

مجله اندیشه مهر | شماره ۳۳ | آبان ماه ۹۶

قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال



شریعتی اگر امروز بود چه می کرد؟ گفتگو با احسان شریعتی

■ امکان ترجمه پذیری قرآن

گفتگو با سید محمد مهدی جعفری

■ کرامت انسانی از دیدگاه شریعتی

گفتگو با سید جواد میری

■ حضور در عرصه علمی جهان؛
راه اسلامی سازی علوم انسانی

گفتگو با علیرضا قائمی نیا

■ فلسفه ملاصدرایک شیوه زیستن است

گفتگو با عبدالله صلواتی

فهرست مطالب

- ۴ مبانی حکمت متعالیه بهترین تبیین گر فلسفی برای نظریه تکامل است/عبدالحسین خسروپناه
- ۶ تاثیر فرهنگ در روابط قدرت/ نعمت الله فاضلی
- ۷ عزت الله فولادوند به معنای واقعی فیلسوف است/ رضا داوری اردکانی
- ۸ هانری کربن برای اثبات لزوم نبوت از استدلال روایات استفاده می کند/ انشاءالله رحمتی
- ۹ زمینه‌های فعال شدن جریانهای تکفیری در سوریه/ اسید سلمان صفوی
- ۱۱ دوره های تحول در سرمایه داری جهانی/ محسن مسرت
- ۱۳ نگاه معرفتی امام همچنان مسکوت مانده است/ حجت الاسلام قائم مقامی
- ۱۴ روشنفکری در تضاد با دین متولد شد/ شهریار زرشناس

- ۲۰ فلسفه ملاصدرا یک شیوه زیستن است/ گفتگو با عبدالله صلواتی
- ۲۵ راهبرد مشخصی برای اعزام مبلغ به خارج از کشور نداریم/ گفتگو با حجت الاسلام ملک زاده
- ۲۹ روح رسانه های نوین سوفسطاییگری است/ گفتگو با محسن حبیبی
- ۳۰ تحقیق، نقد و حضور در عرصه علمی جهان؛ راه اسلامی سازی علوم انسانی/ گفتگو با علیرضا قائمی نیا
- ۳۲ امام خمینی(ره) حکمت را وارد حکومت کرد/ گفتگو با علیرضا صدرا
- ۳۳ مسئله امام، انقلاب بود نه سنت و تجدید/ گفتگو با مجتبی نامخواه
- ۳۵ امام(ره) ریشه بحران انسان معاصر را در قطع ارتباط با وحی می دید/ گفتگو با سیدمهدی موسوی
- ۳۷ امام(ره) انقلاب اسلامی را یک تصرف ربوبی می دانست/ گفتگو با حجت الاسلام احمد عابدی

- ۴۸ فلسفه سیاسی چیست و چه کاربردی دارد/ سید مهدی دزفولی
- ۴۹ «آتش به اختیار» در قرآن کریم/ داود مهدوی زادگان
- ۵۰ فرآیند امت سازی و نسبت آن با ملت در دولت مدرن/ صفورا محمدی
- ۵۱ عقل مرز میان ایمان و کفر است/ سیدمحسن موسوی
- ۵۳ اصلاح گرایش و رفتار مصرفی مردم/ عادل پیغامی
- ۵۴ دو نگاه در منشأ مشروعیت حکومت/ آیت الله رشاد
- ۵۹ ایدئولوژی انقلابی دکتر شریعتی در زمانه ما/ مهدی جمشیدی

- ۶۱ اثری از داوری اردکانی؛ کتاب «اکنون و آینده ما» منتشر شد
- ۶۲ توسط دفتر نشر معارف؛ کتاب «جدال دو اسلام» منتشر شد
- ۶۳ کتاب زیست جهان ملاصدرا منتشر شد
- ۶۴ کتاب «گفتمان انقلابی در جهان اسلام» منتشر شد



گزارش

۳



گفتگو

۱۹



یادداشت

۴۷



معرفی کتاب

۶۰



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سید امیرحسین دهقانی، سعید صدرائیان، محمدالیاس قنبری

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

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



گزارش

گفتاری از حجت الاسلام خسروپناه؛

مبانی حکمت متعالیه بهترین تبیین گر فلسفی برای نظریه تکامل است



متن زیر سخنرانی حجت الاسلام خسروپناه با موضوع «کار بست مبانی حکمت متعالیه در علوم زیستی» است که در ادامه می خوانید؛

به عنوان مقدمه عرض می کنم که فلسفه با زندگی و زیست انسان پیوند وثیقی دارد به گونه ای که هر انسانی می تواند ادعا کند که صاحب نوعی فلسفه است حتی اگر به صورت خودآگاه به آن واقف نباشد. به واقع می توان گفت انسانی که نگاه کلان به عالم و آدم نداشته باشد، در این دنیا نخواهیم یافت.

از طرفی می دانیم که فلسفه ارتباط وثیقی با سایر علوم دارد. فلاسفه ی قدیم قائل بودند که فلسفه در تعریف و اثبات موضوع هر علمی تلاش می کند. سپس قائل شدند که حتی مسائل فلسفی می توانند مبادی تصدیقی علوم هم واقع بشوند مانند پذیرش اصل علیت که از مسائل فلسفی است و آن را به عنوان مبادی تصدیقی علوم مطرح می کردند و کم کم دانشی به نام فن سماع شکل گرفت که این دانش واسط بین فلسفه محض و علوم طبیعی شد. می توان گفت ایشان در واقع نوعی فلسفه ی علم ساخته بودند. با همین نگاه، امروزه شاهد فلسفه های مضاف به علوم هستیم که ارتباط فلسفه و علم را گسترده تر ساخته است؛ همچون فلسفه فیزیک، فلسفه علوم انسانی، فلسفه زیستی و مانند اینها.

حال سوال این است که آیا می توان بین مبانی حکمت متعالیه و علوم زیستی ارتباط و پیوندی برقرار کرد یا خیر؟ علوم زیستی امروزه با مفاهیمی مثل مفهوم گونه، حیات، تکامل و... سرو کار دارد و به نظر استاد، مهم ترین رکنی که در علوم زیستی امروز حاکم است نظریه تکامل است. چرا که به تعبیر بعضی از کسانی که معتقد به روش دیسکورس هستند دال مرکزی علوم زیستی تکامل است و در واقع این نظریه می خواهد تمام اتفاقات را در واقعات طبیعی ذی حیات تبیین کند. در تعریف تکامل می توان گفت: تکامل، تغییرات تدریجی مولکولی از گونه ای به گونه ی دیگر از تغییر، در عوامل طبیعی است. و گونه نیز، مجموعه مصادیق مشترک در شمایل و زایش است. بر این اساس هم، حیات معنای خاصی در زیست شناسی دارد؛ البته تعاریف مختلف فیزیولوژیکی، متابولیکی، بیوشیمیایی و بیورژنتیکی برای حیات بیان شده است ولی آنچه در تعریف علوم زیستی در کتب این علوم بیشتر به چشم می خورد این تعریف است که: حیات در علوم زیستی سیستمی است که منشأ تغذیه، رشد، تولید مثل و سازگاری با محیط است. البته مفاهیم دیگری همچون انتقال در وراثت، پایداری در عومیات خصوصی و ... هم ذکر کرده اند.

افرادی همچون لامار، داروین و امروزه نوداروینیست ها و علمای دانش ژنتیک معمولاً برای مباحث علوم زیستی خودشان، مبانی فلسفی ای قائلند. از آثار داروین هم می توان اصول علیت، حرکت و تغییر را استفاده کرد.

حال سوال این است که ما اگر علوم زیستی را با همین وضعی که هست بپذیریم (اینکه رکن اصلی اش تکامل باشد) آیا این نظریه می تواند پیوندی با مبانی حکمت متعالیه داشته باشد یا خیر؟ به بیان دیگر اگر ما مبانی حکمت متعالیه را بپذیریم آیا با تبیین این مبانی اتفاقی در رکن اصلی علوم زیستی که تکامل است می افتد یا خیر؟ یا حتی به کمک این نظریه می پردازد؟ در پاسخ به این سوال استاد فرضیه اش را اینگونه مطرح

هم پیوند دارد و از آنجا که زمان هم رکن چهارم گوهر و جوهر جسم است و زمان هم مقدار حرکت است پس جسم بدون حرکت امکان ندارد که وجود داشته باشد. البته مراد ایشان حرکت های عرضی وضعی و مکانی نیست بلکه مراد، حرکت جوهری است. یعنی جوهر موجود مادی در حال حرکت است و این همان حرکت جوهری اشتدادی است به عبارت دیگر: «العالمُ بجمع اجزائه و افلاکه و کواکبه و بساطله و مرکباته حادثه کائنه فاسده». یعنی کل عالم با جمع اجزایش، مرتب در حال تجدد و شدن و تغییر در ذاتش است.

از طرف دیگر علم النفس ملاحظراً مبتنی بر نظریاتی است همچون: بساطت نفس، حرکت جوهری نفس و...

اما مراد از حرکت جوهری نفس این است که بگوییم نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است؛ یعنی در ابتدا جسمانی است و سپس در اثر حرکت جوهری و شدن های پشت سر هم، حالت روحانی پیدا می کند یعنی به واسطه ی شدن، ساختی از تجرد را کسب می کند.

از طرف دیگر در مباحث ملاحظراً وجود دارد که: النفس فی وحدتها کل القواء این نفس با وجود وحدتش، کثرت دارد یعنی این امر بسیط دارای شدن که حرکت جوهری هم دارد، هم وحدت است و هم کثرت، و کثرتش عین وحدت آن است و وحدتش عین کثرتش است. جالب آن جاست که با همین مبانی آنگاه که ملاحظراً نظریه معرفت شناختی اش را مطرح می کند، برای آن سیر تکاملی قائل می شود. یعنی اگر صاحب معرفت عقلانی هم می شویم در خلال سیر از معارف حسی و سپس خیالی و عقلی و شهودی است و این کثرت معرفت در عین وحدت است.

حال اگر این مبانی را که از مهم ترین مبانی حکمت متعالیه است بپذیریم، می توانیم تبیین فلسفی بهتری از نظریه تکاملی علوم زیستی ارائه دهیم چرا که تکامل زیستی، دارای تغییرات تدریجی درون مولکولی است، و اگر این مولکول بخواهد تغییرات عرضی پیدا بکند، حتماً باید تحول در درونش ایجاد شود. یعنی ما ناچاریم که حرکت جوهری را بپذیریم آن هم از نوع اشتدادی اش را.

البته باید توجه کرد مراد از تکامل در حکمت متعالیه، تکامل

می کند:

«فرضیه بنده این است که با کمک مبانی حکمت متعالیه، نظریه تکامل تقویت می شود. یعنی نه تنها چالش و تعارضی میان مبانی حکمت متعالیه و نظریه تکامل که رکن اصلی علوم زیستی است وجود ندارد، بلکه حتی می تواند به تبیین فلسفی دقیقی برای این نظریه کمک کند». حال ممکن است پرسید که: پس این چالش های فلسفی و الهیاتی که نظریه تکامل به ارمغان آورده را چگونه پاسخ می دهید؟ یعنی اگر مبانی حکمت متعالیه می تواند مبین فلسفی نظریه تکامل باشد، پس حتماً باید پذیرای لوازم نظریه تکامل نیز باشد که شامل چالش های الهیاتی و فلسفی است.

استاد قائل است که این ملازمه وجود ندارد. در نگاه استاد چالش های فلسفی و الهیاتی ای که به نظریه تکامل نسبت داده شده است، زائیده ی پیوند نظریه تکامل با یکسری مبانی فلسفی آته نیستی است؛

یعنی وقتی نظریه تکامل با یکسری مبانی فلسفی الحدادی پیوند برقرار کرد، آن لوازم را به وجود آورده است و ذات نظریه تکامل به خودی خود، و به لحاظ زیست شناختی و زیست شناسانه این لوازم را به ارمغان نیآورده است بلکه نظریه تکامل با توجه به مبانی فلسفی خاصی، منشأ یکسری چالش ها شده است و اگر زیست شناسی را با حکمت متعالیه پیوند بزیم آن لوازم نتیجه نخواهد داد بلکه عکس آن را نیز شاهد خواهیم بود.

اما:

تبیین فرضیه؛

مهم ترین مبانی هستی شناسی ملاحظراً در حکمت متعالیه عبارت است از: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری اشتدادی.

مراد از اصالت وجود این است که: همه عالم وجود است و ماهیت امری اعتباری است و این وجود هم تشکیکی و ذو مراتب است. در بحث حرکت تا قبل از ملاحظراً حرکت بحثی از مباحث طبیعیات بود و ملاحظراً برای اولین بار این امر را فلسفی کرد. یعنی از هستی شناسی حرکت سخن گفت و گفت حرکت نه تنها وجود دارد که با زمان

ارزش شناختی نیست تا در تضاد با تکامل زیستی قرار گیرد بلکه مراد همان سیر از قوه به فعل است.

پس: اگر تکامل هستی شناسانه را که سیر از قوه به فعل است و حرکت در جوهر و ذات اجسام مادی است، بپذیریم، تکامل زیست شناسی که تغییرات تدریجی مولکولی است و تغییر گونه ای است به گونه دیگر، تبیین فلسفی به مراتب بهتری خواهد داشت. (گونه به همان معنا که قبلا اشاره شد).

ایشان بیان می کنند که: ما به دنبال آن نیستیم که بگوییم نظریه تکامل غلط است یا درست، که این سوال را باید زیست شناس پاسخ دهد و زیست شناس قائل است که اگر صد شاهد نقض هم برای رد نظریه تکامل اقامه گردد باز هم زیست شناس که معتقد به تکامل است می گوید: نظریه تکامل بهترین تبیین گر حوادث طبیعی ذی حیات است.

و حال اگر ما (من فیلسوف) این امر را بپذیریم، باید ببینیم که آیا می توان از این نظریه، تبیین فلسفی ارائه داد یا خیر؟ استاد در پاسخ می گویند که فلسفه ی مارکس و هگل و... هیچ گاه نمی تواند این نظریه را درست تبیین کند. اما مبانی حکمت متعالیه کمک می کند تا بتوانیم تبیین فلسفی از این نظریه ارائه دهیم.

با تمام این اقوال اگر بپذیریم که مبانی حکمت متعالیه می تواند تبیین فلسفی برتری برای نظریه تکامل داشته باشد، آیا لوازمی که بعد از نظریه تکامل مطرح شده است را هم می پذیریم؟ مباحثی همچون خدانشناسی، مباحث رئالیسم اجتماعی، بحث اشرفیت انسان، خلقتش و بحث شر که پنج شبهه ی جدی و اساسی را در این زمینه تشکیل می دهند، چگونه پاسخ بدهیم؟ چرا که گویی برای نظریه تکامل، پشتوانه فلسفی ارائه داده ایم.

استاد در پاسخ می گویند: خیر، چرا که ما این شبهات فلسفی و الهیاتی را زاییده ی نظر تکامل از آن جهت که نظریه تکامل است، نمی دانیم و تمام این اشکالات پیوند نظریه تکامل است با یکسری مبانی فلسفی. لذا اگر بنده به عنوان یک طلبه عرض می کنم که داو کینز الفیای فلسفه را نمی داند و اگر برخی از فیلسوفان مغرب زمین مثل پلنتینگا می گویند داو کینز اگر بخواید فلسفه بخواند باید سر کلاس اول فلسفه بنشیند، سخن دور از حقیقتی نیست. چرا که او گرچه زیست شناس است اما از فلسفه چیزی نمی داند. ایشان فلسفه ای الحادی را به شکل عامیانه پذیرفته و بحث از توهم خدا را مطرح می کند و شبهه شرور را طوری عامیانه مطرح می کند که به انکار خداوند بینجامد. و به نظر می رسد این شبهات مربوط به همان بدفهمی های فلسفی باشد. مثلا در حوزه خدانشناسی: اگر مرادمان از حرکت، حرکت ارسطویی باشد فلسفه و این نظریه دچار چالش می گردد ولی باید دید مراد ملاحظرا از برهان حرکتش که مبتنی بر حرکت جوهری است چه می باشد. برهان ملاحظرا مبتنی بر حرکت جوهری است نه حرکت عرضی و کاملا تقویت می کند برهان حرکت را یا به تعبیری، برهان نظمی که مبتنی بر برهان حرکت است چون فلاسفه اسلامی برهان نظم را برای اثبات علم خداوند به کار می برند و بر خلاف فیلسوفان غربی، هیچ یک از ایشان از این برهان برای اثبات وجود خداوند استفاده نکرده اند.

در بحث داروینیسیم اخلاقی، از داروینیسیم اجتماعی اینگونه بیان کرده اند که اگر انسان یک سیر تطور تکاملی داشته و از گونه ای به گونه ای دیگر تبدیل شده، پس جنگلی داریم که اخلاق در آن نیست و آنگاه همین انسانی که در چنین جنگلی رشد یافته بیان می کند که چه کسی می گوید ارزشهای اخلاقی ثابت هستند اینها هم باید تغییر کنند. حال اگر ما حرکت جوهری ملاحظرا را بپذیریم، هر کس

جای ملاحظرا می گوید صورت بعد از صورت، یعنی تکامل قبلی را به لحاظ هستی شناسی دارد و صورت های کامل تری را البته نه ارزشی بلکه هستی شناختی، یعنی فعلیت های جدیدتر پیدا می کند.

حرف ایشان مثل این است که بگوییم وقتی این بچه ها می نشینند و بازی می کنند، سر مسائل پیش پا افتاده با هم دعوا می کنند پس نتیجه بگیریم انسان ها اگر بزرگسال هم بشوند باید با هم دعوا بکنند. ولی این «باید» از آن «هست» استنتاج نمی شود چون داروینیسیم اجتماعی استنتاج یک «باید» از «هست» است.

انسان در اثر سیر تکاملی بر اساس حرکت جوهری که صورت ها و فعلیت های بیشتر پیدا کرده به مرحله ای رسیده که حسن و قبح ذاتی که یک امر نفس الامری هست، درک می کند چون حسن و قبح ذاتی و عقلی داریم. حسن و قبح ذاتی ای که مقابل داروینیسیم اخلاقی است، امری ثبوتی و واقعی و نفس الامری است ولی بشر کی درک می کند؟ این موجود ذی حیات کی حسن و قبح ذاتی را درک می کند وقتی که حرکت جوهری داشته و صورت های کامل تری پیدا کند، به این مرحله می رسد که عقلش می تواند درک بکند که عدالت خوب و ظلم بد است. یعنی نه تنها لازمه ی نظریه تکامل، پذیرش داروینیسیم اجتماعی نیست که ردش است چون مبتنی است بر حرکت جوهری صدراپی.

به همین شکل بحث خلقت انسان را داریم که اگر این نظریه تکامل را بپذیریم، انسان یک سیر تطور پیدا کرده است و اگر ما حرکت جوهری را بپذیریم هم همین طور است. حال اینکه واسطه های بین انسان و گونه های قبلی چه چیزی است، هنوز دقیق مشخص نشده است ولی قائلند گونه های نازل تری بوده است.

بحث دیگر این جاست که این امور با آیات قرآن سازگاری ندارد؛ یعنی یک چالش الهیاتی در این بین وجود دارد. بنده ۱۵، ۱۶ سال پیش در آثارم نوشتم که وقتی برداشت امثال مرحوم بازرگان و مرحوم صحابی و مرحوم علامه طباطبائی را مطالعه می کنیم می بینیم این سه بزرگوار وقتی سراغ آیاتی مثل: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» می روند، دیدگاه های متفاوتی ارائه می کنند. دسته ای برداشت می کنند خلقت آدم را از گونه های پست تر و دسته ای دیگر که علامه طباطبائی باشد، می گویند: این دلالت دارد بر وجود فیکس انسان یعنی نوع انسان، ثبات دارد.

حال اگر این دو تفکر آقای صحابی و علامه طباطبائی را با نگاه درجه دو، اما زبان شناسانه تعبیر هرمنوتیکی بکنیم، می بینیم هر دو دارند یک پیش فرضی را در نظر می گیرند و در پی آن از آیه نتیجه می گیرند.

بنده معتقد به لحاظ زبان شناختی اصلا قرآن در مقام بیان ثبات یا تبدل نوع انسان نیست. پس آیا می توان به قرآن نظریه تکامل و نظریه ثبات انواع را نسبت دهیم؟ می گوییم خیر، اصلا مسئله ثبات یا تکامل انواع به هیچ وجه مسئله قرآنی نیست تا بعد بگوییم طبق این نظریه، چالش الهیاتی درست شده است. یعنی به فرض در زیست شناسی هم بپذیریم که این اتفاق افتاده است، سپس در پی جواب این سوال برآییم که آیا این امر با اعتقادات دینی ما در تضاد است؟ باز هم پاسخ منفی است زیرا آیات و روایات ما حرف از تکامل و ثبات نکرده اند. آقایان صحابی و بازرگان از ثم، ثم، ثم های قرآنی و خاک و نطفه و علقه و... «تدریج» را برداشت کرده اند. اما گونه شناسی را چطور توجیه می کنند؟

اساسا آیه در مقام بیان این مطلب نیست و در واقع پذیرش این امر نوعی تفسیر التقاطی است. در بحث اشرفیت انسان هم اگر مبانی حکمت متعالیه و حرکت جوهری و نظریه تکامل را بپذیریم، اشرفیت انسان

کامل را داریم نه اینکه نوع انسان همه اشرف هستند. نوع انسان، قابلیت اشرف بودن را دارد ولی یک فرد انسان کامل است و حرکت جوهری این امر را بهتر تبیین می کند.

و آخرین چالش بحث شرور است که افرادی مثل داو کینز و برخی منتقدان دیگر روی آن متمرکز شده اند. باید گفت اساس زیست شناسی تکاملی، شر نیست و اساس اصطلاح شر و خیر، اصطلاح فلسفی است نه اصطلاح علمی به معنای Science. این مفاهیم فلسفی اگر وارد علم شود، روی آن بحث می شود یعنی می گویند زهر مار، شر است و باید با آن مقابله کرد و در مقابل آن آنتی باکتریال تولید کرد. البته امروزه رویکرد پزشکی جدید تغییر کرده است و می بینیم که نوزده هزار و صد و بیست و چهار مقاله ی علمی درباره ی آثار و برکات زهر و سم مار، طبق آمار ۲۰۱۶ می نویسند و چاپ می کنند. در کتابخانه پزشکی آمریکا در سال ۲۰۱۶، چهار هزار و پانصد و هجده مقاله علمی ثبت کرده اند برای اینکه سم عقرب چه خاصیت هایی دارد.

باید پرسید چرا این رویکرد تغییر کرده است؟ و می گوییم جهان بینی، جهت های علمی ما را تغییر می دهد. پس وقتی ما طبق این جهان بینی پیش برویم که شری در عالم نیست و هر چه هست خیر است و آنگاه ببینیم با این موجودی که احساس می کنیم جایی به ما ضرر می زند، چگونه می توانیم تعامل کنیم و هم زیستی مسالمت آمیز داشته باشیم؟

این امر دقیقا با مبانی حکمت متعالیه قابل تبیین است چون عرض شد که حکمت متعالیه از عرفان نظری استفاده کرده است و عرفان نظری کل عالم را خیر می داند. اگر ما نگاه خیرانگازانه به عالم و هستی داشته باشیم، در کنار شناخت ضررها، به دنبال شناخت فواید و آثار آن هم هستیم. به واقع امروزه جهان بینی علم مدرن بر اساس توجهی که به محیط زیست پیدا کرده، تغییر کرده است و همسو با این امر، جهت گیری علم هم تغییر پیدا کرده است و این جهان بینی با مبانی حکمت متعالیه سازگاری دارد و دیگر شری در عالم باقی نمی ماند چون کل موجودات عالم طبق حکمت متعالیه شعور دارند و در همه ی ساحت های هستی شعور هست و «کل عالم یسبح ما فی السماوات و الارض».

خلاصه اینکه: نظریه ی علوم زیست شناختی، گوهر و دال مرکزی اش علوم زیستی نظریه تکامل است. نظریه تکامل وقتی پیوند می خورد با بعضی مبانی فلسفی، چالش هایی را به وجود می آورد. حتی اگر دقت کنید با بعضی از مبانی فلسفه غرب تعارضی ندارد و چالشی ایجاد نمی کند ولی ما معتقدیم اگر با مبانی حکمت متعالیه پیوند بخورد که به نظر ما مبانی حکمت متعالیه بهترین تبیین گر فلسفی برای نظریه تکامل است همانطوری که طبق ادعای زیست شناسان نظریه تکامل بهترین تبیین گر پدیده های طبیعی است لذا با کمک این مبانی حکمت متعالیه این چالش های پنج گانه ای که اشاره شد به راحتی قابل پاسخ هست.

حال که این مباحث با مبانی حکمت متعالیه هماهنگ است باید تلاش کنیم به دنیای غرب بفهمانیم مبانی حکمت متعالیه، می تواند نظریه تکامل را تقویت کند و وقتی این مبانی فلسفی، حکمت متعالیه را بپذیرند، نتیجه بعدش این می شود که جهان بینی ها عوض شود و وقتی جهان بینی ها عوض شد، آثار منفی منفی خواهد شد چون بسیاری از این آثار متعلق به جهت گیری های افراد است که زاییده جهان بینی ایشان است.

در نگاه استاد خسروپناه، در این عصر با ترجمه و انتشار مبانی فکری اسلامی به سرتاسر جهان می توانیم به اصلاح جهان بینی افراد کمک کنیم. اصلاح جهان بینی های ماتریالیستی و الحادی که به نظر می رسد بشر را به ناکجا آباد سوق می دهد.

نعمت الله فاضلی:

فرهنگ یک سنت نیست بلکه یک نوع اقدام است / تاثیر فرهنگ در روابط قدرت



نشست بازنمایی مطالعات فرهنگی در ایران در موسسه رحمان برگزار شد. در این نشست که به همت انجمن علمی دانشجویی مطالعات فرهنگی دانشگاه علامه طباطبایی برگزار گردید دکتر نعمت الله فاضلی به ایراد سخنرانی پرداخت.

فاضلی در ابتدا پیرامون چشم انداز و رسالت مطالعات فرهنگی عنوان کرد؛ مسایل مختلف جامعه گاهی طبیعی و عادی پنداشته می شوند اما گاهی نیز شرایطی پیش می آید که مردم و گروه های مختلف پدیده های جامعه را دیگر بدیهی نمی دانند و با نگاه انتقادی به پدیده می نگرند و از چیستی و چرایی آن مسأله می پرسند. به عنوان مثال مدت ها تنبیه کودکان بخشی از تربیت کودک محسوب می شد و کسی به آن ایراد نمی گرفت. اما بعد از مدتی این مسأله مورد انتقاد قرار گرفت و چرایی آن مطرح شد. همچنین تنبیه زنان و خشونت های خانگی. این موضوع به تدریج به شکل یک جنبش فکری و اجتماعی تبدیل شد. مثلاً جنبش فمینیسم، به تدریج دانش ها پوست می اندازند چرا که مسأله ها تغییر می کنند. باید توجه کنیم که چه مسایلی در ایران وجود دارد تا تبدیل به مسأله دانش مطالعات فرهنگی در ایران شود. رشته های علوم انسانی و علوم اجتماعی هدف شان این است که یک جامعه می خواهد خودش را بشناسد و بفهمد.

فاضلی افزود: قصد من روایتی از مسأله مندی مطالعات فرهنگی در جهان است. روایت رسمی این است که رشته مطالعات فرهنگی در سال ۱۹۶۴ در دانشگاه بیرمنگام بریتانیا پدید آمد. موسسه مطالعات فرهنگی معاصر بیرمنگام جایی برای محققانی بود که جنبشی فکری به نام مطالعات فرهنگی را شکل دادند. این جنبش در بستر تحولات سیاسی و فرهنگی جهان غرب در بعد از جنگ جهانی دوم به وجود آمد. این جنبش فکری در بافتی اجتماعی، سیاسی و معرفتی شکل گرفت و جهان غرب تجربه های جدیدی پیدا کرد. یکی از این تجربیات رسانه ای شدن

بود. گسترش رسانه ها موجب این تجربه شد. اتفاق دوم گسترش شهرنشینی و به ویژه کلان شهر ها بود. اتفاق و تحول سوم این بود که تولید و توزیع نماد ها به صورت تصاعدی در جهان افزایش یافت. چیزی که تحت عنوان Symbolization و Culturalization از آن یاد می شود. یعنی رنگ ها، نماد ها، تصاویر و ... به طور انبوه تولید شد و هر چیز به نماد و نشانه ای چند لایه و پیچیده تبدیل شد. گاهی از این اتفاق به عنوان زیبایی شناسانه شدن زندگی یاد می شود. این یعنی اهمیت text یا متن در زندگی و پرخش زبانی و اهمیت زبان که توسط ویتکنشتاین مطرح شد. همین موجب شد که کسی مثل بودریار این مسأله را مطرح کند که امروز ما با ارزش نماد ها و نشانه ها زندگی می کنیم.

نعمت الله فاضلی در ادامه عنوان کرد: در دهه های بعد از ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ توجه به معنا و هویت و تأویل و تفسیر گسترش یافت و این مفاهیم نسبت به مفاهیمی مثل سنت، طبقه اجتماعی و ... اهمیت بیشتری پیدا کرد. به عنوان مثال اتحاد جماهیر شوروی به دلیل هویت یابی های گوناگون قومی دچار فروپاشی شد. منطقه هایی مثل اوکراین، گرجستان و ... به دنبال استقلال فرهنگی، زبانی و ... بودند. در حقیقت جنگ داخلی فرهنگی شوروی را دچار فروپاشی کرد. در مجموع در نیمه دوم قرن بیستم تلاش انسان ها برای شکل دهی حقوق فرهنگی جدید محور اصلی تحولات اجتماعی است. در این دوران دیگر مسایل اقتصادی اصل و محور نبود. بلکه آزادی زنان، آزادی جوانان، تعاریف جدید از عدالت، بازتعریف هویت ها و ... در اولویت قرار گرفت. افراد می خواستند از طریق موسیقی، فیلم و زیبایی شناسی نه فقط به لذت و خلاقیت دست پیدا کنند بلکه هدف این بود که اصول زیبایی شناسی تکثر پیدا کنند. در نتیجه پدیده تجزیه شدن زیبایی شناسی اتفاق افتاد و به جای مفهوم زیبا، زیبایی ها مطرح شد و توجه به اصول زیبایی شناسانه هر گروه مورد توجه قرار گرفت. حق آفریدن

فرهنگ های مختلف مطرح گشت و حق متفاوت زیستن، حق مشارکت در فرایند ایجاد فرهنگ و فرهنگ نه به عنوان یک سنت بلکه به عنوان پدیده ای که مدام زاده می شود و معنای جدیدی پیدا می کند مورد توجه قرار گرفت. به عنوان مثال فرهنگ کودکی که امروز در جامعه شناسی کودک مطرح می شود این است که کودکان هم حق آفریدن فرهنگ و تأثیرگذاری بر فرهنگ دارند. با این تعریف فرهنگ یک میراث و سنت نیست بلکه یک نوع ابداع و اقدام و عمل است که مدام توسط گروه های مختلف خلق و تولید می شود.

نعمت الله فاضلی در بخش دیگری از سخنرانی خود گفت: اتفاق دیگری که موجب شکل گیری مطالعات فرهنگی شد این بود که فرهنگ نه به عنوان یک مسأله معصوم و سنتی و مورد افتخار و یک مسأله زیبایی شناسانه بلکه به عنوان پدیده ای که مستقیماً در قدرت تأثیر دارد مورد توجه قرار گرفت. مفاهیمی مانند سرمایه داری فرهنگی (Cultural Capitalism) توسط افراد مکتب فرانکفورت مطرح شد. یا مفاهیمی که ادوارد سعید تحت عنوان امپریالیسم فرهنگی عنوان کرد، و یا مفهوم هژمونی فرهنگی که توسط آنتونیو گرامشی مطرح شد. از این جا مفهوم مشاغل فرهنگی پدید آمد و لیبرالیسم و نئو لیبرالیسم خود را به عنوان فرهنگ مشروع تعریف کرد و هژمونی فرهنگی شکل گرفت. سپس این بحث مطرح شد که فرهنگ بی طرف نیست و در روابط قدرت تأثیر دارد. این جا بود که رشته مطالعات فرهنگی متولد شد. قبل از این فرهنگ مطالعه و توصیف می شد اما به ما یک نگاه انتقادی و رهایی بخش نمی داد. مطالعات فرهنگی به ما فهمی در رابطه میان فرهنگ و مناسبات قدرت نمی داد. علوم اجتماعی کلاسیک قادر نبود نگاه انتقادی به فرهنگ داشته باشد. رشته مطالعات فرهنگی می تواند صورت بندی معرفتی از مناسبات جدید فرهنگی ارائه و بازنما کند.

داوود فیر حی عنوان کرد:

ترجمه، نوعی اندیشیدن است/ویژگی های ترجمه هدفمند

و یکی هم ترجمه هدفمند، ترجمه هدفمند چند ویژگی دارد. یکی از این ویژگی ها انتخاب آگاهانه متن از مبدا به مقصد است. در مقاله ای دکتر فولادوند می گوید که یکی از اهداف من در ورود به ترجمه شکستن سلطه گفتمان چپ در عرصه جامعه بوده است. در واقع با این اندیشه مترجم تکثر را وارد بازار فکر می کند. دومین ویژگی شناخت دقیق از شرایط اجتماعی و فرهنگ و زبان مقصد است که بسیار مهم است. کتابی که با زمان و نیاز واقعی جامعه گره می خورد مانند پتکی است که بر طبل خورده می شود.

وی گفت: ترجمه نوعی حرف زدن به زبان دیگران است و اتفاقاً این بیشتر مختص جوامع بسته است یعنی هرچقدر جوامع بسته تر باشد فیلسوفان سعی می کنند که سخنانشان را از زبان دیگری بگویند. بنابراین در ترجمه دو پیام وجود دارد. یکی پیام خالق اثر و دیگری پیام ناقل اثر است که ما در آثار استاد آن را می بینیم و اگر کتابهای ایشان را مورد توجه قرار بدهید گویی کتابهایش مجلدات یک مجموعه آثار است.

فیرحی افزود: ترجمه های هدفمند اندیشه بومی را با پژوهش های جهانی گره می زند. کاربرد بسیار مهم ترجمه های هدفمند ایجاد سوبه پژوهش ها است و یکی از ویژگی های مهم علوم انسانی، ادبیات پژوهش است. این ترجمه ها برای پژوهشگر سابقه پژوهشی ایجاد می کند. ترجمه در همه رشته ها مهم است اما در علوم انسانی بسیار مهم تر است.



تواند در جامعه مقصد موثر باشد، است. پس به این ترتیب مترجم واقعا یک متفکر است.

وی یادآور شد: وقتی که کتاب جامعه باز و دشمنان آن نوشته کارل پوپر منتشر شد مانند شعله در سطح جامعه گرفت و بسیاری از دانشجویان فلسفه و علوم سیاسی به مطالعه آن پرداختند. بنابراین ترجمه کردن نوعی فلسفیدن، اندیشیدن و عمل کرده است.

فیرحی در ادامه با اشاره به انواع ترجمه گفت: در بازار ترجمه دو نوع ترجمه می توان دید. یکی ترجمه تفننی

حجت الاسلام داوود فیرحی در نشست رونمایی از کتاب ارج نامه استاد عزت الله فولادوند که در خانه اندیشمندان علوم انسانی برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «آزادی، قدرت و قانون» ارائه کرد و گفت: ترجمه به مثابه نوعی فلسفیدن یا تفکر است. ترجمه فلسفه و نقش ترجمه هایی که فولادوند در اندیشه سیاسی در ایران معاصر دارند بسیار زیاد است. در آثار ایشان دو عبارت یکی کلمه فلسفه و دیگری بحث در حوزه سیاست به کرات بیان شده است.

وی افزود: اکثر ترجمه های ایشان در حوزه فلسفه سیاسی است. ایشان به ویژه به مفهوم آزادی در کتاب های خود پرداخته است. در واقع این کتابها به نوعی حکایت از علایق مرکزی استاد دارد. کتاب آزادی، قدرت و قانون نوشته نویمان ویژگی هایی دارد که به بحث و پژوهشی های ما کمک می کند. در این کتاب برای اولین بار است که آزادی به جای اینکه در برابر قدرت باشد تولید کننده قدرت سیاسی است. در طول تاریخ همواره آزادی در برابر قدرت بوده است. به طور مثال از زمان مرگ فتحعلی شاه تا انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی و تاکنون یکی از محوری ترین بحث های جامعه ما بحث آزادی قانون بوده است.

استاد دانشگاه تهران با طرح این سؤال که اصلا یک مترجم وقتی به ترجمه روی می آورد چه می کند، گفت: مترجم توانمندی مانند استاد فولادوند، انتخاب های دقیقی دارد و به آدم کمک می کند که خواننده وارد ذهن این استاد هم بشود چرا که ترجمه فلسفیدن درباره مقصد و مبدا است همچنین گلچین کردن چیزی از آن سوی دنیا که می

رضادآوری اردکانی:

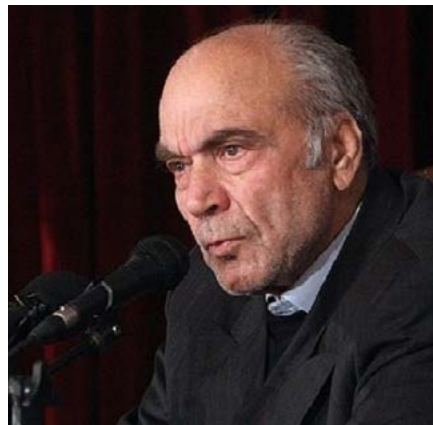
عزت الله فولادوند به معنای واقعی فیلسوف است/دشواری ترجمه متون فلسفی

که در جایی که باید باشند وجود دارند. آقای فولادوند در این چهل یا پنجاه سال اخیر تمام تلاشش را صرف فلسفه کرده است و هیچ متنی هم بر سرما اهل فلسفه نداشته است. امروز دانشی که دانشجویان فلسفه دارند قسمت بسیاری از آن را مدیون ایشانند.

داوری یادآور شد: آقای فولادوند از جمله کتاب بسیار دشوار (عقل عملی) اثر کانت را ترجمه کرد. این کتاب علیرغم سختی که دارد فولادوند با زبان دانی و تسلط به فلسفه به ترجمه این اثر پرداخت و من شهادت می دهم که وی یکی از مترجمان تاثیرگذار در این حوزه است.

وی افزود: گاهی تصور می کنیم که ترجمه کار آسانی است اما بنده زمانی که خواستم یک اثر را ترجمه کنم، متوجه شدم که نمی توانم از عهده این کار بریایم. از طرفی گاهی وقتی یک اثر را ترجمه می کنیم و برمی گردیم که آن را بخوانیم متوجه می شویم که متن ناخواناست و مخاطب نمی تواند با خواندن آن از عهده فهم مطلب بریاید.

این استاد دانشگاه تهران ادامه داد: دشواری ترجمه در حوزه فلسفه باعث می شود که مترجم دارای ویژگی های خاصی باشد، در حالی که فولادوند به ترجمه در حوزه آثار فلسفی دست زد که متن های ترجمه شده بسیار روان بود و باید گفت تنها مترجم آگاهی مانند استاد فولادوند می تواند از عهده چنین کاری برآید. فولادوند فیلسوف به معنای معنوی و لغوی لفظ است و من امروز اینجا آمده ام که به ایشان ادای احترام بکنم.



فولادوند ظهور کردند که آثار بسیار خوبی را با علم و تعمق در فلسفه و زبان دانی یعنی هم زبان متنی که ترجمه می شود و هم زبان فارسی، به ترجمه پرداختند. من به تجربه شهادت می دهم که ترجمه کار بسیار دشواری است و کاری که دکتر کاویانی کرده اند گاهی مایه اعجاب است.

وی در ادامه افزود: متأسفانه من بسیار درباره جامعه توسعه نیافته و روح جامعه توسعه نیافته فکر می کنم، در این جوامع یکی از عیب ها رفع تکلیف است. کار مقام و معنایی که باید داشته باشد ندارد. در این جوامع افرادی که وظیفه خود را می شناسند و راضی از کارشان هستند این ها افرادی هستند

رضادآوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران در نشست رونمایی از کتاب ارج نامه استاد عزت الله فولادوند گفت: ترجمه آثار فلسفی در ایران از دوره ناصری آغاز شد و اولین ترجمه در این حوزه ترجمه کتاب دیسکور دکارت بود، محمدعلی فروغی سومین فردی است که آن را به فارسی ترجمه کرد.

وی افزود: از آن زمان تا دهه ۳۰ افرادی که فلسفه ترجمه می کردند فلسفه نخونده بودند هر چند زبان فارسی را بلد بودند، زمانی که فروغی سراغ ترجمه کتاب های فلسفی رفت، خود فلسفه نخونده بود اما در سال های پایانی عمر کوتاهش به آموختن فلسفه پرداخت. همچنین بعدها در دهه ۳۰ برخی استادان فلسفه آموخته -مانند دکتر لطفی و دکتر کاویانی- و به ترجمه آثار فلسفی پرداختند و در این میان دکتر لطفی به آثار تاریخ فلسفه از جمله آثار افلاطون پرداخت و آثار این حوزه را تا رنسانس به زبان فارسی برگرداند. در میان مترجمان افرادی بودند که هم زبان متن را بلد بودند و هم به فارسی احاطه داشتند. یعنی هم به زبان مبدا و هم به زبان مقصد مسلط بودند.

رئیس فرهنگستان علوم در ادامه گفت: احاطه بر زبان فارسی آن زمان خاص نبود و پدیده های عام بود اگرچه در این زمان مترجمانی که زبان فارسی را به خوبی بداند بسیار کم شده و من امیدوارم که این پدیده خاص دوباره عام شود و ترجمه های مسلط به زبان فارسی از حالت خاص خارج و دوباره عام شود.

داوری افزود: از سال ۱۳۳۵ مترجمان بزرگی از جمله استاد

گفتاری از انشاء الله رحمتی؛

هانری کربن برای اثبات لزوم نبوت از استدلال روایات استفاده می کند

MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

کند، نبوت تشریح و نبوت تعریف، کربن نبوت تعریفی را نبوت گنوستیک نه به معنای فرقه گنوسی بلکه به معنای معرفت نجات بخش می داند و این را مترادف می گیرد با مسأله تأویل که در تشیع داریم. کربن با معنویت زدایی یا تأویل زدایی مخالفت می کند یعنی هر چیزی که راه ارتباط انسان با خدا را ببندد. کربن وجه انقلابی شیعه را انقلاب خاموش شیعه عنوان می کند که بدون ابراز خود و مقابله با دیگران و بدون دعوی حکومت و سیاست عمل می کند که این تفکر یک تفکر انقلابی است. شیعه یک نظامی ارائه می دهد که می تواند در مقابل نظام های دیگر قد علم کند. این نظام یک نظام سیاسی نیست بلکه یک نظام معرفتی و تربیتی است.

وی ادامه داد: کربن اشاره می کند به گفتگوهای امام علی (ع) با کمیل که می گوید: ای کمیل دل ها مانند ظرف ها هستند و بهترین آن ها آنی است که گنجایش بیشتر باشد. در ادامه به ۳ گروه اشاره می کند. عالم ربانی، متعلم در راه نجات و افراد باری به هر جهت که به هر ندا دهنده ای پاسخ می دهند و از نور علم بهره ای ندارند. اکثریت انسان ها گروه سوم هستند که به کف روی آب تشبیه شده اند.

رحمتی در ادامه گفت: کربن می گوید عرفی شدن نه فقط دین که دنیای ما را هم از ما می گیرد. کربن کمال دین را در تشیع می داند و به مفهوم امام غائب خیلی توجه دارد و می گوید این غیبت، غیبت ماست. چون امام آینه ایست میان خدا و خلق پس عین ظهور است. کربن به دنبال یک معنویت زنده است که هیچ وقت ارتباط انسان با خدا گسسته نشود.

رحمتی در انتها گفت: در ادیان منجی وجود دارد اما منجی با امام غائب تفاوت دارد و معمولاً به این نکته توجه نمی شود. منجی بعداً می آید برای نجات اما امام غائب همین حالا هم زنده است و همان وظیفه پیامبران را انجام می دهد.

ان شا الله رحمتی در ادامه افزود: کربن می گوید امامان فقط امام فقهی نیستند بلکه امام عرفانی نیز هستند. کربن از قول امام صادق طبقات انبیاء را ۴ طبقه عنوان می کند. یک طبقه که فقط به آن ها الهام می شود ولی رسالتی برای رساندن پیام به دیگران ندارند. طبقه دوم در خواب با فرشته دیدار می کنند مثل حضرت لوط که ابراهیم پیامبر او بود یا مثل پیامبر اکرم قبل از بعثت. طبقه سوم نبی مرسل هستند که در بیداری فرشته را ملاقات می کنند و مأموریت رساندن پیام نیز دارند. طبقه چهارم نبی مرسل اولوالعزم هستند و پیامشان یک شریعت نوین است. کربن می گوید معنی ختم نبوت یعنی پیامبری دیگر از دو طبقه آخر نخواهد بود ولی منطقی دو طبقه اول می توانند ادامه پیدا کنند. همان طور که پیامبر اکرم (ص) می فرمایند: در امت من مکلمین و محدثین هستند. یعنی کسانی که با آن ها توسط جبرئیل وجودشان سخن گفته می شود.

رحمتی در ادامه گفت: این بحث کربن پیامدهای سیاسی عظیمی دارد. مثلاً در محاکمه سهروردی از او پرسیدند تو معتقد بودی خداوند می تواند هر زمان پیامبری بفرستد و سهروردی گفت آیا این مسأله محال مطلق است یا خیر؟ یعنی خداوند می تواند این کار را انجام بدهد ولی انجام نمی دهد. محاکمه کنندگان سهروردی استدلال او را می فهمیدند اما به پیامدهای آن توجه داشتند که بساط علمای اهل سنت را بر می چید.

وی در ادامه اظهار داشت: کربن از مکتب سینایی لاتینی صحبت می کند. مکتبی که بر اساس اندیشه های ابن سینا در مسیحیان قرون وسطی شکل گرفت. مکتب ابن رشدی لاتینی هم شکل گرفت که بعد از مدرنیته بیشتر مورد استقبال قرار گرفت. کربن می گوید فرشته هراسی اروپاییان موجب دیدگاه ابن رشد را بیشتر پیسنند چون در نگاه ابن رشد فرشتگان حضور ندارند.

رحمتی افزود: ملاصدرا از دو نوع نوبت صحبت می

نست تخصصی «طبقات انبیاء بر مبنای روایات شیعی بر اساس آثار هانری کربن» در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. در این نشست انشاء الله رحمتی به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی در ابتدا با بیان این نکته که هانری کربن فیلسوف مستشرق است نه مستشرق گفت: دو واژه فلسفه نبوی و دین نبوی در گفته های کربن زیاد به کار برده شده است. کربن خواستگاه بحث نبوت را در ابن سینا و فارابی قرار نمی دهد بلکه در قرآن و روایات به دنبال آن می گردد. کربن در جلد اول کتاب اسلام ایرانی با عنوان فرعی تشیع دوازده امامی تمرکز بر تفکر شیعی بر مبنای روایات دارد. گاهی گفته می شود روایات را از منظر فلسفی نباید بررسی کرد اما کربن روایات را از منظر حکمی و فلسفی بررسی می کند. کربن نبوت را کمال دین می داند. مثلاً در ادیان شرقی نبوت وجود ندارد. وی ادامه داد: او اثبات نبوت را متفاوت از برهان فیلسوفان ما انجام میدهد. معروف ترین برهان در این زمینه، برهان ابن سینا است که از آن به برهان اجتماعی یاد می شود و در کتاب شفا وجود دارد. ابن سینا می گوید: انسان مدنی بالاضطرار یا مدنی الطبع است در نتیجه به مشارکت و معامله با دیگران نیاز دارد. لذا برای این منظور نیاز به قانون دارد. قانون نیز نیاز به قانون گذار دارد. اما انسان به دو دلیل نمی تواند قانون گذار باشد یکی ضعف علمی و دیگری ضعف اخلاقی.

رحمتی افزود: اما کربن این استدلال را از زاویه انسان می داند و از زاویه خدا استدلال می کند و به حدیثی از امام صادق اشاره می کند که می فرماید: بشر نیاز به شناخت و ارتباط با خدا دارد و اگر می خواهد این نیاز تأمین شود این از طریق بشر ممکن نیست. از این جا مسأله امامت هم یک امر اجتماعی می شود هم یک امر معنوی. جای اختلاف میان شیعه و سنی باقی نمی ماند و همچنین رجوع به هر قانونی برای اجتماع اعم از قوانین غیر الهی منتفی می گردد.

سید سلمان صفوی تشریح کرد:

زمینه‌های فعال شدن جریانهای تکفیری در سوریه / راههای مبارزه با داعش



سید سلمان صفوی، مدیر مرکز بین‌المللی مطالعات صلح در نشست تخصصی «بررسی جریانهای تکفیری در سوریه و پیامدهای آن»، که به همت موسسه آینده پژوهی جهان اسلام با همکاری دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه برگزار شد، به بررسی زمینه‌های فعال شدن جریانهای تکفیری در سوریه پرداخت. مشروح سخنرانی صفوی را در ادامه می‌خوانید:

موتور محرک تحولات اجتماعی اقتصادی است

نقش محوری «مناسبات اقتصادی» در تحولات اجتماعی: در وهله اول از جهت تحلیلی بنده معتقد هستم که موتور محرک تحولات اجتماعی اصولاً اقتصادی است و مابقی مؤلفه‌ها نقش‌های بعدی را دارند. مناسبات اقتصادی نقش اساسی در ساختار جامعه و روند تاریخ دارد. کسی ممکن است بگوید که این پس بحث ایمان و مذهب و این‌ها چه می‌شود؟ ما عینی و به هر حال علمی بحث می‌کنیم؛ هم براساس مطالعات تاریخی و داده‌های سیاسی بحث می‌کنیم، هم براساس مسائل کلامی. اگر قرآنی می‌خواهیم بحث کنیم قرآن را باید دو مرتبه خواند. قرآن خیلی وقت‌ها اشتباهی خوانده شده است و فهمیده شده است.

در قرآن ما با دو پیام اساسی روبرو هستیم؛ یک پیام متفاوتی و دیگری اجتماعی. «توحید الهی» و «عدالت اجتماعی». این دو پیام اصلی قرآن است. پیام متفاوتی قرآن همین «شهدان لا اله الا الله اشهد ان محمداً رسول الله» است و سیر نزول و صعود است که در سوره حمد بیان شده است. «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمین، الرحمن الرحيم، مالک يوم الدين». به سیر نزول تجلی حضرت حق بر خواهیم خورد. آیات بعد سیر صعودی است «انا لله و انا الیه راجعون» این متفاوتی یک قرآنی است.

پیام اصلی اجتماعی قرآن، که پیام دوم است، پیام دعوت به عدالت و قسط اجتماعی است. «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات ليقوم الناس بالقسط». بحث قسط و عدالت اجتماعی بحث، آذان و اقامه و نماز و روزه و ایمانیات نیست. یک بحث بسیار کانکریت، عینی، زمینی است که مبتنی بر مناسبات اقتصادی و اجتماعی است و پیامبران آمدند که این مناسبات اقتصادی و اجتماعی را ساماندهی کنند، هدایت کنند، رهبری کنند که مسئله اصلی زندگی اجتماعی بشر است.

بنابراین از نظر من مسئله اصلی مسئله مناسبات اقتصادی است. مناسبات اقتصادی هم شامل همه چیز است؛ یعنی فرم تولید اهمیت دارد، نظام تولید اهمیت دارد، شیوه توزیع اهمیت دارد. این‌ها مجموعاً با هم دیگر رابطه کارگر و کارفرما است یعنی رابطه صاحبان ثروت و نیروی تولید است. این‌ها با هم دیگر در اصطلاح علم اقتصاد، اسم آن را مناسبات اقتصادی می‌گذارند. این مناسبات اقتصادی است که نقش مهمی در تغییر و تحولات اجتماعی ایفا می‌کند. اصولاً فاشیسم بحران نظام سرمایه‌داری است. فاشیسم اصلاً ربطی به مسایل اندیشه و این‌ها ندارد، این‌ها را الیرال‌ها می‌خوانند به خورد ما بدهند. واقعیت این است که جنگ مدرن نیاز کاپیتالیسم است. کاپیتالیسم منهای جنگ، قدرت ادامه حیات ندارد و جنگ مدرن بخشی از همین مناسبات تولید نظام سرمایه‌داری است و نوع جنگ‌ها، اهداف جنگ‌ها هم متأثر از مناسبات اقتصادی است. این به نظر من نکته کلیدی است که ما باید به آن توجه کنیم.

ریشه‌های فکری تکفیر بسم

مسئله دوم مسئله تکفیر بسم است. یک نکته‌ی کلیدی

هاشم! این قاعده باطل از وهابیت نشأت گرفته است. بر اساس فتوایی موسوم به «قاعده شرعیه»، هر کس کافری را کافر نداند خودش کافر است.

بحران هویت در مقابل مدرنیته

مسئله بعد مسئله‌ی بحران هویت در مقابل مدرنیته است. ما اگر بخواهیم جریان تکفیری را در سوریه و خاورمیانه امروز تحلیل کنیم، یک مسئله‌ی دیگر که باید به آن بپردازیم بحث بحران هویت است. یکی از مسئله‌های اصلی این است که چگونه این جوانانی که در اروپا زندگی کردند، حاضر می‌شوند بروند در سوریه بجنگند؟ این‌چطور از دنیای متمدن و توسعه‌یافته بلند شده است و به سوریه آمده است؟

ما با موضوع اجتماعی مهمی به عنوان بحران هویت جوان مسلمان در مقابل مدرنیته روبرو هستیم. ما با چهار جریان فکری در جهان اسلام در مقابل بحران هویت مدرنیته روبرو هستیم، modernism, fundamentalism, salafism, traditionalism و reformism. چهار راه برخورد جوان معاصر مسلمان با فرهنگ و تمدن مدرن معاصر است. جریان مدرنیستها، تقلید کورکورانه از غرب را تبلیغ می‌کنند. fundamentalist -ها بازگشت غیر اجتهادی به سیره سلف و قرون اولیه را معتقد هستند. در دیدگاه جهادگرایی سلفی شیعیان و صوفیان مسلمان نیستند و نابودی آن‌ها را ضروری می‌دانند. اما سلفی‌های اخوانی ملایم‌تر هستند با این که سید قطب مخالف شدید شیعه است. ما دو تا قطب هم داریم این‌ها را هم باید در تحلیل‌های خود باید توجه کنیم. یک سید قطب یک محمد قطب، این‌ها یک کمی با هم دیگر در واقع فرق می‌کنند. محمد قطب بعداً آمد در عربستان بعد از اعدام سید قطب و آن بیشتر تحت تأثیر تفکر وهابیزم واقع شد. سید قطب سلفی بود ولی وهابی نبود و باید تفاوت بگذاریم بین تفکر سلفی و وهابیزم. traditionalist -ها معتقد به پیروی از حکمت خالده و مکتب ثقلین با اجتهاد عقلی و معنوی هستند مانند پرفسور نصر، علامه طباطبایی و امام خمینی. رفرمیست‌ها معتقد به مبارزه با خرافات و بدعت‌های در دین، بازگشت به قرآن، تفسیر اصلی دین و تعامل سازنده با تمدن جدید هستند؛ نظیر سید جمال، بازارگان، شرعیته

را این‌جا می‌خواهم عرض کنم که کمتر به آن توجه می‌شود. ریشه‌های فکری تکفیر بسم، اندیشه‌های ظاهری برخی فقها و متکلمین در همه مذاهب اسلامی است که دگراندیشان را تکفیر می‌کنند. این نوع تکفیر دگراندیشان اسباب کنش و واکنش پیروان می‌گردد. این که ما تکفیر بسم را کاهش بدهیم فقط به جریان سنی یک حرف غلطی است ما جریان تکفیری در شیعه را هم داریم، قوی آن را هم داریم به خصوص در بین فقها و متکلمین؛ یعنی فیلسوف‌ها و عرفا این نوع تفکر را ندارند بیشتر در برخی فقها و متکلمین است. آن‌هایی که جامع هستند معتدل هستند آن‌هایی که فکر ظاهری دارند و ظاهر‌گرا هستند این‌ها اغلب قائل به حق حیات قرآنت‌های دیگر نیستند و جهان‌اندیشه را به خودی و غیر خودی تقسیم می‌کنند.

اعتقاد تکفیری مدرن چیست؟ می‌گوید هر کسی که مثل من فکر نکند کافر است و تو هم اگر کفر این را قبول نکنی کافر هستی! آن‌ها هم همین‌را می‌گویند. آن‌ها هم می‌گویند هر کس مثل ما فکر نکند او هم کافر است. دیگری می‌شوند غیر خودی؛ یعنی در نظام تکفیری، برخی گرایش‌های شیعه هم وجود دارد که می‌گوید هر کسی مثل من فکر نکند، دگراندیش باشد این خودی نیست و باستی که ازوله بشود. لذا اولاً باید اعمی نگاه بکنیم، ثانیاً در حوزه موضوع ما که سوریه است آن است که نوع برخورد خشن و ظاهری برخی از علمای شیعه در تکفیر و تفسیق صحابه و انکار عقاید برادران اهل تسنن به این‌ها، پهنه‌های قوی را به پیروان داده است که منحرف بشوند و شیعه را دشمن بیندارند.

لذا اندیشه ظاهری برخی فقها و متکلمین در همه مذاهب اسلامی که دگراندیشان را تکفیر می‌کنند، اسباب کنش و واکنش پیروان می‌گردد. اولین جریان تکفیری خوار بودند. وهابیزم در دوره معاصر منبع اصلی تغذیه فکری جریان تکفیری در جهان عرب است. حلمی هاشم، یکی از مفتیان گروه تروریستی داعش در مصر می‌گوید: [من لم یكفر الکافر فهو کافر] می‌داند. او در کتاب شرح نواقض الاسلام المشره سومین مورد از موارد نقض اسلام را چنین بیان می‌کند:

[من لم یكفر المشركین اویشک فی کفرهم اوصحح مذهبهم کفر] اگر کسی مشرکی را کافر نداند و یا در کفرشان شک داشته باشد و یا اینکه مذهب شان را صحیح بداند کافر می‌گردد. [شرح نواقض الاسلام العشره، حلمی

و خامی. رفورمیست‌ها طیف‌های مختلفی از پیروان نهضت بازگشت به قرآن، سکولارها، چپ‌گراها و لیبرال‌ها هستند. رفورمیست‌ها حداقل به چهار گروه تقسیم می‌شوند. به طور کلی جریان‌های روشنفکری عربی شامل این چند جریان می‌باشند. جریان اصلاح‌طلبی که متأثر از سید جمال و محمد عبده هستند، جریان غرب‌گرایی لیبرال که مؤسس آن احمد لطفی است، ناسیونالیست‌های عرب، نهضت انتقادی که تفکرات سکولار دارد، نصر حامد ابوزید، محمد عبدالجبار، محمد ارکن و امثالهم.

جوان مسلمانی که از اروپا می‌آید و به تکفیری‌های سوریه می‌پیوندد، انتخاب او در رابطه با این بحران هویتی که در غرب با آن روبرو شده است، بین این چهار تا انتخاب کرده است و همچنین به خاطر فشارهای اجتماعی که در جامعه‌ی غرب به او می‌آید و با موج اسلاموفوبیایی که در آن‌جا مطرح است، یکی از انگیزه‌های او می‌شود که تحت تأثیر اندیشه تکفیری معاصر قرار گیرد. تکفیری یک اندیشه‌ی رادیکال ضد غربی است است که می‌گوید ما ضد جاهلیت هستیم، تمدن غرب جاهلیت است و خواهان نابودی آن است و این نوع تفکر هیچ غیرخودی را هر دگراندیشی را غیر خود و دشمن می‌داند. بنابراین آن‌ها کل جهان غرب و تمدن غربی و تشیع را مقابل نوع تفکر خود می‌دانند و قائل به هیچ گونه گفتگویی نیستند.

نقش انگلیس و آمریکا

از طرف دیگر ما باید رابطه انگلیس با تاسیس و ترویج وهابیزم در سعودی و نقش فعلی آمریکا را در نظر بگیریم. به نظر من انگلیس پدرخوانده آل سعود است و آمریکا میراث‌خوار استعمار انگلیس در عربستان و قراردادهای نظامی صد میلیاردی اخیر ترامپ و سعودی مبین آن است.

بذر تکفیر بسم معاصر

محمدبن عبدالوهاب (۱۰۸۲-۱۱۷۰ هجری خورشیدی، ۱۱۱۵-۱۲۰۶ هجری قمری، ۱۷۰۳-۱۷۹۲ میلادی) این تأثیر پذیری از نگرش‌های فکری ابن حنبل، ابن تیمیّه، ابن قیم جوزی تکفیرگرایی را در جهان عرب ابداع کرد. با سرمایه‌گذاری عربستان سعودی در مدارس مذهبی پاکستان و افغانستان و مساجد اروپا و انجمن اسلامی‌های دانشگاه‌های اروپا بخصوص انگلیس کاشته شد. سعودی‌ها، سالانه میلیاردها دلار هزینه تبلیغ اندیشه‌های خود در جهان می‌کنند و از افتتاح و ساخت مساجد و کتابخانه‌ها در پایتخت سایر کشورهای جهان گرفته تا ترویج مدارس مذهبی با اندیشه‌های سلفی در شهرهای مختلف پاکستان، هند، آفریقا و اروپا.

سعودی و تکفیر بسم

یکی از تعزیه‌گردان‌های اصلی تکفیر بسم، سعودی است. سعودی دو نقش را دارد. یکی نقش تغذیه فکری، دوم نقش تغذیه نظامی، اطلاعاتی، سیاسی و اقتصادی، نقش عملیاتی است. قبلاً تا قبل از دوره در واقع مسئله افغانستان اول که شوروی سابق، نقش در واقع وهابیزم نقش تغذیه فکری است. از موقع اشغال افغانستان از طرف شوروی این نقش عملیاتی هم هماهنگ با آمریکا، سسی آی ای و پنتاگون پیدا می‌کند. نقشه‌ها و طراحی‌ها با آمریکایی‌ها است؛ فاینانس و تعلیمات با عربستان است.

عربستان اولین سپاه فکری بین‌المللی خود را در پاکستان از طریق تولید و تأسیس این مدارس، مدارس علمیه مدارس مذهبی ایجاد کرد که شد سپاه طالبان. در انگلیس هم اکثر انجمن‌های اسلامی دانشجویی سنی از سوی سعودی تغذیه فکری و مالی میشوند. مهم‌ترین مسجد لندن که ریچتیز موسک است تحت نفوذ سعودی است.

داعش؛ زائیده سازمان‌های جاسوسی غرب است

داعش؛ نمایانگر ایدئولوژی عربستان است و تا زمانی که رقابت بین روسیه، آمریکا، ایران و چین برقرار است؛

این گروه را حفظ می‌کنند. داعش؛ زائیده سازمان‌های جاسوسی غرب است که برای تضعیف ایران، روسیه، چین، فراموش کردن خطر اسرائیل، ایجاد اختلاف بین مسلمانان و ایجاد جریان‌های متقابل تشیع ساخته و پرداخته شد. تا زمانی که این ضرورت‌ها و نیازهای سرویس‌های جاسوسی غربی وجود دارد؛ داعش نیز حیات خواهد داشت و شماری از جوانان نادان مسلمان نیز فریب آن‌ها را خورده، جذب این افکار تکفیری می‌شوند. به عنوان اقدامی مهم در این زمینه باید در اسرع وقت با جدیت از پیشرفت و اشاعه این افکار تفریطی در جوامع شیعه و سنی جلوگیری شود. این گروه سمبل افراطی‌گری، خشونت‌گرایی و مخالف حقیقت اسلامی است.

ظهور تکفیر بسم در سوریه برای کنترل ازدیاد نفوذ ایران در خاورمیانه

جنبش بیداری اسلامی که اواخر سال ۲۰۱۰ و اوایل ۲۰۱۱، در شمال آفریقا ظهور کرد زنگ خطر را برای غرب و متحدانش در منطقه به صدا درآورد. دومینوی بیداری اسلامی، حکومت‌های مصر، تونس را سرنگون کرد و چنانچه این موج کنترل نمی‌شد، شیخ نشین‌های متحد آمریکا و انگلیس در خلیج فارس را نیز در بر می‌گرفت. برای کنترل نفوذ، بهره‌برداری و مدیریت ایران

الترکمانی، نفر دوم داعش، ابو عبدالرحمان البیلایوی و حاج بکر معروف به پادشاه سایه‌ها، از جمله این افراد بودند. ارتباط بعضی‌ها و رهبران تروریست داعش، بدون واسطه‌گری سرویس‌های اطلاعاتی خارجی، ناممکن بود.

ببینیم جنگ سوریه برای چه رخ داده است؟ آیا انشقاق‌های اجتماعی باعث جنگ داخلی شده است؟ آیا شکاف طبقاتی باعث شده است؟ آیا مسئله‌ی قومیت‌ها باعث شده است؟ آیا سیاست مشت آهنین دولت سوریه باعث شده؟ به نظر من ابتدا چنین چیزهایی نیست اگر چنین چیزی را بگویید این حرفی است که غربی‌ها دارند می‌زنند. ما در سوریه با یک جنگ مهندسی شده روبرو هستیم. در سوریه ما با یک انقلاب با یک جنبش مردمی با یک نهضت انقلابی روبرو نیستیم. ما با یک سری مزدوران بین‌المللی روبرو هستیم که این‌ها را اجیر کرده‌اند، آوردند در صحنه‌ی سوریه. این نیست که آن‌جا مردم سوریه می‌جنگند، اگر مثلاً بگویید مشت آهنین، اگر مشت آهنین عامل بود اول از همه مصر باید انقلاب میشد.

ما در خاورمیانه با یک پروژه تغییر نقشه از سوی محافل صهیونیستی و کاپیتالیستی روبرو هستیم نه یک جنبش انقلابی مردمی. مثلاً در لیبی ما با یک جنبش انقلابی روبرو



نیستیم. پروژه سقوط قذافی کاملاً یک پروژه‌ی اسرائیلی بود که یک فرانسوی حامی صهیونیستها و مخالف سرسخت ایران طراحی کرد. انگلیس و آمریکا هم همراه خود کرد و قذافی را سرنگون کردند. در واقع بنا بوده است که نقشه خاورمیانه عوض شود. فضا برای اسرائیل منظم‌تر و آرام‌تر شود. بنابراین قذافی باید برود و اسد هم باید برود.

مسئله اصلی در سوریه مسئله ایران است

مسئله اصلی در سوریه مسئله ایران است. ما با یک جنگ مهندسی شده روبرو هستیم علیه چه کسی؟ علیه ایران. اگر که اسد با آمریکا و انگلیس می‌ساخت و از ایران دور می‌شد و حاضر بود که پل ارتباطی ایران، لبنان، حزب‌الله نباشد این نقش را ایفا نکند از محور مقاومت بیرون می‌آمد، میلیاردها دلار غریبه‌ها و سعودی حاضر بودند به بشار اسد بدهند. همه گونه حمایت‌ها از او می‌کردند. چندین بار هم این موضوع را مطرح کردند. مسئله‌ی اصلی مسئله‌ی ایران است.

ما با چند مسئله روبرو هستیم. یکی وضع لبنان و فلسطین و مسئله اسرائیل است. ما یک سری هزینه‌هایی تحمیلی را داریم پرداخت می‌کنیم. هزینه مخالفت با اسرائیل و حمایت از حماس و این گروه‌های فلسطینی یک فاکتورهای سنگینی برای ایران می‌فرستند. مردم ما باید این فاکتورها را بدهند، یکی این که ما با اسرائیل یک دشمنی خونی

از بهار عربی، «تقریبه دوی زهر زهر است» با الهام از روش «درمان بیمار بها بوسیله زهر زبور عسل، عقرب و مار» از سوی غرب اجرایی شد و در سوریه و عراق استارت زده شد. تظاهرات مخالفان در ژانویه ۲۰۱۱ در سوریه، به ناگهان به مبارزه مسلحانه تبدیل شد. سرعت انتقال مبارزات سیاسی و خیابانی به یک نبرد مسلحانه، چنان بالا بود که بدون برنامه ریزی امکان‌پذیر نبود. در پشت سر مخالفت مسلحانه، گروه‌های تروریستی با اسامی جدیدی ظهور کردند، از جمله النصره و داعش. با افزایش تنش در سوریه، القاعده، شاخه النصره را در سوریه راه اندازی کرد و افرادی نیز از شاخه عراق به آن پیوستند. از جمله آن افراد، ابراهیم عواد ابراهیم البدری القرشی السامرائی معروف به ابو بکر بغدادی بود. بغدادی سپس از النصره جدا و دولت اسلامی عراق و شام را بنا نهاد. قدرت‌گیری داعش در سال ۲۰۱۳ و فتح سرزمین‌های جدید در سوریه و سپس تهاجم در سال ۲۰۱۴ به عراق، نشان داد تشکیلات و نوع فعالیت‌های این گروه بسیار گسترده و متفاوت با تروریست‌های القاعده بود. چنین اقداماتی بدون حضور بعضی‌ها و فرماندهان نظامی بعضی در زمان صدام حسین، امکان‌پذیر نبود. پس از افشای اطلاعات داعش، مشخص شد تعدادی از مواوین البغدادی، یعنی‌های بودند که پس از تهاجم آمریکا به عراق، یا از کار برکنار شده یا متواری بودند. ابوعلی العنبری، مغز متفکر داعش، ابو مسلم

غربی، سیاست و جنگ نامتقارن، مقامات امنیتی سعودی گفته اند در مقابل پیمان قدس ایران، ارتشی داوطلب به تعداد چهارصد هزار نیرو تأسیس می‌کنیم و به مقابل ایران می فرستیم.

ضرورت جداسازی بدنه تشکیلاتی تکفیری ها از سران تکفیری

آخرین کلام من این است که باید جداسازی بکنیم بین بدنه تشکیلاتی تکفیری ها از سران تکفیری ها. بدنه این تکفیری ها جوان های متدین، آرمانی، شهادت طلب و به هر حال انگیزه داری هستند و به دنبال حق هستند حالا اشتباهی فهمیدند. یعنی این ها این نیرویی که بنا بوده است در مقابل آمریکا و اسرائیل بجنگد را این ها تصور کردند. ما باید این ها را جدا کنیم با سران آن ها. تمام سران این ها هماهنگ با سرویس های جاسوسی غرب هستند. بالاخص آمریکا، انگلیس و فرانسه نقش اصلی را در این کار و رابطه دارند. بنابراین ما وقتی می خواهیم برخورد بکنیم روی این ها باید فکر کنیم..

راه حل ها

تقویت جریان تصوف در عالم تسنن که محبان اهل بیت هستند به عنوان حلقه وصل تسنن و تشیع، حمایت از جریانات دموکراسی خواه و سکولار در جهان عرب در مقابل جریان خلافت، ایجاد گفتن بین نخبگان ایران و جهان تسنن در رشته های تجارت، صنعت، گردشگری، هنری، ورزشی، علمی.

غرب، ایران و عربستان است. این تعارض منافع که ما با عربستان با غرب در سوریه خود را بروز داده است. آن ها اول به حزب الله حمله کردند جواب نداد. سپس گفتند که نقطه پاشنه آشیل این ها همین سوریه است با همین مشخصات اجتماعی؛ یعنی شما وقتی می خواهی یک بازی را راه بیندازی یک جنگی را باید مهندسی کنی این باید زمینه های آن را هم فراهم باشد. این میدان سوریه با این مناسبات و فضای اجتماعی و تعدد قومی و مذهبی و امثال ذلک این فرصت را به این ها داد و این مسئله در آن جا استراتژ خود.

«نظریه دوی زهر زهر است»: در طبابت از زهر زهر عسل و زهر قمر و زهر مار استفاده می کنند برای معالجه مریضی های سخت و لاعلاج. این ها همین تئوری استفاده از این زهرها را برای معالجه مریضی ها در رابطه با کنترل نفوذ ایران در خاورمیانه با تمسک جستن به این تکفیری ها به کار گرفتند. نظریه من، نظریه «دوی زهر زهر است»؛ نظریه دوی زهر زهر است؛ یعنی من اگر بخواهم تتورایز کنم استراتژی آمریکایی ها و غربی ها را در رابطه با سوریه و تکفیریسیم، آن را در فرمت نظریه دوی زهر زهر است، بسته بندی می کنم. این چیست؟ آنها معتقدند زهر اصلی ایران است. این یک سم خطرناکی برای آن ها است. این تکفیری ها هم این ها هم آدم های خطرناکی هستند. ولی این کسی که می تواند با ایران مقابله کند و جلوی نفوذ مذهبی و فکری و سیاسی و امثال ذلک ایران را بگیرد یک چیزی از جنس خود آن است. تلفیق مذهب، رادیکالیسم ضد

داریم و می گوئیم تضاد داریم. این را غرب به هیچ وجه نمی پذیرد. از طرف دیگر روز به روز قدرت ایران دارد بیشتر می شود. بیشتر نزدیک به مرز اسرائیل می شود. از طرف دیگر مهم ترین مسئله ای که رخ داد و موضوع را عوض کرد مسئله بهار عربی بود. این دومینویی که شروع شد که حکومت تونس و مصر را سرنگون کرد هر دو کنش گر دیگر جهانی و منطقه ای را به شدت وادار کرد که عکس العمل نشان بدهند و به خصوص حالا غربی ها راهبردهایی را که در پستوهای خود طراحی کرده بودند در این فابل ها بودند بیورند بالا و عملیاتی کنند. این بهار عربی اسباب این شد که گفتند الان این حکومت ها دارند سرنگون می شوند ایران اولاً سوار این موج می شود ثانیاً قدرت اصلی و بازیگر اصلی در این منطقه می شود. بنابراین انگلیس ها و آمریکایی ها و فرانسوی ها گفتند ما باید جلوی نفوذ گسترده ایران را و سوار شدن بر بهار عربی را بگیریم.

