

# مهر مجله اندیشه

## مهمترین متون فلسفی غرب؛ شش کتاب از سه فیلسوف گفتگو با محمد علی مرادی



■ میراث فلسفه اشراق سهروردی  
گفتگو با حسن سید عرب

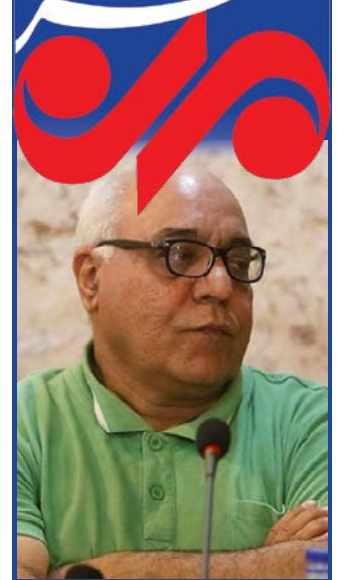
■ جریان شناسی فکری گروه های  
مذهبی افغان  
گفتگو با مولوی حسام

■ سعادت از منظر اسپینوزا  
گفتگو با حسین صابری

■ موانع اندیشه ورزی چیست؟  
میزگردی با حضور قائدی،  
ضرغامی، منصوریان

فهرست مطالب

مهر مجله اندیشه



شناسنامه مجله

- ۴ عزم توسعه نیازمند خودآگاهی است / رضا داوری اردکانی
- ۷ زمینه های شکل گیری علم دینی از تردید تا واقعیت / مهدی گلشنی
- ۹ دین، دائرة المعارف نیست / مناظره خسرو باقری و علیرضا پیروزمند
- ۱۲ انتقادات غزالی موجب ظهور سهروردی شد / گزارش مراسم بزرگداشت سهروردی
- ۱۵ طرح های حجاب و عفاف، مقطعی و سلیقه ای است / مریم اردبیلی
- ۱۷ سه رویکرد تولید علوم انسانی اسلامی در کشور / سیدسعید زاهد زاهدانی
- ۱۹ دو گانه های علوم اجتماعی بر مبنای حکمت متعالیه پاسخ می یابند / حمید پارسانیا
- ۲۱ اسلامی سازی علوم انسانی سراب نیست / پاسخ محمد محمدرضایی به زیباکلام
- ۲۵ انقلاب مشروطه؛ تغییر فکرها و ساختارها در جامعه ایران / گزارش تحلیلی
- ۲۹ داعش؛ پروسه یا پروژه؟ / محمدعلی مهتدی
- ۳۲ بحارا انوار کتابی کهنه نشدنی است / گفتگو با حسین درگاهی

- ۴۱ جریان شناسی فکری گروه های مذهبی افغان / گفتگو با حسام مولوی
- ۴۴ مصدق از مردم فاصله گرفت / گفتگو با مسعود رضایی
- ۴۶ سعادت از منظر اسپینوزا در گرو وحدت میان انسان و هستی است / گفتگو با حسین صابری
- ۴۸ میراث فلسفه اشراق سهروردی / گفتگو با حسن سیدعرب
- ۴۹ سهروردی و گسست از سنت یونانی / گفتگو با حسین فلسفی، قاسم پورحسن و عبدالله صلواتی
- ۵۲ موانع اندیشه ورزی چیست؟ / هم اندیشی فلسفی با حضور قائدی، ضرغامی و منصوریان
- ۵۵ مهمترین متون فلسفی غرب؛ شش کتاب از سه فیلسوف / گفتگو با محمدعلی مرادی

- ۶۰ نیم نگاهی به غرب و غربزدگی نزد فردید / سجاد هجری
- ۶۱ فضیلت خوانش ولی فقیه از علوم انسانی اسلامی / مهدی جمشیدی
- ۶۲ فروپاشی خانواده؛ ارمانی از مدرنیته و لیبرالیسم / احمدحسین شریفی
- ۶۳ نظام سرمایه سالاری هوشمندانه ترین روش بهره کشی از انسان است / اسماعیل رئیسی
- ۶۴ فلسفه هگلی پس از هگل به کجا رفته است؟ / ترجمه ای از زهیر باقری نوع پرست
- ۶۶ آسیب شناسی فلسف هورزی، فلسفه خوانی و فلسفه پژوهی در ایران / حسینعلی رحمتی
- ۶۷ سهروردی کوشش کرده زبان فلسفی را آسان و قابل درک کند / بابک عالیخانی

- ۶۹ کتاب «ماهیت معرفت عرفانی» به چاپ رسید
- ۷۰ کتاب «نظام علمی - آموزشی پرورش مآل» منتشر شد
- ۷۱ کتاب معرفت شناسی اسلامی و علم دینی منتشر شد
- ۷۲ کتاب «زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر؛ گامی در راه تحقق پولیلوگ»
- ۷۳ کتاب «ابعاد سیاسی فرهنگ در ایران» منتشر شد



گزارش ۳



فکر و ۴۰



یادداشت ۵۸



معرفی کتاب ۶۸

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سید امیرحسن دهقانی، محمدمهدی رحیمی محمدالیاس قنبری

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: [religion@mehrnews.com](mailto:religion@mehrnews.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



رضا داوری اردکانی:

## عزم توسعه نیازمند خود آگاهی است / تاریخ آزادی، تاریخ انسان است



رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران در نشست تخصصی «تأملی در تحول فکری ایرانیان در عصر مشروطه» که در خانه بیداری اسلامی اصفهان برگزار شد، گفت: به نظر بنده اگر مشروطه سیر عادی خود را طی کرده بود، بیست و هشتم مردادی رخ نمی داد.

### ۲۸ مرداد؛ آغازگر دوره ای جدید

داوری اردکانی، بیست و هشتم مرداد را پایان دوران تاریخی نهضت های استقلال طلبانه در قرن اخیر دانست و گفت: اهمیت بیست و هشتم مرداد تنها به خاطر وجه ملی آن نیست؛ بلکه این روز آغاز دوره تازه ای در جهان است. بیداری دینی جهان بعد از این واقعه تاریخی صورت تازه ای پیدا کرد.

داوری اردکانی در ادامه این نشست بخشی از صحبت های خود را به موضوع آزادی اختصاص داد و با بیان اینکه آزادی تاریخ ندارد، تأکید کرد: تاریخ آزادی، تاریخ انسان است؛ چرا که آزادی در فطرت اوست و انسان یعنی آزادی.

این چهره ماندگار فلسفه کشور، اختلاف علمای مشروطه را در منشأ و وسعت تعریف آزادی ارزیابی کرد و اظهار داشت: علما در مصداق آزادی اختلافی نداشتند. نکته ای که مهم به نظر می آید این است که در لیبرالیسم آزادی اصل است و عدالت در راستای آن تعریف می شود. تا کنون در خصوص تعریف و مفهوم آزادی تحقیق دقیقی صورت نگرفته است.

### مفهوم جدید آزادی

رئیس فرهنگستان علوم، ضمن اشاره به اینکه آزادی در

عصر حاضر مفهوم جدیدی یافته است، اظهار داشت: قبل از قرن هجدهم میلادی در هیچ جا از آزادی نشانی نمی بینیم، یونانی ها نیز هرگز از آزادی صحبت نکردند. دموکرات های آتن سقراط را به جرم انکار خدا و انحراف جوانان کشتند. دموکرات های آتن هم به آزادی قائل نبودند.

### تلاقی دین و مشروطه

رئیس فرهنگستان علوم همچنین اضافه کرد: انسان خلیفه الله است و آزادی در فطرت اوست و انسان یعنی آزادی. آزادی در ذات انسان مخمر است. در دوره جدید بشر ادراک جدید از خودش دارد و انسان انسانی سازنده است.

چهره ماندگار فلسفه کشور با بیان اینکه در دوره مشروطه از آزادی های لیبرالی صحبت به میان می آمد، تأکید کرد: در خصوص این دوره بحث هایی مطرح است؛ مثل اینکه آیا علما شروع کننده مشروطه بودند یا دیگران. اما به هر جهت اگر حمایت دین نبود، بی شک عدالتخانه در ایران شکل نمی گرفت.

به گفته رئیس فرهنگستان علوم تلاقی دین با مشروطه امر تاریخی مهم است که نمی توان آن را نادیده گرفت. زمانی که مشروطه آمد علمای بزرگ شیعه و در رأس آنها آخوند خراسانی، میرزای نایینی، آیت الله حاج آقا نورالله نجفی اصفهانی از آن حمایت کردند و حتی شیخ اسماعیل محلاتی در وجوب مشروطیت مطلب نوشت. شیخ فضل الله نوری نیز در ابتدای امر موافق بود. حتی ماده دوم متمم قانون را پیشنهاد کرد، مجلس و قانون گذاری را قبول کرد و حامی مشروطیت نیز بود، اما می گفت این آزادی مطرح

شده شرک است.

رئیس فرهنگستان علوم تأکید کرد: علمای نجف و اصفهان البته نه همه آنها، سلیقه شیخ فضل الله نوری را نمی پسندیدند. برای نمونه حاج آقا نورالله، آزادی را به توجیه بر می گرداند. شیخ اسماعیل محلاتی نیز برای آزادی دو استثنا در احکام کلی شرعی و احکام قضا قائل بود.

داوری اردکانی بر لزوم نیاز به گزارش ایام تأکید و عنوان کرد: باید بدانیم مشروطه با ما چه کرده است، مشروطه چه بوده از کجا آمده و انقلاب ما با مشروطه چه نسبتی دارد.

### انقلاب اسلامی گشایشی در تاریخ

این چهره ماندگار فلسفه کشور در ادامه ضمن انتقاد از فقدان تاریخ فکر و فلسفه، خاطر نشان کرد: پیش از این تاریخ فلاسفه یا تاریخ فقها داشتیم، اما تاریخ فلسفه و فقه نداشتیم، اما در دوران جدید به تاریخ علم، فلسفه و ادبیات توجه شده است.

داوری با بیان اینکه توسعه یعنی هر چیز باید به جای خودش بنشیند، اظهار داشت: برای توسعه نیازمند عزم هستیم که عزم نیز خودآگاهی می طلبد، باید بینیم از کجا باید حرکت کنیم و چه داریم.

وی در پایان در خصوص تأثیر انقلاب اسلامی بر آینده نیز، خاطر نشان کرد: امام خمینی (ره) هم سیاستمدار، هم فیلسوف و هم عارف بودند و با انقلاب گشایش در تاریخ پیدا شد و با این انقلاب دینی یک تجدید عهد صورت گرفت.

حمید طالب زاده تبیین کرد؛

## ماهیت علوم انسانی مدرن / چیستی علم دینی



علوم انسانی، یکی از مهمترین حوزه‌های شناختی است که می‌توان با تکیه بر آن، با مدرنیته مواجه شد. با این حال به نظر می‌رسد ماهیت علوم انسانی مدرن، مخصوصاً آنگونه که در ایران شایع شده است، هنوز شناخته شده نیست. تنها کافی است به پرسش‌هایی از این دست بپردازیم: علوم انسانی مدرن چه نسبتی با الهیات، مخصوصاً الهیات مسیحی دارد؟ علوم انسانی چه ارتباطی با علوم طبیعی و تحولات آن دارد؟ مجموعه‌ای از این پرسش‌ها زمینه‌تامل درباره ماهیت علوم انسانی مدرن را همچنان در صدر علائق و دغدغه‌های پژوهشی ایرانیان قرار داده است.

### ماهیت علوم انسانی مدرن

سیدحمید طالب زاده دبیر شورای تحول علوم انسانی، در یکی از همایش‌های سومین دوره آموزشی طرح ملی نخبگان علوم انسانی به تبیین ماهیت علوم انسانی مدرن پرداخت.

دکتر سیدحمید طالب‌زاده، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، تأمل در ماهیت علوم انسانی مدرن را ضروری می‌داند که گزارش این نشست را در ادامه از پیش رو می‌گذرانیم:

دکتر طالب‌زاده با اشاره به رابطه نزدیک علوم انسانی و علوم طبیعی، به این نکته متذکر می‌شود که علوم انسانی، عمدتاً در قرن نوزدهم شکل گرفته‌اند، در حالی که علم جدید در قرن ۱۵ و ۱۶ شکل می‌گیرد، با این حال این علوم سعی می‌کنند تا منطق علوم طبیعی را توضیح داده و تبیین کنند، بنابراین اگر ماهیت علوم جدید، مخصوصاً علوم طبیعی را ننشاسیم، علوم انسانی را نیز نخواهیم شناخت.

### سابقه علم در مغرب زمین

برخلاف برخی از تصورات، دکتر طالب‌زاده میان دوره یونانی و غرب پیوندی عمیق می‌یابد. «اساساً این علم جدید ریشه در تفکر یونانی دارد و یونان غرب است و غرب یونان است و منشأ علوم که امروز به آن علم می‌گوییم و به این شکل وجود دارد، در یونان پدید آمده است. یونانیان علم را با ایستگاه می‌شناختند و آنطور که افلاطون از آن سخن می‌گوید یک علم کلی، جامع، یقینی و عینی است. علمی که مطابق با واقع است و آنچه را که حقیقت اشیاء است در خود منعکس می‌کند. یونانیان ایستگاه را در سه حوزه اصلی نظر، عمل و حوزه ابداع یا صنعت تعریف می‌کردند. مفهوم ایستگاه یا شناخت جامع، کلی، متقن مطابق با واقع با مفهوم تخنه ارتباط نزدیک و تنگاتنگی داشته است. تخنه در معنای یونانی به معنای فراوری و پدیدآوردن، شکل دادن و ایجاد کردن است. بنابراین علم اساساً در تفکر یونانی صرفاً انکشاف از واقعیت نیست بلکه در این علم، نوعی فراوری نیز مطرح است و از آنجایی که یک چنین ارتباطی بین ایستگاه و تخنه وجود داشت، این علم در نهایت به تکنیک و تکنولوژی منتهی شد. در اولین قسم از ایستگاه، یعنی حوزه نظری، ما با مابعدالطبیعه، علوم طبیعی و علوم ریاضی سروکار داریم. در قسم دوم، یعنی حوزه عملی، علم اقتصاد، علم سیاست و علم اخلاق را داریم و در قسم سوم که بیشتر معطوف به صنعت است، مهارت‌های مختلف و امروری نظیر هنر و شعر را داریم». با این حال افلاطون توضیح می‌دهد که دست‌یابی به این ایستگاه، صرفاً با الحاق به واقعیات اشیاء و امور ممکن است، هرچند این الحاق و اتصال، در سطح عالم حس نیست، بلکه با فرارفتن و تعالی و ارتفاع از سطح حس و محسوس امکان‌پذیر است. «عالم دنیا و محسوسات، عالم تغییر و تحول است، اما برای روبرویی با حقایق اشیاء، باید به عالم بالا برویم و سطح حواس ارتفاع پیدا کنیم و با چشم عقل حقایق را درک کنیم. به همین دلیل مفهوم «نظر» پدید می‌آید و به این علوم، علوم نظری می‌گویند. «مفهوم فزویس یا طبیعت در یونان به معنای ظهور و شکوفایی آن چیزی است که در بطن

نگاه، ایستگاه صرفاً به علوم طبیعی محدود نمی‌شود، بلکه «اصل، شناخت صورت است اما این صورت فقط اختصاص به علم طبیعی ندارند بلکه شناخت این صورت، در یک علم جامع امکان‌پذیر می‌شوند. در این نگاه علوم طبیعی و پزشکی (طب) تابع فهم این علم جامع بوده‌اند و به همین دلیل به اطباء، حکما می‌گفتند.

### استمرار فکر یونانی در جهان اسلام و جهان مسیحی

دکتر طالب زاده با اشاره به یک نگاه کلی، علیرغم اختلاف نظرهای علمی، معتقد است که «این الگو، قرن‌ها بر تفکر بشر حاکم بوده و همین مطلب را در قرون وسطای مسیحی و جهان اسلامی شاهد هستیم. این دیدگاه دو هزار سال بر عالم حکومت کرده و حکما و دانشمندان با همین دیدگاه پدید آمدند، اما بنابر حوادثی از قرن ۱۵ میلادی به بعد رخ داد، تأثیر زیادی بر نسل بشر داشت.»

### انقلاب کوبرنیک و ریاضی شدن عالم

طالب‌زاده با اشاره به انقلابی که در اثر پژوهش‌های نجومی نیکلاس کوبرنیک رخ داد و تغییری که در الگوی بطلمیوسی به وقوع پیوست و با کارهای یوهان کپلر ادامه یافت، به این تغییر بنیادین اشاره می‌کند. «کوبرنیک که یک ریاضی‌دان بزرگ است، خدا را یک ریاضی‌دان بزرگ می‌داند و بر این باور است که خدا را باید با ریاضی شناخت، چون خدا ریاضی‌دان این کهکشان است که با ریاضی می‌توان آن را شناخت. یوهانس کپلر ادامه کار کوبرنیک را به‌عهده گرفت تا ثابت کند که مدار سیاراتی که به دور خورشید می‌چرخند، دایروی نیستند، بلکه بیضوی هستند. او آنها را با عدد و هندسه محاسبه کرد و قدم بسیار بزرگی برداشت. به نظر کپلر ما راه دیگری برای مطالعه جهان غیر از ریاضیات نداریم و اگر می‌خواهیم جهان را بشناسیم تنها از مسیر ریاضیات امکان‌پذیر است. این حرف بزرگی بود و تا به حال رخ نداده بود». در ادامه این مسیر، گالیلئو گالیله نظریه دو کتاب را مطرح کرد که یکی مربوط به عالم طبیعت و تکوین است و دیگری، کتاب آسمانی و مقدس مربوط به شریعت است. او با اشاره به کتاب مقدس و حضور آياتی در آن که اشاره به تقدیر و قدر و اندازه در عالم طبیعت داشتند، شناخت طبیعت را در گرو شناخت کمی و ریاضیاتی دانست.

خود دارد. لذا حقیقت آنچه در طبیعت است، پیش از آنکه شکوفا شود و با چشم سر دیده شود، باید با چشم عقل مورد نظر قرار گیرد. به همین دلیل آیدیا ریشه در دیدن و رویت کردن دارد». به‌نظر افلاطون ایستگاه با ملاقات و رویت ایده‌ها ممکن می‌شود که حقایق اشیاء و امور هستند. در این مقام، شخص به لقاء می‌رسد و هم ایستگاه تتوریا، هم ایستگاه پراتیک و هم پوتیک برای او حاصل می‌شود.

بنابراین در اینجا یک امری هست که ماورای عالم ماده و محتوای مادی است. بنابراین ایستگاه از همان ابتدا با صورت و مواجهه با صورت و ارتفاع از ماده امکان‌پذیر می‌شود. این مطلب در ارسطو ادامه پیدا می‌کند و هرچند ارسطو دیگر به آنجا عالم بالا، قائل نیست، اما به صورت اشیاء قائل است و علم را فرایند اتحاد با این صورت می‌داند. این صورت، با غایتی همراه هستند و از غایت جدا نیستند. «وقتی یک دانه گندمی که در زمین می‌افتد و شروع به رشد کردن می‌کند، در واقع این صورت گندم رو به سمت غایتی دارد و می‌خواهد به کمال مطلوب برسد. این صورت دو مرحله دارد، در مرحله اول، بالقوه است و در مرحله‌ای دیگر به فعل می‌رسد. بشر در فرایند کسب معرفت و ایستگاه، این صورت و غایت آنها را کشف می‌کند. به همین دلیل هم هست که هر شیء حدی دارد و این حد فصل است که هر جسمی را از جسم دیگر جدا می‌کند.»

طالب‌زاده با اشاره به زنده‌بودن این صورت که متعدد و بی‌شمار و به‌اندازه اشیاء عالم است، به وجود یک نفس کلی در عالم اشاره می‌کند که در میان فیلسوفان مسلمان نیز حضور دارد. نفس کلی یعنی آن نفس کلی جهان که همه امور جهان را به سمت کمال خود هدایت می‌کند و این از عالی‌ترین معارفی است که حکما به آن قائل بوده‌اند. کرة زمین، نفس زنده دارد و تمام موجوداتی که در این کرة خاکی زندگی می‌کنند، به‌مثابه اجزای این بدن، تحت مدیریت آن نفس کلی به سمت غایات خود حرکت می‌کنند. حکمت همان توجه به این علم جامع است و ایستگاه در این دیدگاه، توجه به آن غایات و شناخت آن صورت است و تنها به علم طبیعی اطلاق نمی‌شود بلکه با الهیات و تفکر مقاصد جهان و تفکر نفوس کلیه و عقول کلیه امکان‌پذیر می‌شود.»

استاد دانشگاه تهران به این نکته اشاره می‌کند که در این

«جهان خارج و جهان تکوین را باید با اندازه‌هایش شناخت. بنابراین علمی که جهان تکوین را به ما معرفی می‌کند علم اندازه‌ها است و علم اندازه‌ها ریاضی است، یعنی زبان علمی که در آن، علم عالم تکوین و جهان منعکس می‌شود ریاضیات است و در نتیجه زبان علم، ریاضیات است».

«گالیله علم را ریاضیات معرفی کرد و ایپستمه را مترادف با ریاضیات دانست»، بنابراین چیزی برای فلسفه و مابعدالطبیعه و متافیزیک و علوم دیگر باقی نماند. تمام آن ایپستمه با آن دایره عظیمی که داشت، ناگهان در علم طبیعی و درک ریاضیاتی از طبیعت خلاصه شد. ایپستمه به معنای علوم طبیعی قلمداد شد و علوم طبیعی محدود به ریاضیات گردید. بنابراین انسان را با آزمایش خون، میزان قند خون و دیگر مقادیر کمیته‌بردار تعریف کردند.

برخلاف دوره افلاطونی که برای شناخت اشیاء و امور باید به عالمی فراتر از عالم حسی می‌رفتیم، اکنون باید حقیقت اشیاء را در همین کمیت پیگیری کنیم. «پس این علم جدید تمام علم فراگیر گذشته را پشت سر گذاشت و مبدل به یک علم محصل شد که به آن پوزیتیویسم می‌گویند».

### علوم جدید، تجربی اند!

دکتر طالب‌زاده به تعبیری رایج اشاره می‌کند و به تفسیر آن می‌پردازد. «مروزه گفته می‌شود علوم جدید علوم تجربی هستند. این تعبیر هم درست و هم غلط است. درست است به این معنا که حقیقتاً علوم جدید تجربی هستند، اما نه به معنای علمی که ارسطو و دیگران تجربی می‌دانستند. ما در میان علوم قدیم هم تجربه داشتیم، اما به معنای ریاضیات جدید نیست. ریاضی قدیم، غیر از این ریاضی جدید بود. «ارسطو هم خیلی آدم تجربی و دانشمند بود و لابراتوار داشت و دانشمندان اسلامی همچون ابن سینا، ابن هیثم، فارابی، جابر ابن حیان و دیگران هم تجربی بودند، اما ریاضیاتی که آنها به کار می‌بردند ریاضیات کاربردی و این‌زاری بوده است. در نظر آنها طبیعت، صور فکلی و نظایر آنها، همگی سر جای خودش بوده و تنها بین آنها یک سری روابط ریاضی برقرار بوده است و ریاضیات معطوف به شناخت این روابط می‌شده است. اما از نظر گالیله، ریاضیات همه حقیقت اشیاء است. در تفکر قدما صور سرچایش است و ریاضیات یک علم امدادی است که به کشف آنها کمک می‌کند. کشف در تجربه رخ می‌داد و ریاضیات زبان بیان این کشفیات بود اما از گالیله به بعد، دیگر تجربه روش کشف نیست، بلکه روش «آزمون» است. در نگاه مدرن، این تئوری ریاضی که که متکفل کشف است و جهان تجربه مقام آزمون کشفیات تئوری‌های ریاضیاتی است. «مثلاً وقتی اینشتین، تئوری نسبیت عام را مطرح کرد، آن را با استفاده از ریاضیات بر روی کاغذ نوشت. او بر روی کاغذ نوشت که نور زمانی که در میدان مغناطیسی قرار می‌گیرد، تغییر جهت می‌دهد. اما بعد از جریان کسوفی که در سال ۱۹۱۹ میلادی رخ داد، دانشمندی انگلیسی به نام ادینگتون، با کنترل شرایط، این تئوری را آزمون کرد و صحت آن را تایید نمود. بنابراین تئوری در جایی غیر از تجربه شکل می‌گیرد و حقایق را کشف می‌کند. دانشمندان متوجه شدند که حرکات سیاره اورانوس، طوری است که طبعاً باید یک سیاره دیگر کنار آن باشد و تحت تاثیر جاذبه آن کره دیگر باشد. بر روی کاغذ اثبات کردند که باید کره دیگری وجود داشته باشد و بعدها آن کره را دیدند و کشف کردند. ریاضیات خطاشکن است و همه چیز را به افق معناداری می‌برد و راه برای علم باز می‌کند».

### پیدایش فلسفه علم

برخلاف دیدگاه دیدرو از دانشمندان دایره‌المعارف فرانسه که معتقد به زوال ریاضیات بود، ریاضیات همچنان ادامه پیدا کرد. دانشمندان تجربی با مدل‌های ریاضی جهان را تفسیر می‌کردند و آن را کشف می‌کردند. در این میان، بعضی از

افراد سعی کردند در فرایند شکل‌گیری این کشفیات تامل کنند و لذا شروع به علم‌شناسی کردند. آنها قصد داشتند بفهمند که این علم، چگونه و با چه روشی عمل می‌کند و تحت چه شرایطی محقق می‌شود. از اینجا فلسفه علم شکل گرفت و در قرن بیستم، فیلسوفان علم مانند کارنپ، حلقه وین، پوزیتیویست منطقی و نظایر آنها ظهور و سپس در نقد آنها ابطال‌گرایان و کارل پوپر ظهور کردند. در مراحل بعدی، لاکاتوش و دوستانش متوجه شدند که چیزهای بیشتری در علم هست و علم تنها بسته به خواست و نیت دانشمند شکل نمی‌گیرد و با یک برنامه پژوهشی به پیش می‌رود.

### ارتباط فلسفه علم و پژوهش‌های علمی

دکتر طالب‌زاده به یکی از نکات اصلی سخنرانی خود اشاره می‌کند و آن اینکه عالمان علوم تجربی، فیزیکدانان و ریاضی‌دانان مشغول کار علمی خود هستند و منتظر توضیح فلاسفه علم باقی نمی‌مانند. «توجه داشته باشید که فلسفه علم و فیلسوفان علم هر چه می‌خواهند می‌گویند و هر طوری که می‌خواهند رفتار دانشمندان را توضیح دهند، اما دانشمندان گوش به حرف آنها نمی‌دهند. همه، روزبه‌روز از تئوری‌های ریاضی متوقع‌تر می‌شوند و این مسیر، همچنان پر قدرت ادامه دارد».

### نقد و بررسی علم دینی

طالب‌زاده با تفکیکی که میان فلسفه علم و فرایند خود علم بیان می‌کند، به نقد علم دینی می‌پردازد. «یک عده از عزیزان، دوستان و فضلا می‌خواهند علم دینی درست کنند یا آن را تأسیس کنند. وقتی در کار آنها دقیق می‌شویم، می‌بینیم که آنها مشغول نقد فلسفه علم هستند و قصد دارند با نقد فلسفه‌های علم، به علم دینی برسند. اما باید دقت داشت که کدام یک از فیلسوفان علم درباره تأسیس علم سخن گفته‌اند و کدام فیلسوف علمی گفته است که چگونه می‌توان یک علم را تأسیس کرد؟ فیلسوفان علم درباره تأسیس علم حرف نمی‌زنند، بلکه درباره این علم موجود که هست و در جهان عینی حضور دارد، حرف می‌زنند نه علمی که ما می‌خواهیم ایجاد کنیم. فیلسوفان علم درباره رفتار دانشمندان که هستند و کار می‌کنند و علمی که موجود است، سخن می‌گویند و هیچ فیلسوف علمی نمی‌گوید راهکارهای تأسیس علم این یا آن موارد است. بنابراین در فلسفه علم، صحبت از تأسیس نیست بلکه صحبت از توضیح و تبیین آنچه‌ی است که حضور دارد و وجود دارد. بنابراین با این فلسفه‌های علم که همگی بر تبیین و توضیح یک نگرش ریاضی محض به جهان شکل گرفته و می‌گیرند و تمام وجهه همت‌شان توضیح و تبیین نحوه نگرش ریاضی به جهان است، چگونه می‌توان سخن از علمی گفت که آن علم، علم دینی است و آن علمی است که دین می‌گوید».

### چستی علم دینی

طالب‌زاده با طرح برخی پرسش‌ها، به نقد متون رایج درباره علم دینی می‌پردازد و می‌کوشد تصور خودش از علم دینی را ترسیم کند. «علمی را که دین، آن علم را علم می‌داند آیا ریاضیات است؟ آیا وقتی فرمود «أَلْعَلُّمُ نُورٌ یَقْدُقُهُ اللهُ فِی قَلْبِ مَنْ یَشَاءُ»، علم نوری است که در قلب هر کسی بخواهد می‌اندازد، سخن از مدل‌های ریاضی شرویدینگر بود؟ وقتی که پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند سه گونه علم وجود دارد «آیه محکمه، فریضه عادلانه و سنه قائمه» و منظور از آن، علمی که مستقر در مرتبه روح است، آیا همین علم ریاضیاتی مدنظر است؟ علمی که از زوال در امان است و علمی که از تحدید مراتب در امان است، آیا همین علم رایج مدرن است؟ علمی که آیه محکمه است علم توحید است. این علم آیه است و

خدایوند را نشان می‌دهد. دانشمند و عالم از نظر تفکر دینی یعنی موحد، یعنی کسی که هر مطلبی می‌خواند و می‌فهمد و کشف می‌کند در ضمن توحید می‌فهمد و کشف می‌کند. دانشمندان اسلامی اینگونه بودند. آنها به دنبال کشف طبیعت نبودند که از آن استفاده‌هایی بکنند، برای رفاه بشر، برای خودخواهی بشر، برای جنگ و نابودی و برای تکبر و استکبار است. آنها وقتی دنبال علم بودند می‌خواستند نشانه‌های لطف و عظمت الهی را در جهان کشف کنند. دنبال خدا بودند و برای اینکه دنبال خدا باشند در زندگی زنیور غسل، جغرافیا، رودخانه، آسمان، طب، الکل و همه چیز مطالعه می‌کردند اما دنبال عظمت حق بودند. دانشمند از نظر تفکر دینی، دنبال توحید است و ما گاهی وقت‌ها این را فراموش می‌کنیم. علم دینی علم توحید است».

امام خمینی (ره) می‌فرمودند، علم دینی، «قرآ پسم ربک» است، یعنی علم باید ذیل مفهوم حقیقت حق باشد و اگر غیر از این باشد، علم دینی نیست. ما با چیزی به نام فلسفه علم می‌خواهیم کاری کنیم و اسم آن را علم دینی بگذاریم، اما قدری باید متوجه باشیم که چه کار می‌کنیم. باید دقت کرد که با هر مهره‌ای نمی‌توانیم، هر بازی‌ای را انجام دهیم. با توپ فوتبال نمی‌شود چوگان بازی کرد. «نه فلسفه علم رویکرد تأسیسی دارد و نه با این فلسفه علم مدرن، می‌شود صحبت از دین و خدا و توحید کرد. علم دینی به روش‌های دیگری باید تحقق پیدا کند زیرا نوری است که باید به دل دانشمند بیفتد. باید یک این‌هیتم تولید شود که وقتی آینه‌های سوزان را مطرح می‌کند به سراغ نور می‌رود و منظورش از نور، نور خدا است. ما برای رسیدن به علم دینی، باید دانشمند دینی تربیت کنیم».

### علم دینی و علوم انسانی مدرن

طالب‌زاده در ادامه به توضیح ارتباط علم دینی با علوم انسانی پرداخت. «متفکران بزرگی با زحمت بسیار و خون‌دل‌خوردن‌های فراوان سعی کردند توضیح دهند که این علوم جدید که با آن تکنیک و تکنولوژی مدرن شکل گرفته‌اند، به لحاظ فلسفی چگونه ممکن شده‌اند. آن علمی که می‌کوشند تا شرایط امکان این علوم را توضیح دهند، علوم انسانی‌اند و منظور از انسان، انسان مطلق العنانی است که در این عالم زندگی می‌کند». این علوم تنها با وجود یک انسان مطلق العنان شکل می‌گیرد که فرهنگ، دانش، سیاست، اقتصاد، حقوق و همه رشته‌ها را دارد. انسان مطلق العنانی که طرح ریاضی جهان داده و جهان را در چمبره خود گرفته است و تا این انسان نباشد امکان رفاه و مدرنیته نیست و از اینجا علوم انسانی تأسیس می‌شود.

«تا کمالات این انسان مطلق العنان در علوم انسانی، شناخته نشود و معلوم نشود چه مسیری را می‌خواهد در عالم طی کند و چه غایاتی را برای عالم رقم زده است، این علوم طبیعی محافظت نمی‌شوند و بقا پیدا نمی‌کنند، پس لازم است که علوم انسانی در امتداد علمی که عرض کردم، پدید آیند. تا علوم انسانی پدید نیایند، علوم قبلی محافظت نمی‌شوند و پایدار نمی‌مانند. علوم انسانی برای تحقق فرهنگ انسان مطلق العنان در این جهان شکل گرفته است. ابتدا با پوزیتیویسم شکل گرفت. پوزیتیویست‌ها معتقد بودند که علوم انسانی باید بر وفق علوم اولیه باشند. در مرحله بعد، این علوم ناکام ماند و انسان‌های غربی متوجه شدند که ظرفیت انسان به مراتب بیش از محدود شدن در حدود دانش‌های ریاضیاتی است. لذا علوم فرهنگی و تاریخی مطرح شد که روش و ماهیتش را علوم طبیعی متفاوت بود، هر چند در منطق و ماهیت آن در دست‌یافتن به کلیت و ضرورت همان بود». بعدها نیچه ظهور کرد. او دنبال کردن حقایق توسط فیلسوفان و عالمان علوم انسانی گذشته را به‌طور کلی زیر سوال برد



جهان و علم انسانی مدرن را داشته باشیم. اگر این بشر بیچاره مفلوک در روی زمین، پناه و امنیتی می خواهد آیا این امنیت غیر از ذیل حقیقت توحید و حقیقت ربوبی آیا امکان پذیر است؟

### جمع بندی

ما مسلمانان تقریباً بعد از آشنایی با تمدن مدرن، در حال اخذ دستاوردهای علمی و تکنولوژیک آن هستیم. با این حال شاید کمتر درباره ماهیت آنچه از غرب اخذ می کنیم و تأثیرات فرهنگی آن اندیشیده ایم. این دستاوردهای شک گرانباز از نظریه‌ها و ارزش‌هایی هستند که لزوماً با جهانی که مسلمانان تاکنون در آن زیسته‌اند، سازگار نیست. یکی از این ناسازگاری‌ها تلقی مدرن و ریاضیاتی از علم است که اساساً ماهیت امور را ریاضیاتی می‌فهمد، در حالی که در میان مسلمین، ریاضیات اساساً علمی ابزاری برای درک روابط میان اشیاء بوده است. از این رو برای دست‌یابی به علم دینی در ارتباط با دستاوردهای دنیای مدرن، یعنی پروژه‌ای که هم‌اکنون توسط بسیاری از نهادهای پژوهشی و علمای مسلمان مطرح می‌شود، بایستی بتوان در ماهیت علم مدرن تصرف نمود و این ماهیت، جز با تربیت دانشمندان توحیدی میسر نخواهد شد.

به این فکر افتادند که باید چیز دیگری در عالم باشد. حالا ما اگر در جستجوی این هستیم که علوم انسانی را به شکل تازه‌ای متحول سازیم، حقیقتاً در مسیر مبارک و البته دشواری هستیم. البته الان خود اندیشمندان غرب به اینجا رسیدند که این فضا خطرناک است و لذا باید فضای گفت‌وگو با آنها باز شود و در خلال این گفت‌وگوها علوم انسانی می‌تواند به راه بهتری قدم بگذارد، معنویتی در آن ظهور کند و بشر را بتواند از این ورطه هولناک به در آورد».

### علم دینی، ایمان قلبی و درک حقایق ربوبی

دکتر طالبزاده به مهمترین دارایی ما مسلمانان در گفت‌وگو با جهان اشاره کرد و آن، ایمان قلبی و خوف از خداوند است. «مغرب زمین به این نتیجه رسیده که علوم انسانی باید متحول شود. در این فضا اگر ما مسلمانان و متدینین چیزی برای گفتن داریم و اهل ایمان هستیم و خوف از خداوند داریم، در گفت‌وگو با جهان غرب، می‌توانیم دستاوردی ارائه کنیم که آنها فاقد آن هستند. آنچه برای تحقق علم دینی و علوم انسانی دینی ضروری است، نه اکتفا به ظواهر دین، بلکه باورهای عمیق دینی و ایمانی است. «ما باید از این پارادوکس‌هایی که در آن زندگی می‌کنیم خارج شویم و اهل خلوص شویم و از پس این تاملات، قصد تغییر

و به‌صراحت بیان کرد که انسان مطلق‌العنان، اساساً دنبال حقیقت نبوده است، بلکه به دنبال خواست، قدرت و تثبیت خود در جهان بوده است. بعد از او میشل فوکو ظهور کرد و غرض دیگری از علوم مدرن را توضیح داد. به نظر او این علوم برای کنترل و اداره اجتماع شکل گرفته‌اند و ماحصل آنها اجتماعی کنترل شده است. «انسان کنترل شده، انسانی است که بتواند با تمام ابعاد و زوایای دنیای مدرن خود را وفق دهد». به همین دلیل هم سرآمد علوم مدرن، مدیریت و شاخه‌های آن است. مدیریت مالی، مدیریت بازرگانی و اکنون مدیریت استراتژیک. «مدیریت جلوه اعمال و کنترل و مهار قدرت است». آیا این علوم، علم دینی هستند؟

### بحران علم مدرن

دکتر طالبزاده به بحرانی که این علوم در دنیای جدید ایجاد کرده‌اند اشاره می‌کند. «ما در این فضای عجیب و غریب زندگی می‌کنیم و باید متوجه باشیم که اینها چیست و به کدام سمت می‌روند. بحث سعادت و کمال و رستگاری نیست. وقتی هیچ قدرتی بالای سر بشر نباشد و هیچ ایمانی نباشد و هیچ دینی نباشد، چه کسی این قدرت بشر را می‌تواند کنترل کند. اکنون خود غربی‌ها

## مهدی گلشنی عنوان کرد؛

# زمینه‌های شکل‌گیری علم دینی از تردید تا واقعیت



یکی از مهمترین دستاوردهای تلاش‌های علمی عالمان علوم انسانی در سال‌های اخیر در ایران، درک و برجسته کردن ارتباط فلسفه علم با علوم طبیعی و تاریخ تحولات آنها در غرب است. این درک ارزشمند، اولاً نگاه تاریخی به علم مدرن را تقویت می‌کند و آن را از یگانه‌گفتن مسلط در توضیح جهان پیرامون ما تبدیل به یکی از گفتمان‌های توضیح‌دهنده ممکن می‌سازد و ثانیاً با توجه دادن ذهنان عالمان به تأثیر ارزش‌ها و نظریه‌های فرا علمی، اعم از ارزش‌های اخلاقی و دینی و نظریه‌ها یا مفاهیم متافیزیکی در علم، امکان طرح علم دینی را تقویت می‌کند. دکتر مهدی گلشنی در سومین دوره آموزشی طرح ملی نخبران علوم انسانی که در دهکده تحقیقاتی وسف برگزار شد، به بررسی امکان علم دینی پرداخت. این نظریه پرداز علوم انسانی با تأکید بر این نکات، سعی کرد توجه جامعه علمی ایران را به تحولات علم در نیمه دوم قرن بیستم برانگیزد تا از خلال آن، امکان‌های متعدد طرح علمی دینی فراهم گردد. گزارش تحلیلی این سخنرانی را در ذیل از پیش رو می‌گذرانیم:

### مقدمه

دکتر گلشنی ابتدا به ارائه تاریخچه علم دینی در میان مسلمین پرداخت. او بر اساس حدیث مشهور «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» و یا حدیث دیگری از امیرالمؤمنین که «العلم ضالۃ المؤمن فخذوه ولو من ایدی المشرکین» علم گم شده مؤمن است آن را فرا بگیرید حتی از مشرکان باشد» اشاره کرد، اما این معنا از علم را ناظر به معنای خیلی عام آن دانست. قرآن به مطالعه طبیعت توصیه کرده است. «فَلْيَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، اما این معنا نیز بسیار عام است. «فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ». مسلمین قرون اولیه از این دست احادیث این برداشت را داشتند که مطالعه طبیعت، یک عبادت محسوب می‌شده است و بنابراین بین بررسی طبیعت و دین و

می‌کند. البتانی نیز دیگر دانشمند بزرگ اسلامی است که شناخت نجوم را به این دلیل سودمند می‌داند که منتهی به اعتقاد به یگانگی خداوند می‌شود و از این راه، به عمق عظمت پروردگار و گستردگی حکمت و جلالت قدرت و لطافت صنع او پی می‌برد زیرا خداوند فرموده است: «ان فی خلق السموات والأرض و اختلاف الليل والنهار، آیات لأولی الأبصار».

### تلقی دینی از علم در اوایل شکل‌گیری مدرنیته

وقتی که علم به واسطه دوره نهضت ترجمه، در اواخر قرون وسطی، از جهان اسلام به جهان غرب منتقل شد، اغلب متفکرین این دوره، همین تلقی اسلامی از علم را قبول داشتند. هاینریش دربارۀ یوهانس کپلر، از دانشمندان اواخر

اعتقاداتشان تضاد و تراحمی نمی‌دیدند. از امیرالمؤمنین نیز روایت است که «تفکر فی صنعت الله عزوجل عبادت است».

دکتر گلشنی با اشاره به ابوریحان بیرونی، نمونه‌ای از تلقی مسلمین درباره علم را بیان می‌کند. ابوریحان می‌گوید: «وقتی شخص تصمیم می‌گیرد بین حق و باطل فرق بگذارد، باید جهان را مطالعه کند و دریابد که آیا ابدی است یا مخلوق و اگر کسی فکر کند که به این دانش نیاز ندارد، اما او نیازمند به تفکر درباره قوانینی است که بر جهان ما حاکم است. این کار او را بر آن می‌دارد که حقیقت را درباره آنها را بداند و طراح جهان و صفات او را بشناسد». ابوریحان در ذیل این تعابیر به آیه «تفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا» اشاره

قرون وسطی و اوایل دوره مدرن، می‌گوید: برای کپلر، علم وسیله تأمین منافع انسان با یک فن آوری برای بهتر زیستن در جهان و باز کردن راه‌های پیشرفت برای ما نبود، برعکس علم وسیله‌ای برای ارتقای ذهن و یافتن آرامش در تفکر درباره کمال ابدی خلقت بود. بویل، صاحب قانون مشهور بویل در فیزیک و هم‌زمان با نیوتن، می‌گوید: «وقتی من با تلسکوپ‌های واضح، ستارگان و سیارگانی که قدیم و جدید کشف شده بودند را بررسی می‌کنم، وقتی با میکروسکوپ‌ها کار شگفت‌انگیز طبیعت را می‌بینم، وقتی با کمک چاقوهای تشریح و نور اجاق‌های شیمیایی کتاب طبیعت را مطالعه می‌کنم، همراه با زبور خوانان با شگفتی می‌گویم ای خدای من چقدر آثار تو متنوع هستند.» نیوتن نیز درباره کتاب مشهورش، «اصول ریاضی فلسفه طبیعی» در نامه‌ای به یک اسقف انگلیسی، این اصول را مشوق مردم به اعتقاد به خداوند می‌داند.

دکتر گلشنی از خلال اشاره به این نمونه‌ها، به این واقعیت اشاره می‌کند که تفکیک دین از علم، حتی در اوایل دوره تکوین مدرنیته، وجود نداشته است. نیوتن به‌عنوان بنیانگذار علم جدید، «یک موحد تمام‌عیار بود که حتی به تثلیث نیز اعتقاد نداشت که حتی حاضر به خاطر عدم اعتقادش با دفن کردن او در کلیسا مخالفت می‌کردند و بیش از آنکه در فیزیک، آثاری داشته باشد، در الهیات نوشته است و یک میلیون و سیصد هزار کلمه در الهیات از نیوتن به ما رسیده است. اما چه اتفاقی افتاد که فیما بین علم و دین، گسست و تفکیک شدیدی اتفاق افتاد؟

### تفکیک علم از دین

دکتر گلشنی نقطه آغاز گسست و تفکیک علم از دین را از جهان اسلام می‌داند. سده ششم و غلبه متکلمان اشعری که از قرن پنجم آغاز شده بود، نقطه عطفی است که علوم عقلی و تجربی در میان مسلمانان به حاشیه رانده می‌شوند. «علوم عقلی و ریاضیات، طبیعیات، فلسفه و نظایر آنها از مدارس نظامیه جمع شد. تنها فقه و برخی از علوم خاص اسلامی در این مدارس تدریس می‌شد. حتی در نظامی بنیاد هم فقط فقه شافعی به دلیل حضور خواجه نظام‌الملک و فقه حنفی به خاطر حضور ملک‌شاه تدریس می‌شد و در مجموع، علوم عقلی قلع و قمع می‌شدند. خلفای عباسی نیز از تفکر اشعری حمایت می‌کردند و از آموزه تقدیر الهی که در این مکتب جایگاه قابل توجهی دارد، به سود تقویت بنیان‌های نظری دستگاه حاکم بهره می‌بردند. در این میان حتی فردی مانند خواجه نصیرالدین طوسی در مدارس خصوصی تربیت شد که با پنج واسطه شاگرد ابن سینا بود.

این وضعیت، با همه فراز و نشیب‌هایش، تا زمانی که به دوره صفویه رسید، همچنان ادامه داشت. هم‌زمان با ظهور ملاصدرا و میرداماد، علم جدید در غرب ظهور کرد و پس از ملاصدرا در ایران رو به افول نهاد. هر چند تکنوگاری‌های علمی وجود دارد، اما دیگر جریان غالب نیست. حداکثر چیزی که می‌بینید یک خلاصه از شیخ بهایی می‌بینید یک چیزهای منفعل و تکمیلی می‌بینید و دیگر جریانی از علم در جهان اسلام نیست.

### تحولات علم و دین در غرب و تفکیک علم از دین

ظهور و پیشرفت علم در جهان غرب با مکتب تجربه‌گرایی رواج یافت. دکتر گلشنی به تأثیر دانشمندان و فیلسوفانی مانند نیوتن، جان لاک، دیوید هیوم، کانت و لایپلاس اشاره می‌کند. در قرن هجدهم، دانش بلامناع، فیزیک بود و علیرغم افرادی مانند مکسول و فارادی، قرن هجدهم و نوزدهم سرآغاز افول دین در غرب بود. هیوم، در اصل علیت تشکیک کرد، کانت هم شان متافیزیک را پایین آورد. در قرن نوزدهم نیز آگوست کنت و مکتب پوزیتیویسم ظهور

کرد که با طرح نظریه مراحل تاریخی‌اش، پوزیتیویسم و دین انسانیت را ترویج کرد و خودش را پیامبر آن دین معرفی نمود. هم‌زمان با کنت، داروین نیز در جهت تضعیف دین قدم برداشت. در قرن بیستم نیز پوزیتیویسم منطقی در دهه ۱۹۲۰ ظهور کرد که هرگونه گزاره غیر تجربی را بی‌معنا می‌دانستند. وضعیت علم‌زدگی در این دوره تا حدی بود که جواهر لعل نهرو، نخست وزیر سابق هند، حل هر مسئله‌ای را در گرو حل علمی آن دانست.

### تغییر وضعیت علم‌زده در غرب

دکتر گلشنی وقوع جنگ‌های جهانی را مهم‌ترین عامل برهم‌خوردن وضعیت علم‌زدگی قرن نوزده و اوایل قرن بیستم معرفی کرد. او برای نمونه به برتراند راسل اشاره می‌کند که شانی قابل توجه برای علم قائل بود و اعتقادی به الهیات نداشت. او در رساله‌ای که در ۱۹۲۴ منتشر شد، نسبت به تبعات ناگوار علم مدرن هشدار داده بود.

دکتر گلشنی به ناراحتی‌های اینستین درباره بمب اتمی که در ژاپن منفجر شد، اشاره می‌کند و به احساس مشابهی که در مکس بورن و دیگر دانشمندان اشاره می‌کند که بعضی از آنها اساساً مطالعه فیزیک اظهار پیشمانی می‌کردند. این وضعیت باعث شد که در نیمه دوم قرن بیستم، ما شاهد ظهور آثاری از دانشمندانی نظیر «رنست فردریش شوماخر، اقتصاددان آلمانی باشیم که یکی از آثار او به نام «رهنمای حیرت‌زدگان» به فارسی ترجمه شده است و در آنها به تفاوت علم مدرن و ماقبل مدرن که عمدتاً ناظر به حکمت بوده است اشاره کند. «او می‌گوید علم قدیم، حکمت یا علم برای شناخت حق مطلق، خیر مطلق و زیبایی مطلق بود که آن دانش، برای انسان خوشبختی و نجات به بار می‌آورد، اما دانش جدید عمدتاً متوجه قدرت مادی شده است. این گرایش آنچنان رشد کرده که تقویت قدرت سیاسی و اقتصادی، تبدیل به هدف اولیه و توجیه اصلی برای هزینه کردن در کار علمی به حساب می‌آید. از این دست آثار در این دوره بسیار زیاد منتشر شده و می‌توان به آثار افرادی نظیر نیکولاس مکسول نیز اشاره کرد.

### علم‌زدگی در ایران

دکتر گلشنی از خلال این اشارات، اظهار تاسفی درباره عدم انتقال این دست تحولات که عمدتاً در نیمه دوم قرن بیستم رخ داده‌اند به ایران، ابراز می‌داند و در مقابل، آثار منفی و مخرب آن به کشور ما منتقل می‌گردد. یکی از آن نکاتی که در غرب به آن اذعان دارند و در ایران بسیاری از افراد قائل به آن نیستند، دخالت ارزش‌ها یا مفاهیم و نظریه‌های اخلاقی، فلسفی و متافیزیکی در علم تجربی است. «شما هیچ علمی را بدون اصول قبول نمی‌کنید. هر علمی را در نظر بگیرید با یک اصولی شروع می‌شود. مثلاً در دبستان و دبیرستان، هندسه اقلیدسی می‌خوانید. هندسه اقلیدوسی مبتنی بر پنج اصل است. اما این اصول را مانند اصول همه علوم دیگر در خود آن علم ثابت نمی‌کنید، بلکه در جای دیگری ثابت می‌شوند. اصول نیوتن هم از تجربه به دست نیامد، بلکه آنها را با تجربه تطبیق داد. نیوتن فرض کرد یک زمان و فضایی بوده که خداوند ماده را در این فضا و زمان ریخته است.»