از طرف دیگر سعودی قطوری وارد عملیات میدانی به این شدت و حدت شد؛ وقتی دید که تونس سرنگون شد و حسنی مبارک هم رفت و آمریکایی ها هم هیچ عکس العملی از خود نشان ندادند، به این نتیجه رسید که که دیگر نمی تواند با اتکا به آمریکا حرکت کند. خود باید وارد صحنه شود. بنابراین سیاست خارجی را از یک سیاست محافظه کارانه ای در سوریه تبدیل به یک سیاست مستقل تهاجمی کرد. در مقابل چه کسی؟ در مقابل ایران؛ یعنی جنگ سوریه بخش مهمی از آن تعارض منافع ایران با

محسن مسرت عنوان کرد؛

فورماسیون جدید نظام سرمایه داری / دوره های تحول در سرمایه داری جهانی

مولد مد نظر داشت، نیست. منطق حرکت سرمایه در این بخش، منطق انباشت سرمایه به کمک اهرم قدرت است. اما از منظر مارکس سرمایه به خودی خود اهرم قدرت را نیز شامل می شود، یعنی در تحلیل مارکس مقوله قدرت به عنوان عاملی مستقل از سرمایه عمل نمی کند. وی در نتیجه گیری های اولیه متودیک از تفاوت دو نوع انباشت سرمایه گفت: با این توضیحات می توان ابتدا نتیجه گیری کرد که قدرت و منطق اقتصادی انباشت قدرت، به عنوان عامل مستقل از سرمایه می بایست به

بخش فایننس است. وی در ادامه گفت: بدین منوال تفاوت ماهوی بخش فایننس با اقتصاد حقیقی و مولد در سرمایه داری در این واقعیت نهفته است که در این مکان ارزش و ارزش اضافی تولید نمی شود و به اصطلاح تئوری بازپها، بازی برد و باخت است، در حالیکه منطق سرمایه داری مولد (کلاسیک) بازی بردبرد است. مسرت افزود: ویژگی دیگر این است که منطق حرکت سرمایه در بخش سرمایه فایننس، منطق انباشت سرمایه از طریق تولید و ارزش زایی، آن طور که مارکس درباره سرمایه

نشر نقد فرهنگ به مدیریت بیژن عبدالکریمی، با همکاری معاونت روابط بین الملل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نشستی علمی را برای پروفیسور محسن مسرت، نویسنده کتاب «فورماسیون جدید نظام سرمایه داری» که به تازگی توسط نشر نقد فرهنگ منتشر شده است، برگزار کرد. در این نشست که در سالن اندیشه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، پروفیسور مسرت، استاد بازنشسته اقتصاد در دانشگاه های آلمان به طرح نظریه جدید خود درباره سرمایه داری فایننس به مثابه فورماسیون جدید نظام سرمایه داری پرداخت.

مسرت در ابتدای سخنان خود به اینکه سرمایه داری فایننس که امروزه در دنیا مسلط است، فورماسیون جدیدی از سرمایه داری است و با سرمایه داری کلاسیک متفاوت است، اشاره کرد و مشخصاتی را برای این سرمایه داری برشمرد و گفت: مشخصات سرمایه داری فایننس یعنی سرمایه داری کلاسیک به اضافه بخشی که شامل سرمایه داری مالی (فایننس) می شود، عبارت است از اولاً؛ بخش فایننس در سرمایه داری جدید با سیستم بانکی و تامین منابع مالی بخش مولد در سرمایه داری کلاسیک کاملاً متفاوت است. در صورتیکه در سرمایه داری کلاسیک هر چند ما در آن دوران هم فایننس داریم اما وظیفه اش رسیدن و تعیین کردن و تامین کردن قرضه لازم برای بخش های تولیدی است. دوماً؛ در بخش فایننس خود به خود چیزی تولید نمی کند و غیر مولد است. این بخش تبدیل به بازار کالاهای مجازی از قبیل -Private, Hedgefunds, Equity-Fonds, Finanzinvestmentsfonds und Pensionsfonds و فوننت های مربوط به بازتنسیتی در دنیا شده است. در این میان شاید حدود ۲۰ کالای جدید وجود دارد که بر روی آنها سرمایه گذاری می شود که خیلی ها فلسفه وجودی آنها را نمی دانند. هدف اصلی معاملات در این بازار انتقال سرمایه از یک جهت به جهت دیگر در درون همین مکان و یا انتقال ثروت از اقتصاد حقیقی و مولد به





MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Haghdoust

کاملاً آزاد در بازار جهانی، خصوصی سازی کالاهای عام المنفعه (آب، برق، بهداشت، آموزش و پرورش) مسرت در ادامه با اشاره به پیامدهای این دوران در سطح جهانی و به ویژه کشورهای سرمایه داری تصریح کرد: در این دوران رشد شدید بیکاری انبوه از دهه ۱۹۸۰ به بعد، تضعیف شدید سندیکاهای کارگری، کاهش ضریب سطح دستمزد در کشورهای سرمایه داری و ایجاد انبوه سود اضافی سرمایه داران از ۱۹۷۰ به بعد را شاهد هستیم. به گفته استاد اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه اوزنبروک آلمان: به دلیل کاهش سطح دستمزد کارگران به سطح دستمزد دمیینگ افزوده می شود. نتیجتاً کاهش قدرت خرید در بازارهای داخلی را شاهدیم و همچنین محدودیت رشد اشتغال در بازار کار و نهادینه شدن بیکاری انبوه در اکثر کشورهای سرمایه داری را به دنبال دارد. وی با اشاره کاهش ضریب سرمایه گذاری از ۱۹۷۰ به بعد گفت: کاهش ضریب سرمایه گذاری که در جهان رخ داد ما افزایش شدید تفاوت درآمد در سطح جهانی را شاهدیم. همچنین افزایش شدید ضریب بدهکاری دولتهای سرمایه داری را می بینیم. مسرت در پایان پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی سرمایه داری فایننس را به شرح زیر برشمرد: نهادینه شدن بیکاری انبوه و دستمزد در سطح دامیننگ، رکود رشد اقتصادی، افزایش سرسام آور اختلاف ثروت (ثروت ۸ ثروتمند ترین دنیا معادل با ۵۰٪ ثروت بقیه دنیا در سال جاری)، نهادینه کردن دولت های بدهکار و حاکمیت ثروتمندان بر دولت ها، کاهش بوجه امور اجتماعی دولت ها، تبدیل دولت رفاه دوران کلاسیک (کینزی) به ضد آن، نهادینه شدن نامنتی در باز اشتغال و حاکمیت ترس و وحشت مردم و بخصوص جوانان برای آینده خود، بیرون راندن سندیکاهای کارگری از حوضه فعالیت های اجتماعی، بلوکه کردن اصلاحات اساسی از قبیل کاهش ساعت کار، خنثی نمودن نقش اجتماعی دانشجویان و جوانان، تبدیل بخش فرسوده از خیل بیکاران به انگل جامعه، افزایش فقر بخصوص در میات سالمندان، رشد نفوذ جنبش های راست، پوپولیستی و از همه بدتر جنبش های ناسیونالیستی و حتی فاشیستی.

سرمایه داری در حال نیستی هستند. یعنی درست برعکس آن چیزی که پیش بینی می کردند. حتی ایجاد دو جنگ جهانی و فاشیسم هم مربوط می شود به اینکه رهبران احزاب کارگری چه برخوردی با این ایده براندازی سرمایه داری با سایرین برای رفورم داشتند. وی در ادامه به دوره های تحول در سرمایه داری جهانی اشاره کرد و گفت: با تکیه به نقش مستقل مقوله قدرت در کنار مقوله سرمایه از منظر من می توان ادوار سرمایه داری را در تاریخ اینگونه متمایز کرد: سرمایه داری بازار آزاد از ابتدا تا اواخر قرن ۱۹، سرمایه داری فایننس و امپریالیسم کلاسیک از اواخر قرن ۱۹ تا اوایل بحران مالی در ۱۹۲۹ و جنگ جهانی دوم (دوره اول فایننس)، سرمایه داری کینزی (کلاسیک) از ۱۹۳۳ در آمریکا و ۱۹۴۵ در سطح بین المللی تا ۱۹۷۰ یعنی ورود نتولیرالیسم و در نهایت سرمایه داری فایننس دوره دوم از ۱۹۷۰ تا به امروز. (این دوره دومین بحران مالی جهانی در سال ۲۰۰۸ را نیز شامل می شود). مسرت در بخشی دیگری از سخنان خود به منابع بخش فایننس در سرمایه داری فایننس اشاره کرد و گفت: این منابع شامل؛ رانت های منتج از (قدرت انحصاری) مالکیت بر منابع طبیعی و زمین های مسکونی (رانت مطلق)، رانت های دیفرنسیال (تفاوت رانت های منابع پرهزینه نظیر معادن ذغال سنگ و منابع کم هزینه نظیر منابع نفت خاورمیانه برای تولید انرژی)، مازاد سودهای سرمایه داران بخش تولیدی بدلیل سطح دستمزد دمیینگ نهادینه شده، کلیه این گونه منابع سرمایه فایننس درآمدهای یکجانبه و بدون هزینه (در حقیقت خدادادی) هستند. وی در ادامه گفت: دوران سرمایه داری فایننس با مدیریت نتولیرالیستی از دهه ۱۹۸۰ شروع شده و اهداف تعریف شده نتولیرالیسم هیک، فریدمن و غیره به این شرح است: ۱- حاکمیت مجدد اقتصاد بر سیاست در صورتیکه در زمان سرمایه داری کینزی در حالت تعادل بودند به تعبیری معتقدند که بازار باید کاملاً آزاد باشد، ۲- انعطاف پذیر کردن بازارهای نیروی کار (تضعیف سندیکاهای کارگری)، یعنی آزاد گذاشتن بازار و از بین بردن تمام قوانینی که به حقوق کارگران کمک می کند. ۳- از میان برداشتن موانع حرکت سرمایه در بازار جهانی، ۴- تجارت

تحلیل مارکس از سرمایه داری اضافه شود تا بتوان دامنه شناخت فعل و انفعالات جامعه سرمایه داری را گسترش داد. جامعه سرمایه داری خودش بیش از سرمایه و انباشت سرمایه و قوانین آن است. سرمایه داری از فتودالیسم و جامعه ای بر خاسته می شود که در آن قدرت تعیین کننده بوده است. یعنی این قدرت تاریخی در دوران سرمایه داری از بین نمی رود، بلکه باقی می ماند. استاد بازنشسته اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه اوزنبروک آلمان افزود: بزرگان و تئوریسین های طرفدار مارکس و به ویژه هیلفردینگ، لنین، رزا لوکزامبورگ، بوخارین، هانا آرنست و... در ادامه نظریه مارکس به مقوله قدرت به عنوان عامل مستقل در انباشت سرمایه بی توجه بودند و از دید من به همین دلیل هم در راستای تحلیل از اوضاع آشفته سرمایه داری جهانی آن زمان به بیراهه رفتند. به این ترتیب که امپریالیسم یا سرمایه مالی را که آن زمان هم با وجود آمده بود این بزرگان بدون توجه به مسئله قدرت و اینکه در خود سرمایه داری هم قدرت رشد می کند و در کل جامعه تاثیر پذیر است معتقد بودند که هم سرمایه مالی و هم امپریالیسم از درون خود سرمایه و قوانین آن با وجود می آید. من معتقدم که این نظریه درست نیست، بلکه دگرگونی آن زمان نتیجه فعل و انفعالات خود سرمایه از یک طرف و تأثیر پذیری قدرت از طرف دیگر است. برای نمونه آن بزرگان نامبرده به وجود آمدن سرمایه فایننس آن دوره و امپریالیسم را از رشد سرمایه داری و قوانین درونی انباشت سرمایه استنتاج می کردند و در نتیجه تغییر و تحول اجتماعی را نیز منوط به براندازی سرمایه داری می دانستند و خود در پی آن بودند. وی افزود: این بزرگان چون معتقد بودند که همه مشکلات از جمله جنگ های جهانی و غیره از درون سرمایه داری به وجود می آید، به همین دلیل معتقد بودند که بهشت برین زمانی محقق می شود که سرمایه داری از بین برود به همین دلیل همه این افراد در جریانات سیاسی ای بودند که هدفشان براندازی سرمایه داری در آن زمان بود. اینها معتقد بودند که سرمایه داری در آن زمان هم قابل براندازی است اما از این جهت که این نظریه خالی از اشتباه نبود تاریخ نشان می دهد که سرمایه داری هنوز وجود دارد و احزاب کمونیست و مخالف

حجت الاسلام قائم مقامی:

نگاه معرفتی امام همچنان مسکوت مانده است / کثرت و وحدت از منظر امام



وی افزود: پذیرش کثرت یعنی تفاوت ها و اختلاف نظر ها را تحمل کنیم. اما آن عارفی که به درک جزئی از اسماء الهی رسیده گمان می کند با کثرت زدایی می تواند به توحید و وحدت برسد. اگر کثرت نباشد طعم وحدت را نمی توان چشید. با پیوند بین کثرت است که طمع وحدت توحیدی را می توان چشید. خداوند در آیه انا جلناکم شعوبا و قبایل می گوید خودم این کثرت را قرار داده ام. چرا؟ لتعارفوا. برای این که مزه تفاهم و وحدت را بچشید. مثلاً ما می بینیم امام (ره) با استقلال مجمع روحانیون موافقت کردند. یک طیف از این رفتار امام ناراحت شد و طیف دیگر این را دلیل بر تأیید امام از تفکر مجمع روحانیون تلقی کردند. اما دلیل این کار این بود که امام اختلاف و تکتگر را به رسمیت می شناخت و می خواست این مسأله را نهادینه بکند.

قائم مقامی در ادامه گفت: در زمان ماجراهای بنی صدر نزدیک ترین افراد امام یعنی آیت الله هاشمی و آیت الله خامنه ای و آیت الله بهشتی به امام نامه می نویسند با حالت اعتراض که اگر طرفدار بنی صدری بگو تا ما کنار بکشیم. یعنی آن قدر امام نظر شخصی خود را کتمان می کند که همچنین تلقی ای پیدا می شود.

وی افزود: امام می گفت وقتی دیدم در پارسیس مردم یک صدا یک چیز را می خواهند فهمیدم اراده الهی در کار است. یا این که می گفت ما مأمور به نتیجه نیستیم بلکه مأمور به تکلیف هستیم یک شاهکار است اما متأسفانه خوب فهمیده نشد. از طرفی امام عرفان را بالاتر از علم می دانست و این نکته مهمی است. از دیگر خصوصیات عرفانی امام این بود که به راحتی به اشتباهات خود اعتراف می کرد.

بحران خواهد شد. یکی چنین فردی در ارتباطات خود با دیگران به دنبال ارتباط مرید و مرادی خواهد رفت. تصور می کند آن چه که نصیبش شده تجلی برآمده از اسم کلی است. حال آن که برآمده از اسم جزئی است. این که تجلی اسماء کلی الهی نصیب انسان گردد مخصوص پیامبران است و معجزه پیامبران این جاست که با این مقام ارتباط با توده جامعه با زبان ساده پیدا می کردند. حداقل این جامعه ستیزی را در شتهای عرفا می بینیم. مثلاً فرد می آید برای مریدانش می گوید: چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی.

وی گفت: این را برای مریدانش می خواند تا مورد تشویق آن ها قرار گیرد و در تاریخ ثبت شود و این محل اشکال است. یا برای مثال تعبیر سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی. یا همین گفته مشهور انا الحق که تا امروز هم مهر کفر بر پیشانی گوینده اش خورده است. چرا که نباید با زبان عام حرفی خصوصی و راز آمیز را می گفت.

رئیس پیشین مرکز اسلامی هامبورگ افزود: این جاست که من می گویم مهم ترین بحران کنونی عرفان ما بحران زبانی است. از طرفی دیگر یکی از بزرگ ترین اشکالات فقه ما در خیلی از زمینه ها این است که در یک خلأ وجودشناختی شکل گرفته است. در انسان های زمان امام خمینی (ره) به جز او کسی که فهم قابل ارائه ای از اسماء کلی پیدا کرده باشد نمی شناسم. این ادعا را بنده دارم. امام خمینی قبل از انقلاب یک مبانی معرفتی پیدا می کند اما بعد از انقلاب فرصت ارائه فقهی که بر اساس این مبانی معرفتی بود را پیدا کرد. این نگاه معرفتی امام همچنان مسکوت مانده است. درست است که آثار عملی خود را گذاشته اما به صورت کلاسیک و مدرسی به آن پرداخته نشده است.

حجت الاسلام قائم مقامی در نشست امام خمینی (ره) و چالش عرفان و سیاست گفت: هر از گاهی سعی بر مراد ستیزی دارم و بی رحمانه به سراغ نقد حضرت امام خمینی (ره) می روم اما هر بار خروجی آن یک چهره والا تر و جذاب تر و عمیق تر و استثنائی تر از او برایم به ارمغان آورده است. در هر نقدی اصل اول رعایت معیارهای نقد است. بعضی ادعای دموکراتیک بودن دارند اما در هنگام نقد ابتدایی ترین اصول نقد را نیز رعایت نمی کنند.

وی ادامه داد: به جای انطباق قطعی با حقیقت باید به دنبال حجیت باشیم. چرا که ما نمی توانیم به طور کامل به حقیقت دست یابیم. مصداق حجیت در هر زمان متفاوت است و حجیت یک مفهوم سیال است.

وی افزود: در ابتدا باید به تعریف عرفان بپردازم. عرفان به دنبال درک پدیده های هستی بر مبنای یک حقیقت یگانه و درک از سنت های حاکم بر هستی بر اساس یک درک وجودشناسانه است. عرفان در ارتباط مستقیم با وجود است. فلسفه نیز با وجود سر و کار دارد اما فلسفه مواجهه ذهنی در چهارچوب معقولات ثانویه با وجود دارد. در حالی که عرفان مواجهه مستقیم با وجود دارد و در عینیت می خواهد وجود را بشناسد. عارف می خواهد در عینیت وجود وحدت حاکم بر کثرت موجودات را بشناسد.

قائم مقامی در ادامه افزود: درک افراد در این جا متفاوت است. گاهی فردی به درکی از عمق رابطه خود تنها با اطراف خود می رسد. یعنی درک وحدت در بخش محدودی از کثرت. اما عرفان او فردی است و تحت درک اسماء جزئی الهی قرار گرفته است. این افراد منزوی و جامعه گریز می شوند. چون بیش از معرفت به ابهام و تردید رسیده اند. این عرفان اگر بیاید در سیاست دچار دیکتاتوری فرقه گرایی و

شهریار زرشناس:

روشنفکری در تضاد بادین متولد شد / تطور روشنفکری در ایران



سلسله جلسات سیر تطور روشنفکری در ایران روزهای یکشنبه با ارائه شهریار زرشناس و به همت باشگاه هنرپژوهان جوان در سرای شهیدی آوینی پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی حوزه هنری برگزار می‌شود. گزارش پیش‌رو مشروح جلسه اول این جلسات می‌باشد:

در این جلسه ابتدا زرشناس پیرامون کلمه روشنفکر و ریشه‌یابی آن صحبت نمود؛ روشنفکر، در اصطلاح عامی، به عنوان مفهومی مثبت شناخته می‌شود، اما در معنای تخصصی کلمه، لزوماً اینطور نمی‌باشد.

این کلمه، در واژه **inlightment** به معنای روشنی و روشننگری ریشه دارد. معادل آن در زبان روسی، واژه **интеллект** است که از واژه لاتین **intelligence**، به معنای خرد روشن گرفته شده است.

سپس به ریشه تاریخی این مفهوم پرداخته و در ادامه یادآور شد که: از قدیم، افرادی تحت عنوان حکیم، فیلسوف، شاعر، پیامبر و... وجود داشته‌اند، اما روشنفکر، پدیده‌ای جدید بود که در غرب مدرن ظهور کرده و مختصات خود را داشت.

از منظر زرشناس روشنفکران به نوعی وظیفه ترجمه آرا فلاسفه را برای مردم عامی دارند، آن‌ها نظریه پردازند، اما عمق نظری و ژرف اندیشی و گوشه نشینی فلاسفه را ندارند و همانند فلاسفه به مسائل عمیق و انتزاعی نمی‌پردازند، بلکه وظیفه استخراج و پرداخت ایدئولوژی‌ها از فلسفه‌های مادر را دارند. روشنفکران با مسائل روز پیش‌رفته و در متن حوادث‌اند. صدام در حال سازمان دادن مردم و سیستم‌سازی‌اند. به جای کتب قطور، در بستری متفاوت، یعنی با مقالات در روزنامه‌ها و یا با ژانری جدید در ادبیات به نام رمان، اندیشه خود را ارائه می‌دهند. آن‌ها در مقام روزنامه‌نگار، رمان‌نویس، ایدئولوگ، رهبران سیاسی و اساتید دانشگاه ظاهر می‌شوند.

به نظر ایشان روشنفکری پدیده ایست که ظهور و تکوین آن ریشه در غرب مدرن و در قرن ۱۸، یعنی دوره روشننگری دارد.

غرب مدرن، دوره ایست که در آن، همراه با پیدایش زیادی ایدئولوژی مفاهیمی مثل حقوق بشر، اندیشه ترقی، تکنیک مدرن، تفسیری تازه‌ای نیز از انسان، در قالب مدرنیته ارائه می‌شود.

انسانی جدید با جهانی‌بینی جدید و ذائقه فرهنگی هنری متفاوت پدیدار می‌شود و همزمان با ظهور سرمایه داری، رویکرد او به مناسبات اقتصادی-سیاسی شکل تازه‌ای می‌یابد.

در ادامه زرشناس به موضوع اقتصاد و ثروت پرداخته و بیان کرد: تا پیش از قرن ۱۸ و در قرون وسطی، شکل اقتصادی جامعه اروپایی به صورت فئودالیسم و وابسته به زمین بوده. به همین دلیل اقتصادها بسته و خود کفا بوده و قلب تپنده‌ی اقتصاد در روستاها قرار داشته.

سه محور قدرت شامل پادشاه، کلیسا و اشراف زمین دار، به موازات هم اداره‌ی جامعه را برعهده داشتند. در رنسانس با شکل‌گیری کارگاه‌های تولیدی کوچک به نام مانوفاکتورها و پایه ریزی تجارت مدرن و ظهور پدیده‌ای به نام سرمایه، کم‌کم شهرها پدید آمده و اقتصاد فئودالیت به اقتصاد بورژوازی بدل می‌گردد. با رویکرد تازه به تجارت و ظهور سرمایه، مناسبات معاش نیز تغییر می‌کند.

ایشان در ادامه به تفاوت ماهوی سرمایه و ثروت پرداخته و گفت: ثروت همیشه بوده، ثابت است، یک جا جمع شده و جریان پیدا نمی‌کند. سرمایه یک رابطه‌ی

یک تمدن جهانی برای حرکت گسترده‌ی سرمایه بود. انگیزه‌ی جهانی شدن، جهانی سازی در ابتدا نه به صورت اقناعی و تو جیبی، که با سلطه همراه بود. شروع شکل‌گیری تئوری حقوق بین‌الملل و دیپلماسی مدرن. تعجب نکنیم وقتی دیپلماسی مدرن میشه ابزار سلطه، چون به دنیا آمده تا در خدمت این جهانی سازی باشد. بنابراین آنچه در ادامه‌ی منطقی روند این جهان سازی رخ می‌دهد، ورود به عصر اکتشاف یا عصر استعمار است.

این سلطه با مشت آهنین و تکیه بر غلبه‌ی نظامی است. برای نخستین بار از اسلحه باروتی استفاده میشه. دریانوردی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. کشتی‌های اقیانوس پیما و قطب نما تکنیک در خدمت ابزار تخریبی و نظامی قرار گرفت و آنها را به برتری نظامی رساند.

از نظر زرشناس غرب مدرن، در رنسانس متولد شده و در دوره روشننگری، به بلوغ می‌رسد. جایی که همه‌ی وجوه نظری و برخی وجوه عملی مدرنیته، تکمیل می‌گردد. به همین دلیل اندیشمندان غربی به این دوره بسیار افتخار کرده و همگی خود را فرزندان عصر روشننگری می‌نامند. نگاه ایشان به رنسانس مظهر طاغوت است او بیان می‌دارد که: رنسانس دوره‌ایست که با معیارهای قرآنی، مصداق بارز ظلمات و طاغوت است، چرا که اندیشه اصلی این دوران، ارائه تفسیری از جهان، خالی از هر نوع اندیشه دینی است.

نمایندگان آن، از این جهت خود را روشنفکر می‌نامیدند، چرا که در مخالفت با اندیشه دینی و در پی از میان بردن آن بودند. به همین سبب آن را اندیشه‌ای جاهلانه و مولد تاریک اندیشی می‌نامیدند.

وی در ادامه بحث و جمع‌بندی بیان داشت که روشنفکر، در بدو تولد در تضاد با دین متولد شده، پس مفهوم روشنفکر دینی، مفهومی پارادوکسیکال و نا صحیح می‌باشد.

در ایران نیز، همانند اکثر کشورها، ظهور روشنفکری، با ورود نمایندگان غرب به کشورمان همراه بوده و به هیچ وجه نتیجه سیر تطور تاریخی خود نبوده است.

اقتصادی و پدیده‌ای مدرن است. ارزش سرمایه در حرکت و سود سازی است. سرمایه دائماً در گردش است و دم افزون بوده و محرک آن فقط سود است، نه نیاز. ابزار اصلی برای ایجاد حرکت، ایجاد نیاز کاذب برای به فروش رفتن کالاهاست. در این سیستم، هدف تولید کالا، ارزش مصرفی آن نیست، در واقع کالا برای رفع نیاز تولید نمی‌شود، بلکه برای فروش کالا، نیاز تولید می‌شود. تنها هدف و ارزش در این سیستم، سود می‌باشد و ابزار و تکنیک، همه در خدمت این هدف به کار گرفته می‌شوند.

زرشناس در مورد ارتباط تجارت و مدرنیته افزود: تجارت پیش از دوره‌ی مدرن پای یا پای و با هدف ارزش مصرفی بوده با یک سری آموزه‌های اخلاقی کلیسایی محدود شده بود. به همین دلیل، هسته‌ی اصلی سرمایه داران نوظهور در ایتالیا، نیاز به یک فرآیند طولانی برای محدود کردن اختیارات کلیسا و اشراف داشتند. بنابراین به سوی ایجاد یک انقلاب فکری رفته و به گسترش نظریه‌های جدیدی که تفسیری جدید از انسان ارائه می‌دهد گام برداشتند. تفسیری که انسان را به عنوان یک سوژه‌ی نفسانی معرفی می‌کند که به ذات، همه‌ی دنیا ایزه‌ی او است. همین نگاه است که بعد ها به او اجازه‌ی چنگ اندازی بی حد و حصر در طبیعت و استعمار را می‌دهد. صورت مثالی انسان جدید، انسانی است که سودای لذت جویی دارد و سود انگاری. در رنسانس او خود را در آثار منشور و اشعار و آثار هنری از جمله مجسمه سازی و نقاشی، نشان می‌دهد، برای نخستین بار در ستایش آژمنندی شعر سروده می‌شود و ناهنجاری‌های اخلاقی به عنوان طبع بشر تئوریزه می‌گردد.

از نظر زرشناس با اهمیت یافتن مبادله در رنسانس، ابزار مبادله که همان پول است، نیز اهمیت می‌یابد. همچنین شبکه‌ی یهودیان که پخش‌اند در اروپا و به علت وابستگی‌های قومی، اعتماد می‌کنند به هم. سرمایه دارها در جنوا و قسطنطنیه و... سکه سنگین بوده برای سفرهای راه دور، کاغذ‌های اعتباری میاد که مقدمه‌ی ظهور اسکناس‌اند.

افزود: آنچه در ابتدا قصد رقم زدن آن را داشتند، ایجاد

حجت الاسلام نجف لکزایی:

دغدغه ملاصدرا، تعالی است / ملاصدرا درباره معرفت سیاسی چه می گوید؟



جامعه انسانی و خانواده و دولت و تمدن قرار گیرد؛ ملاصدرا اسفار اربعه را به دلیل همین دغدغه تعالی بیان می کند؛ تا زمانی افراد مهذب نشده باشند، نمی توانند دست خلق را گرفته و به مقصد برسانند.

حجت الاسلام لکزایی بیان کرد: ویژگی نبی این است که در تردد بین عالم معقول و منقوص است؛ نبی از عالم حقیقی برای انسان خبر می آورد و به همین دلیل است، ملاصدرا دغدغه تعالی را در سطح خرد و کلان مطرح می کند؛ اگر تمدنی را پایه گذاری می کنیم، باید این تمدن، تعالی باشد و نه متدانی؛ تمدن اسلامی لایه عقبی و معنویت را در کنار لایه مادی نگاه می کند.

رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی بیان کرد: ملاصدرا عمر موثر خود را در دوره شاه عباس کبیر گذراند و ایران در این دوران به یک قدرت جهانی مبدل شد؛ ملاصدرا نیز وظیفه خود دانست که مبانی تعالی را ترسیم کرده و سامانه دانشی را ارائه دهد که تعالی را برای ما به ارمان بیاورد و به همین دلیل است که به درد امروز ما می خورد.

وی گفت: اگر بیان می کنیم که به دنبال پیشرفت اسلامی ایرانی هستیم از همین حکمت می توانیم استفاده کنیم زیرا این تعالی، همان عنصر پیشرفت است؛ ملاصدرا بیان می کند، در کنار حکمت دانشهای دیگر باید وظایف خود را انجام دهند، از جمله آنها می توان به دانش فقه و سیاست و اقتصاد و علوم تجربی و... اشاره کرد.

حجت الاسلام لکزایی افزود: فلسفه سیاسی از منظر ملاصدرا به این معنی است، کدام نظام سیاسی می تواند زمینه قرب ما را به سمت الی الله فراهم سازد؛ این نوع نگاه برای رسیدن به دانش سیاسی، مطلوب است؛ بین فلسفه و سیاست، نسبت مستقیم وجود دارد، زیرا فلسفه تعالی، سازنده سیاست تعالی است؛ نمی توانیم با فلسفه غربی و غیر تعالی، سیاست تعالی داشته باشیم، بر همین اساس باید بر اساس حکمت متعالیه، به سیاست تعالی رسید.

رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی افزود: ملاصدرا در الشواهد الربوبیه در بخش مشهد پنجم این بحث را به شکل ریزتری بیان می کند، دنیا یک منزل از منازل است که برای سیر به سوی خدا داریم؛ سیاست دنیا گرا بیان می کند که دنیا کتابی است اول و آخر ندارد و وظیفه دولت، برنامه ریزی برای حال و آینده همین دنیای فعلی و عینی است؛ به همین خاطر وارد عالم نفس و حق نمی شود.

حجت الاسلام لکزایی بیان کرد: برخی بیان می کنند، ارتقای دانش سیاسی شهروندان از وظایف فلسفه سیاسی است به این شرط است که قابلیت ارتقا در نظریه سیاسی و فرهنگ سیاسی وجود دارد؛ وقتی موجود و دنیا را در همین حوزه مادی تقسیم بندی کنیم، اصولی مثل خویشتن خواهی اصالت می یابد.

رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی بیان کرد: اگر در فلسفه این نکته را تقریر کردیم که معرفه الله و معرفت صراط المستقیم و معاد چیست، باید نفس خود را ارتقا دهیم؛ لذا الهی با ساحت مادی اتفاق نمی افتد؛ ملاصدرا بیان می کند دنیا منزلی از منازل لقا الی الله است، یعنی در رفتار سیاسی باید به این نکته توجه کنیم، آیا در این تصمیم سیاسی ارتقا وجود رخ می دهد.

حجت الاسلام لکزایی گفت: ملاصدرا در ادامه به بحث خیر اعلای اشاره و عنوان می کند، فاصله ما با خیر اعلای موجودیت ما را مشخص می کند؛ فلسفه هستی را برای ما تعریف و تبیین می کند؛ کسی که هستی را مادی می پندارد همه عناصر را مادی می پندارد؛ اگر کسی وجود را تعالی فرض کرد، فلسفه سیاسی وی نیز تعالی خواهد بود و در ادامه پرسش های زمین مانده که دیگران برای وی تعریف نکرده اند پاسخ می دهد.

وی افزود: دغدغه ملاصدرا، تعالی است؛ وی بیان می کند که به دنبال حکمتی است که به دنبال تعالی انسان،

حجت الاسلام والمسلمین نجف لکزایی در نشست علمی فلسفه سیاسی صدر المتألهین در مجمع عالی حکمت اسلامی با اشاره به تفاوت های شیوه های فهم آرای ملاصدرا گفت: در این رابطه ابتدا باید به این نکته توجه کرد که دغدغه ملاصدرا چه بوده است، سوال دیگر، آیا ملاصدرا برای معرفت سیاسی ارزشی قائل است یا خیر.

وی در ادامه با اشاره به نظرات ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه تصریح کرد: این کتاب از آخرین آثار ملاصدرا است و وی در این کتاب دغدغه ای را مطرح می کند که همان دغدغه انبیای الهی در قرآن کریم است. حجت الاسلام والمسلمین لکزایی بیان کرد: وی ۶ مقصد را بیان می کند که سه مقصد حکم ستون و سه ستون، حکم ملحقات دارد؛ مقاصد ستونی شامل حق، صراط مستقیم و معرفت معاد است، همچنین در خصوص مقاصد لاحق نیز بیان می کند، این عناصر شامل گروه دعوت کننده مردم و نفوس، مبارزه با جاهلین و تعلیم کیفیت رحلت به سوی آخرت و تهذیب اخلاق است؛ بخش سوم، مربوط به تدبیر امور، در زمانی است که در نظام سیاسی حضور داریم.

رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی بیان کرد: ملاصدرا علم سیاسی را در بخش لواحق قرار می دهد و نه در بخش اصول؛ دلیل آن است که قدرت و سیاست از نظر ملاصدرا و حکمای ما، ابزار است، زمینه انجام اعمال خیر را برای مردم فراهم می کند؛ اندیشه سیاسی در این اندیشه زمینه خروج از تقایص را فراهم می کند.

وی گفت: اگر در فلسفه اصالت وجود را ثابت می کنیم در اینجا باید ارتقا وجود را از جمله قدرت، سیاست، فرمانروایان و... در معنی کنیم؛ این افراد موظف به زمینه سازی خروج از نفس به سمت کمال باشند که این مساله بدون معرفت صراط مستقیم و اصول اصلی از جمله معاد و صراط ممکن نیست.



احمد صدری:

آیین عاشورا جنبه‌ای انسانی و عرفانی دارد/ نقش تراژدی در آیین دینی

صدری گفت: جامعه مدرن در غفلتی از جنبه تراژیک زندگی قرار گرفته است که قبل از دنیای مدرن اروپایی جنبه‌ای فرهنگی و جهان شمول داشت. آن چه که فقط درباره تشیع در جهان، آن هم در این سطح و گستره وسیع می‌بینیم، قبلاً در تمامی فرهنگ‌ها وجود داشته است که اکنون از میان رفته و از این جهت، تشیع در اسلام جنبه بی‌همتایی را داراست.

وی به جنبه‌های آیین عاشورا اشاره کرد و گفت: آیین تراژیک عاشورا جنبه‌ای انسانی و عرفانی دارد و این جنبه را هزاران سال در خود حفظ کرده است.

صدری، در سخنان خود به بررسی حوزه جغرافیایی بین‌النهرین، یونان و همچنین حیطه فرهنگی ایران پرداخت و گفت: فرهنگ عزاداری در ایران یک فرهنگ زنده است و در ابعاد گسترده‌ای از هنر از جمله ادبیات، هنرهای تجسمی و هنرهای نمایشی نمود بارز و عینی خود را پیدا کرده است.

وی با اشاره به نقش زنده و جاری مراسم عزاداری در حیات اجتماعی ایران و به طور عام، تشیع گفت: در برگزاری مراسم و مناسک مذهبی، مردم با حضور اثرگذار و مشارکت در این مراسم، این موضوع را همواره زنده نگاه می‌دارند و به نوعی آن را زندگی می‌کنند و تعزیه به عنوان یکی از نمودهای عینی حضور این رویداد در زندگی مردمی، ساختاری از جنس مشارکت و تعامل دارد. صدری، تعزیه را یکی از جلوه‌های بارز و نمایان مشارکت مردمی ایران در آیین عزاداری عاشورا دانست و گفت: در قرون گذشته در بسیاری از جوامع مسیحی مفهوم تعزیه به اشکال گوناگون وجود داشته است ولی مهم‌ترین بارزه تعزیه در ایران این است که صرفاً حالتی نمایشی ندارد و در واقع با مشارکت و اثرگذاری مردم و بینندگان است که مفهوم و معنای خود را می‌یابد.

این پژوهشگر دینی، با اشاره به مثال‌های متعددی از اساطیر و الگوهای ادبیاتی فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون، ریشه‌های فرهنگی سرمنشاهای فرهنگ تراژدی را به شکل موردی و با بیان نقش هریک از المان‌های تراژدی در فرهنگ عمومی مورد بررسی قرار داد.

اگرچه از هر دو سو یعنی سکولارها و روشنفکران دینی مورد نقد بوده، اما نه تنها حیات اجتماعی‌اش را ادامه می‌دهد، بلکه در حال دگرگونی است. همین که شمایل پهرمانان کربلا دوباره با معیارهای زیبایی‌شناسی، اندکی جدیدتر کشیده می‌شود، نشانه اضمحلال یا انحطاط دین نیست بلکه نشانه دین واقعی و موجود است.

وی ادامه داد: در همه جوامع بشری جنبه‌های مناسکی که در این محبت از آن سخن گفته می‌شود، وجود دارد و در ادیان ابراهیمی که یکی از جلوه‌های اخیر تمدن انسانی به شمار می‌رود نیز این مناسک وجود دارد.

صدری با بیان این که جریان نواندیشی دینی که خود را متعلق به آن می‌دانم در جریان به محقق رفتن جنبه حزن انگیز بی‌تقصیر نبوده است، گفت: در همه آیین‌ها می‌بینیم که این ۲ احساس یعنی حزن و شادی جنبه اساطیری یافته و این اساطیر، جنبه مناسکی پیدا کرده‌اند.

وی در ادامه با بیان این که در دنیای مدرن که جنبه حزن و جنبه غم و تراژدی به محقق رفته است و علل آن نیز جالب توجه است، افزود: به طور کلی ۳ جریانی که در اروپا رخ داده به این موضوع ارتباط دارد که در ادامه به بیان این ۳ جریان می‌پردازم.

صدری از این ۳ جریان نام برد و گفت: پروتستان‌تیزم اروپا نخستین علت و چیزی است که به عنوان دریافت جهانی از آن یاد می‌شود. این روند، ابزار احساسات را به محقق برده است اما اگرچه آن احساس مذهبی از بین رفته است، اما این احساس دوری از احساسات، تقریباً در جوامع نهادینه شده و کاتولیسیم نیز تحت تأثیر پروتستان‌تیزم قرار گرفته و به عنوان علت دوم شناخته می‌شود.

وی ادامه داد: جریان سوم نیز که جامعه‌شناسان قرن بیستم آن را ارائه داده‌اند و یک جامعه‌شناس هلندی درباره آن سخن گفته است، جریانی است که طی آن احساسات بروز داده نشود. به نظر من این ۳ اتفاق موجب شده است که این سطح از غفلت از احساسات در جامعه مدرن رخ دهد.

احمد صدری استاد دانشگاه لیک فارست آمریکا در قالب کنفرانس زنده ویدئویی از نقش تراژدی در آیین دینی عاشورا سخن گفت.

صدری با بیان این که در آیین‌های تراژیک پیرامون بایدها و نبایدها سخن گفته می‌شود، اظهار کرد: معمولاً بر این که چه کارهایی نباید انجام داد تأکید شده است؛ اما این که چه کارهایی را باید انجام داد، حرفی نگفته‌اند.

این پژوهشگر دینی با اشاره به اهمیت تاریخی و جنبه تراژیک عاشورا گفت: واقعیت تراژیکی دین در ایران یک واقعیت بسیار قوی است که اگر بخواهیم از آن غافل باشیم، خودمان را گول زده‌ایم.

صدری با بیان این که جنبه حزن و شادی، دو وجه آیین‌ها و مراسم به شمار می‌روند، افزود: ما در جوامع انسانی می‌بینیم که دو نوع احساس برای جنبه‌های مراسمی و تجسمی وجود دارند و این دو احساس، شادی و حزن هستند.

وی با اشاره به کمبود احساس شادی در جامعه ایرانی و در بین جوانان افزود: در این روزهای جامعه ایرانی بسیار شنیده‌ایم که جوانان و جامعه ما شاد نیستند. بر همین اساس می‌گوییم باید در میان جوانان شادی را رواج دهیم که حرف بسیار درستی است و قصد ندارم این گفته را نقد کنم.

وی تأکید کرد: شادی و داشتن یک جامعه شاد بسیار خوب است اما شادی به تنهایی نمی‌تواند human condition یا همان شرایط انسانی را در این دنیا کاملاً اشباع کند.

وی افزود: یک زندگی کامل، شامل تمامی جنبه‌ها، هم شامل حزن و هم شادی است و جنبه‌های زندگی به نقل از آیین بودایی شامل بخش‌های حزن‌انگیز هم هست.

صدری با اشاره به نقش حزن و رنج در زیست بشری افزود: در طول زندگی بشر می‌بینیم که رنج در زندگی، یک واقعیت عمیق و غیر قابل انکار است.

این پژوهشگر دینی همچنین به نقش آیین‌های تراژیک در آیین عاشورا اشاره کرد و گفت: این آیین،

یوسف ابادری:

چه کسی انشانویس است، شریعتی یا غنی نژاد؟ / سرمایه داری، یک دین است



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Haghdoust

یوسف ابادری، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران در همایش «کنون، ما و شریعتی» که در تالار ابن خلدون دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد، به سخنرانی پرداخت.

اسطوره شریعتی

وی ابتدا با اشاره به اینکه وقتی درباره شریعتی صحبت می‌کنیم با یک اسطوره روبرو هستیم، گفت: موقعی که راجع به شریعتی بحث می‌کنیم، با اسطوره به معنای بارتی کلمه طرفیم یعنی کسی که آنقدر دال‌های زیادی پیدا کرده که هر کس یک دال برایش ساخته و بر این اساس به سادگی نمی‌توان از یک شریعتی صحبت کرد. اما آنچه من درباره آن حرف می‌زنم، چهره‌ای از شریعتی است که به عنوان یک مارکسیست مسلمان معرفی شده و تاکید می‌شود که دوره او به سر آمده است. من سعی می‌کنم کسانی را که این چهره از اسطوره شریعتی را نقد می‌کنند، معرفی کنم. البته برخی نیز شریعتی را به عنوان یکی از مسئولان انقلاب اسلامی و به عنوان یکی از کسانی که مسئول وضعیت کنونی است، نقد می‌کنند. این نقدها خودشان افسانه و اسطوره‌ای است. ایشان فکر می‌کنند دوره شریعتی، دوران انقلاب «پرشور» و «حساساتی» بوده و ما الان وارد دوره «خرد» و «علم» و «عقل» شده‌ایم.

نئولیبرال‌ها و ایران‌شهری‌ها؛ دو طیف از منتقدان شریعتی

وی در ادامه با اشاره به دو طیف از منتقدان شریعتی گفت: یک دسته از ایشان بازار آزادپه‌های نئولیبرال فریدمنی یا چنان که من آنها را تاجرپه‌های اسلامی می‌نامم هستند، که دور نشریه مهرنامه و برخی دیگر از نشریات گرد آمده‌اند و به شکل تقلیدی آمیزه‌ای از فریدمن و هایک را بیان می‌کنند و مدعی «معرفت‌شناسی» و «علم روز» و «عقل» هستند و فکر می‌کنند که از دوران بی‌خردی و احساسات جدا شده‌اند. گروه دوم کوروش کبیرپه‌ها یا ایران‌شهری‌ها یا سلطنت طلب‌ها هستند که البته میان این دو گروه مناسباتی هست. اینها هم معتقدند شریعتی به دوران گذشته تعلق دارد. این دو گروه معتقدند که از اقتصاد به عنوان علم حرف می‌زنند و به جای سیاست دنبال فلسفه سیاسی هستند. این دو گروه به عبارتی نه اقتصاددان صرف و نه فیلسوف صرف هستند بلکه به نوعی به دنبال یک نوع مذهب هستند.

سرمایه داری یک دین است

این استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران در ادامه با اشاره به سوزان باتمورث، فیلسوف آمریکایی و از بنیامین شناسان افزود: او معتقد است که آرای شریعتی را باید خواند و سنجید زیرا باید فهمید که آیا نظریه انتقادی که در درون جریان‌های اسلامی در کسانی چون شریعتی رشد کرده، به نظریه انتقادی غرب که سنتی پرسابقه دارد، نزدیکی‌هایی دارد. من هم مثل باتمورث معتقدم که شریعتی را با توجه به آثار بنیامین بهتر می‌توان فهمید. به همین منظور به مقاله کوتاهی از والتر بنیامین به نام «سرمایه داری در مقام آیین یا کالت» باید اشاره کنم. در

هستند منشأ خرد و عقل و علم هستند. در چنین وضعیتی ما با یک نظام اقتصادی و اجتماعی طرف نیستیم، بلکه با یک کیش طرف هستیم که می‌خواهد زندگی ما را شکل بدهد. از ما می‌خواهد روش‌ها و زندگی‌های متفاوتی در قالب سلبریتی‌ها داشته باشیم. این نکته را شریعتی در سال ۱۳۵۲ به خوبی درک کرده بود و نوشته بود که سرمایه‌داری از ما می‌خواهد اخلاق جدیدی را در زندگی در پیش بگیریم و این اخلاق را مقدس می‌شمارد. او در سال ۱۳۵۲ نسبت به فاشیسم حساسیت دارد و بصیرت ژرفی دارد و این نکته در دنیای ما که ترامپ و لوپن سر کار آمده‌اند، حائز اهمیت است. ما فکر می‌کردیم فاشیسم به تاریخ پیوسته است، در حالی که شریعتی آن موقع به خطر فاشیسم انذار داده است.

چه کسی انشانویس است؛ شریعتی یا غنی نژاد؟

ابادری در ادامه به نقد موسی غنی نژاد و مقاله او با عنوان «اصلاح‌طلبی پوپولیسم چپ» در سی سالگی شهادت شریعتی اشاره کرد و گفت: دکتر غنی نژاد در آن سخنرانی مدافعان شریعتی را کسانی می‌خواند که با تمسک به او که یک انشانویس بود، حرف‌های احساساتی می‌زنند. اشاره دکتر غنی نژاد به تغییر اصل ۴۴ است که می‌گوید مدافعان شریعتی با این نقد می‌خواهند بگویند که دم از انسانیت می‌زنند، در حالی که اقتصاد به اخلاق ربطی ندارد. غنی نژاد می‌گوید ساده زیستی رهبران اجتماعی و سیاسی افسانه‌ای بیش نیست. حالا که ۱۰ سال از این حرف‌ها گذشته نتایج این نگاه معلوم شد. معلوم شد اخلاقی که ایشان می‌گویند و اقتصاد بی‌اخلاقی که ایشان دنبالش بود، چیست؟ نتیجه این را همه در مناظرات انتخاباتی دیدند. بعد از ده سال نتیجه این دیدگاه‌ها دیده شد. بعد از جنگ به جز بازار آزادی‌ها طبیعتی بر این بیمار اقتصاد حضور نداشته است. البته به قول یکی خود ایشان می‌گفتند این اقتصاد بیمار است. اما به هر حال الان بعد از سی

این مقاله بنیامین چهار ویژگی مهم را برای سرمایه‌داری بر می‌شمرد که معمولاً ویژگی‌های یک آیین یا کالت است؛ نخست اینکه سرمایه‌داری در مقام یک آیین فاقد تنولوژی و دگم است و به همین سبب فایده‌گرایی در آن رنگ آیینی گرفته است. این فایده‌گرایی آداب خودش را دارد. ما در جریان زندگی روزمره که متن زندگی روزمره ما است، آدابی را بر اساس الگوهای سرمایه‌دارانه زندگی می‌کنیم. دومین ویژگی جان سختی و مداومت این کیش فاقد رویا و ترحم است. در کیش سرمایه‌داری هیچ روز تعطیلی وجود ندارد و هیچ روزی هم نیست که جشن نباشد. ما هر روز ناچاریم که با سرمایه‌داری بیعت کنیم. در صورتی که در کتاب تورات و دیگر کتاب‌های آسمانی آمده است که خداوند جهان را در ۶ روز خلق کرد و یک روز استراحت کرد.

وی در ادامه تصریح کرد: این کیش مدام معصیت خلق می‌کند. برای این منظور بهتر است کتاب انسان مقروض را بخوانید. ما در وضعیت سرمایه داری مدام حس گناه داریم. همه دولت‌ها و مردم بدهکارند و همه احساس معصیت و گناه دارند. سرمایه‌داری نخستین کیشی است که انسان را به احساس گناه سوق می‌دهد و چهارمین ویژگی که بنیامین برای آن می‌شمارد، این است که خدای سرمایه‌داری باید پنهان بماند و زمانی مورد خطاب قرار می‌گیرد که معصیتی صورت بگیرد. با این دید، افرادی که الان مبلغ سرمایه‌داری هستند، به عنوان یک دین، منشأ خرد و علم سرمایه‌داری را تبلیغ می‌کنند. در واقع ما با یک نظام اقتصادی و اجتماعی طرف نیستیم، بلکه با یک دین طرف هستیم که از ما می‌خواهد چگونه زندگی‌مان را شکل دهیم.

مبلغان سرمایه داری خود را منشأ عقل و خرد و علم می‌دانند

ابادری اظهار داشت: وقتی از این دید به مبلغان سرمایه‌داری در ایران که من آنها را تاجرپست‌های اسلامی می‌خوانم، می‌نگریم، می‌بینیم که ایشان مدعی

نتیجه این بانکداری است. برای اینکه خیال‌تان را راحت کنم، به مثالی اشاره می‌کنم. عین همین سوال را ملکه انگلیس در سال ۲۰۰۸ از استادان مدرسه اقتصادی لندن که از استادان دکتر نیلی محسوب می‌شوند، مطرح کرد و گفت چه شد که وضع به این جا منجر شد؟ آن فرد پاسخ داد که من اسیر ایدئولوژی بازار آزاد بودم و ندیدم. حالا سوال من از این آقایان که مدام به شریعتی و آل احمد می‌تازند این است که برادر چه چیزی را پیش‌بینی کردی؟ اگر نوشته‌های شما جز انشاهای خطرناک نیست، پس چیست؟ آیا آل احمد و شریعتی انشا می‌نویسند که انقلابی با آن عظمت ایجاد کردند؟



سال این بیمار افتاده است و طیب دیگری بر سر آن نیامده است. ایشان مدعی بودند که حرف‌شان علمی و عقلی است، با توجه به این مسائل و عوارضی که رخ داده، می‌توان نشان داد که حرف چه کسی ابطال شد، حرف غنی نژاد یا حرف کسانی که به تبعیت از شریعتی به عدالت اجتماعی معتقد بودند.

نئولیبرال‌ها مسئولیت هیچ چیز را بر عهده نمی‌گیرند
 اباذری گفت: تاکتیک این تاجری های اسلامی را گفتم، بعد از جنگ هیچ طیبی بر سر بیمار اقتصاد ایران حاضر نشده است و الان هم مسئولیت هیچ چیز را به عهده نمی‌گیرند. ایشان هر کاری که می‌توانستند

کردند، هر جراحی که لازم دیدند، به کار بردند. حالا این بیمار روی تخت افتاده است، وقتی هم که من آنها را نقد می‌کنم، می‌گویند اباذری نئومارکسیست می‌گوید این نوتاجریهای اسلامی توطئه کرده‌اند. در حالی که به نظر من توطئه‌های در کار نیست. این کارها توطئه نیست، اینها کارهای خودشان است. ایشان به شریعتی و آل احمد تهمت می‌زدند که انشانویس هستند و حرف‌های احساساتی و پرشور و عاطفی می‌گویند. این نوتاجریها می‌گفتند شریعتی و آل احمد پوپولیست هستند و بی‌سوادها و جوانان پر از غلیان را جمع می‌کنند و با احساسات سر و کار دارند. در حالی که باید پرسید حرف‌های خود این تاجریها چقدر عقلی و علمی است؟ این مهم است.

این استاد جامعه‌شناسی با تاکید بر اینکه شریعتی‌شناسی علمی ضروری است، گفت: باید دید این کسانی که با این منطق به شریعتی نقد می‌کنند، چقدر به عقل و علم پایبند هستند؟ خودشان مدعی‌اند که منبع عقل و خرد هستند، این در حالی است که خرد مصنوع را نمی‌پذیرند و می‌گویند به توتالیتاریزم منجر می‌شود، این خرد مصنوعی است که دکارت و کانت و هگل از آن سخن می‌گویند. این منتقدان عقل معطوف به هدف را قبول ندارند و می‌گویند این عقل مصنوع و توتالیتار را باید محکوم و مطرود کرد. نظریه دیگر هایدک این است که قواعد بازار در طول تاریخ بر مبنای بقای اصلح تکامل یافته و این تکامل ربطی به عقل ندارد. اوج دید آنها در این است که بازار باید آزاد شود. در حالی که این قواعد که از ویتگنشتاین اخذ شد، کوچک‌ترین ربطی به عقل ندارد. از نظر ویتگنشتاین پیروی از قاعده ربطی به عقل ندارد.

نزدیکی فکری شریعتی و بنیامین

وی در پایان با اشاره به اینکه یکی از مشخصات انقلابیهای سابق و تاجریهای جدید این است که از جذابیت‌های پنهان بورژوازی خوش‌شان می‌آید، در پایان به نزدیکی فکری شریعتی با بنیامین اشاره کرد و بعد از اشاره‌های گذرا به نظریه زبان والتر بنیامین، به نگاه بنیامین به زمان اشاره کرد و گفت: بنیامین میان زمان پیشرفت و زمان موعودگرایانه یا مسیانیک تمایز می‌گذارد. او معتقد است که انسان مدرن با هبوط به تدریج زمان مسیانیک را فراموش کرده است و گرفتار زمان پیشرفت یا زمانی شده است که مکانی است و با دقیقه‌های ساعت و عناصر مکانی ارزیابی می‌شود. این مفهوم از پیشرفت به عقیده امثال تولستوی مکانی شده و نوعی نامتناهی بد به قول هگل است. او در برابر این زمان پیشرفت زمان مسیانیک را می‌گذارد. عین این حرف را شریعتی در آثار در ثار می‌گوید و این نکته به خوبی در فیلم درخشان ماهی و گربه نشان داده می‌شود. ما امروز مسحور زمان پیشرفت‌گرایانه شده‌ایم و زمان مسیانیک و موعود را فراموش کرده‌ایم. در ادامه باید بگوییم که زمان دومی که پیشرفت از آن بیرون می‌آید، سرایی بیش نیست.

بازار آزادی‌ها از جواب دادن طفره می‌روند
 اباذری در ادامه با اشاره به نظریات دکتر مسعود نیلی گفت: وقتی این بازار آزادیها را نقد می‌کنید، از جواب دادن طفره می‌روند. این نشان می‌دهد که چه کسی انشانویس است، چه کسی این بلا را سر اقتصاد مملکت آورد؟ یک مورد دیگر دکتر نیلی است که می‌گوید اقتصاد دو بخش دارد: علم اقتصاد و اقتصاد هنجاری. علم هنجاری مکاتب مختلف اقتصاد است مثل مکتب شیكاگو و... در حالی که علم اقتصاد باید بتواند پیش‌بینی کند. سوال ساده من از ایشان این است که تاکنون چه چیزی را پیش‌بینی کردی؟ ۳۰ سال است بر بالین این اقتصاد نشست. این

اباذری با اشاره به اینکه نئولیبرال‌ها می‌خواهند که بین هایدک و پوپر اشتراکی قائل شوند، گفت: یکی دیگر از نکاتی که ایشان می‌گویند، ارتباط میان هایدک و پوپر است، در حالی که چنین نیست. برای پوپر خرد معنای خاص بر مبنای علم دارد که بر مبنای نقد پیش می‌رود و این فرآیند نقادانه است. چنین نگرشی نزد هایدک نیست.



وی در ادامه با اشاره به گزاره کنش انسانی رفتاری هدفمند است، یک گزاره کانتی است، گفت: وقتی که این پرسش را از آقای غنی نژاد با استدلال کردند، غنی نژاد در پاسخ اصرار کرد که این جمله



گفتگو

عبدالله صلواتی در گفتگو با مهر:

فلسفه ملاصدرا یک شیوه زیستن است / هسته مرکزی اندیشه صدرایی



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

به مناسبت روز بزرگداشت ملاصدرا، با عبدالله صلواتی، عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر دانشگاه شهید رجایی و نویسنده کتاب «زیست جهان ملاصدرا» به گفتگو نشستیم. در این گفتگو سعی کرده ایم به مسائلی از قبیل انسان شناسی، فلسفه اخلاق، و هسته مرکزی فلسفه صدرایی بپردازیم؛

|| ابتدا بفرمائید که ویژگی اصلی ملاصدرا که در واقع او را از بقیه متمایز می کند چیست؟

درباره ملاصدرا آراء و نگاه های مختلفی وجود دارد از نگاه های خیلی همدلانه و شرح گونه تا نگاه های بسیار منتقدانه و بالاتر از آن نگاه های تکفیری. در ایران خودمان از همان زمانی که ملاصدرا در قید حیات بود چنین مواجهاتی در نسبت با ایشان وجود داشته است. اما نکته ای که وجود دارد این است که واقعا ملاصدرا چه کسی بوده و چه کار کرد.

به هر حال این تلقی های متفاوت، بعضی وقتها رهن و حجابی می شود که نتوانیم ملاصدرا را خوب بشناسیم. به درست یا غلط مدتی است که فلسفه ملاصدرا به عنوان فلسفه برتر در آموزش و ... ما مطرح است و علی القاعده تا اینجا بد نیست. اما یک زمانی هست که ما فیلسوفان دیگر را به مسلخ می بریم و به نفع ملاصدرا، آن ها را تحقیر و تحلیل می کنیم. اینجا است که می تواند فاجعه رخ دهد. مثلا اینکه ما این سینا، فارابی و میرداماد و ... را از چشم ملاصدرا آرای او ببینیم یعنی عینک صدرایی به چشممان بزنیم و همه را با این عینک ببینیم. متأسفانه خیلی از بزرگان و شارحان صدرایی ما این تلقی را دارند و صدرا را با نگاه صدرایی تحلیل می کنند که کار درستی است اما وقتی به فارابی و ابن سینا می رسند گویی که در ذهنشان دغدغه ای به نام صدرا وجود دارد و همه را می خواهند با این عینک ببینند.

مثلا در جایی من یادداشت هایی به ویژه در نقد سید جلال الدین آشتیانی نوشتم. آنجایی که فصوص فارابی را شرح می کند. اشاره کرده ام که گویی اگر صدرا نبود آن شرح هم وجود نداشت. یعنی دقیقا همه مفاهیمی که ملاصدرا استفاده می کند و مفهوم دال مرکزی فلسفه صدرایی که وجود و نگرش وجودی است و مفاهیم پیرامونی در این باره مانند تشکیک، کثرت در وحدت و ... وجود دارند همه را با همان مفهوم دال وجودی مفصل بندی می کنند و به عنوان شرح فارابی، ابن سینا و سهروردی و ... ارائه می کنند. من معتقدم که فلسفه ملاصدرا به مثابه سفر است که ارمغان دستگاہی و ظهور حصولی آن، یک شبکه معرفتی وجودی است که به جای اینکه یک فن باشد شیوه ای برای زیستن استقلقی ها و خوانشی که درباره ملاصدرا وجود دارد بسیار متنوع است. در کتابی که تحت عنوان زیست جهان ملاصدرا نوشتم یک فصل درباره روش شناسی فلسفه ملاصدرا ارائه کردم که در آن دیدگاه های رایج را گزارش و سپس نقد کردم و در پایان مدل جدیدی ارائه دادم. برخی از دیدگاه هایی که در این بخش ارائه کردم عبارت اند از: فلسفه صدرایی به عنوان مکتبی التقاطی؛ تفکیک مقام دوری و گردآوری؛ فلسفه ملاصدرا به مثابه مطالعات میان رشته ای؛ فلسفه صدرا به عنوان یک نوع حکمت ایمانی؛ فلسفه صدرایی به مثابه زبان

قرآنت نشده در ریل فرهنگ، سیاست، که در فواصل بین سطوح باید خوانش شده و به اندیشه در آید. بسیاری از مواجهه های ما با فیلسوفان و پژوهش درباره آنها در واقع دارند مسائل آن فیلسوفان را می بینند و درباره آن اظهار نظر می کنند در حالی که اگر آن پشت صحنه را نگاه کنیم می بینیم اتفاقات زیادی افتاده است تا آن تکه از یخ برای ما نمایان شده است.

|| هسته مرکزی اندیشه صدرایی را چه می دانید؟

اگر بپرسند که دال مرکزی تفکر صدرایی چیست؟ می توان گفت آن نگرش وجودی است. اصالت وجود نمی گویم چرا که وقتی اصالت وجود می گوئیم در واقع مسئله ای در کنار مسائل دیگر می شود، اما وقتی نگرش وجودی می گوئیم یعنی صفر تا صد مسائل را حتی اصالت وجود را با این عینک داریم نگاه می کنیم. یعنی به گونه ای اصالت وجود یک نوع رهیافت است حتی اگر فیلسوف آن را اثبات هم نکند می تواند از آن به عنوان نقطه عزیمت کارش قرار داده و از آنجا شروع به حرکت می کند.

نکته ای که وجود دارد این است که ملاصدرا تمام مسائل را با آن دال مرکزی یعنی «نگرش وجودی» می بیند که یک انقلاب در فلسفه ایجاد می کند. مثلا این نگرش وجودی باعث می شود که خیلی از مسائل که در فلسفه های پیشین حالت اثباتی و ذهنی داشتند مثل وجود رابط در فلسفه ملاصدرا، حالتی ایزکتیو پیدا کنند یعنی ثبوتی شوند. در گذشته می گفتند وجود یا فی نفسه است یا رابط است. اما این رابط نسبت بین موضوع و محمول قضایا بود. قضیه هم در ذهن است اما ملاصدرا وجود رابط را مطرح می کند و بعد آن را از وجود رابطی تفکیک می کند اما آن وجود رابط ملاصدرا کاملا در خارج است، یعنی

برتر؛ فلسفه صدرایی به مثابه تلفیقی از سهروردی و ابن سینا؛ فلسفه صدرایی به مثابه خوانش عرفانی؛ فلسفه صدرایی به مثابه کلام و رویکرد کلامی. اما من معتقدم که فلسفه ملاصدرا به مثابه سفر است که ارمغان دستگاہی و ظهور حصولی آن، یک شبکه معرفتی وجودی است و به جای اینکه یک فن باشد شیوه ای برای زیستن است. شاید این تفاوت را بتوان بین فلسفه ملاصدرا و برخی از فلسفه ها مانند ارسطو، راسل و ... مطرح کرد. مثلا در بعضی از فلسفه ها انسان به یک ماشین تبدیل می شود که مثلا این گزاره با بیرون صادق هست یا نیست؟ اگر بود درست و ... و کاملا همانند یک ماشین برخورد می کند و کارش را پیش می برد. در حالی که تفکر ملاصدرا یک نحوه زیستن یا بودن است. البته این نحوه از زیستن در پی خود یک سیستم دارد که با آن می توان خیلی از مسائل را طرح و فهم کرد. اما قبل از آن یک شیوه برای زیستن است.

من در آن شبکه معرفتی عناصر مختلف را نشان داده ام و گفته ام فلسفه ملاصدرا را باید اینگونه دید. اما چرا شبکه؟ چون معمولا تلقی ای که از ملاصدرا و برخی از فیلسوفان وجود دارد این است که فکر می کنند فلسفه جمع جبری مسائل است. در حالی که مسئله در دانش یا حداقل در فلسفه بخشی از ماجرای تجربه و تفکر است. اگر فلسفه را مانند یک کوه یخ در نظر بگیریم مسأله آن تکه از یخ است که از آب بیرون آمده است. اگر ما بیاییم و تقلیل بدهیم و فقط آن تکه را ببینیم علی القاعده بخش عظیم از آن تفکر را نخواهیم دید و دچار بسیاری از خطاها خواهیم شد.

برای تحلیل درست نیاز است که ما پشت صحنه ها را هم ببینیم که آن پشت صحنه ها نیاندیشیده ها و نانوشته های فیلسوف اند مثل: طرح، مبادی و مبانی، پیشفرضها، روش، نوع مواجهه با مسأله، امتدادهای

مسائلی که دیگران گفته اند می گویند که تکرار آن هم خالی از لطف نیست.

نکته دیگر اینکه شرایط اجتماعی - حکومتی هم می تواند نقش داشته باشد. آن اتفاقی که برای سقراط می افتد به گونه ای هم برای فلاسفه یونانی و هم مسلمان نوشته یا نانوشته یک نگرانی پدید آورده است. مثلاً افلاطون و ارسطو با دیدن اتفاق تلخی که برای سقراط افتاده می گویند که عرف برای ما اهمیت دارد. (البته اهتمام به عرف می تواند دلایل و عوامل دیگری هم داشته باشد) مثلاً ارسطو در کتاب لامبدا، خدا و وحدتش را اثبات می کند، بعد می گوید که به تعداد افلاکی که داریم محرک نامتحرک داریم. بعد در جایی دیگر می گوید که مردمان هم درباره خدایان حرف هایی دارند و نمی توانیم آنها را نادیده بگیریم.

افلاطون هم دقیقاً این را دارد و در نامه ها می گوید



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

که نامه هایی که جدی است را به اسم خدا می نویسم و نامه هایی که جدی نیست را با اسم خدایان می نویسم. به هر حال این عرف و آرا و فرهنگ عامه بر اینها تأثیر گذاشته است.

علی القاعده فلسفه این است و چنین نیست که فکر کنیم که فلسفه از آسمان افتاده و هر فیلسوفی که آن را بیاید هم تفاوتی ندارد. یک احتمال دیگر هم این است که به هر حال مسائل زیست بوم جامعه شان، بر روی اینها تأثیرگذار بوده است. در ملاصدرا این تئوری قوت می گیرد. یک تئوری می گوید که برخی از معاصرین او به او حسادت کرده اند. تئوری دیگر می گوید که اندیشه او برای زمانش رادیکال بوده است و قابل هضم نبوده و برای همین او را پس زده اند. اما نکته ای را هم نمی شود پنهان کرد و آن این است که در سنت ما یک تمایل نوشته یا نانوشته ای وجود دارد که

زیاد وارد مسائل روز و حکومتی و زندگی روزمره نمی شوند. البته همانطور که گفتیم در این فیلسوفان امکاناتی وجود دارد که می توان ناظر بدان از امتداد اجتماعی و فرهنگی و سیاسی آنها سخن گفت. اما تمایلی وجود دارد که اصرار دارد فلسفه های سنتی ما بیشتر در همان تفکر الهیاتی و مباحث کلی و مفهومی پیرامون وجود متوقف شود.

اگر ناظر به این پرسش باشیم شیوه زندگی را باید به این صورت تعریف کنیم. شیوه زیست یک زمانی ناظر به فرد است و یک زمانی ناظر به نهاد یا گروه ها و سازمان هاست. به هر حال این شیوه زیستن را نباید فقط فردی دید. مدینه فاضله هم این را لحاظ می کند که جامعه فقط فرد نیست بلکه نهاد و سازمان هم هست و باید سیستم داشته باشد و سیاستگذاری شود. در این سیاستگذاری یک عقل کل در آرمان شهر افلاطون وجود دارد که تفاوت جوهری آن با مدینه فاضله فارابی این است که آن عقل کل، امام دوازدهم شیعه یا نزدیکترین انسان به امام است. نکته ای که وجود دارد این است که فیلسوف باید سیاست هم داشته باشد. فیلسوفی که به سیاست نپردازد، علی القاعده نمی تواند مفهوم مدینه فاضله را مطرح کند. ملاصدرا هم به صورت پراکنده از سیاست حرف می زند و رکن رکن این را هم شریعت می

ما سوی الله می شود وجود رابط که یک امر عینی است.

یا مثلاً فیلسوفان پیش از ملاصدرا، اتصاف معقولات ثانی فلسفی را خارجی و عروض آن را ذهنی می دانند. ملاصدرا در آن جا می گوید این اتصاف، وجود رابط و نسبت است و نسبت نمی تواند در جایی باشد که یکی از طرفین نباشند. بلکه همیشه جایی است که هر دو طرف آنجا هستند. بنابراین اگر نسبت در ذهن است پس طرفین آن هم در ذهن هستند و اگر نسبت در خارج است پس طرفین آن هم در خارج هستند. پس اگر نسبت در خارج است پس معقولات ثانی فلسفی هم در خارج است. بنابراین در ملاصدرا معقولات ثانی فلسفی می شوند حیثیات انباشته که در خارج هستند. خیلی از مسائل دیگر که در فلسفه های پیشین اثباتی بودند حالت ثبوتی پیدا می کنند که اگر ما آن دال مرکزی یعنی گرش وجودی را لحاظ نکنیم همیشه ملاصدرا را به این سینا، فارابی و سهروردی فروکاست می دهیم.

ملاصدرا تمام مسائل را با آن دال مرکزی یعنی گرش وجودی می بیند که یک انقلاب در فلسفه ایجاد می کند نکته دیگر این است که یک استعاره خیلی جدی و جوهری در فلسفه ملاصدرا به نام استعاره سفر وجود دارد برای همین فلسفه ملاصدرا به مثابه سفر است. کتابی هم به نام اسفار اربعه دارد. خیلی از شارحان در این ۹ جلد کتاب گفته اند که مثلاً مطالب فلان مجلد و فلان منهج به سفر اول اختصاص دارد و فلان منهج یا مناهج به سفر دوم. مثلاً گفته می شود: امور عامه فلسفی در سفر اول مطرح می شوند و اثبات خدا در سفر دوم، بحث از جواهر و اعراض در سفر سوم و مباحث نفس و سعادت و شقاوت در سفر چهارم بحث می شوند، اما بعداً متوجه می شوند که اصلاً نمی شود این ها را جدا کرد. لذا برخی ها گفته اند که این تفکیک مطالب به حسب سفرها و نامگذاری سفرهای چهارگانه استخوانی است. اما اگر استعاره سفر را جدی بگیریم نیازی به این تکلفات نیست چرا که روح این فلسفه یعنی سفر. مثلاً در گذشته می گفتند فیلسوف عالمی بنشسته در گوشه ای است اما ملاصدرا می گوید فیلسوف مدام در سفر است.

|| در واقع فلسفه خود یک حرکت است.

دقیقاً حتی قبل از آنکه شما حرکت کنید آن مفاهیم نمی آیند. یعنی در واقع آن مفاهیم محصول آن حرکت شما هستند و اگر شما بخواهید ذهنیاتی بدون سفر داشته باشید اصلاً به شما کمک نمی کند. در اینجا است که فلسفه به یک فن فروکاست پیدا می کند و همانطوری که کسی با خواندن اشعار دیگران و حفظ آنها شاعر نمی شود کسی با قرائت و حفظ مفاهیم، فیلسوف نمی شود.

اینجاست که این پرسش مطرح می شود که به هر حال فلسفه به چه کار می آید؟ در کل ما باید فلسفه ملاصدرا را به عنوان یک شبکه در همه تنیده در نظر بگیریم که مبانی، روش و ... با هم و در ارتباط با هم دیده شوند و الا اتفاقی که می افتد همین فروکاست هایی است که اتفاق افتاده و در نهایت می گویند که ملاصدرا یک فیلسوف التقاطی است.

|| فرمودید فلسفه صدرا یک شیوه زیستن است. سوال این است که آیا در این اندیشه مدینه فاضله ای نیز ترسیم می شود؟

داند. اما به صورت سیستمی شما کتاب یا رساله ای از او را نمی توانید ببینید که به سیاست پرداخته باشد. بخشی از سعادت هم که مطرح می کنند فردی است و بخشی هم اجتماعی است. بعداً فیلسوف نو صدرا ای مانند طباطبایی می آید و مفصلاً نقش جامعه را در سعادت تحلیل می کند و نشان می دهد که اینگونه نیست که اگر صرفاً ناظر به افراد باشیم بتوانیم به سعادت و آن مدینه فاضله برسیم بلکه باید نهادها و حاکمیت هم به نحو درست عمل کنند.