### وضعیت فلسفه و متافیزیک در کشورهای غربی

دکتر گلشنی با اشاره به وضعیت متفاوت نیم قرن قبل در دانشگاه‌های تراز اول اروپا و آمریکا مانند آکسفورد، کمبریج، کلمبیا و نظایر آنها درباره حضور یا عدم حضور فلسفه، وضعیت امروز را بسیار مشتاق‌تر به مباحث فلسفی دانست. به این معنا دانشگاه‌های غربی به خوبی دریافته‌اند که علوم به‌خودی‌خود کفایت نمی‌کنند و احتیاج به متافیزیک

دارند». در مقابل برخی از اساتید در دانشگاه‌های ایران، همچنان بر نفی متافیزیک و دانش‌های نظری در علوم تأکید می‌کنند. دکتر گلشنی به دو نمونه از اعتقاد به تأثیر فلسفه در علم اشاره می‌کند:

### ۱. نظریه تکامل و دین در غرب امروز

«در آمریکا در دهه ۱۹۸۰ دادگاهی به پا شد که در آن، متدینان مسیحی شکایت کرده بودند که در دبیرستان‌های آمریکا باید در کنار تدریس نظریه تکامل، کتاب مقدس هم تدریس شود، هرچند در نهایت با رأی دادگاه، تدریس کتاب مقدس ممنوع شد. در این دادگاه آقای مایکل روس، فیلسوف علم داروینی به نفع نظریه تکامل شهادت داد، اما خودش در سال ۲۰۰۳، در یکی از محافل علمی آمریکا سخنرانی کرد و نظریه تکامل و تکامل‌گرایی را مبتنی بر اصل طبیعت‌گرایی دانست و اعتقادی به ماوراء الطبیعه نداریم. او بعد از این سخنرانی به‌شدت مورد نقد طبیعت‌گرایان قرار گرفت.

### ۲. فهم پذیر بودن طبیعت به عنوان یک باور ایمانی

دکتر گلشنی در این مورد به دیدگاه اینشتین اشاره می‌کند که قائل است فهم‌پذیر بودن طبیعت به صورت علمی اثبات نمی‌شود، بلکه یک باور ایمانی است و همین اعتقاد باعث می‌شود که ما اساساً در علوم طبیعی به دنبال کشف حقیقت برویم.

### محدودیت‌های علم

دکتر گلشنی علاوه بر عدم توجه ایرانیان به این دیدگاه که نظریات و عقاید متافیزیکی در علم تأثیر دارد، به دیدگاه دیگری نیز اشاره می‌کند که در ایران، چندان مورد توجه نیست، اما در غرب توجهات زیادی را برانگیخته است و آن، اذعان به محدودیت‌های علم است.

«مولانا محمد بلخی، چندین قرن قبل فرموده بود «از کجا آمده ام آمده ام بحر چه بود/ به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم». دکتر گلشنی با اشاره به این بیت شعر از مولانا و غفلت ایرانیان از این دست معارف، به کتاب «محدودیت‌های علم» از پیتر مداور اشاره می‌کند که دیدگاهی شبیه مولانا درباره علم دارد. «اینکه علم محدودیتی دارد از آنجا محتمل می‌شود که سؤالاتی وجود دارد که علم نمی‌تواند پاسخ دهد و هیچ‌گونه پیشرفت قابل‌تصور از علم هم آن را قادر به پاسخ دادن به آنها نمی‌کند. اینها سؤالاتی هستند که کودکان می‌پرسند. من سؤالاتی از قبیل چگونه از چیزی آغاز شد؟ ما برای چه اینجا هستیم؟ ما از چه ساخته شده‌ایم؟ و هدف از زیستن چیست؟ را در نظر دارم. افرادی مانند پیتر مداور گفتند که جواب این سؤالات از فلسفه، ادبیات و دین می‌گیریم، اما بعضی از آدم‌های تراز اول علم، می‌گویند جواب این سؤالات را تنها از دین می‌گیریم.»

### منقولاتی از فیزیک‌دانان غربی

دکتر گلشنی با طرح مسئله اصلی و ارائه شواهد متعدد، به نقل اقوالی از برترین فیزیک‌دانان جهان که اغلب جوایز نوبل فیزیک را برده‌اند، اشاره می‌کند تا شواهد بیشتری بر این نکته ارائه کند که علم، پاسخگوی همه پرسش‌های بشری نیست. چارلز هارد تاوونز برنده جایزه نوبل، کاشف لیزر و از معتقدین به این دیدگاه که کار علمی، نوعی عبادت است، می‌گوید «به عقیده من، مسئله مبدأ، به نظر بی‌جواب می‌رسد، اگر آن را صرفاً از دید علمی دنبال کنیم، بنابراین من معتقدم که نیاز به نوعی توضیح دینی و متافیزیکی داریم اگر بنا است توضیحی داشته باشیم». فیزیک‌دان دیگری به نام فریمن دایسون نیز می‌گوید، «بزرگ‌ترین اسرار حل نشده، راه‌های وجود ما به‌عنوان موجودات هوشیار، در یک گوشه‌ای از جهان وسیع است. چرا



دوستانش در هند، دانشکده‌های اسلامی تاسیس کردند، هر چند خروجی‌اش چندان موثر نبود. دکتر گلشنی سخنرانی را با طرح دیدگاهی از ورنر هایزنبرگ به پایان می‌برد تا با تکیه بر آن، به نقد وضعیت علم در ایران و موضع‌گیری‌های نادرست نسبت به علم دینی اشاره کرده باشد. هایزنبرگ می‌گوید: «جهان را تنها با عینک تخصص خودتان ببینید. جهان بیش از آن است که تخصص شما می‌گوید». به عقیده گلشنی، وضعیت علم در ایران به گونه‌ای است که عالمان، تکلیف اول و آخر انسان را بر اساس تخصص خودشان بیان و تعیین می‌کنند.

### جمع‌بندی

یکی از مهمترین مباحثی که در چند سال اخیر در میان دانشگاهیان ایران، بالخصوص علوم انسانی مطرح شده، رابطه فلسفه علم با تاریخ علوم طبیعی است. سخنرانی دکتر گلشنی به نوعی در چارچوب همین رابطه قرار داشت، هر چند او از خلال بررسی این تاریخ، مخصوصاً با تأکید بر دستاوردهای فلسفه علم و دستاوردهای خود علوم طبیعی در نیمه دوم قرن بیستم، به دنبال بررسی و تأیید امکان علم دینی بود. به نظر می‌رسد علم و فلسفه علم تا قبل از قرن بیستم، دستکم با قرابت غالبی که در غرب ارائه شده است، منکر هر گونه دخالت مفاهیم و نظریه‌های متافیزیکی و ارزش‌های اخلاقی و دینی در علم بوده است، اما تحولات جنگ جهانی اول و دوم، زمینه تحول در این نگرش را ایجاد کرده است. آشنایی ناقص ما ایرانیان مسلمان به این تحولات و اکتفا به نظریه‌های علمی قرن هجدهم و نوزدهم، مانع درک شرایط امکان علم دینی شده است. دکتر گلشنی در این سخنرانی را ارائه شواهد متعدد، سعی کرد تا زمینه‌های شکل‌گیری علم دینی را توضیح دهد، اما او با نگاهی انتقادی نسبت به وضعیت فعلی و موجود جامعه علمی ایران، هر چند امکان شکل‌گیری علم دینی را ذاتاً ممتنع نمی‌داند، اما در امکان وقوعی آن، تردید دارد.

تلاشش برای توجیه کلام اسلامی و آموزه‌هایی نظیر معجزه بر اساس یافته‌های علم جدید همراه بود. ایرانیان وقتی از روس‌ها شکست خوردند، عده‌ای برای تحصیل لم مدرن به فرنگ یا خارج فرستاده شدند. امیرکبیر هم دارالفنون را بنا کرد تا نیازهای فعلی جامعه ایران برطرف شود و در ادامه دانشگاه‌های ایران شکل گرفتند که البته به شدت متأثر از تفکر پوزیتیویستی بود». دکتر گلشنی در ادامه به یک قصور سخت و شدید دیگر در نهاد دانشگاهی ایران اشاره می‌کند و آن اینکه «دانشگاه‌های فلسفه باید اجازه می‌دادند یافته‌ها و اصول موضوعه علوم، به بحث‌های فلسفی راه پیدا کنند، هر چند این اتفاق نیفتاد.

به عقیده گلشنی، شواهد متعددی نشان می‌دهد که ما ایرانیان و مسلمانان، به نقدهایی که خود غربی‌ها به علم مدرن دارند و زمینل طرح علم دینی را فراهم می‌کنند، کمتر توجه می‌کنیم و آنها را کمتر در ایران منعکس می‌سازیم و همین مسئله باعث عقب‌ماندگی علم در ایران شده است.

### عالمان معاصر اسلامی و تحول در علوم

دکتر گلشنی علیرغم نگاه نه‌چندان خوش‌بینانه نسبت به توجه مسلمانان ایرانی به تحولات علم در غرب، بالخصوص در نیمه دوم قرن بیستم، به گروهی از فلاسفه مانند آیت‌الله مطهری و علامه طباطبائی اشاره می‌کند که متوجه شأن و جایگاه علم شده‌اند. «اینها متوجه شدند که علم دو بعد دارد. یک بعد تجربی دارد که دیگر آمریکایی و روسی و ایرانی ندارد. شما یک فلز را هر جایی حرارت دهید طولش زیاد می‌شود، اما بعد دیگری هم دارد که وقتی قصد دارید یافته‌های تجربی را کنار هم بگذارید، به کار می‌آید و آن بُعد فلسفی یا دینی است».

علاوه بر اینها در حدود ۹۰ سال پیش، درگستره جهان اسلام افرادی مانند ابوالعلی مودودی نیز در هند متوجه این مسئله شدند، اما به سرعت در حاشیه قرار گرفتند. او و

ما اینجا هستیم؟ آیا جهان هدفی دارد؟ دانش ما درباره خیر و شر از کجا می‌آید؟ این رازها و صدها راز دیگر مثل آنها و رای دسترس علم هستند. آنها در آن طرف دیگر مرز قرار دارند؛ در حوزه صلاحیت دین قرار دارند».

### بررسی امکان علم دینی

مقدماتی که تاکنون به آن اشاره شد، بیانگر آن هستند که ارزش‌های اخلاقی، اصول فلسفی و مفاهیم دینی بر فرایند علم تأثیر جدی دارند. بنابراین اگر در این موارد به جهان‌بینی دینی بپردازیم، «به معنای آن نیست که تجربه و نظریه‌پردازی را کنار بگذاریم، بلکه در تعریف درست علم دینی باید به این نکته توجه کرد که «وقتی می‌خواهید یافته‌های علمی‌تان را جمع‌بندی کنید، آن را تابع اصولی قرار دهید که اتفاقاً آن اصول، متافیزیکی و دینی است و اگر فلاسفه ما درباره این اصول معتقدند که یک تدبیر واحد بر جهان حاکم است، غیر مادیات هم وجود دارد و نظایر آنها». بنابراین علم دینی هم به دخالت ارزش‌های دینی و اصول متافیزیکی اجازه حضور در علم را می‌دهد و هم جلو تخریب توسط علم را می‌گیرد.

### وضعیت علم دینی در جهان معاصر اسلامی

دکتر گلشنی با اشاره به اینکه بازار نقد و انتقاد علمی در دوره معاصر در جهان غرب بسیار گرم‌تر از نقد و انتقاد در جهان اسلام است، به بررسی وضعیت علم در تاریخ معاصر ایران پرداخت. «متأسفانه علم جدید در جهان اسلام از زمان قاجاریه سرازیر شد. در مصر و شمال آفریقا نیز تحت تأثیر حمله ناپلئون نوعی شفتگی به علم غربی ایجاد شد و «دسته دسته عالمان مصری، گرایش شدیدی به تحصیل در فرانسه داشتند و بعد از تحصیل، دین را با مفروضات دینی توضیح داده و تحلیل می‌کردند. حتی شیخ محمد عبده که یک آدم عقلانی بود، قصد داشت اشعه ایکس را جن تطبیق داد. ورود علم در هند با تصمیمات سیداحمدخان هندی و

## مناظره خسرو باقری و علیرضا پیروزمند؛

# دین، دایره المعارف نیست / دین باید نگاه فراگیر داشته باشد

با دایره‌المعارفی از دین را قبول ندارم و این به معنای نقص در دین نیست برای اینکه معلوم نیست که بتوان اثبات کرد که دین عهددار چنین کار عظیم و گسترده‌ای است.

### تعریف دایره‌المعارفی از دین را قبول ندارم

وی با بیان اینکه یک تصور، دین را تضمین کننده تأمین سعادت بشر می‌داند و معتقد است که دین در این زمینه نمی‌تواند ساکت باشد، افزود: تعریف جامع

علیرضا پیروزمند و خسرو باقری در سومین دوره آموزشی گفتمان نخبگان علوم انسانی که در دهکده تحقیقاتی وسف برگزار شد، درباره قلمرو علوم انسانی اسلامی سخن گفتند و به مناظره در عرصه امکان تحقق علوم انسانی اسلامی پرداختند.

در ابتدای این گفتگوی علمی، دکتر خسرو باقری از چگونگی ترسیم علم دینی سخن گفت و با بیان اینکه اگر بخواهیم درباره علم دینی سخن بگوییم باید هر دو عنصر دین و علم را دخیل بدانیم و تصور خود را از علم و دین بیان و نسبت بین آن دو را مشخص کنیم، منظور خود را از علم دینی، علوم انسانی تجربی عنوان کرد.

وی منظور خود از علوم انسانی تجربی را جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم تربیتی عنوان کرد و با بیان اینکه علوم انسانی را به معنای عام مانند فلسفه و فقه در نظر نمی‌گیرد، گفت: بیشترین چالش مطرح شده در این دو حوزه است، بر این اساس مطالعه و مشاهده جهان خارج، یک کار نقلی مانند تفسیر قرآن و تشخیص احکام نیست. این استاد دانشگاه دو تصور جامعیت دین و ... را ملاک سخنان خود در بحث علوم انسانی تجربی قرار داد و اظهار داشت: این دیدگاه که دین جامع و حاوی همه علوم باشد طرفداران بسیاری دارد به ویژه درباره اسلام که به عنوان دین خاتم معرفی شده است.



خسروباقری با اشاره به حکمت خداوند در آفرینش و تدبیر جهان، یادآور شد: خداوند به انسان‌ها عقل داده که با آن کارهای بسیار زیادی انجام می‌دهند و دین را در اختیار آنان قرار داده که مدعی فلسفه و علوم مختلف نیست، مگر اینکه دانش‌هایی وجود داشته باشند که با آنها جهت‌گیری بشر به سمت خدا به صورت بنیادی انجام شود.

وی با بیان اینکه سعادت و خوشبختی انسان با بسیاری از مسائل مرتبط نیست، اظهار داشت: پیامبر اسلام یا پیامبران پیشین در زمان خود از علم‌هایی که امروز مطرح است برخوردار نبودند و پیروان اصیل آنها هم بهره‌ای از این علوم نداشتند و این بی‌اطلاعی ضرری به آن سعادت‌یابی آنها نمی‌زد.

این استاد دانشگاه تصریح کرد: شاه راه سعادت یک مختصات اساسی دارد که دین باید آنها را تأمین کند و در این ارتباط اگر بخواهد به جزئیات بپردازد نیز می‌پردازد به طوری که حتی جزئیات عبادت پروردگار را نیز مطرح می‌کند.

وی گفت: دین به مهم‌ترین دانش‌هایی که امروزه بشر به آنها توجه کرده نمی‌پردازد و اگر شما قرآن را زیر و رو کنید خواهید دید که درباره ریاضیات به ما چیزی نمی‌دهد، بنابراین تصور دایره‌المعارفی از دین اسلام نه به لحاظ عقلی و نه به لحاظ نقلی قابل دفاع نیست.

#### اگر دین را جامع بدانیم، بر علم حد می‌زند

خسروباقری جامع و کامل بودن دین را یک تعریف غلط جای گرفته در ذهن خواننده که به لحاظ عقلی و نقلی قابل دفاع نیست و البته تأکید کرد که این تصور هیچ آفتی به دین نمی‌زند و دین باید کارکرد خود را به خوبی انجام دهد و به خوبی هم انجام داده است.

وی با اشاره به اینکه همه ادیان در طول تاریخ موفق بوده‌اند و پیروان خود را پیدا کرده‌اند، گفت: اگر دین اینطور گزیده‌گویی باشد، نه ساکت مطلق و نه ناطق مطلق است؛ نه چنین است که چیزی نگویید و نه اینکه از هر دری سخن بگویید.

این استاد دانشگاه افزود: اگر با این تصویری که از دین داریم از یک علم دینی صحبت کنیم، علم دینی دو جنبه دارد هم باید علم باشد و هم دینی و این دو جنبه بر هم حد می‌زنند و اگر قرار شد که این علم باشد، باید علم باشد و با قواعد بازی علم بازی کند.

وی مشاهده و اندازه‌گیری را در علم تجربی ضروری دانست و با بیان اینکه جهان واقعیت برای ما ناشناخته است و با تفکر محض نمی‌توان به این مسئله پی‌برد، گفت: شناخت دنیا با منطق کار تجربی امکان‌پذیر است، اگرچه باور انسان‌ها می‌تواند در شناخت دنیا نقش داشته باشد اما نمی‌تواند جلوی کار علمی را بگیرد.

#### دین تنها می‌تواند برای علم فرضیه پردازی کند

خسروباقری با بیان اینکه دین باید نقش خود را بازی کند اما نقش دین در علم تجربی ارائه یافته‌ها نیست، ابراز کرد: این سهم را دین اعمال نمی‌کند که درباره زیر و بم آیات و روایات مذاقه کنیم تا بخواهیم پاسخ تمام علوم را به دست بیاوریم.

وی افزود: نقشی که دین در علم بازی می‌کند آن است که زمینه فرضیه‌پردازی را در اختیار دانشمند قرار می‌دهد که از طریق نگاه‌های کلان ایجاد می‌شود یعنی یک نگاه‌های شبه فلسفی که مثلاً ماهیت انسان چیست و انسان چگونه موجودی است.

این پژوهشگر فلسفی خاطر نشان کرد: اگر بتوانیم تصور بنیادی انسان در اسلام را روشن کنیم آن زمان هر کسی در علوم انسانی خواهد به کار تجربی بپردازد آن پشتوانه علمی

را خواهد داشت و با تصویری از چیستی انسان در عرصه مورد نظر مطالعه می‌کند.

خسروباقری با طرح این سؤال که آیا دین در یک مصاف تجربی می‌تواند در لبه ابطال و اثبات قرار گیرد، گفت: پیش‌فرض‌های علم، تجربی نیستند زیرا از جنس فرضیه نیستند و پیش‌فرض‌هایی که از جنس فلسفی و متافیزیکی است در معرض تیغ تجربه قرار نمی‌گیرند.

وی با بیان اینکه پیش‌فرض‌های فلسفی را نمی‌توان با روش‌های تجربی رد یا قبول کرد، تصریح کرد: اگر فرضیه‌های ما تأیید نشوند به دین آسیبی نخواهند زد، چراکه دین نیامده ما را در حوزه‌های علم رهبری کند و این می‌تواند فایده جنسی و جانبی از دین باشد.

#### قلمرو و علوم انسانی اسلامی

در ادامه این مناظره علمی حجت‌الاسلام والمسلمین پیروزمند دیدگاه خود درباره علوم انسانی اسلامی را از دو زاویه کارکرد و مبانی تبیین کرد و به طرح سؤالاتی درباره حوزه‌های دخالت دین در علوم و معنای اسلامی شدن علم پرداخت.

وی قلمرو علوم انسانی اسلامی را به میزان دخالت دین در قلمرو علم معنا کرد و گفت: یک نگاه این است که تأثیر دین در تغییر شرایط اجتماعی نه از خود علم بلکه از طریق تغییر در شرایط اجتماعی علمی می‌روید که آن علم اسلامی است.

این استاد و پژوهشگر حوزوی با بیان اینکه دین صرفاً در تعیین غایات و مسائلی که باید به آن پاسخ دهیم دخالت دارد و تأثیرگذار است، اظهار داشت: نگاه دوم آن است که نیازمندی‌های ما تحت تأثیر فرهنگ دینی شکل می‌گیرد و این تقریباً قدر مشترک همه دیدگاه‌ها است.

وی با اشاره به اینکه در نگاه سوم دین افزون بر غایات در مبانی هم دخالت می‌کند، در بیان چگونگی تأثیر دخالت دین در مبانی دو دیدگاه را مطرح کرد و گفت: براساس دیدگاه شهید صدر، علم اصل‌ها را می‌گوید و دین پادها را مطرح می‌کند.

حجت‌الاسلام پیروزمند افزود: دیدگاه دوم مبانی را به فلسفه‌های مضاف تعبیر می‌کند و می‌گوید ما براساس فلسفه‌های متعالی و الهی باید فلسفه‌های مضاف را شکل دهیم که اگر اینگونه شد علمی که تحت تأثیر این فلسفه‌های مضاف مبتنی بر گزاره‌های دین شکل گرفته علم اسلامی است.

وی با بیان اینکه براساس نگاه دیگر دین پیش از فلسفه‌های مضاف و مبانی دین در نظریه‌های پایه در علوم دخالت می‌کند یعنی اگر برای خود علم یک نظام نظری قائل باشیم می‌گوید یک نظریه‌های مرجع و پایه داریم و تحت این نظریه دین می‌تواند دخالت کند.

این استاد و پژوهشگر حوزوی نگاه بعدی را نگاه تهذیبی خواند که براساس آن دخالت دین را در بدنه علم می‌آورد اما می‌گوید تأثیر به این حد است که می‌توانیم نظریه‌های معارض با دین را تشخیص دهیم، آنها را کنار بگذاریم و از بقیه آن استفاده کنیم.

#### تصور تأثیر فراگیر از دخالت دین در علم سنخیت ندارد

وی گفت: گونه‌های دیگر دخالت دین در علم آن است که دخالت دین چون خود دین گزیده‌گو هست دخالت دین در علم هم گزینشی و گزیده‌ای است و این بستگی دارد که دین در کجا حوزه حاصلخیزی برای تولید علم داشته باشد و از همانجا این گزاره را دنبال می‌کنیم.

حجت‌الاسلام والمسلمین پیروزمند با بیان اینکه تصور تأثیر فراگیر از دخالت دین در علم سنخیت ندارد، تصریح کرد: دین در بستر اجتماعی رشد علم از طریق فرهنگ‌سازی

دخالت می‌کند و در چگونگی مدیریت دانش هم دخالت دارد.

این استاد حوزه و دانشگاه افزود: دین از یک زاویه در مبانی، غایات و روش علم تأثیرگذار است، از زاویه دیگر در گردآوری، فرضیه پردازی و داوری دخالت دارد و از زاویه سوم در کیفیت، کمیت و نسبت بین کمیت و کیفیت دخالت می‌کند.

وی تأکید کرد: وقتی می‌گوییم دین دخالت دارد معنایش این نیست که یک روایت یا آیه باید بالای سر آن نظریه و فرضیه قرار دهیم تا انتساب به دین در آن حاکم شود که اگر با واسطه هم این مسئله اتفاق بیفتد و از طریق آنچه دکتر باقری به عنوان پیش‌فرض‌ها و گزاره‌های بنیادین از آن یاد می‌کنند، در نتیجه با ملاحظات عقلی و تجربی به این نتیجه می‌رسیم که این نظریه با این گزاره‌ها مناسبت دارد و علم دینی و اسلامی است.

#### نظرات مستقیم شرط اسلامی شدن علم نیست

حجت‌الاسلام والمسلمین پیروزمند تأکید کرد: دینی بودن را به معنای آوردن یک روایت یا آیه بالای سر نظریه به طوری که ناظر مستقیم آن باشد، شرط اسلامی شدن نمی‌دانیم بلکه می‌گوییم دین یک منظومه‌ای از معارف را به ما تحویل می‌دهد که اگر این منظومه از معارف را در بخش دانش بشری دخالت دهیم باید شاهد این باشیم که علم جدید و متفاوتی با آنچه این مبانی را پذیرفته است، تجربه کنیم.

وی با بیان اینکه از دو زاویه در این قلمرو می‌توان به نتیجه رسید، اظهار داشت: یک نگاه این است که به مقصد و نهایت کار توجه کنیم و بگوییم اصلاً علوم انسانی اسلامی می‌خواهیم برای چه؟ علوم انسانی اسلامی چه نیازی را قرار است رفع کند؟

این استاد حوزه و دانشگاه افزود: نیازی که رشد فرد و تمدن‌سازی اسلامی یعنی آن چیزی که می‌خواهیم تحت سرپرستی دین قرار بگیرد آن است که فرد رشد کند و به کمال برسد و تمدن‌سازی اسلامی یعنی نیازی که بشر برای تأمین مقاصدش ایجاد کرده است.

وی خاطر نشان کرد: ارتباط رشد فرد و ابعاد وجودی انسان باید تحت سرپرستی دین قرار بگیرد و نمی‌توان گفت که یک بعد از ابعاد وجودی انسان ربطی به دین ندارد، یا باید بگوییم به تمدن‌سازی اسلامی کار نداریم، چراکه تمدن، اسلامی و غیر اسلامی ندارد یا اگر تمدن‌سازی اسلامی را پذیرفتیم باید به لوازم آن پایبند باشیم.

#### علوم انسانی اسلامی واسطه جریان فرهنگ دین در زندگی

حجت‌الاسلام والمسلمین پیروزمند با بیان اینکه اگر تمدن‌سازی اسلامی را پذیرفتیم بنابراین باید به سؤالاتی در حوزه تمدن‌سازی اسلامی پاسخ دهیم، این بخش از سخنان خود را به سه حوزه سبک زندگی خانوادگی، سبک زندگی سازمانی و سبک زندگی اجتماعی تفکیک و در توضیح هر یک سؤالاتی را مطرح کرد.

وی تصریح کرد: علوم انسانی اسلامی باید به این حوزه‌ها پاسخ دهد نه اینکه آیات و روایات به سؤالات مطرح شده در این سه حوزه پاسخ دهند، بنابراین علم اسلامی می‌خواهیم که واسطه شود برای اینکه در آن فرهنگ، دین در عینیت زندگی ما جریان پیدا کند.

این استاد و پژوهشگر حوزوی مبانی دین‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم‌شناسی و روش‌شناسی علم را قلمرو تولید علم اسلامی برشمرد و گفت: دین باید یک نگاه جامع، فراگیر و همه‌جانبه نسبت به موضوعات داشته باشد اما این نگاه جامع، همه‌جانبه و فراگیر به معنای در بر گرفتن همه جزئیات در تمدن‌سازی نیست.

موسی نجفی:

## تمدن غرب ذاتاً افراطی است / اعتدال در ذات انقلاب اسلامی است



شود دیگر فلسفه نیست؛ ضربه ای که در فلسفه اسلامی خورده ایم همین است. نباید فیلسوف را از تاریخ آن جدا کرد که این مشکل را در فلسفه اسلامی داریم. فیلسوف را باید با مسئله و تاریخ آن دید.

محمد جواد صافیان، استاد فلسفه غرب و عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان نیز در این نشست گفت: کسی که می خواهد وارد عالم سیاست شود، آیا بایستی کارهای ممکن را انتخاب کند یا ایده آل ها را؟ افراط تنها در حوزه نظر مطرح نیست، بلکه در عمل می تواند یک جامعه یا حتی جهان را به سوی جهنم ببرد. نکته مهم دیگر اینکه اهل افراط و تفریط خود را اهل افراط و تفریط نمی دانند. این افراد اهم و مهم را نیز تشخیص نمی دهند. اهل افراط نمی تواند در سیاست مبنا ایجاد کند به همین جهت در تاریخ بنای سیاست توسط اهل افراط گذاشته نشده است.

### فلسفه باید زنده باشد

وی در ادامه گفت: تدریس فلسفه با فیلسوف بودن متفاوت است؛ فلسفه از درون وجود متفکر می جوشد. دآوری فقط متخصص فلسفه نیست، وقتی دآوری مقاله می نویسد، کسی که مقاله وی را می خواند، متوجه می شود که این مقاله از تفکر دکتر دآوری نشئت می گیرد. فلسفه برای اینکه زنده باشد باید معطوف به عالم فیلسوف باشد. در خصوص انقلاب اسلامی گشایش برای ما ایجاد شده است، اما هم اکنون غرب زده هستیم. در خصوص اینکه چرا در وضعیت کنونی قرار داریم، نمی توانیم راحت هر گروهی را متهم کنیم، بلکه لازم است غرب را خوب بشناسیم اگر سطحی غرب شناسی کنیم کم غریزه می شویم.

تنها فلسفه را علم برتر قلمداد کنند. تمدن غربی ذاتاً افراطی است؛ چرا که یک ساختی وجودی انسان را فراموش کرده است.

وی در پایان گفت: تاریخ راه فراری برای برخی صاحب نظران و اندیشمندان از سیاست است. چطور می توانیم فلسفه غرب را به صورت عمیق بررسی و بخوانیم؛ وقتی دستگاه فکری نداریم و به زبان خودمان قوت نداده ایم، فارابی یک بار این کار را کرد ولی مانیز بایستی رو دستگاه فکری خود فکر کنیم.

اصغر طاهر زاده، استاد عرفان و فلسفه اسلامی نیز در این نشست گفت: «فصل دوازدهم این کتاب بحث هایی عمیقی درباره افراط، تفریط و اعتدال مطرح کرده است. طرح هایی که مذهبی ها برای اصلاح امور مطرح می کنند، به دلیل اینکه متوجه نیستند از غرب نشئت گرفته با افراط مواجه می شود. دکتر دآوری در این فصل ما را به خاطر اینکه خوبی ها خود را کنار گذاشته و افراط و تفریط غرب را تکرار می کنیم، ملامت می کنند. اگر راه امیدی برای خود نگشاییم مجبور به افراط و تفریط هستیم.

### نباید فیلسوف را از تاریخ جدا کرد

وی افزود: عقل تجدد چون مسایل خود را می شناسد، نسبت به خودش در تعادل است، اما چه شده که ما افراط و تفریط داریم؟ علت این است که مسئله خودمان را نمی دانیم. انقلاب اسلامی با وجود همه تنگناهای موجود راه و افق را برای ما گشوده است. در افراط و تفریط با معضل بزرگی روبرو هستیم، نمی توانیم با نگاهی کلی آن را برطرف کنیم. وی در پایان سخنان خود گفت: فلسفه اگر آموختنی

یازدهمین نشست «دعوت به اندیشه»، در خانه بیداری اسلامی اصفهان برگزار شد. در این نشست که با حضور اصغر طاهرزاده، موسی نجفی و محمد جواد صافیان برگزار شد، حاضرین و اساتید فصل یازدهم کتاب «خرد سیاسی در عصر توسعه نیافتگی» اثر دکتر رضا دآوری اردکانی را به بحث گذاشتند.

### تمدن غرب ذاتاً افراطی است

موسی نجفی، رییس خانه بیداری اسلامی اصفهان در این نشست گفت: هم اکنون بحث اعتدال در کشور مطرح است؛ اما هیچگاه بر سر اینکه این اعتدال از کجا مطرح می شود و منشأ آن کجا است، بحثی از سوی عنوان کنندگان آن مطرح نمی شود. به نظر بنده اعتدال نیز به مانند آزادی و عدالت در ذات انقلاب اسلامی است. نخستین بار نیز شهید مطهری در کتاب نهضت های اسلامی صد ساله اخیر با بیان دو گروه سلفی ها و کمالیسم ها، «آتاتورک» را به عنوان نماد تجدد افراطی و روح انقلاب اسلامی را به عنوان اعتدال و ما بین این دو گروه یاد می کند. سیاست مداران در واقع در مقام کاشف مفاهیمی مثل آزادی، عدالت و تقوا را کشف می کنند و گرنه این مفاهیم در ذات انقلاب اسلامی است.

نجفی افزود: دکتر دآوری در این فصل افراط و تفریط را از منظر تجدد بحث می کند، اما اگر خود را در وضعیت تمدنی ببینیم، آنگاه نتایج دیگری نیز می توانیم بگیریم. البته دکتر دآوری از هر دو منظر تجدد و تمدن به مقوله افراط و تفریط نظر می کنند. خود نظریه اعتدال تجدد، یک افراط است؛ مثل کشتارها و افراط غرب علیه مسلمانان. در تمدن اسلامی اگر یکی از علوم را برتر از بقیه بدانیم، دچار افراط شده ایم. مثل اینکه فلاسفه



در مراسم بزرگداشت سهروردی مطرح شد؛

## انتقادات غزالی موجب ظهور سهروردی شد / اشتراکات غزالی و سهروردی

اصلی حکمت اتفاق نظر دارند و همگی معتقدند که خدا منشا هستی است. سهروردی در همه کتاب هایش می گوید که حکمت ایرانیان را احیا کردیم اما در کتاب طبیعیات می گوید دانش و حکمت ایرانیان قطره ای بود که ما از آن یک دریا ساختیم و این جمله ای بسیار قابل تأمل است.

وی افزود: فلسفه مشایی و استدلالی مثل چراغ است که به وسیله آن می توان حقیقت حکمت متعالیه را دید ولی مکتب اشراق اینگونه نیست چرا که به عقیده سهروردی خورشید را با چراغ نمی توان دید.

حییبی در ادامه سخنرانی اش به تعدادی از نصاب سهروردی پرداخت و گفت: در ادامه به تعدادی از نصاب سهروردی که به آن ها کمتر پرداخته شده است می پردازم. این نصاب مربوط به رساله سهروردی است که علی رغم تلاش های من هنوز ترجمه نشده است.

اگر کسی جویای حکمت است باید از تعلقات دنیایی دور شود و به دنیای بالاتر بپردازد.

وقتی شجاعان با هم به مبارزه می پردازند، ترسوها نمی توانند موفق شوند.

خداوند به عملی راضی نیست که در آن غیر خدا سهم داشته باشد.

مرگی که با آن زندگی خریداری می شود بسیار ارزشمند است. (مشابه حدیثی که امام حسین (ع) هم نقل کرده اند.)

پایه های دین خداوند بر اساس بینش و بینایی است. آدم های بزرگ از خدا نمی ترسند بلکه حیا می کنند.

اندیشه پلید مثل سم است که به تدریج وجود آدمی را می خورد پس باید هر چه زودتر این اندیشه را از بیخ و بن کند.

استاد بازنشسته دانشگاه تهران در پایان سخنانش از مسئولان و اساتید حاضر در جلسه درخواست کرد که هرچه زودتر بنیاد سهروردی که سال هاست قرار است در روستای سهرورد بنا شود تاسیس شود. چرا که چندین سال پیش تصمیم به تاسیس این بنیاد گرفته شد ولی هنوز به سرانجام نرسیده است و این بی توجهی در شان سهروردی نیست و امیدوارم با مساعدت مدیران و دستگاه های زیربسط هرچه زودتر این بنیاد تاسیس شود.

### فلسفه اندیشیدن است، نه یک دستگاه یا مکتب خاص فلسفی

منوچهر صدوقی سها، عرفان پژوه و پژوهشگر در ادامه این جلسه گفت: ما همیشه این عبارت را می شنویم که اگر کسی حرف جدیدی بزند ضد فلسفه است، متأسفانه ما اغلب فلسفه را به یک دستگاه یا مکتب خاص نسبت می دهیم و فکر می کنیم اگر کسی برخلاف آن حرف بزند ضد فلسفه است در حالی که اینطور نیست. به عنوان مثال مرحوم علامه سمنانی قائل به اصالت ماهیت است و هر گونه نظری خلاف این نظریه را قبول ندارد به همین دلیل خیلی ها او را ضد فلسفه می دانند. در حالی که اینطور نیست، فلسفه، اندیشیدن و تفلسف است، نه یک دستگاه یا مکتب خاص فلسفی، به همین دلیل هم نباید هر کسی را که برخلاف یک مکتب خاصی حرف می زند ضد فلسفه بنامیم.



### بلخاری سخنان خود را با یکی از دعاهای سهروردی به پایان رساند.

سخنران بعدی این مراسم مهدی محقق، رئیس هیات مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی بودوی گفت: شیخ سهروردی پرچمدار مکتب اشراق بود و پس از آن حکمت متعالیه که پیشوای آن ملاصدرا بود تاسیس شد، در همین زمان ها دشمنی هایی با فلسفه آغاز شد که فیلسوفان و حتی منطقی را تکفیر می کردند. دشمنی با فلسفه فقط منحصر به امام محمد غزالی نبود و افراد زیادی این کار را انجام می دادند.

این چهره ماندگار افزود: مکتب مشاء مبتنی بر عقل و پیشوای یونانی آن هم ارسطو بوده، مکتب اشراق هم متأثر از پیشوای افلاطونیان جدید بوده است. شیخ شهاب الدین سهروردی علیرغم سن کوتاهش آثار گرانبهایی نوشته که معروف ترین آنها حکمت الاشراق است و چندی پیش هم توسط همکار عزیز من مرحوم سیدجعفر سجادی به فارسی ترجمه شد. بر این کتاب افراد بزرگی مثل قطب الدین شیرازی شرح نوشتند. در عالم تشیع به برکت اخبار و احادیث ائمه اطهار، فلسفه از شناعت بیرون آمد به طوری که امروزه در حوزه های علمیه اساتید به نامی از فلسفه حضور دارند.

### بنیاد سهروردی تاسیس شود

محقق در پایان اضافه کرد: ما برای پرورش جسم جوانان استادیوم هزار نفری می سازیم اما برای پرورش روح و روان آنها هزینه نمی کنیم. درخواست من این است که وقتی برگزاری چنین جلساتی با این حجم از استقبال مواجهه می شود مشابه چنین مراسمی بیشتر برگزار شود.

نجفقلی حییبی، استاد بازنشسته دانشگاه تهران دیگر سخنران این مراسم درباره کتاب طبیعیات سهروردی سخنرانی کرد. وی گفت: شهاب الدین سهروردی در کتاب طبیعیات و دیگر کتاب هایشان معتقد هستند حکما علیرغم اختلاف نظرشان در مسائل مختلف در مسائل

مراسم بزرگداشت شیخ شهاب الدین سهروردی (هم اندیشی بررسی آرا و نظرات شیخ اشراق) با حضور اساتید برجسته فلسفه در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

### حکمت الاشراق سهروردی آغاز راه جدیدی در فلسفه است

در ابتدای این جلسه حسن بلخاری رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ضمن خیر مقدم به میهمانان جلسه گفت: در باب شیخ اشراق بسیار گفته شده است چون او در تاریخ حکمت ما از روسای حکمت بوده است. مرحوم هانری کربن، سیدحسن نصر و نجفقلی حییبی هم درباره این شیخ تأملات مهمی داشته اند. سهروردی در طول عمر کوتاه خود که ۳۸ سال بود کارهای بسیار فشرده و ماندگاری انجام داد و در حکمت اسلامی نوعی جریان به وجود آورد. بعد از محمد غزالی فلسفه نمی تواند به راحتی کمر راست کند. ولی حکمت الاشراق آغاز راه جدیدی در فلسفه بود. لذا هر قدر در باب عظمت کارهای ایشان کار شود باز هم کم است.

وی در ادامه به تشریح نسبت میان امام محمد غزالی و سهروردی پرداخت و افزود: اگر این گونه فرض بگیریم که سهروردی در جواب حملات محمد غزالی موج جدیدی شروع کرده باشد چگونه می توان بین آنها ارتباط ایجاد کرد. درست است که امام محمد غزالی به فلسفه تاخت اما عقل را رد نکرد بنابراین فلسفه ستیزی او به معنای عقل ستیزی نیست. به عقیده من میان اندیشه امام محمد غزالی و سهروردی اشتراکاتی وجود دارد. اگر نگاهی به کتاب مشکات الانوار غزالی و سپس نگاهی به کتاب حکمت الاشراق سهروردی بیندازیم بیشتر متوجه این اشتراکات می شویم مخصوصاً نگرش هر دوی آنها نسبت به نور که مرتبط با آیه *لله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* است. هر دوی آنها در رابطه با مساله و مراتب نور نظرات مشترکی دارند و رد پای مراتب نور را در اندیشه شیخ اشراق می توان از لابه لای آثار امام محمد غزالی به دست آورد.

جایگاه خاصی نبوده است. اگرچه حرف عوام و افراد سیاسی تاثیر گذار بوده چون به هر حال او در زمان خودش حجت الاسلام بوده است. نکته جالب توجه اینکه غزالی اگر بعد از سهروردی ظهور پیدا کرده بود دیگر فلسفه را نقد نمی کرد چون فلسفه سهروردی یک فلسفه ایرانی است نه فلسفه یونانی.

این پژوهشگر فلسفه اسلامی ادامه داد: سهروردی در مقابل غزالی از فلسفه و ابن سینا دفاع کرد و هیچ یک از مخالفان فلسفه نسبت فلسفی شان را به غزالی نمی دادند. به بیان دیگر در تاریخ فلسفه ما جریانی منتسب به غزالی نداریم. سهروردی هم در هیچ از آثارش از غزالی نام نبرده گویی چنین فردی در عالم نبوده لذا می توان گفت که سهروردی به این نتیجه رسیده بود که به جای مخالفت با غزالی و دفاع از فلسفه، شریعت و معرفت دینی نزد غزالی را نقد کند به بیان دیگر سهروردی نقطه اتکای غزالی را نقد و بررسی کرد.

وی در پایان اضافه کرد: مشکلات الانوار غزالی و حکمت الاشراق سهروردی دو عالم متفاوت هستند. مشکلات الانوار حاصل علوم نقلی و حکمت الاشراق حاصل علوم عقلی است. اگر سهروردی نبود، ملاصدرا هم ظهور پیدا نمی کرد. سهروردی و غزالی هر دو در عرفان وحدت دارند و هر دو از عرفان خواجه فارمدی متأثر هستند.

### فلسفه پدیده ای است که انتقاد به آن موجب ظهور می شود

آخرین سخنران این مراسم حسن سیدعرب، عضو هیئت علمی بنیاد دایره المعارف اسلامی بود. وی گفت: امام محمد غزالی نخستین متکلم اشعری است که مقابل فلسفه ایستاد و آن را نقد کرد. بخش مهم نقادی غزالی هم از منطق او برمی خاست. شاید غزالی هم مانند کانت قصد داشت تا عقل را محدود و جا را برای معرفت دینی باز کند. غزالی فلسفه را وارداتی و پدیده ای یونانی می دانست.

وی افزود: حتی این رشد هم که منتقد غزالی بوده است با او در یک نکته یعنی نقد ابن سینا اشتراک داشتند. ابن رشد، ارسطو را تجسم فلسفه و خودش را ارسطوی جهان اسلام می دانست و این یک وحدت تاریخی بود. فلسفه پدیده ای است که انتقاد به آن موجب ظهور می شود و به همین دلیل هم می توان گفت انتقادات غزالی موجب ظهور سهروردی شد. کاری که غزالی در آن زمان می خواست انجام بدهد مشابه کاری است که امروزه ما می خواهیم تحت عنوان اسلامی کردن علوم انسانی انجام دهیم. غزالی فقط یک فرد متفکر نبود، او یک شخصیت سیاسی هم بود ولی آیا غزالی در تکفیر فلسفه با صاحب منصبان سیاسی رابطه داشت؟ پاسخ خیر است. نقد غزالی به فلاسفه با فکر خود او بوده و منتسب به شرایط و

وی افزود: تمایز علوم به تمایز موضوعات است. متاسفانه در بسیاری از موارد ما تاریخ فلسفه را با تاریخ فلاسفه یکی می دانیم در حالی که اینگونه نیست و این دو با هم فرق دارند. حالا سوال من در این بخش این است که آیا فلاسفه به منزله ویلاهایی کم عرض در یک شهرک و کنار یکدیگر هستند یا به منزله طبقات یک برج که با هم ارتباط دارند؟ اگر فرضا غزالی نبود شیخ اشراق به وجود نمی آمد؟ یا اینکه اگر ابن سینا نبود شیخ اشراق پیدا نمی شد؟ اگر شیخ اشراق نبود ملاصدرا ظهور نمی کرد؟ عده ای اینها را از هم مستقل می دانند در حالی که اینطور نیست. فلاسفه به مانند طبقات یک برج هستند که با هم ارتباط تاریخی و علمی دارند.

صدوقی سه‌ها، در ادامه سخنانش با ارائه مدارک و مستندات سهروردی را منتسب و شاگرد ابن سینا دانست و گفت: شیخ شهید سهروردی با پنج واسطه، منتسب و شاگرد ابن سینا است.

این پژوهشگر ادامه داد: باید توجه داشته باشیم که هر کسی که با فلسفه مخالف است الزاما با اندیشمندان مخالف نیست یعنی اگر کسی با ملاصدرا و یا سهروردی مخالفت کند به معنای ضد فلسفی بودن آن نیست. به بیان دیگر به تعداد فلاسفه، فلسفه وجود دارد و هر کسی مختار است که نظر خودش را داشته باشد.

### مسعود کوثری:

## بدن و میل به بدن آرای در جامعه مدرن اهمیت یافته است

ما در مدل سازی هایمان از مدل سازی بدن غربی الهام گرفته ایم و حتی پوشش های اسلامی خود را هم متناسب با آن مدل سازی ها یعنی بر اساس باربی طراحی می کنیم. این در حالی است که به عقیده جامعه شناسان اگر در جامعه نوعی وفاق هنجاری وجود داشته باشد، همه ملزم به رعایت حجاب می شوند یعنی افراد به صورت قلبی و درونی حجاب را می پذیرند نه اینکه از ترس تنبیه و مجازات ها حجاب رعایت کنند.

استاد دانشگاه تهران اضافه کرد: به نظر من وضعیت وفاق هنجاری صدرصدی یک وضعیت آرمانی است که نمی توانیم به راحتی به آن برسیم چرا که در جامعه ای هستیم که با طیف وسیع و مختلفی از گروه ها مواجه هستیم ولی با این حال به عقیده من می توان ۸۰ درصد از جامعه فعلی را در دایره حجاب نگه داشت و نوعی وفاق هنجاری ایجاد کرد. یعنی مشکل ما آن ۲۰ درصدی است که چارچوب های هنجاری مورد وفاق را کمتر رعایت می کنند. در این میان لازم است که از دعوایی که باعث می شود از تعداد آن بخش ۸۰ درصدی کم بشود و به سمت جمعیت ۲۰ درصدی برود یا همان دعوای فرهنگی پرهیز و جلوگیری کنیم.

وی در پایان گفت: من مساله حجاب را یک مساله فرهنگی می دانم و نه یک مساله فقهی. به همین دلیل هم معتقدم تصمیم گیری آن با مردم است و کسی نمی تواند از بیرون حد و مرز آن را تعیین کند. به عبارت دیگر مساله حجاب یک مساله ملی است که همه باید تلاش کنیم نوعی وفاق هنجاری را برپا کنیم.



این وضعیت دو قطبی عده ای را بی دین و عده ای را با دین و عده ای را بی حجاب و عده دیگری را بدحجاب معرفی می کنیم. گونه دیگر رفتاری مان این است که عده ای تلاش می کنند که جامعه را به حال خودش رها کنند و بگذارند مسیر خود را برود. نکته مهم در این رابطه این است که انتها و نتیجه دو قطبی کردن های جامعه رها کردن، بریده شدن و خسته شدن افراد جامعه است بنابراین لازم است که ما در رابطه با تصمیم هایی که گرفته ایم تجدید نظر کنیم. این استاد ارتباطات تصریح کرد: در جامعه مدرن بدن اهمیت بسیاری پیدا کرده و میل به بدن آرایش یافته است.

مسعود کوثری، پژوهشگر و استادیار دانشگاه تهران در نشست «جامعه شناسی حجاب و بدحجابی» گفت: ما در رابطه با حجاب با یک دو راهی مواجه هستیم. جمهوری اسلامی ایران مجموعه ای از دو راهی ها را برای خودش دارد که گاهی هم حل نمی شود. بنابراین اینکه انتظار داشته باشیم مساله حجاب برای همیشه در کشور ما حل شود، امری غیرممکن است. ضمن اینکه این مساله برای جمهوری اسلامی ایران یک مساله هویتی هم است. بنابراین حجاب مساله دائمی جامعه ایران است.

وی افزود: حجاب در ایران یک پدیده فرهنگی و فقهی است ولی عمدتاً فرهنگی است. به این معنا که جامعه باید تصمیم بگیرد چه بخش هایی از حجاب را بپذیرد و در کدام بخش احساس شرم و گناه کند. بر اساس تحقیقات و پژوهش های انجام شده ۹۰ درصد افرادی که در جامعه ایران زندگی می کنند، با حجاب به لحاظ فقهی مشکلی ندارند و مجبیه محسوب می شوند اما وقتی مساله ای فرهنگی می شود حل آن هم فرهنگی می شود نه فقهی.

کوثری اضافه کرد: از لحاظ روانشناسی گاهی تغییرات کوچک در لباس جذاب تر و تحریک کننده تر است تا تغییرات کلی چون گاهی این تغییرات کوچک نبض جامعه را تغییر می دهند و نقش تعیین کننده ای ایفا می کنند. به طور نمونه اینکه مانتوها از حالت دکمه دار به حالت بی دکمه تغییر پیدا می کند تحریک کننده تر است تا اینکه شکل کلی مانتو عوض شود. اما در مقابل این مسائل در ایران ما اینگونه رفتار می کنیم که با تصمیمات خود جامعه را دو قطبی می کنیم و در

همایون همتی:

## برخی ابن سینا را عارف عقل گرامی دانند / اهداف عرفان سکولار



نشست «عرفان در نگرش ابن سینا» در حسینیه ارشاد برگزار گردید. در این نشست همایون همتی به ایراد سخنرانی پرداخت.

همتی در ابتدا با اشاره به این که اساتید ابن سینا در ۱۷ سالگی او از توانایی تدریس به او احساس عجز می کردند گفت: هنوز هم روی آثار ابن سینا در دنیا کار می شود. مشهورترین کتاب او دوره ۱۰ جلدی شفا است. همتی در مصر بیش از ۲۰ سال روی شفای ابن سینا کار کردند و آن را تصحیح کردند. امروز کمتر کسی قدرت تدریس شفا را دارد. شاید در حد چند نفر در ایران و در مصر.