یعنی در آنها هم باید عقلانیت وجود داشته باشد تا بر اساس آن بتوانیم مدینه فاضله را طراحی کرده و به سعادت برسیم. مدینه فاضله برای هر فیلسوف مسلمان چه تصریح کرده باشد یا نکرده باشد یک امر اساسی است.

|| چرا ما تا فارابی این را می بینیم که به مدینه فاضله می پردازند اما بعد از او قطع می شود؟ آیا نیازی حس نمی کرده اند یا اینکه فکر می کردند که فارابی بحث را تمام کرده است؟

البته می توان احتمالات مختلفی داد. شاید این احتمال که فارابی بحث را تمام کرده و همه چیز را گفته است قوی نباشد. چون فیلسوفان درباره خیلی از

این باعث نمی شود که فلسفه در همان کلیات باقی بماند و توان ورود به مسائل روز را از دست بدهد؟

مدینه فاضله برای هر فیلسوف مسلمان چه تصریح کرده باشد یا نکرده باشد یک امر اساسی استالته این تمایل در نوصدرایی ها مانند علامه طباطبایی ناظر به مسائل روز وجود دارد. مثلاً در المیزان درباره حکومت بحث دارد. اما همانطور که گفتیم ملاصدرا در این زمینه بخشی از راه را آمده و فیلسوفان نوصدرایی هم مقداری از آن را ادامه داده اند. مثلاً ملاصدرا از انسانهایی صحبت می کند که چندین بار یک مسئله را تجربه می کنند و باز هم آن را مرتکب می شوند. این دسته از آدمها مثل پروانه اند و خیال ندارند تا تجربیاتشان را انباشت کنند در آن. همچنین دسته دیگری از آدمها وجود دارند که با یک بار انجام فعلی و تجربه آن و چشیدن طعم تلخ پیامدهای آن، دیگر سراغ آن فعل نمی روند اما اینها سقف ادراکشان، معانی جزئی است. این طیف از انسانها مثل پرند اند و بالاتر از آنها انسانهایی وجود دارند که اهل تعقل اند و بالاتر انسانهایی اند که حد یقف نداشته

به صورت سیستمی در فلسفه های پیش از ملاصدرا، واحد نوعی بوده است یعنی همه ما فردی در یک نوع واحد بودیم.

اصلاً در خیلی از فیلسوفان سنتی چنین تفکری وجود دارد. حتی ارسطو تصریح می کند که انسان ها نوع واحد هستند او در پاسخ به این پرسش که چرا زن و مرد کثرت نوعی ندارند؟ با وجود آنکه نرینه و مادینه با یکدیگر در تضادند و کثرت نوعی، نیز گونه ای از تضاد است. تضاد را به دو گونه مطرح می کند و تضادی را که به حسب مفهوم (صورت) است منشأ کثرت نوعی می داند و معتقد است تضاد به لحاظ ماده، کثرت نوعی را در پی ندارد و ذکورت و انوئت به حسب ماده است نه مفهوم. از این رو ذکورت و انوئت موجب کثرت نوعی در انسان نمی شود.

اما وقتی به ملاصدرا می رسیم به انبوهی از تفاوت انسانی می رسیم و می گوئید شما تفاوت تان را با مورچه ببینید؛ مورچه یک نوع حیوانی است و شما هم نوعی دیگر، اما تفاوتی که بین شما و مورچه است، به مراتب می تواند بیشتر از یک نوع انسانی با یک نوع دیگر باشد. این خصیصه، فوق العاده در

را می پیماید که در آن، یک کار فداکارانه می تواند برای گروهی افراطی و برای طیفی دیگر متعالی و ضروری باشد. همچنین، کار خنثی و به تعبیری: مباح می تواند نزد عده ای خنثی و برای گروهی واجب باشد. بنابراین در فلسفه اخلاق پویمن و امثال او نوعی پیش فرض انسان شناختی حاکمیت دارد و آن پیش فرض، برابری انسان ها و تساوی حالات وجودی و در پی آن صدور احکام اخلاقی برابر برای آنهاست، اما اگر کثرت نوعی ملاصدرا را بپذیریم که من به جای کثرت نوعی از زیست نوع های انسانی استفاده کردم، این زیست نوع انسانی یعنی اینکه شما در بدو تولد نه تنها با دیگر انسانها فرق می کنید بلکه حتی شما که الان به سن چهل رسیده اید با سن ۵ یا ۱۰۰ سالگی تان فرق دارید و فقط بحث تفاوت در حالات و عوارض نیست بلکه آن جوهره وجودتان متفاوت شده است. علی القاعده در پی آن حالات و رفتار متفاوتی هم از شما سر می زند. اگر همه این تفاوت ها را بداند می تواند آنها را مدیریت بکند.

من غیر از این زیست نوع انسانی چیزی دیگر را در ملاصدرا به عنوان تحول تاریخی انسان استنباط کردم. در تحول تاریخی ملاصدرا می گوئید که انسانی که فرض کنید در عصر حضرت آدم بوده با انسانی که در عصر حضرت ابراهیم و... بوده اینها هم نوعاً با هم متفاوت هستند و علی القاعده برای زیستشان نیازمند نسخه های سیاسی، اجتماعی و... متفاوتی هستند.

اگر ممکن است رابطه انسان و جامعه را در تفکر ملاصدرا بفرمائید.

در ملاصدرا به صورت پراکنده در بحث سیاست از ارتباط انسان با انسانهای دیگر بحث می شود. اما این بدان معنا نیست که در ملاصدرا اصلی برای سیاست و تعاملات اجتماعی انسان مطرح نشده باشد. به نظر من، اصل سیاست صدراتی و مدینه فاضله ای که به طور آشکار و پنهان در فلسفه صدراتی مطرح است، بسیار متفاوت با مدینه فاضله فارابی و افلاطون است و این تفاوت را باید در تصویری که ملاصدرا از انسان به دست می دهد و دال مرکزی فلسفه اش، یعنی نگرش وجودی جستجو کرد. به عبارت دقیق تر ملاصدرا در مثلث، نگرش وجودی (که در آن انسان به مثابه وجود رابط در نسبت با خداست)، شریعت و عدالت به همراه زمینه ای از انسان کامل، از سیاست و رابطه انسان با جامعه سخن می گوید.

ملاصدرا معتقد است که سیاست باید در ریل شریعت باشد. در بحث عدالت آنچه مطرح است رابطه ما با خودمان است. جنبه دیگر عدالت، رابطه ما با انسان های دیگر است که در اینجا رابطه و نسبت انسان با جامعه مطرح می شود. ملاصدرا می گوید که شریعت روح سیاست و جامعه است. اگر در جامعه ای شریعت نباشد آن جامعه مثل میت است. به این اعتبار می توان از نسبت بین انسان و جامعه سخن گفت.

نکته دیگر تعبیر انسان کامل است که به گونه ای ملاصدرا آن را متأثر از ابن عربی است. رابطه انسان های دیگر با انسان کامل هم در ریل اجتماعی مطرح است. همچنین مفهوم دینی یعنی امت مطرح است که علی القاعده ملاصدرا در آثاری که صیغه تفسیری و روایی دارد سعی کرده این بحث را مطرح بکند. اما به صورت خیلی سیستماتیک که مثلاً یک رساله یا کتاب باشد وجود ندارد که باید فیلسوفان نوصدرایی



فلسفه ملاصدرا مهم است. امتداد این بحث می تواند در روانشناسی، جامعه شناسی و... بررسی شود که می تواند انقلاب ایجاد کند. در واقع ملاصدرا هر انسانی را یک نسخه منحصر به فرد معرفی می کند که راه رسیدن به خدا و تعالی اش می تواند با انسان های دیگر متفاوت باشد. شاید این نسخه منحصر به فرد با ده تایی دیگر در یک ریل باشند و یک طیف را ایجاد کنند، اما در مجموع کثرت نوعی حاکم است. این کثرت نوعی ملاصدرا حتی اخلاق را هم متحول می کند. پویمن دسته بندی خاصی از افعال انسان به دست می دهد: ۱. کار درست (مجاز)؛ ۲. کار نادرست (غیرمجاز). کار درست هم مشتمل بر دو دسته است: ۱. واجب؛ ۲. اختیاری و کار اختیاری دو شعبه دارد؛ ۱. کار خنثی و ۲. کار فداکارانه افراطی. او از کار فداکارانه افراطی به «افعال بیش از حد مجاز» و به «استقبال کاری ورای وظیفه رفتن» یاد میکند و فروختن ماشین برای رفع مشکل مالی دیگری را از مصادیق آن می داند.

اما امتداد اخلاقی فلسفه ملاصدرا دقیقاً مسیر دیگری

و به مقام مجرد اتم رسیده اند. بنابراین ادراک و در پی آن، هدف گذاری، ارزش گذاری، و کارآمدی زندگی انسانی و سبک زندگی اش رقم می خورد می توان از امکانات درونی این اقوال ملاصدرا، سبک های زندگی ای چون سبک زندگی پروانه ای، سبک زندگی پرند ای، سبک زندگی عقلانی و سبک زندگی طیبیه را استنباط و عرضه کرد. بنابراین، این امکانات در فلسفه ملاصدرا وجود دارد اما اینکه بخواهد مطابق زیست کنونی ما رنگ اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی بگیرد کاری است که باید فیلسوفان نوصدرایی انجام دهند.

اگر مایل هستید ببینیم و درباره انسان شناسی صدراتی بحث کنیم و با این سوال که اساساً جایگاه انسان در دیدگاه صدرا چیست، شروع کنیم.

یکی از اتفاقاتی که در فلسفه صدرا می افتد و فاصله اش را با فلسفه های دیگر زیاد می کند همین نگاه ملاصدرا در انسان شناسی است. به تعبیری یک نگاه تحولی و انقلابی است. در فلسفه های گذشته انسان

نگاه صدرايي به چه معناست و همچنين تفاوتش با دیدگاه افلاطون چیست؟

تار و پود انسان کامل ملاصدرا دینی است و دقیقا نقطه عزیمت آن همان مفهوم امام و نبی در شبکه دینی ماست. اما اگر از لحاظ وجود شناسی بخواهیم نگاه کنیم خدا در فلسفه ملاصدرا، یک وجود نامتناهی است که به تعبیری جا برای غیر نگذاشته است و هرچه غیر از او است متناهی است.

پرسشی که مطرح می شود این است که این متناهی با این نامتناهی به چه نحوی می تواند ارتباط داشته باشد؟ اصلا سختی با هم ندارند. در اینجا سخن از واسطه به میان می آید یعنی از لحاظ آنتولوژیک یک واسطه باید وجود داشته باشد که هر دو را نمایندگی کند واسطه ای که از نامتناهی فیض را دریافت و سپس فیض را به متناهی عرضه کند. به همین دلیل آن سویی که این واسطه نسبت به آن نامتناهی دارد را ولایت می گویند و آن سویی که این واسطه در خلق دارد اگر نبی باشد نبوت و اگر ولی باشد خلافت می نامند. اما نکته ای که هست، این انسان کامل ویژگی

هایی دارد که در تعبیر علم الاسماء ابن عربی هم می توان دید که خداوند جامع همه اسماء است و این انسان کامل مظهر تام و تمام آن خدایی است که جامع همه اسماء است. فقط تفاوتی که برای آن قائل اند این است که خداوند واجب است و انسان کامل، ممکن.

فلاسفه معتقدند که انسان کامل تا تعیین ثانی پیش می رود و به آن اسماء الهی متقابل ای که در تعیین ثانی هست متصف می شود و به همین سبب می تواند خدا را نمایندگی کند و به اعتبار رابطه ای که با خلق دارد، خلیفه الهی است.

این به لحاظ مفهوم می توان بسیار گسترده باشد. اما فیلسوفی مانند ملاصدرا که شیعه مذهب است می آید و برای مفهوم عام و شامل انسان کامل، تعیین مصداق می کند و انسان کامل را منحصر در انبیاء و ائمه می داند. پس در ملاصدرا تکلیف مشخص است و این اجازه را نمی دهد که ما آن را به فیلسوف یا انسان های عادی اطلاق کنیم. انسان کامل ملاصدرا، الهی و آسمانی و اخلاقی ترین انسان دوره خویش است، برخلاف ابرمرد نیچه. ابر مرد نیچه بر آدم خونریز و سفاک هم قابل اطلاق است. در هگل هم خرد بسیار مشخص و برجسته است یا در افلاطون هم آن خرد هم مطرح است اما در ملاصدرا بیش از آنکه خرد این انسان مطرح باشد، بیشتر بحث اسماء الهی مطرح است و قرار است که او اسماء الهی را در عالم به ظهور برساند به همین دلیل آن ارتباطی که انسان کامل با عالم دارد در ساحت وجودی، معرفتی و زبانی قابل طرح است.

یعنی انسان کامل هم از عالم بالا فیض را به لحاظ وجودی می آورد و عرضه می کند و به لحاظ معرفتی هم که در بحث روایات بیشتر مطرح است. ملاصدرا می گوید روایات اگر قطعی الصدور باشند می توانند جای حد وسط براهین بنشینند و ما بتوانیم آنها را به عنوان حد وسط که رکن رکن استدلال است، بنشانیم و نتیجه بگیریم که در واقع به لحاظ معرفتی به ملاصدرا کمک می کند.

به لحاظ زبانی هم آن ادبیاتی که در نهج البلاغه، صحیفه سجادیه و... است آنها هم در تفکر صدرايي سرریز شده که قبل از صدرا با این گستردگی مطرح نبوده است. در ادبیاتی که صدرا مطرح می کند آیات



از ملاصدرا می تواند بسیار مهم باشد. برای اینکه ما ملاصدرا را آنچنان که هست ببینیم و بعد بتوانیم امتداد مسیرش را ادامه بدهیم، باید تلقی روشن و درستی از فلسفه او داشته باشیم.

در بحث اخلاق، فضائل، جنبه وجودی دارند. مثلا از نظر صدرا انسانی که عادل است و انسانی که عادل نیست دو نوع از انسان را شکل می دهند. به همین گونه انسان عالم و انسان جاهل دو نوع هستند. براساس مولفه های اتحاد عاقل و معقول، اشتداد وجودی و... ما با فضائل و رذایل متحد می شویم. در واقع رذیلت ها به این گونه نیست که بیرون از جان ما باشند اما وابسته به جان ما باشند بلکه ما با رذیلت ها یا فضیلت ها خودمان را داریم می سازیم. چون که ملاصدرا قائل به تجرد نفس و براساس آن قائل به جاودانگی است.

ما ابد در پیش داریم. علی القاعده کسی که با این عینک فلسفه ملاصدرا را می بیند متوجه می شود که این فلسفه بسیار پروای اخلاق دارد و اخلاق برای آن اهمیت زیادی دارد. یعنی اگر کسی بداند که فضیلت و رذیلت اخلاقی ابدیت او را می سازد و با وجودش یکی می شود و اصلا او را می سازد. یعنی اگر مثلا من دروغ می گویم با این دروغ گفتن و نحوه بودن خودم را انتخاب کرده ام. وقتی کسی این نگاه را داشته باشد علی القاعده نسبت به اخلاق محتاط تر است تا اینکه فردی نگاه کمی به اخلاق داشته باشد. اما در فضای صدرايي این گونه نیست. او با یک احتیاط خاصی اخلاق را مطرح می کند و آن را به نحو متعالی پیش می برد و این اخلاق ما را می سازد و جز تار و پود زندگی ما می شود نه اینکه بیرون جان ما باشد. بنابراین، این اخلاق یک انتخاب وجودی است با تار و پودی گشوده به وجود که کل هستی انسان را رهبری و مدیریت می کند؛ به یک معنا بنیاد انسان در فلسفه صدرايي، بنیادی اخلاقی است. از این نظر شاید بتوان گفت فلسفه ملاصدرا اخلاقی ترین تفکر فلسفی است.

|| آقای دکتر به انسان از نگاه صدرا برگردیم و اصطلاحی که به کار می برد، یعنی انسان کامل، بفرمایید انسان کامل از

از امتداد و لوازم اصل سیاست صدرايي سخن گویند. البته این منطقه جای بحث میان رشته ای هم هست و گفتگوی بین فیلسوف نوصدرايي و جامعه شناس، و سیاستمدار و ... می تواند افق های تازه ای را در این فقره ترسیم کند.

|| اخلاق به معنای عام در تفکر صدرا چگونه است؟

اگر اخلاق را به اخلاق هنجاری و فرااخلاق تقسیم کنیم، ملاصدرا در بحث های اخلاق هنجاری که بحث بایدها و نبایدها و ... است بحثهایی دارد. در فرااخلاق هم بحث هایی را مطرح می کند که می توان به صورت منضبط بحث هایی را ارائه کرد. اخلاق به همان معنای عامی که شما استفاده کردید در واقع به گونه ای میوه تفکر صدرايي است. مثلا ملاصدرا در شرح اصول کافی از آیه «نما یخشی الله من عباده العلماء» یاد می کند. در اینجا ملاصدرا می گوید: عالم فردی نیست که مقداری مفهوم در ذهن دارد و تصورات و تصدیقات مفهومی و حصولی دارد، بلکه عالم کسی است که علمش خشوع و تواضع بیاورد. به یک معنا اگر ما این حرف را جدی بگیریم، هیچ وقت از فلسفه ملاصدرا خشونت، ظلم و ... بیرون نمی آید. از این فلسفه بیرون کردن رقیب به هر قیمتی بیرون نمی آید. آن چیزی که دغدغه و اساسا میوه تفکر ملاصدرا همان معنای عام اخلاق است. اگر این میوه بیرون نیاید آن فلسفه دیگر حکمت متعالیه صدرايي نیست. برای همین بعضی فلسفه ملاصدرا را خیلی انتزاعی کرده اند و آن را به یک مشت مسائل و تصورات و تصدیقات تبدیل کرده اند که از دل آن هیچ چیزی استخراج نمی شود، نه پویایی، نه فضای زندگی، نه اخلاق، نه فرهنگ، نه سیاست.

ملاصدرا می گوید که شریعت روح سیاست و جامعه است، اگر در جامعه ای شریعت نباشد آن جامعه مثل میت است. به این اعتبار می توان از نسبت بین انسان و جامعه سخن گفت. تبع این، ملاصدرا به کار ما نمی آید. یعنی این ملاصدرا با این خوانش که ابتدا آن را تخفیف می دهیم به مجموعه ای از انتزاعیات و مفاهیم در هیچ زمینه ای به کار ما نمی آید. به همین دلیل هم در ابتدای بحث گفتیم که تلقی ما

این سفرها وجود دارد و در عین خلوت یک نوع جلوت هم هست و همه اینها یک نحوه زیستن است. باز همین سفرهای ملاصدرا نشان می دهد که فلسفه او گسیخته از اجتماع نیست.

|| می خواهیم بحث را با این سوال کلی ببندیم که رابطه فلسفه یونان یا فلسفه قبل از اسلام، با معارف و کلام اسلامی چیست؟

برخی این تلقی را دارند که هرچه در یونان باستان وجود دارد، شرک آمیز و بد است و حتی خدای آن هم خدایی نیست که بتوان با آن انس گرفت و خطرناک است و هرچه هست به کلی از آن چیزی که در سنت اسلامی ما مطرح است گسیخته است. اما نکته ای که وجود دارد توصیه قرآن است که می گوید فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، یعنی قول را بشنوید و از بهترین آنها تبعیت کنید.

از طرفی برخی ها معتقدند که افلاطون و ارسطو هم پیامبر بودند یعنی دو طیف وجود دارد. یک طرف معتقد است که همه چیز که از یونان رسیده شرک آلود است و یک سر دیگر طیف معتقد است که همه چیز یونانیان، الهی و دینی است.

اما باید توجه کرد به این صورت نمی توان دید بلکه در این وسط طیفی از داده ها وجود دارد که اگر آنها را ضمیمه کنیم داستان عوض می شود و بالاخره همه اینها تجربه های بشری است که نمی توانیم آنها را نادیده بگیریم که بخشی از این تجربه با معارف یعنی ما سر ستیز شاید داشته باشد. اما فارابی بیشتر بر روی اشتراکات تاکید دارد که به نظر می رسد یک تلقی منصفانه است و نکات مثبت و منفی را با هم می بیند و فلسفه ملاصدرا هم زمینی را فراهم کرده که بذره های یونانی خواه الحادی یا الهی یا بی تفاوت، در آن الهی می روید مثالش مثل افلاطونی است مثالش خداست، مثالش انسان است.

افتد اما ملاصدرا می گوید که من اگر این کار را نکنم به آن تکامل حداکثری که قرار است در دنیا برسم، نمی رسم. یعنی یک ضرورت تعالی در اینجا مطرح است که فیلسوف آگاهانه و از روی اختیار این گام را بر می دارد و وقتی به حق رسید دامن از کف نمی دهد که همانجا بماند. انزوا و عزلتی که در عرفان و خود ملاصدرا هم وجود دارد مقطعی است و تمام فلسفه و زندگی را در بر نمی گیرد. فقط آن بخشی را در بر می گیرد که متفکر به سفر دوم رسیده است که در این سفر دارد در اسماء الهی سیر می کند. حتی در آنجا هم که انزوا مطرح است بحث انزوا به صورت مطلق مطرح نیست بلکه بحث ارتباط با خلق هم وجود دارد.

نکته ای که خیلی در فلسفه ملاصدرا مغفول مانده است این است که اسفار چهارگانه ملاصدرا ترتیب زمانی ندارند. این نکته را در آثار علامه حسن زاده دیده ام، یعنی به این صورت نیست که سفر اول باید تمام شود و به سفر دوم بروید، بلکه شاید جذبه ای برای متفکر رخ دهد و او وارد سفر دوم یا سوم یا چهارم شود و بعد از اینکه این سفرها را طی کرد مثلا یک سفر دومی برایش حاصل شود.

علامه حسن زاده آملی در مبد الهمم می گوید: انسان به حکم و قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا دارای احوال گوناگون است که به پیش آمد تجلیات اسماء و صفات الهی قبض و بسط و اختلاف اسفار برای اشخاص پیش می آید. از این رو می شود که انسان گاهی در سفری از اسفار اربعه باشد و گاهی در سفر دیگر و به اختلاف حالات اختلاف اسفار پیش بیاید نه اینکه اسفار در طول زمانی یک دیگر قرار گیرند.

این بحث، ملاصدرا را با هگل و دیگران بسیار متفاوت می کند. یعنی یک حالت شناور وجود دارد. بسیاری این را لحاظ نمی کنند و تصور می کنند که سفر ۱، ۲، ۳، ۴ زمانی و پله وار است. هرچند به لحاظ ارزشی شاید متفاوت باشند یعنی یک سیالیتی در

و روایات به او کمک کرده است. یعنی نقش انسان کامل فقط یک نقش وجودی نیست بلکه نقش معرفتی و زبانی هم دارد.

|| مقایسه هگل و ملاصدرا من را به یاد اسفار ملاصدرا و اسفاری که هگل در تبارشناسی روح می گوید انداخت که به نظر من اسفاری که ملاصدرا بیان می کند عینی تر از آنچه می گوید است که هگل مطرح می کند. نظر شما در این باره چیست آیا می توان اینها را با هم قیاس کرد؟

بله قابل مقایسه است آن حرکت روحی که هگل مطرح می کند در یک سیر تاریخی و با روش دیالکتیکی.

|| البته روح هگل و حرکتش بیشتر حالت تاریخی دارد و بیشتر انتزاع است.

بله به گونه ای انتزاعی است اما ناظر به تاریخ است چرا که دور تاریخی را مطرح می کند اما ملاصدرا، بسیار تفصیلی تر این سفرها را رصد می کند، هرچند ملاصدرا در این فقره وام دار عرفا و متفکران پیش از خودش به ویژه ابن عربی هم هست. اما نکته ای که وجود دارد در این سفرها ملاصدرا در آنها ریز می شود. مثلا برخی ها سفرهای ۳ و ۴ را استفاده می کنند و معتقدند که فلسفه ملاصدرا نمی تواند اجتماعی و سیاسی نباشد. چرا که فلسفه چیزی است که باید این چهار سفر را داشته باشد و سفرهای سوم و چهارم هویتی سیاسی- اجتماعی دارند.

جالب است افلاطون می گوید کسی که به خدا می رسد و غرق در زیبایی های اوست ترغیب نمی کند که به جامعه برگردد و این وظیفه و رسالت دیگران و عقلای جامعه است که به زور او را وادار کنند که به جامعه برگردد.

این امر در افلاطون با یک حالت تحکم اتفاق می



یک مبلغ بین المللی در گفتگو با مهر:

راهبرد مشخصی برای اعزام مبلغ به خارج از کشور نداریم / سفر تبلیغی یا هجرت تبلیغی؟

حامد رضایی



سالانه تعداد زیادی از مبلغین به خارج از کشور می روند و هزینه های زیادی در این راه مصرف می شود. اینکه اعزام مبلغ ها بر اساس چه راهبردهای کلانی انجام می شود، عملکرد مبلغین تا چه اندازه منطبق بر گفتمان انقلاب اسلامی بوده و تا چه حد موفقیت آمیز بوده است و سوالاتی از این دست، مسائلی بود که درباره آن با حجت الاسلام ملک زاده از مبلغان بین المللی به گفتگو نشستیم؛

|| اعزام مبلغ به خارج از کشور مبتنی بر چه راهبرد و نقشه راهی است؟

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و رسیدن پیام انقلاب به بسیاری از مردم دنیا به ویژه پخش این پیام در سطوح و لایه هایی از جهان اسلام، عطش زیادی برای آشنایی با انقلاب اسلامی و به خصوص اندیشه ای که پشتوانه اجتماعی و ایدئولوژیک انقلاب بود، ایجاد شد. شخصیت هایی در کشورهای مختلف در سطح جهان و به طور خاص جهان اسلام بودند که وقتی پیروزی انقلاب اسلامی ایران را دیدند، اساسا بدون هیچ شناختی از شیعه، اعلام کردند آن مذهب اسلامی که توانسته در قرن بیستم انقلابی به نام اسلام به انجام برساند، قابل پیروی است و پیشاپیش اعلام کردند که ما این مذهب را پذیرفتیم و تازه می خواهیم در مورد چیستی آن تحقیق کنیم.

یعنی ناظر به کارکردی که این مذهب برایشان پیدا کرده بود به آن متمایل شدند. شخصیت هایی نظیر ابراهیم زکری اینگونه اند. او به من می گفت: «قبل از اینکه در آغاز انقلاب از نیجریه به ایران بیایم با دوستانم صحبت کرده بودیم که هر مذهب و روشی که رهبر انقلاب داشته باشد همان را می پذیریم، چون پیداست که این روش روش درست اسلامی است»

گذشته از بحث تشیع، کلیت دین اسلام هم توسط دنیا مورد توجه قرار گرفت و اساسا آن چنان که اهل انصاف در مسیحیت اذعان می کنند حتی پیروزی انقلاب اسلامی ایران موجب نگاه مجدد به دین مسیحیت هم شد. یعنی در زمانه ای که دیگر دین هیچ جایگاهی در دنیا نداشت و به موزه های تاریخ سپرده شده بود و مربوط به دوره های اسطوره ها و افسانه ها بود، در این دوره نگاه ها دوباره متوجه دین شد و کارکرد عظیم دین و توانایی بالایی که در گرایش دینی وجود دارد مجددا مورد توجه جامعه شناس ها، سیاستمداران و متفکرین دنیا قرار گرفت.

همه می خواستند به نوعی با این انقلاب و مذهب و تفکری که اینجا وجود داشت آشنا شوند. در غرب شیعه با اسماعیلیه شناخته می شد. هرگاه در مراکز اسلام شناسی غرب سخنی از شیعه به میان می آمد ذهن ها فقط به سمت اسماعیلیه می رفت. این ها با مسئله شش امامی به لحاظ تاریخی درگیر بودند. چراکه فاطمیون در مصر حکومت می کردند که شش امامی بودند یا آقاخانسی ها که فرقه ای شش امامی هستند و در غرب شناخته شده هستند و گروه های دیگری از این دست.

در قرن بیستم حادثه فوق العاده است. نگاه ها را به این سمت چرخاند. عده ای کنجکاوند بدانند این چه مذهب و دینی است. عده ای علاقمندند به این مذهب ایمان بیاورند. عطش فراوانی وجود دارد. خود این پیام و پخش آن در دنیا

آقای زاهدوش شکل گرفت و مراکز دیگری با سطوح پایین تر که برای اعزام مبلغ شکل گرفتند. از این ها گذشته در منطقه ای خاص مثل امریکای جنوبی، موسسه ای به نام شرق در قم راه اندازی شد که فقط در محدوده امریکای جنوبی در قم طلبه تربیت می کند. در این سال ها مبلغین انفرادی و مستقل هم فراوان بودند. با توجه به ظرفیت عطش و درخواست جهانی که ایجاد شده بود مبلغین فراوانی به طور مستقل و انفرادی و خارج از چارچوب های رسمی به خارج از کشور رفتند. مبلغینی بودند که شاید ایرانی هم نبودند اما با توجه به فضای که ایجاد شده بود توانستند به تبلیغ بروند.

از طرف بیوت مراجع و علما هم همیشه عده ای به خارج از کشور رفتند و هنوز هم می روند حتی مراکزی در خارج از کشور از طرف مراجع شکل گرفته است. این جغرافیایی از مراکز اعزام مبلغ بود که کاملا مختصر گفتیم. اگر بخواهیم ساده بگویم هیچ گاه هیچ راهبرد کلانی که بتوانیم بگویم راهبرد کلان جمهوری اسلامی ایران در عرصه تبلیغ بین الملل بوده است یا حداقل راهبرد کلان حوزه های علمیه برای فعالیت اسلامی در عرصه بین الملل بوده است. مشاهده نشده است. یعنی با تغییر هر رئیسی دیدگاه های جدیدی آمده و متناسب با دیدگاه های جدید تغییر و تحولاتی در زمینه اعزام مبلغ به خارج از کشور رخ داده است. مسئله دیگر این است که مراکز رسمی معمولاً با این مشکل جدی مواجه هستند که وقتی مبلغی به خارج از کشور اعزام می کنند، این مبلغ چون از یک سازمان رسمی اعزام شده، در آن کشور مرتبط با سفارت جمهوری اسلامی ایران در آنجا اقدام می کند. سفارت خانه ها در کشورهای مختلف مراکز دیپلماتیک هستند و محدودیت های خاصی دارند. روحانی ای که زیر نظر سفارت جمهوری اسلامی ایران یا رازینی جمهوری اسلامی ایران که آن هم با سفارت مرتبط است مشغول به فعالیت می شود محدودیت های فراوانی برای انجام کارهای تبلیغی دارد و نمی تواند آنطور که باید وظایف تبلیغی خود را انجام دهد. افزون بر تمام این مراکزی که نام بردیم.

گرایش خوبی را روی دین و مذهب ایجاد کرده بود اما لازم بود کسانی برای تبلیغ به کشورهای مختلف بروند. در هر مقطعی از مقاطع انقلاب مرکز، نهاد یا گروه هایی برای اعزام مبلغ به خارج از کشور شکل گرفت. در ابتدای دهه ۶۰ معاونت بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی مبلغ به خارج اعزام می کرده است. مراکز رسمی متولی این کار متعدد بوده اند مثلاً در مقطعی مجمع جهانی اهل بیت (ع) مبلغ اعزام می کرده، سازمان مدارس خارج از کشور هم، مراکز دیگری هم بوده اند. در ایام دهه فجر نهادهای رسمی کشور، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با همکاری وزارت خارجه مبلغین را به کشورهای مختلف می فرستادند تا جمهوری اسلامی ایران و انقلاب اسلامی را و اسلام و تشیع را معرفی کنند.

بالاخره قرار به این شد که پراکنده کاری ها تمام شود و مرکزی به نام سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی شکل بگیرد و کارهای فرهنگی اسلامی تبلیغی خارج از کشور در این سازمان متمرکز شود. این سازمان با ادغام چند مرکز دیگر شکل گرفت. از جمله بخش بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی و وزارت امور خارجه، مجمع جهانی اهل بیت. پس از مدتی مجمع جهانی اهل بیت مستقلاً به کار خودش ادامه داد. مجمع تقریب مذاهب اسلامی هم به شکل مستقل به کار خودش ادامه داد. فقط بخش بین الملل سازمان تبلیغات و بخش بین الملل وزارت ارشاد اسلامی بود که کاملاً از بین رفت. این سازمان مرکزی دارد با نام مرکز تبلیغ بین المللی که یکی از مراکز اصلی برای اعزام مبلغان به خارج از کشور است.

گذشته از این مرکز بعد از اینکه جامعه المصطفی شکل گرفت، المصطفی هم در چارچوب برنامه های خودش که بیشتر جنبه آموزشی دارد تا تبلیغی، روحانیونی را به سراسر دنیا اعزام کرد. در سال های اخیر که بحث تبلیغ خارج از کشور خیلی جدی تر شد مراکز دیگری هم شکل گرفت. به طور مثال مرکز بین المللی مطالعات اسلامی به زبان های خارجی که با ریاست آقای دکتر شمالی تاسیس شد و مرکزی تحت عنوان جامعه المرتضی که با ریاست حاج

|| محتوای اصلی تبلیغ این مبلغان چه بوده؟ آنها به دنبال تبلیغ اسلام بوده اند یا تبلیغ تشیع؟

طیف های مختلفی وجود دارد. بسته به شخصیت خودشان و موسسه اعزام کننده ممکن است محتواهای تبلیغی متفاوتی داشته باشند. نقطه مشترک در همه این فعالیت های تبلیغی معرفی مکتب اهل بیت(ع) است که اصطلاحاً به آن مذهب شیعه می گویند. قطعاً در همه فعالیت های تبلیغی این بوده. اما ممکن است مبلغی که به کشوری رفته، با دغدغه های ویژه ای که نسبت به انقلاب اسلامی ایران و جمهوری اسلامی ایران داشته، در این راستا تلاش بیشتری کرده تا بتواند این انقلاب را بهتر به جهانیان معرفی کند. اما مبلغ دیگری که چنین دغدغه و نگاهی نداشته و از طرف طیف سنتی حوزه به خارج از کشور رفته و رابطه پررنگی با انقلاب نداشته، طبیعتاً چنین کاری نکرده.

حتی در میان کسانی که می شود آنها را در جریان خاص دسته بندی کرد هم نقشه و جریان واحدی وجود نداشته است. یعنی اتفاق فکری که محتوای تبلیغی برای خارج از کشور تنظیم کنند و در اختیار این مبلغین بگذارند وجود ندارد. حداقل آنهایی که در این جریان هستند و از یک الگوی کلی پیروی می کنند بیشتر به معلومات و مهارت های شخصی افراد برمی گردد.

|| در جهان اسلام ما متهم هستیم به اینکه مبلغین ما می روند تا افراد سنی مذهب را شیعه کنند. روی این موضوع به شدت تاکید می شود و به شدت هم در ایجاد ذهنیت منفی نسبت به ایران موثر بوده. آیا این اتهام وارد است؟

مبلغ برای تبلیغ آن چیزی می رود که به صحت و حقایق آن معتقد است. حرکت تبلیغی یک حرکت دلسوزانه و انسان دوستانه است. یعنی وقتی شما با همه وجود معتقد هستی که راه درست این راه است و اگر از راه دیگر برویم دچار اشتباه شدیم و با مشکل مواجه می شویم و به سعادت اخروی نمی رسیم، انسان دوستی، نوع دوستی و دلسوزی برای انسان های دیگر سبب می شود آن را در اختیار آنها گذاشته و آن ها را به این طریق راهنمایی کنید. نمی توان انکار کرد یک روحانی شیعه همانند یک روحانی سنی، یک روحانی مسیحی و همانند روحانیون ادیان و مذاهب دیگر انسان ها را به آنچه درست می داند دعوت می کند. ولی به شکل خاص، مبلغینی که تحت تاثیر انقلاب اسلامی و افکار امام و رهبری بوده اند و با الهام گیری به نگاه خاصی که امام و رهبری در عرصه وحدت اسلامی داشتند و نگاه اسلامی به جای مذهبی داشتند، به دنبال تغییر مذهب نبوده اند، بلکه به دنبال این بودند که اسلام به درستی معرفی شود و به آن عمل شود. لذا در فضاهایی که حضور پیدا کردند تلاششان بر این بوده که با همه گروه ها ارتباط برقرار کنند و اولین چیزی که به دنبال آن بودند وحدت اسلامی بوده است.

بنده در تجربه ای که نزدیک به دو دهه در تبلیغ خارج از کشور دارم، شخصا تجربه کرده ام و به هر کشوری که رفته ام قیل از اینکه به دنبال معرفی مذهب به کسی باشم به دنبال این بودم که به فضای تفاهم برسیم. دور هم جمع شویم، مسلمین با هم متحد باشیم و حتی بالاتر از آن، در جاهایی که امکانش فراهم بوده، ارتباط بسیار نزدیکی با روحانیون ادیان دیگر برقرار کردم. جلسات متعددی داشتیم و در آن جلسات هیچ گاه اینگونه نبوده که بگویم بیایید مسلمان شوید. دیدگاه های مان را مطرح کردیم اما گفتیم بیاییم با هم یک همکاری توحیدی، الهی و دینی کنیم برای مبارزه با الحاد و آسیب های اجتماعی و اخلاقی که مردم در همه جای دنیا گرفتار آن هستند. حتی گاهی از فضای ادیان ابراهیمی هم بیرون رفتیم یعنی جلساتی با روحانیون بودایی در کشورهای بودایی مذهب

داشتیم. به راحتی گفتگو می کردیم و در مسائل اجتماعی به راه حل های مشترک می رسیدیم. روحانیون طراز اول بودایی در برخی کشورهای بودایی نشین به ما می گفتند که از پاسخ گویی به پرسش های پیروان خودمان ناتوان هستیم. در آنجا ما به دنبال این نبودیم که به آنها بگوییم بیایید مسلمان شوید ولی راه حل های اسلامی را بیان می کردیم. وقتی این راه حل ها بیان می شود حتی روحانی بودایی بعد از مدتی مطالعه احساس می کند اگر حقیقتی هم باشد این طرف است و زیاد اتفاق افتاده که مسلمان شده اند و بعد هم شیعه شده اند. این یک گروه از مبلغین هستند.

در مقابل کسانی هم هستند که نگاه انقلاب اسلامی و نگاه امام و رهبری را ندارند و با یک نگاه تاکید بر تضاد مذهبی اقدام به تبلیغ می کنند. جریانی که می شود بالاخص از آن نام برد جریانی است که براساس توهین به مذاهب، مقدسات و بزرگان مذاهب دیگر پیش می رود که این خیلی عجیب است.

من در مجموعه ای از علما و روحانیون اهل سنت حضور داشتم و سخنرانی کردم و مورد استقبال قرار گرفتم. بعد از سخنرانی که در ماه رمضان بود، با هم نماز خواندیم و افطار کردیم. بعد شخصیت اصلی و بزرگترین عالم آن مجموعه که کنار من نشسته بود و خیلی هم احترام و محبت می کرد، گفت ما از شما گله داریم. شما برای تبلیغ به اینجا می آید و بعد شروع به توهین به بزرگان مذهب ما و صحابه پیامبر خدا می کنید. چرا باید اینطور باشد؟ من گفتم: اگر من بخواهم شما را جذب کنم به هر چیزی که باشد به مذهب، به کالا به شخص خودم و ... آیا با توهین کردن می توانم؟ گفت: نه. گفتیم پس گمان نمی کنید آن کسی که به نام مبلغ شیعه اینجا می آید و شروع به توهین به اهل سنت و مقدسات آن می کند اساساً به دنبال جذب مردم به تشیع نیست بلکه اهداف دیگری دارد و یا خواسته یا ناخواسته مزدور دیگرانی است که می خواهند بین ما دعوا ایجاد کنند؟ تاملی کرد و گفت: حق با شماست کار او معقول نیست. گفتم: این مشکل مشترک ماست. یعنی هم ما و هم شما از دست این ها ناراحتیم. به فرض اگر من دوست دارم همه پیروان اهل تسنن را شیعه کنم یکی از دشمنان هدف من همین کسانی هستند که به نام مبلغ شیعه می آیند و بعد توهین می کنند. این ها مانعند، او پذیرفت و بعد از آن چهره اش باز شد.

|| نهادهای متولی تلاشی داشتند تا نگاه مبلغین به سمت گفتن انقلاب اسلامی جهت دهی شود؟ یا اینکه مبلغین با همان رویکردهای مختلفشان اعزام می شدند؟

تلاشی که نهادهای اعزام کننده انجام می دهند بیشتر ناظر بر دقت در گزینش افراد است. اما در بعد آموزش و تربیت مبلغین سابقاً برنامه موفقی وجود نداشته است. اخیراً مراکزی مثل جامعه المرتضی یا مراکزی از این قبیل تلاش دارند اول آموزش هایی به مبلغین بدهند بعد اعزام آنها را پیگیری کنند اما اینکه چقدر در این آموزش ها موفق بوده اند باید بررسی شود. گرایش ها، بینش، بصیرت و دانسته ها، تجارب و مهارت ها و دغدغه های خود شخص بوده که حرف اول را در انتخاب موضوع و چگونگی اقدام او می زده و به او جهت داده است.

|| بیشتر تمرکز برخی از روحانیون بر تغییر مذهب جوامع اهل سنت بوده. آیا بهتر نبود تمرکز را بر تغییر دین غیرمسلمانان به اسلام می گذاشتند؟ در این صورت موفق تر بودیم و این همه حساسیت و هزینه برای ما در جهان اسلام ایجاد نمی شد و منزوی هم نمی شدیم.

سال هاست که ما این مطلب را داریم در مجامع مشترک میان شیعه و سنی بیان می کنیم. خطاب به روحانیون هر دو مذهب می گوئیم که اگر هر دو طرف تلاش و هزینه ای که برای تغییر مذهب پیروان طرف مقابل می کنند تمام آن را به سوی غیرمسلمانان معطوف می کردند و جامعه هدف خودشان را غیرمسلمانان در نظر می گرفتند، الان اتفاق دیگری در کره زمین رقم خورده بود و نسبت جمعیتی مسلمین در کره زمین آنقدر متفاوت شده بود که مسلمین حرف اول را در زمین می زدند.

دغدغه اش را داشتیم و پیگیری هم می کردیم. برخی شخصیت های اهل تسنن هم این دیدگاه را مطرح کرده اند؛ به طور مثال راشد الغنوشی در تونس دقیقاً همین دیدگاه را دارد. البته در جهان اهل تسنن فعالیت سازمان یافته گسترده ای برای تبلیغ در سطح جهان آنقدر دیده نمی شود. احیاناً الازه را یا مصر یا مراکزی نظیر این برنامه هایی داشته باشند، اما مراکز یا کشورهای که کار تبلیغ به شکل خاص انجام می دهند، کشور عربستان است که آن هم وهابیت را تبلیغ می کند. مبلغین وهابی که در سراسر دنیا پخش می شوند کارویژه ای که برای خودشان تعریف می کنند تبلیغ علیه تشیع است.

نکته دیگر اینکه نوع فعالیت تبلیغی که شیعیان و عمدتاً در داخل کشور ایران نسبت به خارج از کشور انجام می شود، اساساً با آن فعالیت تبلیغی که عربستان انجام می دهد قابل قیاس نیست. از هیچ جهتی نمی شود با او مقایسه کرد. نه به لحاظ بودجه، نه حجم، نه تعداد نفراتی که اعزام می شوند نه به لحاظ آزادی عملی که مبلغین وهابی در سراسر دنیا دارند و امکانی که برایشان فراهم می شوند. از هر جهت امکانات آن ها از ما خیلی خیلی بیشتر است. در مناطق مختلفی از دنیا این ها به برگزاری کلاس های عربی اقدام می کنند. اشخاص و جوان هایی که در کلاس عربی شرکت می کنند و به لحاظ مالی بضاعت چندانی ندارند در مدت کلاس آموزه های وهابیت را به آن ها یاد می دهند و بعد از دو سال این ها هم زبان عربی را یاد گرفتند و هم وهابی شدند. همین شخص را خودشان بورسیه می کنند و به منطقه ای برای تبلیغ می فرستند. امکانات مالی و حقوق بسیار بالا در اختیارش قرار می دهند تا بماند و چند سالی کار تبلیغی کند. چون جمعیت خود عربستان چندان زیاد نیست و وهابی ها هم در عربستان جمعیت اندکی دارند، وهابی ها در عربستان گروه کوچکی هستند اما حکومت در اختیارشان است و با آن در ارتباط هستند. خود حکومت مذهب چهارم است. خاندان آل سعود وهابی هم نیستند و تدین به دین خاصی ندارند. اما با وهابی ها در اداره حکومت شریکند.

لذا عربستان سعودی از ظرفیت های کشورهای دیگر استفاده می کند. به خصوص کشورهای پرجمعیت و فقیر مثل بنگلادش، و پاکستان، پاکستان جزو فقیرترین کشورهای دنیاست. از بسیاری از کشورهای آفریقایی فقیرتر است. با اندونزی، سه کشور پرجمعیت جهان اسلام که اندونزی رتبه اول جمعیت را در جهان اسلام دارد و رتبه دوم و سوم بنگلادش و پاکستان هستند که با هم در رقابتند. اما آنچه مهم است نتیجه این تلاش هاست. ره آورد تشیع در تبلیغی که در این ۴۰ دهه انجام داده حقیقتاً خیلی بالاتر از وهابی ها بوده است. مقداری که هزینه کردیم و مقداری که به دست آوردیم اصلاً قابل قیاس نیست. مثلاً در آفریقای سیاه تا پیش از انقلاب اسلامی

ایران سخن بر سر این بود که تعداد شیعیان بومی سیاه پوست در قاره آفریقای سیاه شاید از تعداد انگشتان دست تجاوز نکند و الان سخن از حدود ۵۰ میلیون نفر شیعه بومی است. دلیل این گرایش به تشیع بیشتر ناظر بر تأثیری بوده که انقلاب اسلامی و پیام انقلاب اسلامی داشته است.



|| بعضی معتقدند اگر به جای اینکه تمرکزمان را بر افزایش کمی شیعه بگذاریم، روی گسترش گفتمان انقلاب اسلامی می گذاشتیم که یک گفتمان فرامذهبی است وضعیت بهتری در جهان اسلام و نیز در کل دنیا داشتیم. در افکار عمومی منطقه جایگاه خیلی بهتری داشتیم و راحت تر می توانستیم کار کنیم نسبت به حالا که کمیته شیعی ایجاد کردیم اما به یک انزوا رسیده ایم. این با نگاهی که امام که نگاهی فرامذهبی بود تعارض دارد. نظر شما چیست؟

برای اینکه یک اتفاق رخ دهد به اصطلاح علمی باید علت تامه شکل بگیرد. علت تامه عبارت است از سه چیز: وجود مقتضی، وجود شرایط و نبود مانع. اگر این سه دست به دست هم دهند اتفاق رخ می دهد. اینکه ما فقط داخل مقتضی را ببینیم و به موانع و شرایط توجه نکنیم ما را به یک نگاه کامل و جامع نمی رساند. مقتضی وجود داشته و دارد ولو به طور مختصر. اما مانع چطور؟ آیا همان مانعی است که در آغاز انقلاب بوده؟

آن موقع بر سر راه گفتمان ما اصلا مانعی نبود. در مقابل ما چه کردند؟ جنگ عراق علیه ایران را راه انداختند و در آن دو گارد را فعال کردند: گارد قومی و گارد مذهبی. از یک سو انقلاب اسلامی ایران را حرکت عجمی و ایرانی معرفی کردند که در مقابل عرب ها قرار گرفته و دشمن عرب هاست. یعنی گارد قومیتی فعال شد و صدام هم اعلام کرد این جنگ قادسیه است همان جنگ معروف میان اعراب و ایران. از سوی دیگر گارد مذهبی را فعال کردند. تبلیغ هم نمی کردند که این ها شیعه هستند بلکه می گفتند این ها مجوس یعنی زرتشتی هستند. هنوز هم علیه ما همینطور تبلیغ می کنند.

آن ها موفق هم بودند. جنگ که به راه افتاد تبلیغات گسترده در سراسر جهان عرب انجام دادند که ببینید ایرانی ها به یک کشور عربی و مسلمان به نام عراق حمله کردند و می خواهند این ها را هم به مذهب زرتشتی ببرند

و عرب ها را بکشند و نابود کنند. آن ندای ناسیونالیسم عربی را مجددا بلند کردند و فضایی که وجود داشت می گفتند اعراب در مقابل دشمنی هستند به نام ایران. اینطور نبود که چون ما به مذهب تشیع دعوت کردیم و نه به گفتمان اسلامی، اینطور شود. مانع درست شد. یعنی اینطور نیست که فقط ما فکر می کنیم و بیدار هستیم. دشمن ما هم بیدار است و دارد کار می کند. تحت تاثیر گفتمان انقلاب اسلامی اتفاقاتی افتاد، نه تحت تاثیر تشیع.

یکی از اتفاقات این بود که سادات رئیس جمهور مصر به وسیله شخصی به نام خالد اسامبولی که تحت تاثیر گفتمان انقلاب اسلامی ایران بود ترور شد. این تمام سران کشورهای عربی را به وحشت انداخت. اصلا بحث تشیع مطرح نبود. این ها شروع به کار کردند نگاه کردند کجا می توانند جای پای ما باشد و رفتند پیشاپیش آن ها جا گرفتند. وهابی ها خیلی جاهایی می روند و تبلیغ می کنند که ما اصلا نیستیم.

لذا مسئله جدی شد. آمریکا پشت این قصه آمد. آمریکا به شکل جدی شروع کرد به حمایت از اینکه دست و پای ایران بسته شود. آن مقداری که از جای پا برای ما در سطح جهان اسلام و کره زمین باقی مانده مقداری است که ما توانستیم افرادی را به مذهب اهل بیت دعوت کنیم و این ها تغییر مذهب دادند. واقعیت این است که هم چنان که در داخل ایران کسی برای ایران ای مرز پرگهر جان عزیز خود را نمی دهد اما برای امام حسین (ع) و باز شدن راه کرپلا حاضر است تکه تکه شود. در سطح دنیا هم همین است. برای گفتمان فکری و سیاسی هر چند که پیمایش جالب باشد افراد جان نمی دهند. یا خیلی کم این کار را می کنند.

دین چنین قدرتی دارد. فرقی هم نمی کند. چه دین درست، چه دین غلط. لذا تجربه تاریخی ما و تجربه عینی شخص من نشان داده که ما در بسیاری از کشورهای دنیا با کسانی مواجه بودیم که مثلاً سنی مذهب بودند، با جمهوری اسلامی ایران هم خیلی دوست بودند، گفتمانمان را هم قبول داشتند اما بخاطر اندک مسائلی نظرشان از ما برگشته و به دشمنان ما تبدیل شدند. یوسف القرضاوی را نمونه

کوچکی ببینید، او دوست بزرگ جمهوری اسلامی ایران بود، کسی بود که جمهوری اسلامی ایران به او کمک کرد تا به ریاست مجمع علمای جهان اسلام دربیاید. اصل این مجمع را ما تشکیل دادیم و او را به ریاست رساندیم.

ما به وظیفه اسلامی و انقلابی خودمان باید به دنبال وحدت و گفتگو میان مسلمین و علمای اهل سنت باشیم. اما فکر نکنید به محض اینکه بگویید بیایید با هم برادر باشیم آن ها هم می آیند و با شما برادر می شوند. آنها خالی الذهن نیستند. هزار و یک پرسش و ایراد دارند. هر ایرادی که آن ها می گیرند اگر بگویید حق با شماست و ما هیچ یک از این عقاید را نداریم، بیشتر از شما بدشان می آید. چون احساس می کنند دارید آن ها را فریب می دهید وقتی خیلی شفاف صحبت می کنید، روی عقایدتان تاکید می کنید و در عین حال بر وحدت هم تاکید می کنید، آن وقت شما را می پذیرند.

ما نباید به آن سو حرکت کنیم که فقط دنبال توهین به مذهب دیگران باشیم و نباید فقط برای اینکه تغییر مذهب بدهیم حرکت کنیم. روش این نیست. ما فقط باید ارائه کنیم. آن هم در یک فضای تفاهمی و گفتگویی. نه اینکه گمان کنیم که نباید مذهب اهل بیت را تبلیغ کنیم و نه آن طور. مرحوم امام وقتی از امام زمان سخن می گفتند با تعبیر «روحی و روح العالمین له الفداء» سخن می گفتند. یکی از دانشمندان مصری که شیعه شده بود، گفته بود جهت تشیع من این بود که دیدم شخصیت بزرگی مثل امام خمینی ترازه او درباره شخص دیگری می گویم «روحی له الفداء» او کیست که امام خمینی می گوید من فدای او باشم تحقیق کردم و شناختم و شیعه شدم. یعنی گفتمان انقلاب اسلامی از مذهب اهل بیت جدا نیست و مذهب اهل بیت هم از دیدگاه وحدت و تقریب جدا نیست.

|| شما از یک طرف فرمودید بعد از انقلاب برای جلوگیری از صدور انقلاب دو حربه ایجاد شکاف مذهبی و قومی را به کار بردند. من این را کنار

آن صحبت آقا می گذارم که گفتند ما به دنبال شیعی کردن اهل سنت و ایرانی کردن اعراب نیستیم. یعنی ایشان می خواستند در برابر آن دو گارد بایستند. اما از طرف دیگر می فرمایند ما از مطرح کردن بحث مذهب و اینکه کمک کردیم این ها شیعه شوند موفق تر بودیم و باید این را ادامه دهیم. احساس نمی کنید این کار، تأیید حرف دشمنان و بازی در پازل آنهاست؟

دو حرف اینجا مطرح است. یک وقت است که شما از اول می روید که مذهب تغییر دهید. این قصد در نوع رفتار انسان و تعامل انسان اثر می گذارد. یعنی از اول با یک نگاه تضادآلودی حرکت می کنید. یک وقتی هم هست که به دنبال این نیستید و می خواهید بروید گفتگو کنید و آشنا شوید و ارتباط برقرار کنید و حقایقی را که بدان معتقدید بیان کنید. گذشته از اینکه طرف این مذهب را بپذیرد یا نه. این ها با هم فرق می کند.

اولی هدف یکی است.

نه، متفاوت است. گفتگو یعنی دو گوش و یک دهان. یعنی دو برابر بشنوید و یک برابر بگویید. وقتی با این فضا بروید و از قیل خودتان را برای این آماده کردید که حرف های طرف مقابل را بشنوید و بعد حرف های خودتان را هم مطرح کنید. البته تلاش کنید بیشتر گوش کنید و فکر کنید و طرف مقابلتان را درک کنید و البته دیدگاه های خودتان را هم بیان کنید. اگر با این نگاه رفتید با لحن در مقابل طرف مقابلتان می نشینید و با روی باز و آمادگی روحی سخنان او را می شنوید. فضا یک فضای کاملاً برادرانه و دوستانه است.

امکان دارد در این فضا تغییر مذهب رخ دهد. شما جلوی این را نمی گیرید. این به شما ربطی ندارد. شما مستول این نیستید که این شخص شیعه شود یا نشود. این دست خودش است. مذهب و دین یک انتخاب است. و شما نمی توانید جلوی انتخاب او را بگیرید. اگر هم بگویید من نمی خواهم سنی ها شیعه شوند و تقاضا کنی که نشود می گوید به تو ربطی ندارد. شاید فردا روزی متوجه شوم مسیر دیگری درست است و آن را انتخاب کنم. این خیلی متفاوت است با اینکه شما از لحظه اولی که می روید به او می گوید مذهب تو نادرست است و مذهب من برحق است، بیا تابع این مذهب شو و با همه ترفندها و حیلها تلاش می کنی او را به مذهب خودتان بیاورید، اما اگر با این نگاه ترفیقه به راحتی می توانید کنار برادران اهل سنت تان بنشینید در صورتی که می دانید سنی هستند چه بسا هیچ گاه هم تغییر مذهب ندهند، برادرانه با آن ها گفتگو کنید، دست بدهید، نماز بخوانید، غذا بخورید، و زندگی کنید، به آن ها توهین هم نکنید و اگر آسیبی دیدند به آن ها کمک کنید. نه با این دید که می خواهم تبلیغ شیعه کنم، با این دید که برادر مسلمان شما هستند و در قبال آنان وظیفه دارید.

امن وقتی خودم را جای طرف مقابل می گذارم می بینم که در کنار رفتار برادرانه شما، در جاهای دیگری تغییر مذهب تبلیغ می شود. لذا میگویم سلام گرگ بی طمع نیست و به شما اعتماد نمی کنم. لذا باب گفتگو بسته می شود. هر چقدر شما با نیت خالصانه بروید اما کارهای دیگران باعث شده که او ذهنیت منفی داشته باشد.

همینطور است. چون بنده در این عرصه تجربه میدانی دارم اینطور صددرصد مثل شما نظر نمی دهم اما خیلی موثر است. باب گفتگو صد در صد بسته نمی شود اما کار شما مشکل تر می شود برای اینکه اعتماد شخص مقابلتان را

به دست بیاورید. به میزانی که آن شخص تحت تأثیر این مسئله باشد اعتمادش به شما کمتر است و لذا شما فرصت بیشتری می خواهید تا اعتماد او را به دست بیاورید. به یک عالم سنی هم می گفتم که این ها که توهین می کنند دشمنان عالم تشیع هستند...

آن ها که توهین می کنند هیچ، منظورم کسانی هستند که خیلی مودبانه به دنبال تغییر مذهب هستند.

حتی در مورد آن ها هم وقتی اهل سنت از ما می پرسند که شما با این نگاه می آید، برایشان توضیح می دهم به این شخص حق بدهید گمان می کند این راه راه درستی است و دلسوزانه می خواهد این راه درست را به شما معرفی کند. با این نگاه می آید ممکن است روشش غلط باشد اما نگاهش این است. آنها هم انسانند و می شود با آن ها حرف زد وقتی این ها را خوب تبیین می کنیم و بیان می کنیم، بسیاری شان می پذیرند.

مثل عالم سنی یک کشور که در راس علمای آنجا بوده مرا دعوت کرده برای مراسم عروسی فرزندش. با اینکه می داند من عالم شیعه هستم و به من گفته من دچار بیماری هستم که به پزشک مراجعه کرده ام و درمان نشده، از شما تقاضا می کنم برای من دعا کنید حالم خوب شود. می داند شیعه هستم و براساس دیدگاه مذهبی مرا منحرف می داند اما با این حال چون این فضای برادرانه و اسلامی ایجاد شده، او دیده که من کاملاً یک اعتقاد اسلامی دارم، خدا، پیامبر، قرآن، نماز، حج و قبله وجود دارد. پذیرفته که مگر ما درون جهان تسنن مذاهب مختلف نداریم؟ این هم یکی از همین مذاهب اسلامی. و بعد وقتی خواستم برای او دعا کنم دستور داد مقدار زیادی طرف های آب بیاورند مقابلم بگذارند تا دعا کنم به طرف ها فوت کنم و بعد آب ها را در ظرف های کوچکتر میان اهل سنت توزیع کنند تا اگر از آن ها هم کسی بیماری دارد شفا پیدا کند. نه در خصوصی بلکه در حضور جمع زیادی از پیروان خودش این کار را انجام داده است.

تبلیغ و گفتگوی چهره به چهره از همین باب است. چیزهایی هست که از طریق اینترنت و رسانه و ماهواره ایجاد نمی شود، لازم است چهره به چهره با افراد برخورد کنید روح انسان روی شخص تأثیر می گذارد. نوع نگاه حتی روی آن ها تأثیر می گذارد. انسان ها باهوش تر از آنند که ما فکر می کنیم. از نگاه شما میزان صداقت شما را متوجه می شوند.

گذشته از همه این ها، چه با نگاه تبلیغی برویم که از اول با هدف تغییر مذهب باشد چه با نگاه تبلیغی ای برویم که بخواهیم برادری اسلامی را گسترش دهیم و سوتفاقم ها را برطرف کنیم، معتقدم سفر تبلیغی کارساز نیست. سفر تبلیغی برای حضور در یک سمینار یا جلسه تبلیغی بد نیست، اما برای ایجاد این نوع تغییرات (چه مذهب و چه دیدگاه) هجرت تبلیغی نیاز است. یعنی ما باید مدتی در یک کشور بمانیم، اول درد این مردم را متوجه شویم با شرایط آن ها به درستی آشنا شویم مشکلاتشان را حل کنیم. بعد قالبی برای گفتگو پیدا کنیم.

وقتی من با آن فضا ناآشنا هستم و فقط می روم و یک طرفه پیامی به آن ها می رسانم شاید اصلاً این پیام مناسب آنها نباشد. گاهی بعضی مطالب برای یک مخاطب بازتاب منفی داشته باشد. مثلاً چند دهه است که در زبان انگلیسی کلمه must به معنای «باید» کاربرد خود را از دست داده، چون کلمه «باید» در تفکری که در مغرب زمین شکل گرفته مخالف آزادی های نظیر فردی و فردگرایی است. لذا به جای از should استفاده می کنند که یعنی «بهتر است».

چند سال پیش ترجمه ای از برخی از سخنان امیرالمومنین «ع» به آلمانی انجام و منتشر شد. نه تنها از آن استقبال

نشد بلکه بسیار بازخورد بدی هم داشت. چرا؟ چون مترجم به این نکته ساده توجه نکرده بود از قول امیرالمومنین نوشته بود شما باید این چنین کنید. انسان باید چنین باشد. همین تعبیر باید که در این سخنان تکرار شده بود در فضای اروپا و مشخصاً در آلمان بازخورد منفی داشت. پس با مخاطبین آنجا چه کنیم؟ چه کلامی از امیرالمومنین ع را ترجمه کنیم؟ ایشان کلمات دیگری هم دارند که می گوید: «طوبی لمن...» یعنی خوش بحال کسی که دارای این ویژگی باشد، ما برای اینکه بخواهیم کلمات حضرت امیر را در اروپا پخش کنیم باید از اینجا شروع کنیم.

مثلاً در یک کشور آفریقایی اگر بخواهید از گناه صحبت کنید اگر بگویید هر گناه نقطه سیاهی بر روی قلب شما ایجاد می کند یعنی گناه را معادل سیاهی بدانید، این خیلی بازخورد منفی دارد. در صورتی که روایت هم نقطه سیاه نمی گوید منظورش این است که تاریکی ایجاد می کند. قلب روشنائی و نورانیتش را از دست میدهد و تاریک می شود. سیاهی رنگ پوست این مردم است و باید در بیان دقت داشت. توجه به این نکات خیلی مهم است. سفری کوتاه که شخصی صحبت هایش را آماده می کند و می رود به یک کشور و برمیگردد و آنجا پیام هایش را می گوید، چه بسا به جای اینکه اثر مثبت بگذارد اثر منفی داشته باشد.

وجود تمرکز جغرافیایی در تبلیغ هم نکته ای است که بدان توجه نمی شود. خیلی مبلغ هایی داریم که طرف اول میرود پاکستان، بعد برزیل، بعد آلمان، بعد نیجریه و... بعد هم با افتخار می گویند من ۸۰ کشور رفته ام و تبلیغ کرده ام!

این مطالعه می خواهد. حوزه تبلیغی من بسیار گسترده بوده و در چند قاره حضور پیدا کرده ام اما هر کشوری که برای تبلیغ رفته ام گاهی بالغ بر ۶ ماه در مورد آن کشور مطالعه کرده ام. گاهی شده برای یک سفر یک هفته ای به یک کشور ماه ها مطالعه کرده ام. اگر مبلغی چنین دغدغه ای نداشته باشد، مخصوصاً اگر آن مبلغ از مسئولین هم باشد که هزار و یک مسئولیت دارد و زبان هم نمی داند و مترجم باید برایش ترجمه کند، از این فاجعه ای به بار می آید. هر جا فرهنگ خاص خودش را دارد. اگر به امریکای جنوبی بگویید امریکای لاتین مردم خوششان نمی آید. امریکای لاتین آن ها را به یاد دوره استعماری می اندازد. آنها تعبیر امریکای جنوبی را به کار می برند.

مثلاً اینکه ما فکر می کنیم کل قاره آفریقا یک کشور است! اخیراً طرحی به من دادند تا مطالعه کنم یک رشته علمی بود که در یکی از مراکز می خواست شکل بگیرد. از کل آفریقا نیجریه را انتخاب کرده بودند، بعد به عنوان منبع درسی برای مطالعه راجع به تأثیرات انقلاب اسلامی ایران در نیجریه کتابی را معرفی کردند در مورد تانزانیا. به آن فرد گفتم شما می دانید نیجریه کجای آفریقا است؟ گفت نه. گفتم نیجریه غرب آفریقا است و تانزانیا شرق آن. شرایط این ها با هم خیلی فرق می کند. چطور به عنوان منبع مطالعاتی درباره تأثیرات جمهوری اسلامی ایران در نیجریه کتابی در مورد تانزانیا معرفی کردید؟ گفت چه فرقی میکند؟! آفریقا آفریقاست دیگر! تصور این آدم این است که کل یک قاره با حدود ۶۰ کشور مثل یک کشور می ماند. این مثل همین است که کسی فکر کند آسیا آسیاست. آیا ما با چین، ژاپن یا اندونزی یکی هستیم و یک شرایط داریم؟!

برای رفتن به تبلیغ در هر کشوری باید با مردم آن کشور، زندگی کنیم، داد و ستد فکری و روحی داشته باشیم. ادبیات ویژه آن مردم را بیاد بگیریم و با طرز برخورد آن ها آشنا شویم. برخی امور ممکن است برای ما زشت باشد اما برای آنها جذابیت داشته باشد و برعکس.

یک استاد فلسفه در گفتگو با مهر:

روح رسانه‌های نوین سوفسطایی گری است / مغالطات رسانه‌های مدرن

محسن حبیبی، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، با اشاره به ابعاد گوناگون تأثیر پیامبر اکرم (ص) بر مردم گفت: ایشان ابتدا به خود پرداختند و چون خود تعالی داشتند توانستند تعالی بخش باشند و این به معنای الگو بودن ایشان است.

وی با اشاره به ابعاد ایجاد تحول حضرت رسول (ص) در انسانها که از لحاظ کمی و کیفی بسیار گسترده است، اظهار داشت: پیامبر اسلام با تمرکز بر عنصر توحید، شرکی که تمامی ابعاد ذهنی و رفتاری مردم را از هر دین، فرقه و مذهبی فرا گرفته بود، از ذهن‌ها دور کردند. این استاد دانشگاه خاطر نشان کرد: بعد دیگر تغییراتی که پیامبر ایجاد کرد در عرصه اجتماع بود و با تأکید بر حق مداری و عدالت، بنای اجتماعی عدالتگرا را پایه ریزی کردند. وی افزود: ایشان پایه‌های تبیض و برتری‌های بی‌منا را دور انداختند و به جای تمایزات قومی و قبیله‌ای، ملاک عدالت و حق محوری را معرفی کردند.

این استاد فلسفه با اشاره به اینکه امروزه بشر در پیچ تاریخی و مهمی قرار گرفته است، اظهار داشت: بنابر اصطلاحات ملاحظه‌شده در نظام حکمت متعالیه گویا دنیای کنونی و تاریخیت امروز بشر موجب تحول جوهری شده است که به سادگی نمی‌توان از کنار آن گذشت.

وی افزود: در این تحول تنها ظاهر زندگی آدمی تغییر نکرده است، بلکه تغییرات بنیادین بوده و هویت بشری را دست‌خوش تغییر کرده است و لازم است برای ابعاد مختلف آن از متن دین اسلام چاره‌اندیشی نمود.

حبیبی اظهار داشت: برخی فکر می‌کنند تنها ظاهر و نهایتاً کیفیت ابزارها در زندگی بشر تحول پیدا کرده و لذا با همان شرایط و دستورالعمل‌های سابق می‌توان بشر را در زندگی پیش برد، ولی این بزرگترین اشتباه برنامه‌ریزان و بزرگان جامعه است و باید دانست تحول عمیق و بنیادین بوده و ابعاد وسیعی را دست‌خوش تغییر کرده است، هرچند ابعاد فطری انسانها ثابت باقی مانده است.

این پژوهشگر افزود: از این رو برای مواجهه عاقلانه لازم است از ابعاد متفاوت چه بعد مادی و چه بعد معنوی تحول ایجاد نمود و بدون ایجاد تغییرات مهم و فراگیر و البته مبتنی بر ارزش‌های فطری نمی‌توان امید به آینده داشت.

حبیبی با اشاره به اینکه در هدایت منطقی و درست جوامع مهمترین نقش را رسانه‌ها بر عهده دارند، اظهار داشت: بدون دارا بودن رسانه‌ای پاک و برآمده از عناصر فطری هیچ امیدی به تحول صحیح وجود نخواهد داشت و متأسفانه اکثر رسانه‌های امروزی بر مایه منافع شخصی و گروهی بنا شده‌اند و اینگونه است که همواره حق و حقیقت در پس پرده باقی خواهد ماند.

وی گفت: امروزه رسانه‌ها نقش ابزار تجارت و کسب منفعت را برای افراد، گروه و یا جناح خاصی را بازی می‌کنند و اقتصاد رسانه و درآمدزایی از طریق انواع مختلف آن باعث شده روح حاکم بر رسانه‌های نوین سوفسطایی گری باشد.

این استاد دانشگاه خاطر نشان کرد: امروزه فضای حاکم بر رسانه‌ها استفاده از انواع و اقسام مغالطات صوتی و تصویری و محتوایی است تا شاید بیشترین جذب مخاطب را داشته باشند. آنها در بستر سرمایه‌داری نوین برای کسب مشتری بیشتر از هر وسیله‌ای بهره می‌گیرند و این یعنی غلبه نفسانیت بر حق طلبی.

این استاد دانشگاه با تصریح بر اینکه رسانه در زمان پیامبر اسلام (ص)، امری بسیط بوده و ارتباطات در آن دوره، غالباً به صورت چهر به چهره صورت می‌گرفت، اظهار داشت: تفاوت اسلام با سایر ادیان الهی این است که دین اسلام،



مجزه مکتوب دارد و این امر نشان می‌دهد که اسلام به امر رسانه و کتاب، توجه ویژه‌ای دارد.

وی خاطر نشان می‌کند: هرچند تمام ادیان الهی پیام دارند و داشتن معنا در همه آنها، مهم است، اما اسلام که معجزه مکتوب دارد، به ماندگاری پیام، بسیار اهمیت می‌دهد.

این محقق، با اشاره به حدیثی که اگر تمام بدی‌ها یکجا جمع شده باشد کلید آن دروغ است، راستگویی و حرمت کذب را اصلی‌ترین ملاک دانست که در اسلام مورد توجه قرار دارد و در هر پیام باید بدان توجه شود، وی افزود: راستی، فضیلتی اخلاقی است که اسلام هم بدان به طور ویژه تأکید می‌کند و دروغ‌گنای عقیدتی و هم‌راستا با شرک است.

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، معیار دوم برای مواجهه با رسانه را غربالگری مخاطبان رسانه برشمرد و با اشاره به آیه «بشرا العبادی الذین يستمعون القول و يتبعون احسنه»، گفت: انسان در مواجهه با هر پیامی که به او می‌رسد، نباید منفعل محض باشد.

حبیبی اظهار داشت: امروز رسانه‌ها می‌خواهند مخاطبان خود را تحت سیطره بگیرند، اما اسلام می‌گوید شما باید بینش صحیح داشته باشید و انتخابگر باشید و بتوانید پیام درست را تشخیص دهید.

وی یکی دیگر از ملاک‌های انتخاب پیام احسن را سازگاری با فطرت خوانند و گفت: قرآن خطاب به پیامبر می‌فرماید «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».

وی افزود: گاهی در معرض حکمت قرار می‌گیریم که محکم و یقینی است و فضیلت‌های حسنه هم فضائل اخلاقی هستند، اما در فضای رسانه، انتخاب خوب مطلق، غیر ممکن است و باید بتوانیم خوبتر را انتخاب کنیم و اینجاست که جمله «یتبعون احسنه» معنا پیدا می‌کند. حبیبی اظهار داشت: بنابراین در مواجهه با هر پیامی که با هر روشی به ما می‌رسد، چه با روش‌های سنتی که کسی منبر می‌رود و کتاب می‌نویسد و چه با روش‌های جدید، تاجایی که می‌توانید بهترین را انتخاب کنید.

این استاد دانشگاه گفت: قرآن با ارائه این ملاکات، گویی اختلافات فرهنگی را پذیرفته است، زیرا جدل ناظر به حوزه فرهنگ است که شاید حق و باطل صددرصد مشهود نباشد، اما اگر اختلافات فرهنگی به دعوا منجر شد، باید آنچه به حق نزدیکتر است انتخاب شود.

وی با توجه به پایان‌ناپذیری جدلهای رسانه‌ای، به حدیثی از امام علی (ع) اشاره کرد که فرمودند «به حق نگاه کن نه به افراد» و افزود: باید دید کدام پیام، نشانه‌های حقیقت بیشتری دارد.

این محقق، اظهار داشت: پیامبر از انواع رسانه استفاده می‌کردند و حتی نامه‌هایی را می‌نوشتند و گاه فرستادگانی را به

ممالک مختلف اعزام می‌کردند.

وی خاطر نشان کرد: مصعب یکی از کسانی بود که پیامبر برای تبلیغ به یثرب فرستادند و او از معدود افراد متمول و اشرافی مکه بود که به اسلام ایمان آورد. حبیبی افزود: مصعب فردی خوش‌سخن و خوش‌سیما بود و توانست جوانان بسیاری را جذب پیامبر کند.

این استاد دانشگاه با اشاره به نظریات گوناگونی که در مورد رسانه وجود دارد که برخی ذاتگرا هستند و برای رسانه ذات قائل‌اند و برخی چنین دیدگاهی ندارند، گفت: چه برای رسانه ذات قائل باشیم و چه نباشیم، باید بپذیریم که رسانه از عصر پیامبر (ص)، تغییرات بسیاری داشته است.

وی اظهار داشت: امروز فرستنده و گیرنده پیام، انسان مدرن است، پیام‌ها متفاوت شده‌اند و ابزارهای رسانه به طور عمده تغییر کرده‌اند و حتی شیوه مغالطات تغییر عمده‌ای داشته است. وی افزود: برای مثال کنگره آمریکا اسنادی را از دخالت عربستان در حادثه ۱۱ سپتامبر نشر می‌دهد، اما یک دفعه کودتا در ترکیه صورت می‌گیرد و رسانه‌ها در سراسر جهان به طور گسترده آن را چنان پوشش می‌دهند که دیگر هیچ کس یادش نمی‌آید آن خبر اول را پیگیری کند! استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی اظهار داشت: اصل آن است که مدافع حق و عدالت محور باشیم، از حقیقت تخطی نکنیم و هر چیزی را انتخاب نکنیم و اینها اصول حاکم بر رسانه هستند، چه ذاتی برای رسانه قائل باشیم چه نباشیم و این معیارها از زمان پیامبر (ص) تا کنون تغییر نکرده و نخواهند کرد.

وی با اشاره به این مطلب که امروز با چاره‌ای جز زیستن با رسانه نداریم، خاطر نشان کرد: شاید لازم باشد امروز به مردم شناخت رسانه را آموزش دهیم.

وی ادامه داد: مردم باید شناخت رسانه‌ای داشته باشند، یعنی بدانند هر آنچه در رسانه گفته می‌شود همانی نیست که باید گفته شود.

وی افزود: مردم باید بدانند که در نمایش فیلم‌ها و اخبار رسانه‌ها، لایه‌های پنهانی وجود دارد و تنها آنچه در ظاهر بیان می‌شود، مورد نظر نیست.

این استاد دانشگاه گفت: رسانه‌ها امروز به چیزی تبدیل شده‌اند که قبلاً به عنوان تسلط ماشین بر انسان مطرح می‌شد و فیلم‌هایی می‌دیدیم که رباط‌ها بر انسان غلبه می‌یافتند و یا موجوداتی از سیارات دیگر برای نابودی انسان می‌آمدند.

علامه طباطبائی در مقابل کسانی که می‌گفتند انسان مدنی بالطبع است می‌گوید انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد طبیعت را استخدام کند، اما امروز تکنولوژی مستخدم بالطبع است و روز به روز اختیارات انسان کم می‌شود.

وی افزود: علامه طباطبائی در مقابل کسانی که می‌گفتند انسان مدنی بالطبع است می‌گوید انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد طبیعت را استخدام کند، اما امروز تکنولوژی مستخدم بالطبع است و روز به روز اختیارات انسان کم می‌شود و حتی اختیارات دفاعی مانند سیستم هوشمند دفاع هوایی، به تکنولوژی سپرده شده است.

حبیبی ادامه داد: آیا پیش‌بینی نمی‌کنیم که پیشرفت‌های تکنولوژی از این هم بیشتر شود و حتی مدیریت ما را بر عهده بگیرد؟ و اگر چنین شد دیگر راه بازگشتی نیست و گویی این بار ماشین مستخدم بالطبع می‌شود و ما را به استخدام خود می‌گیرد.

وی در توضیح اینکه چرا به این بلا دچار شدیم، گفت: شاید به این دلیل که در پی منافع بودیم، و زندگی کردیم تا پیشرفت کنیم و حال شاید اگر در پی حق باشیم، از این بلا نجات پیدا کنیم.

علیرضا قائمی نیا در گفتگو با مهر عنوان کرد:

تحقیق، نقد و حضور در عرصه علمی جهان؛ راه اسلامی سازی علوم انسانی



علوم انسانی، مجموعه ای از رشته ها و شاخه های علمی است که موضوع محوری آنها، «انسان» به معنای کلی آن است. این رشته ها، گستره وسیعی را شامل می شوند، از حقوق و اقتصاد و جامعه شناسی گرفته تا ادبیات و زبان شناسی و روان شناسی و ... علوم انسانی، از ریشه ای ترین میانی و مقدمات فکری و فلسفی آغاز شده و تا مصداقی ترین و کاربردی ترین دانش های مورد نیاز بشر امتداد دارند.

روند کنونی پیشرفت کشور خصوصا مباحثی مانند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تولید علوم انسانی اسلامی، تمدن نوین اسلامی و ... نشان می دهد، نیاز جدی به نظریات بومی و کاربردی در حوزه علوم انسانی، به شدت در فضای مدیریتی جامعه احساس شده است و این مسأله باعث شد که از سالها قبل خصوصا بعد از انقلاب اسلامی بحث اسلامی سازی علوم انسانی مطرح شود و در این راه دانشگاه ها و پژوهشگاه های تخصصی راه اندازی شد که محققان بسیاری در حال فعالیت در این زمینه هستند. علی رغم همه فعالیتهای صورت گرفته با توجه به نیاز بالا و خصوصا انتظاراتی که در این زمینه وجود دارد انتقادات بسیاری متوجه این عرصه هست. در گفت و گو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا قائمی نیا، سردبیر فصلنامه ذهن به بررسی اهمیت علوم انسانی و نقد علوم انسانی غربی و روند اسلامی سازی علوم انسانی اسلامی پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست.

|| آقای دکتر! هر چند در کوتاه مدت مثلا در مدت یک سال نمی توان انتظار تغییر محسوس در حوزه علوم خصوصا علوم انسانی داشت، اما با این وجود وضعیت علوم انسانی خصوصا علوم انسانی اسلامی (از نظر مقالات مهم منتشر شده، پایان نامه های مهم دفاع شده، کتابهای تألیفی و ترجمه ای، نشریات تخصصی و نیمه تخصصی اساتید حوزوی و دانشگاهی و حتی تعداد دانشجویان علاقه مند و راغب به تحصیل در این رشته ها، همایشها، جشنواره ها، نشستها، نقد و بررسی کتابها، کرسی های نظریه پردازی، نقد و بررسی نهادهای مسئول و سیاستگذار در عرصه علوم و تحول علوم انسانی و ...) چگونه بوده است؟
از همه اتفاق هایی که در عرصه های مختلف علوم انسانی در کشور رخ داده یا می دهد اطلاع کاملی ندارم ولی تا آنجایی که آثار این رویه ها را می بینیم، در این زمینه چندان اتفاق خاصی روی نداده است. در حد همان بحثهایی است که از قبل هم بوده و در یکی - دو سال اخیر در زمینه ضرورت تحول علوم انسانی مطرح شده است. علوم انسانی باید تغییر و تحول پیدا کند به معنایی علوم انسانی اسلامی باید محقق شود در این زمینه کتابها و مقالاتی که دیدم در حد همان ادبیات قبلی است که تکثیر می شود، البته بحث در این زمینه در چند سطح مطرح است، یکی همین بحث ضرورت هست که همچنان چند سالی است که به آن پرداخته می شود، به شدت در مجلات، سخنرانی ها، مصاحبه ها و ... مطرح می شود.

در سایتها هم چنین چیزی را شاهد هستیم، شاهد کار علمی وزین در این زمینه نبودم که در حوزه های مختلف علوم انسانی اتفاق چشمگیری افتاده باشد و نظریه یا

انسانی صورت گرفته و یا در حال انجام است، این یکی از مهمترین کارهای انجام گرفته در زمینه تحول علوم انسانی و اسلامی کردن علوم انسانی است. به نظر شما این کارها چقدر تأثیر گذار است؟

در تغییر و تحول علمی، باید سه مرکز داشته باشیم؛ در دنیای غرب سه دسته مرکز علمی وجود دارد: یک سری مراکز تحقیقاتی هستند که در آن پژوهش و تحقیق صورت می گیرد. یک سری دیگر از مراکز، آموزشی است. میان این دو دسته مراکز وجود دارند که نتایج تحقیقات را به بخش آموزش انتقال می دهند و باز خورد آن را در بخش تحقیقات و پژوهشی مطرح می کنند، یعنی در دنیای غرب فضای پژوهش و تحقیق و فضای آموزش، از همدیگر جدا نیست.

اینها با همدیگر ارتباط مستقیم دارند و هر اتفاقی که در بخش تحقیقات رخ می دهد و نتایج جدیدی به دست می آید فوراً در بخش آموزش انعکاس پیدا می کند. عکس این امر هم صورت می گیرد، هر کاستی و یا قوتی در مرحله اجرا به دست می آید فوراً به نتایج تحقیقاتی انعکاس می یابد، صرفاً تغییر سرفصلهای دروس علوم انسانی مشکلی را حل نمی کند.

اینکه عناوین و سرفصلهای دروس اسلامی شود، به خودی خود نتیجه مطلوب را ایجاد نمی کند. مادامی که محتوا تولید نشود و مراکز پژوهشی محتوای قابل توجهی تولید نکنند و به بخش مراکز آموزشی انتقال پیدا نکنند، و باز خورد هم به فضای پژوهشی باز نگردد، نباید امیدوار باشیم که علوم انسانی دچار تحول شگفتی شود. تغییر سرفصلها شاید افکار را تحریک کند، ولی کار اصلی را انجام نمی دهد و نتیجه نهایی و مطلوب به دست نمی آید.

سالها قبل عناوین بسیاری از رشته ها تغییر پیدا کرد و سرفصلهای جدیدی برای رشته های مختلف طراحی و تدوین شد، اما تغییری ایجاد و هدف نهایی تحصیل نشد. برای تدریس این دروس، استادی که توانایی لازم را داشته باشد وجود ندارد، محتوای مناسبی هم نوشته نشده است. کسانی که متصدی امر هستند، خودشان هم نمی دانند باید چه کاری انجام دهند، لذا تغییر سرفصلها چندان کار

رویکرد خاصی متأثر از اندیشه های اسلامی شکل گرفته باشد. کارشناسان و محققانی هستند که در حوزه های مختلف و در مجلات گوناگون دارند تلاش می کنند، ولی اینها همچنان در مرحله ضرورت و تلاش کردن برای ایضاح ابعاد مختلف این قضیه متوقف شده است.

به صورت عملی در هیچ کدام از این حوزه ها چیزی به چشم نمی خورد، البته از طرف دیگر روز به روز ترجمه های زیادی از علوم انسانی و مباحث جدید و می بینیم که روانه بازار می شود. از طرف ترجمه می بینیم حجم کار زیاد و از طرف دیگر حضور فعالی را در میان پژوهشگران تجربه نمی کنیم. برنامه ها و سیاستهای خاص و چشمگیری را هم مشاهده نمی کنیم که در مسائل علمی یا مراکز که متصدی این امر باشند تصویب و تهیه شده است. این طوری که وضعیت به جلو می رود آینده خوبی را نمی توان برای علوم انسانی پیش بینی کرد.

مگر اینکه ماجرای متفاوتی رخ دهد و کسانی که در این زمینه فعال هستند بیشتر وارد بطن مسئله شوند. الان دیگر وقت پرداختن به ضرورت و تعریف و ... تحول علوم انسانی نیست باید عملاً کارهایی باید انجام شود. این کارها بسیار اهمیت دارد. این جریان هم جوانب اجابتی و هم جوانب سلبی دارد؛ هم معایب و هم محسنی دارد. مزایای آن همین است که می بینیم که توجه روزافزونی به اصل مسئله شده که علوم انسانی باید تغییر و تحول پیدا کند.

اما جنبه سلبی آن با قدری بی عنایتی و بی دقتی به مباحثی که فعال رایج در حوزه های مختلف علوم انسانی است، صورت می گیرد و عنایت خاصی به آن صورت نمی گیرد.

تلاشهای زیادی برای آنها صورت گرفته است و فعلاً دارد مشکلات و مسائل علوم انسانی را با روشهای خاص خودش حل می کند ولی باید به مزایای آنها توجه شود. در کل به طور خلاصه می توان گفت وضعیت چندان مطلوبی نداریم و با توجه به گذشت زمان فعلاً نمی توان امید داشت که تغییر و تحول جدی صورت گیرد.

|| تغییر سرفصلهای رشته های مختلف علوم

این بزرگان را پائین بیارم، این بزرگان هم به نوبه خود تلاش کردند. یک محقق در عالم غرب وقتی کتابی می نویسد جریان فکری را تغییر می دهد، ما هنوز درگیر نزاع های درونی هستیم، نزاعهایی که مربوط به تعریف و مفهوم و ... هستیم.

هنوز نمی توانیم تشخیص بدهیم که کار علمی چه کسی قوی تر و مال چه کسی ضعیف تر است. بیشتر نگاه شعاری داریم، اینها مشکل را حل نمی کند. تحقیق در غرب نهادینه شده، روش تحقیق شان مشخص است، می فهمند چه کسی کار علمی اش قوی و کار چه کسی ضعیف است، با قضیه سیاسی برخورد نمی کنند، علم را فدای روابط نمی کنند. علم اصلا قضیه جداگانه ای است. اگر علم فدای روابط اجتماعی، سیاسی و قدرت شود، به جایی نمی رسد و رشد نمی کند، حتی متوقف می شود. اول باید ارزش علوم انسانی را بشناسیم، سپس در ادامه کار آنها را نقد کرد.

وقتی حادثه منا که پیش آمد، مطلبی را دیدم که ترجمه شده بود، نویسنده متخصص از دحام جمعیت بود یا مثلاً در نشست ایران و ۱+۵، آمریکا متخصص تحریم را به همراه خود آورده بود. منظوری این است که در رشته ها و موضوعاتی که در تصور ما نمی گنجد، متخصص دارند!

مطالعات فرهنگی چقدر اهمیت دارد، واقعا در ایران چقدر مرکزی داریم که به صورت علمی به مطالعات فرهنگی در جامعه ایران بپردازد؟ ممکن است کتابهایی ترجمه شود، ولی جامعه و فرهنگ ما را مطالعات فرهنگی، مدیریت نمی کند. جامعه و فرهنگ غرب را مطالعات فرهنگی، مدیریت می کند. یعنی این امر نهادینه شده است، وقتی می خواهند تغییر و تحول فرهنگی در جامعه ایجاد کنند، بر اساس مطالعات فرهنگی (مطالعات در بخشهای مختلفی مانند اینترنت، مطبوعات و ...) برنامه ریزی می کنند. در این حوزه نظریه پردازی می کنند.

این کارها به آنها کمک می کند که هم فرهنگ کشورشان و هم فرهنگ کشورهای جهان سوم را تغییر دهند، متأسفانه ما قضیه را غیر علمی تلقی می کنیم، هر کسی حتی افراد غیر متخصص در زمینه فرهنگ نظری می دهد و عده ای جمع می شوند و فکر می کنیم باید شورایی مسائل را حل کرد. در صورتی که قضیه را باید علمی حل کرد، الان شورای عالی انقلاب فرهنگی متصدی مسائل فرهنگی در ایران است.

سؤال من این است که چه مطالعات علمی فرهنگی پشتوانه تصمیمات این شورا است. تا کی باید این طوری ادامه پیدا کند. مادامی که پشتوانه علمی پیدا نکنند، یعنی مبتنی بر مطالعات علمی فرهنگ ایرانی و اسلامی نباشد هیچ نتیجه ای نخواهد داد. روز به روز ظلمانی تر و مشکلات فرهنگی بیشتر خواهد شد، اما در غرب می بینید رشته هایی مانند مطالعات فرهنگی پشتوانه تصمیمات آنها در تغییرات فرهنگی و اجتماعی است، اما در ایران همه چیز را می خواهند تعارف و شورا و ... حل کنیم، منظوری این نیست که شورا لازم نیست.

بحث من این نیست که مراکز مثل شورای عالی انقلاب فرهنگی لازم نیست، بلکه ضرورت هم دارند، اما باید جایگاه خود را پیدا کنند. این طور شوراها در ادامه مطالعات فرهنگی می توانند عمل کنند اگر زیربنای علمی نداشته باشند نمی توانند برنامه ریزی کنند. برنامه ریزی شان موقت است، با یکسری عقول ناقص کار انجام می گیرد، ولو اینکه نخبران علمی در شورا باشند. مادامی که مطالعات علمی فرهنگی پشت سر تصمیمات فرهنگی نباشد، نمی توان مشکلات را حل کرد.

می بیند و مهمتر از همه اینکه فکر می کند تا بتواند نکته ای را حل کند، که این مسائل هنوز در کشور ما نهادینه نشده است.

ما هم آرمانهای بزرگی داریم، از طرف دیگر با سنت بزرگی هم مواجه هستیم، هر دو را باید لحاظ کرد، سنت تفکر غربی را نمی توان نادیده گرفت نمی توان تفکر موجود را به مثابه پهلوان پنبه دانست که با فوتی به زمین بخورد. ابتدا باید سنت فکری که در مقابل ماست را به خوبی بشناسیم، کاملاً باید ابعاد مختلف، مبانی، جزئیات، مسیر، آینده و ... را دید. به سادگی که این قضیه حل نمی شود. برنامه های کلانی که در کشور رخ می دهد، سیاستهایی که وجود دارد و مراکز و نهادهایی که درگیر این مسائل هستند، به یک معنا نه فضای غرب را توجه دارند و نه راه حلهایی که ارائه می دهند، چندان کارساز بوده است. برنامه ریزی هایی که انجام شده، دستاورد چندانی نشده است.

باید به تحقیق ارزش نهاده شود. اگر می خواهیم در کشور علوم انسانی، تغییر و تحول پیدا کند، باید به دنبال نخبگانی بگردیم که می توانند ابتکار داشته باشند. سرمایه گذاری لازم صورت گیرد و به این افراد امکانات لازم داده شود تا این افراد بدون دغدغه مالی و ... کار کنند.

باید در رشته های مختلف به دنبال افراد توانمند و نظریه پرداز بود تا در هر رشته تحول لازم صورت گیرد. مسیر علم این طوری است، برگزاری همایش و جلسات و شورا مشکلی را حل نمی کند، اینها مشکلات را به شکل صوری حل می کند. علم، قائم به عالمان است، علم، قائم به سیاستمداران نیست. باید جایگاه عالم در تغییر و تحول علوم انسانی کشف شود، باید برنامه ریزی شود و امکانات در اختیار علمی قرار گیرد تا او بتواند علم را جلو ببرد.

با برگزاری نشست، همایش و ... تحولی ایجاد نمی شود، نمی توانیم اهمیت این کارها را نادیده بگیریم و بگویم این کارها مورد نیاز نیست. این کارها هم باید متناسب وجود داشته باشد، ولی اینها پرداختن به حاشیه است. پرداختن به حاشیه ما را از اصل غافل می کند. کشفیات و پژوهشهای علمی در غرب چگونه صورت می گیرد، باید همان مسیر را طی کرد.

غرب تجربیات خوبی در این زمینه دارد، در کشور ما باید همین مسیر طی شود، حتی نکته ای در قرون وسطی، در عالم اسلام مطرح شده، به شدت آن را دنبال می کنند و در آن زمینه تحقیق می کنند. ابعاد مختلف آن را مورد کاوش قرار می دهند. در مورد آن کتاب می نویسند، همین روند را باید دنبال کنیم و در فضای علمی جهانی قرار بگیریم و نقد کنیم و در مراحل بالاتر نوآوری هم داشته باشیم.

آقای دکتر! بر روی روش تحقیق، تأکید بسیاری داشتید، شما با کارهای ایزوتسو و هانری کربن به خوبی آشنا هستید. کارهایی که ایزوتسو و هانری کربن به تنهایی انجام دادند، در حد یک پژوهشگاه است. چرا ما در پژوهش بهره وری و کارایی زیادی نداریم؟! وقتی روش، درست باشد، مسلماً زایش ایجاد می شود. روش درست چیزهای مبتکرانه و جدید ایجاد می کند. شگفت آور می شود، کارهایی که این دو دانشمند انجام دادند نسبت به حوزه علوم انسانی در غرب هیچ است، در رشته های جامعه شناسی، زبان شناسی چقدر کار انجام شده است. باید ارزش کار انجام شده در غرب را دانست. فکر نکنیم این دستاوردها به سادگی به دست آمده است.

در علوم انسانی غرب صدها هانری کربن و ایزوتسو وجود دارد، این دانشمندان و محققان در مقایسه با علوم انسانی غربی بسیار ناچیز هستند. نمی توانیم ارزش علمی و کارهای

اساسی و درستی نمی تواند باشد.

در علوم انسانی موجود در غرب، گرایشهای مختلف، در هر گرایش هم مکاتب مختلف، در جزئی ترین موضوعات و رشته ها و شاخه ها به مقاطع تخصص و فوق تخصصی تقسیم شده است. جامعه شناسی، روان شناسی و ... به رشته های مختلفی تقسیم شده و هر کدام برای خودش دنیایی شده است، حتی برخی از افراد و کارشناسانی که معتقد به علوم انسانی اسلامی هستند معتقدند با تهذیب هم موافق نیستیم بلکه باید تأسیس کنیم، آیا واقعا چنین حجمی از علوم انسانی از صفر قابل تدوین است، به نظر می رسد ادعای تأسیس ناشی از عدم درک وسعت علوم انسانی موجود است؟! حجمش بسیار وسیع تر از آن چیزی است که در تصور بگنجد!

من هم با دیدگاه و نظر شما موافقم که نمی توان از صفر شروع کرد و دستاورد علمی غرب را نادیده گرفت. منظوری این نیست که نباید انتقاد کرد. نظرم به معنای موافقت با آن چیزی که در غرب می گذرد، نیست، اما آن هم حاصل تفکر است، تفکر انسانی که برای خودش دستاوردهایی دارد و معیایی دارد. تفکر غربی، فراز و فرودهایی دارد، اما آن هم حاصل تفکر انسانی است و حاصل دستاورد بشری محسوب می شود، اگر چه معیایی و فراز و فرودهایی دارد.

قطعا کسی که می خواهد در این زمینه اقدام به کار کند، باید به فراز و فرودها توجه کند تا بتواند علم را تغییر دهد. از صفر نمی توان شروع کرد، علم جدید بر پایه های علم قبلی قرار می گیرد، در فضای علم، گسستگی و انقلاب معنایی ندارد. انقلاب به معنای دقیق کلمه به این معنا که کسی کلاً معرفت قبلی را نابود کند و به جای آن چیز جدیدی را بیآورد، در عالم علم اصلاً معنا ندارد.

به نظرم کسانی که چنین ادعایی را مطرح می کنند آشنایی دقیقی با تفکر جدید ندارند، در عین حال توجه داریم که تفکر و علوم انسانی جدید معیایی دارد که باید رفع شود. مشکل این است که با تفکر جدید غرب آشنایی کاملی نداریم و ابعاد مختلف آن را نمی شناسیم. اصل مسلم است که علوم انسانی باید تغییر کند، علوم انسانی موجود متناسب با دغدغه های فکری ما نیست، ولی این نکته ها دلیل نمی شود که کل علوم انسانی غربی را کنار بگذاریم، ولی با تفکر جدید غربی هم آشنایی کاملی نداریم، واقعا حجم کارهایی در علوم انسانی در غرب صورت گرفته شگفت آور و بسیار مایه تعجب است.

هنوز فضای کشور ما در این زمینه بسیار عقب است، مثلاً در زبان شناسی به قدری کار شده که باور کردنی نیست؛ موضوعات متنوع با روشهای دقیق که تعجب هر کسی را بر می انگیزد، اینکه دستاورد آنها را نپذیریم، عقلانی نیست. روش تحقیق در غرب نهادینه شده است، نود و نه درصد کتابهایی که در یک موضوع منتشر می شود، مطلب جدیدی دارد. روشها را نظام مند به کار گرفته است، این ویژگی ها نشان می دهد که در غرب، روش تحقیق علمی نهادینه شده است.

دانشجویی که وارد دانشگاه می شود، می داند چه کاری باید انجام دهد، به چه روشی باید تحقیق کند، چگونه باید مقاله بنویسد، چگونه باید به دنبال مطلب جدید برود، چگونه نکته جدید پیدا کند، چگونه به موضوعات از زوایه جدید نگاه کند. این مسائل در غرب حل شده، اما در کشور ما هنوز حل نشده است. هنوز در کشور ما «تحقیق» معنای دقیقی ندارد، ما نمی دانیم تحقیق چیست؟! چگونه می توان پژوهش کرد. پژوهش که به سادگی انجام نمی شود. محقق وقت خود را صرف می کند و منابع مختلفی را

در گفتگو با مهر عنوان شد:

امام خمینی (ره) حکمت را وارد حکومت کرد / ابعاد علمی شخصیت امام (ره)

متأثر است البته بیش از همه این شخصیتها حضرت امام (ره) از مکتب فقهی شیخ انصاری متأثر است البته بیشتر آن را در کتاب تحریر الوسیله خودش آورده است. مباحث الوصول الی علم الاصول حضرت امام (ره) کاملاً ملهم از رسائل شیخ انصاری هست کما اینکه تحریر الوسیله حضرت امام (ره) متأثر از مکاسب شیخ انصاری محسوب می شود.

|| امام خمینی (ره) در رهبری و مدیریت از چه اندیشه ها و افرادی تأثیر پذیرفته بودند؟

کاملاً مشهود است حضرت امام (ره) در رهبری از دو شخصیت بارز و برجسته اثر پذیرفته و عنایت خاصی به اینها دارد از نظر مدیریت سیاسی کاملاً ملهم و متأثر از خواجه نصیر طوسی به نظر می رسد و از این حیث بسیار ارادت به ایشان دارد. خواجه نصیر با تفکر سیاسی و تدابیر سیاسی خودش با حضور در صحنه جلوی سیل بنیان کن حمله هلاکوبی و مغولی را بگیرد و مهار و مدیریت کند و سد کند و سدسازی کند و با آن توحش مغولی را تبدیل به تمدن مغولی بکند.

ذره ای لجاجت در شخصیت و اندیشه امام راه نداشت و به جای آن قاطعیت داشت. سستی و تزلزلی در رفتار و روابط و تصمیمات و اقدامات ایشان راه نداشت و کاملاً قاطع و شجاع بود. این کار و قدرت تدبیر خواجه که توانسته بدترین تهدید تمدن اسلامی و ایران را به بهترین فرصت برای ایران و جهان اسلام تبدیل کند مورد تحسین امام (ره) بوده است و توحش جدید و مدرن و سلطه غرب و استعمار که نوعی توحش مغولی جدید و فعالیت جدید محسوب می شد. امام (ره) با الهام از خواجه نصیر طوسی توانست این تهدید را تبدیل به فرصتی برای مبارزه با ضد استکباری، ضد استعماری و ضد استبدادی تبدیل و از آن به استقلال، آزادی و مردم سالاری برسد. همان طور که توانست جنگ تحمیلی را که بزرگترین تهدید بود با روح مسیحایی خود به دانشگاه آدم سازی تبدیل کند و به عنوان قدرت منطقه ای از جنگ خارج شدیم. همین مطلب را در مورد انقلاب اسلامی هم شاهد هستیم.

امام تیزهوشی و تیزبینی شیخ فضل الله نوری را هم بسیار تمجید می کرد. تیزهوشی شیخ فضل الله نوری در تشخیص تهدیدها و انحرافات بود که مشروطه را از درون تهدید و مثل موربانه آن را نابود می کرد. تیزهوشی و تیزبینی حضرت امام (ره) ملهم از شیخ فضل الله نوری است. ذره ای لجاجت در شخصیت و اندیشه امام راه نداشت و به جای آن قاطعیت داشت. سستی و تزلزلی در رفتار و روابط و تصمیمات و اقدامات ایشان راه نداشت و کاملاً قاطع و شجاع بود. این صفات را از آیت الله شهید مدرس ملهم بود که البته خودش نمونه هایی را نقل می کند که در دوره جوانی خدمت شهید مدرس رسیده است. در بحث قاطعیت سیاسی کاملاً از ایشان ملهم است. شجاعت سیاسی داشت که تترسد و تزلزل به خود راه ندهد.

به نظر می رسد این صفات و شخصیتها، شخصیت علمی و عملی دینی و سیاسی و انقلابی و رهبری حضرت امام را شکل دادند. هم مکتب امام را شکل دادند و هم مکتب و سنت سیاسی ایشان را، که البته مرجع همه اینها قرآن و روایات و سنت و آثار امام علی (ع) و نهضت عاشورا و جریان انتظار مهدوی است. اینها الهام بخش، اثر بخش و جهت دهنده به آرا و آثار حضرت امام (ره) و اندیشه های سیاسی ایشان است.



|| حضرت امام (ع) از چه افرادی و چه اندیشه هایی تأثیر پذیرفته بودند؟

می توان این نکته را تحلیل و تفسیر و حتی تصدیق کرد که حضرت امام (ره) از جریانات متعددی اثر پذیرفته و توانسته آنها را معماری و مکتب حکمی سیاسی عملی و حکومتی خود را تبیین و تفسیر و همان طور که اشاره شد ترویج و گفتمان سازی کند و گفتمان خود را نسبت به سایر گفتمانهایی که در آن زمان حتی مثل جریانات چپ و مارکسیستی که یک گفتمان انقلابی نمایانه محسوب می شد رایج و غالب کند و حکومت اسلامی را تشکیل دهد.

|| اندیشه سیاسی ایشان در چه آثاری منعکس است؟

حضرت امام (ره) از حیث علمی لایه هایی دارند. هم آثار متعدد، متنوع و متفاضلی دارند به نحو کامل که در هر کدام یک از این آثار از اندیشمندان خاصی تأثیر پذیرفته است. اثر برجسته حضرت امام (ره) در عرفان که جزو بنیاد حکمت و حرکت امام محسوب می شود مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية است که در حقیقت می توان گفت مبانی تفکر سیاسی حضرت امام (ره) در این اثر مشاهده می شود. این اثر بیشتر مباحث عرفانی دارد و متأثر از ابن عربی است، البته درست است که متأثر از ابن عربی است ولی از طریق عرفان سیاسی استاد خود مرحوم آیت الله شاه آبادی حتی بعدها از شروعی که آیت الله الهی قمشه ای بر فصوص الحکم ابن عربی و تا حدودی فصوص الحکم فارابی زده متأثر است.

اثر دیگر حضرت امام (ره) که شاخص است و نقطه عطفی در اندیشه های سیاسی آن حضرت مشاهده می شود شرح حدیث جنود عقل و جهل است. این کتاب اگر چه در ظاهر در زمینه اخلاق نظری و حتی عملی است ولی در حقیقت حکمت نظری و عملی را مطرح می کند و می توان گفت که تئوری امام (ره) و نظریه راهبردی ایشان ریشه در همین اثر دارد. در این اثر بیش از هر چیزی متأثر از حکمت متعالی صدرایی است. در عین حال می توان شرح جنود عقل حضرت امام (ره) را حد وسط و میانی آثار امام تصور کرد و بروز و خروج بیرونی که هم نظریه و هم اثر ولایت فقیه و حکومت اسلامی ایشان محسوب می شود که در اینجا از دانشمندان بزرگی چون علامه نائینی، مرحوم کاشف الغطاء و مانند اینها ملهم است حتی از حرکت میرزای شیرازی بزرگ کاملاً الهام گرفته و

اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، جزئی از اندیشه کلان وی و متأثر از ابعاد مختلف اندیشه های ایشان است. از آنجا که امام خمینی شخصیتی چندبعدی است که آثار متعددی در حوزه مباحث عرفان، فقه، فلسفه، کلام و سیاست از ایشان برجای مانده است، و به دلیل آن که وی بنیانگذار و رهبر نظامی مبتنی بر اندیشه های اسلامی بوده، بدیهی است که اندیشه سیاسی وی تمام مفاهیمی را که در حوزه حکومت و جامعه کاربرد دارد، در بر می گیرد. محوری ترین مفاهیم اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) را می توان این گونه برشمرد: رابطه دین و سیاست، عدالت، آزادی، استقلال، مردم سالاری، قانون مداری و قانون گرایی، فرهنگ، وحدت و اتحاد مسلمانان، مصالح اسلام و مسلمانان، دعوت جهانیان به اسلام و گسترش آن، احیای هویت ملی - اسلامی، سیاست خارجی مبتنی بر آرمان های اسلامی و دفاع از مظلومان و محرومان در سراسر عالم. در گفتگو با علیرضا صدرا، استاد دانشگاه تهران به بررسی ویژگیهای اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست.

|| آقای دکتر! ویژگی های اندیشه سیاسی حضرت

امام خمینی (ره) چه بود که ایشان را از دیگر اندیشمندان و فلاسفه اسلامی متمایز می کند؟

حضرت امام (ره) دانشمند، اندیشمند مصلح انقلابی بزرگ علمی، عملی، دینی و سیاسی است. در بحث علمی، حضرت امام (ره) نزدیکترین ارتباط را با حکمت متعالی صدرایی دارد که جامع جمیع حکمی برهانی عقلانی سببونی و همین طور حکمت قلبی شهودی اشراقی سهروردی، همراه با عرفان به ویژه عرفان ابن عربی، همین طور ملاصدرا و شخص حضرت امام (ره) و همین طور اخلاق نظری و عملی و حتی کلام است که اینها به نوبه خودشان اساس فقه و تفسیر امام (ره) را هم تشکیل می دهند.

حضرت امام جامع تمام این جریانات محسوب می شود بزرگترین کاری که حضرت امام (ره) در این عرصه انجام دادند، این است که حکمت را وارد حکومت کردند؛ هم بعد عملی حکمت را تا حدود زیادی باز و به آن عمل کردند و موفق شدند انقلاب و نظام سیاسی را براساس حکمت به ویژه حکمت متعالی تبیین، ترسیم و ترویج کنند و تحقق بخشند. هم تبیین علمی نظری و هم ترسیم عملی کردند؛ هم نخبگان و هم مردم را راهبردی و هم ترویج عمومی کردند و موفق شدند آن را تحقق عینی بخشند یعنی اجرایی و جاری سازی و نظام سازی و نهادسازی کنند. حکومت را با رهبری خودش تشکیل دهند.

بزرگترین کاری که حضرت امام (ره) در این عرصه انجام دادند، این است که حکمت را وارد حکومت کردند در حقیقت تفسیر روزآمد و کارآمد حکمت و کاربری و تحقق عملی و عینی آن بعد از جامعیت علمی و عملی دینی و سیاسی حضرت امام (ره)، بزرگترین ممیزه ایشان است نسبت به سایر دانشمندان، اندیشمندان و حکمای سلف و حتی معاصر. بر همین اساس امام (ره)، انقلاب اسلامی را با شعائر کاملاً شورخیز و حکمت آمیز حرکت آفرین و شورانگیز همانند استقلال، آزادی و نظام سازی جمهوری اسلامی شکل می دهد. این پدیده ها هم جز ویژگیها و برجستگی های حضرت امام (ره) بودند؛ یعنی هم مکتب حضرت امام و هم سنت عملی آن، یعنی مکتب علمی حضرت امام و اندیشه سیاسی ایشان و هم سنت عملی سیاسی حضرت امام جزء ویژگیها و برجستگی های شخصیت ایشان محسوب می شود.

مجتبی نامخواه در گفتگو با مهر:

مسئله امام، انقلاب بود نه سنت و تجدد / نظریه اجتماعی امام خمینی (ره)



استبداد حاد مواجه است و با حد بالایی از استعمار و استعمار. سطح دوم مسئله این جاست که کلیه حرکت‌های که این انسان برای تغییر سامان داده به شکست انجامیده یا نتیجه‌ی معکوس داده است. و این دو سطح سبب پیدایش و یا تشدید سطح و لایه سوم از مشکل شده که عبارت است از تجددزدگی و تجددزدگی. این وضع ایران است. آسمان عالم اسلامی در همه‌ی جوامع دیگر کم و بیش همین طور است. پس شرایط اجمالا امتناع تغییر اجتماعی است.

در این چنین شرایطی اندیشه اجتماعی امام خمینی تکوین و تکون می‌یابد. به مثابه یک اندیشه معطوف به تغییر و به طور مشخص معطوف و متوجه انقلاب. اندیشه‌ی اجتماعی مسلمین در دوران معاصر، از سید جمال به بعد حول دوگانه‌ی سنت و تجدد سامان می‌یابد. مسئله‌اش سنت‌گرایی و تجددگرایی و یا تلفیق این دو و حدود و ثغور این تلفیق است. امام خمینی اما مرحله‌ی جدیدی در اندیشه اجتماعی می‌گشاید و اندیشه‌ای را سامان می‌دهد که سنت/تجدد برای‌ش «مسئله» نیست. مسئله بودن به این معنا که بنشینند و درباره امکان تلفیق و تصرف در تجدد و امثالهم حرف‌های مبنایی بزنند و تئوری بسازند.

اندیشه اجتماعی امام خمینی یک اندیشه معطوف به تغییر است. «انقلاب» مفهوم مرکزی این اندیشه است. به تعبیری و بر حسب اندیشه اجتماعی امام خمینی، انقلاب یک اتفاق اجتماعی و تاریخی رخ داده در دوره‌ای مشخص نیست. در اندیشه اجتماعی امام خمینی انقلاب همه چیز است. همان‌طور که انقلاب بی‌نام امام خمینی شناخته شده نیست؛ شناخت اندیشه امام خمینی هم بدون مرکزیت دال انقلاب امکان ندارند. در واقع ما با یک پدیده‌ی واحد مواجهیم که وجه کثرت آن انقلاب اسلامی و وجه وحدت

و بعدها توسط دیگر روشنفکران و متورالفکران دنبال می‌شوند، تنها به صورت شعرها و شعارهایی در حاشیه‌ی محافل حزبی و بعد آکادمیک باقی می‌مانند، اهل گفتگو نیستند و از درک جامعه ما عاجز نیز.

مسئله دیگر کارآمدی و مؤثر بودن اندیشه اجتماعی امام خمینی است. اجمالا می‌دانیم که اندیشه اجتماعی امام خمینی بر بستری از انسداد اجتماعی و تاریخی متولد می‌شود. در این دوره و به طور مشخص از مشروطه به بعد، کلیه کوشش‌ها برای تغییر وضع موجود به بن‌بست منتهی می‌شود؛ از مشروطه گرفته تا قیام جنگل تا نهضت آزادیستان، شیخ محمد خیابانی تا ملی شدن صنعت نفت و حرکت مرحوم مدرس و فداییان اسلام و مانند آن. همه این تلاش‌ها یا در ایجاد تغییر اجتماعی موفق نمی‌شوند و یا حتی در برخی از موارد «از قضا سرکنگبین صفرافزود» می‌شود؛ یعنی مسیر منتهی به مشروطه در نهایت به رضا میرپنج ختم می‌شود. به این ختم می‌شود که به تعبیر امام یک نفر سواد کوهی بی‌سواد، با کودتا دولت و سپس حکومت را به دست بگیرد. این قبیل حوادث، انسان ایرانی گرفتار در انسداد را به این نتیجه نتیجه می‌رساند که نمی‌شود و نمی‌توانیم تغییر ایجاد کنیم.

این عدم امکان تغییر یا تغییرات قهقرایی، خود سبب تشدید مشکلی که تجدد و بسط اندیشه‌های متأثر از تجدد در جهان اجتماعی ما می‌شود. تجدد و تجدد به مثابه حجابی بر فهم انسان معاصر ایرانی، این بن‌بست‌های در مسیر تغییر اجتماعی را مضاعف می‌کند.

حالا ما با انسانی مواجهیم که اولاً وضع خوبی ندارد؛ عزت او زیر سایه دولت‌مردان وابسته، زیر چکمه‌های اشغالگران و تکنیسین‌ها و مستشاران خارجی پایمال شده است. با انسانی مواجهیم که علاوه بر مشکلی استعمار، با یک

اندیشه بنیان‌گذار انقلاب اسلامی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و نوع نگاه ایشان به مسئله انقلاب اسلامی نیاز به بازخوانی و بررسی مجدد دارد و چرا که در برهه‌های مختلف انقلاب اسلامی بازگشت به این اندیشه‌ها نجات بخش انقلاب از چالش‌ها و فتنه‌ها بوده است. از این رو برای بررسی بیشتر این موضوع به سراغ حجت الاسلام نامخواه پژوهشگر دانش اجتماعی مسلمین رفتیم. متن زیر مشروح گفتگوی ما وی است.

|| مولفه‌های اساسی نظریه اجتماعی امام خمینی چه مواردی است؟

قبل از بررسی اندیشه امام خمینی و مولفه‌های آن لازم است مقدّمات به دو نکته را اشاره کنیم. یک مقدمه درباب روش‌شناسی این اندیشه به معنای عام آن است. درباره‌ی خاستگاه و جایگاه و مسیری که این اندیشه از آن برآمده است، باید تأکید کرد که اندیشه اجتماعی امام خمینی ریشه‌های الهیاتی دارد و یا به تعبیر دقیق‌تر ریشه در علوم الهی دارد؛ دستگاه نظری امام خمینی در تحلیل جامعه، ریشه‌های آشنکاری در سنت فلسفی-عرفانی، اخلاقی و فقهی ما دارد.

این حرف البته به این معنا نیست که بر حسب هنجارهای جهت‌مند حاکم بر فضای علوم اجتماعی، اندیشه اجتماعی، اندیشه الهیاتی و اندیشه فلسفی، ماقبل علم و یا غیرعلم هستند. مرور تاریخ معاصر ما به خوبی نشان می‌دهد این اندیشه اجتماعی امام خمینی است که قابلیت تحلیل و تغییر جامعه‌ی ما را دارد. مابقی حرف‌ها و نظریات که با مدعای علمی بودن و جامعه‌شناختی و با ادعاهای کلان، ابتدا توسط گروه‌های چپ و توده‌های به جهان فکری ما وارد می‌شوند

آن امام خمینی است.

شاید در اثر کثرت کاربردهای متداول، وقتی مفهوم انقلاب را به کار می‌بریم و می‌گوییم اندیشه امام خمینی برابر است با انقلاب، ذهن به معنای revolution منصرف شود. اما معنای آن انقلابی که از آن به عنوان دال محوری و دلالت تام اندیشه اجتماعی امام خمینی یاد می‌شود، چیز دیگری است. آن را می‌توان در اولین اشارت‌های امام خمینی به مفهوم «قیام‌الله» جستجو کرد.

اندیشه اجتماعی امام خمینی یک اندیشه معطوف به تغییر است. «انقلاب» مفهوم مرکزی این اندیشه است. به تعبیری و بر حسب اندیشه اجتماعی امام خمینی، انقلاب یک اتفاق اجتماعی و تاریخی رخ داده در دوره‌ای مشخص نیست. شناخت اندیشه امام خمینی بدون مرکزیت دال انقلاب امکان ندارد. اجمالاً روشن است مفهوم قیام‌الله بر خلاف معنای اصطلاحی و تاریخی revolution، یک مفهوم عام و شامل است و وجوه و دلالت‌های انفسی و آفاقی متعددی دارد. همچنین مراد و معنای مختار امام خمینی از انقلاب را می‌توان در تعارضی و جدالی دنبال کرد که امام خمینی در سال آخر حیات‌شان میان اسلام ناب - اسلام آمریکایی بر قرار می‌کردند. به هر حال انقلاب به یک معنا مفهوم مرکزی و چارچوبه‌ای اصلی در اندیشه اجتماعی امام خمینی است.

اندیشه اجتماعی امام خمینی در عین حالی که ریشه‌های نظری آشکاری در الهیات و فلسفه اسلامی دارد، در عین حال دقیقاً بر حسب یک تجربه‌ی متراکم اجتماعی ساماندهی شده است. از سوی دیگر کاملاً در پاسخ به ابرمستله‌ی اجتماعی ایران معاصر صورت‌بندی شده است. مسئله بعدی نیز کفایت عینی و توانایی عملی این نظریه است برای نیل به هدف خود.

تقریباً همه‌ی پرسش‌های مهم علم اجتماعی یا دست‌کم پرسش‌هایی که برای امام خمینی مهم و برای فرآیند انقلاب نیاز است، بر اساس اندیشه انقلاب‌مدارانه‌ی امام خمینی پاسخ یافته است. انسان، جامعه، فرهنگ، هویت، خانواده، معرفت، جهان انسانی، وجود اجتماعی انسان و دیگر مقولات مهم در اندیشه امام خمینی بر چنین بنیادی سامان می‌یابد.

|| چه نسبتی میان نظریه اجتماعی امام با

نظریه سیاسی ایشان وجود دارد؟ نسبت امر

اجتماعی و امر سیاسی در دیدگاه امام چیست؟ این یک بحث مفصل است اما اجمالاً می‌توان به وجوهی از رابطه‌ی همبستگی میان امر سیاسی و اجتماعی در اندیشه امام خمینی اشاره کرد. همه ما کم و بیش شنیده‌ایم که امام خمینی خواستار سیاسی شدن اجتماع بوده‌اند. از نظر امام احاد جامعه می‌توانند و می‌باید در امر سیاسی مشارکت داشته باشند. امام کاملاً خوشوقت می‌شدند وقتی می‌دیدند در اثر تحول و تکامل انقلاب همه مردم در «امور مملکتی» فکر می‌کنند و دخالت می‌کنند، و این خوشحالی و خوش‌وقتی‌شان را در تحلیل‌ها و سخنرانی‌هایی ابراز می‌کردند.

این یک حرف کاملاً درست است که امام خواستار سیاسی شدن همه بودند. بخش عمده‌ی مواجهه‌ی انتقادی امام خمینی با حوزه‌های علمیه و حتی سطوح عالی روحانیت، بر سر همین مسئله و تنزه‌طلبی‌شان از مشارکت در امر سیاسی است. از این که در اثر عوام‌زدگی، این باور چنان افتاده که آخوند باید غیرسیاسی باشد.

اما سکه‌ی اندیشه امام خمینی روی دیگری هم دارد و آن این که سیاست هم باید اجتماعی باشد. هم همه‌ی اجتماع باید سیاسی باشد و احاد جامعه در امر سیاسی مشارکت کنند و هم سیاست باید اجتماعی باشد. یعنی به عنوان نمونه در اندیشه امام خمینی هر نوع قیومیتی از جانب هر

کسی مذموم است؛ حال چه طرف اعمال -کننده قیومیت، سرمایه‌داران باشند و چه طیف‌های بهتر و دلسوزتر. امام خمینی حتی زمره‌ی قیوم‌مآبی مجتهدین در انتخابات و امر سیاسی را با صراحتی کم نظیر نقد می‌کنند. چرا؟ چون از دیدگاه امام خمینی سیاست نباید خصوصی‌سازی بشود. بنابراین وقتی از ربط اندیشه اجتماعی و سیاسی امام خمینی حرف می‌زنیم، از یک رابطه‌ی دو طرفه حرف می‌زنیم.

|| جایگاه مفهوم «جنگ فقر و غنا» در این نظریه کجاست؟

مفهوم جنگ فقر و غنا یکی از اصلی‌ترین مفاهیم اندیشه اجتماعی امام خمینی است. در واقع دال مرکزی تغییر و انقلاب در اندیشه امام خمینی، وقتی وارد میدان تحلیل جامعه چه در سطح جامعه ایرانی و چه در سطح جامعه جهانی می‌شود می‌شود، به کرات از جنگ فقر و غنا و تقابل مستضعفین و مستکبرین حرف می‌زند. برای تدقیق در جایگاه دوگانه‌ی جنگ فقر و غنا در ادبیات امام خمینی توجه به چند نکته لازم است؛

مسئله اول این که از منظر امام خمینی، مسیر آینده انقلاب از دوگانه‌ی جنگ فقر و غنا می‌گذرد. وقتی در سال ۶۷ جام زهر ۵۹۸ مبارزه‌ی امام خمینی در یک جبهه را متوقف می‌کند، بسیاری می‌خواستند از این جام زهر یک مدل برای حل مسائل آتی نظام جمهوری اسلامی و نرمالیزاسیون آن به دست بیاورند. اندیشه اجتماعی امام در برابر این خط، در تقابل با کسانی که ۵۹۸ را نه یک جام زهر که یک تدبیر می‌دیدند، در تقابل با ناصد و نود هشتی‌ها، «جنگ فقر و غنا» را پیش می‌کشند. از نظر امام خمینی آینده انقلاب اسلامی به موقعیتی بستگی دارد که در این جنگ خواهیم داشت.

اجازه بدهید طور دیگری این مسئله را عرض کنم: اندیشه اجتماعی معطوف به تغییر امام خمینی برای تغییر به معنی نیاز داشت. این معیار یا عنصر تغییردهنده و کارگزار تغییر انسان انقلابی بود. هویتی جدید که به واسطه‌ی یک جهش و به تعبیر امام انقلاب انسانی به وجود آمده است. سنگ بنای این هویت قیام‌الله بود. از نظر این انسان «تا شرک و کفر هست، مبارزه هست و تا مبارزه هست ما هستیم».

مبارزه هستی این انسان است و در حد ذات آن اخذ شده است. پس از قطعنامه، امکان بروز هستی این انسان مورد پرسش جدی قرار گرفت. تا قبل از آن مصداق و مبنای مبارزه‌ی انسان انقلاب روشن بود؛ پیش از انقلاب طاغوت پهلوی و پس از آن گروهک‌های آمریکایی و صدام عقلی. حالا و پس از پایان جنگ، آیا انسان انقلاب باید از این هستی و عنصر هستی‌بخش تهی شود؟ آیا دوران ثبات به معنای محافظه‌کاری فرا رسیده است؟ آیا دیگر با وجود شرک و کفر مبارزه نیست؟ آیا انسان انقلابی برآمده از ساحت اندیشه امام خمینی، باید مفهوم مرکزی هست خود یعنی مبارزه و قیام‌الله را کنار بگذارد؟

اگر پاسخ منفی است، میدان جنگ آینده آن کدام است؟ پاسخ امام که در پیام سی صفحه‌ای‌شان پس از قطعنامه تئوریزه شده اجمالاً این است که ۵۹۸ پایان جنگ نیست، و جنگ تازه آغاز شده است: «امروز جنگ حق و باطل، جنگ فقر و غنا، جنگ استضعاف و استکبار، و جنگ پاره‌نه‌ها و مرفهین بی درد شروع شده است».

مسئله دوم این است که در اندیشه اجتماعی امام خمینی نه فقط آینده انقلاب، حتی گذشته انقلاب و حتی جنگ هم در این چارچوب تحلیل می‌شود و امام خمینی از تعبیر «نهضت مقدس و جنگ فقر و غنا» استفاده می‌کنند. مسئله دیگر نگاه امام خمینی به این مفهوم است: امام خمینی از جنگ فقر و غنا به عنوان یک «امر مقدس» یاد می‌کنند؛ چرا که از نظر ایشان این جنگ ذیل نبرد حق و باطل مطرح

است. بر خلاف چپ‌ها که از نظرشان جنگ فقر و غنا یک جنگ کاملاً ماتریالیستی بود و بر جنگ حق و باطل تفوق داشت و بر خلاف متحجرها و محافظه‌کارهایی که این جنگ اصلاً برای‌شان مسئله نبود و نیست، و البته بر خلاف لیبرالیسم -کاپیتالیسمی که نه فقط جنگ فقر و غنا را قبول ندارد و بلکه جامعه را عرصه‌ی «تنازع بقا» می‌داند. بنابراین اگر بخواهیم دیدگاه امام خمینی درباره جنگ فقر و غنا را جمع‌بندی کنیم باید بگوییم با یک مفهوم مواجهیم که ماهیت انقلاب و مسئله‌های آینده آن را توضیح می‌دهد و به لحاظ معرفت‌شناختی در تقابل با تجدد و تحجر قرار دارد. همین خط بعدها در ادبیات رهبر انقلاب و چارچوب مفاهیمی همچون مبارزه با فقر و فساد و تبعیض، مبارزه با اشرافیت و غیره بازتولید می‌شود.

با همه این اهمیت، به دلایلی که شرح آن مشخص و مفصل است، جنگ فقر و غنا و نقد سرمایه‌داری اساساً از موضوعیت می‌افتد. بعدها کسانی پیدا می‌شوند که بر خلاف امام خمینی قائل به جمع مبارزه و رفاه‌طلبی هستند؛ طبقه مرفه جدیدی از دل نظام به وجود می‌آید که می‌گویند آینده انقلاب در میدان جنگ فقر و غنا تعیین نمی‌شود. آینده و مسئله انقلاب همین دعوای سیاسی رایج و مبتدلی است که میان گروه‌های مختلفی از طبقه مرفه جدید و مرفهین اخیر جریان دارد و سرمایه‌داری بخشی از مشکل نیست، بخشی از راه حل است.

|| چه نسبتی میان «عدالت» و نظریه اجتماعی امام وجود دارد؟

دیدگاه امام خمینی درباره عدالت پیچیدگی‌هایی دارد که توضیح آن امکان بیشتری می‌طلبد. اگر همچنان که توضیح داده شد «انقلاب» دال اصلی در اندیشه اجتماعی امام خمینی باشد، عدالت غایت اصلی آن است. بنابراین باید در فرصتی مبسوط مقوله عدالت از دیدگاه امام خمینی به بحث گذاشته شود.

فقط از باب اشاره به مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی امام خمینی، می‌توان به این استدلال ایشان اشاره کرد که ما صورت قرآن وقتی ظاهر می‌شود که عدالت برقرار باشد: «ما اگر کوشش کنیم و آن‌هایی که تابع قرآن خودشان را می‌دانند، مسلمین جهان اگر کوشش کنند تا این که این بُعد از قرآن را که بُعد اجرای عدالت اسلامی است، در جهان پخش کنند، آن وقت یک دنیایی می‌شود که صورت قرآن ظاهر می‌شود». همان‌طور که روشن است این استدلال ریشه‌های فلسفی عرفانی خاص خود را دارد.

|| برای جمع بندی اگر صحبتی دارید بفرمایید.

امام خمینی یک اندیشه منسجم و کارآمد در تحلیل جامعه ما و در ایجاد تغییرات اجتماعی به دست می‌دهد اما متأسفانه از بازخوانی روشمند این اندیشه غفلت شده است. مراد از این غفلت فقط یک حواس پرتی نیست. منافع متراکمی در ایجاد این غفلت دخیل بوده. منافع متراکمی در شکل‌دهی به یک تصویر رسانه‌ای ناقص و ناکارآمد از امام خمینی دخیل بوده است. امروز هم برای این بازخوانی امید چندانی به نخبگان متأثر از این رسانه‌ها وجود ندارد. همان‌طور که نخبگان به معنای متداول آن با اصل انقلاب امام خمینی همراه نبودند، بار روایت انقلاب و درک و بسط اندیشه اجتماعی امام خمینی هم بر دوش توده‌های مردم است. حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها به لحاظ ساختاری در بازخوانی اندیشه امام خمینی دچار یک غفلت فراگیر هستند که با این روند دست‌کم به این زودی‌ها امید به زوال این غفلت نیست. برای درک متعالی‌تر از اندیشه اجتماعی امام خمینی و ایجاد دلالت‌های اجتماعی آن یک نهضت عام و یک جمهوری صحیفه‌خوانی نیاز است.

یک استاد حوزه و دانشگاه در گفتگو با مهر:

امام(ره) ریشه بحران انسان معاصر را در قطع ارتباط با وحی می‌دید

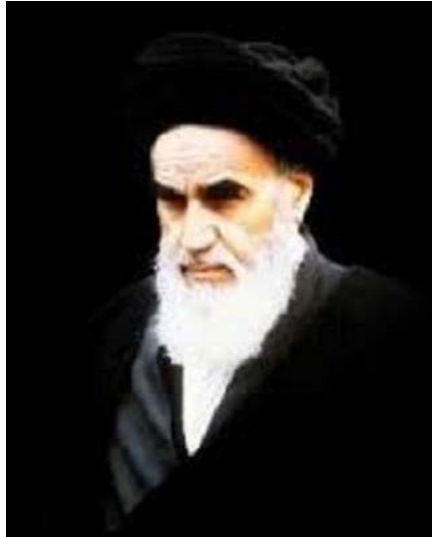
و تقدس زیادی از جهان و قطع ارتباط با وحی و عالم غیب دارد که برآمده از نظام فلسفی حاکم بر جهان غرب است و همه نظامهای تولید علم در جهان امروز تحت چتر حمایتی آن فلسفه و در مبانی فلسفی و تعریف خاص آن از واقعیت و معرفت ریشه دارد که به صورت پیش فرض یا اصول موضوعه در علم رسوخ کرده است.

حجت الاسلام موسوی در ادامه سخنانش با اشاره به نامه حضرت امام(ره) به گورباچف گفت: امام خمینی(ره) در نامه به یکی از رهبران دو امپراطوری بزرگ قرن بیستم، روشن می‌کند که مابعدالطبیعه و فلسفه اسلامی موجب شناسانه، انسان شناسانه و معرفت شناسانه ای استوار شود که همه عرصه های زندگی به مبدأ اعلی پیوند زده شود و با ترسیم درست از مراتب هستی و توجه به تکثیر منابع و ابزار معرفتی می‌توان فرهنگ و دانش را بر حقیقت، فطرت و برهان استوار کرد که جای هیچ شکی را در اصول آن باقی نگذارد.

وی با اشاره به اینکه امام خمینی(ره) فقط درباره جامعه غربی رویکرد انتقادی نداشت بلکه به جوامع اسلامی نیز نگرشی انتقادی و آسیب شناختی داشت و از اینکه جوامع مسلمان آن گوهه که اسلام خواسته حرکت نکرده اند، ناراحت بود، گفت: از اینکه سلاطین نالایق بر کشورهای اسلامی حکمرانی می‌کنند، استعمارگران خارجی بر مقدرات مسلمان مسلط شده اند و به چپاولگری می‌پردازند به شدت نگران بود. ایشان عوامل مختلفی برای بروز این مشکلات بر می‌شمرد که مهمترین آن را داوری از خدا و ترک قیام برای خدا و ماندن در دام طبیعت و نفسانیت می‌داند.

وی افزود: به نظر امام خمینی(ره) بسیاری از اندیشمندان اسلامی نیز از آسیب تحویلی نگری میرا نبوده و با فروکاستن اسلام به علایق و دانشهای تخصصی خود به تفسیر و تأویل تمامی آیات قرآن کریم و معارف اسلامی براساس تعلقات دانشی خود پرداختند و به دلایل مختلفی گروه های دیگر را با روشهای مختلف طرد و نفی کردند. این مدرس حوزه و دانشگاه گفت: از منظر امام خمینی(ره) فلسفه و جهان بینی زیربنای همه علوم است و علاوه بر ترسیم قواعد عام هستی به اثبات و تبیین وجودی انواع موجودات می‌پردازد که موضوع علوم مختلف قرار می‌گیرند و روشن شد که بیش از آنکه روش تحقیق در هر علمی انتخاب شود، ابتدا باید نحوه هستی و سطوح وجودی موضوع آن علم در فلسفه تبیین شود. بر این اساس یکی از موجودات، انسان است که موضوع اصلی و حقیقی همه علوم انسانی است. از این رو برای شناخت دقیق علوم انسانی و بررسی منابع شناخت، ابزار و روش تحقیق در علوم انسانی باید شناخت دقیقی از نحوه هستی و سطوح وجودی انسان پیدا کرد.

وی تصریح کرد: در جهان بینی و حکمت امام خمینی(ره) به تبع حکمای بزرگ اسلامی از جمله فیلسوفان حکمت متعالیه، مباحث مفصل و فراوانی درباره هستی شناسی انسان مطرح شده است که به نوعی اکثر آن مباحث می‌تواند زیربنای انسان شناسی علوم انسانی قرار گیرد، البته خود حضرت امام(ره) در برخی موارد نتایج علم شناسی آن مباحث فلسفی و انسان شناختی را بیان کرده است. برای پی ریزی علوم انسانی اسلامی باید به انسان شناسی جامع و متقنی رسید که به همه ابعاد و شئون آن توجه داشته باشند. از این رو ریشه مباحث علم شناسی و اسلام شناسی حضرت امام(ره) را باید در انسان شناسی ایشان جست و جو کرد.



از نظر امام(ره) بسیاری از مشکلات جوامع امروز از یکسوتنگری در علم و دانش برخاسته است. تحویلی نگری از عمده ترین خطاهای روش شناختی در پژوهش و به طور کلی در اندیشه است؛ چرا که مانع دست یابی به دیدگاهی فراگیر درباره مسئله مورد پژوهش می‌شود موسوی با اشاره به اینکه حضرت امام(ره) در یک آسیب شناسی عمده، مهمترین مشکل تفکر مدرن غرب و علوم موجود برآمده از آن را در تحویلی نگری در علم می‌داند، گفت: از نظر ایشان بسیاری از مشکلات جوامع امروز از یکسوتنگری در علم و دانش برخاسته است. تحویلی نگری از عمده ترین خطاهای روش شناختی در پژوهش و به طور کلی در اندیشه است؛ چرا که مانع دست یابی به دیدگاهی فراگیر درباره مسئله مورد پژوهش می‌شود. این محقق و نویسنده کشورمان با بیان اینکه تحویلی نگری یعنی کاهش دادن یک پدیدار دارای اضلاع گوناگون به ضلع خاص آن و حصر توجه به یک بعد و نادیده گرفتن ابعاد دیگر یا ارجاع کلیت پدیده به مجموعه عناصر آن، تصریح کرد: از دیدگاه امام(ره) این خطای معرفت شناختی و روش شناختی بر علوم جدید غرب وارد است. از منظر امام راحل (ره) جهان بینی مادی گرایانه و اصالت طبیعت غرب، متفکر را به این نگاه ملزم می‌کند که انسان چیزی جز طبیعت پیچیده نیست. ایشان معتقد است علم جدید با توجه به حصر روش معرفت به حس، عدم وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته است و هر چیزی را که با ابزار حس، مشاهده و تجربه قابل دریافت نباشد، منکر می‌شود. از این رو با فروکاستن هستی به طبیعت و تحویل انسان به جسم و بدن، موضوع دانش را طبیعت قرار داده است و همه هستی یک شیء یا پدیده را در طبیعت مادی آن جستجو می‌کند.

وی با تأکید بر اینکه از منظر امام(ره) حقیقت علم ریشه در جهان بینی و انسان شناسی دارد، بیان کرد: علم مدرن بر جهان بینی مادی و نگاه استقلالی به انسان و طبیعت استوار است و آموزه های جهان شناختی علم غربی نقطه مقابل جهان شناسی الهی و وحیانی است که انبیا الهی بر آن دعوت و حکیمان بزرگ بر وجود آن اقامه برهان کرده اند. بنابراین بحران جهان غرب و انسان معاصر ریشه در تحویلی نگری علم مدرن و نگرش استقلالی به طبیعت

حجت الاسلام والمسلمین سید مهدی موسوی، مدرس حوزه و دانشگاه در مورد ابعاد علمی شخصیت امام خمینی(ره) گفت: امام خمینی(ره) یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام است که علاوه بر کسب درجات عالی علوم اسلامی، یکی از رهبران بزرگ جهان محسوب می‌شود که با انقلاب اسلامی ایران تحولی عمیق در معادلات فرهنگی و سیاسی جهان به وجود آورد و توانست الهام بخش بسیاری از متفکران جهان و معلم ملتهای آزادی خواه باشد.

وی افزود: ایشان از معدود مصلحان بزرگ اجتماعی است که علاوه بر توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه، به زیربنای فکری و علمی جامعه و سیاست نیز عنایت داشت. بدین جهت نهضت امام خمینی(ره) صرفاً حرکتی سیاسی نبود، بلکه پشتوانه های عمیق فلسفی و علمی داشت و سالها پیش از خیزش انقلاب، بنیانهای فلسفی و علمی آن به دست امام خمینی(ره) و برخی از دوستان و شاگردان ایشان پی ریزی شد. یکی از این مبانی و بنیانها توجه به حقیقت علم و بررسی فلسفی دستاوردهای علمی و تمدنی بشر بود.

این محقق و نویسنده کشورمان اظهار داشت: امام(ره) از منظر حکمت اسلامی به آسیب شناسی تمدن غرب و به تبع آن علم مدرن پرداخت و ضمن نقد علم مدرن بر نیاز بشر امروز به علم جامع و نافع تأکید کرد که به همه شئون انسان و سطح زندگی توجه دارد، از این رو می‌بینیم که ایشان در آثار مکتوب -همچون چهل حدیث(۱۳۱۸)، شرح جنود عقل و جهل(۱۳۲۳) و کشف الاسرار(۱۳۲۳) - و بیانات شفاهی خود به تبیین حقیقت علم و لوازم تولید دانش می‌پردازد و بر جهاد علمی و فکری برای اسلامی سازی علوم و استقلال و خودکفایی کشور سفارش می‌کند.

وی با بیان اینکه در دوره زعامت و رهبری نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران نیز با آنکه وضعیت کشور بحرانی و آستان حوادث بسیار مهمی چون منازعات داخلی، دفاع مقدس هشت ساله و بحران های ریز و درشت داخلی و خارجی بود، موجب غفلت حضرت امام(ره) از مقوله علم و دانش و تولید علم اسلامی نشد، اظهار داشت: از این رو ایشان ضمن تأکید بر انقلاب فرهنگی در موقیتهای مختلف مباحث و کلیه لوازم های مهمی را در این زمینه طرح کرده است که می‌تواند اساس الگوی علوم انسانی اسلامی باشد. حضرت امام(ره) از جمله اندیشمندان است که رویکردی انتقادی به غرب داشته و فرهنگ غربی را عامل بسیاری از مشکلات موجود در جهان می‌داند و بارها جنبه منفی تمدن غرب را متذکر شده است. فساد، استعمار، بی عدالتی، کشتار هزاران انسان بی گناه، شعله سوزنده و جهنم فروزننده جنگهای جهانی، تفرقه افکنی میان ملتها و در نهایت نفی معنویت و دشمنی با ادیان الهی از جمله نتایج مخرب تمدن غرب است که ایشان به آن اشاره کرده است.

وی با بیان اینکه امام(ره) در آثار مختلف مکتوب و شفاهی تلاش می‌کند چرایی این رفتار غریبان را واکاوی کند، تصریح کرد: به همین جهت با استفاده از دستگاه حکمت اسلامی و انسان شناسی اسلامی سعی می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که چه خصیصه ای در تمدن غرب وجود دارد که باعث شده غریبان حیات مادی و معنوی جهان و حقوق ملتها را به چالش بکشند؟ به نظر امام(ره) این بحرانیها ریشه در تفکر تمدن غرب دارد.

محمد صادق کوشکی در گفتگو با مهر:

امام معتقد بود به این زودی از دست تریبیت یافتگان غرب خلاص نمی شویم

محمد بحرینی

اندیشه های معمار کبیر انقلاب اسلامی همچنان زنده و راهنمایی برای نسل های بعدی انقلاب است تا با این چراغ هدایت در مسیر اسلام و انقلاب اهداف متعالی آن را به ثمر برسانند. در این مجال و به مناسبت رحلت بنیان گذار انقلاب اسلامی گفتگویی با محمدصادق کوشکی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در مورد دغدغه ها و اندیشه های امام خمینی انجام دادیم که در ادامه می خوانید:

|| مهم ترین دغدغه حضرت امام (ره) که در شرایط کنونی باید مورد توجه ما باشد چیست؟

برای فهم دغدغه های حضرت امام در خصوص روزگار فعلی ما از چند زاویه می توانیم به این بحث راه پیدا کنیم. یکی این که امام چه نکاتی را و چه عرصه هایی را برای انقلاب، نظام و استقلال کشور خطر می دانستند و زاویه دیگر این است که از زاویه دشمن شناسی از منظر امام (ره) وارد بشویم و ببینیم که امام چه کسانی را و چه جریاناتی را و چه طرز فکری را به عنوان دشمنان و افات انقلاب معرفی کردند.

از یک طرف امام (ره) به طور رسمی و جدی جهان استکبار را و در رأس آن آمریکا را به عنوان دشمن معرفی کردند و این که این دشمن در قالب شیطان بزرگ مجسم شده و با شیطان به هیچ نحوی نمی توان کنار آمد. مگر این که از ماهیت شیطانی و استکباری خود جدا شود و فاصله بگیرد. یعنی بدون جدا شدن و فاصله گرفتن از ماهیت استکباری شیطان، هر گونه تلاش برای مذاکره یا رابطه یا حل مشکلات با شیطان بزرگ و یا جهان استکبار به نتیجه نخواهد رسید، مگر عقب نشینی ما.

به تعبیر حضرت امام (ره) قدرت های غربی و استکباری هدفی جز تسلط بر جوامع دیگر ندارند و اگر کشوری بخواهد وارد تعامل با این کشورها بشود ثمره ای که نصیبش می شود جز تسلط نیست. از زاویه دیگر این که به تعبیر حضرت امام (ره) همیشه بودند و هستند کسانی که طرز تفکرشان، ترس از غرب است و این چنین افرادی وجود دارند و در کشور ما نیز این افراد حضور دارند. خود را تحقیر می کنند، خود را نمی بینند و توانایی های خود و ملت خود را نمی بینند و در ذهن شان غرب به عنوان کعبه آمال و جامعه آرمانی است.

آمریکا و اروپا را به عنوان نمونه های برتر می شناسند و تمام تلاش شان این است که جامعه ما را به سمت آن جوامع هدایت بکنند و حتی تسلط جوامع غربی بر کشورمان را به عنوان پیشرفت و ترقی می دانند. حال اگر این عوامل در داخل کشور بخواهند به ساحت قدرت برسند در عرصه های علمی و فرهنگی، از سینما و دانشگاه گرفته تا رسانه ها و حتی قدرت سیاسی ورود بکنند، آن وقت فضا در داخل کشور ما برای تسلط بیگانگان باز می شود.

فضا در کشور ما برای خوش آمدگویی به قدرت های استکباری تحت عنوان دستیابی به پیشرفت باز می شود. نکته دیگر این است که ماهیت قدرت های بزرگ، استکباری، توسعه طلبی و افزون خواهی است و آن ها ابایی هم ندارند از اینکه مطرح کنند که به دنبال تسلط بر جهان و تسلط بر هر نقطه غنی و هر نقطه مهم و با ارزشی هستند. وقتی که چنین افرادی در داخل جاده صاف



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Shahab Ghayoumi

حاضر وضعیت به چه صورت است؟

در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل دولت موقت تا همین امروز کسانی را در کشور داریم که شیفته فرهنگ و اندیشه های غربی اند. این ها در قالب علاقه به دموکراسی، علاقه به لیبرالیسم، علاقه به پلورالیسم، علاقه به آن محورهای تمدنی و فرهنگ حاکم بر تمدن غرب صحبت می کنند و این ها را درست و علمی می پندارند و این که این ها نسخه هایی برای همه بشریت هستند. در نظر این ها حقوق بشر و اعلامیه جهانی حقوق بشر یک سند جهانی و انسانی است و همه ملزم به اجرای آن هستند و تخطی از آن یعنی تخطی و دور بودن از قافله تمدن. در حال حاضر نیز در قالب جریانات سیاسی مختلف حضور و بروز پیدا کرده اند.

از زمان دولت موقت تا امروز لیبرالیسم و علاقه به فرهنگ و تمدن غرب و برتر دانستن آن و تلاش برای حاکمیت آن در جامعه در چهره های مختلف وجود داشته است. یک زمانی در قالب دولت موقت بود، یک زمان در قالب دولت بنی صدر و جریانات و احزاب سیاسی و رسانه ها و در بعضی بخش های فرهنگی. به تعبیری که حضرت امام گفتند ما از دست تریبیت یافتگان غرب به این زودی ها خلاص نخواهیم شد، وجود این افراد باعث می شود که همیشه خطر نفوذ آن تفکری که امام تعبیر لیبرالیسم برایش به کار بردند وجود داشته باشد. همیشه باید مراقب باشیم که چنین افرادی نتوانند از طریق عرصه هایی که در آن نفوذ کرده اند مسیر انقلاب را منحرف کنند و استقلال جامعه ما را به خطر بیندازند.

|| چرا اندیشه های امام خمینی (ره) همچنان زنده است؟

از آن جایی که ایشان یک عالم دین بودند به همین خاطر اندیشه های ایشان اندیشه های دینی بود. ایشان ترجمان و بیان کننده آن اندیشه های دینی و الهی بودند. این اندیشه ها، اندیشه های نامیرا و پایدار و جاودان است. تا وقتی کسی به این اندیشه ها مؤمن و معتقد باشد و آن ها را بشناسد این اندیشه ها زنده خواهد بود.