وی افزود: یک بحث این است که ابن سینا مشایی و ارسطویی بوده و یا اشراقی و افلاطونی؟ برخی حکمت المشرقیه ابن سینا را منشأ حکمت اشراقی می دانند. فراموش نکنیم که ابن سینا، ملاصدرا و دیگر فلاسفه اسلامی مطالب زیادی به فلسفه ارسطو و افلاطون افزوده اند و این گونه نیست که تماماً همان حرف ها را تکرار کرده باشند. از طرفی ابن سینا گرایش اسماعیلی داشته است. یعنی قطعاً شیعه بوده اما از نوع اسماعیلیه و یکی از منابع عرفان ابن سینا همین است. نکته دیگر این است که ابن سینا آیا فیلسوفی است که فیلسوفانه در عرفان نظر داده است یا خود عارف بوده و عارفانه سلوک هایی داشته و آن ها را بیان کرده است؟ برخی در اروپا ابن سینا را عارف عقل گرامی می دانند که رویکردی فیلسوفانه و عقل گرایانه به عرفان دارد. استاد بنده آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی معتقد است نمط های پایانی اشارات مربوط به رشته جدیدی است با عنوان

فلسفه عرفان.

همایون همتی در ادامه اظهار داشت: ابن سینا آثار عرفانی متعددی دارد. یکی از آن ها داستان های عرفانی اوست که افراد زیادی آن ها را ترجمه کرده اند. دیگری رساله عشق ابن سینا است. آثار دیگری هم در عرفان دارد مثل حکمت المشرقیه همچنین رساله عهد و قصیده عینییه. در رساله عهد می گوید من عهد کرده ام چند کار را نکنم. هرگز شراب نخورم، حتی برای مداوا، که لیس فی الحرام شفاء. در فعل حرام شفا نیست. این پاسخی است بر کسانی که ابن سینا را اهل شراب و ... می دانند.

همتی در ادامه گفت: مبنای عرفان عرفای ما افلوطینی است. از ابن سینا گرفته تا مولانا. آقای سروش که سعی کرده قرآنتی پست مدرن از عرفان اسلامی ارائه دهد با سد محکمی مواجه است و نمی توان عرفان اسلامی را این گونه جلوه داد. چرا که پایه های عرفان اسلامی افلوطینی است نه این که بتوان ریشه های آن را در افکار فیلسوفان جدید غرب قرار داد. عرفان ابن سینا عرفان دینی است اما عرفان های امروزی عرفان های بدون خدا هستند. معنویت های سکولار بر خود فرد متمرکز اند تا خداوند. عرفان اسلامی بر رابطه انسان با خداوند متمرکز است. ارتباط از طریق دل و نه ذهن. فلسفی خود را از اندیشه بکشد

گو بدو کوراست سوی گنج پست  
چند و چند از حکمت یونانیان؟

حکمت ایمانیان را هم بدان  
عارف می خواهد خود واقیعت را شهود کند و ببیند.

عارف حاضر می شود در نزد خدا و خدا هم در دل عارف. در خطبه متقین نهج البلاغه این نکته است. علی (ع) می فرماید: خداوند با همه عظمتش در دل عارفان قرار می گیرد و به جایی می رسد که به جز خداوند هیچ چیز نمی بینند همان طور که سعدی می گوید: بر عرفان جز خدا هیچ نیست. تازه این ها یک فروغ از روی اوست. حافظ می گوید: جمله عالم یک فروغ روی اوست. گفته حلاج را در زمان او درک نکردند و او را تکفیر کردند حال آن که همه ما انا الحق هستیم. انا لله و انا الیه راجعون.

همتی در ادامه افزود: اهداف عرفان سکولار چند مورد بیشتر نیست. یکی شاد زیستن که البته عرفان دینی با این مسئله مخالف نیست. دیگری کمک به دیگران. هدف دیگر کسب آرامش است. بعضی با ننگ و آفیون و جرس آرام می شوند اما عارفان با یاد خدا. هدف دیگر عرفان سکولار شفا بخشی است. که می بینید امروز در دنیا افرادی پول می گیرند و شفا می دهند. اما خدا را برای این ها نباید خواست. اگر خدا را خواستی این ها را هم خواهی یافت اما خدا را برای این ها بخواهی خدا را نخواهی یافت.

گر از دوست چشمت بر احسان اوست  
تو در بند خویشی نه در بند دوست  
عرفای اسلامی این ها را عرفان نمی دانند. این ها ورم و باد کردن نفس است. هواهای نفسانی است که همه چیز را برای خود می خواهند. نوعی از ایگوئیسم است. اساس عرفان دینی، فنا و پا بر روی نفس گذاشتن است.



مریم اردبیلی:

## طرح های حجاب و عفاف، مقطعی و سلیقه ای است / مخاطب شناسی نداریم



MEHR NEWSAGENCY  
Photo: Mahmoud Rahimi

مریم اردبیلی، پژوهشگر جامعه شناسی در سمینار جامعه شناسی حجاب و بدحجابی نظرات تحلیلی انتقادی خود را به برخی از طرح های عفاف و حجاب ارائه داد و گفت: صرف نظر از اینکه آیا این مداخله باید حکومتی باشد یا نه باید ببینیم که اصلا در این حوزه لازم است طرحی را ارائه دهیم یا نه. این در حالی است که همه طرح های ارائه شده دولتی و حکومتی هستند و یا اینکه در معرض تشویق حکومت قرار دارند. در نتیجه از دید مخاطب عام همه طرح ها حکومتی قلمداد می شود اگر قرار باشد طرح های حجاب و عفاف را دسته بندی کرد به دو دسته سلبی که شامل برخورد، توهین و ... می شود و ایجابی که شامل موارد آموزشی می شود، تقسیم می شود.

اردبیلی در ادامه به تعدادی از ایراداتی که بر تعدادی از طرح های عفاف و حجاب وارد می شود اشاره کرد و گفت: بسیاری از این طرح ها به جای اینکه مستمر باشند مقطعی و مناسبتی هستند مثل شدت گرفتن طرح ها در فصل تابستان. علاوه بر این بسیاری از این طرح ها سلیقه ای هستند و نه نظام مند. متأسفانه یکی از مشکلاتی که در طرح های حجاب و عفاف با آن مواجه هستیم این است که سلبی حجاب می سازیم به این معنا که از طریق افراد معروف یا شعرا و جوسازی افراد را به حجاب تشویق می کنیم فارغ از اینکه معلوم نیست آیا ما اجازه داریم که این رفتار را به صورت جوژه دینی انجام دهیم یا خیر. همچنین بعد از گذشت سال ها صحبت کردن درباره حجاب ما هنوز نظر اجماعی درباره تعریف حجاب نداریم به این معنا که با وجود

ارائه این همه طرح هنوز یک تعریف و مطلوب مشترک و در نتیجه روش واحد در این باره نداریم. این پژوهشگر جامعه شناسی اضافه کرد: زنانه کردن موضوع و این تصور که مردها می گویند و زنان باید عمل کنند خود یکی دیگر از ایرادات طرح عفاف و حجاب است. نکته دیگر اینکه در جامعه فعلی هنوز تکلیف جنسیت روشن نیست به این معنا که ما برای زنان الگوهای گیج کننده ای داریم لذا نیاز است که در شرایط فعلی به بازتعریف هویت زن جدید در جامعه بپردازیم. خلا نگاه تعاملی و عدم توجه به لایه های زیرین علت ها از دیگر ایرادات اجرای طرح های عفاف و حجاب است.

اردبیلی تصریح کرد: ما عادت کرده ایم که در جامعه مدام در مسائل به فکر امر به معروف و نهی از منکر باشیم این در حالی است که وظیفه نخبگان ما این است که حلال را به معروف و حرام را به منکر تبدیل کنند. در چنین شرایطی است که امر به معروف و نهی از منکر می تواند عمومی شود. این در حالی است که در جامعه فعلی ما بیشتر در حال امر به منکر هستیم و به همین خاطر است که قابلیت اثر گذاری مان را از دست داده ایم. ضمن اینکه در سیاست گذاری روش های غیرمستقیم اثر بهتری نسبت به روش های مستقیم خواهند داشت. مساله دیگر اینکه در حوزه حجاب و عفاف ما با نوعی اجرا نشدگی مواجه هستیم. به این معنا که در حوزه عفاف و حجاب طرح های زیادی ارائه می دهیم ولی بسیاری از آنها دست نخورده باقی می ماند و نتیجه اینکه خیلی از طرح ها لوث شده است. ضمن اینکه بازخوردگیری و پایش و گزارش طرح ها هم در طرح

عفاف و حجاب دیده نمی شود. وی در ادامه تصریح کرد: یکی از مشکلات ما در حوزه عفاف و حجاب این است که بین هدف و محتوا و روش تناقض داریم. بسیاری از طرح ها عفاف و حجاب ما به شدت به عزت نفس و کرامت نفس خانم ها آسیب می زند. بنابراین ما به دست خودمان آسیب بدحجابی را چند برابر می کنیم. برای جلوگیری از چنین کاری لازم است که ارزش های زیربنایی عفاف و حجاب را در نظر بگیریم. مورد دیگر اینکه در حوزه حجاب پیش فرض ها و گزاره های اشتباهی داریم که آنها را اشاعه هم می دهیم. علاوه بر اینکه با گذشت سال ها همچنان از استعاره های قدیمی و دم دستی مثل مروراید و صدف که بسیار قدیمی و کهنه شده اند، استفاده می کنیم.

اردبیلی ادامه داد: متأسفانه ما در حوزه حجاب و عفاف مخاطب شناسی نداریم و همه بدحجاب ها را یکسان نگاه می کنیم در حالی که نباید این گونه باشد و ما باید در این حوزه گونه شناسی داشته باشیم. علاوه بر اینکه ادبیات و نگاه در چنین حوزه ای نباید از بالا به پایین باشد. لازم است که برای نتیجه دادن اجرای طرح ها نسبت به حال و آینده درک صحیح داشته باشیم. وی در پایان راهکارهایی هم برای نتیجه بخش بودن طرح های عفاف و حجاب ارائه داد و گفت: اجماع سازی، حضور خبرگان علمی و اجرایی، مخاطب شناسی، آموزش به نیروهای فعال در این حوزه، تربیت مربی، تولید محتوای تخصصی، پژوهش کمی و کیفی، درک ذینفعان و در پایان نیت خالص و عزم جمعی می تواند راهگشای کار ما باشد.

انشاءالله رحمتی:

## هانری کربن، سلمان فارسی را یک شخصیت رازآمیز می خواند / تفکر ابن عربی شیعی است



نشست نقد و بررسی آراء هانری کربن در اندیشگاه فرهنگی کتابخانه ملی با سخنرانی انشاءالله رحمتی برگزار شد.

رحمتی در ابتدای سخنانش به بیان دیدگاه های کربن درباره صوفیه پرداخت و گفت: کربن نسبت تشیع و تصوف را یک نسبت فراتاریخی می داند و نه یک نسبت لزوما تاریخی. یکی از تلقی هایی که از تصوف وجود دارد این است که صوفیان حق تشیع را نادیده گرفته اند و ناسپاس هستند. نظر کربن به تبع تلاش کسانی مثل ملاصدرا این است که صوفیان فرزندان ناسپاس نیستند بلکه فرزندان هستند که از اصل و نسب خود غافلند و باید به خانه پدر و مادر خود برگردند. وی افزود: معنای ولایت برای کربن بسیار پر معنا است و معنی کلمه ولی که برای ما معنی حب و دوستی می دهد برای کربن مقداری متفاوت است و برداشت یکسانی با ما ندارد. همچنین تعبیر کربن از نسبت ابن عربی و تشیع این گونه است: شیعیان سرمایه خویش را نزد ابن عربی یافته اند به این معنا که شیعیان تا قبل از ابن عربی، بسیاری از حقایق که در این مذهب بود را مورد توجه قرار نداده بودند در واقع انگار شیعه بخش زیادی از قابلیت خود را نزد ابن عربی یافت. بنابراین کل ابن عربی یک تفکر شیعی است. به همین دلیل هم بسیاری از بزرگان شیعه مثل شیخ بهایی، ابن عربی را شیعه می دانند چرا که تفکر ابن عربی شیعی است.

رحمتی در ادامه به نقش سلمان فارسی و مباحثی که ابن عربی درباره سلمان فارسی داشته است، پرداخت و توضیح داد: اسلام ایرانی که کربن می گوید یک مفهوم نیست بلکه مابه ازای آن انسان ایرانی است. از نظر او نمونه برتر

این انسان ایرانی سلمان فارسی است. استاد کربن، لویی ماسینیون هم برای اولین بار جهان غرب را با شخصی مثل سلمان مواجه کرد و در کتاب «سلمان پاک» درباره شخصیت نخستین مسلمان ایرانی مفصل نوشت. پس از او هم دکتر شریعتی این راه را ادامه داد. سلمان فارسی برای کربن به دو دلیل اهمیت دارد. اول اینکه نماینده اسلام و انسان ایرانی است، دوم اینکه سلمان پذیرفته ترین شخصیتی است که در حالی که معصوم نیست ولی به ولایت رسیده است. پیامبر (ص) هم سلمان فارسی را جزو اهل بیت خود می دانست.

سردبیر مجله اطلاعات حکمت و معرفت در ادامه اضافه کرد: در آثار هانری کربن، سلمان فارسی یک شخصیت رازآمیز و در حاله ای از ابهام و واقعیت است. سلمان فارسی عمر زیادی کرده و دهقان زاده ای اهل فارس بوده است. طلب حقیقت، او را ناآرام کرده و با اینکه زرتشتی بوده ولی به دنبال حقیقی بالاتر می رود و نهایتا به پیامبر اسلام می رسد و ایمان می آورد. آنقدر هم ایمانش راسخ بوده که جزو نزدیک ترین اصحاب پیامبر (ص) می شود. با وجود همه اینها در مورد او اغراق هم شده است به خصوص در متون اسماعلیه که او را یک شخصیت فراتاریخی نامیده اند. هانری کربن هم در آثار خود از سلمان فارسی به عنوان صحابی - مرشد پیامبر یاد می کند.

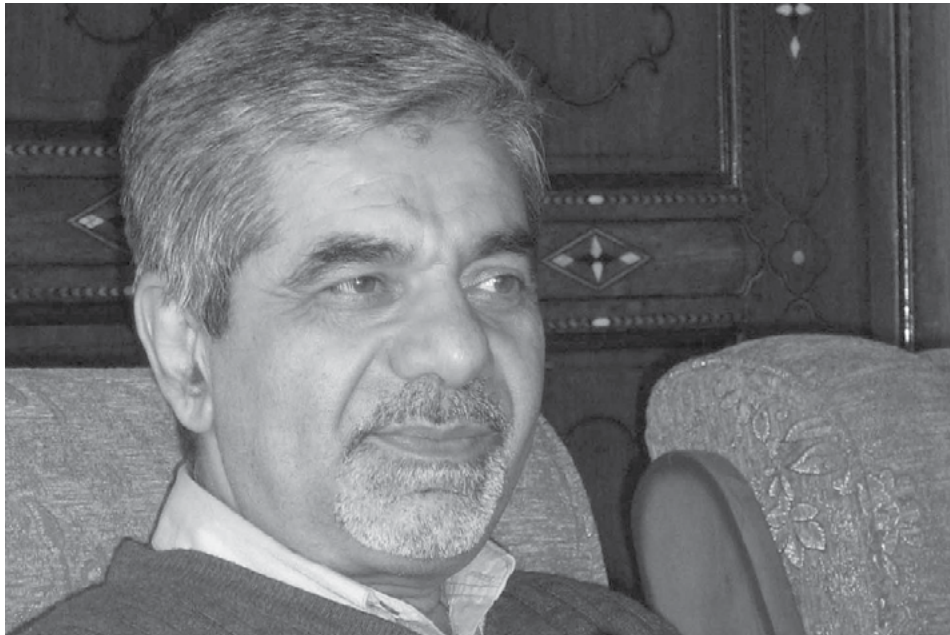
این استاد فلسفه اضافه کرد: ابن عربی حرف هایی علیه شیعیان دارد که آنها را آزار می دهد و به همین دلیل هم عده ای او را شیعه ستیز می دانند ولی کربن کاری به این حرف ها ندارد و به آنها توجه نمی کند چون معتقد است شیعیان معصوم نیستند پس نقدشان اهمیتی ندارد البته به این موضوع توجه کنید که نقد شیعیان با نقد

تشیع فرق دارد. همچنین ابن عربی از ولایت دو مفهوم دارد: ولایت مطلق و ولایت مقید. منظور از ولایت مطلق کل ولایتی است که در عالم حاکم است و ولایت مقید تحت ولایت مطلق قرار می گیرد. به عقیده ابن عربی ولایت مطلق به عیسی (ع) و ولایت مقید به خودش ختم شده است البته این تصور برای شیعیان سخت است چون از منظر تشیع، ولایت مطلق، پیامبر (ع) است. وی ادامه داد: کربن در آثارش در رابطه با این موضوع نوشته است که ابن عربی چنین منظوری که شیعیان برداشت می کنند را نداشته و دعوا را قیصری که شرح فصوص را نوشته آغاز کرده چرا که قیصری می گوید ابن عربی گفته ختم ولایت مطلق با عیسی (ع) و ختم ولایت مقید با ابن عربی است ولی کربن می گوید مشکل قیصری این است که یک رویا را به مرتبه تاریخ قدسی ارتقا داده است یعنی به لحاظ معرفتی مکاشفه اعتبار ندارد و کسی حتی با دیدن رویای صادقه نمی تواند آن را به عنوان بحث معرفتی بیان کند چه برسد به اینکه چیزی که ابن عربی از آن سخن می گوید کشف است. تاریخ قدسی عینیت دارد اما مکاشفه ابن عربی یک بحث شخصی است و نه یک تاریخ قدسی. به بیان دیگر می توان گفت تاریخ قدسی آفاقی - انفسی است ولی مکاشفه فقط انفسی است.

وی در پایان گفت: کربن معتقد است که نقدهایی که به ابن عربی شده مربوط به قیصری است نه ابن عربی البته در مورد این موضوع که چرا ابن عربی به جای اینکه بگوید امام علی (ع) حاکم ولایت است عیسی (ع) را خاتم دانسته خود نکته ای است که جای بحث دارد و نقدهای بسیاری هم راجع به آن نوشته شده است که خود جلسه دیگری را می طلبد.

سیدسعید زاهد زاهدانی تشریح کرد؛

## سه رویکرد تولید علوم انسانی اسلامی در کشور



سیدسعید زاهد زاهدانی، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز در نخستین جلسه هم‌اندیشی منتخبی از اساتید برجسته علوم انسانی اسلامی که ۲۹ و ۳۰ تیرماه در مشهد برگزار شد با ارائه مقاله با موضوع جامعه‌شناسی معاصر و جایگاه جامعه‌شناسی اسلامی گفت: تفکر و نظریه پردازی اجتماعی نیازمند تعریف خاص و رویکرد به خصوص در چهار مفهوم اساسی و نوع رابطه بین آنهاست.

وی تکوین، تاریخ، جامعه و انسان را از مفاهیم اساسی در نظریه پردازی جامعه‌شناسی برشمرد و اظهار کرد: انسان زیر مجموعه همه مفاهیم اساسی، جامعه زیر مجموعه تاریخ و تکوین و تاریخ زیر مجموعه تکوین است. وی با توجه به اینکه نظام تکوین در بردارنده همه موارد ذکر شده است، بیان کرد: نظام تکوین بر اساس نظریه پردازی خردمندان با الهام از شواهد مورد قبول به دست می‌آید.

این محقق و نویسنده کشورمان با بیان اینکه نظام تکوین در بستر نظریه پردازی سکولاریسم ملهم از نظریه داروینیسیم است، گفت: این نظریه تاریخ را بر اساس تخصص طبقاتی و یا تحول خردگرایی تعریف می‌کند. این نظریه سکولار جامعه را بر اساس توافق اکثریت و خصلت کثیری و انسان را حیوان ناطق یا خردمند تعریف می‌کند.

زاهد در خصوص نظریه پردازی اسلامی افزود: در این نظریه نظام تکوین بر اساس ربوبیت و حاکمیت الهی تعریف می‌شود؛ مصداق بیان ماشاءالله و انشاءالله که همه چیز را در اراده خدا می‌داند.

دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز با اشاره به داستان آدم و حوا در قرآن گفت: در نظریه اسلامی تاریخ در بستر نبرد حق و باطل بر اساس ارسال رسل و فعل صالحین تعریف شده است.

زاهد اضافه کرد: همان طور که در قرآن اشاره شده از جامعه به عنوان امت و امامت تعریف و انسان به عنوان

عبد الهی برای بندگی و عبودیت آفریده شده است. این اساس با مرور اندیشه‌ها پس از انقلاب سه مکتب عمده قابل فرض است که بیشتر از سایر اندیشه‌ها عمومیت دارد.

وی گفت: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) بر اساس افکار آیت الله مصباح یزدی، دانشگاه باقرالعلوم (ع) و دیگر موسسات وابسته بر اساس افکار آیت الله جوادی آملی با توجه به مبانی فلسفی علوم انسانی با استفاده از نظریه ملاصدرا با پیش فرض قرار دادن حکمت متعالیه و فرهنگستان مرحوم سید منیرالدین حسینی الهاشمی (فرهنگستان علوم اسلامی قم) بر اساس افکار آیت الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی در حوزه تولید علوم انسانی اسلامی فعالیت دارند.

این استاد دانشگاه تصریح کرد: از دیدگاه یکی از نخله‌های تولید و نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی موجود (مکتب آیت الله مصباح یزدی)، اگر روش‌های قیاسی و مسلم فرض کردن دست آوردهای وحی یا راه وحی را به مجموعه روش‌های موجود در رشته جامعه‌شناسی امروز اضافه کنیم، نواقص آن برطرف می‌شود. زاهد ابراز کرد: بر اساس مکتب مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) استفاده از راه وحی به طور مستقیم و غیر مستقیم به محقق جامعه‌شناس در راه دست یابی بهتر و مطمئن تر به واقعیات اجتماعی کمک می‌کند.

دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز بیان کرد: بر اساس این مکتب، در این مسیر استفاده از دانش انسان‌شناسی، حقایق تاریخی و دیگر دست آوردهای وحی، دانش متداول جامعه‌شناسی را پر بارتر کرده و از اشتباهاتی که تا کنون مرتکب شده است، باز می‌دارد.

وی با بیان اینکه واقعیت در بین مسلمانان دو نوع واقعیت مشهود و غیب است، گفت: در مکتب مورد بررسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) تلفیق واقعیت

مشهود و غیب مورد توجه و در بخش روش‌شناسی در ایجاد این تلفیق تأکیدشان بر ترکیب روش‌هاست. زاهد ادامه داد: در فرهنگستان مرحوم سید منیرالدین حسینی الهاشمی فلسفه چگونگی یا فاعلیت و ولایت از نظر روش‌شناسی بر بنیان‌های روش‌های علم اصول منطبق بر منطق سیستم تکاملی تولید شده است.

وی روند دستیابی به فلسفه چگونگی را در سه محور، بر اساس اصول انکارناپذیر شامل: تغایر، تغییر، هماهنگی با مسائل اغماض‌ناپذیر؛ نسبت بین وحدت و کثرت، زمان و مکان، و اختیار و آگاهی عنوان کرد.

زاهد، مراحل اجتناب‌ناپذیر در دستیابی به فلسفه چگونگی را گذر از اصالت ربط در تعریف ربط و رسیدن به اصالت فاعلیت در تعریف تعلق برشمرد.

این استاد دانشگاه در پایان سخنانش گفت: در مکتب فرهنگستان آیت الله حسینی الهاشمی (ره) هر موضوع با پدیده اجتماعی نیاز به یک فاعل محوری، یک فاعل تصرفی و یک فاعل تبعی دارد و اصل ولایت در کلیه موجودات عالم، ساری و جاری است و در جامعه نظام سیاسی فاعل اصلی، نظام فرهنگی فاعل تصرفی و نظام اقتصادی فاعل تبعی است.

وی در پایان سخنانش تأکید کرد: برای نظریه پردازی اسلامی لازم است چهار مفهوم عمده تعریف شود: عالم تکوین، تاریخ، جامعه و انسان. این چهار مفهوم در علوم انسانی سکولار و علوم انسانی اسلامی، با یکدیگر متفاوت است. در روش تولید نظریه، تجربه شخصی اینجانب از بازسازی مفاهیم جامعه‌شناسی با توجه به مفاهیم قرآنی گذشته و مکتب‌های موجود در داخل کشور اتکاء به حکمت متعالیه را نیز ناکافی می‌دانم. کارهای سه دهه گذشته اینجانب در تولید جامعه‌شناسی با اتکاء به مفاهیم اصلی فلسفه چگونگی یا فلسفه فاعلیت انجام شده است.



احمد حسین شریفی:

## سنت روشی موجود جوابگوی نیازهای مادر علوم انسانی نیست



MEHR NEWSAGENCY  
Photo: Mohammadreza Abbasi

حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد حسین شریفی، استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، در نخستین هم‌اندیشی منتخبی از اساتید برجسته علوم انسانی اسلامی که در مشهد برگزار شد، با محوریت موضوع روش نظریه‌پردازی در علوم انسانی اسلامی به ارائه مطلب پرداخت.

وی با بیان اینکه روش به معنای ریل‌گذاری حرکت علمی است، عنوان کرد: بدون روش، حرکت علمی ما ممکن است به بیراهه رود و به تعبیر امام صادق (ع) *عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةَ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا*. (کافی، ۴۳/۱)

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) تبیین کرد: مبانی فکر اسلامی زمانی نقش‌آفرینی خود را در علوم انسانی نشان می‌دهند که روش تحقیق نیز اسلامی باشد و در غیر این صورت به مثابه کشاورزی در زمین دیگران خواهد بود.