کن تسلط غرب می شوند آن وقت دیگر لازم نیست که قدرت های بزرگ استکباری برای تسلط شان بر جامعه ای مثل جامعه ما به لشکر کشی نظامی بپردازند.

تا وقتی چنین نیروهایی و چنین ستون های پنجمی وجود داشته باشند که با تصور و توهم دستیابی به پیشرفت و ترقی جاده را صاف می کنند و در برابر حضور و نفوذ قدرت های استکباری غربی فرس فرمز پهن می کنند، آن ها دیگر به تهاجم نظامی نیازی ندارند و این دو عرصه هایی بود که امام (ره) به طور جدی جامعه را از آن بر حذر می داشتند. با تعبیری نظیر این که نگذارید انقلاب به دست ناهلان و نامحرمان بیفتد. نگذارید انقلاب به دست لیبرال ها بیفتد و امثالهم هشدار می دادند از به قدرت رسیدن چنین افرادی که خود را عقب مانده، تو سری خور، بیچاره و تحقیر شده می دانند و دشمنان را برتر و بالاتر و پیشرفته تر می دانند و تنها راه رسیدن به پیشرفت و ترقی را هم بردگی و پذیرش تسلط قدرت های استکباری می دانند و نهی جدی می کردند که نگذارید چنین افرادی در دانشگاه ها، مدارس و در عرصه های فرهنگی و سیاسی به قدرت برسند و صاحب اختیار رسانه ها، کرسی های وزارت و کرسی های مجلس بشوند.

در نقطه مقابل هم با تلاش برای ترویج دشمن شناسی این را یادآوری می کردند که قدرت های غربی قابل اعتماد نیستند. سابقه تاریخی نشان می دهد که آن ها قابل اعتماد نیستند و مشکلاتی که برای کشور ما در طول ۲۰۰ سال اخیر ایجاد کرده اند نشان می دهد که قابل اعتماد نیستند و رفتارهایی که آن ها در سطح جهان داشتند هم همین طور است. به همین خاطر اگر این دو هشدار از جانب حضرت امام (ره) را جدی بگیریم قاعدتاً امروز بسیاری از مشکلاتی که برای کشور ما پیش آمده است و یا حتی در آینده پیش خواهد آمد را می توانیم تا حد زیادی پشت سر بگذاریم.

|| در رابطه با همین جمله حضرت امام (ره) که نگذارید انقلاب به دست لیبرال ها بیفتد، این جمله امام به چه علت بود؟ و این که در حال

در گفتگو با مهر عنوان شد:

امام (ره) انقلاب اسلامی را یک تصرف ربوبی می دانست / نسبت امام و حکمت متعالیه



خوبی باقی مانده تقریبات درس های ایشان است. وی ادامه داد: کتابی که امام درباره سلفیت و وهابیت نوشته در ۲۸ سالگی بوده و اگر الان این کتاب را نگاه کنید با آنکه صد سال پیش نوشته شده است به شدت مورد نیاز و به روز است.

این کارشناس دینی در مورد ویژگی های تفسیر قرآن امام گفت: الان تفسیری از امام چاپ شده که ۵ جلد است. این ۵ جلد با بسیاری از تفاسیری که ده ها جلد اند برابری می کند و بلکه ترجیح دارد. آن موقع که امام درس تفسیر می فرمود جنبه های عرفانی و بحث های فلسفی ذیل آیات قرآن را مطرح می کرد. امام بیش از ده جلسه در مورد تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم» صحبت کردند.

وی افزود: امام در علوم مختلف صاحب نظر بود و وقتی می خواهید امام را در علوم مختلف با دیگر افراد مقایسه کنید باید ایشان با بالاترین اساتید آن علم مقایسه کنید.

وی در پاسخ به این سوال که جنبه های اخلاقی و فلسفی و عرفانی... امام با سیاست چگونه قابل جمع است گفت: ماکیاولی یکی از متفکرین غرب کتابی به نام شهریار نوشته است. اندیشه های ماکیاولی سمبل سیاست شیطانی است. کسی بخواهد بداند که در اندیشه سیاسی غرب چه می گویند این کتاب را بخواند. دغل و شیطنت در این کتاب موج می زند. او در این کتاب می گوید با هر گناهی که می توانید، هدف خود را پیش ببرید. این کتاب الان تعیین کننده سیاست غرب است. امام همواره می خواست بگوید که یک سیاست شیطانی داریم و یک سیاست الهی. عبارت «و ساسه العباد» در زیارت جامعه کبیره به این معنی است که سیاستمداران واقعی اهل بیت بودند ولی آنها سیاست الهی داشتند. امیرالمومنین اینطور سیاستی داشت و امام خمینی نیز در این مسیر قدم گذاشته بود. یکی از مهمترین کارهای امام این بود که می خواست بگوید دین ما از سیاست ما جدا نیست.

وی در پایان اظهار داشت: بحث های سیاسی خیلی جای لغزش است. یکی از سیره های امام خمینی این بود که قبل از هر انتخاباتی به مردم سفارش می کرد مواظب باشید غیبت، تهمت زنیید و شایعه پراکنی نکنید. ما باید مواظب باشیم به نفع کسی، خود را جهنمی نکنیم. ما باید این را از امام یاد بگیریم که انسان باید خود را واکنسینه کند و بعد وارد کار شود. امام اول خوب خود را ساخت و پس از اینکه یک مرد الهی شد وارد سیاست شد.

علیرضا صدرا در مورد نسبت امام و انقلاب اسلامی با حکمت متعالیه گفت: امام (ره)، نظامی اسلامی را بنیان نهاد

دعای سحر را در ۲۷ سالگی نوشته است. این کتاب در دانشگاه ها در مقطع دکتری عرفان تدریس می شود و کمتر کسی است که ادعا کند این کتاب را می فهمد. این قدرت امام در عرفان نظری است.

احمد عابدی گفت: امام در فلسفه بی نظیر بوده است. اگر کسی بخواهد اندیشه های فلسفی امام را با علامه طباطبایی قیاس کند با آن برابری می کند و بلکه بر آن ترجیح دارد. یعنی اندیشه های فلسفی امام با بزرگترین فیلسوف زمان خود برابری بلکه ترجیح دارد.

وی افزود: امام ۸۶ کتاب به قلم خود تالیف کرده است و این در حالی است که ما بزرگانی مثل آیت الله خویی داریم که عمرشان در علم و کتاب و تالیف بوده است اما یک یا دو کتاب به قلم خود ایشان وجود دارد و آنچه از آیت الله

امام (ره) در فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر، اصول و... از سر آمدن دوران خود بوده است و چه بسا بتوان وی را از منظر علمی با بسیاری از بزرگان علوم مختلف هم تراز دانست. برای بررسی بیشتر اندیشه های امام خمینی (ره) و ویژگی های شخصیتی ایشان با حجت الاسلام احمد عابدی از اساتید حوزه علمیه، حجت الاسلام حاجتی امام جمعه اهواز و علیرضا صدرا عضو هیئت علمی دانشگاه تهران به گفتگو نشستیم که در ادامه می خوانید:

حجت الاسلام احمد عابدی در مورد ویژگی های امام خمینی گفت: امام خمینی ویژگی های بسیار زیادی دارد. امام یک مجتهد بزرگ بود و یک جامعیتی در علوم مختلف داشت. امام یک فقیه به تمام معناست.

وی ادامه داد: زمانی امام خدمت آقای بروجردی بوده و به ایشان می گوید به دولت بگویید یک رادیو در اختیار ما قرار دهد که از طریق این رادیو احکام را به گوش مردم برسانیم. آقای بروجردی می گوید من احساس کردم الان ضرورت است که مسجد اعظم را بازسازی کنیم و مسئله رادیو ضرورتی ندارد. امام وقتی می بیند که مردم حرف او را گوش نمی دهند و حرف آقای بروجردی را گوش می دهند که الان او مرجع تقلید است و وقتی احساس می کند که مردم به دنبال حرف مرجع تقلید اند یک مرتبه فلسفه و کلام و عرفان و... کنار می گذارد و به فقه و اصول می پردازد که مرجع تقلید شود و مردم حرف او را گوش دهند و کاری که می خواهد انجام دهد.

امام هنوز ازدواج نکرده بود که کتاب شرح دعای سحر را در ۲۷ سالگی نوشته است. این کتاب در دانشگاه ها در مقطع دکتری عرفان تدریس می شود و کمتر کسی است که ادعا کند این کتاب را می فهمد. این قدرت امام در عرفان نظری است.

وی افزود: در اوایل عمر امام، ایشان یک متکلم و فیلسوف و عارف است. امام هنوز ازدواج نکرده بود که کتاب شرح



عرض می‌کنم؛ فرمودند انقلاب اسلامی یک معما است، دست‌غیب است، بارقه الهی است، تصرف ربوبی است (۱). حضرت امام (ره) در یک بیان بلند فرمودند همچون نهضتی فقط یک بار در طول تاریخ اتفاق می‌افتد. حجت الاسلام حاجتی ادامه داد: تقریباً دو مرتبه در صحیفه امام آمده است که ما در حساس‌ترین نقطه تاریخ به سر می‌بریم، در حساس‌ترین نقطه تاریخ! امام (ره) هیچ‌گاه اهل‌مبالغه نبوده و قطعاً هم در این زمینه مبالغه نکرده‌اند. این مرد اندیشمند، فکور، تحلیلگر و اهل‌اشراف به خوبی اوضاع را می‌دید و فراتر از زمان می‌اندیشید. فلذا باید ببینیم که چرا این جمله را به زبان جاری کردند.

وی افزود: تحلیل همه‌جانبه انقلاب اسلامی نشان از آن دارد که انقلاب از سایر انقلاب‌های جهانی به شدت متمایز بوده و مدیریت امام هم در این انقلاب یک مدیریت متمایز بوده است و اساساً گفتمان انقلاب اسلامی یک گفتمان متمایز با تمام گفتمان‌هایی است که در دنیای مادی

می‌بینیم که این خصلت‌ها و این صفات همه در واقع تجلی صفات قرآنی و صفات اهل‌بیت عصمت و طهارت هستند.

وی افزود: ما امروز به تفسیر و تالیف و پژوهش پیرامون امام نیازمندیم ولو نیم‌قرن بعد از آغاز قیام امام. به جهت اینکه ما برای ادامه این مسیر نورانی و راه امام در شکوفایی انقلاب اسلامی، به یک نقشه راه نیاز داریم. نقشه را از کجا باید تهیه کنیم؟ داشتن نقشه راه برای ادامه مسیر نورانی امام در گرو درک ماهیت انقلاب اسلامی و همان سیرت انقلاب اسلامی است.

حجت الاسلام حاجتی گفت: نقشه راهی که ما باید داشته باشیم در گرو اطلاع از اهداف بزرگ انقلاب اسلامی است. یعنی چیستی و چرایی انقلاب اسلامی را باید درک کنیم. درک چیستی و چرایی انقلاب اسلامی بی‌شک بدون معرفت همه‌جانبه معمار بزرگش، امام خمینی (ره) ممکن نیست و حاصل نمی‌شود. لذا امام خامنه‌ای، امام حاضرمان به صراحت فرمودند: از

که آرزوی دیرین حکما و فلاسفه اسلامی بوده است. وی با بیان اینکه انقلاب اسلامی بر بنیاد حکمت متعالیه استوار است، اظهار کرد: به عبارت دیگر می‌توان گفت علت موجه انقلاب، حکمت متعالیه و امام و مردمی است که پیرو او بوده‌اند.

صدرا با بیان این که رهبری امام از راهبردی منشأ می‌گیرد که هم حکمی و هم متعالی است، تصریح کرد: انقلاب اسلامی حکمت حکومت را به حاکمیت حکمت تبدیل کرده؛ کما اینکه در ظاهر آن شاخصه‌های آزادی، استقلال و... را دارد؛ ولی امام، حکومتی بر اساس حکمت بنیان نهاده است. حکمت صدرايي در دوره کنونی متکامل‌ترین وجه حکمت است که وارد اندیشه امام خمینی (ره) شده و در پیدایش انقلاب اسلامی نقش بنیادی داشته است.

صدرا تصریح کرد: ممکن است بگوییم امام اسلام را آورد، ولی باید ببینیم کدام قرآنت از اسلام مراد ما هست؛ زیرا الان وهابیت بیشتر از ما مدعی اسلام است و ما را تکفیر می‌کنند؛ اما توحیدی که تعقل و حکمت در بنیاد خود ندارد و در کنار آن حکمت و امام نباشد قرآن بر سر نیزه خواهد رفت؛ بنابراین قرآنتی از اسلام معتبر است که امام خمینی نماد آن است و در نظام اسلامی ایران شکل گرفته است. او افزود: ایزوتسو از اندیشمندان ژاپنی و قرآن‌پژوه، حرف جالبی زده و می‌گوید که امام به عنوان نماینده شیعه، شأن اولش، عرفانی است؛ شأن دوم ایشان، علمی و شأن سومش مدیر اجرایی و خلیفه است؛ یعنی قرآنت عرفانی صرف از امامت شیعه تمام شده و قرآنت اجرایی در حال حاکمیت است پس بحث ما از اسلام، قرآنتی است که نواندیشان شیعه در برابر اخباری‌گری بیان کرده و امام با این قرآنت، توانسته انقلاب را ایجاد کند.

این استاد دانشگاه تهران بیان کرد: خواجه نصیرالدین طوسی نه تنها کلام را با فلسفه تقرب کرد (برهانی کرد) مشا را نیز به اشراق تقرب نموده و عقل را به دل تقرب کرد؛ وی حکمت نظری را به عملی نزدیک و حکمت را به حکومت تقرب نمود؛ ولی توانست با همین مدل توحش مغولی را به تمدن مغولی میدل نماید؛ خواجه نصیر و امام راحل چنین بنایی داشتند؛ اما تفاوت امام این است که ایشان مؤسس نظام بودند.

او گفت: جز امام و خواجه نصیر طوسی در طول تاریخ نداریم که هم حکیم و هم حاکم باشند، البته امام (ره)، مؤسس بوده، ولی خواجه نصیر مؤسس نبوده؛ امام می‌فرماید آنچه خواجه را خواجه کرد، سیاست او بود که مبنای آن همان حکمت اسلامی است و توانست توحش مغول را به تمدن مغول تبدیل کند و امام (ره) نیز توحش غربی را به جریان فکری تمدن ایرانی اسلامی تبدیل کرد که البته در بُعد عملی نیازمند تلاش و تداوم این راه است.

حجت الاسلام حاجتی امام جمعه اهواز در مورد ویژگی‌های امام خمینی گفت: اصلی‌ترین ویژگی حضرت امام و اصلی‌ترین ویژگی گفتمان حضرت امام خمینی (ره) که امروز گفتمان غالب در جهان بین‌الملل اسلامی است، خداباوری و دین‌باوری است. اعتقاد عمیق و آگاهانه امام به آموزه‌های فقهی، سیاسی و اخلاقی شریعت اسلام. باور عمیق به آموزه‌های اهل‌بیت عصمت و طهارت (ع) در واقع باید بر همین اساس گفت که گفتمان امام (ره) یک گفتمان قرآن‌محور و فقه‌محور و اخلاق‌محور است.

وی ادامه داد: به تعبیری دیگر، گفتمان امام خمینی (ره) تلاقی قرآن و عترت است. مهم‌ترین سفارش پیامبر اکرم (ص) قبل از رحلتشان این بود: کتاب الله و عترتی، پیامبر به دو چیز مهم امتش را سفارش کرد: قرآن و عترت. امام و افکار امام، امام و شخصیت امام، امام و اندیشه‌های امام و لذا امام و انقلابش و گفتمانش تلاقی قرآن عترت بوده است. امام تجلی باورهای قرآنی است. امام تجلی آموزه‌های عترت (ع) است. در واقع در اندیشه امام (ره) خصلت‌هایی را



امروز رایج هستند. بی‌دلیل نیست که خانم اسکاچیل به عنوان یک پژوهشگر انقلاب‌های معاصر جهان بودند می‌گفت که انقلاب اسلامی تحلیل‌هایی رایج ما را در تحلیل انقلاب‌های اجتماعی مخدوش کرد. با معیارهای رایج نمی‌شود انقلاب اسلامی را تحلیل کرد.

وی در پایان گفت: امام خمینی (رض) گفتمان نویسی را در رهبری بزرگترین انقلاب اجتماعی جهان به جهانیان ارائه دادند که در این گفتمان عناصری مثل عدالت خواهی و استقلال طلبی در کنار عناصری مثل انتظار فعال کنار هم گذاشته شده بود. عناصری مثل مردمی بودن، توجه به محرومان، در کنار ساده زیستی بسیار عجیب رهبر بزرگ‌ترین رهبر سیاسی جهان قرار گرفته و رهبری سیاسی جامعه در کنار مفهوم بسیار بلندی که از آن به عنوان «ولایت فقیه» یاد می‌شود قرار گرفت و امام در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی بیش از پیش ما را با این مفهوم نورانی آشنا کردند.

۱- امام خمینی (ره): چگونه در ظرف سالهای معدود از بطن این جامعه و انقلاب یک همچو جوانان سرشار از معرفت الله و سراپا عاشق لقاء الله و با تمام وجود داوطلب برای شهادت جان نثار برای اسلام که پیران هشتاد ساله و سالکان کهنسال به جلوه‌ای از آن نرسیده‌اند، بسازد؟ جز دست‌غیبی و دستگیری الهی و تصرف ربوبی، با چه میزان و معیار می‌توان تحلیل این معما کرد؟

بزرگترین وظایف نسل جوان ما و محققان ما این است که اصل شخصیت امام را با شناسایی کنند و آثار عظیم امام را شناسایی و تالیف کنند.

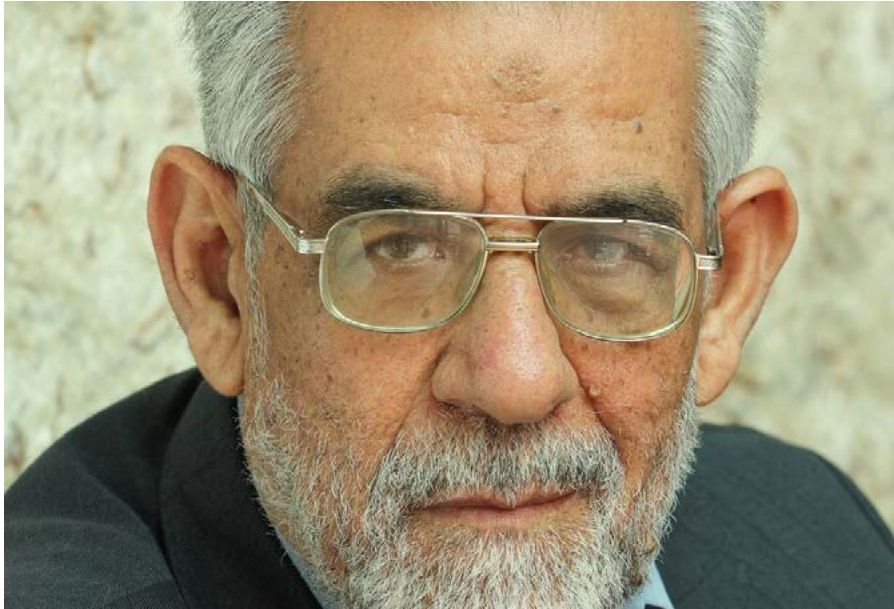
وی ادامه داد: ما اگر بتوانیم به خوبی شخصیت معمار بزرگ انقلاب را تحلیل کنیم، توانا می‌شویم تا انقلاب اسلامی را به خوبی بشناسیم. اگر ما خوب امام را شناختیم و به جامعه معرفی کردیم اگر خوب امام را توانستیم تحلیل کنیم و به نسل جوانمان ارائه کنیم، آنگاه دیگر امام برای نسل جوان ما و نسل‌های آینده هم مرجعیت پیدا می‌کند. منظورم از مرجعیت یعنی مرجعیت فکری و مرجعیت عملی.

وی افزود: امام مرجعیتشان در تقلید برای کسانی که مقلدشان نبودند با رحلتشان به اتمام رسید. این حکم مشروع فقهی شیعه است. اما مرجعیت‌شان به عنوان یک اسلام شناس بصیر با ۵۰ عنوان کتاب تألیفی ادامه دارد. این مرجعیت به این معنا هیچگاه تمام نشده و نخواهد شد. ما اگر امام را درست تحلیل کنیم و به جامعه معرفی کنیم، در این زمینه خدمت بزرگی هم نسبت به نسل فعلی هم نسبت به نسل آینده انجام داده ایم.

وی تصریح کرد: وقتی تحویل می‌می‌کنیم می‌بینیم پیروزی انقلاب اسلامی در یک تحلیل همه‌جانبه کار بسیار دشوار و سختی است، مگر اینکه از واژه‌ای به نام غیب مدد بگیریم. کار ساده‌ای نیست لذا حضرت امام (ره) می‌فرمایند انقلاب اسلامی یک معما است. من خلاصه تعابیر ایشان را

گفتگو با سید محمد مهدی جعفری؛

هیچ یک از روش های ترجمه قرآن دقیق نیست / امکان ترجمه پذیری قرآن



سید محمد مهدی جعفری، نویسنده، مترجم، پژوهشگر متون دینی، فعال و زندانی سیاسی دوران پهلوی و استاد بازنشسته دانشگاه شیراز از مترجمان برجسته و مشهور در ایران است که ترجمه نهج البلاغه او مشهور است. در گفتگوی کوتاهی با وی ترجمه های موجود قرآن به زبان فارسی مورد بررسی قرار داده ایم؛

استاد! اصولاً آیا قرآن ترجمه پذیر هست یا خیر؟

اگر وجه اعجاز لفظی، فصاحت و بلاغت قرآن را در نظر بگیریم، خیر! قرآن ترجمه پذیر نیست، البته از این نگاه هیچ متن ادبی از زبانی به زبان دیگر ترجمه پذیر نیست به خصوص قرآن که از نظر فصاحت و بلاغت آن را معجزه می دانیم ولی با این وجود ترجمه ای که به معنای مفهوم قرآن باشد اشکال و مانعی ندارد و بعد از مدتها بحث و جدل به این نتیجه رسیده اند که می توان قرآن را به زبان دیگری ترجمه کرد زیرا همه که عربی نمی دانند و همه مسلمانان حق دارند قرآن را بفهمند و لذا بایستی به زبان خودشان ترجمه شود با توجه به اینکه اهل آن زبان مقصد باید بدانند که این همان قرآن نیست اما برای اینکه معنای ظاهری قرآن را بدانند به زبان آنها ترجمه می شود.

به نظر شما چه نوع ترجمه ای جایز است؟ برخی ترجمه تحت الفظی را جایز می دانند، برخی ترجمه مفهومی و عده ای ترجمه فصیح به زبان مقصد و افراد دیگری ترجمه آهنگین به سبک قرآن، به نظر شما کدام بهتر است؟

به نظر بنده هیچ کدام از اینها ترجمه دقیقی از قرآن نیست، ترجمه تحت الفظی هم اگر تطبیقی باشد بهتر است به این معنا که کلمات قرآن را با زبان مقصد تطبیق دهند و مثلاً فعل را در جای فعل ترجمه کنند، اسم را به اسم ترجمه کنند و نکات بلاغی را در نظر بگیرند و آنجا که مقدم و مؤخر است و برای تأکید و منظورهای مختلف جمله به هم خورده ولی منظور بلاغی در آن مطرح بوده است به آن شکل تطبیق در آن باشد، خوب است اما به هر حال ترجمه های آهنگین دست و پای مترجم را می بندد.

ترجمه های فصیح به زبان مقصد هم همین طور محدودیت هایی برای مترجم ایجاد می شود اما ترجمه های تحت الفظی اما نه کلمه به کلمه که برخی ترجمه کرده اند مثل ترجمه هایی که جمله مطابق با آئین نگارش فارسی باشد اما اگر فعل در قرآن آمده است «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» را نمی توان ای مومنان ترجمه کرد به خاطر اینکه در قرآن در چند آیه مختلف تأکید شده است که این جمله خطاب به کسانی است که قدم اول را برداشته اند، ایمان آورده اند اما هنوز کارهایی انجام نداده اند که مومن حقیقی باشند.

هر چند که باید اسم را به شکل اسم ترجمه کرد و مترادف به کار نبرد زیرا هر مفهوم و لفظی که در

چند تن از دانشجویان علوم قرآن و حدیث پیشنهاد کردم که پایان نامه ای را در تطبیق این ترجمه ها به کار ببرند. ترجمه آیت الله العظمی مکارم شیرازی هم ایرادهایی دارد.

به نظر شما این همه تنوع در ترجمه های فارسی لازم است؟

بله! لازم است، ترجمه متون دینی چه قرآن و چه گفته های پیامبر (ص) و نهج البلاغه لازم است، زیرا هر کسی سلیقه ای دارد، همان طور که گفتم هیچ کدام از این ترجمه ها همانند خود متن نمی شوند اما تنوع هیچ اشکالی ندارد زیرا نمی توانیم به ترجمه ای برسیم که بگوئیم آخرین حرف است زیرا تا ۱۰ سال دیگر مثلاً انسان هایی می آیند که از آن کلمات مفاهیم دیگری را به دست می آورند و زبان پیوسته در حال تغییر است اما زبان قرآن ثابت است. زبان مقصدی که به آن ترجمه می شود مفهوم و نکته هایی تازه در آن به دست می آورند؛ از این جهت تنوعات اگر به اصل ضربه ای زنند و به عنوان ترجمه تازه ای باشد اشکالی ندارد.

به نظر شما ضرورت ترجمه به زبان های مختلف دنیا چیست، می گویند انجیل به ۲۵۰ زبان ترجمه شد. نظر شما در این باره چیست؟

هیئت های تشریحی که مسیحیت را تبلیغ می کنند هر جا می رفتند انجیل را به زبان آن قوم ترجمه می کردند هر چند اگر تعداد کسانی که به آن زبان صحبت می کردند، اندک بودند، البته اما انجیل هم دقیق نیست و انجیل های رسمی با انجیل به زبانهای زنده دنیا با هم اختلافات فراوان دارد و تورات هم اختلافات بیشتر است اما ترجمه لازمست و ما هم اگر می خواهیم قرآن میان ملل مختلف و صاحبان زبانهای مختلف ترویج کنیم باید ترجمه شود اما با دقت بیشتری تا اشتباهات در آن راه نیابد.

قرآن به کار رفته مفهوم خاص خود را دارد و نمی توان خشیت و رعب و ترس را به یک معنا ترجمه کرد و هر کدام معنی خاصی دارد. بدین ترتیب این ترجمه، نه ترجمه قرآن است که در حد فصاحت و بلاغت مانند معجزه است و نه ترجمه مفهومی و دور از اصل هست و خواننده قرآن زبانش عربی نیست می تواند آن مفهوم را درک کند.

ترجمه های فارسی بسیاری از قرآن در بازار هست و مشهورترین شان ترجمه هایی از آقایان فولادوند، قمشه ای و مکارم شیرازی است و ترجمه های آقایان بهرام پور، حداد عادل هم تازه به بازار آمده اند، شما اینها را چطور ارزیابی می کنید؟

من هیچ کدام از این ترجمه ها را صد در صد تأیید نمی کنم ولی هر کدام امتیازاتی دارند مثلاً ترجمه آقای فولادوند از آنجا که از طرف گروه ها و افرادی ویراستاری شده به اصل نزدیکتر است، اگرچه ایرادهایی دارد. ترجمه آقای خرماشاهی هم خوب است زیرا ایشان هم زبان شناسی فارسی، انگلیسی و عربی می دانند و شرایطش را ایشان نسبت به بقیه بیشتر دارند. ترجمه مرحوم مجتبیوی هم ترجمه نسبتاً خوبی است و ترجمه جناب آقای بهرام پور با توضیحاتی که در حاشیه دارد امتیازاتی را داراست اما خود ترجمه فی نفسه کامل نیست و توضیحات کنار خوب است. ترجمه آقای حسین استادولی از قرآن و نهج البلاغه خوب است، البته هیچ کدام صد در صد نیست.

ترجمه مرحوم الهی قمشه ای بسیار معروف است، البته برخی هم بدون اجازه برای متن قرآنی ترجمه می گذارند روان است اما ترجمه صحیحی نیست و اشتباهات زیادی دارد و ایشان گاهی فعل ها را به جای هم به کار برده است و مختصر التفاسیری که کرده ترجمه را از روال درستش خارج کرده است و ترجمه آیت الله العظمی مکارم شیرازی هم ایرادهایی دارد، حتی به

محمد رضا مصطفی پور در گفتگو با مهر:

تمدن و فرهنگ غرب تک بُعدی است / روش شناسی صحیح؛ لازمه تحول در علوم انسانی

مهدی مستقیمی

بررسی و تحلیل جایگاه علوم انسانی اسلامی و تشریح مناسبات فراروی این پروسه و همچنین واکاوی دیدگاه های موجود در این مسیر و نیز دست یابی به الگویی صحیح و مناسب، جهت رویکرد تحول در علوم انسانی که مورد خواست و اهتمام اندیشمندان و بزرگان جامعه اسلامی است، ما را بر آن داشت تا گفتگوی مسوولی با حجت الاسلام محمد رضا مصطفی پور، استاد حوزه و دانشگاه و عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی، ترتیب دهیم که ماحصل آن در ادامه از نظر تان می گذرد.

|| منتقدان طرح تحول در علوم انسانی معتقد هستند حرکت طبیعی علم، حرکتی رو به جلو است و طرح اسلامی سازی علوم انسانی را حرکتی رو به عقب و به تعبیری شناسا کردن در خلاف جهت آب می دانند و در نتیجه شکست این طرح را پیش بینی می کنند؛ آیا این تعبیر را مورد و توفیق می دانید؟

در باب این مسائل ابتدا می بایست به معانی پیشرفت و بومی سازی در علم و دانش رجوع کنیم و سپس با تعریف صحیح این معانی بینیم که آیا بومی سازی علم، با پیشرفت علم در تعارض هست یا خیر؟ معنی درست علم همانگونه که در سؤال بیان شد، دانشی است که انسان به تدریج به دست می آورد و دانش نیز، مقوله ای است که در همه حال، در مسیر تحول و شکوفایی و باروری است؛ از لسان حضرت امیر(ع) در باب علم و دانش مروی است که فرمودند: «حیات علم و دانش منوط به نقد و بررسی آن است»، بنابراین علم و ودانش اگر می خواهند زنده و پویا بمانند، لاجرم می بایست مورد نقد و تحلیل و واکاوی قرار بگیرند؛ در باب علم باید گفت که اصولاً تولید علم، بر حسب مکاشفات طبیعی و تجربی و یا توسط فرامین دینی و الهی تبیین می شوند، لذا همانگونه که علوم طبیعی و انسانی و مادی پیشرفت و توسعه پیدا می کنند، علوم دینی و الهی نیز دارای توسعه و پیشرفت می شوند؛ بر همین اساس عالمان و محققین بزرگ دینی معتقد هستند، بنا به توسعه علم و دانش بشری، علوم دینی نیز هر پنجاه سال یکبار، محتاج یک تفسیر و تشریح جدید از منویات دین و قرآن کریم هستند.

محققین بزرگ دینی معتقد هستند ما در پرتو تفسیرهای جدید و بنا به مقتضیات زمانه، به طور قطع به مسائل و موارد جدید و نوینی از علوم الهی و دینی دست خواهیم یافت و با ارائه سؤالات جدید و تازه به قرآن کریم، پاسخ های نوین و تازه ای به دست خواهیم آورد. با توجه به این گزاره ها می توان گفت که قته و تفسیر نیز مانند علوم دیگر، مرتب در حال توسعه و نوسازی هستند؛ نکته دیگری که می بایست در پاسخ به این سؤال بیان کرد این است که، سؤالات جدید و تازه در هر زمینه و موضوعی، لاجرم پاسخ های تازه و جدیدی را می طلبند؛ طبیعتاً نمی توان به سؤالات جدید، پاسخ های گذشته را ارائه کرد، بنابراین می بایست با تحول و پویایی و نگرش جدید در هر زمینه و علمی، دریچه های تازه و نوینی را به روی آن علم باز کرد. جامعه ساکن و ایستاد در هیچ یک از زمینه های اقتصادی،



سیاسی و فرهنگی و اجتماعی نمی تواند به نقاط مورد نظر و ایده آل خود دست یابد، بنابراین لازمه توسعه و پیشرفت اجتماعی و مدنی، توسعه و پیشرفت علمی و آموزشی است جامعه ای که سؤال و یا مسئله نداشته باشد و یا اینکه سؤال داشته باشد، ولی پاسخ های مناسب و درخور سؤالش را نیابد، به طور قطع، جامعه پویا و شکوفا و روبه جلویی نخواهد بود؛ جامعه ساکن و ایستاد در هیچ یک از زمینه های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و اجتماعی نمی تواند به نقاط مورد نظر و ایده آل خود دست یابد، بنابراین لازمه توسعه و پیشرفت اجتماعی و مدنی، توسعه و پیشرفت علمی و آموزشی است.

اگر عامل پیشرفت علم را طرح سؤالات و دیدگاه های جدید و نوین بدانیم و لازمه پاسخگویی به آن را نقد و بررسی و واکاوی علوم بدانیم، بلاشک در مسائل دینی و علوم دینی نیز با همین رویکردها، می توان به پیشرفت و پویایی علوم الهی و آسمانی امیدوار بود؛ خود دین و آموزه های آن نیز ما را به توسعه و تحقیق و پژوهش دعوت می نمایند، در روایات اسلامی، توصیه ها و تأکیدات فراوانی وارد شده است که مسلمین می بایست اهل پرسش و سؤال و تحقیق و دانش افزایی باشند؛ این توصیه هم به لحاظ علمی مطرح شده است هم به لحاظ معنوی، از لسان نبی مکرم اسلام(ص) مروی است که ایشان فرمودند: «العلم خزائن و مفاتیحها السؤال، فسألوأ پر حکمکم الله، فإنه یؤجر فیہ أربعة: السائل و المُجیب و المُستعم و المُحب له»، پیامبر اکرم(ص) در این حدیث شریف می فرمایند: «علم، گنج و گنجینه گرانبهایی است و کلید این گنجینه، سؤال و پرسش است و سپس می فرمایند: از این گنجینه، چهار شخص استفاده خواهند کرد؛ ابتدا سؤال کننده، سپس جواب دهنده و سپس شنونده و مستمع و در آخر کسی که پاسخ سؤال و جواب را دوست می دارد.»

نکته دیگر در این مقوله این است که دین و منویات آن، ما را به نقد و ارزیابی مسائل و مشاهدات دعوت می نماید و از پیروی جاهلان و ناآگاهانه و کورکورانه مسائل و بینش ها برحذر می دارد؛ طبیعی است که هر پویایی و دانش و بینشی، اگر در بوته نقد و تحلیل و ارزیابی قرار بگیرد، نواقص و کاستی هایش را می یابد و می تواند با توسعه

و پالایش، به نقاط بهتر و مؤثرتری دست یابد. با عنایت به این اصول، این نکته که دین دارای خاصیت ایستایی و سکون است و علم و دانش پویا و پیش رونده هستند، بنابراین جمع ایستا و پویا، باعث رخوت و ایستای علم و دانش می شود تعبیر ناصحیح و نادرستی است. دین اساساً خواهان تعالی و پیشرفت و ترقی است و این نکته قطعاً، با حرکت پیش رونده و طبیعی علم، مناسبت و هماهنگی خواهد داشت.

|| در پروسه تحول در علوم انسانی و دست یابی به علوم انسانی اسلامی، بیشتر می بایست در چه اصول و مواردی تمرکز داشت؟ نگرش های کیفی و توصیفی را در این پروسه چگونه ارزیابی می کنید؟

نکته مهم دیگر در این پروسه این مطلب است که زمانی که ما در باب توسعه و پیشرفت علم و دانش صحبت می کنیم فقط در باب مکاشفات و دست یابی به مسائل جدید و نوین علمی بحث نمی کنیم، بلکه در پاره ای از موارد، خواهان دست یابی به کیفیت و اثرگذاری بهتر و مفید تر در زمینه علوم مختلف هستیم؛ این مسئله در نوع نگاه و بینش نسبت به جهان هستی و جهان آفرینش تعریف و تبیین می شود؛ تعریف علم دینی و خواستاری توسعه و نگرش در این مبانی، به نوع دیدگاه و باور انسان به جهان طبیعت و جهان هستی باز می گردد، امکان دارد یک دانشمند علوم طبیعی، به مسائل متافیزیکی و ماوراءالطبیعه، توجه و دقت نداشته باشد و منی و مفهوم خلقت و پیدایش هستی را در امور فیزیکی و مادی ترجمه و تفسیر کند، این در حالی است که دانشمند دینی، با توجه به گزاره های دینی، در جستجوی یافتن حقیقت خلقت و هدف پیدایش جهان هستی، با توجه به منویات دینی و الهی است و این تفاوت دیدگاهی، باعث خواهد شد که مبانی و اصول دینی، به دنبال کشف و توسعه علوم طبیعی با نگرش و بینش علوم الهی و دینی باشد.

این دیدگاه می گوید جهان هستی و جهان خلقت را منقطع الاول و منقطع الاخر نبینید؛ بلکه جهان هستی را در مسیر حرکت به کمال و پویایی ببینید، این نگرش می گوید: با این رویکرد قطعاً شما به وجود یک، وجود مدبر و آگاه و حکیم، پی خواهید برد که امور خلقت و آفرینش را در دست دارد و امور هستی را دگرگون می نماید و این وجود مقدس و منزله، خداوند قادر متعال است؛ باور دینی می گوید: این وجود مقدس و منزله، جهان هستی را بدون قانون و هدف و برنامه خلق نکرده است و لذا می بایست تمامی اندیشمندان علوم طبیعی و مادی، با توجه به این اصل و گزاره، در مکاشفات و تحقیقات خود، به این موضوع توجه کنند که این جهان هستی، بدون هدف و برنامه خلق نشده است و در نتیجه این رویکرد، دست آوردها و تحقیقاتش رنگ و بوی توحیدی و الهی به خود خواهند گرفت؛ اگر یک محقق و دانشمند علوم طبیعی در بررسی ها و تحقیقاتش، این پیش فرض را در نظر داشته باشد که همه معادلات و محاسبات قانونمند هستند؛ بنابراین قطعاً نظام هستی و جهان آفرینش نیز قانونمند و هدفمند خلق شده اند.

|| نوع دیدگاه و بینش و تفکر دینی، در مواجهه

با جهان هستی و تحلیل این مناسبات با رویکرد الهی و اسلامی، چه چشم اندازهایی را رو به علوم موجود باز خواهد کرد؟ آیا با این رویکرد ها، می توان بین مناسبات دینی با تفکر نوین علمی، سازگاری ایجاد کرد؟

اگر جهان هستی با توجه به فعل خداوند دیده و انگاشته شود، آن زمان، تمامی مسائل از علوم ساده و زیستی تا کیهان شناسی و علوم فضایی و علوم پیچیده، همگی در مسیر فعل و کردار خداوند قادر متعال تحلیل و تفسیر می شوند، طبیعتا زمانی که موجودات و مخلوقات، فعل خداوند در نظر گرفته شوند، آن وقت سؤالاتی به وجود خواهد آمد که، دلیل و علت این خلقت و آفرینش چه بوده است و این خلقتی که این جهان هستی را به وجود آورده، چه مختصات و خصوصیتی دارد؟ در اینجا است که می توان گفت: با تحول و پیش علم و دینی، می توان به خیل کثیری از این سؤالات پاسخگو بود.

از امام کاظم (ع) مروی است که ایشان فرمودند: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ فِي أَرْبَعِ أَوْ لَيْثًا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ وَ الْإِنْبِيَّةَ أَنْ تَعْرِفَ مَا صَنَعَ بِكَ وَ الْآلِهَةَ أَنْ تَعْرِفَ مَا آزَادَ مِنْكَ وَ الْوَالِدَةَ أَنْ تَعْرِفَ مَا يُخْرِجُكَ مِنْ دِينِكَ»، ایشان در این حدیث شریف می فرمایند: «علم مردم را در چهار نشانه جستجو کردم و یافتم، ابتدا در شناخت خالق، دوم در چگونگی و کیفیت خلقت، سوم، علت و سبب خلقت و آخر، دلیل و علت خروج از دین و به تعبیری علت نابودی دین انسان ها؛ این نشانه ها و آیات فراوان قرآن کریم که در باب تعقل و تفکر و علم و ورزی وارد شده اند، همگی در تبیین و دست یابی به علوم کارآمد و متعارف و پیش رونده، سرمشق محققین و متفکرین دینی و اسلامی هستند و این شاخصه ها هستند که معنا و مفهوم علم دینی را تشکیل می دهند؛ باید گفت تنها از این طریق است که می توان به اصل و بطن نظام هستی پی برد؛ باید توجه داشت پایبندی به این اصول، شرایط و موقعیت های دیگری را فراروی انسان قرار خواهند داد؛ اگر این شاخصه ها مورد توجه قرار گیرند، آن وقت است که اخلاق، نظم اجتماعی و احترام به قوانین و مقررات در چگونگی سامان دادن امور اجتماعی، معنا و مفهوم حقیقی خود را به دست خواهند آورد.

در باب رویکرد های اینچینی دین که در تضاد با پیشرفت و کشف گسترده های نوین علمی برمی شمارند، مهمترین مسئله، داشتن تلقی ناصحیح و نادرست، از دین و منویات آن است؛ دین نه تنها هیچ منافاتی با تحصیل و پیشرفت و ترقی علمی و اجتماعی ندارد، بلکه در این مسئله نیز بسیار پافشاری و اصرار دارد. دین، به قدری در باب مسئله علم و ورزی و دانش پژوهی اصرار دارد که تحصیل علم و دانش را در هر جای عالم که باشد توصیه می نماید؛ در حدیث شریف و معروفی از نبی مکرم اسلام (ص) مروی است که ایشان فرمودند: «طَلَبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ»، دین می گوید برای توسعه اجتماعی و فرهنگی و برای اعتلای جامعه، علم و دانش را هر چند از کافر و مشرک و لاقید نیز فرا بگیرید و در جهت توسعه علمی کوشا باشید؛ بنابراین شناخت دقیق و صحیح دین، ما را از کج روی و انحراف نسبت به مفاهیم الهی و دینی برحذر می دارد؛ دین انسان را در چارچوب حقیقی پیشرفت و توسعه می خواهد نه در خلاف جهت آن، دین نمی خواهد مسیر پیشرفت و ترقی علمی را وارونه کند؛ نگرش دین مساوی است با تلاش در چارچوب صحیح علم و ورزی با توجه به شاخصه های توحیدی و الهی، که این مختصات قطعا زوایای حقیقی علوم را به روی انسان خواهند گشود.

|| به نظر شما راه حل های تولید و تهیه علوم انسانی، مبتنی بر المان ها و شاخصه های دینی و اسلامی چه مختصاتی دارند و اصولا

راهکارهای پیاده سازی و هماهنگ سازی علمی جامعه، با این طرح و نگرش، چگونه قابل دسترس خواهند بود؟

در باب اشاعه فرهنگ تحول در علوم انسانی موجود، دو نکته مهم و اساسی وجود دارد که یکی از این شاخصه ها، مهمتر و اساسی تری است نسبت به مقوله دیگر؛ این دو مقوله، یکی کمیّت است و دیگری کیفیت؛ باید گفت: در طرح تحول در علوم انسانی، مقوله کیفیت بر مقوله کمیّت چربش و برتری دارد؛ اولین مسئله در طرح تحول در علوم انسانی و رسیدن به معنای علوم انسانی اسلامی، بحث روش شناسی است؛ باید یاد آور شویم که در طرح تحول در علوم انسانی، می بایست به طور حتم از مسیر، تک روشی پرهیز و ابداع کرد؛ پاره ای از افراد تنها راه رسیدن به علم را تجربه می دانند، افرادی که تجربه گرایانه تفکر می کنند، همه موارد را، فقط منحصر به دریافت نتیجه و تجربه قلمداد می کنند؛ ما معتقد هستیم که نباید دایره روش شناسی و معرفت افزایی را فقط منوط به تجربه کرد و می بایست این دایره را گسترده تر و پهنایور تر کرد؛ قرآن کریم در آیه شریفه ای می فرماید: «وَ اللَّهُ أَعْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛ ما طبق این آیه شریفه معتقدیم که حس و شهود و عقل و تجربه، همگی روش های معرفت افزایی و دانش پژوهی هستند؛ نقطه تمایز اندیشه اسلامی با سایر مکاتب این است که اندیشه اسلامی، علاوه بر مؤلفه های اشاره شده در جهت معرفت شناسی، مقوله و معنای «وحی و فرامین الهی» را نیز، در کسب دانش و معرفت، مهم و اثر گذار می داند.

در این باب می توان گفت که، مراجعه به قرآن کریم، خود، گشاینده بسیاری از درهای معرفت و دانش به روی بشر خواهد بود، اصول و مبانی دین، انسان را به سؤال و پرسش و می دارد و لاجرم می بایست برای یافتن پاسخ، مکاشفه و تحقیق و پژوهش کرد. اگر انسان پرسشگر و محقق باشد، با مراجعه به وحی و قرآن کریم، به طور قطع، پاسخ بسیاری از مسائل خود را خواهد یافت؛ باید توجه داشت گام بسیار مؤثر در مسیر تحول در علوم انسانی، شناخت خود انسان است و این همان مقوله ای است که مبانی و فرامین دینی، آدمی را به آن فرا می خواند؛ باید توجه داشت این شناخت، می بایست هم در بُعد مادی صورت بگیرد و هم در بُعد معنوی، مجموع شناخت این ساحات است که مسیر تحول و دست یابی به علوم مناسب انسانی را به روی ما باز خواهد کرد.

آلکسیس کارل (Alexis Carrel)، جراح و زیست شناس فرانسوی، کتابی دارد به نام «راه و رسم زندگی»؛ او در بخشی از این کتاب به مسئله فقدان تمدن اشاره دارد؛ کارل معتقد است تمدن انسانی در دوران مدرن، دچار بحران و سردرگمی شده است؛ وی علت این موضوع را، مسائل مربوط به اخلاق، اعتقاد و فرهنگ می داند و معتقد است عدم توجه مناسب به این شاخصه ها، تمدن انسانی را با چالش روبرو کرده است؛ کارل معتقد است، با توجه به فراخوری و دگرگونی و تحول علم و دانش در عصر معاصر، جامعه انسانی، از شناخت خود آدمی غفلت کرده است و این عدم شناخت انسان، مسیر ترقی و توسعه تمدن و فرهنگ را مسدود کرده است. باید گفت: سرمنشا این عدم شناخت، در تجربه گرایی و تمرکز محض، بر تجربیات و آزمایشات است؛ وقتی تمام مسائل مطوف به تجربه و آزمایش شوند، نمی توان به مسائل روحی و روانی توجه داشت و این عدم توجه به مسائل روحی، شناخت کامل نسبت به انسان را مختل خواهد کرد.

اگر انسان در مبانی علوم انسانی، تک بُعدی و تک وجهی انگاشته نشود و ساحات مادی و روحی او در کنار یکدیگر

لحاظ شوند، آن زمان است که به علمی دست خواهیم یافت که علاوه بر کارآمدی، تأثیرگذاری بیشتری نیز خواهند داشت.

|| به نظر شما؛ تبیین و ارائه علوم انسانی اسلامی و پیگیری این طرح، پیشتر بر عهده چه نهادها و مراکزی قرار دارد؛ تکلیف نهادهای اجرایی را در این مسیر مؤثرتر می دانید یا نهادهای فکری و آموزشی و علمی را؟

در این مقوله باید گفت: زمانی که مجموعه محققین و اندیشمندان، در زمینه ای به تاییح و دست آوردهایی رسیدند و این تاییح را به جامعه عرضه کردند، اینجا است که باید مجریان و متولیان امور و دستگاه های اجرایی، در جهت نشر و گسترش و بستر سازی برای اجرائی آن دست آوردها، گام بردارند و هر چه بیشتر در جهت تحقق دست آوردهای علمی و پژوهشی، تلاش و کوشش کنند.

اگر مجموعه اندیشمندان یک کشور و بنا به شرایط بومی آن جامعه، تحقیق و دست آورد علمی و پژوهشی به دست آورند، آنجا است که نهادهای اجرایی باید وارد شوند و اجرا کنند؛ تفکر و بینش دینی با پیشرفت و توسعه، مخالف نبوده و نیست، نکته قابل توجه در این مقوله این است که، تکنولوژی و پیشرفتی که انسان را از آمیت و روح متعالی آن خارج می کند، آیا می تواند برای انسان و جامعه بشری مفید باشد یا خیر؛ تکنولوژی باید در خدمت انسان باشد، نه اینکه انسان را اسیر خود کند؛ نگاه دینی در تمامی موارد با دیدگاه های دیگر متفاوت است؛ نوع دیدگاه دینی به طبیعت و انسان و جهان پیرامون شاخصه هایی را در بر می گیرد که دیگر اندیشه ها، آن چنان به این مسائل توجه نمی کنند؛ به طور مثال در مواجهه با طبیعت، تفکر دینی، طبیعت را مخلوقی از جانب خداوند در جهت تکامل انسان قلمداد می کند و بهره برداری از آن را در جهت تکامل انسانی بلامانع می داند، قرآن کریم می فرماید: «وَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ أَنْ فِي ذَلِكَ لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقُرُونَ»، یعنی هر آنچه در آسمانها و زمین است برای شما و تکامل انسان خلق شده است. امروزه شما می بینید که دنیای امروزی، به علت شرایط محیط زیستی، دچار بحران و خسران شده است و حیات انسانی در معرض خطر است؛ این موارد همگی به این علت است که رابطه انسان با محیط پیرامونش یک رابطه سلطه ای است، انسان می گوید: طبیعت که جان و روح ندارد، بنابراین من می توانم هر طوری که بخواهم از او بهره برداری کنم؛ این دیدگاه، دیدگاه غلطی است؛ تفکر دینی این رابطه را قابل قبول نمی داند و رابطه صحیح بین انسان و طبیعت پیرامونش را می طلبد.

بنابراین راه تحول در علوم انسانی، شناخت تمام ساحات انسانی است و یکی از این ساحات، ابدیت و جاوید بودن آدمی است؛ وقتی انسان ابدی انگاشته شود، می بایست برنامه ریزی ها و نگرش های او نیز ابدی پذیرفته شود و این راه را برای سعادت مادی و معنوی انسان فراهم خواهد کرد. دیدگاه لیبرالیسمی دنیای غرب، به علم اقتصاد، با دید منفعت طلبی و سود انگاری می نگیرد، ولی دیدگاه دینی و اسلامی منفعت طلبی و سود انگاری ای را که در استثمار و چپاول ثروت ملت ها باشد، مردود می داند، این تفاوت دیدگاه دینی و دیدگاه غیر دینی است. باید این نکته را نیز یاد آور شویم که در مسیر شناخت انسان، بهترین راه و مسیر برای درک بهتر، شناخت و درک کسی است که، انسان را آفریده است، اگر انسان را با توجه به خالقش شناختیم، آن زمان است که مناسبات و رویکردهای علمی و پژوهشی ما در مسیر حقیقی و صحیح خود قرار خواهند گرفت.

محمدعلی فتح الهی در گفتگو با مهر:

در منطق اهل بیت (ع) اصالت نه با جنگ است نه با صلح / تأثیرات صلح امام حسن (ع)

سیده معصومه محمدی



پیشرفت اسلام با عمیق شدن و تثبیت دین و ایمان در دل مردم میسر می‌شود. جنگ یا صلح وقتی اهمیت دارند که در جهت تثبیت و گسترش دین، ایمان و اعتقادات دینی مردم تأثیر داشته باشند. پس از رحلت رسول گرامی اسلام (ص) با اینکه امام علی (ع) می‌توانست از قدرت شمشیر برای تصدی حکومت استفاده کند، اما تشخیص داد که این کار به سستی ایمان مردم منجر می‌شود. برعکس سکوت ایشان باعث شد که نهال نوری ایمان به خداوند، نبوت پیامبر اسلام (ص) و لزوم حکومت احکام دینی در دلها استحکام یابد. اگر در گذشته شمشیر حضرت این مهم را تأمین می‌کرد، در آن مقطع زمانی سکوت ایشان بود که دین اسلام را نجات داد. در گفتگو با محمدعلی فتح الهی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به بررسی سیاسی و حقوقی به عهدنامه صلح امام حسن (ع) پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست.

|| آقای دکتر! پس از رحلت رسول گرامی اسلام (ص) با اینکه امام علی (ع) می‌توانست از قدرت شمشیر برای تصدی حکومت استفاده کند، اما این کار را نکرد. امام حسن (ع) هم مجبور به صلح شد. آیا می‌توان گفت که در منطق اهل بیت (ع) صلح ارجحیت دارد؟

به نظر می‌رسد در منطق اهل بیت (ع) اصالت نه با جنگ و نه با صلح است، بلکه با تربیت و زندگی ایمانی مردم می‌باشد. جنگ و صلح هر دو جزء زندگی هستند و نمی‌توان به بخشی از زندگی اصالت داد و بخش دیگر را نادیده گرفت. زندگی باید توأم با رشد و پیشرفت همه جانبه و دینی باشد و هر روزی که می‌گذرد با گذشته فرق کند و معرفت و درک بیشتری حاصل شود. برای زندگی کردن گاهی جنگ و گاهی صلح انتخاب می‌شود. جنگ، صلح را با خود دارد و صلح هم توأم با جنگ است و هر دو وسیله‌ای برای پیشرفت و تعالی زندگی هستند. آنچه اهمیت دارد پیشرفت زندگی است و این امر گاهی با یک عهدنامه صلح و گاهی با شمشیر زن به دست می‌آید. صلح و جنگ هر دو به ما نشان می‌دهند که حقیقت زندگی در دنیای دیگری است و این دنیا موقتی است. اگر جنگ یا صلح اصالت داشتند، نتیجه آن بود که همه حیات را در همین دنیا خلاصه می‌کردیم.

تردیدی نیست که هدف امامان (ع) هدایت انسان هاست و این هدایت فکری، اعتقادی و اخلاقی و ایمانی قاعداً باید ابزار متناسبش را داشته باشد. هر ابزار تربیتی هم باید به نوبه خود اقتضای ایمانی را موجب شود. جنگها و مصالحه‌ها در رفتارهای سیاسی اهل بیت در این راستا معنا پیدا می‌کنند. به همین دلیل نرمش‌های ایشان در برابر حکام را به تعبیری نرمش قهرمانانه می‌نامیم. نرمش و یا سختگیری باید قانونی صورت بگیرند و نهایت تلاش و برنامه ریزی انجام شود که هزینه‌های کمتری متوجه جامعه گردد. وقتی در منطق امام مجتبی (ع) دقت می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که ایشان به گونه‌ای مدیریت کردند که بیشترین دستاوردها با کمترین هزینه حاصل شود. نه تنها قانونی عمل کردند، بلکه یک قانون اساسی به وجود آوردند.

|| بیشتر توضیح می‌دهید، یعنی امام حسن (ع)

سنن علاوه بر پیامبر (ص) و امام علی (ع) بنا نهادند؟

پیامبر اسلام (ص) حکومت خود را بر اساس منشور مدینه و به تعبیر دیگر یک قانون اساسی بنا نهادند. اما بعد از ارتحال پیامبر اسلام (ص) دیگر این توافق قانونی و جامعیت را نمی‌بینیم. به ویژه پس از قتل عثمان، این اختلاف و دو دستگی تشدید شد. یکی از دلایلی که امام علی (ع) هم علیرغم اصرار مردم، حکومت را نمی‌پذیرفتند همین گسیختگی اجتماعی بود. حضرت با اینکه حکومتشان از جنس حکومت پیامبر (ص) بود ولی فرصت نکردند که یک منشور مورد اتفاق همه را تثبیت حکومتی کنند.

امام حسن (ع) بودند که موفق شدند با عهدنامه صلح خود در واقع مجدداً جامعه اسلامی را بر محور یک قانون اساسی، متحد و منسجم نمایند. به تعبیر دیگر عهدنامه صلح امام حسن (ع)، عهد و پیمان و قانون اساسی است که همه در مورد آن توافق و آن را امضا کردند و مقرر شد که نظام پرورش قدرت در چارچوب قانون اساسی مورد اتفاق همه انجام پذیرد. لذا می‌توان گفت که امام حسن (ع) در واقع کار نیمه تمام پدرشان را تمام کردند.

شهادت حضرت علی (ع) و روی کار آمدن امام حسن (ع) باعث شد که جوهر حکومت امام علی (ع) نمایان شود. چرا که در زمان حیات امام علی (ع) عده‌ای می‌گفتند حضرت با معاویه بر سر قدرت می‌جنگد، اما وقتی امام حسن (ع) روی کار آمد و به حکومت رسید، معلوم شد که خود ایشان و علی (ع) هرگز به دنبال جنگ قدرت نبودند و بلکه امر امامت الهی، حقیقتی و رای قدرت طلبی‌های مرسوم حکام است. وقتی که امام حسن (ع) به حکومت رسید مسئله خون‌خواهی عثمان، موضوعیت خود را از دست داد. در زمان حکومت کوتاه امام حسن (ع) مشخص شد که جنس حکومت علی (ع)، جنس حکومت پیامبر (ص) است و جنس حکومت معاویه از جنس دیگریست.

|| پس با این وجود معتقدید اثرات عهدنامه صلح امام حسن (ع) بسیار فراوان است؟ عهدنامه صلح امام حسن (ع) با معاویه چه

تأثیرات ظاهری و باطنی داشت؟

همان طور که گفتیم نه جنگ اصالت دارد و نه صلح، بلکه اقدام در چارچوب قانون اساسی اصالت دارد. اقدام قانونی ممکن است روزی به جنگ و روز دیگر به صلح منجر شود، اما هر کدام از اینها خارج از چارچوب قانونی، خلاف و مذموم خواهد بود. این عهدنامه به مثابه قانون اساسی که امام حسن (ع) با سیاست و هوشمندی موجب تحقق آن شدند باعث شد که مردم بتوانند بر اساس آن قضاوت کنند و مسلمانان قدرت قضاوت پیدا کردند. با عهدنامه صلح است که مردم می‌توانند بگویند فلانی بر اساس قانون عمل کرد و عمل فلانی خلاف قانون است، حتی اهل سنت هم می‌توانند بر اساس آن نسبت به حکومتها قضاوت داشته باشند.

هرچند که اهمیت این مسئله بیشتر از مفاد عهدنامه بود، اما آن مفاد هم به نوبه خود و خصوصاً برای آینده جهان اسلام بسیار تعیین کننده بوده است. همین سند بود که راه امام حسین (ع) را برای قیام هموار کرد. در این سند قانونی یعنی عهدنامه صلح امام حسن (ع) آمده است که بعد از معاویه حکومت به امام حسن (ع) منتقل خواهد شد و اگر برای امام حسن (ع) هم حادثه‌ای بیفتد امام حسین (ع) حکومت را برعهده خواهد داشت، لذا جامعه آن روز حتی کسانی که مخالف بودند برطبق عهدنامه، در انتظار حکومت امام حسین (ع) بودند که آن نامه‌های فراوان دعوت از ایشان را ارسال کردند. امام حسین (ع) از لحاظ حقوق اساسی باید قیام می‌کردند و اگر این قیام اتفاق نمی‌افتاد، یزید چیزی از اسلام باقی نمی‌گذاشت و اسلام برای همیشه دفن شده بود. عاشورا است که باطن و حقیقت پیام اسلام را برای همیشه آشکار نمود و اگر صلح امام حسن (ع) نبود امکان ظهور این حقیقت میسر نمی‌شد و عمق راه پیامبر اسلام (ص) در عاشورا نمایان نمی‌گردید. آنچه دایره صدر اسلام را تکمیل کرد و حلقه اتصال شد، عهدنامه صلح امام حسن (ع) بود.

درست است که مفاد صلح، حکومت را برای یک دوره موقت از جایگاه امامت خارج می‌کند اما مهم این است که کارها بر اساس میثاق و عهدنامه انجام پذیرد، البته در

MEHR NEWS AGENCY
Photo: Maryam Kamyab

گفتگو با احسان شریعتی؛

شریعتی اگر امروز بود چه می کرد؟ / انقلاب واقعی از منظر شریعتی

مثال و مُثل، بنابراین ماجرای ایده سابقه باستانی دارد و حتی می توان گفت که تاریخ فلسفه، تاریخ «ایده» است. فلسفه به معنای فنی-تکنیکی کلمه، بعد از فیثاغورث که کلمه فیلسوفیا را ساخت، افلاطون به آن پرداخت و رئیس فلاسفه و ایدئالیسم، به معنای رئالیستی مفهوم، هم اوست! ایدئولوژی مدرن اما، درست به عکس، نقد ایدئالیسم است. از طریق ایده شناسی، یا مطالعه و شناخت منشأ حسی تکوین ایده‌ها (متأثر از کنديباک و لاک)، حال بماند این که ما همین واژه ایده را چگونه ترجمه کردیم، برای نمونه، مرحوم احمد فردید آن را به «دیدارشناسی» ترجمه می کرد.

«ایدئولوژی»، از آغاز قرن نوزده توسط تئوریسین‌های لیبرال انقلابی، دستوت دوتراسی و همفکرانش، پس از انقلاب فرانسه مطرح شد که در مدارس علمی بی‌آموزیم در معرفت‌شناسی، به نام شناخت ایده‌ها و اینکه ایده‌ها و معرفت چگونه زاده می‌شود (اصلاً زیر عنوان کتاب «عناصر ایدئولوژی» دستوت، «برای استفاده مدارس مرکزی جمهوری فرانسه» است). بنابراین در اینجا ایدئولوژی یعنی علم تکوین یا زایش ایده‌ها و معرفت که از راه حواس به دست می‌آید، این‌ها اتفاقاً علیه ایدئالیسم و متافیزیک می‌خواستند بگویند که نه ایده‌ها بلکه نحوه زایش یا تکوین آنها مهم است.

اما از روزی که ناپلئون با آنها درافتاد و آنها را «ایدئولوگ»، یعنی اهل تئوری و دکترین خواند، نخستین بار تعبیر منفی از ایدئولوژی به کار رفت. به این معنی که ایدئولوگ‌ها، تئوریسین‌هایی شدند که در گوشه‌های نشست و مدام اوضاع را نقد می‌کنند و به عمل و به واقعیت سیاست و قدرت توجه ندارند. بعدها در سیر تحول تعاریف ایدئولوژی، همین معنای ناپلئونی مسلط شد! دلیلش هم این بود که مارکس و انگلس در ۱۸۴۵ کتابی نوشتند به نام «ایدئولوژی آلمانی» که در آن زمان چاپ هم نشد و پیش از جنگ جهانی دوم یعنی در سال ۱۹۳۲ منتشر شد.

در این کتاب ایدئولوژی و ایدئالیسم یکی گرفته شدند! مارکس در این کتاب به «ایده‌آلیسم آلمانی» حمله می‌کند چون هگلی‌های چپ فکر می‌کردند ایده‌ها هستند که تاریخ

مرحوم دکتر علی شریعتی یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین روشنفکرانی است که در دوره معاصر رسالت روشنفکری را بر دوش کشیده است. اما اگرچه همچنان نشست‌ها و میزگردهای پرشماری درباره شریعتی برگزار می‌شود، اما به نظر می‌رسد میراث شریعتی امروز در محافل علمی و روشنفکری چندان که باید مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و در متن جامعه نیز تنها به ذکر گزین گویه‌ها و جملات قصاری به نقل از این اندیشمند معاصر اکتفا می‌شود.

با احسان شریعتی، استاد دانشگاه تهران و فرزند دکتر شریعتی گفتگویی انجام داده ایم و پرسش‌هایی درباره نسبت شریعتی با فلسفه و ایدئولوژی و قدرت، شیوه تفکر او، نقش و جایگاه شریعتی در اندیشه معاصر و سنتی که شریعتی در ادامه آن قرار دارد و علت برخی حمله‌هایی که علیه شریعتی صورت می‌گیرد، مطرح کرده ایم که در ادامه از نظر تان می‌گذرد؛

احسان شریعتی فارغ التحصیل فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه است و از وی آثاری چون «فلسفه هایدگر و فرائت ایرانی آن»، «دین و دولت» و «فلسفه خودی در اندیشه اقبال لاهوری» به انتشار رسیده است.

|| قبل از اینکه وارد بحث درباره دکتر شریعتی و نسبت او با فلسفه و ایدئولوژی شویم بهتر است نظر شما را درباره دوگانه فلسفه و ایدئولوژی بپرسیم و اینکه هر کدام چه وظیفه‌ای را به عهده دارند؟

ایدئولوژی مانند دین یک واژه عام، مبهم و چندمعنا و چندپهلوی است. خود واژه «ایده» سیری دارد در تاریخ فلسفه، ایده از ریشه فعل یونانی eidomai، معنای اولیه‌اش، «جنبه، ظاهر، دیده شدن» بوده است (معادل لاتین species: شکل-جنبه، و صورت نوعی)، که بعدها، معنای فرعی متافیزیکی «ایدئوس» را یافته است (ذات یا ماهیت موجودات). افلاطون با این واژه کاری کرد که تبدیل به مفهوم کلیدی و نمادین فلسفه او شد؛ همان عالم

زمینه مفاد عهدنامه هم امام حسن (ع) دقت‌های لازم را داشتند که موارد ظالمانه‌ای در آن نکتجد و جلوی جنگ و خونریزی گرفته شود. تلاش کردند که مفاد عهدنامه عادلانه باشد و موجب حفظ دماء مسلمین شود و جلوی ظلم‌های بعدی را هم بگیرند. در تدوین مفاد عهدنامه مشارکت عمومی وجود داشت، نظرات همه سرشناسان گرفته می‌شود و سپس حضرت نظرات همه را مشاهده و به همه ریزه‌کارها توجه کامل می‌کرد.

عهدنامه امام حسن (ع)، هم تاریخ گذشته اهل بیت (ع) را به سرانجام رساند و هم فعالیت‌های آینده را زمینه‌سازی نمودند. معاویه آنچنان مجذوب به دست گرفتن حکومت بود که اهمیت قطعنامه را متوجه نشد و فکر می‌کرد که وقتی به حکومت برسد این عهدنامه بی‌ارزش خواهد بود، اما پس از اینکه به حکومت رسید، هرچه زمان می‌گذشت سنگینی این عهدنامه را بیشتر احساس می‌کرد. همین عامل بود که اقدام به شهید کردن امام مجتبی (ع) نمود. عهدنامه صلح امام حسن (ع) تأثیرگذاری فوق‌العاده‌ای در میان جامعه مسلمانان داشته است و مسلمانان را با زندگی در پرتو حقوق اساسی آشنا نمود.

|| حقوق اساسی و قانون اساسی از دستاوردهای بشر در دوره مدرن است، این برای ما مایه افتخار است که پیامبر (ص) و امام حسن (ع) در حکومت قانون اساسی داشتند؟

اینکه باید قانون اساسی یا میثاقی در جامعه وجود داشته باشد و اقدامات براساس آن انجام شود، سنت نبوی است که امام حسن (ع) آن را زنده کردند. بر این اساس است که امروز ما می‌توانیم با مبنای دینی بگوئیم که بدون قانون اساسی نمی‌توان کشور را اداره کرد. قانون اساسی باید وجود داشته باشد و حدود گردش قدرت را سازماندهی کند. وجود قانون اساسی در کشور چنان حائز اهمیت است که امام خمینی (ره) پس از پیروزی انقلاب اسلامی، اولین اقدامشان تدوین و تصویب قانون اساسی بود. بعضی‌ها نسبت به عهدنامه صلح امام حسن (ع) نگاه ساده‌ای دارند و به صورتی عمیق به دلایل این اقدام حسن (ع) توجه نکرده‌اند و گمان می‌کنند این اقدام صرفاً نشانه‌ای از صلح‌طلبی است. در صورتی که قضیه، جنگ طلبی یا صلح طلبی نیست، بلکه هدف اصلی این بود که اجرای قوانین الهی باید در قالب یک بیعت، میثاق و سند عمومی تحقق یابد. این امر مهم در زمان امام حسن (ع) اتفاق افتاد و البته نیاز امروز ما هم است.

جامعه امروز ما نسبت به قانون اساسی اهمیت و اصالت قائل هست و حکومت را متعلق به قانون اساسی می‌داند و کشورهای فاقد قانون اساسی را عقب مانده می‌دانیم. آیا می‌توانیم بدون قانون اساسی، حکومت دینی داشته باشیم؟ به طور مثال بگوئیم چون ولی فقیه هست نیاز به قانون اساسی نداریم؟ منشور مدینه و عهدنامه صلح امام حسن (ع) نشان می‌دهد که حتی حکومت پیامبر اسلام (ص) و امام معصوم (ع) هم که حجت الهی هستند، با تدوین قانون و منشور اساسی شکل گرفت.

ویژگی‌های شریعتی که برای نسل جوان زیبا یا جذاب‌ش می‌کند این است که همه این ابعاد در او با یکدیگر تناقض ندارند! یعنی برای خیلی‌ها سوال است که چطور می‌شود هم مذهبی بود و هم در برابر دیگر مسائل و سپهرها باز و گشوده بود؟ البته این موضوع سوء برداشت‌ها و سوء تفاهم‌هایی هم ایجاد می‌کند.

|| شریعتی حملات تندی هم به فلاسفه داشته است چرا این کار را کرده و با این کار می‌خواهد به چه چیز برسد؟

هم حملاتی به نوعی از فلسفه (و عرفان) دارد و هم از فلسفه دفاع می‌کند و می‌گوید «تنها فلسفه و عرفان روح من را سیراب می‌کنند». فلسفه حقیقی پرسشگری و آزادی اندیشه است؛ اما او وقتی به فلاسفه حمله می‌کند، منظورش تئوریسین‌های توجیه‌گر قدرت است، چرا که فلسفه مستلزم نقد و استقلال از قدرت است. این ایده افلاطونی که فیلسوف باید شاه شود و شاه می‌تواند فیلسوف شود؛ چنانکه سرنوشت خود او نشان داد، توهم بود چون شاهی و فلسفه‌ورزی دو امر متضاد اند.

|| یعنی روشنفکر باید همیشه بیرون از قدرت بایستد؟

بله. البته نه به این معنا که روشنفکر نسبت به قدرت بی تفاوت است و یا هیچ مشارکتی در اصلاح امور ندارد. به عکس سعی می‌کند همیشه بهترها قدرت یابد؛ اما روشنفکر تا وقتی روشنفکر و فیلسوف حقیقی است که با قدرت و حتی بهترین قدرت‌ها، فاصله انتقادی خود را حفظ کند تا بتواند نواقص کار را ببیند.

|| به گمان من دوگانه‌سازی از فلسفه و ایدئولوژی دوگانه‌سازی بی‌وجهی باشد، چون اینها در عرض هم نیستند؛ فلسفه کار کلان و افق‌گشایی از بالا انجام می‌دهد ولی ایدئولوژی ناظر به عمل است. بنابراین ممکن است مقابل دانستن این دو، به نوعی کسر شأن فلسفه باشد و با این کار فلسفه را تنزل دهیم. اعتقاد دارم که فلسفه می‌تواند ایدئولوژی را مهار کند نه اینکه آن را نفی کند. اساسا کارکرد ایدئولوژی چیست؟

بله. همان‌طور که گفتیم ایدئولوژی یک معنای منفی داشت و یک معنای خنثی یا علمی. به این معنا در جامعه مدرن دموکراتیک، طبقات، احزاب و ایدئولوژی‌های مختلف وجود دارند که باهم رقابت دارند. جامعه دموکراتیک جامعه‌ای است که در آن مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها به‌طور آزاد و سازمان‌یافته باهم رقابت و مبارزه سیاسی-عقیدتی می‌کنند.

|| ایدئولوژی همواره با طبقه نسبت دارد؟

جامعه از طبقات تشکیل شده که هر یک ایدئولوژی خود را دارد. ایدئولوژی به معنای روایتی که مارکس در جامعه‌شناسی می‌گوید، مجموعه‌ای از معارف، حقوق، سیاست، فرهنگ، دانش و آگاهی‌ها است. قدرت در عصر جدید نولیبرال نامرئی است و دیده نمی‌شود؛ مثل همین اینترنت که همه فکر می‌کنند در حال مشاهده اینترنت هستند، در حالی که اینترنت در حال دیدن ماست و کنترل‌مان می‌کند. به همین دلیل هم این نوع از ایدئولوژی توتالیتر و خطرناک‌تر از آن انواع دیگر؛ چون در توتالیترایسم‌های فاشیستی و کمونیستی شما رهبر را می‌بینید و وحشت می‌کنید؛ دولت بر همه چیز نظارت دارد؛ ولی در این نوع ایدئولوژی نرم‌افزارانه یا سافت شما کسی را نمی‌بینید!

حال اگر بخواهیم علمی صحبت کنیم و نه جدلی،

|| برخی فلسفه‌ها را به دو دسته لوگوس محور و پادلوگوس محور تقسیم‌بندی می‌کنند. مثلا به عقیده دکتر محدثی، اندیشه شریعتی نوعی اندیشه پادلوگوس محور است و غیر ایدئالیستی است. نظر شما در این باره چیست؟

اصولا اندیشه غربی لوگوس محور یا کلام محور است. به تعبیر دریدا، در اساس، کلام منطقی بر نوشتار تقدم دارد. سقراط این‌گونه می‌اندیشید که فلسفه را باید زیست. بنابراین باید در کلام جاری باشد. در سنت شرقی اما اهل کتاب داریم و قرآن با نام خدای قلم و کتابت و تعلیم و تربیت آغاز می‌شود.

تفکر شریعتی یک تفکر تطبیقی یا مقایسه‌ای است. یعنی وقتی می‌گوید ایدئولوژی منظورش این نیست که می‌خواهیم یک سیستم جرمی بسازیم و توضیح المسائل بنویسیم و برای همه چیز جواب داشته باشیم، بلکه جدولی ترسیم می‌کند که در این جدول تمام مکاتب می‌توانند با هم مقایسه شوند. درس‌گفتارهای ایدئولوژی دکتر شریعتی در اسلام‌شناسی هندسی حسینی‌ارشد چنین کاری است، یعنی یک شکل هندسی، با الهام از توصیه باشلار معرفت‌شناس فرانسوی، ترسیم می‌کند که تمام سیستم‌های فکری و دینی با یکدیگر مقایسه می‌شوند و خود ویژگی‌های هر کدام هم در آن روشن می‌شود.

*به همین دلیل هم هیچ موقع نمی‌توان فهمید که دکتر شریعتی ذیل چه ایدئولوژی قرار دارد. البته به نظر برخی اتخاذ این رویکرد، شریعتی را در معرض خطر التقاط قرار می‌دهد.

بله، یکی از ویژگی‌های دکتر شریعتی گشوده بودن اندیشه وی بر روی همه افق‌های ادیان و ایدئولوژی‌هاست، اما این به معنای التقاط، به معنای اکلیتیسم مثبت یا سنکرتیسم یا ترکیب منفی عناصر نامتجانس نیست، و این دو واژه با هم فرق دارند. سنکرتیسم یعنی شما از یک مجموعه عناصر بی ربط ترکیبی درست می‌کنید که این همان التقاط به معنای بد کلمه است، اما التقاط به معنای مثبت اکلیتیسم، این است که عناصری را باهم جمع کنیم که با هم همخوانند و تمام ایدئولوژی‌ها و ادیان بزرگ این ویژگی را دارند.

به عقیده شریعتی وقتی می‌گوییم دین منظوران اشکال مذهبی نیست، بلکه منظوران از انسان دینی، انسان معنوی، عرفانی، اخلاقی یا انسانی که ساختی متعالی و والا از انسانیت مواجهه در برابر امر قدسی در او تحلی می‌یابد. شریعتی همه این کارها را به شکل گشوده و گفتگویی (دیالوژیک) انجام می‌دهد؛ یعنی وقتی ایشان شروع به آموزش تاریخ ادیان می‌کند با روش تأویلی-هرمنوتیکی پیش می‌رود. می‌گوید برای اینکه بتوانیم بودائیسیم را بفهمیم باید در قالب بودا برویم و ببینیم بودا چگونه شخصیتی بوده است. البته این تنها یک روش و متد است و نه باز اینکه واقعا شریعتی بخواهد کسی را بودایی کند! در واقع این یک روش هرمنوتیکی است، به این معنا که همدلانه تعبیر و معنایابی کنیم.

با همه این‌ها ایشان نه مارکسیست بود، نه بودایی، نه اگزیستانسیالیست، نه مسیحی، نه پروتستان! دکتر شریعتی در جایی چنان مارکسیسم را نقد می‌کند که می‌گوید مارکسیسم از بورژوازی هم در اخلاق بورژوازی‌تر است؛ یعنی حملاتی به مارکسیسم می‌کند که تا کنون از نظر اخلاقی و معنوی هیچ نقادی نکرده است. همچنین در نظریاتی که نسبت به مرتیته داشت مطرح می‌کرد.

برخلاف چیزی که اکثرا فکر می‌کنند، ایشان نه ضمدردن بود و نه ضدغربی، به عکس، معتقد بود که غرب و شرق دو بُعد هر انسان است. لذا ایشان با متفکران غربی همان رابطه‌ای را برقرار می‌کند که با حکمای شرقی؛ و می‌گوید من هم ابوذر را دوست دارم، و هم چارلی پاپلین را! یکی از

را پیش می‌برند و تنها با نقد ایده‌ها و عقاید دینی می‌شود اوضاع را اصلاح کرد، در حالی که زندگی و شیوه‌زیست است که ایده‌ها را تعیین می‌بخشد. بنابراین ایده‌الیسم نوعی «معکوس‌اندیشی»، مانند اطلاق تاریک عکاسی، است که واقعیت‌ها را معکوس نشان می‌دهد. در دوره پس از مارکس، در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا»، کارل مانهایم ایدئولوژی را به مثابه «آگاهی کاذب»، در معنای مارکسی کلمه، مورد بحث قرار داد.

بنابراین اولین کسی که تعریف علمی منفی از ایدئولوژی ارائه کرده است، خود مارکس است، اما پارادوکسی که به وجود آمد این بود که به‌نام خود مارکس بزرگ‌ترین و کامل‌ترین ایدئولوژی در تاریخ شکل گرفت. بنابراین امروز وقتی می‌گوییم ایدئولوژی، به معنای کامل کلمه یعنی مارکسیسم، در دوره پس از جنگ جهانی دوم که ایدئولوژی‌های فاشیسم و اقتدارگرایی راست و کمونیسم چپ، نظام‌های ایدئولوژیک را ساختند، مفهوم ایدئولوژی به معنای دیگری تعریف شد و مورد نقد قرار گرفت. خلاصه کلام، این که در دوره‌های مختلف تعاریف گوناگونی از ایدئولوژی صورت گرفته است.

|| در ایران مفهوم ایدئولوژی چه روندی را طی کرد؟

در ایران پیش از دکتر شریعتی زنده‌یاد مهندس بازارگان دو کتاب دارد، به نام «بعثت و ایدئولوژی» و «اسلام، مکتب مبارز و مولد». در آن زمان روشنفکران مسلمان می‌خواستند سنت دینی را مورد نقادی ایدئولوژیک قرار دهند. هدفشان هم این بود که دین را از حالت خرافی و موروثی و ناخودآگاه که مانع تحولات اجتماعی به سوی دنیای بهتر، آبادتر، آزادتر و عادلانه‌تر بود، به پشتوانه اخلاقی و معنوی پیشرفت بدل سازند. بنابراین وقتی شریعتی می‌گوید بزرگ‌ترین موفقیتیم این بود که دین را از سنت موروثی و خرافی ناخودآگاه تبدیل به ایدئولوژی کردم منظورش همین کاربرد نقادانه است. امروزه وقتی از دین صحبت می‌کنیم دین برای ما جهان بینی توحید، مکتب راهنمای عمل اجتماعی، در همه معانی و مبانی فلسفی و اخلاقی و معنوی و عرفانی است. نکته‌ای که وجود دارد این است که دیدیم مفهوم ایدئولوژی مرتب تغییر کرده است، چنانکه خود واژه دین هم مرتب تغییر می‌کرده است.

اغلب فکر می‌کنیم که واژه دین یک واژه مثبت است، در حالی که خود قرآن خطاب به کفار می‌گوید: «لکم دینکم». یعنی شما دین خودتان را دارید و ما هم دین خودمان را. یعنی کفر هم خودش یک دین است. یا مثلا درباره واژه امامت فکر می‌کنیم الزاما یک واژه مثبت است، در حالی که این‌گونه نیست و ما «امه الکفر» داریم! بنابراین دین یک مفهوم کلی است که می‌تواند جهت مثبت یا منفی داشته باشد. ایدئولوژی هم چنین سیری در طول تاریخ داشته است. من خود از روز اول که به ایران آمدم بحثی مطرح کردم که باید نوعی «جنگ تعریف» راه بیندازیم، یعنی تعریف رایج هیچ واژه‌ای را پیشاپیش و بدون نقد نپذیریم. بسیاری از دوستان فکر می‌کنند واژه ایدئولوژی تعریف ثابت و قطعی دارد، در حالیکه به‌هیچ‌وجه این‌طور نیست.

|| حالا در این میان دوگانه فلسفه و ایدئولوژی چه می‌شود؟ کمی درباره نسبت میان این دو توضیح بدهید.

در تاریخ فلسفه، معادل نقد ایدئولوژی، نقد متافیزیک است. متافیزیک نیز خود مفهومی چند پهلو است. یعنی تمام تاریخ فلسفه معاصر از کانت گرفته تا کنون، در تمام شاخه‌های تحلیلی و پدیدارشناختی، نقد متافیزیک مطرح است. بنابراین آن چیزی که در عالم جامعه و سیاست به آن ایدئولوژی می‌گوییم، در عالم فلسفه آن را متافیزیک و ایده‌الیسم می‌خوانند.

ایدئولوژیک بودن مثل طبقاتی بودن جامعه، امر طبیعی و ذاتی همه طبقات اجتماعی است که هر یک ایدئولوژی خاص خود را دارند؛ و هر دولت نیز نوعی ایدئولوژی لازم دارد.

|| پس می‌شود گفت رقابت و گفتگوی ایدئولوژی‌ها اگر در کنار هم باشد، طبیعی است ولی اگر انحصاری بشود خطرناک است. دقیقا، انحصار خطر دارد و اینکه همه چیز را بخواهیم تفتیش کنیم مثل قرون وسطی که تفتیش عقاید و انگیزسیون راه انداخته بودند. من به ایدئولوژی با همه معانی منفی و مثبتی که در تاریخ ذکر شده، به شکل علمی و خنثای آن نیز توجه می‌کنم، یعنی می‌گویم ایدئولوژی نظامی از عقاید است که می‌تواند معنای خنثی یا مثبت هم داشته باشد. بنابراین، تناقضی بین فلسفه و جهان بینی جز در

|| در طی جریان‌شناسی اندیشه‌های موجود، جایگاه دکتر شریعتی را کجا می‌بینید؟ یعنی چه نقشی ایشان در اندیشه معاصر ما ایفا کرده است؟ نقش شریعتی در جریان اندیشه معاصر کجاست؟

این بحث مفصلی است که در موسسه رخداد زیر عنوان «تبار شناسی فکری موقعیت کنونی اندیشه در ایران» داشته‌ایم. اینکه ما از زمان مشروطه چه «خانواده‌های فکری» در ایران داریم که به طور کلی در دو قطب به سنت گرایان و متجددان تقسیم می‌شوند. خود روحانیت به گرایش‌های مختلف تقسیم می‌شود. در این وسط و میان هم شخصیت‌هایی مثل سیدجمال در ایران و اقبال در هند و... نوعی جریان نواندیشی دینی داشتیم. حتی کسروی و سنگلجی و... سایر جریان‌های فکری و بعدها هم بازارگان، سحابی طالقانی و... و در مشهد به‌ویژه استاد محمدتقی شریعتی که «کانون نشر



نحوه کاربرد و موضوع متفاوت هر یک نمی‌بینم. در دوره جدید به‌قول هایدگر جهان به تصویرهای جهان بینی‌ها تبدیل می‌شود؛ یعنی از جهان‌تصویراتی ساخته می‌شود که پایه ایدئولوژی‌های جدید اند. در دوره جدید ایده‌آلیسم هم تبدیل به ایدئولوژی می‌شود و ایدئولوژی‌های جدید همان ادیان جدید هستند. وقتی شریعتی شروع به آموزش تاریخ ادیان می‌کند با روش تاوولی-هرمنوتیکی پیش می‌رود، می‌گوید برای اینکه بتوانیم بودائیسیم را بفهمیم باید در قالب بودا برویم و ببینیم بودا چگونه شخصیتی بوده است. البته این تنها یک روش و متد است و نه باز اینکه واقعا شریعتی بخواهد کسی را بودایی کند!

به عقیده یاسپرس در یک دوره تاریخی مشخص، ادیان بزرگی که در تاریخ داریم ظاهر می‌شوند و این دوران تمام می‌شود. امری که ما به زبان مذهبی از آن با «خاتمیت» یاد می‌کنیم. دوران قرون وسطی غربی اروپایی، سراسر دورانی دینی است؛ اما دوره جدید غیردینی و عصری و عرفی یا سکولار می‌شود؛ به طور کلی سکولاریسم روح حاکم می‌شود و ایدئولوژی‌ها از راه می‌رسند. ایدئولوژی‌ها گاه همان نقش دین را بازی می‌کنند.

مثلا در کشور ما هم وقتی بچه‌های مذهبی مارکسیست می‌شدند، باز هم به نوعی «دین‌دار» بودند؛ منتها دین‌شان مارکسیسم-لنینیسم بود؛ ولی الان دین حاکم به تدریج نئولیبرالیسم می‌شود؛ یعنی وقتی بچه مذهبی‌ها تغییر عقیده می‌دهند، نئولیبرالیست می‌شوند، آن هم نه لیبرالیسم به دکرانیسم انقلابی ضد قرون وسطایی اولیه، بلکه به معنای بی‌خیال-دموکراسی یا وادادگی و عدم تعهد نسبت به هر ارزش و اعتقادی.

افراد مطرح می‌شود، فکر می‌کنید چرا این ایده انقدر مطرح می‌شود؟

چون الان در دورانی هستیم که بحران «هویت» پیش آمده است. اتفاقا ما به‌مناسبت چهلمین سالگرد شریعتی سمپوزیومی به نام «ها، اکنون و شریعتی» داریم که در روزهای ۱۵ و ۱۶ تیرماه برگزار خواهد شد. در یکی از پنل‌های این سمپوزیوم، در محور «هویت»، هم درباره ایده بازگشت بحث خواهد شد.

|| گاه شاهد تخریب‌ها و گاه توهین‌هایی به شخصیت دکتر شریعتی هستیم که تعدادشان هم کم نیست، فکر می‌کنید کسانی که اینگونه رفتارها را می‌کنند، دنبال چه چیزی هستند؟

هدف شان بازگشت به نظم سابق است. اینها عناصری هستند می‌خواهند نظم سابق را در شکل جدید بازگردانند (رستوراسیون). ولی چون این‌را رسماً نمی‌توانند بگویند، سعی می‌کنند آن مناسبات و سلطه گذشته را بازگردانند. اینها روشنفکران انقلابی را مسئول وضع موجود می‌دانند، به جای اینکه مسئولان را مسئول اوضاع گذشته و حال بدانند، منتقدان وضع گذشته را مسئول می‌دانند و به غلط فکر می‌کنند امثال آل احمد، شریعتی و... بودند که باعث شدند سیادت و نظام گذشته فروپاشد و ملت ما دچار مشکلات، جنگ و بحران‌های دیگر... شود.

این تحلیل به‌خاطر این غلط است که مسئولین را نشان نمی‌دهد. این حافظان نظم گذشته که امروز هم بقایایی در نهادهای مختلف دارند، خودشان نمی‌گویند که سلطنت طلب به معنای سیاسی هستیم، ولی به شکل ایدئولوژیک می‌خواهند گذشته و عظمت از دست رفته را برگردانند؛ و به عمد آدرس غلط می‌دهند و روشنفکران ناقد را مسئول همه مصائب حاضر می‌دانند.

|| به‌عنوان سوال پایانی به‌نظر شما شریعتی اگر امروز یعنی دهه‌های بعد انقلاب و مخصوصاً دهه ۹۰ بود، کجا می‌ایستاد؟

شریعتی اگر امروز می‌بود باز هم به‌عنوان حرفه، معلم و پژوهشگر و محقق باقی می‌ماند. چون اهل کار اجرایی و دولتی و وزیر و وکیل شدن نبود. با اینکه سیاسی و متعهد بود، اگر امروز می‌بود باز از نظر سیاسی منتقد وضع موجود و در اپوزیسیون اصولی، یعنی ملی و مردمی و مسئول و مستقل می‌بود. منتقدی مستقل از قدرت‌های خارجی و منتقدی داخلی. اما ایشان قطعا ناقد وضع موجود در ایران نبود، بلکه اپوزیسیون و منتقد وضع موجود در همه جهان می‌بود.

البته این نقد و اصلاح‌گری به این معنا نبود که در عمل به خشونت بگراید. زیرا کاملا با هر نوع خشونت مرزبندی دقیق داشت و مخالفت می‌کرد. درست است که ایشان به‌عنوان «معلم انقلاب» نامیده و معروف شده است؛ اما در واقع او همه «انقلاب‌های زودرس» را نفی می‌کرد؛ چون اعتقاد داشت که انقلاب واقعی بسیار بلندمدت خواهد بود و با تغییر دولت‌ها، انقلاب واقعی که همان گسست معرفتی و اخلاقی و عقیدتی باشد حاصل نمی‌شود.

تفکر او انقلابی، به معنای عمیق کلمه بود، نه به معنای سطحی و سیاسی رایج. الان می‌گویند همه تقصیرات گردن ماست که انقلاب کردیم! اما بهتر است بگوییم یکی از مشکلات ما این است که هنوز درست انقلاب نکرده‌ایم! انقلاب ما خیلی سریع پیروز شد و تغییرات حاکمیتی پیش آمد، ولی در فرهنگ و ساختارها و بسیاری عادات، گویی هنوز انقلابی رخ نداده است! چون تغییر به این سادگی نیست که عاداتی که مثلا ۲۵۰۰ سال است جا افتاده است، به این سرعت تغییر کند و عوض شود. شریعتی اگر امروز بود باز هم بینشی تغییر طلب و تحول‌خواه از لحاظ تاریخی می‌داشت.

حقایق اسلامی» را بنیان گزارند. در واقع شریعتی در تداوم همه اینها از دهه بیست تا پنجاه است و از فراماسیون ملی و مذهبی سخن می‌گوید.

|| دکتر شریعتی از نظر سیاسی و فکری در ادامه کدام سنت است؟

شریعتی هم حملاتی به نوعی از فلسفه (و عرفان) دارد و هم از فلسفه دفاع می‌کند و می‌گوید «تنها فلسفه و عرفان روح من را سیراب می‌کنند»

از نظر سیاسی ادامه جریان ملی-مردمی از مشروطه تا مصدق و از نظر مذهبی، در ادامه جریان نواندیشی اسلامی که از زمان سید جمال و اقبال شروع شد؛ چنان که در پوسته‌های اول انقلاب هم می‌بینیم که سیدجمال، اقبال و شریعتی حضور دارند و این فقط مختص ایران نیست؛ بلکه در تمام جهان اسلام جاری است. الان مغالطه‌ای می‌کنند و می‌گویند چون سیدجمال بازگشت به اسلام راستین اولیه و سلف صالح را مطرح می‌کرده با سلفیسمی که الان داعش و القاعده مدعی اند یکی است؛ اسم سلفی مایه خلط گرایش‌های متضاد شده؛ در حالی که اصلا به هم ربطی ندارند.

سیدجمال و همفکرانش، روشنفکران مدرن و نواندیشی بودند، در حالی که امثال داعشی‌ها می‌خواهند به شریعت برگردند و خلافت را بازگردانند. «بازگشتی» که امثال شریعتی از آن سخن می‌گویند، به معنی «برگشت» نیست؛ بل که به معنی گشتی دیگر، یعنی ازسرگیری و «آغازی نو و شریعتی دیگر» است.

|| در این مدت ایده «بازگشت» توسط خیلی از

سید جواد میری در گفتگو با مهر عنوان کرد:

کرامت انسانی از دیدگاه شریعتی / عصیان و انتخاب؛ دو ویژگی انسان

سید جواد میری، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در مورد کرامت انسانی از دیدگاه جامعه‌شناسی گفت: یکی از روشهای بسیار سودمند در گفتگوهای علمی و نظری این است که وقتی درباره موضوعی صحبت می‌کنیم، آن موضوع را بشکافیم تا ببینیم چه معنا و کاربرد و تاریخچه‌ای دارد. به طور مثال ببینیم که آیا این مفهوم همیشه در گفتگوهای نظری و در سیر و تحول فلسفی در طول تاریخ تاملات نظری جوامع مختلف وجود و پیشینه‌ای داشته است؟

وی افزود: مثلاً وقتی درباره موضوع کرامت انسانی صحبت می‌کنیم باید ببینیم کرامت چه جایگاهی در تفکر ایرانی داشته است؟ کرامت چه جایگاهی در تفکر نظری فلاسفه و حکمای جهان اسلام داشته است؟ یا به عنوان مثال در فلسفه غرب مفهوم کرامت انسانی را اندیشمندان و متفکرانشان چگونه تعبیر کرده بودند؟ در نگرش فیلسوفان و حکمای چین و هند وقتی صحبت از انسان می‌شود برای او چه جایگاهی قائلند؟ آیا معتقدند انسان تافته جدا بافته‌ای از طبیعت است یا نه؟ یا به عنوان مثال در تفکر ژاپنی‌ها وقتی صحبت از انسان می‌شود او را موجودی در نظر می‌گیرند که نه بر طبیعت و نه خارج از طبیعت بلکه در بین زمین و آسمان است و انسان موجودی است که هر چه به طبیعت خود نزدیک شود و یا هر چه در طبیعت خودش را شکوفا کند، انسانیتش هم شکوفا و پربار می‌شود نه اینکه خود را از طبیعت بیرون کشیده و یا از خود بیگانگی پیدا کند.

وی افزود: در تفکر مدرن سیر تفکری و یا اندیشه‌ای پیدا می‌شود که وقتی صحبت از انسان می‌کند و می‌خواهد مقدار و حدود انسانیت انسان را محاسبه می‌کند، می‌گوید هر چقدر قدرت و توانایی‌اش برای تسخیر طبیعت بیشتر شود آن انسان قدرتمندتر و انسانیتش شکوفا شده است. این نوع نگاه به انسانیت در تقابل نوع نگاه شینتوئیسمی به انسان است، چرا که در نخله‌های دیگر حکمی و انسانی وقتی می‌خواهند در مورد انسان صحبت کنند انسان را موجودی خارج از طبیعت نمی‌دانند.

این محقق و نویسنده کشورمان تصریح کرد: باید بدانیم در سنت عبری و مسیحی وقتی به انسان نگاه می‌کنند، انسان را چگونه تعبیر می‌کنند؟ انسان را موجودی مخلوق خداوند در نظر می‌گیرند. در قرآن هم وقتی درباره انسان صحبت می‌کنند انسان را خلیفه و جانشین خداوند می‌دانند. انسان را موجودی می‌دانند که در داخل نظام خلقت که حدود و ثغور آن را خداوند معین کرده مفهوم سازی می‌کند.

وی گفت: یکی از بحثهای جدید در حوزه اندیشه و حکمت و اندیشه انتقادی مطرح شده، این است که وقتی صحبت از کرامت انسانی می‌کنیم به نظر می‌رسد اتفاقی در ذیل تفکرات انسانی اتفاق افتاده است، برای اینکه بعد از عصر روشنگری آرام آرام مفهومی بنام مفهوم حقوق بشر شکل می‌گیرد پیش از آن در سنت فلسفی مسیحی، اسلامی و عبری و غیره مفهوم طبیعت انسانی مطرح بوده که فی نفسه همین موضوع برای بشر حق و حقوقی را در نظر می‌گرفت.

میری ادامه داد: کم‌کم بعد از عصر روشنگری، این مفهوم در ابعاد گسترده تری معنا می‌شود و می‌گویند این حقوق طبیعی است. باید در جامعه انسانی چگونه باید آن را فهمید یعنی در برابر یک مفهوم مبین دیگری به نام حاکمیت وجود دارد، وقتی ما درباره حقوق انسانی صحبت می‌کنیم و یا درباره کرامت انسانی به عنوان یکی از ابعاد این حقوق صحبت می‌کنیم، نمی‌خواهیم این را در خلال در نظر بگیریم بلکه می‌خواهیم در بستر جامعه انسانی و داخل مفهوم دولت ملت و مشخصاً در برابر قدرت بی‌انتهای حاکمیت می‌خواهیم آن را تعبیر کنیم.

میری در پاسخ به این سؤال که چگونه باید آن را تعبیر کنیم، آیا انسان فی نفسه حق و حقوقی دارد و یا ندارد، اظهار داشت: این بحثها به گونه‌ای در اعلامیه حقوق بشر مطرح می‌شود و بحث جدیدی را در فلسفه نوین ایجاد می‌کند. به عنوان مثال وقتی در ایران از این مفهوم صحبت می‌کنیم باید ببینیم در اندیشه فلسفه

و حکمی ما این بحثها در بستر فلسفه سیاسی مطرح شده است یا خیر؟ وقتی به جهان اسلام نگاه می‌کنیم، می‌بینیم این بحثها ناشناخته نیستند و اندیشمندان ایران و جهان به این بحثها وارد شدند جایی که کلیسا در این باره ننگ می‌زند رابطه بین مفهوم نوینی بنام ملت و حقوق شهروندی و انسان به عنوان موجودی که فقط ملکوتی نیست بلکه انسان در چارچوب واحد سیاسی قرار گرفته که نامش دولت - ملت است.

وی گفت: از این منظر دیده می‌شود که هم فقها و حکما و هم اندیشمندان ما بسیار از بحثهای جدید و امروزی عقب مانده‌اند ولی اگر از منظر تاریخی نگاه کنیم، اتفاقاً یکسری بحث‌ها و مفاهیمی که در سنتهای عبری، مسیحی و اسلامی و ایرانی، چینی و هندی مطرح شده که ریشه واحدی داشته‌اند.

این استاد دانشگاه با اشاره به اینکه ما می‌توانیم در تمامی سنتها نقاط مشترکی ببینیم که نوع نگاهشان به انسان و حقوقش تقریباً شباهتهای بنیادینی دارد، گفت: تغییر و تحول بنیادین شده از آنجایی شروع شده که عصر مدرن آغاز شده که به ما به آن دوران پساروشنگری می‌گوئیم، اینجاست که فاصله‌ها تا حدودی قابل لمس است. از اینجاست که حتی در ایران و در دوران جمهوری اسلامی بسیاری از مسائل و نگرشها نسبت به اینکه کرامتهای انسانی را چگونه باید تعریف کنیم، دچار چالش‌های بنیادین شده است، مثلاً کرامت انسانی به عنوان حقوق شهروندی در داخل نظام جمهوری اسلامی و یا ولایت فقیه چه معنایی دارد؟ آیا این کرامت انسانی می‌تواند بعد از انقلاب را در نظر بگیرد؟ وی افزود: به عنوان مثال اگر اختلافی بین حاکمیت و شهروند رخ دهد، حدود برخورد حاکمیت و شهروند چگونه باید تعریف شود؟ نظام حقوقی اختلافات و تباین‌ها را چگونه باید با نگرش و ارجاع به مفهوم کرامت انسانی تعریف کند؟ اگر کسی از منظر انسانی و اندیشه‌ای نقطه نظری با موجبات دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشت، آیا این فرد حق اینکه شغلی داشته باشد و یا حق دارد با تفاوت اندیشه‌ای که دارد می‌تواند حقوقی داشته باشد و بتواند کرامت انسانی خود را در قرن ۲۱ حفظ کند یا خیر؟

وی با بیان اینکه جز دکتر علی شریعتی کمتر اندیشمندی از جهان اسلام و یا ایران می‌توانیم پیدا کنیم که به صورت بنیادی به این موضوعات اندیشیده باشد، گفت: به عقیده شریعتی برای اینکه بخوایم درباره انسان و یا درباره نظام اندیشه‌ای صحبت کنیم، در جهان معاصر سه نخله بسیار قوی و بنیادی فلسفی و فکری قوی وجود دارد که هر کدام از این‌ها توانسته‌اند در عرصه جهانی نظام‌های سیاسی راه بیندازند: یکی جریان فکری سرمایه‌داری لیبرالیسم و کاپیتالیسم است، دیگری جریان فکری سوسیالیسم با نخله‌های مختلف فکری است، سومی هم جریان فکری اگزیستانسیالیستی است، البته اگر دقیق‌تر نگاه کنیم جریان‌های فکری بیشتری به این موارد اضافه شده‌اند ولی اینکه توانسته باشند نظام حقوقی و فکری تشکیل دهند اساساً این چند موردی بودند که در بالا به آنها اشاره کردیم و در کنار اینها نظام دیگری به نام اسلامی وجود دارد.

میری در ادامه سخنانش به اندیشه‌های شریعتی در مورد کرامت انسانی اشاره کرد و افزود: شریعتی برای انسان دو شاخصه تعریف می‌کند؛ او می‌گوید نخست اینکه انسان موجودی عصیانگر است و دوم اینکه انسان موجودی است که حق انتخاب دارد. برای اینکه ما بخوایم کرامت انسانی را بفهمیم یا این کرامت انسانی را تعریف کنیم باید در ارتباط با دو عنصر ذاتی عصیانگری و انتخابگری و یا به قول علمای سلف قوه اختیار که می‌تواند خیر را برگزیند را مورد بررسی قرار دهیم.

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی افزود: اگر بخوایم این را در ادبیات فلسفه سیاسی ترجمه کنیم و بگوئیم شریعتی نوع نگاهش به نظام سیاسی چگونه‌نگاهی است، باید گفت اتفاقاً عصیانگری را می‌توانیم این گونه تعبیر کنیم که در یک نظام سیاسی، انسان موجودی است که می‌تواند

برخلاف قرائت‌های رسمی یک قرائت دیگری داشته باشد. این همان چیزی است که ما به آن حقوق شهروندی می‌گوئیم، یعنی اینکه انسانها و یا همه شهروندان در نظام حقوقی آن قدرت را داشته باشند که بتوانند آن چیزی را که نمی‌خواهند اراده خودشان را به صورت جمعی بیان کنند.

در نظام دموکراتیک و با انتخابات کرامت انسانی در دو بعد عصیان و انتخاب می‌تواند خود را نشان می‌دهد. اگر نظامی می‌خواهند شکوفا و بالنده باشد، باید به گونه‌ای باشد که در آن به قوه‌های فطری انسان احترام می‌گذارد و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی تکریم را به صورت نهادینه شده در جامعه تحت اختیار ملت و مردم قرار می‌دهد.

وی تأکید کرد: به عبارت دیگر شریعتی با بیان کردن این نکته که انسان موجودی عصیانگر و انتخابگر است، می‌توانیم از این دو عنصر برای تبیین فلسفه سیاسی اسلام‌گرای ما بگوئیم، یعنی برخلاف نظام سوسیالیستی و کاپیتالیستی اگر نظام اسلامی می‌خواهد نظامی باشد که حقوق انسان در آن رعایت و کرامت انسان برآورده شود، همچنین رابطه ملت و دولت طوری باشد که عصیانگری و انتخابگری هم مدنظر باشد در اینجا قفه سیاسی پویا هم باید به این دو مولفه توجه داشته باشد.

وی ادامه داد: نکته دیگر اینکه اساساً در جامعه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم روند و گرایش‌اش به چه سمتی است؟ آیا در این گرایش انسان به سمت شیء وارگی می‌رود و یا بالعکس به سمت آزادی از آن شیء وارگی تا شخصیت و فطرت انسانی‌اش شکوفا شود؟

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با بیان اینکه منظور از جامعه هم فقط جامعه سیاسی نیست، بلکه اعم آن مورد نظر است، تصریح کرد: در چنین جامعه‌ای آیا افراد به سمت شیء وارگی رفته و از شخصیت تهی می‌شوند یا نه این اشیاء به سمت افراد می‌روند؟ یعنی وقتی بچه‌ای متولد می‌شود در دایره روابط آن جامعه وقتی قرار می‌گیرد، نظام آموزش و پرورش، سیاسی، فرهنگی، دینی، قهقی و مجموع این نظامها، روابط و مقررات آن بچه را به سمت این می‌برد که از خودبیگانگی‌اش کم و شکوفا شود و یا به سمت بالعکس آن؟ اگر بخوایم نظام اسلامی را مورد نقد قرار دهیم که در سیر تطورات خود آیا توانسته است فضایی ایجاد کند که در آن کرامت انسانی حفظ شود، این پرسش را باید مطرح کنیم که چقدر توانسته انسان را از شیء وارگی و از خودبیگانگی دور کند. عصر تکنولوژی اساساً روابط انسان را تهی از انسانیت می‌کند و نظام‌هایی مطلوبند که آگاهانه شرایطی ایجاد می‌کنند که انسان‌ها کم‌کم به شکوفایی برسند. اگر از این منظر بخوایم بنگریم اساساً در قرن ۲۱، نظامی را می‌توان نظام مطلوب قلمداد کرد که در آن خودآگاهی وجود داشته باشد و آن را از طریق رسانه‌ها و نظام‌های آموزشی و پرورشی به بدنه جامعه تزریق کند و انسان را از مسخ شدن نجات دهد و در هنگام مسخ شدن به طور خودکار این توانایی را به انسانها بدهد که با طغیانگری خود را تغییر دهند. اگر نظامی این قدرت را از انسان بگیرد، نظام مطلوب و معقولی نیست و روحش با حاکمیت دینی قرائت ندارد.

میری در پایان تصریح کرد: حاکمیت دینی به گونه‌ای است که در آن حکمت غلبه دارد و این حکمت با اراده و آزادی هم‌خانه و هم‌سایه است. حاکمیت دینی در جایگاه حکومتی از ریشه حکمت دینی است و خداوند در انسان آزادی را به منصفه ظهور نهاده و و انسانها را طوری آفریده که در جامعه روابطی را طراحی می‌کنند که انسانهای دیگر هم بتوانند از آزادی و قدرت انتخاب‌شان حظ وافر ببرند و از توانایی‌های درونی‌شان استفاده کنند. از این منظر کرامت انسانی یکی از بحثهای بسیار انتقادی و کلیدی است که باید روی آن دقت و مطالعه بیشتری کنیم و باید در بستر جامعه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن را بررسی کنیم.



یادداشت

فلسفه سیاسی چیست و چه کاربردی دارد / فلسفه سیاسی افلاطون

سید مهدی درزفولی



یکی از زیر شاخه های فلسفه تحلیلی که در کشور ما کمتر مورد توجه قرار گرفته است و بسیار نادر نسبت به مباحث دیگر فلسفی مورد بحث قرار می گیرد، فلسفه سیاسی است. اما فلسفه سیاسی چیست و چه کاربردی دارد؟ بیان تعریف دقیقی از «فلسفه سیاسی» دشوار است زیرا چنین می نماید که فلسفه سیاسی موضوع خاصی نداشته باشد. غرض عمده و اصلی فلسفه سیاسی از طرفی شرح و وصف سازمان های اجتماعی گذشته و کنونی است و از طرف دیگر تعیین ارزش آن سازمان ها. از جهت نخست همانند علم اقتصاد، علم سیاست، انسان شناسی، زیست شناسی و جامعه شناسی است و از جهت دوم همانند علم اخلاق. مثلاً، در فلسفه سیاسی اوصاف اساسی انواع گوناگونی حکومت ها (دموکراسی، پادشاهی فاشیسم و غیره) توصیف می شود.

اما اینکه فلسفه سیاسی روابطی نزدیک با علوم اجتماعی و با علم اخلاق دارد، این نتیجه گیری که فلسفه سیاسی مسائل متمایزی ندارد اشتباه است. مثلاً، در فلسفه سیاسی چنین مطالبی مورد بحث قرار می گیرد که «حدود قدرت حکومت بر اعضا جامعه چیست (یا چه بایستی باشد)؟» «آیا ممکن است نظارت و مراقبت شدید و سختی بر امور اقتصادی مردم داشت بدون آنکه آنها را از آزادی سیاسی و محروم کرد؟». بی شک، این مطلب تا اندازه ای شامل ملاحظات اخلاقی است ولیکن همچنین نباید از نظر دور داشت که در آنها مسائل ویژه ای نیز مطرح می شود. وانگهی می توانیم فلسفه سیاسی را، مانند علم اخلاق، با تقسیم آن به نظریه های «متعارف» (کلاسیک) و «جدید» توصیف کنیم. نظریه های سیاسی متعارف را می توان به طور کلی به عنوان نظریاتی تعریف کرد که برای نیل به یک جامعه فاضله (کمال مطلوب) به تفریر دستورها و صوابیهای می پردازند.

یکی از پیچیده ترین و دشوارترین مسائل در فلسفه سیاسی این است که: «چه کسی باید حکومت کند؟» تقریباً در همه نظریات متعارف (کلاسیک) درباره این مساله بحث شده است، و آنها را می توان از لحاظ پاسخی که به این سوال داده اند طبقه بندی کرد. مثلاً اگر کسی معتقد باشد که «مردم باید بر خود حکومت کنند»، طرفدار دموکراسی است (مانند جان لاک فیلسوف شهیر انگلیسی)، و اگر کسی معتقد باشد که یک فرد انسان باید حکومت کند، هواخواه حکومت سلطنتی است (همانند هابز) و یا برخی ها معتقد به جامعه و کارگری و در اختیار گرفتن حاکمیت توسط آنها بودند همانند بخشی از نظرات سیاسی مارکس.

افلاطون و فلسفه سیاسی

در میان فلاسفه یونان، افلاطون مشهورترین فیلسوفی است که در این باب نظریه پردازی کرده است و نظرات وی در فلسفه سیاسی بسیار چشمگیر و بحث برانگیز بوده و هست. چنانکه همچنان در بحث های مقدماتی فلسفه سیاسی، بسیار به مباحث و نظرات افلاطون ارجاع داده می شود و نظرات وی مورد بحث و بررسی قرار می گیرد. به همین دلیل در این مقاله تلاش می شود بیشتر نظرات افلاطون بررسی شود و مورد نقد قرار بگیرد.

افلاطون در توصیف جامعه کامل، بسیار تحت تاثیر نظریات مبتنی بر روان شناسی و زیست شناسی در آن زمان واقع شده بود. بنابر این وی فرض کرد که شباهتی میان یک فرد و جامعه ای که در آن زندگی می کند وجود دارد. روان شناسی آن روز مبتنی بود بر اینکه

هر انسانی مرکب از دو جزء مختلف است: بدن و نفس. به این ترتیب آنچه یک انسان را کامل و با فضیلت می سازد کمال جسمانی و نفسانی هر دو است. منظور افلاطون از کمال در اینجا همان «سلامت» است. بنابر این توصیف چنین انسانی توصیف مردمی است که هم از حیث جسمانی و هم از لحاظ نفسانی سالم اند. در نهایت با در نظر گرفتن آنچه که افلاطون بیان کرده بود، می توان نتیجه گرفت فلسفه وی به یک فلسفه آمرانه و مقتدرانه و ضد دموکراسی منجر می شود. زیرا که در آن حکومت برای مردم است، اما نه به وسیله مردم. فرض شده است که حکام بهتر از خود مردم می دانند که چه قوانین و تدابیر و سیاستی به نفع آنها خواهد بود، همچنان که یک طبیب بهتر از شخص عادی می تواند نظر دهد که کسی به فلان نوع معالجه نیازمند است یا نه.

انتقاد به افلاطون

استدلال افلاطون وقتی کلیت و تعمیم یابد شاید نیرومندترین دلیلی باشد که بر ضد حکومت عامه (دموکراسی) اقامه شده است و به همین دلیل هم کارل پوپر در نیمه قرن بیستم کتاب مشهور جامعه باز و دشمنان آن را به نگارش در آورد و نقدهای تندی بر همین نوع نگاه افلاطون وارد کرد. اینک ابتدا آن را دقیقاً بیان می کنیم تا سپس ببینیم چه می توان له و علیه آن گفت. آن دلیل به صورت زیر اقامه می شود:

- ۱- حکومت کردن یک مهارت و تخصص است.
- ۲- آدمیان در استعداد و قابلیت فطری برای به کار انداختن مهارت های خود مختلفند.
- ۳- کسانی که بالاترین استعداد را برای حکومت کردن نشان می دهند باید در این مهارت تعلیم و تربیت بیابند و وقتی یافتند، بایستی حاکمان جامعه شوند.
- ۴- به دلیل بزرگ ترین مهارت و تخصصی که در حکومت کردن دارند، بایستی به آن اقتدار مطلق داده شود تا قوانین آنها به نتیجه برسد.

می توان دریافت که بنیاد این استدلال این است که حکومت کردن یک مهارت و تخصص است. افلاطون این امر را به وسیله مراجعه و توسل به فهم مشترک اثبات می کند، آیا مردم ساده و معمولی اغلب بر این رای نیستند که حاکم در گذراندن فلان قانون مرتکب

اشتباه شده است؟ اما این گفته که ممکن است شخص در کار حکومت اشتباه کند متضمن این معنی است که حکومت کردن مستلزم شناسایی یعنی مهارتی است که می توان آموخت. اگر کسی دارای شناسایی باشد مرتکب اشتباه نخواهد شد، همچنان که طبیبی که درست تعلیم یافته در تشخیص بیماری خطا نخواهد کرد.

استدلال افلاطون به چند دلیل، که بعضی قوی تر از برخی دیگر است، رد می شود. نخست اینکه حکومت کردن مانند پزشکی نوعی مهارت و تخصص نیست. زیرا حکومت کردن (بر خلاف پزشکی) به سادگی قابل تحویل به یک علم نیست. کسی که برای اتباع خود امر و دستور صادر می کند غیر از کسی است که برای بیماران خود نسخه و دستور می دهد. اختلاف را می توان چنین مطرح کرد: طبیب وقتی به بیمار نسخه و دستور می دهد او را در رفتار راهنمایی می کند، وی مستقیماً امثال و امیال مریض را در نظر نمی گیرد، بلکه راه و روش عملی را که بیمار باید به کار بندد تا تندرستی خود را بازیابد تجویز می کند. لیکن حاکم یک جامعه بایستی وظیفه دیگری غیر از طبیبی داشته باشد. به جای راهنمایی و تعیین منافع و فعالیت های شهروندی، وظیفه او (چنین اظهار نظر شده است) تامین این منافع و ممکن ساختن دست یابی به آنها است. این نظریه ای است که نظریه پردازان دموکراتیک طرفدار آنند. بر طبق این نظریه ها علایق آدمیان مختلف است. اختلاف و تنوع گوناگونی در استعدادها و قابلیت ها و امیال و حالات غیره وجود دارد. یک جامعه خوب جامعه ای است که مجال ظهور کامل همه این علایق در آنجا فراهم باشد. وظیفه حاکم اداره و رهبری علایق یا رفتار شهروندان در راه های خاص و بنابر این تحمیل اصول و ضوابطی که خود می پسندد بر اعضا جامعه نیست، بلکه فقط ممکن ساختن این امر برای آنهاست که تا آنجا امکان دارد بر طبق ضوابط و موازینی که خودشان دارند با هم زندگی کنند. در نظر افلاطون معیارها و ضوابط مطلق برای خیر وجود دارد و، چنان که هم اکنون دیدیم، شهریار فیلسوف می داند که این ضوابط چیست. بنابر این در حکومت کردن بر طبق آنها وی ضوابط شخصی خود را بر دیگر اعضا جامعه تحمیل نمی کند بلکه آنان را در سلوک و رفتار به طریقی که می داند صواب است راهنمایی می کند. از این رو در ابطال

یادداشتی از داود مهدوی زادگان:

«آتش به اختیار» در قرآن کریم



به همین خاطر است که با فرض تاریخی بودن قرآن کریم، سعی در غیر فعال کردن چنین برداشتی را دارند. ولی به هر حال با چنین دیدگاهی، گریزی از این برداشت نیست. و اینجا است که پیوند فکری اندیشه سکولار با باور گروه های جهادی سلفی آشکاری گردد.

زیرا فعالیت این گروه ها فاقد هرگونه فلسفه سیاسی و اندیشه حکومتی است. درست مانند گروه خوارج در صدر اسلام که از اندیشه حکومتی بی بهره بودند و در عین حال، خود را به صورت جمعی یا انفرادی مکلف به اجرای احکام اسلام می دانستند.

با وصف این، نباید گمان کرد که با فرض حکومت در قرآن کریم، جایی برای چنین برداشتی (آتش به اختیار در قرآن کریم) باقی نمی ماند. بلکه می توان همین برداشت را از آیات شریفه داشت ولی ذیل مفهوم ولایت. زیرا هیچ منافاتی ندارد که مقام ولایت - همچون فرمانده نظامی - برای گشایش امور، چنین فرمانی را صادر کند. چنان که حوزه عمومی با همین محتوی تعریف می شود؛ یعنی فعالیت جمعی در اموری که به موجب قانون در اختیار مردم گذاشته شده است. بنابر این، می توان گفت که آیات شریفه حامل حکم آتش به اختیار است؛ لیکن مهار یا مدیریت این حکم در دست مقام ولایت است. این چنین نیست که قرآن کریم این حکم را مستقل از امر ولایت تشریح کرده است. به همین دلیل است که حضرت وصی امیر المومنین علی علیه السلام با خوارج جنگید و آنان را سرکوب کرد. زیرا خوارج حکم قرآنی آتش به اختیار را مستقل از ولایت عمل می کرد.

نتیجه آن که مفهوم آتش به اختیار قابل استخراج از آیات شریفه زیادی است. زیرا این مفهوم فی نفسه امر نامعقولی نیست. هنگامی آتش به اختیار سر از هرج و مرج جوی در می آید که در چارچوب امر ولایت نباشد. اما با فرض سیطره ولایت، فرمان آتش به اختیار منجر به هرج و مرج نمی شود.

متن زیر یادداشتی از حجت الاسلام داود مهدوی زادگان است که در ادامه می خوانید:

کار بست استعاری «آتش به اختیار» در سخنان اخیر مقام معظم رهبری، موجی از مباحث را پیرامون این اصطلاح به راه انداخته است. این امر من را وا داشت تا تأملی در قرآن کریم به این موضوع بپردازم. با اندک تأمل به آیات شریفه دریافتم بسیاری از آیات خطاب به مسلمانان از همین باب است؛ یعنی از باب آتش به اختیار.

آنگاه که قرآن کریم همه را در موعظه واحد، دعوت به قیام می کند یک نفره و دو نفره: «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنَّانًا وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا» [سوره سبأ: ۴۶]؛ وقتی که از مومنین خواسته شده آنچنان که عیسی بن مریم به خواریون خطاب کرد شما نیز انصار الله شوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ» [سوره الصف: ۱۴]؛ وقتی که از مسلمانان می خواهد که هر چه می توانید مجهز شوید تا به این وسیله دشمنان خدا به وحشت و ترس بیافتند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» [سوره الأنفال: ۶۰]؛ وقتی که از مسلمانان خواسته شده در راه خدا با کسانی که قصد جنگ با شما را دارند بجنگید و البته نباید در این مقاتله تعدی و افراط کنید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» [سوره البقرة: ۱۹۰]؛ و آنگاه که می گوید حکم قصاص بر شما واجب شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ» [سوره البقرة: ۱۷۸].

این آیات شریفه نمونه ای از فرامین قرآنی با مضمون آتش به اختیار است. قطعاً آن دسته از صاحب نظران که معتقدند قرآن کریم فاقد فلسفه سیاسی است و از هیچ الگوی حکومتی سخن به میان نیاورده است، نباید با چنین برداشتی از قرآن کریم مخالفت بورزند. شاید

نظر افلاطون می توان گفت که چون حصول چنین معرفتی برای هر کس میسر نیست حکومت کردن مانند طلب علم نیست.

دومین ایراد که از ایراد نخستین قوی تر است این است که در استدلال افلاطون نتیجه از مقدمات بر نمی آید. بدین سان حتی اگر قبول کنیم که حکومت کردن یک مهارت و تخصص است، و مردم در قابلیت ها و استعداد های فطری خود برای به کار بردن چنین مهارتی مختلفند، و حتی اگر بپذیریم که منحصر این گونه افراد ماهر و مستعد باید به سمت حاکم برگزیده شوند، باز هم نتیجه نمی شود که باید به این حاکمان اقتدار مطلق داده شود. آنان همواره باید در برابر مردم مسئول اعمال خود باشند، و از این رو اقتدار باید در مردم مستقر باشد نه در حاکمان. توجه به این اعتراض از تکرار نظر حکومت جباران و مستبدان ستمگر که با قدرت مطلق بر مردم حکومت می کردند جلوگیری می کند. چنان که گفته اند، لرد اکتون (Lord Acton) اظهار عقیده کرده است که «قدرت باعث فساد و تباهی است، اما قدرت مطلق باعث فساد و تباهی مطلق است.» علی رغم صیانت ها و حفاظت هایی که افلاطون در نظر داشت، تجربه به ما می آموزد که مردم باهوش همیشه می توانند راه هایی بیابند که چنین حفاظت ها را مایه فریب سازند و از اقتدار خود سوء استفاده کنند.

سومین اعتراض به مذهب افلاطونی این است که جامعه ای که به وسیله چند نفر اداره می شود پیشرفت و تکامل اغلب مردمی را که در آن زندگی می کنند خنثی و بی اثر می سازد. این اعتراض دقیقاً با اعتراضی که پیش از این بدان اشاره کردیم مربوط است. نظر افلاطونی این است که حاکمان را می توان چنان تربیت کرد که داوران لغزش ناپذیر مصالح مردم باشند. نظریات دموکراتیک جدید بر آن است که هیچ انسانی لغزش ناپذیر نیست، و در صورتی که هیچ کس مصون از خطا و لغزش نیست، بی معنی است که شخص دیگری به جای شما اشتباه کند. آدمی باید خود مرتکب خطاهای خود شود، و در این صورت با تجربه چیزها می آموزد، و به وسیله آموختن، شخصی بالغ تر و رشیدتر و بنابر این یک شهروند بهتر می شود.

در نظر افلاطون رابطه بین حاکم و شهروند همان رابطه والدین و فرزند است. حاکم اساساً والدینی است که زندگی فرزند - شهروند خود را هدایت می کند. اما اگر زندگی شخص را همواره شخص دیگری باید هدایت کند، وی هرگز رشد و تکامل نخواهد یافت، و همیشه کودک خواهد ماند. در نتیجه، جامعه ای خواهد بود مرکب از مردمان نابالغ و غیر رشید که هرگز استعداد های خود را نخواهند شناخت زیرا هیچ گاه به آنها مسئولیت همل بنابر پیشگاهی و قوه ابتکار خودشان داده نمی شود.

در مجموع نظرات افلاطون قابل نقد جدی می باشد اما همچنان طرفداران خود را دارد و در فلسفه سیاسی همانگونه که اشاره شد همچنان به نظرات وی توجه می شود و شروع مباحث فلسفه سیاسی با نظرات افلاطون در حکومت داری است. امیدوارم که در مقالات دیگر بتوان نظرات فیلسوفان سیاسی دیگر و مکاتب مختلف را مورد بررسی بیشتر و بهتر قرار داد و با نظرات فیلسوفان سیاسی دیگر نیز آشنا شد.

برای مطالعه بیشتر در مورد فلسفه سیاسی و بررسی نظرات فیلسوفان سیاسی می توانید به کتاب کلیات فلسفه نوشته ریچارد پاپکین و آرون استرول فصل فلسفه سیاسی و همچنین کتاب جان رالز ترجمه دکتر موسی اکرمی مراجعه نمایید.

فرآیند امت‌سازی و نسبت آن با ملت در دولت مدرن

سیده صفورا محمدی



جهان اسلام

۱- جهان معاصر جهانی است که با سرعت بسیار زیادی در حال تغییر است و این تغییر با صفت مدرنیته همراه شده است. این تغییر نو به نو و مدرن شدن، آرامش و امنیت انسان را به مخاطره انداخته است و انسان معاصر همواره به دنبال راه حلی برای عبور از این مشکل است. در این رهگذر دنیای اسلام هم از این چالش‌ها بی‌نصیب نمانده است. دنیای اسلام با دنیای غرب از منظرهای مختلفی تفاوت دارد؛ چون مبانی و اصول هر یک با دیگری متفاوت است. در این نوشتار به دنبال پاسخ به این مسأله هستیم که چگونه می‌توان در دنیایی که مدام در حال تغییر است و به نظر می‌رسد که ثبات برای بشر معاصر جزئی از آرزوها شده است، از میان ملت‌های گوناگون اسلامی به یک امت واحد برسیم؟ زیرا برخی از مولفه‌های جهان مدرن نظیر فردگرایی و پراکندگی‌های اجتماعی بخشی از چالش‌هایی است که جهان اسلام با آن مواجه شده است. پاسخ این را می‌توان بر اساس مبانی اسلامی داد که ما در این مجال به برخی از آنها اشاره می‌نماییم، اما قبل از ورود به پاسخ این پرسش باید دید که عامل اتحاد و همبستگی چیست؟

۲- پاسخ اجمالی و درپچه ورود ما برای تبیین این پاسخ آن است که آنچه مدنظر اسلام است، نقش و تاثیر عقل در ایجاد انسجام اجتماعی است. اگر جامعه‌ای بر اساس عقلانیت شکل بگیرد، چون انسان‌ها دارای این ویژگی مشترک می‌باشند، هر چیزی که بر این مبنا باشد را می‌پذیرند و مانند این که همه انسان‌های عاقل نسبت به ظلم عکس‌العمل نشان می‌دهند. پس اگر ما جامعه‌ای بر اساس عقلانیت تشکیل بدهیم، همه انسان‌های دارای عقل سلیم بر اساس اراده و اختیار آن را می‌پذیرند. از طرفی اسلام با مطرح کردن ویژگی‌های فطری مشترک سعی دارد که به تجمیع مسلمانان و حتی غیرمسلمانان بپردازد. از جمله این ویژگی‌های فطری این است که انسان‌ها فطرتاً خواهان زندگی در جامعه واحد هستند و مقتضای فطرت آنها این است که به یک وحدت‌طلبی انسانی گرایش دارند. همچنین قوام زندگی آنها و نیازمندی آنها در گرو این وحدت‌طلبی ذاتی است به همین دلیل دولت‌های اسلامی سعی دارند که با همکاری و همبستگی مدلی از دولت اسلامی ارائه دهند که بتوانند در جهت امت‌سازی کام بردارند. همان طوری آیت الله خامنه‌ای فرمودند که ما می‌توانیم به تعداد ملت‌های اسلامی مدل دولت اسلامی ارائه بدهیم.

۳- از دیگر عوامل دخیل در فرآیند امت‌سازی عامل «خوه» بودن است که قرآن به آن اشاره دارد: «انما المومنون اخوة؛ که مومنان با یکدیگر برادر هستند» (حجرات/۱۰) و اگر رنج و مشکلی برای یکی از آنها پیش بیاید همه مسلمانان نسبت به آن احساس همدردی و همدلی می‌کنند که این عامل می‌تواند در همبستگی و یکپارچگی ملت‌های کنونی تاثیرگذار باشد. قرآن مسلمانان را به وحدت و یکپارچگی دعوت می‌کند و از تفرقه‌افکنی و جدایی‌نهی می‌کند «واعضموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران/۱۰۳). اسلام از ما می‌خواهد که نسبت به ادیان دیگر احترام گذاشته و از نقاط اختلاف و دشمنی پرهیز کنیم. اسلام هیچ‌گاه مبانی قومی و نژادی را ملاًک قرار نداده است و از مسلمانان می‌خواهد با سایر انسان‌ها در کنار یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند: «قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» (آل عمران، ۶۴) چون پایه و اساس اسلام بر مبانی عقلانیت و منطق و دوری از

خدمت می‌کنند، اما در دنیای امروز، دیگر هیچ تردیدی باقی نمانده است که به اختلافات قومی و نژادی و مذهبی مسلمانان از یکدیگر بی‌نجامد، در واقع خدمت به دشمنان اسلام عزیز است. وحدت مسلمانان آنقدر اهمیت دارد که مردانی بزرگ و شریف حاضر شدن جان پاکشان را فدای این اتحاد ارزشمند کنند. در این راستا است که مقام معظم رهبری می‌فرماید: «هرکس را شما دیدید که ندای تفرقه را سر می‌دهد این فرد مزدور دشمن است چه خودش بداند یا نداند». بنابراین اتحاد جامعه اسلامی از اهمیت فراوانی برخوردار است و شایسته است مسلمانان برای حفظ قدرت و عزت خود نسبت به اتحاد خودشان حساس باشند و به آن توجه نمایند.

۶- برخی بر این باورند که نمی‌شود امت واحد را تشکیل داد، ولی باید گفت پیامبر طراحی اولیه فرآیند امت‌سازی را انجام داد و موفق به تشکیل آن هم شد و براساس آیه «ياايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا...» (حجرات/۱۳) بیان می‌دارد که عرب بر عجم و عجم بر عرب سیاه بر سفید و سفید بر سیاه برتری ندارد همانا گرمی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. پیامبر (ص) از قبائل عرب امتی ساخت که بعدها صاحب تمدن عظیم اسلامی شدند. پس بلاد اسلامی هرچند از نظر تعداد و یا مرزهای جغرافیایی متعدد باشند اما این عوامل نمی‌تواند مانعی برای تشکیل امت واحد گردد.

۷- برای تشکیل امت اسلامی نیازمند ارکانی چون مبانی دینی، مبانی اخلاقی، علمی و عقلانی هستیم تا در سطح جهانی بتوانیم مدیریت کلان را در دست گیریم و زمینه تحقق آن را فراهم نماییم. چارچوبی که اسلام برای فرآیند امت‌سازی ارائه می‌دهد چارچوب عقلانی است و اگر بخواهیم به صورت ریشه‌ای به این مسأله پرداخته شود، نیازمند برنامه‌ریزی دقیق در این زمینه می‌باشیم. اسلام برای تحقق این امر از اصل دعوت و اصل تبلیغ در طول تاریخ استفاده کرده است؛ همچنین در زمینه اخلاقی از اصل امر به معروف و نهی از منکر نیز استفاده نمود. اسلام حتی نسبت به غیر مسلمانان هم توجه ویژه‌ای دارد و مشترکات با آنان را مدنظر می‌گیرد. «قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً» (آل عمران/۶۴) اسلام نسبت به آزادی به عنوان یک اصل مشترک در امر امت‌سازی توجه ویژه‌ای دارد و بیان می‌دارد «لا اكراه فی الدین...» (بقره/۲۵۶).

۸- بنابراین: در فرآیند امت‌سازی نقش و جایگاه عقل و تاثیر آن در این فرآیند قابل توجه است؛ مبانی اسلام برای تشکیل امت اسلامی مبانی قومی و نژادی نیست؛ اسلام بر اساس یک سری مبانی اسلامی درصدد تحقق امت واحد اسلامی است؛ مرزهای جغرافیایی و دولت‌های سرزمینی و تعدد آنان مانعی برای تشکیل امت واحد محسوب نمی‌شوند؛ اسلام می‌خواهد با ایجاد وحدت، از تفرقه‌افکنی دشمنان برای رسیدن به مطامع شان جلوگیری نماید؛ آشنایی مسلمانان به وظایف و مسئولیت‌هایشان و احساس اخوت نسبت به برادران و خواهران دینی خود امر دیگری است که باید مورد توجه قرار گیرد؛ اسلام مسلمانان را مانند اعضای یک خانواده می‌داند و آنان را دعوت به یکدلی می‌کند؛ مسلمانان با این جمعیت عظیمی که هستند اگر با یکدیگر متحد باشند هیچ قدرتی نمی‌تواند آنان را شکست دهد. قوام جامعه اسلامی به مدیریت کلان اسلامی است که نیازمند برنامه ریزی دقیق می‌باشد. بر اساس آیات قرآن که مخاطب خود را (با اینها الناس) بیان می‌کند اسلام نه تنها به مسلمانان توجه دارد که امت واحد گردند بلکه از غیرمسلمانان هم می‌خواهد با هم وحدت کنند.

بدی است. ۴- اسلام از راه‌های گوناگون می‌خواهد مردم به یک ساختار نظام مطلوب که همان امت واحد است دست پیدا کند و در این راستا اسلام با سرزمین و مرز جغرافیایی کاری ندارد بلکه می‌خواهد هر فردی در هر کجای دنیا زندگی می‌کند به این وحدت برسد. افرادی که در سرزمین‌های مختلف زندگی می‌کنند می‌توانند تحت یک مدیریت کلان اسلامی قرار بگیرند و در تعامل با یک دیگر به رشد و کمال برسند به همین منظور خداوند پیامبران را فرستاد تا با هدایت مردم و با ارتباط با او و با بستن عهد و پیمان به آنان کمک کند تا به اهداف عالیه دست پیدا کند. قرآن از کلمه «سبل» استفاده می‌کند تا همه مردم با هر سبک زندگی که دارند و با هر فرهنگ و سنت‌های خاص خودشان بتوانند در یک حرکت مشخص به هدف خود برسند و این زمانی تحقق پیدا می‌کند که امت واحد اسلامی را تشکیل دهد و زیر لوای مدیریت کلان اسلامی قرار گیرند و ارزش‌های آنان با ارزش‌های اسلامی در توافقی نباشد.

۵- لازم به ذکر است که باید همواره توجه داشت که دشمنان دین دست روی دست نمی‌گذارند و اتحاد و قدرت مسلمانان را نمی‌پذیرند. قدرت‌های استعمارگر می‌دانند که اگر مسلمانان با یکدیگر متحد شوند آن‌ها دیگر نخواهند توانست به راحتی ثروت‌های مسلمانان را غارت کنند به همین دلیل تمام تلاش خود را به کار می‌برند تا نگذارند این اتحاد صورت پذیرد. یکی از برنامه اصلی این قدرت‌ها ایجاد تفرقه در بین مسلمانان و جنگ‌افروزی در میان آن‌ها است. استعمارگران با استفاده از قدرت تبلیغاتی و رسانه‌های پرشماری که در اختیار دارند به صورت پیوسته اختلافات میان اقوام و مذاهب مختلف مسلمانان را بزرگ نمایی می‌کنند آن‌ها تلاش می‌کنند این اختلافات را به مسئله اصلی مسلمانان تبدیل کنند. مثلاً اگر تعداد اندکی از افراد نادان و ساده لوح در میان یک قوم یا طرفداران یک مذهب کار اشتباهی انجام دهند رسانه‌های استخباری با انعکاس گسترده این اقدام و بزرگ نمایی آن تلاش می‌کنند آن را به تمام پیروان آن مذهب نسبت دهند و به این وسیله میان اقوام و مذاهب مختلف بدبینی و تفرقه را حاکم کنند. آن‌ها پا را از این هم فراتر می‌گذارند و پس از آن که ملت‌ها را کاملاً از هم جدا کردند با تحریک آن‌ها جنگ‌های داخلی را میان مسلمانان به راه می‌اندازند و حتی به صورت پنهانی و یا آشکار به توزیع اسلحه و مهمات جنگی میان آن‌ها می‌پردازند. نکته مهم این است که قدرت‌های استعمارگر در این جنگ‌ها واقعا طرفدار هیچ طرفی نیستند بلکه فقط می‌خواهند این اختلافات و جنگ‌ها طولانی‌تر شود تا دو طرف مسلمان هر روز ضعیف‌تر شود. البته شاید عده‌ای نادان در میان مسلمانان باشند که گمان کنند با توهین به مقدسات طرف دیگر یا کافر شمردن آن طرف، به دین خود

شرح کتاب العقل و الجهل از اصول کافی

عقل مرز میان ایمان و کفر است / عقل و جهل در قرآن



حجت الاسلام سید محسن موسوی، عضو هیئت علمی دانشگاه مازندران در این یادداشت به شرح العقل و الجهل از کتاب اصول کافی می پردازد.

عقل و اخلاق

اخلاق اسلامی با پشتوانه‌ی محکمی از خرد همراه است. روایات اهل بیت علیهم‌السلام فضیلت‌های اخلاقی را نشأت گرفته از عقل دانسته و ردیلت‌ها را نشانه‌ی بی‌خردی یا کم‌عقلی برشمرده‌اند. از روایات اسلامی برمی‌آید که همه‌ی انسان‌های خواهان رشد و پیشرفت، باید در مسیر رسیدن به کمال عقل، کوشش و تلاش خود را به کار گیرند. هنگامی که عقل مردمان به سوی کامل شدن در حرکت است، نشانه‌هایی دارد که می‌توانیم این کمال را دریابیم. یکی از این نشانه‌ها، خوش‌اخلاقی است. هر چه انسان دارای عقل کامل‌تری باشد، از اخلاق بهتری برخوردار خواهد بود. در حدیث هفدهم از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: کامل‌ترین مردم از نظر عقل، خوش‌اخلاق‌ترین آنها است.

در سخنی از امام علی علیه‌السلام - حدیث سی و یکم -؛ خودپسندی و خوش آمدن از خود و اعمال خود، دلیلی بر ضعف عقل دانسته شده است.

در روایت سیزدهم عقل را به عنوان پرده‌ی پوشاننده دانسته است که بوسیله‌ی آن با خواسته‌های نفس مخالفت و مبارزه می‌شود. در حقیقت عقل، چیزی شبیه به تعبیر قرآن درباره‌ی تقوا است که آن را لباس و پوشش دانسته است. با این پوششی توان در رفع عیوب کوشید و آنها را برطرف کرد.

در این حدیث که در موضوع عوامل کسب و دوام محبت است، آمده است: عقل پرده‌ای است پوشاننده و فضیلت‌ها (عوامل برتری فرد) زیبایی ظاهر است. پس با فضیلت، بدی‌های اخلاقی‌ات را بپوشان و با خردت با خواسته‌های دلت بجنگ. با این کار محبت دیگران برای تو سالم می‌ماند و آشکارا به تو مهر می‌ورزند. در بیان رابطه‌ی عقل و اخلاق، از روایاتی که جهل و اخلاق جهل محور در آن بیان می‌شود، نیز می‌توان برای تبیین بهتر بحث، بهره برد.

در روایت شانزدهم کتاب، به سه ویژگی جاهلانه اشاره شده است. این سه خصلت قلب‌های جاهلان را دگرگون ساخته و در اختیار خود می‌گیرند. آن سه عبارتند از: طمعی که قلب جاهلان را از جا برمی‌کند، آرزویی که قلب جاهل را، گرو می‌گیرد و نیرنگی که آنها را به دام می‌اندازد.

بنابراین حدیث امام علی علیه‌السلام، طمع و بیشتر خواهی، آرزوهای دست‌نیافتنی و نیرنگ و خودفریبی، قلب را دگرگون ساخته و انسان را در مسیر رشد، متوقف ساخته یا به عقب می‌راند.

پیشوایان دین ما رابطه‌ی بین عقل و اخلاق را به نیکویی تبیین کرده و مصداق‌های اخلاق عقل‌مدار را معرفی کرده‌اند. بخش‌های از حدیث معروف هشام در این باره است که عبارت است از:

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! عاقل کسی است که رسیدن به حلال او را از شکرگزاری باز ندارد و در رویارویی با حرام، صبرش بر انجام ندادن گناه را از دست ندهد.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! چگونه کارهایت نزد خدا پاک باشد، در حالی که دلت راه از فرمان پروردگارت باز داشته و به امور دیگر مشغول

خصلت در او باشد: هرگاه از او پرسیده شد، جواب دهد. و چون مردم از سخن گفتن ناتوان گردند، او سخن گوید. اظهار نظری کند که به سود اهل آن باشد. کسی که هیچ یک از این ویژگی‌های سه‌گانه را نداشته باشد، احمق است.

امام علی علیه‌السلام فرمود: کسی باید در صدر مجلس بنشیند که این سه خصلت یا یکی از آنها را داشته باشد، پس کسی که هیچ یک از این خصال را ندارد و در بالای مجلس بنشیند، احمق است.

امام حسن علیه‌السلام فرمود: هرگاه در پی رفع نیاز و برآمدن حاجتی بودید، آن را از اهلش بخواهید. پرسیدند: اهلش کیانند؟ فرمود: کسانی که خداوند در کتابش آنها را اولوا الالباب خوانده است. آنها خردمندان هستند.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! مرد عاقل با کسی که می‌ترسد، تکذیبش کند و دروغ‌گویش بخواند سخن نمی‌گوید. از کسی که خوف دارد، محرومش کند و درخواستش را رد کند، چیزی نمی‌خواهد. بر چیزی که ز عهده و انجامش بر نمی‌آید، وعده نمی‌دهد. به آنچه که بخاطرش سرزنش می‌شود، امید نمی‌بندد. به کاری که می‌ترسد از آن درماند، اقدام نمی‌کند.

فضیلت عقل و عاقلان

پیامبر گرامی اسلام (ص) عقل را برترین موجود و عاقلان را برترینان مردم معرفی فرمود. در حدیث یازدهم از حضرتش آمده است که خداوند چیزی برتر از عقل، بین بندگان خود تقسیم نکرده است.

بر اساس این تفکر است که، خواب فرد عاقل، از شب‌بیداری همراه با عبادت فرد بی‌خرد، برتر است. و نیز اقامت و ماندن عاقل در شهرش، بهتر از سفر و تلاش بی‌خرد (برای کارهایی مانند جهاد و تحصیل دانش) است. در بخش دیگری از این حدیث، آمده است: بنده‌ای، کار واجبی را انجام ندهد، مگر اینکه درباره‌ی آن اندیشه و خردورزی کند. عبادت کنندگان در فضیلت عبادتشان به جایی که عاقل رسیده است، نمی‌رسند.

در حدیث چهاردهم نیز، خداوند خطاب به عقل می‌فرماید: آفریده‌ای بزرگ‌تر و گرمی‌تر از تو خلق نکردم.

در حدیث دیگری از امام صادق علیه‌السلام، عقل پایه‌ی

داشته‌ای و خواسته‌های دلت را بر عقلت برتری دادی.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! عاقل دروغ نمی‌گوید، اگر چه دلخواه او باشد. امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! کسی که مردانگی و مروّت ندارد، دینی ندارد و هر که عقل ندارد، مروتی ندارد. با ارزش‌ترین مردم کسی است که دنیا را برای خود با ارزش و منزلت نداند. برای پلن‌های شما بهایی جز بهشت نیست، پس آن را به غیر بهشت نفروشید. امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! عمل اندک از عالم مورد قبول است و دو برابر می‌شود ولی عمل بسیار از کسانی که اهل هوای نفس و جهل و حماقت هستند، بازگردانده شده و پذیرفته نمی‌گردد. امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! عاقل با داشتن حکمت به اندک بهره‌ای از دنیا راضی است. او حاضر نیست که همه‌ی دنیا را داشته باشد ولی اندکی از حکمت را. برای همین است که تجار تشان پرسود است.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! برای هر چیزی راهنمایی است و راهنمای عقل، تفکر است. و راهنمای تفکر، سکوت همراه با اندیشه است. برای هر چیزی مرکبی است و مرکب عقل تواضع است. برای نادانی تو همین بس که مرکب کاری شوی که از آن نهدی شده‌ای.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خردمندان، آنچه از دنیا را که بیش از نیازشان بود رها کردند، چه برسد به گناه (که آن را پیشتر رها کرده بودند). با اینکه ترک دنیا از فضیلت انسان است و ترک گناه بر او لازم و واجب.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خردمندان از دنیا روی گردانیده و به آخرت روی آوردند؛ زیرا آنها فهمیدند که دنیا هم خواهان است و هم خوانده. آخرت هم همینطور. پس هر کس خواهان آخرت باشد، دنیا او را می‌جوید تا اینکه روزی‌اش را به طور کامل از دنیا برگیرد. و هر کس خواهان دنیا باشد، آخرت در پی اوست تا اینکه مرگش در رسد و دنیا و آخرتش تباه گردد.

امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! امیرالمومنین می‌فرمود: از نشانه‌های عاقل این است که سه

شخصیت انسان دانسته شده است. پیامبر مکرّم اسلام به امام علی علیه السلام فرمود: ای علی! هیچ فقر و ناداری بدتر از جهل نیست و هیچ مال و دارایی، سودبخش تر از عقل نیست. (حدیث بیست و پنجم) در آخرین متن این کتاب هم صفوان جمال از امام صادق شنیده است که فرمود: هیچ دارایی و مکتبی بهتر و پر نعمت تر از عقل نیست و هیچ فقری پست تر از حقد و جهل نیست.

عقل مرز میان ایمان و کفر است. چنانکه امام علی علیه السلام فرمود: بین ایمان و کفر فاصله‌ای جز کم عقلی نیست. پرسیدند: چگونه؟ فرمود: بنده‌ای خواسته و نیازش را به نزد مخلوقی دیگر می‌برد. در صورتی که اگر نیتش را برای خدا خالص سازد و خیلی زود به خواسته‌اش می‌رسد.

حدیث جنود عقل و جهل

از جمله احادیث معروف اخلاقی در شیعه، حدیثی است از امام صادق علیه السلام، که درباره خلقت و ویژگی‌های عقل و سپاهیان عقل و جهل سخن رفته است. این حدیث که مورد توجه بسیاری از دانشمندان قرار گرفته و برخی بزرگان به شرح آن پرداخته‌اند، به حدیث جنود عقل و جهل شهرت دارد.

در این حدیث، پس از بیان چگونگی خلقت و فرمانبری عقل و نافرمانی جهل، خداوند به عقل، هفتاد و پنج نیرو عطا کرد. هنگامی که جهل، از عطای خدا به عقل و قدرت و فضیلتش آگاه شد، دشمنی با او را در دل گرفت و به خداوند عرض کرد که عقل را چنین نیرومند ساختی. در حالی که من دشمن او هستم و هیچ نیرویی ندارم. خداوند به او نیز نیروهایی را در مقابل نیروهای عقل عطا کرد. برای نمونه برای عقل، خیر را وزیر قرار داد و شر را ضد آن و وزیر جهل قرار داد. ایمان از سپاه عقل و ضدش کفر از سپاه جهل و تصدیق و امید هر دو از نیروهای عقل و در سپاه مقابل انکار و ناامیدی.