وی در ادامه افزود: تقریباً همه روش‌های موجود و رایج در فضای علمی، (اعم از تکنیک‌ها، استراتژی‌ها و پارادایم‌ها) بر اساس نگاه‌های اومانیستی و مادی طراحی شده‌اند. این به معنی ریل‌گذاری حرکت علمی جهان اسلام توسط کتاب‌ها یا افکار ترجمه‌ای، است. حجت الاسلام شریفی با اشاره به اینکه تعاریف متعدد و بعضاً متعارضی از نظریه شده است، افزود: «نظریه جامع» یا «کلان» همان گزاره یا گزاره‌هایی کلی که متأثر از مبانی فلسفی، منابع معرفت و مقاصد زیست‌انسانی، به دنبال تبیین، تفسیر، پیش‌بینی یا کنترل کنشی از

کنش‌های انسانی و همچنین مشخص کردن درستی یا نادرستی آن است.

نویسنده کتاب مبانی علوم انسانی اسلامی در ادامه یادآور شد: نظریه‌پردازی به معنای فعالیتی علمی برای ایجاد یا کشف نظریه است.

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در تبیین روش‌شناسی اسلامی تحقیق در مؤلفه‌های علوم انسانی گفت: داشته‌های بالفعل ما در حوزه روش، مطالبی است که در دانش منطق، اصول فقه و تفسیر بیان شده است که دانش منطق متکفل بحث از روش تعریف و روش استدلال است و دانش تفسیر، متکفل بحث از روش فهم قرآن است.

حجت الاسلام شریفی در ادامه تصریح کرد: دانش اصول فقه، نیز متکفل بیان روش کشف و استنباط فقه احکام فردی (فقه الاحکام) است.

وی با بیان اینکه مدل‌های مختلفی برای نظریه‌پردازی اکتشافی بر اساس آموزه‌های اسلامی ارائه شده است، افزود: مدل اجتهادی مرسوم در حوزه فقه فردی یا فقه الاحکام تنها به دنبال فهم دلالت‌های لفظی و لغوی نصوص است؛ به ندرت دغدغه دلالت‌های اجتماعی، ساختاری و حاکمیتی آنها را دارد و مدل موضوعی یا واقع‌گرایی شهید صدر در حوزه فقه اجتماعی یا فقه نظریات است.

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) تصریح کرد: مدل پیشنهادی بنده که ناظر به بُعد هنجاری همه علوم انسانی، اعم از علوم ناظر به کنش‌های فردی

یا کنش‌های اجتماعی و براساس آن نظریه اسلامی را استخراج می‌شود.

حجت الاسلام شریفی تأکید کرد: مدل پیشنهادی بنده، دربرگیرنده کشف‌های فردی، فقه الاحکام و کشف‌های اجتماعی است.

نویسنده کتاب روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی در ادامه سخنانش گفت: وضعیت موجود روش در تراث اسلامی جوابگوی نیازهای ما در علوم انسانی نیست. ما در حوزه‌های تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، ارزشیابی و کنترل نیاز به تولید فکر در حوزه روش داریم. این محقق و نویسنده کشورمان تصریح کرد: با توجه به دو بعد اساسی علوم انسانی؛ بعد توصیفی و بعد هنجاری یا تجویزی، ما می‌توانیم براساس مبانی فکر اسلامی هم نظریه‌پردازی تولیدی داشته باشیم و هم نظریه‌پردازی تجویزی.

مراحل هفت‌گانه نظریه‌پردازی تجویزی اسلامی عبارتند از:

- ۱- تعیین موضوع یا مسأله مورد بحث
- ۲- جستجو در متون دینی (قرآن و روایات)
- ۳- عرضه پاسخ‌های احتمالی به ضوابط اسلامی حاکم بر آن حوزه خاص
- ۴- عرضه پاسخ به قواعد اسلامی حاکم بر زیست انسان
- ۵- توجه به مقاصد زیست‌انسانی از نگاه اسلام
- ۶- سازگاری پاسخ‌ها با بنیانهای فکر اسلامی
- ۷- بیان هنجار و تجویز اسلامی

حجت الاسلام پارسانیا مطرح کرد:

## دوگانه‌های علوم اجتماعی بر مبنای حکمت متعالیه پاسخ می‌یابند



حجت الاسلام حمید پارسانیا، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در نخستین هم‌اندیشی منتخبی از اساتید برجسته علوم انسانی اسلامی که در مشهد برگزار شد به ارائه سخنرانی خود با موضوع حکمت متعالیه و علوم انسانی اسلامی پرداخت.

پارسانیا بحث کنش را بحث محوری در علوم اجتماعی بیان کرد و افزود: موضوع علوم اجتماعی با علوم طبیعی تفکیک شده است و گفته می‌شود علوم اجتماعی با کنشهای انسانی ارتباط دارند و چون فهم کنش با فهم معنا قرین و همراه است لذا نظریاتی که در باب معنا وجود دارد در علوم اجتماعی و نظریات مربوط به آن تاثیرگذار است.

وی گفت: در تاریخ اندیشه غرب نقطه عطف درباره معنا بر محور مساله سوژه و ابژه شکل گرفته است. تکوین این مساله ریشه در فلسفه دکارت دارد و بلوغ آن به فلسفه کانت باز می‌گردد.

وی تصریح کرد: کانت با انقلاب کوبرنیک خود به سوژه‌کنیو شدن معرفت و عقل رسمیت بخشید. مرحوم فردید عقل سوژه‌کنیو را به عقل خود بنیاد ترجمه کرد و مراد او عقل نفس بنیاد و سوژه بنیاد است یعنی عقلی است که به جای حکایت از واقع و ارایه آن حجاب واقع است و واقع را در پوشش مفاهیم پیشینی و معانی نفسانی سازمان میبخشد.

وی گفت: از نخستین آثار رویکرد سوژه‌کنیو به عقل و معرفت مرگ متافیزیکی و حذف جنبه شناختاری و حکایتگری معرفت و تقدم بخشیدن به عقل عملی و اراده بر عقل نظری و علم است. کانت اعتبار عقل نظری را به عقل عملی باز گردانید و عقل عملی نبر از نظر او حکم میکند نه این که حکم را بیابد. بنابراین از نظر او

اعتبار معرفت نظری به حکمی است که آدمی در عمل میکند. مسیری را که کانت هموار کرد. در نیچه به گونه ای عریان تر آشکار شد.

این عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی اظهار کرد: مقطع پس از کانت مربوط به رویکردهای نوکانتی است. در نگاه نوکانتی بعد ترانسندنتال و ثابت سوژه به صورت امری تاریخی و فرهنگی تنزل پیدا می‌کند و این جریان در تداوم خود به حوزه ارتباطات و عقل ارتباطی سقوط کرده و با غلبه نظریات ساختارگرا و پساساختارگرا و پسامدرن به مرگ سوژه نیز منجر می‌شود.

پارسانیا افزود: غلبه حوزه ارتباطات و رویکردهای ساختارگرا و پسا ساختارگرا به نفی ذات از معنا نیز منجر می‌شود و هویت معرفت و علم با نفی ذات به متن ساختارهای مختلفی پیوند می‌خورد که در تحول و سیلان مدام هستند و این امر به سلطه عقلانیت ارتباطی منجر میشود و بر این اساس باز خوانی معنا به بازسازی معنا باز می‌گردد. به گونهای که هر قرائت جدید یک تولید نوین معناست. مرگ متن و ماتن و قول به هرمنیوتیک مفسر محور ره آورد دیگر فرآیند فوق است.

پارسانیا به ظرفیت بازدارنده فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه در برابر تحولات مزبور اشاره کرد و توجه به مشکل سوژه و ابژه را در فلسفه اسلامی به حکمت سینوی بازگرداند و از تطورات پانصد ساله این مساله تا تکوین حکمت متعالیه یاد کرد و گفت: درست هنگامی که این مساله به عنوان یک مشکل در تاریخ اندیشه غرب در حال دهان گشودن است در تاریخ فلسفه اسلامی پس از پنج سده تلاش پرونده آن در حکمت متعالیه پاسخ

مناسب خود را می‌یابد.

پارسانیا حل مشکل سوژه‌کنیویسم و پیامدهای معرفتی آنرا در حکمت متعالیه مبتنی بر اصول و قواعد زیر دانست: اصالت وجود تشکیک در وجود، اشتداد در وجود و حرکت جوهری، تجرد و ثبات حقیقت معنا، معرفت و علم، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس انسان، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن علم و عمل انسان، اتحاد عالم و معلوم و اتحاد عامل و معمول و نوع متوسط بودن انسان دانست.

پارسانیا گفت: اصول یادشده ضمن حفظ ارزش هستی شناختی معرفت و تاملین بنیادهای متافیزیکی دانش و تثبیت هویت متعالی عقل و معرفت صحنه گفت و گو را برای حل بسیاری از دوگانه‌های موجود در حوزه علوم اجتماعی و بلکه مطلق علوم دگرگون میکند و با حفظ هویت متن و ماتن در تقابل با هرمنیوتیک مفسر محور قرار میگیرد بدون آن که شان و نقش مفسر را انکار نماید.

پارسانیا افزود: آثار تطورات معنا در تاریخ اندیشه غرب به حوزه علوم اجتماعی محدود نمی‌شود علوم طبیعی و بلکه جمیع علوم را دربر گرفته پیامدهای تاریخی و تمدنی مربوط به خود را داشته و مسایل کلامی و دینی مناسب باخود را به دنبال می‌آورد و مباحث فلسفه دین را نیز تحت پوشش خود قرار می‌دهد.

وی گفت: بسیاری از چالشهایی که اینک در قلمرو مباحث تفسیری کلامی اصولی و یا فقهی ما رخ می‌دهد از سنخ منازعات تاریخی درون علوم مزبور نبوده و واژ چالشهایی است که ریشه در اصول و مبانی این علوم دارد و این چالشها تنها در همان افق قابل حل است و حکمت اسلامی ظرفیت بی‌بدیلی برای حل آنها دارد.

## گزارش مهر از آئین نکوداشت عماد افروغ



در انتهای همایش دکتر عماد افروغ به سخنرانی پرداخت. وی گفت: این نکوداشت را برای شما حضار می دانم. چرا که علی رغم مخالفت ها و مشکلات، حمایت تان را رها نکرده اید. نکوداشت حرف های خوبی که گفته شده می دانم. چرا که نگذاشتید حرف های خوب ما دفن بشود و فراموش شود. این روزها بیشتر به فلسفه علوم اجتماعی و جامعه شناسی فرهنگی ایران می پردازم. از عرصه دانشگاه بیرون آمدم تا با فراغ بال بیشتری به دنبال اهدافم بروم. از سال ۸۸ آثارم اوج بیشتری گرفته اند. نفی رویکرد ثنویت گرایی را دنبال کرده ام و در واقع می توان به آن گفت: ناثنویت گرایی. امروز دنیا اسیر دوگانه نگری هاست. وقتی این شد وحدت از بین می رود و فقط تفاوت اهمیت پیدا می کند. جای خادم و مخدوم در ایران عوض شده به دلیل همین دوگانه نگری های افراطی. روز اول در انقلاب اسلامی قرار بود مردم مخدوم باشند. اما امروز نهادگرایی افراطی باعث شده مردم بشوند خادم نهاد های مختلف مثل نهاد پزشکان، نهاد هنرمندان و ... آسیب های اجتماعی امروز ما در نتیجه این مسایل است.

عماد افروغ در ادامه اظهار داشت: فرهنگ ما به سیاست و اقتصاد تقلیل پیدا کرده و همه چیز از جمله علم و فرهنگ کالایی شده است. مشکل اصلی ما فرهنگ است. اگر اقتصاد و سیاستمان خراب است چون فرهنگ مان خراب است. نیروهای فرهنگی ما تفکیک سیاسی شده اند. در حالی که فرهنگیان باید به سیاسیون یاد بدهند که همه چیز تقسیم بندی های سیاسی نیست و می توان مشترکات را پیدا کرد و پیوند ایجاد کرد. قرار ما در انقلاب چیز دیگری بود. امروز فقط بدی ها را می بینیم. راه دیدن خوبی ها گفتگو است. انقلاب امروز در هم تنیدگی نشاط و افسردگی را تجربه می کند. وقتی به گفتمان انقلاب می نگرم نشاط می یابم و وقتی به واقعیات می نگرم افسرده می شوم. اگر هم رهائش کنیم بی تفاوت می شویم و با توجیه خود را راحت می کنیم. امروز ما به وحدتی اصولی برای اصلاحی سازنده نیاز داریم.

آشنا بودند اما ایشان به دنبال حقیقت بودند و به این رویکردها بسنده نکردند. ایشان پرچم رئالیسم انتقادی برافراشتند و همچنان بر آن استوار هستند. رئالیسم انتقادی برای حقیقت جایگاه ویژه ای قائل است و با نگاه اسلامی سازگار است و زاویه نگاه دقیق ایشان را نشان می دهد. حق گویی ایشان و ایستادن پای موضع حق نیز از محاسن دیگر ایشان است.

در ادامه مهدی گلشنی گفت: مثل دکتر افروغ امروز در جامعه ما کم وجود دارد. در کتاب نقد نهاد علم ایشان نکته ای آمده که هم جریان علم و هم جریان فرهنگ در کشور ما انحرافی است و با این رویکرد به هیچ جا نمی رسیم. ۲ برداشت از طبیعت در دنیای غرب و در اسلام همواره وجود داشته است. یکی طبیعت را از منظر پوزیتیویستی مطالعه می کند و دیگری طبیعت را صنع الهی می داند. امروز در دنیای غرب برداشت دیگری نیز از علم برای هدف ثروت و قدرت مطرح شده است. امروز در محیط علمی ما معلوم نیست که کدام یک از این ۳ رویکرد به علم را دنبال می کنیم.

رئیس گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف افزود: اگر از دانشجویان در ایران بپرسید برای چه مطالعه می کنید و درس می خوانید به شما خواهند گفت برای داشتن شغل و درآمد و از آن نوری که گفته اند «علم نور است» هیچ خبری نیست. ما امروز در کشورمان مرز شکافی در علم نداریم مثل این هیشم ها و ... که در تاریخ ما مرزهای علم را جا به جا کرده اند. همچنین برداشتی از علم در جهت حل مشکلات ملی مان نداریم. پوزیتیویسم امروز در غرب کنار رفته است اما در ایران حاکم است. اتفاقات مهمی در غرب رخ داده که این جا انعکاس پیدا نمی کند و فقط انحرافات آن ها انعکاس پیدا می کند. خبرنگار سی ان ان آمده بود در ایران و می گفت تهران آمریکایی ترین شهر دنیاست و در ایرانیان تناقض می بینم. علت عقب افتادگی های ما فرهنگی است. از ابتدای انقلاب تاکنون دولت ها برای فرهنگ ارزشی قائل نبوده اند. نهادهای فرهنگی و اساتید دانشگاه های ما برای فرهنگ آشفته امروزی فکری نمی کنند.

آئین نکوداشت عماد افروغ در فرهنگسرای اندیشه برگزار گردید. در این همایش که دکتر محمد باقر قالیباف نیز در آن حضور داشت از ۴ عنوان کتاب جدید این نویسنده رونمایی شد.

احمد توکلی در این همایش با اشاره به ماجرای حضرت خضر و حضرت موسی گفت: خداوند در این داستان موسی را ملامت نکرد بلکه تأیید کرد. چون چیزی را که عقل و شرع نمی پسندد باید به آن اعتراض کرد و خداوند مخالف این اعتراض نیست. آقای افروغ از این دست افراد هستند.

در ادامه علی مطهری گفت: از میان آثار دکتر افروغ کتاب ارزیابی انتقادی نهاد علم در ایران را بررسی کردم و نکات خوبی در آن دیدم. از جمله آسیب کمیت گرایی در علوم انسانی و آموزش رسمی که شهید مطهری نیز این مسأله را تحت عنوان پرورش عقل مطرح کردند که ذهن متعلم یک انبار نیست بلکه باید قوه تجزیه و تحلیل را در او تقویت کرد. هنر اصلی معلم این است. مقوله علم و مقوله عقل ۲ چیز است. به عقل باید بیشتر اهمیت بدهیم. شهید مطهری در کتاب تعلیم و تربیت در اسلام می گوید ملاک زیاد استاد دیدن نیست. این گونه افراد که زیاد در درس استادهاى مختلف می نشینند چون فرصت فکر کردن نداشته اند علمای بزرگی بار نمی آیند. نکته بعدی که در کتاب ایشان دیدم رابطه بین علم و واقعیت های جامعه و همچنین سنجش علوم انسانی با علوم تجربی بود. ورود علوم انسانی غربی به ایران بدون توجه به مبانی معرفت شناسی و جامعه شناسی آن نکته مهم دیگری است که در این کتاب به آن اشاره می کنند. از طرفی ایشان با تبادل و تعامل با علوم انسانی غربی مخالف نیستند. شهید مطهری هم می گفت معارف اسلامی قابل تکامل است و این گونه نیست که در یک حدی متوقف شود و از تعامل با علوم غربی می توان علوم اسلامی را تکامل بخشید.

نائب رئیس مجلس در ادامه افزود: شهید مطهری آزادی اجتماعی را بدون آزادی معنوی غیر ممکن می دانست چون عده ای به حق خود قانع نیستند و به دیگران تعدی می کنند. از طرفی کسانی که قانون گذاری می کنند به فکر خودشان هستند و نه مردم. نکته دیگر که در کتاب دکتر افروغ به آن اشاره می شود آسیب شناسی نهاد روحانیت و عدم توجه به نظریه پردازی و رفتن بیشتر به سمت تصدی گری است. شهید مطهری معتقد بود روحانیون بهتر است به سمت تصدی پست های دولتی نروند. ولایت ایدئولوژیک فقیه که شهید مطهری هم می گفت نیز در گفته های دکتر افروغ وجود دارد. در حکومت اسلامی یک مکتب شناس باید در رأس حکومت باشد تا انقلاب از مسیر خود خارج نشود. همچنین ایشان سال ها پیش جمله ای گفتند که قابل تقدیر بود. این که حقیقت نباید فدای مصلحت بشود و همچنین مقایسه ایشان بین روش امام و روش رهبری که بابت آن خیلی به ایشان حمله شد. کناره گیری ایشان از دانشگاه نیز قابل تقدیر است. چون معتقدند دانشگاه های ما به روزمرگی و عدم توجه به فضای انتقادی دچار هستند.

در ادامه همایش دکتر حمید پارسا با سخنرانی پرداخت. وی گفت: سه مکتب حاکم بر علوم انسانی غرب، مکتب پوزیتیویستی، تفصیلی و انتقادی است. آقای افروغ به دلیل حضورشان در انگلستان با همه این رویکردها



پاسخ محمد محمدرضایی به زیبا کلام

## اسلامی سازی علوم انسانی سراب نیست



ملاحظات:

**روز آمدی، کار آمدی، بومی بودن و اسلامی سازی؛ چهار اصل عقلانی تحول علوم انسانی**

۱- جناب آقای دکتر زیبا کلام! همان گونه که مستحضرید تحول علوم انسانی براساس چهار اصل عقلانی، روز آمدی، کار آمدی، بومی بودن و اسلامی سازی صورت می گیرد. اگر این اصول به درستی مورد توجه قرار می گیرند، فکر نمی کنم کسی با آنها مخالفت داشته باشد. براساس اصل روز آمدی در تحول علوم انسانی باید به جدیدترین نظریات در حوزه خاص علمی اشاره نمود و آنها را مورد توجه و امان نظر قرار داد و براساس اصل بومی بودن و کار آمدی، باید به گونه‌ای در مورد علوم انسانی رایج برنامه‌ریزی صورت گیرد که فارغ التحصیلان حوزه علوم انسانی، در جامعه کار آمد و مناسب برآوردن نیازهای جامعه باشند.

**مبانی علوم انسانی رایج نیز ایدئولوژیک است**

اما اسلامی کردن علوم انسانی به این معنا است که افق ذهن دانشجویان ارتقاء یابد تا تنها از زاویه محدود و تنگ روش های تجربی گرایانه و مادی گرایانه به انسان و احوالات او ننگرند. شما نیک می دانید که علوم انسانی رایج، براساس مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی خاصی بنا شده‌اند که همه آنها نگاه فلسفی و ایدئولوژیک به علم است. دانشمندی که جهان هستی را محدود به عالم ماده دانسته، یعنی آگاهانه و یا ناآگاهانه ماتریالیسم را برگزیده است و از میان منابع متعدد شناخت (یعنی حس و عقل و تجربه‌های عرفانی و آموزه‌های وحیانی)، تنها به حس و تجربه اعتقاد دارد، (در حوزه معرفت اعتقاد دارد که تنها معرفت آدمی از تجربه حاصل و به تجربه ختم می شود) و نیز براساس ارزش و اخلاق خاصی (نوعاً سکولار و سودگرایانه) به انسان می نگرند، طبعاً تفسیر و دیدگاه او از انسان و جهان، متفاوت از دانشمندی است که به چنین مبانی اعتقاد

متن زیر پاسخ محمد محمدرضایی، استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و رییس کارگروه تخصصی فلسفه دین و کلام جدید شورای تحول علوم انسانی به نامه سرگشاده صادق زیباکلام استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران به ریاست محترم جمهوری در باب اسلامی کردن علوم انسانی است که در ادامه می خوانید:

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب آقای دکتر صادق زیباکلام، استاد محترم و ارجمند علوم سیاسی دانشگاه تهران  
نامه سرگشاده حضرت عالی را به رییس محترم جمهوری حضرت حجت الاسلام والمسلمین دکتر حسن روحانی (دامت توفیقاته) که از ایشان استدعا کرده بودید که جلوی اسلامی کردن علوم انسانی را که یک حرکت ضد علمی و صرفاً سیاسی است، بگیرند، ملاحظه نمودم. اینجانب (به عنوان استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و رییس کارگروه تخصصی فلسفه دین و کلام جدید شورای تحول علوم انسانی) نکاتی را از باب تذکر خدمتتان تقدیم می دارم.

در ابتدا، به پاره ای از دعاوی جناب عالی در این نامه اشاره و سپس آن نکات را مطرح می نمایم.

۱- امروز، جمعی به دنبال سرابی به نام اسلامی کردن علوم انسانی هستند.

۲- شارحین علوم انسانی اسلامی به دنبال شششوی مغزی دانشجویان و ایدئولوژی حکومتی هستند.

۳- تعریف مدافعان اسلامی کردن علوم انسانی از علم صحیح نیست و علم بما هو علم نمی تواند اسلامی باشد یا بشود.

۴- در اوایل انقلاب عده‌ای به دنبال اسلامی کردن علوم انسانی بودند و فکر می کردند استکبار جهانی مانع آن شده که عده‌ای سر فصل های علوم انسانی اسلامی را از قم به دانشگاه تهران بیاورند.

ندارد.

**نگاه مادی گرایانه به انسان، ناقص است**

نگاه تجربی گرایانه و علم گرایانه و مادی گرایانه دانشمندان علوم انسانی به انسان، تصویر ناقصی از انسان ارائه و از این راه خسارت‌های جبران ناپذیری به بار آورده است و تا زمانی که آن مبانی اصلاح نگردد، طبعاً نظریات علمی و دیدگاه‌های آنها در باب خدا، وحی، روح و عالم آخرت و انبیاء الهی و انسان هم صحیح نخواهد بود.

اینک به عنوان شاهد به چند نظریه به اصطلاح علمی و در واقع نادرست در این باره اشاره می نمایم. دانشمند روان شناسی مانند زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) براساس همین مبانی نادرست است که دین را براساس الگوی روان پریشی و جلوه غریزه سرکوب شده جنسی تفسیر می کند.

او بر این باور است که تصور خدا، نتیجه فرافکنی تصور پدر درون خود انسان است. هنگامی که شما کودک بودید، مشاهده می کردید که پدر شما، پهلوان و قهرمان نیرومندی است که می تواند هر کاری را انجام دهد و همه نیازهای شما را برآورده و بر هر مانع متعارفی که بر سر راه شما در هر مرحله‌ای قرار داشت، غلبه کند. هنگامی که شما بزرگ می شوید، مشاهده می کنید که متاسفانه پدر شما پذیر و قدرت او بسیار محدود است، اما چون شما هنوز به پدری کاملاً قدرتمند و نیکوکار نیاز دارید، به طور ناخودآگاه نیاز خود را به آسمان‌های خالی فرافکنی می کنید و پدری برای خود می سازید. از آن جا که این پدیده، عام و گسترده است، یعنی همه ما چنین فرافکنی را انجام داده‌ایم، به مسجد یا کلیسا یا کنیسه یا هر جای دیگری برای عبادت می رویم و امور موهومی را عبادت می کنیم، اما این امر، خرافه و افسانه‌ای بیش نیست و آسمان تهی است.

با دانشمند جامعه شناسی مانند امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) براساس همان مبانی علم گرایانه است که خدا و باورهای مذهبی و حتی اخلاق را براساس جامعه تفسیر می کند و به تعبیری اولوهِیت و جامعه را در واقع یک چیز می داند.

یا دانشمند دیگری مانند ولادیمیر ایلیچ لنین (۱۸۷۰-۱۹۲۴) که باز بر اساس همان مبانی نادرست، اعتقاد دارد

که دین ناصواب است، زیرا باورهای آن با ماتریالیسم که مارکسیسم بر پایه آن است، ناسازگار است. به نظر ایشان دین یک نهاد اجتماعی است که صرفاً برای دفاع از استثمار و تخدیر طبقه کارگر تاسیس شده تا از منابع طبقه حاکم در جامعه دفاع کند و نیز نظریات تعداد زیادی از دانشمندان و فیلسوفان علوم انسانی دیگر که در همین راستا هستند.

آیا جناب عالی چنین نظریاتی را در علوم انسانی علم بما هو علم و نظریات مخالف آنها را که به خدا و دین و پیامبران الهی و عالم غیب و آخرت باور دارند، ضد علم و موجب تشویش اذهان جوانان و سراب می دانید؟

در همان حوزه تخصصی جناب عالی که علم سیاست است، روابط سیاسی بین کشورها بر اساس چه اصولی بنا شده‌اند؟

دانشمندان عالم سیاست براساس چه مبانی ارزش شناختی، هستی شناختی و فلسفی، نظریه پردازی کرده‌اند؟ تئوری پردازان و مدافعان حق و تَو در سازمان ملل بر اساس چه اصول ارزشی شناختی و اخلاقی تأیید کرده‌اند که حق و تَو، مشروع و قانونی است؟ آیا معیار

برتری قدرت، ثروت و تکنولوژی، معیار حقانیت است؟ آیا حقوق اخلاقی انسان‌ها براساس این معیارها توجیه مناسبی دارند؟

آیا روابط صمیمانه کشورهای غربی با حاکمان کشورهای ناقص حقوق بشر و حفظ آنان، صرفاً براساس تأمین سود و منفعت مادی، یک اصل علمی و اخلاقی و معقول و غیر ایدئولوژیک است؟

حال اگر دانشمندان اسلامی در حوزه علم سیاست، بر اساس اصول ارزش شناختی صحیح انسانی و الهی، به نقادی این نظریات بپردازند و براساس فضایل اخلاقی و عدالت، نظریه پردازی نمایند، یک فعالیت ضد علمی و ایدئولوژیک در جهت شستشوی ذهنی جوانان، به انجام رسانده‌اند؟

استاد و همکار عزیز جناب دکتر زیباکلام! اسلامی کردن علوم انسانی، یک حرکت ضد علمی، سیاسی و شستشوی مغزی جوانان و سراب نیست.

اسلامی کردن علوم انسانی به معنای، ارتقاء و عمق و وسعت بخشیدن به افق دید عالمان در حوزه منابع شناخت و در نگاه به هستی و انسان است، یعنی مولد و ناقد بودن نه تقلید صرف و کور کورانه از نظریات نادرست غربی، در یک کلمه به تعبیر حضرت امام خمینی (قدس سره) ما می‌خواهیم (در حوزه علوم انسانی) شما آقا باشید نه نوکر.

۲- جناب آقای دکتر زیبا کلام، شما فرموده‌اید که علم بماهوعلم نمی‌تواند اسلامی باشد. در پاسخ می‌گویم اگر

جناب‌عالی به مبحث رابطه عقل و دین و علم و دین در حوزه دین پژوهی اسلامی، توجه می‌نمودید، مشاهد می‌کردید که تفکر اسلامی ناب و شیعی/عقل را رسول و پیامبر باطنی دانسته و آن را زیر مجموعه منابع دین می‌داند. به گونه‌ای که اگر علم و عقل قطعی در مورد مسأله‌ای حاصل شود (و حتی) در صورت ناسازگاری ظاهری با ظاهر آیات و روایات، می‌توان آنها را تاویل نمود.

بنابراین عقل، زیر مجموعه دین است نه همانند تفکر شایع مسیحیت خارج از دین و بعضاً ضد دین. بنابراین اگر در حوزه‌ای از دانش علم بماهوعلم حاصل شود، زیر مجموعه علوم اسلامی و مورد تأیید اسلام است نه خارج از اسلام.

اما شما نیک می‌دانید که با نگاه مادی گریانه و پوزیتیویستی و صرفاً تجربه گریانه به احوالات انسانی و روابط آنها، علم بماهوعلم حاصل نمی‌شود. این آموزه پیامبر مکرم اسلام (ص) است که علم را طلب کنید هر چند که در چین باشد. (البته به شرطی که علم باشد) حال آیا پذیرش حق و تو در حوزه روابط بین الملل، علم بماهوعلم است و نظریه مخالف آن ضد علم و شستشوی مغزی جوانان؟!

۳- استاد محترم جناب آقای دکتر زیباکلام! حضرت عالی از رییس محترم جمهوری حضرت حجت الاسلام و المسلمین دکتر حسن روحانی (دامت توفیقاته) تقاضا کرده‌اید که جلوی اسلامی شدن علوم انسانی را که یک حرکت ضد علمی و صرفاً سیاسی در جهت

شستشوی مغزی جوانان است، بگیرد. حال سوال این است که جناب‌عالی براساس کدام معیار، چنین تقاضایی کرده‌اید؟ آیا فکر نکرده‌اید جمع زیادی از همکاران شما در دانشگاه تهران و سایر دانشگاه‌ها با این تفکر شما مخالف هستند و اسلامی کردن علوم انسانی را مانند شما یک حرکت ضد علمی و صرفاً سیاسی نمی‌دانند.

آیا این تقاضای جناب‌عالی، ضایع کردن حقوق آنان نیست؟

ای کاش حداقل یک نظر سنجی و آمار دقیق از نظرات اساتید دانشگاه‌ها بعمل می‌آوردید و بر اساس آن نظر سنجی چنین تقاضایی را می‌کردید.

اینجانب به عنوان رییس کارگروه تخصصی فلسفه دین و کلام جدید شورای تحول از نزدیک شاهد کمالات اساتید دانشگاه‌ها مشتاقانه در فرآیندهای مختلف برنامه‌های اسلامی کردن علوم انسانی مشارکت دارند. آیا بهتر نیست به نظرات اکثر اساتید احترام بگذارید؟ در ضمن اسلامی کردن علوم انسانی، مطالبه مردم از نظام جمهوری اسلامی است که با رای خود سبک زندگی اسلامی را پذیرفته‌اند. طبعاً انتظار دارند که در دانشگاه‌ها نظریات نادرست دانشمندان غربی علوم انسانی تحت عنوان علم بماهوعلم به ذهن جوانان آنان تحمیل نشود (هر چند که مطالعه آنها توصیه می‌شود) بلکه در کنار آنها، نظریات صحیح اسلامی نیز مورد توجه قرار گیرد. و این است اسلامی کردن علوم انسانی.

## در سمینار جامعه‌شناسی حجاب و بدحجابی مطرح شد؛

# حجاب باید بر مبنای ارتباط عقیفانه تفسیر شود

حجت الاسلام والمسلمین علی جعفری دبیر علمی سمینار و عبدالرسول علم الهدی دانشجوی دوره دکتری دانشگاه امام صادق (ع)، در سمینار جامعه‌شناسی حجاب و بدحجابی به ایراد سخنرانی پرداختند.

علم الهدی با طرح این پرسش که برای سیاستگذاری در حوزه حجاب به چه چیزهایی احتیاج داریم سخنان خود را آغاز کرد و گفت: سیاستگذاری در عمل خودش با نوعی تقلیل‌گرایی همراه است، اینکه موضوع حجاب همیشه به مثابه یک مسئله بوده است شکی نیست و همه به مهم بودن این مسئله اذعان دارند. دشمن هم به این موضوع باور دارد، به همین دلیل هم در حوزه حجاب و عفاف سرمایه گذاری می‌کند، اما گذشته از اینها در سیاستگذاری اینکه ذی‌نفعان چه تجربه زیستی با مسئله دارند مهم است، ضمن اینکه مفهوم‌شناسی هم در سیاستگذاری بسیار اهمیت دارد و ما به آن بسیار احتیاج داریم.

وی در ادامه سخنرانی خود پس از ذکر اهمیت موضوع، اهداف و پیشینه تحقیق به تعریف ارتباط عقیفانه پرداخت و گفت: مفهوم عام عفاف خویشتن داری در برابر هرگونه تمایل افراطی و نفسانی است و مفهوم خاص آن هم خویشتنداری در برابر تمایلات بی بند و باری جنسی است، اما تعریف من از ارتباط عقیفانه، کرامت نفس و مدیریت نیاز جنسی است و اینکه حجاب را بر اساس این تعریف ارتباط عقیفانه تفسیر و تعریف کنیم، موضوع جدیدی است.

این محقق و پژوهشگر ادامه داد: در دین اسلام ۲۴ آموزه وجود دارد که ارتباط عقیفانه را توضیح می‌دهد، یکی از این آموزه‌ها عفاف و حجاب است. بنده در نتیجه گیری تحقیق خود سیاست‌های موثر برای ارتباط عقیفانه در دانشگاه را طراحی کرده‌ام که این سیاستها عبارتند از: آموزش رفتار

عقیفانه، دسترسی آسان دانشجویان به مشاوران تربیتی، تقویت فرهنگ علمی، ارتقای انگیزه‌ها و اهداف دانشجویان در جریان زندگی دانشگاهی توسط اساتید، تغییر و اصلاح ساختاری دانشگاه همچون کلاس‌ها و خوابگاه‌ها، ممنوعیت هر گونه برنامه‌های مغایر با ارزش‌های اسلامی در دانشگاه‌ها، برگزاری برنامه‌های فرهنگی و کرسی‌های آزاداندیشی در جهت تبیین بهتر و عمیق‌تر ارزش‌های اسلامی، زمینه سازی هم‌کفوبایی و پرداخت تسهیلات ویژه برای اقدام به ازدواج دوران دانشجویی و برخورد انضباطی با دانشجویان پرخطر در هنجارهای اخلاقی.

سخنران بعدی این پنل حجت الاسلام والمسلمین علی جعفری دبیر علمی این سمینار بود.

وی گفت: در خصوص اهمیت مسئله حجاب و بدحجابی هیچکس منکر این اهمیت نمی‌شود، اما باید به این موضوع هم توجه داشت که در مسئله ورود حکومت در امر حجاب از حیث مهارت و مدیریت، وضعیت نابسامانی داریم و لازم است که ورودی ماهرانه‌تری به مسئله حجاب داشته باشیم، ضمن اینکه به این موضوع هم باید توجه داشت که مسئله بدحجابی غیر از ایران، مکه و مدینه در جای دیگری مطرح نیست؛ چراکه در هیچ جای دیگری حجاب اجباری و قانونی نیست.

جعفری افزود: بنده در تحقیقات و پژوهش‌هایم به این موضوع پی بردم که ما در چهار دوگانه توانستیم به تعادل برسیم. این دوگانه‌ها عبارتند از دوگانه تکثر و یکپارچگی، دوگانه تربیت و نظم، دوگانه برخورد و تنش و دوگانه هزینه و فایده، به این معنا که ما باید بینیم اینقدری که برای این موضوع هزینه می‌کنیم چقدر برای ما فایده دارد یا اینکه چگونه می‌توان هم با موضوع بدحجابی برخورد کرد و هم



منجر به تنش نشد. چگونه می‌شود هم به نظم اجتماعی برسیم و هم افراد را تربیت کنیم.

حجت الاسلام جعفری اضافه کرد: به عقیده بنده چهار نظام مواجهه با بدحجابی، سنجش بدحجابی، جرم‌انگاری بدحجابی و مجازات بدحجابی باید تغییر کند.

وی در پایان سخنان خود پیشنهاداتی هم مبنی بر ایده خود ارائه داد و گفت: بنده پیشنهاداتی دارم که این پیشنهادات عبارتند از: نظام ثبت بدحجابی به جای نظام تفهیم اتهام، نظام رتبه بندی بدحجابی به جای یکسان‌انگاری بدحجابی، نظام تخلف‌انگاری و جرم‌انگاری به جای نظام جرم‌انگاری صرف، نظام تربیتی-فرهنگی هوشمند و هدفمند به جای نظام عمومی اقدامات فرهنگی همگانی و نظام مجازات مالی بازدارنده به جای مجازات مالی غیربازدارنده. الزامات عملیاتی این پیشنهاد هم مربوط به حوزه انتظامی، قضایی و مدیریتی، علمی پژوهشی و اقتصادی می‌شود.

## حجت الاسلام مهدوی زادگان: دعوت به انقلاب امری عقلایی است



نشست عقلانیت انقلابی با حضور حجت‌الاسلام داود مهدوی‌زادگان عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی، حجت‌الاسلام علی ذوعلم و محمدصادق کوشکی استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران در موسسه انقلاب اسلامی برگزار شد.

مهدوی‌زادگان گفت: این سوال مطرح است که آیا انقلاب‌ها می‌توانند مبنای عقلانی داشته باشند یا اینکه عقل، انقلاب را تجویز و مردم را به انقلاب دعوت می‌کند؟ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی عنوان کرد: در حوزه عقل به چند نکته باید توجه کرد روشن شود منظور کدام عقل است؛ اگر از عقل سنخ‌شناسی شود عقلانیت واحدی نداریم، به تعبیر ماکس وبر، ۴ تیپ عقلانیت داریم اعم از عقلانیت فلسفی، عقلانیت عملی (حکمت عملی)، عقلانیت شخصی و عقلانیت ابزاری و ما باید ببینیم کدام عقل می‌تواند دعوت‌گر انقلاب باشد.

وی اظهار داشت: در عقلانیت باید مشخص شود مفروض اولیه عقلانیت چیست و در واقع اگر عقلانیت بخواهد دعوت به انقلاب کند بر چه پایه و مفروضی این کار را انجام می‌دهد و کسانی که انقلاب عقلانی را نمی‌کنند و معتقدند عقل دعوت‌گر انقلاب نیست باید دید این نظریه قابل چالش است یا خیر؟

مهدوی‌زادگان ادامه داد: اصل اولی در یک عمل عقلانی این است که عقلانیت در واقع بر این پایه استوار است که تا جرم به عمل یا نظری پیدا نشود انسان دست به هیچ کاری نمی‌زند و احتیاط می‌کند.

وی تصریح کرد: وقتی کنش‌های عقلانی را نگاه می‌کنیم می‌بینیم اگر یک نظریه‌ای مطرح شده، ممکن است دهها سال هم از آن بگذرد اما چون جرمیت و قاطعیت پیدا نکرده آن را در حالت انتظار قرار داده و در عمل به آن احتیاط می‌کنند و گاهی اوقات این جرمیت نیز به یکباره اتفاق می‌افتد و همان نظریه جدید، غالب می‌شود.

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی ادامه داد: بر این اساس دعوت به انقلاب یک امر طبیعی و خود عقلانیت است همین که عقلانیت، به جرمیت می‌رسد دعوت به انقلاب می‌کند.

وی با بیان اینکه از میان سنخ‌شناسی که درباره عقل صورت

گرفته کدام عقلانیت دعوت‌گر به انقلاب است، گفت: عقلانیت ابزاری یک عقلانیت خنثی و معطوف به هدف است و دعوت‌گر به چیزی نیست بلکه خودش کمک می‌کند تا ما به یک هدفی برسیم و به صورت طبیعی دعوت به انقلاب نمی‌کند. عقلانیت شخصی نیز نمی‌تواند اعتباری داشته باشد و دعوت به انقلاب نمی‌کند و اگر هم دعوت به انقلاب کند التزامی برای دیگران ندارد.

مهدوی‌زادگان عنوان کرد: عقلانیت فلسفی هم در ساحت علم دعوت به انقلاب می‌کند و در ساحت مباحث اجتماعی، عقلانیت اجتماعی دخالت زیادی ندارد اما در حوزه عقلانیت عملی می‌توان گفت عقل وقتی به جرم می‌رسد دعوت به انقلاب می‌کند بنابراین فی‌نفسه عقلانیت این طور نیست که دعوت‌گر انقلاب نباشد و اگر مطالعه‌ای در کار کرد مفروضات عقلانیت داشته باشیم می‌تواند دعوت‌گر به انقلاب باشد.

وی در ادامه اشاره‌ای به شبه انقلاب کرد و اظهار داشت: گفته‌هایی که مطرح می‌شود هیچ وقت عقل، دعوت به انقلاب نمی‌کند متعلق به شبه انقلاب است؛ شبه انقلاب حرکتی است که از پشتوانه‌های معرفتی و اندیشه‌ای محروم بوده، فاقد پشتوانه فکری و نظری است و در واقع شبه انقلاب یک شورش و صرف نخواستن و به ستوه آمدن یک جامعه است.

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی تصریح کرد: شبه انقلاب این است همین قدر که می‌گویند ما این را نمی‌خواهیم و نمی‌دانند چه چیزی را می‌خواهند و عقلانیت، هیچگاه دعوت به این شبه انقلاب نمی‌کند چرا که شبه انقلاب‌ها به نوعی حرکت‌هایی فاقد فلسفه سیاسی و نظام سیاسی است. به همین دلیل شبه انقلاب‌ها نمی‌توانند یک نظام سیاسی را تأسیس کرده یا شکل دهند.

وی گفت: انقلاب مشروطه به نوعی شبه انقلاب بود و از درون انقلاب مشروطه، فلسفه سیاسی بیرون نیامد. وقتی رهبران آمدند انقلاب مشروطه را به دست گرفتند فاقد فلسفه سیاسی بودند و اگر هم چیزی داشتند تحلیل‌های غربی بود. بنابراین شبه انقلاب نمی‌تواند تغییر در وضع موجود جامعه دهد.

مهدوی‌زادگان خاطر نشان کرد: از آنجا که شبه انقلاب فاقد فلسفه سیاسی است و نمی‌تواند جامعه را بر اساس نظام سیاسی خود اداره کند دست به دامن دیکتاتورهای می‌شود تا آنها جامعه را سامان داده و از این هرج و مرج و بحران انقلابی عبور کنند. به طوری که بعد از ۱۵ سال نتوانستند جامعه را سامان دهند از این رو رضاخان را سر کار آوردند.

وی اظهار داشت: انقلاب‌ها همگی یک انقلاب عقلانی هستند اگر صورت شبه انقلاب را نداشته باشند. درباره انقلاب اسلامی هم همین‌طور است. زمان قبل از انقلاب عقلا هنوز به یک جرمیت نرسیده بودند و انقلاب اسلامی یک انقلاب عقلایی است.

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی با اشاره به چالشی که دیدگاه مخالف عقلانیت انقلابی مطرح می‌کند ابراز داشت: بر اساس دیدگاه مخالفان عقلانیت انقلابی، عقلانیت دعوت‌گر انقلاب نیست و بیشتر از جانب نگرش‌های لیبرالیستی مطرح می‌شود؛ آنها معتقدند هیچ عقلانیتی دعوت به انقلاب نمی‌کند. مشخصاً شخصی مانند پوپر در این خصوص بسیار بحث کرده است.

وی افزود: وقتی اندکی نظریه پوپر را واکاوی می‌کنیم می‌بینیم اساساً در درون خود این نظریه، تناقض وجود دارد. پوپر نظریه عقل نقاد را در مقابل پوزیتیویسم مطرح می‌کند و می‌گوید عقل، ویرانگر است و بر این اساس عقلانیت وقتی به کار افتد ویران می‌کند و وقتی عقلانیت نقاد را به کار بیندازیم ویران می‌کند و می‌گوید در حوزه سیاست و اجتماع، عقل نقاد را نباید به کار ببریم و عقل پوزیتیویسم را به کار ببریم چرا که نظام اجتماعی را با این عقل نقاد بر هم می‌زنیم. می‌گوید اگر بخواهیم عقل نقاد را در حوزه سیاسی به کار ببریم جامعه به هرج و مرج و خشونت کشیده می‌شود.

مهدوی‌زادگان عنوان کرد: باید در جواب پوپر گفت این نوع پیامدها در حوزه علم هم وجود دارد و این گونه نیست که اگر نظریه علمی از بین رفت بازتاب‌های اجتماعی نداشته باشد. این یک نوع برخورد سیاسی و سلیقه‌ای با نظریه‌ای است که در غرب وجود دارد. چون دلیلی ندارد ما عقل نقاد را در حوزه علم به کار ببریم ولی در حوزه سیاسی به کار بندیم.



محمدصادق کوشکی:

## انقلاب اسلامی انحصار مفهوم عقلانیت را به چالش کشید



MEHR NEWSAGENCY  
Photo: Shahab Ghayoumi

نشست عقلانیت انقلابی، با حضور حجت‌الاسلام دود مهدوی‌زادگان عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی، حجت‌الاسلام علی ذوعلم و محمدصادق کوشکی استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران در موسسه انقلاب اسلامی برگزار شد.

محمدصادق کوشکی در این نشست گفت: دوگانه عقلانیت و انقلابی‌گری که در واژگان متفاوتی در گفتمان سیاست و رزان جامعه ما مطرح شده، رویه و بنیادی دارند که پس زمینه‌ای از آن را در حوزه اندیشه می‌توان جستجو کرد. رهبر انقلاب این دوگانه را ذیل عنوان دیپلمات و انقلابی مطرح نموده اند.

وی ادامه داد: عقل از مفاهیمی است که به تعداد متفکران برای آن تعریف ارائه شده است که هیچ‌کدام تعریف جامعی نیست. لذا عقل از جمله مفاهیم سهل و ممتنع است. در مفهوم دینی عقل آن چیزی است که منتهی به عبادت خدا شود.

وی افزود: عقلی که امروز در جهان از آن یاد می‌شود معادل راسیونالیسم فرانسوی است. مفهوم عقل ابزاری روش جلب یا کسب یا حفظ منافع کوتاه مدت شخصی یا گروهی خاص است که حول منفعت معنی می‌یابد. منفعت نیز با لذت بیشتر و رنج کمتر مفهوم می‌یابد. این استاد دانشگاه گفت: اگر بخواهیم عقلانیت را در همین Rational جستجو کنیم باز هم وجه انقلابی می‌یابد. اساسا ارباب کلیسا عقلانیت (rationality) را تعبیر به خرابکاری می‌کرده‌اند که بنیان‌های وضع موجود را بر هم می‌زند.

کوشکی ادامه داد: وقتی ماهیت تفکر رنسانس و بعد از آن را نگاه می‌کنیم، برای جلب و حفظ منافع کوتاه مدت نیازمند این است که شما به وضع موجود قانع نبوده و به دنبال بر هم زدن آن باشید.

وی گفت: **Rationality** وضع موجود را بر هم می‌زند تا منفعت را بهتر جلب و کسب کند. لذا می‌توان گفت معنای دقیق **rationalism** انقلابی‌گری است. ذات عقلانیت ابزاری، انقلابی است و نیاز نیست از واژه عقلانیت انقلابی استفاده کنیم. ما در **rationalism** افق مطلوب و ایده و آرمان داریم که برای رسیدن به آن باید از امروز گذر کرد. حتی اگر بخواهیم با نگاه پست مدرن به **Rationality** بنگریم در خود مفهوم انقلابی‌گری دارد.

وی ادامه داد: تفکر قالب در هر دوره‌ای کسانی را که به دنبال بر هم زدن وضع موجود بودند، تندرو و خارج از اعتدال می‌خواندند ولی همین‌ها در دوره دیگر نماد اعتدال می‌شوند. سال‌های سال ماکیاول در زباله دان بود و بعد از مدت‌ها می‌فهمند و به آرای او باز می‌گردند. لذا کسانی که می‌خواهند وضع موجود را به وضع مطلوب تغییر دهند در روزگار خود تندرو و غیرعقلانی و در دوره‌های بعد عقلانی خوانده می‌شوند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: نگاه دیگری در **Rationality** شکل گرفته که فقط عده محدودی حق ایجاد تغییر دارند و داشتن افق مطلوب حق همه نیست. عملاً جهان غرب انقلابی‌گری و تحول خواهی و حرکت به سمت آرمان را در انحصار خود آورده و اگر ملت دیگری بخواهد تحول خواه شود، او را مخالف عقلانیت معرفی می‌کنند.

وی افزود: می‌خواهند انقلابی‌گری را کاری عبث و بیهوده و بازگشت به نقطه اول معرفی کنند. محافظه‌کاری را برای بقیه و تحول خواهی را در ذات تمدن غرب در نظر می‌گیرند.

وی ادامه داد: مثلاً امروز نقد دموکراسی سخن برترین اساتید آمریکاست. آنها دموکراسی را نماد عقلانیت نمی‌دانند بلکه پدیده‌ای است که از روی اجبار پذیرفته شده است. اما فرض کنید کشور دیگری به نقد دموکراسی بپردازد. در این صورت به

شدت با او برخورد می‌شود که شما در مقابل عقلانیت قرار گرفته‌اید.

کوشکی گفت: اتفاقی که در انقلاب اسلامی رخ داد، به چالش کشیدن این انحصار در عقلانیت بود. عقلانیت توحیدی به دنبال جلب منافع دراز مدت برای بشریت است. در عقل توحیدی تغییر باید دائمی باشد و آن تغییر در چارچوب این عقل قرار می‌گیرد. در جازدن و حفظ وضع موجود در ادبیات دینی وجود ندارد. وقتی انقلاب اسلامی از عقلانیت خود سخن می‌گوید یعنی هر روز باید بهتر از دیروز باشید. این استاد دانشگاه ادامه داد: در چنین فضایی دیپلماسی برابر حفظ وضع موجود در جهان شده است. دیپلماسی وظیفه دارد به جهانی که سوم نامیده شده یادآوری کند که شما جهان سومی هستید. بعد از جنگ جهانی اول، دیپلماسی تلاشی برای حفظ این عقلانیت در جهان غربی می‌شود.