نکته‌ی قابل توجه در پایان شمارش سپاهیان عقل و جهل، ذکر شده، این است که اگر چه همه‌ی انسان‌های مومن و دوستدار پیشرفت در مسیر معنویت، باید برای خردمند شدن و تکمیل ایمان بر خرد خود افزوده و از نیروهای عقل استفاده کرده و با نیروهای جهل مبارزه کند. ولی باید به این مطلب توجه داشته باشد که همه‌ی این ویژگی‌ها به صورت کامل در انسان‌های کامل چون پیامبر و امام، جمع می‌شود. همچنین در مومنانی که در امتحان الهی موفق شده و هنگامی که خداوند قلب‌هایشان را برای ایمان آزموده است، اما دیگر پیروان ما باید در تلاش برای کسب این خصال نیکوی عقلانی بوده و نیز در پی پاک شدن از بدی‌ها و دور شدن از نیروهای جهل. اگر چنین باشند (به تدریج) به درجات عالی معنوی و همراهی با انبیا و اوصیای الهی خواهند رسید.

نکته‌ی مهم دیگر اینکه، رسیدن به این درجات والا، هنگامی صورت می‌پذیرد که سالک این راه، معرفت نسبت به عقل و نیروهای آن پیدا کرد و آنها را به درستی بشناسد. البته به تبع آن نیروهای مقابلش را نیز به درستی خواهد شناخت و وظیفه‌ی پیرو، در مرتبه‌ی بعد دوری کردن از جهل و نیروهای او است.

کارکردهای عقل

از آنجایی که پایه‌ی شخصیت انسان عقل است، بسیاری از فضیلت‌ها و خیرها از آن سرچشمه می‌گیرد. در حدیث بیست و چهارم از قول امام صادق علیه السلام عقل را راهنمای مومن معرفی کرده و در روایت پیش از آن آمده است: هوش، فهم، حافظه و دانش از عقل سرچشمه می‌گیرد.

عقل، انسان را کامل می‌کند و راهنما، بینا کننده و کلید کار او است.

هرگاه عقل انسان به نور الهی تأیید گردد، دانشمند، حافظ، یادآورنده، باهوش و با فهم گردد. و از این رو می‌داند که

چگونه و چرا و کجاست، بدخواه و خیرخواه خود را می‌شناسد و چون آن را شناخت، روش زندگی و آنچه به او در گذشته رسیده و در آینده خواهد رسید را می‌شناسد.

در یگانه دانستن خدا و اقرار به طاعتش، اخلاص ورزد، هنگامی که چنین کرد، امور از دست رفته را جبران می‌کند و در امور آینده به درستی عمل می‌کند، آنگاه می‌داند که در چه حال وضعیتی است و برای چه در اینجا است و از کجا آمده و به کجا خواهد رفت.

این‌ها همه از تأییدات عقل است. در روایت بیست و هفتم کتاب از امام صادق علیه السلام نیز، قدرت فهم و حافظه‌ی افراد و تفاوت میزان حافظه و فهم در افراد را ناشی از تفاوت در میزان عقل دانسته‌اند.

در روایت بیست و نهم هم امام به مفضل می‌گوید: فلاح و رستگاری نیز با عقل به دست می‌آید و کسی که خردمند نباشد، رستگار نمی‌گردد و ادامه دادند، بدون علم هم نمی‌توان خردمند شد.

فقدان عقل، فقدان زندگی است. در روایت سی‌ام امام علی علیه السلام عقل را مساوی با زندگی دانسته و نبود عقل را نبود زندگی بر شمرده است. سخن ایشان اینچنین است: کسی را که آگاه شوم بر یکی از صفات خوب استوار است، بپذیرم و از نداشتن صفات دیگرش بگذرم. مگر کسی که عقل و دین نداشته باشد زیرا جدایی از دین جدایی از امنیت است و زندگی با ترس و هراس گوارا نیست. نداشتن عقل نیز نداشتن زندگی است و انسان بی‌خرد به مردگان شبیه است.

در روایت سی و چهارم نیز به رابطه‌ی عقل و حکمت پرداخته شده است که امام صادق از امام علی علیهما السلام نقل کرده است. در این بیان آمده است: عمق حکمت بوسیله‌ی عقل و عمق عقل بوسیله‌ی حکمت فهمیده می‌شود. امام در این سخن به رابطه‌ی دوسویه‌ی عقل و حکمت اشاره کرده است که منشأ فهم حکمت و رسیدن به کنه و عمق حکمت‌ها، عقل است و در مرحله‌ی بعد این حکمت است که قدرت عقل افراد را می‌فهمد. با افزایش هریک از این دو، نقطه‌ی مقابلش بهتر و بیشتر دانسته می‌شود.

عقل و اعتقادات دینی

نیک روشن است که ضرورت شناخت دین و کسب معرفت نسبت به خدا، بوسیله‌ی عقل دانسته می‌شود. این عقل است که انسان را به وجود خدا و یگانه دانستن او و ... رهنمون می‌شود. در اثبات ضرورت نبوت و معاد نیز اینگونه است. بنابراین مبنای اصول اعتقادات دینی از طریق عقل به اثبات می‌رسد. این نکته در سخنان پیشوایان معصوم علیهم السلام هم به تأیید رسیده است. در کلام امام صادق علیه السلام آمده است:

با عقل بندگان خالق خود را می‌شناسند و اینکه آنها مخلوق اویند،

و اینکه خدا تدبیر کننده‌ی امور آنهاست و ایشان تحت تدبیر او هستند،

و اینکه او باقی است و اینان فانی هستند، بوسیله‌ی عقل است که بندگان با دیدن آسمان و زمین، خورشید و ماه، شب و روز و ... استدلال می‌کنند به اینکه برای او و برای آنها خالق و مدبری هست که همیشه بود و همیشه هست،

و بوسیله‌ی عقل می‌فهمند که زشت و زیبا کدامند و اینکه تاریکی در جهل است و نور در علم، این است آنچه که عقل بدان راهنمایی کرده است.

سپس امام افزود: عاقل با راهبری همین عقل می‌داند که خدا حق است و پروردگار او است،

و می‌داند که خالقش را پسند و ناپسندی است و اصاعت و معصیتی دارد.

و نیز می‌فهمد که با عقل نمی‌تواند به فهم آنها برسد و می‌فهمد که رسیدن به این مطالب جز با طلب علم ممکن نیست.

امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خداوند با عقل حجت را بر مردم تمام کرد و پیامبرانش را با بیان یاری کرده و بوسیله‌ی دلایل و برهان‌ها مردم را به سوی شناخت ربوبیتش راهنمایی کرد. او فرمود: **وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَکِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ تَعَدُّ مَوْتَهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** (سوره بقره، آیه ۱۶۳ و ۱۶۴)

امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خداوند اینها را دلیل بر شناخت خود قرار داد به اینکه همه‌ی اینها تدبیر کننده‌ی او دارد. و در کتابش فرمود: **وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمِ مَسْخَرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** (سوره نحل، آیه ۱۲) (آیات بسیاری که نشانه‌های تدبیر الهی در آن مطرح شده، پس از این آیه از سوی امام قرائت شده است)

عقل و جهل در قرآن

در حدیث طولانی‌ای که امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم آموخت، آیات بسیاری از قرآن کریم، مطرح شده است. در حقیقت، امام جایگاه خرد و خردمندان را در قرآن نشان داده و دیدگاه قرآن درباره‌ی بی‌خردان را بررسی کرده است. تعدادی از این آیات، که با کلام شیوای امام کاظم علیه السلام عجین شده است را مرور می‌کنیم.

امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خداوند در قرآنش از صاحبان خرد به نیکوترین شکل یاد کرده و ایشان را به بهترین زیورها آراسته است. (آیات بسیاری در این جایگاه از سوی امام، آورده شده است که به دو آیه اکتفا می‌کنیم) **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** (سوره بقره، آیه ۲۶۹) **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** (سوره آل عمران، آیه ۷) خردمندان همه‌ی حرف‌ها را گوش می‌دهند و با قدرت عقل خوب و بد و سره را از ناسره جدا کرده و بهترینش را برمی‌گزینند. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خداوند در قرآنش، اهل عقل و فهم را بشارت داد و فرمود: **فَيَسِّرُ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ** (سوره زمر، آیه ۱۷ و ۱۸)

خردمندان اهل موعظه شنیدن و موعظه پذیرند. برای همین خدا آنها را موعظه کرد اما بی‌خردان را ترسانید. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خدا اهل عقل را وعظ کرده و آنها را به آخرت ترغیب نمود و فرمود: **وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَذَلِ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** (سوره انعام، آیه ۳۲)

سپس کسانی را که بی‌خردند، از عقابش ترسانید و گفت: **ثُمَّ دَعَوْنَا الْأَخْرِينَ، وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُونَ عَلَيْهِمْ مُّضْجِينَ، وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** (سوره صافات، آیه ۱۳۶ - ۱۳۸) همچنین فرمود: **إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ** (۳۴) **وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِثْلَهَا آيَةً يَّيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** (۳۵)

امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! عقل همراه علم است. خداوند در این باره فرموده است: **وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَصْرِفَهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ** (سوره عنکبوت، آیه ۳۴)

امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خداوند در آیات بسیاری، کسانی را تعقل نمی‌کنند، نکوهش کرد. فرمود: **وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولُو كَأَن يَأُوهُمْ لََّا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ**

داداشتی از عادل پیغامی؛

اصلاح گرایش و رفتار مصرفی مردم



متن پیش رو بخشی از جزوه سیاست های کلی اصلاح الگوی مصرف است که با موضوع اصلاح شناخت، گرایش و رفتار مصرفی جامعه برگرفته از سخنرانی عادل پیغامی درباره ی تبیین اندیش های اقتصادی مقام معظم رهبری از سلسله جلسات تبیین اندیشه های اقتصادی امام خامنه ای می باشد که در پاییز سال ۱۳۹۰ برگزار شده است و به همت موسسه علمی فرهنگی سدید پس از پیاده سازی و ویرایش در اختیار مخاطبان قرار گرفته است.

این چینی سودی نخواهد داشت. این نحوه کار کردن یعنی ما بلد نیستیم از ابزار هنر و تعلیم و تربیت استفاده کنیم در حالی که می دانیم توصیه ی مستقیم، کم ترین تأثیرگذاری و پایین ترین حد تربیت و اصلاح فرهنگ است.

برنامه ی درسی پنهان

عرصه ای که برنامه ی درسی پنهان یا برنامه ی درسی ضمنی نام دارد، عبارت است از عرصه ی فرهنگ، هنر و رسانه ها اعم از رسانه های مکتوب مانند کتاب یا روزنامه و رسانه های صوتی و تصویری نظیر رسانه ی ملی. مقام معظم رهبری بر رسانه های صوتی و تصویری تأکید زیادی دارند. در حوزه ی برنامه ریزی درسی پنهان، فرهنگ عامه یا فرهنگ عمومی مطرح است که بعضی اوقات در کنترل ما نیست. این حوزه نه تنها رسمی نیست، بلکه پنهان است و علاوه بر پنهان بودن همانند روزنامه نیست که در دسترس و در اختیار ما باشد. بخش پنهان عبارت است از چیزی که در کوچه و بازار می توان دنبال کرد. به عنوان مثال در مترو می شنویم که عده ای در حال صحبت به هم می گویند فلان کالا را نخرید زیرا خیلی بی کیفیت است یا راننده ی تاکسی در حین رانندگی برای مسافر تعریف می کند. در اینجا فرهنگ عامه خود را نشان می دهد و روی شناخت و رفتار فرد تأثیر پنهان می گذارد.

عرصه ی خلاقیت های هنری

در زمینه ی اصلاح فرهنگ، نیاز است که هم اوضاع رسمی مورد توجه جدی قرار گیرد - که عمده ی آن آموزش و پرورش است - و هم اوضاع پنهان و ضمنی - که عمده ی آن رسانه، هنر و فرهنگ است - هر کدام از این دو هم قسمت قابل تدبیر دارد و هم قسمت غیر قابل تدبیر. این حوزه جایی است که عرصه ی خلاقیت های هنری نامیده می شود.

اگر بتوان شعری با مضمون حمایت از کالای داخلی را سرود که افراد در کوچه و بازار و در حال بیکاری و ناخودآگاه آن را بخوانند، به معنای آن است که از طریق آن شعر توانسته ایم در فرهنگ عامه تأثیرگذاری داشته باشیم و این چیزی است که ما در حال حاضر در آن ضعف جدی داریم. زمانی شعار مرگ بر آمریکا چنان با ابزارهای هنری و غیر هنری به فرهنگ عامه تبدیل شده بود که مردم در خواب هم مرگ بر آمریکا می گفتند و گویا در گوشت و پوست و خون مردم نفوذ کرده بود.

در روند اصلاح وضع موجود و این فرهنگ غلط مصرف، باید از ظرفیت های فرهنگی، آموزشی، هنری و رسانه ای و به شناخت، گرایش و رفتار، سه عرصه و سه ساحت مختلف در روند اصلاح فرهنگی هستند.

ابتدا باید تصاویر ذهنی فرد نسبت به یک موضوع اصلاح شود و به طور صحیح شکل گیرد و در گام دوم، گرایش درونی او نسبت به آن تغییر یابد. به عنوان مثال باید فرد در درون خود علاقه ای به کالای خارجی نداشته باشد و از سوی دیگر، حس زیبایی از مصرف کالای ایرانی در او ایجاد شود. سپس باید در بعد رفتاری او نیز تأثیر بگذارد و مهارت های لازم در این زمینه به فرد آموزش داده شود. در نهایت آن فرد به گونه ای خواهد بود که اگر به قصد خرید کالایی به فروشگاه رفت، ناخودآگاه کالای ایرانی را بر می دارد و تبدیل به ملکه ای در رفتار او می شود.

مردم باید بدانند که در پس پرده ی خرید کالای خارجی چه اتفاقی خواهد افتاد و این رفتار چه پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت. مردم باید بدانند که با رأی دادن و انتخاب کالای خارجی، بیکاری فرزندان خود را در آینده ای نزدیک انتخاب کرده اند. اگر مردم این معادله ی ساده را بفهمند، شاهد رفتاری متفاوت خواهیم بود. بسیاری از مشکلات موجود ناشی از ضعف در حوزه ی شناخت است و به همین خاطر افراد، ارتباط میان این پدیده ها را درک نمی کنند.

برنامه ی درسی آشکار

بخشی از این شناخت، گرایش و رفتار در برنامه های درسی رسمی یعنی آموزش و پرورش و دانشگاه شکل می گیرند. باید در کتاب های درسی دانش آموز را به سمتی ببرند که نسبت به کالای خارجی شناخت پیدا کند و گرایشی علیه آن پیدا کرده و ضد آن رفتار کند. اگر با ورق زدن کتاب های درسی این گونه مفاهیم حاصل نشود، به این معنا است که پنجاه درصد ابزارهای شناخت، گرایش و رفتار در زمینه ی اصلاح الگوی مصرف، کارایی نداشته است.

باید در برنامه ی درسی ملی که در حال حاضر در حال نگارش است، آموزش همگانی الگوی مصرف مطلوب که مورد نظر مقام معظم رهبری هم هست قرار داده شود. گاهی اوقات در اسناد کلان وجود دارد اما در کتاب های درسی نیست و به آن عمل نشده است. گاهی اوقات ممکن است در کتاب های درسی نیز به عنوان مثال گفته شده است: «پچه ها کالای ایرانی مصرف کنید»: آمده باشد، اما به گونه ای غیر جذاب و حال آن که در ذهن این دانش آموز از هزار طریق و با هزار زرق و برق، مصرف کالای خارجی القا شده است. بدیهی است عبارات و گزاره های

وَمَنْ أَلَدَّيْنِ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعْوًا وَنِدَاءً صُمٌّ بِكُمْ غَمْمِي فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (سوره بقره، آیه ۱۷۰ و ۱۷۱)..... آیات دیگری نیز در این مقام مطرح شده است)

هیچگاه بیشتر بودن نفرات و اکثریت در یک موضوع نشانه ی برتری و حقانیت نیست. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خداوند اکثریت را نکوهش کرده و فرمود: وَإِنْ تُطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (سوره انعام، آیه ۱۱۶) وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (سوره لقمان، آیه ۲۵) سپس تعداد کم از افراد و اقلیت را در مواضعی ستوده و فرمود: وَقَلِيلٍ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ (سوره سبأ، آیه ۱۳) وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (سوره هود، آیه ۴۰) (آیات دیگری هم در اینجا آمده است)

کلمات قلب و حکمت در قرآن کریم گاه به معنای عقل و فهم بکار رفته است. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! مراد خداوند از قلب در آیه إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ (سوره قی، آیه ۳۷) عقل است و منظور از حکمت در آیه وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَانَ الْوَحْيَ الْحَمِيمَ (سوره لقمان، آیه ۱۲) فهم و عقل است.

در پایان این نوشته، بیان چند نکته از نگاه امام کاظم علیه السلام نیکو به نظر می آید:

یکم. برخی انسان ها دانسته یا نادانسته در حال نابودی و تخریب عقل خود هستند. شاید هیچ کس به چنین چیزی اقرار نکند و خود را از مصادیق این نابودی نداند. اما این امام کاظم علیه السلام است که در این باره به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! هر کس سه چیز را بر سه چیز مسلط گرداند، بر ویرانی عقلش کمک کرده است. آنکه با آرزوی طولانی، نور تفکرش را خاموش کند. آنکه با سخن بیهوده اش حکمت های شگفتش را از بین ببرد. و آنکه با خواسته ها و شهوت های نفس، نور اندرز و عبرت گیری خود را خاموش گرداند. چنین کسی به خواسته نفسش برای نابودی عقلش کمک کرده است. نتیجه اینکه هر کس عقلش را ویران کند، دین و دنیای خود را تباہ ساخته است.

دوم. قوت و قدرت عقل، نشانه هایی دارد که از جمله ی آن تحمل تنهایی است. البته تنهایی به معنایی که از مردم دل کنده و به خدا دل بندد. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! صبر بر تنهایی، نشانه ی قوت عقل است. کسی که اندیشه ی الهی داشته باشد، از اهل دنیا و مشتاقان آن کناره گیری می کند و به آنچه نزد خدا است، رغبت می ورزد. خداوند مایه ی انس او در تنهایی و همراه و هم نشین او در خلوت خواهد بود. و نیز مایه ی بی نیازی او در هنگام تنگدستی و سبب عزتش بدون فاقمیل و تبار.

سوم. عاقل همواره از میان دو کار، آن را برمیگزیند که سود بیشتر و زیان کمتر داشته باشد. انسانی که بر اساس سنجهی خرد عمل می کند، از میان کار خوب و بد، آن را که خوب است برمیگزیند. او از دو کار خوب، آن را که خوبی بیشتری دارد و از دو کار بد آن را که بدی کمتری دارد، انجام می دهد.

امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! عاقل به دنیا و اهل دنیا نگرست و دانست که جز با سختی و مشقت به آن نخواهد رسید. به آخرت نیز نگاه کرد و فهمید که جز با سختی و زحمت به آن نمی رسد. بنابراین آن را که پاینده تر بود، انتخاب کرد.

یادداشتی از آیت الله رشاد؛

دو نگاه در منشأ مشروعیت حکومت / نقد نظریه انتخابی بودن ولی امر



متن زیر یادداشتی از آیت الله علی اکبر رشاد در مورد نقد نظریه انتخابی بودن ولی امر است که در ادامه می خوانید؛

در قبال پرسش از «منشأ مشروعیت» حکومت دینی و «مبدأ جواز یا استحقاق حکمرانی زمامدار» اسلامی در غیبت رهبری معصوم، دو پاسخ، در میان ارباب نظر و اصحاب سیاست در روزگار ما مطرح است:

۱. برخی «مشروعیت و استحقاق» را ناشی از اراده الهی و نصب از ناحیه معصوم می دانند. این نظرگاه به این بیان تقریر می شود که: خدا خالق هستی و از جمله انسان است، پس همو نیز مالک انسان و جهان است، پس ملک و فرمانروای حقیقی هستی نیز او است و مردان آسمانی، خلیفه گان آفریدگار و فرمانروای هستی اند که تولیت امر جامعه و تصدی اجراء احکام الهی را بر عهده دارند. در غیاب رهبران آسمانی (معصوم) نیز عالمان دین شناس دادورز پرهیزگار و توانا به نیابت، (به جعل و نصب) از سوی آنان، امر حکومت را تولیت و تصدی می کنند. مردم نیز، با تشخیص مصداق فقیه منصوب و حمایت و اطاعت از او، اعمال ولایت و اجراء حدود الهی را ممکن می سازند. این دیدگاه به «نظریه انتصاب عام الهی فقها» نامبردار است.

۲. برخی دیگر «مشروعیت استحقاق» را ناشی از اراده ملت و انتخاب اکثریت مردم می دانند. تقریر این دیدگاه بدین شرح است: خدا خالق، پس مالک و پس ملک است. در زمان و مکان حضور معصوم، زمامداری به عهده اوست، اما در موقعیت غیبت، فقط صفات و شرایط افراد صالح (فقهائ جامع) توسط پیشوایان آسمانی تعیین گردیده، گزینش و برگماری فردی از میان افراد صلاحیتمند، به رأی اکثریت وانهاده شده است، فرد ذی صلاح، استحقاق رهبری را از رهگذر انتخاب و انتصاب از سوی توده مردم تحصیل می کند. این دیدگاه به «نظریه انتخاب مردمی» شهرت یافته است.

عمده رسالات و مقالاتی که در تقریر نظریه حکومت، از دو منظر یاد شده، نشر یافته است. مشوش، آشفته و ناپیراسته است، چنانکه گاه در آثار و اظهارات اصحاب هر یک از دو نظر، «مدعیات متناقضی الاجزاء» و حتا متناقض با مدعا، به چشم می خورد و همین نکته نیز دشواریهای بسیاری را در امر ارزیابی نظرگاهها، پدید آورده است. (۱)

از جمله پر حجم ترین مکتوباتی که در تبیین «ولایت فقیه و فقه دولت» نشر یافته، مجموعه سه جلدی «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» اثر آیت الله حسینعلی منتظری نجف آبادی (۲) است.

از آنجا که نویسندگان در این نگاشته پر تتبع مبسوط، از «نظریه انتخاب» و به تعبیر صحیح و صائب، دیدگاه «انتصاب مردمی»، و نگاهه «زمامدار گماری توده ای» جانبداری کرده است، بی آنکه چندان قصد رد یک دیدگاه و قبول دیدگاه دیگر در میان باشد. — (۳) ما، در این گفتار به ارزیابی گذرای ادله مطرح شده در این مجموعه، برای اثبات «گمانه رهبر گماری توده ای» و کیفیت استدلال بدانهها، از نقطه نظر حدود وفاداری مؤلف به منطق استنباط، و میزان دلالت ادله بر مدعا، می پردازیم. نویسنده «دراسات...» باب پنجم اثر را که شامل شش فصل مشبع است، به بیان «کیفیت تعیین زمامدار و طرق انعقاد امامت» اختصاص داده است: (۴) در فصل نخست به نقل اقوال فیلسوفان و فقیهان در خصوص «منشأ مشروعیت

حکومت اشاره می کنیم:

۱. تعریف موضوع، تبیین مدعی، یا تنقیح محل نزاع.
۲. تبیین فرضهای محتمل در پاسخ به مسأله
۳. بررسی مقام ثبوت
۴. شرح پیشینه تاریخی و طرح آراء ماضی و معاصر (موافق، مخالف، تفصیل، تزییق، توسعه) و تقریر و ارزیابی دلائل هر یک.
۵. بیان نظریه مختار و بررسی مقام اثبات بر مبنای رأی مختار.

در بررسی مقام اثبات، هر چند ترتیب یکسانی مورد اتفاق فقیهان نیست، اما نوعاً نخست دلیل یا دلائل عقلی مورد بررسی قرار می گیرد، سپس آیات و آنگاه روایات باب و سپس اجماع.

در استناد به هریک از منابع چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) نکات بسیاری باید مورد توجه قرار گیرد که اینک مجال شرح همه‌ی آنها نیست، اما از آنجا که نویسندگی «دراسات...» به انبوه اخبار برای اثبات مدعای خود در مسأله، تمسک جسته است، اینجا به نکات عمده‌ای که در استدلال به روایات باید ملاحظه گردد، اشاره می کنیم. در استدلال به اخبار، موارد زیر باید مورد توجه قرار گیرد. (۶)

۱. طرح و بررسی اخبار، به ترتیب میزان وضوح و اتقان صدور و سند و حدود صراحت دلالت.
۲. جستجوی ثبت عبارات متن و رجال سند هر خبر، در مجامع روایی و رجالی، جهت اطمینان از تمامیت متن و عدم تقطیع و نیز یافتن نسخه بدلها و شناسایی راویان.
۳. بررسی رجال سند خبر، از حیث درجه‌ی وثاقت و تعیین درجه‌ی اعتبار و حجیت حدیث.
۴. بررسی شرایط و شأن صدور خبر.
۵. بررسی مفردات متن.
۶. تطبیق صدر و ذیل خبر و تعیین مدلولات اجمالی آن.
۷. فحص از عام و خاص.
۸. فحص از مطلق و مقید
۹. فحص از معارض، و در صورت وجود معارض، مقایسه و تعیین درجه‌ی مقاومت آن در قبال معارض (قواعد تعادل و

حکومت» حاکم پرداخته است، در فصل دوم در نقد «نظریه انتصاب عام الهی» در مقام ثبوت، سخن رانده است. در فصل سوم دلائل نظریه نصب عام فقیهان را بررسی کرده است، فصل چهارم عهده‌دار بیان ادله و نکاتی است که می تواند برای اثبات صحت انعقاد امامت، از رهگذر «انتخاب امت» مورد تمسک قرار گیرد. فصل پنجم باب، حاوی واری اخبار بیعت است و در فصل ششم شانزده نکته مهم را برپرامون «حکومت دینی و ولایت امر» باز گفته است.

مدعیات و محتوای این باب، از وجوه گونه‌گون قابل نقد است:

۱. میزان التزام نویسنده به منطق استنباط و متدولوژی اجتهاد.
۲. حدود پایبندی نگارنده به قواعد منطق و انواع مغالطاتی که در تقریر استدلالها روی داده است.
۳. تمامیت ادله اقامه شده از حیث دلالت بر مدعای مؤلف.
۴. ناپیراستگی متن، ناسازگاری درونی مدعا و طرح مدعیات متناقض.
۵. تفاوت و تهافت فراوان رفتار و گفتار پیشین و پسین و به ویژه نوشتارهای اخیر نویسنده با نظرات وی در این کتاب. چنانکه مذکور افتاد، اینک در این مقاله، ما تنها - و آن هم به نحوی گذرا - از حیث موارد یک و سه، به نقد اثر مزبور می پردازیم و نقد فراگیر و مبسوط را به فرصتی دیگر وامی گذاریم.

علوم فقهی از دانش‌های گوناگونی مانند «فلسفه علم فقه»، «فلسفه احکام»، (۵) «قواعد فقه»، «اصول فقه» و «فقه» سامان یافته است، اصول فقه، عهده‌دار تقریر «منطق استنباط» و متدولوژی اجتهاد می باشد. میزان صواب و صحت یا حجیت هر «حکم فقهی»، وابستگی تام دارد به میزان دقت فقیه در کاربرد منطق اجتهاد و فرایند تعریف شده استنباط حکم؛ هر چند استنباط هر «سنخ» و «فرع» و «مورد» از احکام فقهی، فرایند ویژه‌ای را طی می کند - و یا دست کم، روند هر نوع و مورد تفاوتی با دیگر انواع و موارد دارد. اما صرفاً برای آشنایی خوانندگان عزیز، نمونه را اینجا به فرایند استنباط یک

تراجیح).

۱۰. تعیین میزان حجیت و دلالت خبر.

با توجه به فرایند فوق، ایرادات بسیاری بر طرز استناد نویسنده به روایات وارد است، که ما فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. روایات مورد استناد، تقطیع و بدون ذکر صدر و ذیل - که در دلالت روایت بسیار مؤثرند - نقل شده و گاه حذف صدر و ذیل، سبب تغییر معنی حدیث گردیده است!

۲. با اینکه اسناد اخبار مورد استناد، مخلدوش است، به بهانه‌ی اینکه مستفیضه است و یا از مجموع آنها، تواتر مضمونی حاصل می‌شود (۷)، از ذکر و بررسی اسناد روایات مورد استناد، خودداری کرده است.

آنگاه از روایات متعدد ضعیف‌السنه، تواتر مضمونی حاصل می‌شود که مدلول واحدی از آنها به دست آید، و آن مدلول نیز عین مدعی باشد، چنانکه خواهیم دید روایات نقل شده هرگز مدلول مشترک ندارند، یا اگر قدر مشترکی بتوان از آنها به دست آورد، مدلول آنها منطبق با مدعا نیست.

۳. شرایط صدور هیچ یک از اخبار بررسی نشده است، در حالی که توجه به شرایط صدور برخی احادیث مانند روایات بیعت، مدلول دقیق آنها را روشن می‌سازد.

۴. نوشته از لحاظ توجه به نکات ششگانه‌ی دیگر نیز بی‌نهایت محروم از دقت و ژرف رسی است، و مولف در ورطه‌ی انواع مغالطات درغلنیده است، به طوری که برخی از ادله، اعم از مدعا و برخی دیگر، اخص از آن هستند و برخی هیچ دلالتی بر مدعا ندارند، و برخی نیز منافی مدعی مؤلفانند چنانکه برخی دیگر مصداق به مطلوبند، یعنی: دلیل، عین مدعی است و بعضی از ادله نیز ادعای بی‌دلیل یا خلاف واقع‌اند! (۸)

۵. اگر دلیل نخست (استدلال عقلی) یا دوم (سیره‌ی عقلاً) وی، صائب و صحیح باشند، اکثر دلائل، تنها موبد این دو دلیل و ارشاد به آنها خواهند بود و کمیت دلائل و استدلالها با حجم نزدیک به چهل صفحه، دست آورد علمی قابل اعتنائی نخواهد داشت!

ما اینجا از ایرادات گوناگون صرف نظر کرده، تنها شرح افزونتری در خصوص میزان دلالت و انطباق مدلول ادله‌ی بیست و ششگانه‌ی مجموعه‌ی مزبور عرضه می‌کنیم.

مدعی مؤلف را می‌توان بدین شرح باز گفت:

۱. در باب «منشأ مشروعیت» - به اصطلاح سیاسی و نیز به مفهوم فقهی آن - یکی از دو فرض صحیح است و بس: ۱/۱ - مبدا سیادت و حاکمیت، خداوند متعال است، بی‌آنکه مردم هیچ سهم یا حتا نقشی در «انعقاد امامت» داشته باشند.

۲/۱ - امت تنها مصدر سیادت و سلطه است، و امامت فقط با رأی مردم منعقد می‌شود و هرگز فقیه جامع پیش از انتخاب شدن، اجازه یا استحقاق حکومت ندارد.

۲. برای اثبات فرض نخست درباره‌ی پیامبراسلام (ص) و امامان معصوم (ع)، دلائل کافی در دست است؛ اما نصب مستقیم یا غیرمستقیم فقیهان از سوی خدا در مقام ثبوت، تصویر صحیحی (۹) ندارد. در مقام اثبات نیز، ادله‌ی مطرح شده برای احراز ولایت انتصابی، کفایت نمی‌کنند. (۱۰)

۳. صد البته اگر دلائل «انتصاب الهی فقها» کافی بود راه صحیح و صائب، همان فرض نخست می‌بود، اما چنین نیست، پس تنها فرض ممکن و مجاز آن است که توده‌ی مردم به عنوان مصدر سیادت واسطه، با انتخاب خود، به یکی از فقیهان حائز شرایط، تفویض ولایت کنند. رأی توده، منشأ جواز یا استحقاق سلطه و تصرف برای فقیه است. (۱۱) نویسنده‌ی دراسات در فصل چهارم و پنجم،

بیست و شش دلیل بر مدعی خود اقامه کرده است. (۱۲) اکنون ارزیابی میزان دلالت دلائل بیست و ششگانه:

یک - برخی از ادله‌ی ادعایی، اعم از مدعی مؤلفند (مانند دلائل: هشتم ص ۵۰۳، نهم ص ۵۰۴، دهم ص ۵۰۴، یازدهم ص ۵۰۵، دوازدهم ص ۵۰۵، سیزدهم ص ۵۰۶، چهاردهم ص ۵۰۶، بیستم ص ۵۰۷ و بیست‌وچهارم ص ۵۱۰)

از جمله‌ی موارد مزبور، تمسک به عباراتی از قبیل بیان امیر بلاغت (ع) هنگام هجوم مردم، برای بیعت با آن حضرت پس از هنگامه‌ی قتل عثمان است: «دَعُونِي وَالْمَسِيئَةَ غَيْرِي ... وَ اِنْ تَرَكْتُمُونِي فَاِنَا كَاَحَدِكُمْ، وَ لَعَلِّي اَسْمَعُكُمْ وَ اَطُوْكُمْ لِمَنْ وَ لِيُثْمِرَ اَمْرُكُمْ، وَ اَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنْي وَزِيْرًا» (۱۳)

اولاً: اگر مراد حضرت (ع) این باشد که «حکومت به مردم تعلق دارد و بر گماری زمامدار به دست آنان است» و ایشان «رضای مردم را منشأ امامت می‌دانند»، پس شخص حضرت امیر (ع) نیز، جواز یا حق حکومت نداشته است، ایشان هم باید از سوی مردم برگزیده و برگمارده می‌شد و چنین نیز شد، پس این روایات به فراتر از مدعی مؤلف که «لزوم گزینش و برگماری فقیه» است دلالت دارند، و به مقتضای این اخبار، حتی معصومان (ع) حق حکومت بر مردم ندارند جز به انتصاب از سوی آنان!

نویسنده در پاسخ به این احتمال که «ممکن است اعتذار حضرت (ع) در مقام «جدل»، صورت گرفته باشد»، اصرار می‌ورزد که اگر بیان حضرت امیر (ع) از موضع «جدل» هم باشد، مجادله براساس یک موضع صحیح و صواب (ضرورت انتصاب امام از سوی مردم) صورت بسته است! ثانیاً: با توجه به ادله‌ی قطعی انتصاب تنصیصی امامان معصوم (ع) بر زعامت دینی و دنیوی، بی‌شک اعتذار امام (ع) در مقام جدل بوده است، و روشن نیست مؤلف به استناد چه سندی ادعا کرده است که جدل باید بر اساس سخن واقعاً حق، صورت گیرد؟ جدل کافی است که براساس «باور داشت» خصم، صورت پذیرد، هر چند باور ناصواب باشد. در محل نزاع نیز چنین بوده است، یعنی: مردمی که پیش از حضرت به زعامت سه خلیفه‌ی دیگر تن در داده بودند، بر عدم نصب تنصیصی امام و امکان انعقاد امامت به انتخاب مردم باور داشته‌اند، کما اینکه گاه امام (ع) در قبال استناد غاصبان خلافت به «قرابت رسول (ص)» بر آنها احتجاج می‌فرمود: «که من اقرب به آن حضرت هستم». آیا می‌توان از این احتجاج و جدل، نتیجه گرفت که به فرموده‌ی حضرت (ع)، قرابت، ملاک زعامت در اسلام است؟

وَ اَنْ كُنْتَ بِالْقُرْبَى حَبَجْتَ خَصِيْمَهُمْ فَتَيْرُكَ اَوْلَى بِالْبَيْتِ وَ اَقْرَبُ» (۱۴)

و چنانکه آن حضرت، در قبال نکث و نافرمانی کسان، بارها به «اصرار و بیعت آنان» و «امتناع خود»، احتجاج می‌فرمود. کما اینکه مضمون برخی نامه‌های امام (ع) به معاویه هم از این قبیل است. شگفتا برخی نامه‌ها را، که قطعاً در مقام احتجاج و جدل با معاویه، شرف صدور یافته است (۱۵)، مؤلف به عنوان دلیل (مانند مورد یازدهم) برای اثبات مدعی خود ذکر کرده است! و نیز بیان دیگر حضرت، که به عنوان دلیل دوازدهم خویش طرح شده (۱۶)، صراحت تمام در محاجه و مجادله دارد.

اگر اخباری مانند عبارات فوق تقطیع نمی‌شد، خواننده به دلالت بسیار صریح بخش‌های حذف شده به سر اعتذار حضرت که «جدل» و «اتمام حجت» است پی می‌برد، چرا که در بخش‌های حذف شده‌ی همین نامه، آن حضرت از انحرافها و تحریفهایی که پدید آمده و مانع تحقق و کامیابی حکومت علوی خواهد شد، سخن رانده و عدم باینندی و پایداری بیعت کنندگان به مقتضای بیعت و لوازم حکومت عدل را پیش‌بینی می‌فرماید و به همین

واقعیت‌ها به مثابه محاذیر و معاذیر تمسک می‌نماید. دو - مدلول برخی دیگر از دلائل نویسنده‌ی «دراسات ...»، اخص از مدعی وی است، مانند:

۱. دلیل چهارم (ص ۴۶۴)، ایشان می‌گویند: انتخاب زمامدار و تفویض امور حکومت از سوی مردم به وی و پذیرش این امر از ناحیه‌ی زمامدار، نوعی «عقد و معاهده» است، و «بنأ عقلاً» و عموماً لزوم وفا به عقود و شروط، دلیل صحت و نفاذ این عقد و عهد است.

اولاً: این ادعا، مصداق به مطلوب است! زیرا موضوع عهد و عقد باید در اختیار معاهد باشد تا حق و امکان معاهده داشته باشد، یعنی باید اثبات شود که ولایت، حق مردم است و مردم در عرض ولایت الهی، برخویش ولایت دارند، یا خداوند «حق ولایت» خود را بدندان تفویض فرموده است، سپس از اینکه مردم می‌توانند بر سر این حق با دیگری پیمان بدهند و عهد بستند، سخن رانده شود، حق ولایت برای مردم، با این دلیل اثبات نمی‌شود و اگر حق ولایت اثبات شده باشد، دیگر چندان نیاز به تمسک به عموماً لزوم «وفای به عهود و عقود» نیست.

ثانیاً: اگر اموری به مردم وانهاده شده باشد و مردم آن را به ولی واگذارند، آن «امور» همه‌ی «امر حکومت» نیست و ولی امر به اقتضای طبیعت حکومت یا اجازه‌ی شارع از حقوق و اختیارات بسیاری برخوردار است که مردم حق ورود به حدود بسیاری از آن حوزه‌ها را ندارند.

ذات نایافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش!

ثالثاً: به فرض که مردم محدودیتی از لحاظ دخالت در حوزه‌های عمل حکومت نداشته باشند، اگر عده‌ای از امت، که انتخابگران فاتح‌اند (مثلاً ۵۱٪) در قبال ۶۴۹٪ امت، و اگر انتخابات حزبی باشد ممکن است حتی با احراز ۳۰٪ رأی در مقابل احزاب رقیب) زمام امور را به دست گرفتند چه حقی دارند که با گزینش یک فرد، اختیارات صد درصد امت را به او تفویض کرده، او را بر حقوق و حیات، و نفوس و اعراض و اموال همه‌ی مخالفان، یا کسانی که در انتخابات شرکت نکرده‌اند، و یا حتی آن نسلی که در هنگام انتخاب، زاده نشده بودند یا صاحب رأی نبودند، تحمیل نمایند؟

رابعاً: اگر همه‌ی احاد مردم در گزینش زمامدار شرکت بگویند و کسی را به زعامت بگمارند او وکیل مردم خواهد شد، نه ولی آنان؛ گماشته و تحت امر مردم باید باشد نه فرمانفرمای آنان، هم از این رو، اطلاق «ولایت» به مفهومی که در فرهنگ دینی مراد می‌شود به منصبی که بر مبنا و با شیوه‌ی انتخاب و انتصاب توده‌ی، پدید می‌آید، دقیق و صحیح نیست.

مؤلف «دراسات...» پنجمین دلیل (صص ۹ - ۴۹۷) خود را آیات و روایاتی همچون: «وَ الَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَ اَقَامُوْا الصَّلٰوةَ وَ اَمْرُهُمْ شُورًا بَيْنَهُمْ» (۱۷) و «اِذَا كَانْتَ اَمْرًا كُمْ خِيَارُكُمْ، وَ اِنْجَبَانَكُمْ سَمْحَانَكُمْ، وَ اَمْرُكُمْ شُورًا بَيْنَكُمْ، فَظَهَرَ الْاَرْضَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا» (۱۸) و همچنین «مَنْ جَاكُمُ بَرِيْدٌ اَنْ يُفْرَقَ الْجَمَاعَةَ وَ يَعْصِبَ اَمْرَهَا وَ يَتَوَلَّى مِنْ غَيْرِ مَشُوْرَةٍ، فَاقْتُلُوْهُ، فَاِنَّ لَهِ قَدْ اَنْ ذَالِكُ» (۱۹) که مشوق شورا و مبین منزلت این سنت در اسلام است، می‌داند. وی به نصوص فوق چنین استدلال می‌کند:

۱. واژه‌ی «امر» در آیات و روایات، منصرف به «حکومت» است، یا قدر متیقن از آن «حکومت» است.

۲. آیات و روایات نیز، امت را در باب «امر» به شورا تحریص و ترغیب می‌دارد، و اکثریت مسلمین نیز از صدر اسلام، شورا را اساس خلافت پس از رسول قرار داده‌اند. پس زمامدار باید با انتخاب امت گمارده شود.

اولاً: اگر مدلول آیات و روایات، تعیین رهبری عالی حکومت به روش شورا باشد، پس پیامبر (ص) - العیاذ بالله

— معنی آیات الهی و کلمات خویش را به درستی دریافته و یا دریافته اما با انتصاب رهبرانی جهت امت، برای مدت چند قرن پس از خود — بل تا همیشه (بنا به عقیده‌ی مسلم شیعه) — از مدلول آیه، تخلف ورزیده و توصیه‌های خویش را زیر پا نهاده است! اما خلیفه‌گان و پیروان مکتب خلفاً و به تعبیر نویسنده، «اکثریت مسلمانان» بهتر از پیامبر(ص)، کلام خدا را فهمیده و به توصیه‌ی ایشان جامعه‌ی تحقیق پوشانده‌اند!

ثانیاً: به قرینه‌ی «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» که مخاطبش پیامبر(ص) است که خود بزرگترین مفسر آیات، و زامدار بالحق و بالفعل بود و با عنایت به سیره‌ی آن بزرگوار، و نیز به شهادت عبارت «وَأْمُرْكُمْ شُورًا تَتَنَبَّحُونَ» در حدیث نخست، که واژه‌ی «امور» را جمع بکار برده است، و نیز با توجه به اینکه این عبارت، پس از توصیف زامداران: «مُرَاتِكُمْ خِيَارٌ كُمْ» آمده است، مراد از شور در «امر» و «امور»، رایزنی در تدبیر امور جاری حکومت و مسائلی که به مردم وانهاده شده می‌باشد، امور و مسائلی چونان: سازمان حکومت، برنامه‌ریزی، تعیین مقررات روزمره — در موارد فاقد احکام مصرح و مستتر در متون دینی و مباحث — گزینش در موارد چند گزینه‌ای (تخییری) مصلحت

روایت دوم نیز کسی را که با سوءنیت به «تفرقه افکنی» پرداخته و به «استیلاً بلا استحقاق و صلاحیت» و اعمال ولایت «بدون مشورت» دست یازیده، مهدورالدم می‌داند و بر چیزی فراتر از آنچه اشارت شد (مانند زامداری گماری توده‌یی) دلالت نمی‌کند.

سه - دسته‌های دیگر از دلالت هیچ‌گونه دلالتی بر مدعا ندارند: مانند دلالت اول (ص ۴۹۳)، سوم (ص ۴۹۵)، ششم (ص ۴۹۹) دوازدهم (ص ۵۰۵) هجدهم (ص ۵۰۸)، بیستم (ص ۵۰۸)، بیست و چهارم (ص ۵۱۰) بیست و پنجم (ص ۵۱۱) و بیست و ششم (ص ۵۱۱)

از باب نمونه: نخستین دلیل نویسنده حکم عقل است، که اینگونه تقریر شده است:

الف - عقل حکم می‌کند به:

۱. قبح هرج و مرج و آشوب.

۲. بایستگی بر پایی نظم و تأمین مصالح جمعی، بسط هنجار و رفع ناهنجار و...

۳. اینکه، اینهمه فراچنگ نمی‌آید، جز در سایه‌ی دولت صالح عادل کارآمد و مقتدر.

۴. استقرار دولت نیز صورت نمی‌بندد، جز به کرنش و فرمانبرداری مردم در برابر آن.

تقریب:

۱. خدا خالق هستی و از جمله انسان است، پس او نیز مالک هستی و انسان است، پس همو نیز فرمانروا باید باشد.

۲. انبیاء و اوصیاء(ع)، انسانهای کامل و (خداگونه)اند، و به دلالت عقلی و نقلی، خلیفه‌گان آفریدگاران در زمین و سزاوارترین آفریدگان، برای اعمال تولیت الهی بر طبیعت و انسان.

۳. در غیاب مردان آسمانی، دانشوران راه‌آشنای پرهیز پیشه، دادورز و توانا بر تدبیر امور مجتمع بشری، شبیه‌ترین مردم به آنانند پس همینان نیز، شایسته‌ترین مردمان برای استمرار تولیت الهی‌اند، زیرا در غیاب مردان آسمانی در زمین:

۱. یا باید تولیت تشریحی الهی بر انسانها تعطیل گردد.

۲. یا اعمال شریعت الهی در جوامع، و تولیت خداوندی، جریان و استمرار یابد.

احتمال نخست، خلاف غایت ارسال رسل و انزال کتب، و موجب ضلالت انسان و مانع سعادت اوست؛ و اگر تطبیق و تحقق شریعت — که عین تحقق تولیت تشریحی الهی است — بایسته است، پس:

۱. یا کسانی به عنوان مبین و مجری — به صورت تنزیسی یا توصیفی — در همه‌ی اعصار و امصار، تعیین شده‌اند.

۲. یا مبین و مجری، تعیین نشده‌است.

فرض دوم معقول نیست، زیرا فقدان مجری یا اهمال در تعیین آن، به تعطیل شریعت، منجر خواهد شد، و در صورتی که مبین و مجری لازم است و در نفس الامر نیز مشخص گردیده است: مجری، یا فرد جاهل و غیرمعتقد به شریعت است، یا جاهل معتقد، و یا عالم معتقد، سپردن امر به «فرد» منکر و حتی جاهل معتقد، ضمانت صدق و صحت اجراء ندارد، و باز به تعطیل حدود الهی منجر خواهد گردید. پس در غیاب ولی معصوم و زامدار آسمانی، عالم عادل قادر، منصوب است. مردم هم اگر تکلیفی یا نقشی دارند — که به نظر ما دارند — حداقل رسالت آنان، تشخیص مصداق عالم عادل قادر و نیز همکاری با او در جریان شریعت و تحقق ولایت الهی است. و بلکه «مقبولیت مردمی زامدار» — مانند صفات و شرایطی چون: «مدیریت»، «قدرت جسمانی و روحی»، «وزمان آگاهی» — لازمه‌ی کامیابی در تدبیر امر است، پس اقبال مردم، شرط احراز شأنیت و شایستگی برای نصب الهی است.

خلاصه آنکه: «منشأیت»، «تأکید می‌کنم»: «منشأیت» رأی آدمیان در حکومت، بر جهان‌شناختی و انسان‌شناختی اومانیستی بنا شده است، و «ادمی مداری» نمی‌تواند زیرساخت اندیشه‌ی سیاسی دینی باشد، که شاخصه‌ی آن خدمت‌محوری است.

ثالثاً: اگر دست‌آفرینش، زیست روز مؤلف را، پیش از عصر «نوزایی» و «پیدایش اندیشه‌ی» قرار داد اجتماعی و دمکراسی، مقرر می‌داشت. آیا حتی فرض منشأیت اراده‌ی مردمی برای مشروعیت سیاسی، به ذهن وی خطور می‌کرد؟ و به فرض خطور، اینهمه بر تحمیل این انگاره بر نصوص دینی، اهتمام می‌ورزید؟؛ و آیا با فرض عدم امکان نظریه‌ی نصب الهی، در مقام ثبوت و عدم تمامیت ادله‌ی آن، آیا ناخودآگاه سعی نمی‌کرد، — به تبع عرف عصر خود — زیرساخت و ساختار حکومت دینی را به نظامهای: «دولت شهری»، «قبیله‌گرا»، «شروت مدار»، «سلطنتی»، «لیگاری» و ... تقریب و تطبیق نماید؟ چنانکه — به علت بی‌اطلاعی از تاریخ سیاسی جهان و تاریخ علوم و اندیشه‌ی سیاسی — ادعا کرده است که: «سیره‌ی مستمره‌ی عقلا، در طول تاریخ مبنی بر انتخابی بودن رهبر عالی سیاسی بوده و شارع نیز آن را ردع فرموده



ب - پیدایش دولت نیز جز به یکی از سه شیوه میسر نمی‌شود: ۱- نصب از سوی خدا که فرمانروای هستی و مردم است. ۲- قهر و غلبه بر مردم. ۳- انتخاب از سوی مردم.

ج - شیوه‌ی نصب الهی - اگر ممکن و قابل اثبات باشد - بهترین انتخاب است، سلطه به قهر نیز ستم و قبیح است؛ پس تنها راه سوم، که انتخاب باشد، ممکن و موجه است؛ اولاً: اگر اندکی تغییر در تقریر ذیل برهان نویسنده صورت گیرد، نتیجه کاملاً تغییر خواهد کرد:

«تعیین رهبر به یکی از سه شیوه‌ی: غلبه یا انتخاب مردم یا نصب الهی، باید صورت بنده، قهر که قبیح است، انتخاب (به معنی انتصاب توده‌یی رهبر) فاقد دلیل است، پس طریق متعین، نصب الهی است.

ثانیاً: به فرض که دلالت نقلی نظریه‌ی «نصب الهی»، وافی نباشند - باز نمی‌توان دست از این شیوه شست، چه آنکه مقتضی پیش‌انگاره‌های جهان‌شناختی دینی - که به صدها آیه‌ی صریح و روایت موثق مبتنی است - بر اصالت و حجیت این طریق انگشت حصر می‌نهد، بدین

دیدهای موقعیتی آیین‌نامه و روش‌ها، شناسایی مصادیق و موضوعات احکام و...

و چه بسا دلائلی از قبیل ادله‌ی شورا، بر لزوم استشاره‌ی زامدار یا متخصصان و خبرگان در امور حیاتی، و وجوب التزام به نتایج شور داشته باشد، اما بر «نصب رهبر» از طریق شور دلالت ندارد.

ثالثاً: چنانکه اشاره شد - بر خلاف مرام تحقیق علمی و منطق استنباط - برخی روایات تقطیع گردیده و همین امر سبب تفسیر نادرست روایت شده است. از جمله مواردی که از سر تسامح یا عمد، تقطیع شده خبر نخست می‌باشد. ادامه‌ی روایت چنین است: «وَإِذَا كَانَ أَمْرُ الْكُفْرِ شَرًّا لِّكُمُ وَ أَغْنِيَاكُمْ عَنْ لِقَائِكُمْ وَ أَمُورُكُمْ إِلَىٰ نَسَائِكُمْ، فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لِّكُمْ مِنْ ظَهْرهَا» (۲۰)؛ چنانکه ملاحظه می‌فرمایید: در مقابل عبارت «وَ أَمُورُكُمْ شُورًا تَتَنَبَّحُونَ» (کارتان با رایزنی باشد) عبارت «وَ أَمُورُكُمْ إِلَىٰ نَسَائِكُمْ» (کارهاتان به زانتان سپرده شده باشد) قرار گرفته است، نه مضمونی دال بر غیر انتخابی بودن رهبر؛ در آن اعصار، سپردن کار سیاست اجتماع به زنان نیز رسم نبوده است.

است!»

دلیل سوم مؤلف بر مدعا، فحوای «قاعده‌ی سلطنت» است. می‌گوید:

۱. عقل عملی به سلطه‌ی هر کس بر اموالش حکم می‌کند، و عقلاً نیز بر این امر معترف و ملتزم‌اند.
۲. شرع نیز این حکم عقلانی و رویه‌ی عقلایی را تنفیذ فرموده، و اکنون این قاعده از مسلمات فقه اسلامی است.
۳. چون سلطه بر ذات، مقدم بلکه ماکل سلطه بر اموال است، پس به «طریق اولی» و صد چندان، مردم بر ذات و نفوس خود سلطنت دارند، و می‌توانند، بلکه — به مقتضای حکم عقل بر ضرورت نظم و قانون — باید فرد صالحی را برگزیده و به سرپرستی خویش بگمارند!

اولاً: قیاس مع الفارق است، یعنی: «اموال»، گوهر الهی ندارند و از حیث ارزش، قابل قیاس با نفس آدمی نیستند. اموال، دستاورد آدمیانند، و به فرض حتماً اتلاف جبران پذیرند، از این رو اختیار آن به آدمیان سپرده شده‌است، اما گوهر جان آفریده‌ی الهی است، و پرهیزتر از آن است که به آدمیان وانهاده شود، و تنها خدا و هر آنکه منصوب تنبیه‌ی یا توصیفی اوست، از باب استخلاف، مجاز به تصرف در نفوس است، لا غیر؛ حتماً خود انسان، اختیار دار نفس خویش نیست، و اگر «نفس» کم‌پرهیزتر از اموال می‌بود، می‌شد به فحوای قاعده تمسک جست.

ثانیاً: اگر تصرف غیر معصوم در نفوس و اموال، جز به طریق انتخاب از سوی صاحب نفس و مال، جایز نباشد، آیا احدی از فقها — و ایشان نیز — به لوازم چنین ادعایی ملتزم می‌شوند؟ علی‌المینا اگر فقیه جامع‌الشرایط (غیرمنتخب مردم) بر مسأله‌ای حکم کند که لازمه‌ی آن، تصرف در انفس و اعراض و اموال باشد، آیا این حکم، نافذ نخواهد بود؟

وی دلیل ششم خود را اینگونه توضیح داده‌است:

۱. با اینکه هویت اجتماعی، دارای وحدت حقیقی نیست، اما خیرگان علوم اجتماعی، برای آن واقعیت و وحدت عرفی قائل‌اند، و حقوق و تکالیف و قوانین و قواعدی را بر آن حاکم و جاری می‌دانند.

۲. اسلام نیز، همانگونه که برای فرد تکالیف فردی وضع کرده است، برای اجتماع نیز تکالیفی جمعی جعل و ابلاغ کرده است: مانند «و قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اللّٰهِ الذّٰیْنَ یَقَاتِلُوْكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا» (۲۱)؛ و «وَاَعِدُّوْا لِهَمِّ مَا اسْتَقْبَلْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ النَّحْلِیْلِ، تَرْهَبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ...» (۲۲) و «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ یَدْعُوْنَ اِلَی الخَیْرِ وَ یَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (۲۳) و «وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا جَزَاً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ» (۲۴)

۳. جریان احکام اجتماعی نیز متوقف به تشکیل دولت است.

۴. معقول نیست که خطاب، متوجه هویت جمعی بشود و امتثال تکالیف نیز واجب باشد، و برغم ضرورت تشکیل دولت برای تحقق احکام، هیچ الزامی بر عهده‌ی امت نباشد. پس از باب مقدمه‌ی واجب، برپایی دولت بر امت، فرض است.

اولاً: خطابات قرآنی از سنخ خطابات عقلایی و عرفی است، غرض از آنها، نوعاً اعلام و اعلان فرائض و مقررات است، و صرف اعلام حکم به لحن و لسان جمعی دلیل لزوم اجراء جمعی آن نیست. این خطابات، فقط در مقام اعلام مقررات حاکم بر روابط اجتماعی است و در مقام بیان کیفیت اجراء نیست و لا اقل مسلم این است که خطابات به نحو «عام بدلی» (که هر کس یا جمعی را رأساً مکلف یا مجاز به اجراء حدود نماید)، مردم را خطاب قرار نداده است، زیرا در آن صورت هرج و مرج لازم خواهد آمد.

ثانیاً: لازمه‌ی ادا تکالیف ناشی از خطابات اجتماعی، نصب رهبری از ناحیه‌ی مردم نیست، از رهگذر حمایت از زمامدار

منصوب، در راستای اجراء حدود الهی نیز این نقش ایفا می‌گردد. ادا تکالیف و ایفا نقش مردمی در اجراء احکام، با انتصابی بودن رهبری نیز سازگار است. کما اینکه همه‌ی این خطابات، در حین فعلیت دولت اسلامی تحت زعامت نبوی، فرود آمده است.

ثالثاً: اجراء مفاد برخی از خطابات، مانند قضائیات نیازمند شرایط خاصی (چون اجتهاد و عدالت) است که اکثری مردم فاقد آنها هستند. و از این خطابات نمی‌توان لزوم نیابت قضات از سوی مردم را استفاده کرد.

رابعاً: اگر فهم مؤلف صائب باشد قدر متیقن ثبوت حق یا تکلیف برای مردم در مورد احکام منصوص و مصرح است، و تنها می‌توانند، یا باید، کس یا کسانی را برای اجراء همان موارد خاص برگزینند و بگمارند. در این صورت حکم تکالیفی که به خطاب جمعی، ابلاغ نگردیده چه می‌شود؟

صدر دلیل دوازدهم نیز صریح در نصب خاص حضرت علی(ع) است، و ذیل آن نیز توصیه‌ی رسول اکرم(ص) به آن حضرت در خصوص رعایت مصلحتی برتر، در صورت عدم اطاعت مردم است، و هرگز در آن، مسأله‌ی انتخاب و انتصاب توده‌ی مطرح نیست. و اگر هم فهم مؤلف از روایت، صائب باشد، به چیزی فراتر از مدعای وی دلالت خواهد داشت، و در این صورت این دلیل نیز در زمره‌ی دسته‌ی نخست از دلائل — که در آغاز مقاله، مورد ارزیابی قرار گرفتند — قرار خواهد گرفت.

همچنین دلیل هیجدهم مؤلف «لَنْ یُفْلِحَ قَوْمٌ وَّلَاوْا اَمْرَهُمْ اِمْرًا» (۲۵) که به فرض صحت سند، و پس از صرف نظر از «شان صدور» آن و با فرض اینکه مدلول آن نهی از واگذاری «رهبری حکومت» به زن باشد، در مقام نهی از پذیرش زعامت فرد غیر صالح است، مانند اینکه روایات بسیاری نظیر مقبوله‌ی عمر بن حنظله از رجوع به طاغوت در امور حکومتی و از جمله امر قضا نهی می‌نماید، آیا می‌توان از چنین روایاتی منشأ رأی مردم در امر قضا و انتخابی بودن فضات را نتیجه گرفت.

دلیل بیستم نیز با مدعا بیگانه است. مؤلف با استناد به عبارتی در فراخواننامه‌ی بی‌سند کوفیان بد عهد به امام حسین(ع)، «أَمَّا بَعْدُ فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الذّٰی قَضَمَ عَدُوَّکَ الْجَبَّارِ الْعَتِیْدِ الذّٰی اَنْتَ زَیْ عَلَیْ هِذِهِ الْاُمَّةِ فَایْتَنِّهْا اَمْرًا وَ عَصْبَهَا وَ تَأَمَّرْ عَلَیْهَا بِغَیْرِ رِضَیْ مِیْنَهَا»؛ که حاکی از شکوه‌ی مردم از این است که بزید ستمکش عنود، سفاکانه و مستبدانه بر امت سلطه یافته، به ناروا به اموال آنان دست انداخته، بی‌رضای آنان بر آنها حکم می‌راند؛ و همچنین با تمسک به بیان امام(ع) در پاسخ آن پیمان شکنان که: «به عنوان آزمون و ارزیابی صدق ادعای شما، مسلم را گسیل می‌دارم که اگر پس از سفر به کوفه، او بر نیک عهدی مردم و فرهیختگان شهر، قلم تأیید راند، به آن دیار خواهیم شتافت»، سعی می‌کند منشأ رأی مردم برای مشروعیت حاکمیت حاکم اسلامی، حتی امام معصوم(ع) منصوب منصوص، را به اثبات رساند!

البته اینهمه نشانه‌ی میزان قدرت و دقت فقیه عالیقدر در استنباط احکام الهی است!

استدلال به روایاتی که توصیه می‌کند: «در سفر اگر حتی سه نفر بودید یکی را امیر خود کنید»، آن هم به روایت روایاتی چون ابوهریره (دلیل بیست و سوم) برای اثبات منشأ رأی مردمی در مشروعیت حاکمیت و انتصاب مردمی در قبال نصب الهی، نیز حکایتی است!

دلیل بیست و چهارم صاحب دراسات ...، استشهاد به یک بند معاهده‌ی پیامبر(ص) با اهل معنا است، این بند حاکی از آن است که در عهد استقرار حکومت اسلامی، تحت زعامت آن حضرت(ص) توافق شده است: «امیر از میان خود آنان یا اهل و اصحاب رسول باشد».

تمسک به عهد نامه‌ی فرامرزی، با ملتی خارج از حوزه‌ی حاکمیت اسلام، و بی‌آنکه در آن به انتخاب تصریح شده باشد تا چه مایه می‌تواند دلیل منشأ رأی انتخاب باشد، جای بسی تأمل است، و دوری آن را به خوانندگان عزیز، وا می‌گذاریم.

ای بسا که تعیین «امیر از میان خود آنان یا اهل و اصحاب رسول» به نصب آن حضرت صورت پذیرد و اشتراط امارت به «فردی از میان آنان یا اهل و اصحاب» نیز موید چنین احتمالی است.

تمسک به فحوای فتوای برخی فقها، بر تخییر در مراجعه به مقتی، یا قاضی یا امام جماعت؛ و جواز توافق بر سر انتخاب «قاضی تحکیم» از سوی مترافعان، دلیل بیست و پنجم مؤلف است!

شگفتا، از تخییر در موارد بالا، چگونه اولویت یا لزوم انتخاب رهبری عالی نظام از سوی مردم اثبات می‌شود؟ وانگهی چنانکه نویسنده خود نیز معترف است این انتخابها و تخییرها، پس از تحقق نصب عام الهی و انعقاد مشروعیت بدان است.

بیست و ششمین و واپسین دلیل مؤلف، «سنت بیعت» است که پس از نقل چندین آیه و روایت درباره‌ی «بیعت»، و طرح بحث لغوی پیرامون واژه‌ی بیعت، نتیجه می‌گیرد: «به هر روی، پس بیعت از جمله روشهای پیدایش ولایت است - اجمالاً - و اگر بر بیعت اثری از حیث استقرار و تحقق امامت مترتب نمی‌بود، پس چرا پیامبر(ص) برای خویش و حضرت امیر(ع) بارها از مردم بیعت می‌خواست و چرا حضرت امیر(ع) بر آن اصرار می‌فرمود؟ و چرا حضرت صاحب (عج) نیز پس از ظهور و استیلا به سلاح و سطوت، از مردم بیعت خواهی می‌کند؟»

گفتنی است: هرگز بیعت در عهد صدر، و در سده‌های نخستین اسلامی، به مثابه طریق «انتصاب رهبر» و بیان منشأ مشروعیت حکومت، تلقی نگردیده است. بیعت، گاه، بیعت استعمال است، گاه بیعت عهد بر امری مشخص است، گاه بیعت اطاعت است و گاه بیعت حمایت، همان آیات و روایاتی که در «دراسات ...» نقل شده است گواه صدق مدعای ماست. پیامبر(ص) و علی(ع) منصوب از سوی حق بوده‌اند، امامت آنان با بیعت منعقد نشد، بیعتها پس از نصب روی می‌داد. چنانکه گذشت: اصرار حضرت امیر(ع) بر اخذ بیعت، جهت احتجاج بوده است.

بیع و بیعت را مجانس انگاشتن و با لطایف الحیل و تکلفات پر خلل، هرگونه بیعتی را عقد لازم پنداشتن (ج ۱ ص ۵۷۱ - ۵۷۵) هیچ سودی به حال مدعا نخواهد بخشید. بیعت، وکالت نیست، از میان فقها کسی هم چنین نفهمیده و نفرموده است. «وکالت آن»، تعبیر مهملی است و رخصت، غیر از وکالت است. وکالت، تفویض است نه استسلاط. استیجار (و اجیر گرفتن کس) نیز استخدام است، نه توکیل و تولیت! اصولاً ولایت غیر از وکالت است و وکالت غیر از نیابت.

چهار - برخی دلائل نیز بلا دلیل‌اند: هر چند اکثر دلائل نقلی مؤلف، فاقد سند معتبر و در نتیجه در زمره‌ی ادله‌ی بلا دلیل محسوب است، اما در اینجا: به ارزیابی تنها دو دلیل تحت این عنوان می‌پردازیم:

ایشان گفته‌اند: «سیره‌ی مستمره‌ی عقلاً در همه‌ی اعصار و امصار و شرایط، بر انتخاب و انتصاب والی و استتابة و تفویض امور عامه به او، و مساعدت با او در تحصیل اهداف بوده است و شارع نیز این سیره را امضاً کرده است.

آری اگر «همه‌ی تاریخ و اعصار»، عبارت باشد از دوره‌ی کوتاه پس از رسانس و «همه‌ی امصار» نیز عبارت باشد از گوشه‌ای از جهان یعنی فرهنگ و «همه‌ی شرایط» نیز عبارت باشد از انقلابات دمکراتیک فرنگ؛ و شارع نیز

رویه‌های نوپدای ده قرن پس از ظهور اسلام — و حتی پس از آن را — به شیوه‌ی ملاحظه، تنفیذ فرموده باشد، حق به جانب فقیه عالی قدر است.

اما کجا در جاهلیت و جزیره، انتخابگرایی و رویه‌ی دمکراتیک در امر حکومت، رایج و شیوه‌ی گزینش و گمارش زمامدار، دارج بود، که شارع نیز آن را رد و ردع نکرده بل تنفیذ فرموده باشد!

کجا در امپراتوری روم، سیستم انتخاباتی متعارف و معمول بوده؛ و طی قرون، کی در ایران شاهنشاه زده ملوک الطوائفی، زعامت ملت به سرانگشت گزینش سپرده می شد؟

کجا در اروپای قرون وسطی، دمکراسی جریان داشت؟ در دنیای عرب و آفریقا، آیا چیزی جز «دولت - قبیله» که در آن ریاست و امارت جز با معیار نسب و نژاد، و زن نمی شد، و مناصب جز با نصاب ثروت و شیخوخت، مشخص نمی گردید، معمول عقلاً بوده است؟

شریعت محمدی ظهور کرد و این معیارها و شیوه‌ها را ردع فرمود و مردم را به مواسات و مساوات فراخواند و عدالت را همسایه «تقوی» و تقوی را معیار «کرامت» مقرر داشت و «علم» را مالاک «صیبرت»، و «خشیت» و آگاهی را موجب «ارجحیت» و «حجیت» قرار داد، و «جهاد» را مایه «فضیلت» و «ماجوریت»، و سبقت در اسلام و ایمان را سبب قرب الهی خواند و مردم را به اطاعت نبوت و امامت و فقاقت، فرمان داد.

پس از ظهور اینهمه نظریه‌پردازان سیاسی، و طرح و تحقیق نظریه‌ها و نظامها، مدلها و رویه‌های گونه‌گون در عرصه‌ی سیاست، کدام ملت، کدام سیره‌ی مستمره، منظور نظر نویسندگان «دراسات...» است؟ و نظرگاه کدام عقلا؟! افلاطون، ارسطو؛ سبیسرون، کنفوسیوس، موراوی، فارابی، بوذرجمهر، غزالی، ابن خلدون، خواجه نظام الملک، آگوستین، آکویناس، ماکیناول، بدن، هابز، لاک؛ مونتیسکیو، روسو، برگ، بنتام، کانت، هگل، مارکس، ماتونسه‌تنگ، گاندی، آگوست کنت، نیچه، استوارت میل و...! کدام؟ پنج - برخی دلائل مؤلف نیز برخلاف مدعای وی دلالت دارند. دلیل هفتم با تمسک به آیاتی سامان یافته که از

خلافت و استیلای آدم یا آدمی یا صالحان و مستضعفان و ... در زمین سخن می‌راند، و با این ادعا که «استخلاف» و «استعمار» و «وراثت» در آیات، اطلاق دارد، پس شامل آبادسازی و تصرف تکوینی و فرمانروایی و تصرف تشریحی نیز می‌گردد، پس همه می‌توانند یا حق دارند فرمان برانند یا فرمانرا بگمارند!

گذشته از اینکه برخی از آیات نه‌گانه هیچ ربطی به مدعا ندارد، و به دسته‌ی سوم از ادله‌ی مؤلف، ملحق اند، برخی از آنها در خلاف فهم و منظور نویسنده، صراحت یا ظهور دارند، از جمله «لَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ انِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (۲۶) که بر نصب خاص آدم بر خلافت — اگر مراد از واژه‌ی «خلیفه» که مفرد و نکره نیز می‌باشد حضرت آدم (ع) باشد — و یا بر وفق فهم مؤلف — گواه نصب عام آدمیان بر خلافت اما با شرایط دشواری است. قرآن، احراز این منصب را منوط به صلاحیت‌هایی بس بالا می‌داند، صلاحیت‌هایی که او را به منصب اعلمیت و ارجحیت بر فرشتگان می‌گمارد و بر مسند مسجودیت ملاتک می‌نشانند.

همچنین آیه‌ی «يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (۲۷) که به صراحت بر نصب خاص حضرت داود (ع) دلالت می‌کند و حق حکومت بر مردم را نیز ناشی از این نصب می‌داند، شگفتا عین عبارت و استظهار مؤلف در ذیل این آیه، تأیید منشأیت «نصب» است:

«فیظهر فی الایة الشریفه أنه لولا خلافته عن الله — تعالی — لم یحق له الحکم فی ارضه!» اگر نصب خلافت نبود حکم و تصرف، سزاوار او نبود! مگر نه که این مناصب، عهدهای الهی‌اند و به همه‌ی انسانها یا فرزندان آنان انتقال یا تسری نمی‌یابند: «لاینال عهدی الظالمین» (۲۸) و نیز آیه‌ی کریمه‌ی «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ: أَنَّ الْأَرْضَ بَرِئَةٌ لِعِبَادِ الصَّالِحِينَ» (۲۹) مانند شریفه‌ی «وَوَرِّدْنَا فِي الْقُرْآنِ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَّلْنَاهُمْ أَنفُسَهُمْ وَأَنبَاؤَهُمْ الْوَارِثِينَ» (۳۰) از حکومت حضرت ولی عصر (عج) و استیلای صالحان و ضعیف شمرده شدگان بر زمین، گزارش می‌دهد و نه از ولایت هر کس. ظاهر

این آیات در تعلق و تحقق وراثت و حکومت، با اراده و نصب الهی، نزدیکتر یا سازگارتر است تا گمانه‌ی دیگر. دلیل بیست و یکم مؤلف نیز ظهور در نصب «اهل عدل» بر ولایت دارد!

دلیل بیست و دوم با تمسک به این داستان صورت بسته است که رسول الله (ص) آنگاه که برای نبرد موده سپاه گسیل می‌داشت فرمود: «امیر الجیش زیدبن حارثه؛ فان قتل فجعفر بن ابی طالب (ع)؛ فان قتل فعبده بن رواحه؛ فان قتل فلیرض المسلمون من اجبوا».

اولاً: به نقل کتاب سلیم بن قیس، حضرت امیر (ع) به همین داستان، برای «ضرورت ولزوم انتصاب» استدلال فرموده است! به این بیان که وقتی پیامبر در اعزام یک سپاه فرماندهان پیاپی آن را منصوب می‌فرمایند، ممکن است برای زعامت کسانی را نصب نکرده و آنها را به خود وانهاده باشد؟

«ای معاویه! آیا نمی‌دانی وقتی پیامبر لشگری بسوی موده فرستاد، جعفر بن ابیطالب را امیر و فرمانده آنان کرد، بعد فرمود: اگر جعفر کشته شد، پس زیدبن حارثه، و اگر زید کشته شد، پس عبدالله بن رواحه، فرمانده شماست، جایی که پیامبر راضی نشد در گسیل یک سپاه مردم برای خود امیر و فرمانده اختیار کنند، آیا ممکن است همه‌ی امت را رها کرده و جانشین خود را در میان آنان معین نکنند؟ بخدا قسم آنان را در میان شبیه و کور کورانه رها نکرده بلکه مردم خود مرتکب شدند آنچه مرتکب شدند و...» (۳۱)

ثانیاً: رسول اکرم (ص) به تعداد حداقل جمع (سه نفر) افرادی را پیاپی به فرماندهی لشگر گماشتند، و چندان طبیعی نمی‌نمود که همه‌ی نفرات سپاه را به ترتیب برای فرماندهی فهرست می‌کردند! وانگهی (و ثالثاً) هرگاه که صلاح‌دید رهبری عالی امت، بر این تعلق گیرد که امری را به مردم واگذارد، چنین می‌کند و این عمل تأسیس اصل تلقی نمی‌گردد و به قرینه‌ی نصب‌های خاص در همین واقعه، نمی‌توان از این واقعه جواز یا لزوم «انتصاب مردمی رهبر عالی» امت را نتیجه گرفت.

پی‌نوشت‌ها:

- * این نوشته، چکیده و ویراسته‌ی بخشی از «دروس فلسفه‌ی سیاست و فقه دولت» است که در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۷۶ القا شده و اکنون همه‌ی آن تحت عنوان «دمکراسی قدسی» در دست تنسیق و نشر است.
- ۱. پریشانی و ناپیوستگی انظار و آثار فقیهان سیاست، از سوی؛ مذاق تکثرپسند و نظریه‌باز زمانه، و همچنین فهم ناصواب و ناصحیح مبانی و مناظر مطرح شده، (که نوعاً مستند به تفاوت‌های عبارتی یا موقعیتی است که در تقریرهای «نظریه‌ی حکومت در فقه شیعی»، به چشم می‌خورد)، از دیگر سو؛ موجب گشته که برخی نویسندگان، نظریه‌ی مستقل و متنوعی را تنسیق و توصیف کرده به فقیهان پیشین و کنونی نسبت دهند.
- ۲. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة‌الدولة الاسلامیة، ثلاث مجلدات، الطبعة الاولى، الناشر: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم، ۱۴۰۸ ه. ق.
- ۳. راقم سطور در سلسله‌ی دروس یاد شده «گمانه‌ی» را مطرح کرده‌است که در عین تفاوت با دو دیدگاه، شاید طریق تقریب میان آن دو، و سبیل جمع ادله‌ی دوگانه بشمار آید. امید است این نظریه، در آینده‌ی نزدیک در معرض نقد و نظرهای اهل فضل و اصحاب نظر قرار گرفته، تصحیح و تکمیل گردد.
- ۴. دراسات... ج ۱، صص ۶۲۰-۳۹۶.
- ۵. فلسفه‌ی احکام، بخشی از فلسفه‌ی دین است.
- ۶. هر چند پایسته می‌نمود: اصطلاحاتی را که در متن مقاله آمده است — هر چند مختصر — برای مخاطبان غیر حوزوی توضیح می‌دادیم، اما اجتناب از تطویل، و مجال محدود، راقم سطور را از چنین اقدامی بازداشت، به هر حال ضمن وعده‌ی جبران، علی‌الحساب از خوانندگان عزیز پوزش می‌طلبیم.
- ۷. دراسات... ج ۱، ص ۵۱۱.
- ۸. فقط، روایتی که به عنوان درس نوزدهم، از کتاب سلیم بن قیس نقل شده است، برغم مشکل‌پسند، ظهوری در مدعا دارد، اما در نسخه در دسترس هرچه جستجو کردم نیافتیم، و چه بسا این خبر نیز سرگذشت و سرنوشتی نظیر سایر ادله‌ی مؤلف را داشته باشد.
- ۹. دراسات... ج ۱، صص ۴۰۹-۴۱۷.

- ۱۰. دراسات... ج ۱، صص ۴۸۹-۴۲۵.
- ۱۱. دراسات... ج ۱، ص ۴۰۵.
- ۱۲. دراسات... ج ۱، صص ۵۱۱-۴۹۳.
- ۱۳. نهج‌البلاغه، صبحی‌الصالح، خطبه‌ی ۹۲، ص ۱۳۶، ترجمه: «دست از من بازدارید و سراغ دیگری بروید... اگر مرا رها کنید، من هم چونان یکی از شما یابان خواهم بود، و چه بسا، در برابر کسی که کار سیاست را بدو می‌سپارید، از شما شنواتر و فرمانبردارتر باشم، من وزیر باشم، برایتان بهتر از آن است که امیر شما گردم».
- ۱۴. نهج‌البلاغه، صبحی‌صالح، حکمت ۱۹۰، ص ۵۰۳، و نامه‌ی ۲۸، ص ۳۸۷، صبحی‌صالح
- ۱۵. نهج‌البلاغه، صبحی‌صالح، نامه ۶، صص ۳۶۶-۷.
- ۱۶. دراسات... ج ۱، ص ۵۰۵.
- ۱۷. سوره‌ی شورا (۴۲)، آیه‌ی ۳۸.
- ۱۸. تحف‌العقول عن آل الرسول، ص ۳۲.
- ۱۹. عیون اخبار الرضا، ۶۲/۲.
- ۲۰. تحف‌العقول، ص ۳۲.
- ۲۱. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۱۹۰.
- ۲۲. سوره‌ی انفال (۸)، آیه‌ی ۶۳.
- ۲۳. سوره‌ی آل عمران (۳)، آیه‌ی ۱۰۴.
- ۲۴. سوره‌ی مائده (۵)، آیه‌ی ۳۸.
- ۲۵. صحیح نجاری، ۳۹، ص ۹۱، به نقل دراسات...
- ۲۶. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۳۰.
- ۲۷. سوره‌ی ص (۳۸)، آیه‌ی ۲۶.
- ۲۸. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۱۲۴.
- ۲۹. سوره‌ی انبیا (۲۱)، آیه‌ی ۱۰۵.
- ۳۰. سوره‌ی قصص (۲۸)، آیه‌ی ۵.
- ۳۱. اسرار آل محمد، سلیم بن قیس، مترجم: اسماعیل انصاری، انتشارات علامه، قم ۱۳۷۳.

ایدئولوژی انقلابی دگر شریعتی در زمانه ما / شریعتی و دغدغه انقلابی گری برای تغییر جهان

مهدی جمشیدی*

اگرچه تحصیلات رسمی و دانشگاهی علی شریعتی، به قلمرو تاریخ اختصاص داشت، اما او به سبب حجم و گستره وسیع مطالعاتی و همچنین برقراری تعامل علمی با پاره‌ای از جامعه‌شناسان برجسته زمان خویش، توانست فضای مفهومی حاکم بر گفته‌ها و نوشته‌هایش را از جامعه‌شناسی وام بگیرد. به این سبب، او در ذهنیت جمعی مخاطبان گذشته و امروزش، بیشتر به عنوان یک جامعه‌شناس شناخته شده است. او حتی آن گاه که درباره دین سخن می‌گوید، اغلب سعی می‌کند تا منظر جامعه‌شناسانه خویش را حفظ کند و از بیرون، به دین نظر افکند، چنان که مواجهه شریعتی با دین، به صورت عمده، مواجهه‌ای جامعه‌شناسانه بود، نه فیلسوفانه یا متکلمانانه.

تفکر علمی شریعتی، تفکری چندضلعی و چندرگه است که از آشنخوهرای نظری گوناگونی، تغذیه و اقتباس کرده، و از آن جمله، می‌توان امیل دور کیم، کارل مارکس، لویی ماسینیون، ژرژ گورویچ، ژان پل سارتر، فرانتس فانون و ... را از بنیان‌افزینان اندیشه دینی و اجتماعی شریعتی معرفی نمود. در بیشتر آثار وی، رد پای نظرات و آراء این متفکران به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که او تلاش کرده تا با ترکیب و ادغام کردن این رویکردهای نظری، نظام معرفتی ویژه خود را ساخته و پرداخته نماید. از آن سو، شریعتی به دلیل خاستگاه اجتماعی دینی و همچنین، علایق مطالعاتی و پژوهشی به پهنه دین، بسیار وادار تفکر اسلام شیعی است. البته وی توانسته پیوند و اتصال منطقی میان ریشه‌ها و سرچشمه‌های معرفتی یاد شده ایجاد کند و به یک رهیافت نظری و ایدئولوژیک منسجم و هماهنگ دست یابد. به ویژه باید به این واقعیت اشاره نمود که شریعتی در بسیاری موارد، هسته‌ی مرکزی نظریه‌اش را از مکاتب غربی، اقتباس کرده و آن را با پوسته‌ای نمادین و ظاهری و لفظی از گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی شیعی، آراسته و تزئین کرده است. به هر حال، وی توانست با تکیه بر خاستگاه‌های نظری یاد شده، یک فلسفه اجتماعی معطوف به انقلاب‌خواهی را در نیمه دوم دهه‌ی چهل و نیمه اول دهه‌ی پنجاه شمسی، پی‌ریزی و عرضه نماید، که با اقبال وسیع نسل جوان و دانشجویان آن مقطع تاریخی روبرو گردید.

بدون شک، نخستین و اساسی‌ترین وصف فلسفه اجتماعی تولید شده از سوی شریعتی، هویت انقلابی و رادیکالیستی آن بود. شریعتی در سال‌های دهه شصت میلادی، در اروپا تحصیل می‌کرد؛ سال‌هایی که مصادف با پیدایش چپ نو و به دنبال آن، موجی از گرایش‌های رادیکالیستی و انقلاب‌خواهانه بود. وی از سوسیالیسم فرانسوی، تأثیر زیادی پذیرفت. در همین مقطع تایخی بود که هم جنبش‌های ضداستعماری، رو به گسترش نهاد و هم جنبش دانشجویی، جان تازه گرفت. افزون بر این، برخی چهره‌های انقلابی در جهان سوم نیز، نظری وی را به سوی خود جلب می‌کنند که در رأس آنها، فانون قرار دارد.

به این ترتیب، آنچه که برای شریعتی اهمیت و اصالت داشت، سوق دادن جامعه ایران به سوی کنش اجتماعی معطوف به دگرگونی بود. او تلاش کرد با پالایش ذهنیت توده‌ها و به صورت خاص دانشجویان، گونه‌های اندیشه و تلقی دینی تولید (و یا بازتولید) کند که «محرک» و «جنبش‌زا» و «انقلاب‌خیز» باشد. از این رو، تلاش خویش را صرف استخراج و تصفیه آن بخش از گزاره‌ها و آموزه‌های فرهنگ اسلامی نمود که «شور» و «حماسه» و «جوشش» را تجویز و توصیه می‌کرد. شریعتی با تکیه بر ابزارهای مفهومی که در جامعه‌شناسی رواج داشتند، برداشتی از اسلام شیعی عرضه کرد که نتیجه‌ی نهایی‌اش، شکل‌گیری بسیج اجتماعی در راستای ایجاد تغییر بنیادی در نظم اجتماعی بود. او به این علت در اندیشه‌هایش و بازسازی برداشت دینی مردم برآمد که احساس می‌کرد از یک سو، تنها دین اسلام می‌تواند جامعه‌ی ایران را بسیج نماید و از سوی دیگر، تلقی کنونی از دین، نه فقط محرک و مولد نیست، بلکه مخدر و میراننده است.

شریعتی از دو گونه دین سخن می‌گفت: دین به مثابه «ایدئولوژی»

که متعلق دینداری مبارزی چون ابودر غفاری بود و دین به مثابه «فرهنگ» که متعلق دینداری اندیشمندی چون بوعلی سینا بود. شریعتی به اقتضای روحیات و شرایط زمانه‌ای که در آن به سر می‌برد، دین به مثابه ایدئولوژی را پسندیده بود و از اسلام به عنوان یک «مکتب فکری معطوف به نهضت اجتماعی» و «ایدئولوژی انقلابی» (علی شریعتی، مجموعه آثار، جلد ۱؛ با مخاطب‌های آشنا، تهران: چاپخش، ۱۳۷۹، ص ۸) دفاع می‌کرد. در نظر او، ایدئولوژی چنین تعریفی داشت:

«ایدئولوژی، عبارت از آیین و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملّی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ای که بدان وابسته است، دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن، مسئولیت‌ها و راه حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضایای خاص و خاصیت‌های خاص می‌نماید و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود.» (همو، مجموعه آثار، ج ۱۶؛ اسلام‌شناسی، تهران: قلم، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۲۹).

شریعتی تصریح می‌کرد که «آنچه که ما دچارش هستیم و از همة اقسام الیناسیون، خشن‌تر و خطرناک‌تر است، الیناسیون فرهنگی است.» (همو، مجموعه آثار، جلد ۲۵؛ انسان بی‌خود، تهران: قلم، ص ۲۰۰). او بر این باور بود که جامعه معاصر ایران به دو علت، مبتلا به «از خود بیگانگی فرهنگی» شده است: یکی «قطع تاریخی» از سنت و پیشینه فرهنگی خویش و دیگری «استعماری‌گریز» یا «ماهیت از خود بیگانگی فرهنگی» را چنین معرفی می‌کند:

«موقعی که من، مذهب خودم، ادبیات خودم، احساس‌ها و رنج‌ها و دردها و نیازهای خودم را در فرهنگ خودم احساس می‌کنم، در واقع، «خودم» را احساس می‌کنم. [...] اما عوامل مصنوعی [...] فرهنگ او را از ذهن او می‌زداید و بعد، فرهنگ دیگری را که متناسب با زمان دیگری [و] مرحله‌ی تاریخی دیگری [...] است [را] جانشین آن می‌کند. و بعد در موقعی که «خودم» را می‌خواهم احساس کنم، فرهنگ جامعه‌ی دیگری را به نام فرهنگ خودم، احساس می‌کنم و آن گاه، از دردهایی می‌نالم که درد من نیست. [...] بدین گونه، من به وسیله‌ی فرهنگ دیگری، الینه شده‌ام.» (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲). این تحلیل و توصیف او از جامعه ایران بود و راهی که وی برای ایجاد چنین جامعه‌ای می‌نهاد، «بازگشت به خویشتن اسلامی» یا ایجاد نوعی «رنسانس اسلامی» بود. در اینجا بود که «روشنفکران مسلمان» باید پا به عرصه کنشگری معرفتی و اجتماعی گذاشته و به «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» می‌پرداختند. مسأله‌ی دیگر وی این بود که اسلام نیز همچون مسلمانان، نیاز به تجدیدنظر و بازاندیشی داشت؛ چراکه اسلام و حتی تشیع، از صورت اصلی و اولیه‌ی خود فاصله گرفته و تغییر ماهیت داده بود:

«روشنفکر در این جامعه، و در این لحظه از تاریخ، [از] برای آزاد کردن مردم و هدایت آنها [...] باید اپروژه‌ی اجتماعی خود را [از] «مذهب» آغاز کند: [اما] مذهب به معنای الینه فرهنگ مذهبی خاص و این برداشت و تلقی درست و مستقیم [از] اسلام شیعی، [نه] آنچه [به] عنوان مذهب در جامعه‌ی کنونی موجود است.» (همو، مجموعه آثار، جلد ۲۰، چه باید کرد؟ تهران: قلم، ۱۳۷۰، ص ۳۹۲).

وی تأکید می‌کرد که روشنفکر مسلمان، باید دست به پیرایش و اصلاح برداشت و فهم معاصر از اسلام بزند و زواید و افزودهای مخرب تاریخی را از آن بزاید و آن را به صورت یک «ایدئولوژی مسئولیت‌آفرین خودآگاه و هدایت‌کننده» عرضه نماید:

«این ماییم که [به عنوان روشنفکر مسلمان] مسئولیت آن را داریم که اسلام را از صورت «سنت‌های منجمد» و «شعائر موروثی» و «عادات مذهبی ناآگاه» و «خرافه‌های پوچ» که فقط نسل پیر خو کرده بدان را می‌تواند قانع کند و در این صورت، از حرکت زمان و تغییر نهادهای اجتماعی فردا، برکنار خواهد ماند، به صورت یک «ایدئولوژی مسئولیت‌آفرین خودآگاه و هدایت‌کننده» طرح کنیم تا نسل فردا [...] به قدرت‌سازندگی و نقش‌مترقی و نیروی بیدارکننده و بسیج‌کننده آن، ایمان پیدا کنند.» (همو، مجموعه آثار، جلد ۱؛ مخاطب‌های آشنا، ص ۴).

از این رو، شریعتی از «پروتستان‌تیسیم اسلامی» نیز سخن گفت و بسیار بر آن پای فسرده. او معتقد به وجود دوگانه‌ی «تشیع علوی، تشیع صفوی» بود؛ در این تعبیر ابداعی، «تشیع علوی» حاکی از تشیع اصیل و حقیقی بود و «تشیع صفوی» نمایانگر صورت مسخ و تحریف شده‌ای از تشیع بود که به اعتقاد او، از دوره صفویه به بعد، شایع گشت: «ایدئولوژی انقلابی اسلام [...] همان تشیع علوی [...] است.» (همان، ص ۵). وی در کتاب «تشیع علوی، تشیع صفوی» از یک قاعده‌ی جامعه‌شناختی سخن گفت و آن تبدیل شدن «نهضت اجتماعی» به «هژاد اجتماعی» بود. او گفت یک جریان اجتماعی تا زمانی که از نظر سیاسی در موقعیت فرودست قرار دارد و به نظام سیاسی راه ندارد، از قدرت اجتماعی برخوردار است، اما همین که قدرت سیاسی را در اختیار می‌گیرد، از تحرک و انقلابی‌گری و جوشش و مبارزه بازمی‌ماند و وضعیت موجود را توجیه می‌کند و بر این باور بود که تشیع از هنگام استقرار دولت صفوی به بعد، به چنین بلایی گرفتار آمده است؛ به گونه‌ای که تشیع، دولتی و حکومتی شده و حتی روحانیت در کنار سلطان صفوی قرار گرفته، و این امر، موجب از دست رفتن استقلال روحانیت شیعه شده است. طبیعی است که شور و حرارت انقلاب‌خواهانه و ستیزه‌جویانه‌ی وی، تناسبی با ساختارگرایی و انتقال انسان ندارد. بر این اساس، او نگاهی اراده‌گرایانه به جهان انسانی داشت. شریعتی در نظریه «چهار زندان انسان» است که به نوعی، روایتگر چگونگی نسبت میان عاملیت‌های اجتماعی و ساختارهای گوناگون - «طبیعت»، «تاریخ»، «جامعه» و «خود» - است. وی می‌نویسد: «انسان، زندانی «چهار زندان» است و طبیعتاً وقتی می‌تواند انسان باشد که از این چهار جبر، رها بشود.» (همو، مجموعه آثار، جلد ۲۵؛ انسان بی‌خود، ص ۱۳۳)؛ به این معنی که اوصافی از انسان که مقوم و معرف انسانیت اوست، و انسان در صورت برخورداری از آنها، انسان است، با جبر و انفعال و بی‌تأثیری سازگار نیست. از این رو، چنانچه انسان نتواند از زندان ساختارها رهایی یابد، انسانیت خود را باخته و از دست داده است:

«انسان ایده‌آل [دارای سه خصوصیت است: اول، موجودی است «خودآگاه»، دوم، «انتخاب‌کننده»، سوم، «آفریننده» ...] از این رو، [به میزانی که هر یک از ما به مرحله‌ی خودآگاهی می‌رسیم، و به مرحله‌ای می‌رسیم که واقعاً می‌توانیم انتخاب کنیم، و بعد به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توانیم آن چیزی را که طبیعت، خلق نکرده و ندارد [را] خلق کنیم، انسانیم.» (همان، ص ۱۲۸).

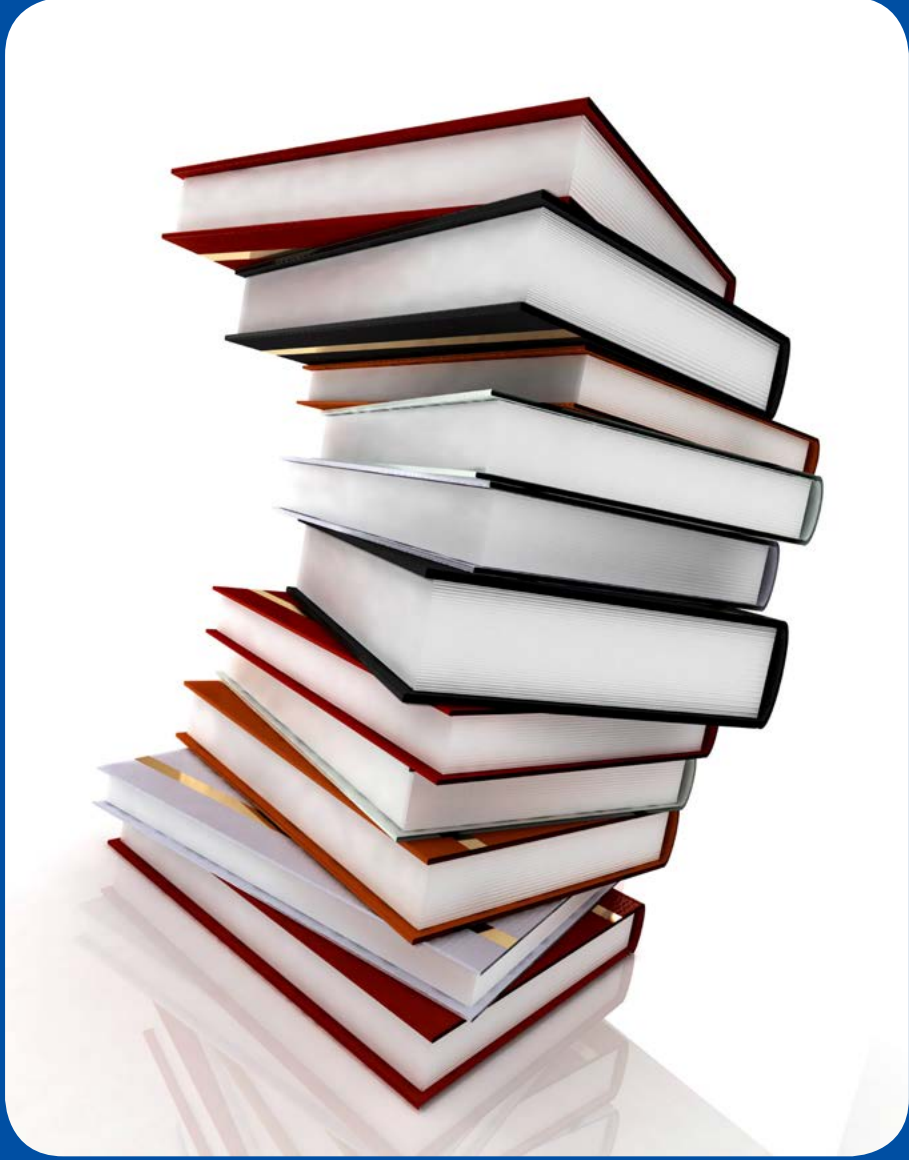
انسان، هر اندازه که به سوی کمال انسانی خود پیش برود، از اسارت در زندان ساختارها، رهایی می‌یابد و به فاعلیت بیشتری دست می‌یابد:

«انسان در طول تکامل «شدنش»، در طول انتقال از بشر بودن به انسان شدنش، از این جبرها نجات پیدا می‌کند. [...] انسانی که به شکل حیوان، اسیر سوسولویزیسم است، اسیر ناتورالیسم و هیستوریسم است، وقتی که در حال انسان شدن است، به تدریج از [اسارت در حصار] این جبرها، آزاد می‌شود.» (همان، ص ۱۴۵).

شریعتی از چهار زندان جبرآفرین «طبیعت»، «تاریخ»، «جامعه» و «خود» سخن گفت، اما در مقابل، به «عوامل رهایی‌بخش» نیز اشاره کرده، که عبارتند از: «علوم طبیعی»، «فلسفه‌ی تاریخ»، «جامعه‌شناسی»، «عشق و ایمان دینی» (همان، ص ۱۵۰).

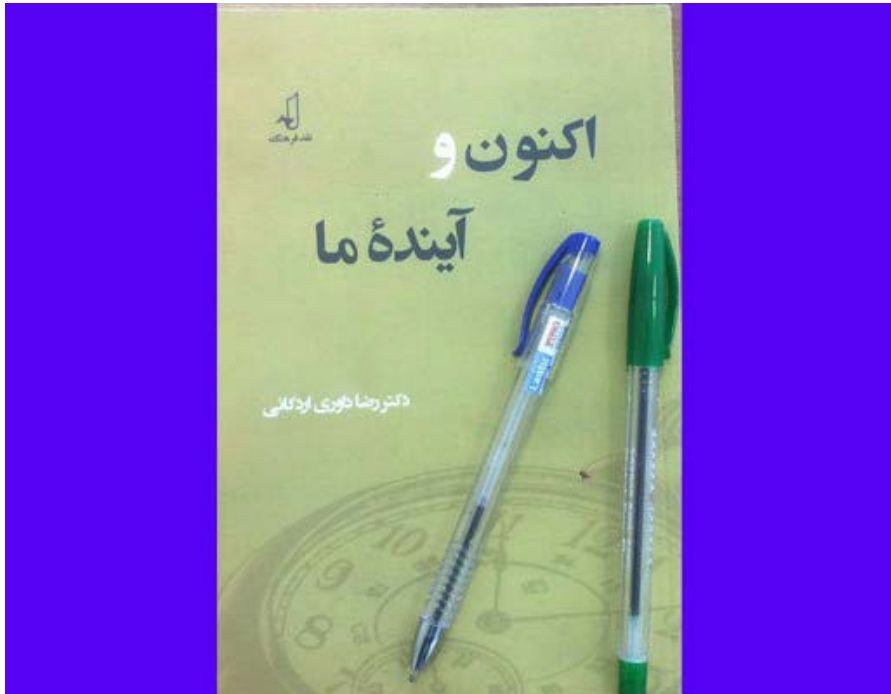
این پاره از اندیشه‌های شریعتی، به طور عامدانه و از سر غرض، به حاشیه رانده شده و فراموش شده است، چراکه دگرگونی‌های اجتماعی، از آنها عبور کرده و گویا، دوره‌ی تاریخی‌شان به سر آمده است، حال آن که چنین نیست، بلکه از قضا، امروز زمانه‌ی است و که حاجت به نگاه‌های اراده‌گرایانه و ساختارکنانه، بیش از همیشه است و ما باید با تکیه بر آنها، پیچ تاریخی را رقم بزیم، به غیر این صورت، تفوق تجدد غربی، همچنان باقی خواهد ماند و ما به بازگیر اصلی در صحنه‌ی جهانی، تبدیل نخواهیم شد. جریان‌های لیبرال - دموکرات و تکنوکرات سرمایه‌سالار، هرگز این پاره از تفکرات چالش‌زا و انقلابی شریعتی را بر نمی‌تابند و به لطایف‌الحیل، آنها را ناموجه و غیر قابل استفاده نشان می‌دهند.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی



معرفة کتاب

اثری از داوری اردکانی؛ کتاب «اکنون و آینده ما» منتشر شد



کتاب «اکنون و آینده ما» مجموعه چهارده مقاله است که اکثر آنها گزارش‌هایی از وضع کنونی تفکر و علم و فرهنگ و نظام علمی-آموزشی و اخلاق در ایران معاصر است. رضا داوری اردکانی مطابق معمول دو دهه اخیر در این کتاب نیز به وضع توسعه و نسبت آن با تجدید نظر داشته است. به عبارت دیگر می‌توان گفت این کتاب همانند دیگر کتب بیست سال اخیر او دعوت به تأمل در امور است. تأملی که نزد داوری اردکانی با انصاف فکری، رواداری و اعتدال همراه است. مجموعه مباحث کتاب اگر چه با ایجاز و ابهام برخوردار است، اما کوششی ارجمند برای شناخت شرایط وضع کنونی ایرانیان در بستر تاریخ تفکر معاصر است. جوهره مهمترین فرازهای کتاب حاضر ناظر به تجدید و به عبارت صحیح تر تاریخ تجددمآبی ما ایرانیان است که در وضعی پیچیده ایران را در میانه وضعیتی مشابه کشورهای در حال توسعه و همچنین کشورهای توسعه یافته نگاشته شده است.

این نگارش از این رو که نه تکرار تحلیل‌های مدرن است و نه مشابه رونوشت‌های روشنفکران وطنی، ارزش تدقیق و توجه وافر دارد. داوری اردکانی با کلان دیدن جایگاه تجدید در جهان معاصر معتقد است: «تجربه چهل ساله من این است که فهم تجدید برای ما امری بسیار دشوار است و شاید یکی از دشواری‌های این باشد که چون روح غالب بر جهان است نمی‌گذارد شناخته شود و اکنون که خرد تجدید در غرب و در سراسر روی زمین رو به ادبار دارد، عجب نیست که کار توسعه در جهان در حال توسعه دشوار تر شده باشد» این بخش از نوشتار داوری اردکانی در مقدمه کتاب به خوبی نشان دهنده رویکرد پرسش محور و مسئله بین فیلسوف ایرانی در کتاب حاضر است. رویکردی که گاه، موجبات مخالفت برخی از نویسندگان و پژوهندگان علوم انسانی را در پی دارد. بعضی معتقدند که چرا و به چه دلیل باید در باب توسعه و تجدید پرسش به میان کشید و نسبت علوم انسانی و توسعه را با طرح چندین مسئله صورت‌بندی کرد؟ ادله آنان نیز ناظر به طرح این پرسش‌ها و مسائل در پیش از ایران معاصر در غرب دوره جدید است. اما پاسخ رئیس فرهنگستان علوم ایران به این نقد چیست؟

او بر آن است که مسائل علم و عمل و اخلاق و سیاست و اقتصاد در همه جای جهان یکسان طرح و حل نمی‌شوند و دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی باید این تفاوت‌ها را مورد بررسی قرار دهند. نباید از یاد برد که طرح مسئله‌های داوری اردکانی در دو دهه اخیر را نه تنها نمی‌توان تکرار متفکران غربی دانست، بلکه باید آن را یکی از بدیع‌ترین و چوچه توجه به تجدید و اجتهاد در مسائل و مباحث معطوف به آن نامگذاری کرد. داوری اردکانی در مقدمه همین کتاب به نحوی عالمانه می‌نویسد: «مسائل علوم انسانی و اجتماعی را اگر درست مطرح کنیم، مسائل تازه هستند و راه حل تازه نیز دارند. اما وقتی بی مسئله ایم یا با مسائل انتزاعی سرگرم هستیم و حرف دیگران را تکرار می‌کنیم، آن حرف‌ها حتی اگر در جای خود بسیار مهم باشند، تکراری و تقلیدی اند.» گذشته از خط روشن نقد جریان‌های روشنفکری که در همین برش کوتاه نقل شده از مقدمه کتاب قابل رصد است، آنچه در کلیت مقدمه به مثابه دیپاچه کتاب برجسته و حائز اهمیت است، عزم داوری اردکانی و توجه فیلسوفانه او به شرایط و امکان‌های تحقق سیاست و فرهنگ، بدون امعان نظر به ایدئولوژی و نقد و ذم بی‌اعتنایی به اموری همانند آموزش و پرورش، پژوهش و مدیریت، اخلاق عمومی و همچنین مسائل مهمی نظیر

پست مدرن پرداخته می‌شود. «گفتار در عقل، طبیعت و قانون» نام مقاله هشتم است که در آن با بررسی نسبت میان علم و طبیعت در فلسفه قدیم و جدید، درباره نتایج غیاب طبیعت طرح عالم و زندگی زمان هشدار داده می‌شود.

نهمین مقاله کتاب «مقام عقل و نقل در سیر و بسط تاریخ ایران» و دهمین مقاله «فلسفه در عالم اسلام، ایدئولوژی و آینده ما» نام دارد و متکفل پردازش مسائلی از تاریخ اندیشه فلسفی ایران و اسلام است که ضمن تذکر نظام و ترتیبات عقلی منقولات در تمدن اسلامی، بر فضل تقدم خرد فلسفی تأکید شده است. داوری اردکانی در مقاله دهم ضمن محاجه و محاکا با مدعیات عبدالجبری، از سرشت و سرنوشت تفکر عقلانی در شرق تمدن اسلامی دفاع می‌کند. عنوان مقاله یازدهم کتاب «نقد فلسفه در ایران و آینده» است که در آن با روایت کوتاهی از نحوه آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غربی، ضمن نایاب توصیف کردن نقادی فلسفی و زبان انتقادی، حجاب ایدئولوژی به مثابه یکی از موانع مهم نقد فلسفی معرفی می‌شود. عنوان مقاله دوازدهم کتاب «وضع فلسفه و علوم انسانی در کشور و آینده ما» است که در آن با محوریت تحول علوم اجتماعی طرح بحث شده است. اما مقاله‌های «ما آینده خودمانیم» و «گفتاری در آینده نگری، آینده نگاری و برنامه ریزی» به عنوان دو مقاله پایانی کتاب ناظر به یک موضوع مشترک است. در این دو مقاله که به موضوع پرمناقشه آینده نگری می‌پردازد، نه تنها به موضوعات مهم و دشواری نظیر آگاهی از زمان، آگاهی تاریخی، زمان تاریخی و تصرف در زمان پرداخته می‌شود، بلکه آینده نگاری به مثابه دانش شناخت امکان‌ها و درک نظم متحقق در آینده مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

سیاست و فرهنگ است. همین مهم به درجات دیگری در سه کتاب «خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی»، «علم، اخلاق و سیاست» و «فلسفه و آینده نگری» هم به چشم می‌خورد که می‌تواند حاکی از آغاز یک دوره فکری جدید نزد رضا داوری اردکانی باشد. اما به کتاب «اکنون و آینده ما» بازگردیم و فهرست مقاله‌های مختلف آن را بازخوانی کنیم.

نخستین مقاله کتاب «درباره نقد» نام دارد که در آن با توجه به تاریخ تجدید و طرح نقد به مثابه شناخت، دیدگاه فلسفه محور درباره نقد و رویکرد فیلسوف در نقد توضیح داده می‌شود. دومین مقاله کتاب «درباره دانشگاه» نام دارد که در آن با مطمح نظر داشتن علم و فرهنگ و مهمتر از آن تاریخ توسعه، روایتی از جایگاهی که دانشگاه باید در ایران به مثابه یک جامعه در حال توسعه داشته باشد ارائه می‌شود. عنوان مقاله سوم «ملاحظات کلیه دربارۀ تعلیم و تربیت و مقام معلم» است و مباحثی نظیر وظیفه و شغل معلمی، شان معلم و مدرسه در جامعه، تغییر ماهیت علم در دوره جدید، نهاد تعلیم و تربیت در دوره جدید، نظام آموزشی جدید، امکان‌های تعلیمی و طلب تفکر مطرح می‌شود.

عنوان مقاله چهارم «گفتار در ضرورت و اولویت نظام اداری و آموزشی» است و به مسائلی مثل وضع کنونی مدیریت و آموزش، بوروکراسی و کارمندی‌پروری، مخاطرات سازمان اداری، ضعف برنامه ریزی و آینده نگری پرداخته می‌شود. «فرهنگستان علوم و آینده اش» مقاله‌ای دو بخشی است که بخش پنجم و ششم کتاب را شکل می‌دهد. «اخلاق مهندسی» نام مقاله هفتم است که در آن با طرح مسئله نسبت میان مردم زمانه و تکنیک و همچنین توضیح تفاوت نگرش دانشمندان به طبیعت در دوره قدیم و جدید، به تبیین اخلاق مهندسی در زمانه و اندیشه

توسط دفتر نشر معارف؛

کتاب «جدال دو اسلام» منتشر شد

کتاب «جدال دو اسلام» در دو بخش تدوین شده است. بخش اول این کتاب به مقالات و گفتگوهایی از وحید جلیلی (مدیر دفتر مطالعات جبهه فرهنگی انقلاب اسلامی) و محسن صفایی فرد (فعال فرهنگی) در تبیین اندیشه های امام خمینی و تشریح اسلام ناب محمدی (ص) و اسلام آمریکایی اختصاص دارد. در بخش دوم هم با عنوان «مصحف انقلاب»، گزیده جلد ۲۱ صحیفه امام خمینی می آید.

جلد ۲۱ صحیفه امام، حاوی مطالب مهم در آخرین سالهای حیات امام (ره) است که به جهت تاریخی، فقهی، سیاسی و حوادث و اتفاقات دو سال آخر بسیار مورد توجه است و از آنجایی که این جلد به صورت تک نسخه ای توزیع نمی شود و مخاطبان باید دوره ۲۲ جلدی صحیفه امام را خریداری کند، لذا به همت زنده یاد روح الله نامداری خلاصه و با صفحه آرای جلدی از سوی دفتر نشر معارف به مخاطبان عرضه شده است.

انتشار این کتاب از این جهت مهم است با تلاشهای رسانه ای و تبلیغاتی اسلام آمریکایی (در قالبهایی چون اسلام رحمانی، اسلام رفاه طلبی، اسلام سرمایه داری، تشیع لندن، اسلام مقدس مآبی، اسلام عافیت طلبی و...) ما یاد این جمله شهید آوینی بیندازد که: «خلاف آنچه بسیاری می پندارند، آخرین مقاتله ما - به مثابه سپاه عدالت - نه با دموکراسی غرب که با اسلام آمریکایی است، که اسلام آمریکایی از خود آمریکا دیر پاتر است.»

دفتر نشر معارف تاکنون درباره اندیشه و خاطرات امام خمینی کتابهای «خط امام: مروری اجمالی بر اندیشه امام خمینی» (حاوی پیام رهبر معظم انقلاب و پیامهای مهم امام خمینی، کتاب ولایت فقیه و وصیت نامه امام)، «پژواک ولایت: امام خمینی در بیان رهبر معظم انقلاب اسلامی»، «امام خمینی: مردی در انتهای افق» (نوشته دکتر یعقوب توکلی)، «سیره آفتاب؛ خاطرات و زندگی امام خمینی» (نوشته دکتر حسن قدوسی زاده)، مجموعه

جدال دو اسلام

سه جلدی «در محضر روح الله» (تدوین و گردآوری دکتر حسن قدوسی زاده)، «سیمای آفتاب؛ خاطرات ناب از زندگانی الهی سیاسی امام خمینی» (تهیه و تدوین: علی احمدپور ترکمانی)، «قیام اشک؛ رهنمودهای امام خمینی به هیأت های مذهبی» و «گزیده جهاد اکبر» و... را منتشر کرده است که بعضی از عناوین آن بیش از ۱۵ بار تجدید چاپ و تیراژی بالای ۵۰ هزار نسخه داشته اند.

کتاب «جدال دو اسلام: تقابل اسلام ناب محمدی (ص) و اسلام آمریکایی» (گزیده جلد ۲۱ صحیفه امام خمینی (ره)) با تدوین روح الله نامداری در ۳۱۲ صفحه رقیمی و با قیمت ۱۲۰۰۰ تومان روانه بازار نشر شده است.

توسط انتشارات سخن؛

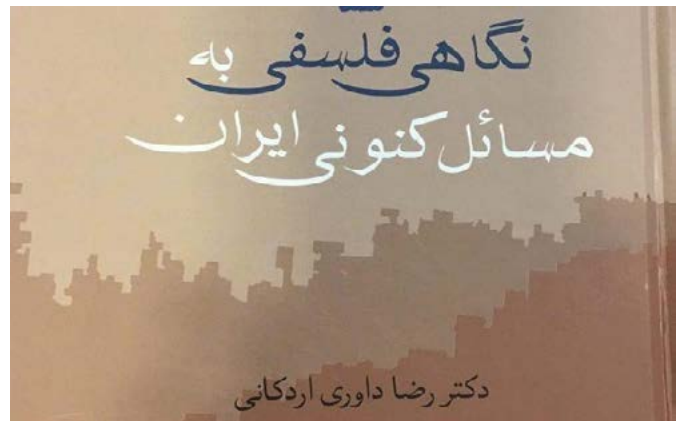
تازه ترین کتاب داوری اردکانی وارد بازار نشر شد

رضا داوری اردکانی استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان علوم داشته اند که برخی از آنها نیز در مجلات و روزنامه ها و سایت ها منتشر شده است.

مطالب گفتگوها در باب وضع علم و فرهنگ و روشنفکری و اخلاق است. دو گفتگو هم درباره ایران و تعلق به آن است. این کتاب نشانگر نگاه فلسفی نویسنده به زندگی و تاریخ و به مسائل گوناگون مبتلابه ایران امروز است. نویسنده در مقدمه کتاب با تصریح بر همین نکته ادامه می دهد که در شرایط کنونی و در فضای فکر و عمل جهان که هر چیز با ملامک سیاست رسمی سنجیده می شود، قهری است که نظر فلسفی مهجور بماند و مورد اعتنا قرار نگیرد اما فلسفه تذکر است و اهمیت ندارد که به آن اعتنا کنند یا نکنند و معنی آن را دریابند یا دریابند. اگر فلسفه تذکر است باید گفته شود.

کتاب «نگاه فلسفی به مسائل کنونی ایران» شامل ۲۲ گفتگوست که عناوین گفتگوها عبارتند از: «سابقه تاریخی اندیشه در اسلام»، «فلسفه، زندگی و دوستی»، «درباره علم اخلاق»، «درباره روشنفکری»، «روشنفکری به دوره اخیر تجدد تعلق دارد»، «درباره وضع علم در ایران»، «درباره نقشه جامع علم در ایران»، «پاسخ به پرسش در باب مشکلات فرهنگی دانشگاه»، «من به همه ارباب علم و نظر احترام می گذارم»، «من به اخلاق و بی بنیاد شدن آن می اندیشم»، «من نه به سیاست بلکه به توسعه نیافتگی می اندیشم»، «دیدگاه من و اندیشه اسلامی و ایرانی»، «ملاحظاتی درباره طبیعت»، «درباره روزنامه اطلاعات»، «روسیه: شعر و فلسفه»، «طنز و فلسفه»، «درباره غربزدگی»، «نسبت فلسفه و سیاست»، «کتاب و کتابخوانی»، «در باب ملت و ملیت»، «درباره ایران» و «درباره آنچه تا کنون گفته و شنیده ام».

این کتاب در خرداد سال ۱۳۹۶ در ۳۶۵ صفحه توسط انتشارات سخن به چاپ رسیده است.



پس از انتشار کتاب «آکنون و آینده ما» در سال ۱۳۹۶ توسط نشر «نقد فرهنگ» دومین کتاب رضا داوری اردکانی با عنوان «نگاهی فلسفی به مسائل کنونی ایران» در خرداد ۹۶ توسط انتشارات سخن به چاپ رسید.

این کتاب صورت مکتوب و کم و بیش ویرایش شده بحث ها و گفتگوهایی است که در سه چهار سال اخیر برخی دانشگاهیان و نویسندگان و نمایندگان رسانه ها با آقای دکتر

کتاب «علم دینی: ماهیت و روش شناسی» منتشر شد



است؛ زیرا نوع تلقی ما از ماهیت و چیستی علم دینی، در منطق و روش آن نقش اساسی خواهد داشت؛ از این رو تحقیق حاضر به نقد و بررسی دیدگاهها در باب چیستی علم دینی، رویکردهای موافقان علم دینی و مبانی آنان، برآیند و برونداد روش شناختی هر یک از تلقیها، پرداخته است.

کتاب «علم دینی: ماهیت و روش شناسی» توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و در ۲۸۸ صفحه و به قیمت ۲۷۵۰۰ تومان روانه بازار فروش شد.

کتاب «علم دینی: ماهیت و روش شناسی» به قلم رمضان علی تبار فیروزجایی منتشر شد.

از مسائل مهم و پرچالش در تفکر دینی به ویژه اندیشه اسلامی، مسئله (علم دینی) است. این مسئله در سطوح مختلفی؛ نظیر چیستی، امکان، مطلوبیت و ضرورت و... مطرح است. یکی از مهم ترین اضلاع پرچالش این موضوع، مسئله چیستی و ماهیت علم دینی است.

تبیین و تعیین این مسئله، آثار و نتایج فراوانی در باب علم دینی دارد که از جمله آن، نتایج و برآیند روش شناختی

کتاب زیست جهان ملاصدرا منتشر شد

زیست جهان ملاصدرا

عبدالله صلواتی

وجودی؛ ۳- کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی، و در پایان این فصل، به تحول تاریخی انسان در فلسفه ملاصدرا پرداختیم و نشان دادیم؛ انسانشناسی ملاصدرا نه در قلمرو موجود که در ساحت وجود و نه بسته در نسبت با هستی و محدود به حیوان ناطق که گشوده به هستی و جاری در تاریخ است. در مبحث انسانشناسی با مفهوم-سازی، تحلیلها و تبیینهای نوین- که از نوآوریهای نگارنده است- درصدد توسعه برون داد شبکه معرفتی وجودی صدراتی برآمده ام

در فصل سوم، ملاصدرا و تساوی حقوق بشر مطرح شده. پرسش محوری این جستار آن است که چگونه با پذیرش کثرت نوعی انسان ملاصدرا و جهان های متفاوتی که انسان های مختلف در آن زیست می کنند می توان از تساوی حقوق اجتماعی انسان ها در منطق ه ای و حقوق بشر در جهان سخن گفت؟ نگارنده این مقاله تلاش می کند تا با طرح دو مدل از حقیقت انسان به این پرسش پاسخ دهد.

صلواتی درباره فصل پنجم این کتاب تصریح می کند: در فصل پنجم، به تفسیر در نگرش وجودی ملاصدرا پرداختیم. تحلیل وجودی آیات و تفسیر آنها بر پایه علم الاسما عرفانی از خصیصه محوری تفسیر ملاصدرا است. از نظر ملاصدرا همانطور که قرآن، درجات دارد، انسان نیز مقاماتی دارد و هر انسان به فراخور مقامش، هم افق با درج های از قرآن می گردد. به دیگر سخن: فهم متنی گشوده به باطن هستی، نیازمند گشودگی به هستی است. برخی که در مقام خلق اند با ظاهر قرآن و آنگاه که در مقام امرند به باطن قرآن دسترسی دارند و

کتاب «زیست جهان ملاصدرا» اثری است از عبدالله صلواتی، عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی که توسط انتشارات هرمس در ۲۲۰ صفحه به قیمت ۱۶ هزار تومان و در چهار فصل منتشر شده است.

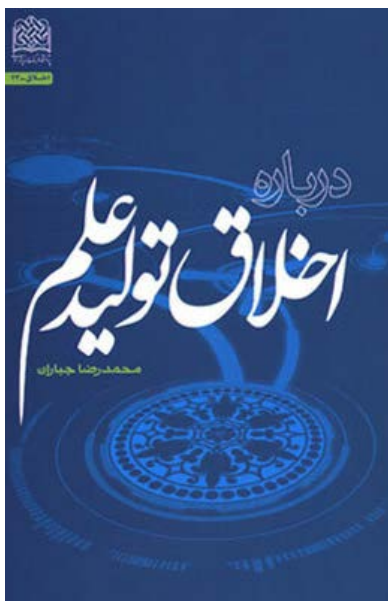
نگارنده در این کتاب زیست جهان ملاصدرا بر پایه امکانات درونی فلسفه ملاصدرا سه نظریه جدید مطرح کرده است با عنوان: ۱- مدل ترفیعی در روش شناسی ملاصدرا؛ ۲- زیست نوع های انسانی؛ ۳- تحول تاریخی انسان.

نویسنده درباره فصل می گوید: فصل اول درباره هویت و اصالت فلسفه ملاصدرا است که در آن، به بررسی نظریه های گوناگون درباره تعیین معرفتی حکمت متعالیه صدراتی پرداختیم و در مقام نقادی، هیچیک از آنها را بطور کامل گویای تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا نیافتیم و در مقام تأسیس، فلسفه ملاصدرا را به عنوان دیسپلین و رشته علمی با هویتی هندسی و ماهیتی شبکه ای بیان کرده ام؛ شبکه ای از رهیافت، مبادی و مبانی، مسائل، روش، و اهداف در این بخش سعی نموده ام حضور این مختصات را البته با تأکید بر رهیافت و نگرش وجودی، در مواجهه ملاصدرا با فیلسوفان پیش از او نشان دهم. در این فصل، پس از نقد دیدگاههای گوناگون در فقره روش، نظریه مختار را مطرح کردم با عنوان: مدل ترفیعی؛ شبکه معرفتی وجودی با ابتدا بر استعاره سفر.

وی در توضیح فصل دوم اشاره می کند: در فصل دوم به انسانشناسی ملاصدرا پرداختیم و در آن نظریه زیست نوع های انسانی را مطرح کردم با سه مدل: ۱- وحدت نوعی مشکک وجودی صرف؛ ۲- وحدت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک

این همه با حضور جدی و فراگیر وجود در محور متن تفسیری و مفسر معنا می یابد. بنابراین نگارنده در مبحث تفسیر نیز در جستجوی نگرش وجودی ملاصدراست؛ نگرش وجودی ای که دلشوره اساسی ملاصدرا در مسائل بوده و او همه چیز را در پرتو وجود و از چشم وجود می نگرد.

کتاب «درباره اخلاق تولید علم» منتشر شد



کتاب درباره اخلاق تولید علم به قلم محمدرضا جباران و توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد. به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب درباره اخلاق تولید علم به قلم محمدرضا جباران به همت سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

بحث از فواید اخلاق تولید علم بر نوع تلقی ما از اخلاق حرفه ای و پیش از آن بر انگاره ما از کارکردهای اخلاق مبتنی است. کسی که مأموریت اخلاق را منحصر در تنظیم روابط اجتماعی می بیند، ناچار اخلاق حرفه ای در هر شاخه و حرفه ای را برای تنظیم رابطه تولید کننده و مصرف کننده و انباشت تولیدات مفید می داند؛ ولی بر مبنای نظریه اسلامی فایده اصلی اخلاق اصلاح و تهذیب نفس آدمی است. بر این باور، فواید دیگری (جز اصلاح و تهذیب نفس) که بر رعایت اخلاق مترتب می شود همه از نوع نتایج دست دوم به شمار می روند.

با این رویکرد می توان گفت کسانی از اخلاق تولید علم بیشترین و اولین فایده را به دست می آورند که اصول اخلاقی مربوط به خویش را به کار می بندند. کتاب درباره اخلاق تولید علم توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در قطع رقعی و در ۳۶۴ صفحه به قیمت ۲۹ هزار تومان منتشر شد.

توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

کتاب اخلاق دین مدار و دنیاگرا منتشر شد



کتاب اخلاق دین مدار و دنیاگرا نوشته بهروز محمدی منفرد و بیژن منصوری است که با موضوع دنیاگرایی- اخلاق اسلامی به تازگی منتشر گردیده است.

مسئله اصلی این کتاب، تحلیل ماهیت اخلاق از دو زاویه دینی و دنیایی است. پرسشهایی که در این چارچوب مطرح می شوند عبارتند از: اخلاق در دو نظام دینی و سکولاری چگونه تعریف و تحلیل می شود؟ اخلاق دینی و سکولاری به لحاظ مبنا و انگیزه و رسالت، چه تفاوتی با هم دارند؟ پیامدهای پذیرش رویکردهای اخلاق دینی و سکولاری برای زندگی انسان چیستند؟ پیروی کدامیک از این دو نظام فکری، پیامد مثبت و کدام یک منفی برای زندگی انسان در پی دارند؟

در پاسخ آغازین به این پرسشها می توان گفت که اخلاق سکولار برای بهره‌وری انسان از دنیا صورتبندی می شود و برای همین پای بندی به آن، انسان را از توجه به ابعاد دیگر حیات غافل می کند. اخلاق دینی با توجه به سازگاری با ابعاد دوگانه انسان، سامان دهی می شود و عمل به مصادیق آن سبب می شود تا انسان دنیا را با آخرت پیوند دهد و به سعادت کمال نهایی نائل آید.

کتاب «اخلاق دین مدار و دنیاگرا» نوشته بهروز محمدی منفرد و بیژن منصوری در ۱۴۸ صفحه و با قیمت ۱۱۰۰۰ تومان منتشر شده است.

کتاب «گفتمان انقلابی در جهان اسلام» منتشر شد

کتاب «گفتمان انقلابی در جهان اسلام» (۱۳۹۴-۱۳۷۰) تالیف سید سلمان صفوی در ۵۲۰ صفحه در لندن به وسیله آکادمی مطالعات ایرانی لندن منتشر شد. موضوع تحقیق این کتاب کم نظیر است و کتاب برای محققین و دانشجویان علوم سیاسی، روابط بین الملل، تاریخ معاصر اسلام و جنبش های آزادی بخش اسلامی، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام معاصر عمدتاً نوشته شده است. تحلیل سیر تاریخی توسعه و تکامل اندیشه های سیاسی و انقلابی جهان اسلام طی دو قرن گذشته؛ موضوع اصلی این کتاب است که از لحاظ روش به کار گرفته شده نیز حائز اهمیت است؛ بدین معنا که گفتمان انقلابی؛ در بستر زمان و مکان، با ارجاع به نقل قول های مستقیم اندیشمندان مطروحه تحلیل می شود.

کتاب حاضر حاوی سه فصل است. در فصل اول؛ روند تاریخی مهم ترین تحولات جهان اسلام طی دو قرن گذشته به ترتیب تاریخی گزارش شده است. در فصل دوم؛ اندیشه های پرچم داران گفتمان انقلابی از میرزای شیرازی تا آیت الله خامنه ای، با نقل قول های مستقیم از آنها تحلیل شده و در فصل سوم؛ مسأله توسعه و گفتمان انقلابی و جمع بندی مباحث، ارائه شده است.

فصل اول؛ به روند سیاسی جهان اسلام در قرن سیزدهم و چهاردهم ه.ش. میپردازد؛ الف. قرن سیزدهم؛ آغاز دوران زوال و تسلیم ایران و عثمانی، دو قدرت اصلی جهان اسلام در برابر قدرت های اروپایی، بریتانیا، فرانسه و روسیه است. در این دوره تنش ها و جنگ های متعدد ایران با روسیه و بریتانیا، موجبات از دست رفتن بخش های گسترده ای از اراضی ایران در قفقاز و افغانستان شد. از سوی دیگر با ضعف دولت مرکزی؛ مقدمات نفوذ اقتصادی دولت های اروپایی در بازار ایران فراهم گردید. در این دوره مشروطیت در ایران به پیروزی دست یافت، استعمار اروپایی در سراسر جهان اسلام گسترش یافت و شمال آفریقا شامل مصر، الجزایر، لیبی، تونس، مراکش و سودان تحت استعمار مستقیم دولت های اروپایی قرار گرفت. با تجاوز نظامی ارتش بریتانیا و سقوط حکومت مسلمان گورکانی؛ هندوستان به یکی از مستعمره های بریتانیا تبدیل شد. با انقراض حکومت عثمانی؛ دولت های اروپایی به رهبری بریتانیا و فرانسه با تجزیه امپراطوری عثمانی، خاورمیانه عربی را که تا آن زمان بخشی از آن حکومت بود؛ به کشورهای کوچک با مرزهای مصنوعی تقسیم کردند.

ب. روند سیاسی جهان اسلام در قرن چهاردهم ه.ش. / قرن بیستم میلادی. در این قرن ساختار قدرت جهانی به طور کلی تغییر یافت. با سقوط خلافت عثمانی؛ منطقه بالکان به واحدهای کوچکی جدا از سرزمین های اسلامی تقسیم شد. مناطق مسلمان عربی نیز توسط بریتانیا و فرانسه بدون توجه به جغرافیای طبیعی آنها به واحدهای کوچکی مانند عراق، اردن، لبنان، سوریه، سعودی، امارات، بحرین، کویت و قطر تقسیم شد. فلسطین تحت قیمومت بریتانیا قرار گرفت و در پایان نیمه اول قرن چهاردهم ه.ش. به اشغال کامل صهیونیست ها درآمد. در ایران نیز با سقوط دولت قاجار؛ رژیم پهلوی بر سر کار آمد.

در قرن بیستم؛ ایران و عثمانی دو قدرت مهم جهان اسلام طی چهار صد سال گذشته، سکولار شدند و غرب گرایان بر آنها استیلا یافتند. کمال آتاتورک و رضاخان در ترکیه و ایران؛ پیشتر سکولاریسم منحط غربی در جهان اسلام شدند. با گسترش نفوذ سیاسی - اقتصادی غرب؛ اقتصاد سرزمین های اسلامی رو به ضعف نهاد و اقتصاد آنها به تدریج تک محصولی و کمپرادور گردید. با پایان جنگ

جهانی دوم؛ جهان در وهله اول به دو بلوک شرق و غرب به سرکردگی شوروی و آمریکا تقسیم شد و پس از مدتی «جنبش غیرمتمدها» نیز متولد گردید.

در این قرن نهضت های استقلال طلبانه در برخی مناطق اسلامی به ثمر نشست. ملت الجزایر در شمال آفریقا طی جهادی حماسی بر استعمار فرانسه پیروز شدند و مراکش و لیبی نیز مستقل گردید. در خاور دور؛ اندونزی و مالزی از بریتانیا مستقل شدند و در شبه قاره هند؛ پاکستان و بنگلادش به عنوان دو کشور اسلامی نوظهور پس از استقلال هند از بریتانیا، در صحنه جغرافیای سیاسی جهان اسلام حضور یافتند.

«استعمار کهن» ساقط شد و «استعمار نوین غربی» جایگزین آن شد. پس از جنگ جهانی دوم قدرت های اروپایی (فرانسه و بریتانیا) با شکست تدریجی در جهان اسلام؛ مجبور به عقب نشینی شدند و آمریکا به عنوان فاتح اصلی جنگ جهانی دوم، میراث خوار استعمار بریتانیا و فرانسه در خاورمیانه شد. در این دوره با پیروزی «نهضت ملی شدن نفت» در ایران و «ملی شدن کانال سوئز» در مصر؛ بریتانیا شکست خورد.

بدون شک مهم ترین تحول دوران ساز قرن چهاردهم ه.ش.؛ پیروزی انقلاب اسلامی ایران بود که با تغییر معادلات قدرت، «گفتمان انقلاب اسلامی» را در سپهر سیاست و فرهنگ روابط بین الملل رهبری کرد. با سقوط اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۹۱م)؛ بخشی از سرزمین های اسلامی همچون تاجیکستان، ترکمنستان، ازبکستان، قرقیزستان، قزاقستان و آذربایجان به صورت کشورهای مستقل در آسیای میانه و قفقاز ظهور یافتند. در بالکان نیز طی جنگی خونین و وحشتناک؛ سرزمین بوسنی و هرزگوین با رنج بسیار به صورت کشوری مستقل از بطن سقوط بلوک شرق سر برآورد. لشکرکشی شوروی به افغانستان و پس از آن ناتو به رهبری آمریکا و بریتانیا؛ در لبنان، افغانستان و عراق با شکست مواجه شد.

در دهه پایانی قرن ۱۴ ه.ش. جهان اسلام با دو جبهه بلوک غرب و سلفی گرایی در حال مبارزه است. سیطره غرب به رهبری آمریکا در خاورمیانه؛ به یمن مبارزات ملت ها پایان یافته، اما غرب همچنان نفوذ اقتصادی - سیاسی - فرهنگی خود را حفظ کرده است. قدرت اقتصادی - نظامی - علمی جهان اسلام رشد کرده و «گفتمان انقلابی»؛ زنده و در حال جریان سازی فرهنگی و تمدن سازی است. در این دوره جهان اسلام قهرمانان بسیاری داشته، اما در قله گفتمان و عمل انقلابی در جهان اسلام در قرن چهاردهم؛ امام خمینی قامت افراشته اند.

در فصل دوم؛ روند «گفتمان انقلاب اسلامی» با نگاه تاریخی تبیین شده است. «نهضت تنباکو» به رهبری «میرزای شیرازی» علیه استعمار بریتانیا، نقطه عطف تفکر سیاسی جهان اسلام در دو قرن گذشته است. این روند در نهایت به پیروزی انقلاب اسلامی ایران انجامید. انقلاب اسلامی ایران وام دار و میراث دار روند تکاملی اندیشه های انقلابی میرزای شیرازی، سیدجمال، عبده، کواکبی، آیت الله نائینی، آخوند خراسانی، شیخ عزالدین قسنام، سید قطب، اقبال لاهوری، مودودی، دکتر علی شریعتی، امام موسی صدر، آیت الله سیدمحمدباقر صدر، آیت الله طالقانی، استاد شهید محمد منتظری، امام خمینی، آیت الله منتظری و آیت الله خامنه ای است. «استقلال»، «آزادی»، «عدالت اجتماعی» و «حاکمیت ارزش های اسلامی» از شعارهای اصلی این روند تاریخی بود که به مرور در اندیشه انقلابی متفکران جهان اسلام بروز و تکامل یافت.

نقطه اوج «گفتمان انقلابی» تحول «نظریه حکومت



گفتمان انقلابی در جهان اسلام
(۱۳۷۰-۱۳۹۴)

دکتر سید سلمان صفوی

اسلامی» به «جمهوری اسلامی» است؛ که نظریه ای اجتهادی با توجه به زمان و مکان و ارزش های اسلامی است. این نظریه تجربه عقل بشری در حکومت داری را که به «تفکیک قوا» و «دموکراسی» نائل شده، با ضابطه های حکومت ورزی در قرآن و سنت؛ در تعامل سازنده قرار داده، از بطن گفتگوی عقل و شرع و مقتضیات زمان و مکان؛ «نظریه مردم سالاری دینی» یا «جمهوری اسلامی» را ارائه کرده است. در این نظریه که در قانون اساسی ایران آمده؛ همه از کان حکومت با رأی مستقیم یا غیرمستقیم ملت انتخاب می شوند و قابل نظارت و عزل هستند. قوانین حکومت نیز نباید مغایر ارزش های اسلامی نظیر اصول «شورا» و «عدالت اجتماعی» باشد. «نظریه جمهوری اسلامی» در حال شدن و تکامل است و به مرور در عمل محک می خورد و به مدد اندیشمندان اصلاح می شود.

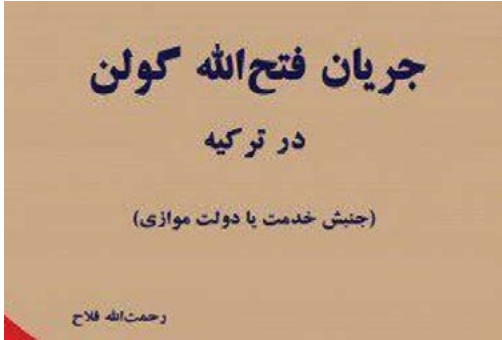
فصل سوم؛ به «توسعه پایدار» اختصاص یافته و آن را نیاز مبرم جهان اسلام برای «استقلال اقتصادی» و «ساختن جامعه طراز کرامت مسلمانان» معرفی کرده و در عین حال انتقاد شده که طی دو قرن گذشته، موضوع توسعه؛ مشغله اصلی ذهنی و فکری متفکرین انقلابی نبوده است.

در جمع بندی کتاب تبیین شده که «سیدجمال» حدود یک صد و هفتاد سال قبل با مجاهدت های خویش با کاشتن نهال «جنبش -بیداری اسلامی» در جامعه استبدادی و استعمار زده مسلمانان؛ طریق نوینی برای بازگشت عزت و عظمت اسلامی در دوره معاصر بنیان نهاد. این مسیر طولانی را متفکران برجسته از کشورهای مختلف جهان اسلام با اندیشه های انقلابی خود هدایت نمودند و تکامل بخشیدند. «نهضت تنباکو» در ایران علیه بریتانیا، «نهضت مشروطیت» در ایران، «قیام عزالدین قسام» در فلسطین، «مبارزات ملت الجزایر» علیه فرانسویان و «جنبش مقاومت فلسطین» و «حزب الله لبنان» علیه اشغالگران صهیونیست؛ از نقاط برجسته اندیشه انقلابی در ساخت عمل اجتماعی است. در نیمه دوم قرن چهاردهم ه.ش. «نهضت بیداری اسلامی» و «اندیشه انقلابی» در قالب «انقلاب اسلامی ایران» به رهبری امام خمینی به ثمر نشست.

«نهضت انقلابی» در جهان اسلام زنده است و هر روز پخته تر و کارآمدتر می شود. امروز «اندیشه انقلابی اسلام» بیش از هر زمان دیگر جهانی شده و در مقایسه با قرن گذشته مسلمانان به مدد «اندیشه انقلابی»، نقش مهمی در روابط بین الملل، ژئوپلیتیک جهان، راهبردهای جهانی، فرهنگ و اقتصاد جهانی و دیپلماسی به دست آورده اند. استعمار خارجی شکست خورده، اما استعمار نوین، استبداد، فقدان آزادی، عدالت و قسط اجتماعی، فاصله طبقاتی و توسعه نیافتگی همچنان در جهان -اسلام زنده است و موضوع مصاف های نسل امروز با نسل فرادی جهان اسلام برای ساختن آینده ای بهتر برای امت اسلامی است.

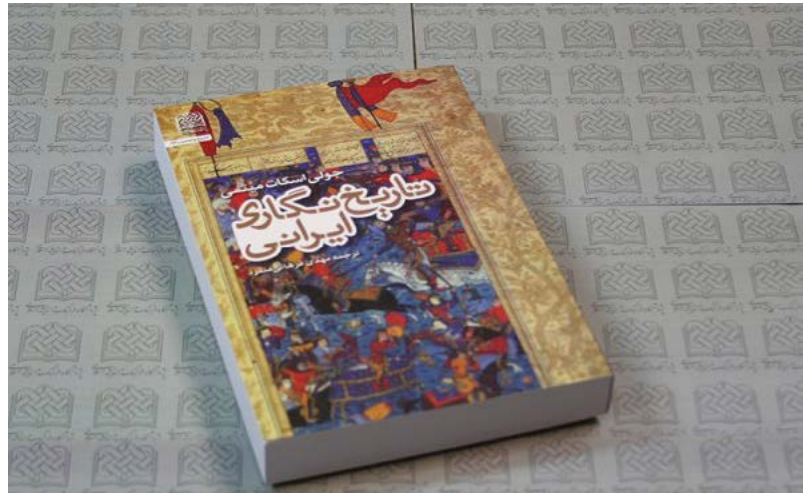
در پایان «کرونولوژی رویدادهای جهان اسلام» طی دو بیست سال گذشته، طی سی و سه صفحه گزار شده است. کتاب دارای ۸۰ منبع فارسی و ۱۰ منبع انگلیسی است.

نوشته رحمت الله فلاح؛
کتاب «جریان فتح الله
گولن در ترکیه» منتشر شد



کتاب «جریان فتح الله گولن در ترکیه» نوشته رحمت الله فلاح از سوی موسسه فرهنگی هنری صبح حضور امید به چاپ رسید. رحمت الله فلاح در بخشی از این کتاب به فعالیت جماعت گولن در حوزه های آموزشی می پردازد و در بحث ماهیت شناسی جنبش فتح الله گولن به رویکرد وی در استفاده از شیوه های جدید آموزش اشاره دارد. این کتاب، در بررسی دیدگاه ها و خط مشی جریان گولن و موقعیت این جنبش در ترکیه و در سطح جهان اسلام، اقدامات آموزشی و تربیتی این جریان را مرور می کند. گزارشی از اقدامات جنبش آموزش محور گولن در فصل چهارم کتاب آمده است. در سطرهای از این فصل می خوانیم: «جماعت گولن با الهام از مبانی معرفتی بدیع الزمان سعید نوری و طریقت نور در بسترهای نظام آموزشی «درس خانه ها» قدرت گرفت و در نهایت با تلفیق آن با مفاهیم و آموزه های مدرن تبدیل به الگویی از نظام آموزشی کارآمد شد که امروزه در ۱۴۰ کشور جهان در قالب مدارس، کلاس های تقویتی پیش کنکوری و دانشگاه حضور داشته و جایگاه و شهرت بالایی در عرصه های علمی کسب کرده اند تا جایی که در بیشتر کشورها، مدارس جماعت در کانون توجه محصلین نخبه و فرزندان سران قرار گرفت.»

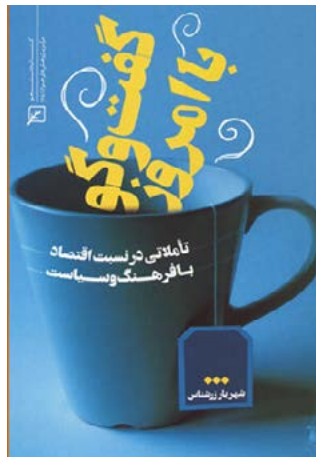
کتاب «تاریخ نگاری ایرانی» به چاپ رسید



کتاب «تاریخ نگاری ایرانی» ترجمه اثر محقق ایرانی تبار دانشگاه آکسفورد، جولی اسکات میثمی است. از آن جا که پژوهشگران غربی، تاریخ نگاری ایرانی را کم اهمیت جلوه داده اند، میثمی قصد دارد بر وجوه اهمیت تاریخ نگاری ایرانی در این کتاب تاکید کند. مولف در این کتاب به بررسی تاریخ نگاری ایرانی در دوران سامانیان، غزنویان و سلجوقیان و نیز بررسی، تحلیل و ارزیابی آناری چون شاهنامه ابومنصور طوسی، ترجمه فارسی تاریخ طبری و شاهنامه فردوسی، تاریخ یمنی عتبی، زین الاخبار گردیزی، تاریخ مسعودی بیهقی و تاریخ سیستان، سیاست نامه نظام الملک طوسی، فارس نامه ابن بلخی، تاریخ بیهقی اثر علی بن زید بیهقی، سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری، عقدا لعلی اثر افضل الدین کرمانی، راه الصدور راوندی و ترجمه تاریخ یمنی جریذقانی پرداخته است. او حکومت های ایرانی مانند سامانیان، غزنویان و سلجوقیان را حامیان این تلاش فرهنگی دانسته و کوشیده است در کار خود نقش این حکومت ها را در پیشرفت تاریخ نگاری ایرانی برجسته کند. کتاب «تاریخ نگاری ایرانی» از سه فصل به شرح زیر تشکیل شده است: فصل اول: تاریخ نگاری ایرانی در عصر سامانیان فصل دوم: تاریخ نگاری دوره غزنوی فصل سوم: تاریخ نگاری دوره سلجوقی کتاب تاریخ نگاری ایرانی ترجمه مهدی فرهانی منفرد، با قیمت ۲۸۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است. علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه مراجعه نمایند.

انتشار «گفت و گو با امروز» اثر شهریار زرنشاس

کتاب «گفت و گو با امروز» می کوشد تا مهم ترین شبهات جریان های غربگرا را پاسخ دهد. در جهان غرب پایه های اقتصاد بر مکاتبی چون امانیسم، لیبرالیسم، نئولیبرالیسم، مدرنیسم و... قرار دارد و جوامع غربی به سمت و سوی انسان محوری، فردگرایی و لذت مداری کشیده شده است. اقتصاد اسلامی در مقابل اقتصادهای کمونیستی و سرمایه داری، اقتصادی آخرت اندیش و خدامحور است و توسعه ارزش های اخلاقی مانند برادری، صداقت، عدالت، احسان، محبت و ایثار و... را در ساخت های مختلف فرهنگ، اجتماع و حکومت مد نظر قرار می دهد؛ بی شک تبیین این وجوه افتراق برای مخاطبان نورسته جوان موضوعیت خواهد داشت، ضمن اینکه بررسی جریان شناختی تاریخی سیر اقتصاد مغرب زمین، نقد مبانی معرفتی آن و نیز تبیین آسیب ها و تهدیدهای احتمالی آن برای کشورمان موضوعی که اهمیت نخواهد بود. نویسنده در این کتاب و در قالب پنج مقاله «درباره مدرنیته»، «بحران کنونی سرمایه داری جهانی»، «آیا انقلاب اسلامی ایران، بسط انقلاب های فرانسه و روسیه است؟»، «انقلاب اسلامی ایران از منظر حکمت معنوی تاریخ» و «جنگ نرم و رسالت امروز ما» می کوشد مباحثی اندیشه ای درباره نسبت اقتصاد با فرهنگ و سیاست به زبان نسل امروز جامعه مان بیان دارد و در این رهگذر به مهم ترین شبهات جریان های غربگرا در این باره پاسخ گوید. کتاب «گفت و گو با امروز» نوشته شهریار زرنشاس در ۱۰۸ صفحه و قیمت ۹۰۰۰ تومان، توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شده است.



رستاخیز داعش منتشر شد

کتاب «رستاخیز داعش: تاریخ، راهبرد و رویکرد آخرالزمانی دولت اسلامی» توسط نشر اسم و با ترجمه حامد قدیری منتشر شد. کتاب «رستاخیز داعش» جدیدترین کتابی است که با موضوع شناخت داعش در ماه های اخیر منتشر شده است. این کتاب اثر ویلیام مک کنتس، حاصل تحقیقات و مطالعات زیاد او بر روی گروه های تکفیری، به خصوص داعش است. کتابی که یکی دو سال گذشته تبدیل به یکی از پر فروش ترین آثار در حوزه تکفیری ها و داعش در غرب سطح جهان شده. مک کنتس که دکترای مطالعات خاورمیانه دارد و مدتی هم به عنوان مشاور وزارت خارجه آمریکا در امور خاورمیانه و تکفیری ها بوده، سال هاست که بر روی گروه های تکفیری مطالعه می کند. او در این کتاب با استفاده از اطلاعات و منابع دست اولی که طی سال های گذشته به دست آورده است، روایتی از ظهور و شکل گیری ارائه می دهد که در دل آن می توانیم با عمق اندیشه های گروهی که خود را دولت اسلامی می نامد و دست به کشتار وحشیانه ای مردم در جای جای جهان می زند آشنا می شویم. کتاب «رستاخیز داعش: تاریخ، راهبرد و رویکرد آخرالزمانی دولت اسلامی» با قیمت ۲۸۵۰۰ تومان در ۳۸۴ صفحه توسط نشر اسم روانه ی بازار شده است.