وی افزود: اکنون که سخن از دوگانه دیپلمات و انقلابی می‌شود و رهبر انقلاب می‌فرماند من انقلابی‌ام به این معنی است که وضع موجود را بر نمی‌تابم.

وی گفت: اگر به دنبال جلب منافع کوتاه مدت دنیایی هم باشیم باز هم انی نگاه انقلابی است که ما را به هدف می‌رساند و سازش نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. ناکامی سازش مصداق پذیرش انحصار دیپلماسی است.

کوشکی در پایان گفت: در تاریخ و در قیام عاشورا هم داریم که عده‌ای به اصطلاح عاقلانه به امام حسین نصیحت می‌کنند و ایشان را از قیام باز می‌دارند. امام حسین حرکت خود را حکیمانه و عاقلانه می‌خوانند و اهداف شخصی کوتاه مدت را نمی‌بینند بلکه حیات ابدی مورد نظر ایشان است. آنهایی که با حکومت موجود سازش کردند هم به گندم ری نرسیدند. لذا ناکارآمدی سازش در سبقه تاریخی انقلاب اسلامی مشخص است.

## انقلاب مشروطه؛ تغییر فکرها و ساختارها در جامعه ایران



جنبش مشروطیت بدون شک از رویدادهای مهم و تأثیرگذار در تاریخ تحولات سیاسی ایران محسوب می‌شود. اثرات این رویداد در زندگی فرهنگی و سیاسی مردم، از سایر حوادثی که تا آن تاریخ در کشورمان پدید آمده بود، عمیق‌تر بوده است.

بسیاری ناراضی عمیق جامعه ایران در سال‌های حکومت قاجار را ریشه اصلی اعتراضات مردمی علیه دولت و زمینه‌ساز شکل‌گیری نهضت مشروطیت می‌دانند.

بسیاری ناراضی عمیق جامعه ایران در سال‌های حکومت قاجار را ریشه اصلی اعتراضات مردمی علیه دولت و زمینه‌ساز شکل‌گیری نهضت مشروطیت می‌دانند. به عبارت دیگر هرج و مرج و فساد در دستگاه اداری، تهی شدن خزانه مملکت بر اثر اسراف و ولخرجی‌های شاهان و درباریان، انجام مسافرت‌های مکرر و غیر ضروری مظفرالدین‌شاه به فرنگ از طریق دریافت وام با شرایط سنگین از دول خارجی و تحمیل مالیات‌های کمرشکن بر مردم، قحطی فزاینده در تهران و شهرستان‌ها، تسلط روزافزون بیگانگان بر کشور، افزایش بهای ارزاق عمومی، ظلم و تعدی مأموران قاجاری نسبت به مردم، بی‌حرمتی به علما و زیر پا نهادن احکام اسلامی، بحران مالی و سقوط اقتصادی کشور و اعطای امتیازات گوناگون به قدرت‌های استعماری، همه و همه مواردی است که به عنوان ریشه‌های انقلاب مشروطیت مطرح می‌شوند.

در این میان عواملی نیز بودند که سبب تسریع روند انقلاب شدند و در مسیر نهضت به منزله عامل محرک ایفای نقش کردند. این عوامل که در پیشبرد اهداف جنبش مشروطه سهم بسزایی داشتند عبارت بودند از: افزایش ارتباط مردم ایران با کشورهای خارج، به ویژه با ممالکی که حکومت‌های آن‌ها ناشی از آراء مردم بوده و براساس قانون اداره می‌شدند، تأسیس دارالفنون و توسعه مدارس جدید، ایجاد پست و تلگراف در کشور بعنوان راهی برای انتقال افکار جدید در میان مردم، انتشار روزنامه‌های دولتی و غیردولتی و نشر اخبار ایران و جهان در میان مردم، گسترش اطلاعات مردم درباره انقلاب‌های فرانسه و آمریکا و دیگر کشورهای جهان، توسعه صنعت چاپ و انتشار آثار بعضی نویسندگان آزدیخواه، بیدار شدن اذهان مردم نسبت به اعمال ناشایست دولت به وسیله وعاظ و علمای مذهبی و...

آن ریشه‌های بنیادین و این عوامل محرک سبب شکل‌گیری هسته‌ها و انجمن‌های ضد حکومتی در کشور و سرآغاز نهضت مشروطه گردید. در این میان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه که همزمان با شکل‌گیری نهضت مشروطه بوقوع پیوست و به تأسیس مجلس «دوما» منجر شد و ورود انقلابیون منطقه قفقاز به ایران، در اشاعه تفکر انقلابی در کشور بی‌نقش نبود و برای مردم ایران که به تازگی جنبش غرور آفرین تحریم تنباکو را پشت سر نهاده بودند، انگیزه ایجاد کرد.

مرحله جدی و تعیین‌کننده ناراضی‌های مردمی در ایران در دوران صدارت شاهزاده عبدالمجید میرزا عین‌الدوله و در ماه‌های میانی سال ۱۲۸۴ آغاز شد. تشدید بحران اقتصادی کشور همراه با بی‌حرمتی عین‌الدوله به بازاریان، بازرگانان و علمای روحانی سبب تشکیل اجتماعات مردم در مساجد و حرم حضرت

اولین مجلس شورای ملی را صادر کرد. در این دستور که مکمل فرمان مشروطیت بود آمده است:

«جناب اشرف صدر اعظم، در تکمیل دستخط سابق خودمان مورخه ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۳۴ که صریحاً امر در تأسیس مجلس منتخبین ملت نموده بودیم، مجدداً برای آنکه عموم مردم از توجهات ما واقف باشند مقرر می‌داریم که مجلس مزبور را صریحاً دائر نموده و بعد از انتخاب اجزای مجلس، فصول و شرایط نظام مجلس شورای ملی را براساس امضای منتخبین به طوری که شایسته مملکت باشد مرتب نمایند که به شرف عرض و با امضای همایون این مقصود مقدس صورت پذیرد.» کار تدوین نظامنامه انتخابات نیز توسط مجلسی مرکب از نمایندگان شاهزادگان، علمای قاجاریه، اعیان و اشراف، مالکین، تجار و اصناف آغاز شد. این مجلس هفته‌ای دو بار در دارالخلافه - میدان ۱۵ خرداد فعلی - تشکیل جلسه می‌داد و پس از ۳۳ روز موفق شد نظامنامه انتخابات را آماده کند و آن را به امضای شاه برساند. به موجب این نظامنامه که با ۵۱ اصل در ۱۷ شهریور ۱۲۸۵ تدوین و به تأیید شاه رسید، تعداد ۱۵۶ نماینده انتخاب شدند که ۶۰ نفر از آنان نمایندگان تهران بودند. اولین جلسه مجلس شورای ملی بدین ترتیب در ۱۷ مهر این سال تشکیل شد.

در هشتم دی ۱۲۸۵، اولین قانون اساسی ایران با عنوان «نظامنامه سیاسی» مشتمل بر ۵۱ اصل تدوین شد و به امضای شاه رسید. این قانون در حقیقت گزیده‌ای از قوانین اساسی کشورهای بلژیک، فرانسه و بلغارستان بود. در هشتم دی ۱۲۸۵، اولین قانون اساسی ایران با عنوان «نظامنامه سیاسی» مشتمل بر ۵۱ اصل تدوین شد و به امضای شاه رسید. این قانون در حقیقت گزیده‌ای از قوانین اساسی کشورهای بلژیک، فرانسه و بلغارستان بود. این قانون با امضای شاه، صورت قانونی یافت. ده روز پس از این رویداد مظفرالدین شاه در ۱۸ دی ۱۲۸۵ درگذشت.

از این تاریخ تا کودتای رضاخان که به منزله مرگ مشروطیت بود طی یک دوره ۱۵ ساله، ایران شاهد حوادث فراوانی بود. مجلس اول مشروطه ۲ سال پس از

عبدالعظیم و درخواست آنان مبنی بر کناره‌گیری عین‌الدوله شد. مظفرالدین شاه بی‌آنکه عین‌الدوله را عزل کند، تأسیس «عدالتخانه» را به مردم وعده داد. بیماری شاه و بداندیشی اطرافیان وی، اجرای وعده شاه را نه تنها متوقف ساخت بلکه خشونت و تعدی عین‌الدوله را نسبت به مردم بیش از پیش ساخت. اعتراض مردم افزایش یافت و موجب شد عده زیادی از علما و روحانیون از جمله آیت‌الله سیدعبدالله بهبهانی و آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی به قم مهاجرت کنند.

گروه زیادی از کسبه و بازرگانان تهران نیز در تیر ۱۲۸۵ در سفارت انگلیس متحصن شده، عزل عین‌الدوله و بازگشت علما به تهران و بالاخره تأسیس عدالتخانه و قصاص قاتلان مردم و رفع موانع بازگشت تبعیدشدگان را خواستار شدند. شاه عین‌الدوله را برکنار کرد و فرمان تأسیس عدالتخانه و چندی بعد دستور شکل‌گیری مجلس شورای ملی را امضا نمود.

آنچه که در تاریخ، مبنای شکل‌گیری مشروطه شناخته شده، صدور فرمان تأسیس مجلس در مرداد ۱۲۸۵ هجری شمسی است. تحصن مشروطه‌خواهان در تیرماه این سال ابعاد گسترده‌ای یافت. آنچنان که مظفرالدین شاه قاجار در ۱۴ مرداد، فرمان برقراری حکومت مشروطه را صادر کرد. در این فرمان که خطاب به مشیرالدوله صدراعظم صادر شد، آمده است:

«... در این موقع که رأی همایون ملوکانه ما بدان تعلق گرفت که برای رفاهیت و آسودگی قاطبه اهالی ایران و تشییع و تأیید مبنای دولت، اصلاحات مقتضیه به مرور در دوایر دولتی و مملکتی به موقع اجرا گذارده شود، چنان مصمم شدیم که مجلسی از منتخبین شاهزادگان و علما و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف به انتخاب طبقات مرقومه در دارالخلافه تهران تشکیل و تنظیم شود... و در کمال امنیت و اطمینان عقاید خودشان را در خیر دولت و ملت و مصالح عامه و احتیاجات مهمه قاطبه اهالی مملکت به توسط شخص اول دولت به عرض برسانند که به صحنه مبارکه موشع و به موقع اجرا گذارده شود...»

دو روز پس از این فرمان، مظفرالدین شاه دستور تشکیل



شروع در ۱۲۸۷ توسط نظامیان روس و به یاری حکومت وقت که مشروطیت را تهدیدی علیه پایه‌های قدرت خود می‌دانست به توپ بسته شد. سپس در فضای اختناق ایجاد شده بسیاری از رجال آزادیخواه و روحانیون دلسوز و معتمدین جامعه از جمله روزنامه‌نگاران به دار آویخته شدند.[۱]

### چرا مشروطه پارادایم فکری در جامعه را تغییر داد؟

جنبش مشروطیت به نوسازی و نوگرایی و ترقی در همه زمینه‌ها انجامید و مردان و زنان «با پدر و مادری» در قلمرو سیاست «بی‌پدر و مادر» و هم عرصه فرهنگ بر آمدند و با اشرافیت کهن و بیشتر اصالت به رقابت پرداختند. حتی یکی از مشروطه‌خواهان مورخ می‌گوید: «کنکته جالب هم اینکه در سال‌های پس از رضاشاه، مصدق و جنبش مشهور به نام او، قدرت خود را از مشروطیت گرفت. حتی ملی کردن صنعت نفت و پیکار برای کوتاه کردن دست انگلستان از ایران در متن سنت مشروطه‌خواهی می‌گنجید و شعار «شاه باید سلطنت کند، نه حکومت» درست‌ترین تعبیر از قانون اساسی مشروطیت می‌بود.

جنبش مشروطیت به نوسازی و نوگرایی و ترقی در همه زمینه‌ها انجامید و مردان و زنان «با پدر و مادری» در قلمرو سیاست «بی‌پدر و مادر» و هم عرصه فرهنگ بر آمدند و با اشرافیت کهن و بیشتر اصالت به رقابت پرداختند

حتی حزب توده می‌کوشید ریشه‌های خود را در انقلاب مشروطیت بجوید. در واقع سال‌های پس از رضاشاه شاهد واکنشی در جهت آن انقلاب بود؛ چنانکه حتی شکست مشروطه‌خواهان در دو دهه پس از انقلاب به گردن رضاشاه انداخته شد که هیچ ربطی به واقعیات تاریخی نداشت. محمدرضا شاه نیز از آن هنگام که اختیارات حکومتی را بر اقتدار اخلاقی و سیاسی پادشاهی افزود از دهه ۱۹۵۰/۱۳۳۰ در نگهداری و رعایت ظواهر قانون اساسی کوشید. او با تغییر قانون اساسی و افزودن بر اختیارات خود، نقضی را نیز در مورد تغییر قانون اساسی و نیابت سلطنت بر طرف ساخت.

البته گاه هم انقلابی سراسر جنبش مشروطه‌خواهی بوده اما بزرگترین تلاش برای ناچیز کردن پایه‌های فکری و دستاوردهای عملی دوران مشروطه صورت گرفته تا سیر مقاومت ناپذیر جنبش مشروطه را متوقف سازند. اما در گفتمان سیاسی - ایدئولوژیک روشنفکران درون و بیرون و در سنت جامعه ایرانی همچنان زنده ماند. زیرا اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مشروطیت از نیازهای جامعه ایرانی در این سده برمی‌خاست و ایران با هر نوع حکومتی، طبعاً نیاز به نگهداشتن خود در برابر دست‌اندازی‌های بیگانگان، در دست گرفتن سرنوشت ملی خود و یکپارچه ماندن و... دارد زیرا حفظ استقلال و یکپارچگی و یگانگی ملی ایران که دلمشغولی بزرگ و اولویت چند نسل ایرانیان از آغاز سده نوزدهم بوده و باید سطح زندگی قابل قبول و استاندارد و نسبتاً مرفه‌ای برای مردمانش فراهم آورد؛ و از نظر سیاسی نیز می‌توان مردم را شایسته اداره اموراتشان دانست نه یک رهبر یا پیشوا یا شاه باید برای آنان تصمیم بگیرد، دموکراسی و حقوق بشر، در میان گرایش‌های گوناگون و خودآگاهی ملی ایرانیان جایگاهی ملزم و بی‌سابقه‌ای می‌یابد. بازگشت به ریشه‌های انقلاب مشروطه و ساختن بر

روی آن با توجه به تجربه ملی صد و هشت ساله گذشته خود ایران و رویدادهای جهان بیرون، به همه گرایش‌های سیاسی امروزی ایران کمک می‌کند تا خود را با مجموعه نیاز و واقعیت جامعه کنونی ایرانی هماهنگ سازند چون امروز ما را همین ۱۱۱ ساله گذشته ساخته. بازگشت به آن ریشه‌ها و فهم درس‌ها و عبرت‌های آن، نه به قصد تکرار و تقلید، برخوردی لازم و سازنده با گذشته است. مشروطه‌خواهان هم تنها وارثان سنت مشروطیت نیستند. همه سنت‌های سیاسی امروز ایران ریشه‌ها و قهرمانان خود را در انقلاب مشروطیت دارند؛ و این یک زمینه مشترک احتمالاً بزرگترین مایه نیرومندی سیاسی آینده ایران خواهد بود.

با نگاهی بدون پیشداوری به صد ساله گذشته، می‌بینیم که بسیاری از بدبختی‌های ما از آنجاست که یکی از رویدادهای درخشان و زایای تاریخ ایران یعنی جنبش مشروطه‌خواهی را دست کم گرفتیم؛ یا محدود تعبیر کردیم یا از آن انحراف جستیم، یا بر ضدش برخاستیم با نگاهی بدون پیشداوری به صد ساله گذشته، می‌بینیم که بسیاری از بدبختی‌های ما از آنجاست که یکی از رویدادهای درخشان و زایای تاریخ ایران یعنی جنبش مشروطه‌خواهی را دست کم گرفتیم؛ یا محدود تعبیر کردیم یا از آن انحراف جستیم، یا بر ضدش برخاستیم. اگر به ماندگاری اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مشروطیت و ارتباط آن با حال و آینده ایران تاکید می‌شود از اینجاست که کشور ما امروز بر روی هم با همان مسائل و همان گزینش‌های آغاز این سده روبروست؛ و نه تنها در ایران، که در همه جهان واپس مانده و رو به پیشرفت. در همان صد و یازده سال پیش - بنا به نمونه‌های کشورهای پیشرفته - به مقدار زیاد آشکار بود که چه باید کرد. شاید هیچ جستار جدی در تاریخ و فلسفه سیاسی و تفکر اجتماعی ایران نیست که تأثیری از نگاه تازه به نقش و آرمان‌های جنبش مشروطه نپذیرفته باشد.

انقلاب مشروطه بیشتر یک جنبش سیاسی - فکری بود تا سیل بنیان کن «نظام کهن». در انقلاب، پادشاهی قاجار و ساختار قدرت دست نخورده ماند و نهاد اصلی انقلابی، مجلس، نیز تحت کنترل گروه حاکم پیش از انقلاب درآمد.

انقلابیان مشروطه بیش از قدرت به اصلاحات می‌اندیشیدند و منظور از اصلاحات، نو کردن کل جامعه ایرانی بود. از همین روی بود که وقتی دیدند خود از اصلاحات برمی‌آیند به آسانی و جمعا به راه‌حل دست نیرومند پیوستند. آن‌ها نمایندگان احساس عمومی جامعه و اقتضای تاریخی بودند. ایران برای آنکه یک کشور بماند و زندگی شایسته این سده را برای مردم خود فراهم کند خواست تا آرمان‌های انقلاب را تحقق بخشد. یک جنبش سازنده بود نه برای انتقام جستن یا ویران‌سازی، اما دست به نوگری همه جنبه‌های زندگی ملی زد. شتابانگ آن در دهه‌های بعدی بیشتر شد و به توسعه سریع، اگر چه ناهماهنگ، جامعه ایرانی انجامید. اما با همه تعهد به اندیشه آزادی و ترقی، انقلاب بر یک زمینه مذهبی روی داد. انقلابیان همه در پی آشتی دادن آرمان‌های خود با اسلام بودند و در زیر فشارهای درون و بیرون، امتیازهای مهمی به مشروطه‌خواهان دادند.

متمم قانون اساسی ۱۹۰۷ پیش‌درآمد روایت دیگری

از حکومت اسلامی است و همان آمیختگی عناصر مردمسالاری و دین‌سالاری - با ترکیبی متفاوت - در آن دیده می‌شود. در عمل، اجرای طرح مشروطه‌خواهی با آن امتیازات ناممکن بود و از آغاز پادشاهی رضاشاه تا پایان محمدرضا شاه تنش میان برنامه اصلاحی، و زمینه مذهبی قانون اساسی و جامعه ایرانی بارها به رویارویی‌های سخت و گاه خونین انجامید.

در سالروز مشروطه می‌توان درباره سوء تفاهم‌های پیرامون آن انقلاب نوشت و با نگاهی جوینده به بررسی عمقی آن انقلاب پرداخت. اما نمی‌توان گفت که به تاریخ پیوسته یعنی به ملکیت همه گرایش‌های سیاسی ایران آمده و سیاسی کاران در جایگاه و پیام‌های آن به هم‌رانی رسیده‌اند

در سالروز مشروطه می‌توان درباره سوء تفاهم‌های پیرامون آن انقلاب نوشت و با نگاهی جوینده به بررسی عمقی آن انقلاب پرداخت. اما نمی‌توان گفت که به تاریخ پیوسته یعنی به ملکیت همه گرایش‌های سیاسی ایران آمده و سیاسی کاران در جایگاه و پیام‌های آن به هم‌رانی رسیده‌اند. اکنون می‌توانیم با دریافت درست از جنبشی که رنسانس و عصر جدید (سده ۱۷) و عصر روشنگری ایران همه با هم بود، چندان که در گنجایش ما می‌گنجید، و جامعه‌ای قرون وسطایی را - هنوز در بخش‌های قابل ملاحظه جمعیت - به سده بیستم پرتاب کرد به چنان نگاهی برسیم.

از نورخ نهادن به سوی جنبش مشروطه بخشی از فرایندی باورنکردنی در تاریخ ایران، است. هنوز انقلاب مدرن مشروطه نیاز به بررسی دارد، و به ارزیابی دوباره و ارج‌گذاری جنبش روشنگری ایران در جامعه‌ای که اسپابش را تقریباً هیچ نداشت، می‌انجامد. جنبش مشروطه مترقی بود و اگر مخالفان پادشاهی نیز مانند حکومت‌های عصر پهلوی آن را نادیده گرفتند به زیان خودشان شد.

جنبش مشروطه که در ۱۲۸۴ آغاز شد، با اعطای مشروطه در سال پس از آن پایان نیافت؛ دوره مهم‌تر آن، سال‌های مبارزه مسلحانه با محمدعلی شاه بود. (۸۸-۱۲۸۶) حوادث برجسته این دوره، دفاع از ساختمان مجلس، محاصره دراز و قهرمانی تبریز، تصرف پایتخت به توسط ستون‌های گیلان و اصفهان، و پس از این دوره، درهم شکستن قطعی محمدعلی شاه و پشتیبانانش، به جنبش یک وجهه واقعی ملی و انقلابی داد.

هر چند جنبش مشروطه در برپا ساختن یک حکومت واقعی دموکراتیک در ایران کامیاب نشد. به تمامیت مشروطیت و همه کاربردهایش باید نگریست که مشروطه یک چهارچوب حقوقی معمولی نیست که بنا بر اقتضای موقع مورد تعبیرات مختلف قرار گیرد. این یک فلسفه حکومت است، بر اساس نیازها و اوضاع و احوال خاص ایران. در صورت واقعی خود، مشروطه از عدالت اجتماعی و توسعه اقتصادی جدایی‌ناپذیر است. گاهی مورخان می‌گویند که مشروطیت ایران یادگار انقلاب ناتمام ملت ایران است. ما این انقلابی را که عملاً مبارزه بر ضد امتیاز تنباکو در ۱۲۷۰ شروع شد، نه به پایان رسانده و نه به درستی قدر شناخته‌ایم. دوره اصلی پیکار انقلابی از ۱۲۸۴ تا ۱۲۹۰ تاکنون جای شایسته خود را در فرهنگ سیاسی ایران نگرفته.

گرچه مورخ‌ها معتقدند که در سیر تحولی اندیشه مشروطیت سه دوره - جنبش مشروطه‌خواهی، پادشاهی پهلوی، دوران پس از انقلاب - را می‌توان بر شمرد. اما مشروطه‌خواهان در پی نوسازندگی همه زمینه‌های



جامعه ایرانی، از جمله نظام حکومتی بودند، علاوه بر گفتمان سیاسی ایران حتی نظام پادشاهی را نیز دگرگون کردند (مانند کوتاه کردن دست پادشاه از امور کشور و ایستادگی در برابر دست‌اندازی‌های بیگانگان و دادن اختیار کشور به دست نمایندگان مردم و مجلس شورای ملی).

ایران قاجار واپس مانده بود، و بیگانگان سررشته کارهای ملک و مملکت را در دست داشتند، زیرا به سبب واپسماندگی و وابستگی، توانایی دفاع نبود. اما پادشاهی هم چندانگاری با مشروطیت در افتاد و مشروطه‌خواهان با سلطنت‌طلبان در جنگ بودند و کشتگان انقلاب مشروطه به دست نیروهای سلطنت‌طلب از پای درآمدند. مسئول و شاه، کشور را تیول و ملک مطلق خود می‌دانست و غم مردمان نداشت و از حس سربلندی و احترام ملی هم بی‌بهره بود.

جنبشی که مشروطه اول نام گرفته و تا به توپ بستن مجلس کشید سراسر در چهارچوب نظام سیاسی موجود بود؛ امتیازی بود که با کمترین هزینه ولی به شیوه‌ها و ابعادی بی‌سابقه در تاریخ ایران از دربار قاجار — و با کمک فعال صدراعظم پرقدرت زمان، مشیرالدوله گرفته شده بود. رهبران مشخصی نداشت و هر کس در جای خودش ماند. جنبشی مردمی بود که هیچ گروهی دعوی مالکیت انحصاری بر آن نداشت. انقلابیان مشروطه هرگز حکومت نکردند زیرا حکومتی در میان نبود و یک ساختار حکومتی، بیشتر روی کاغذ و تشریفاتی، بجای مانده بود و بس و دیگر نه در خزانه پولی بود و نه نیرویی که پشتوانه قانون‌ها باشد. اسباب حکومت در ایران سرانجام از ۱۲۹۹ فراهم آمد، همان کودتایی که دیگر دشنامی نمانده که به آن بدهند و دشنام‌دهنده‌ای نمانده که به او اعتنا کنند.

مجلس اول مشروطه که از نظر حیثیت و توانائی اتلکتوتل، دیگر در ایران همتایی نیافت بیشتر به قانونگذاری پرداخت و در آن به قول مشهور مستوفی‌الممالک نه آجیل می‌گرفتند و نه آجیل می‌دادند. حتی امتیازی که آن مجلس در تدوین متمم قانون اساسی، زیر فشار، به مشروعه‌خواهان متکی به دربار و امپراتوری روسیه داد چیزی از حق بزرگ آن ۳۰-۲۰ نفری که شب و روز بی چشمداشت کار کردند نمی‌کاهد.

کارزاری که پس از به توپ بستن مجلس دوم در گرفت در خون غرق شد. مشروطه‌خواهان بجای دربار اهل سازش مظفرالدین شاه با دربار جنگجوی محمدعلی شاه سرو کار داشتند که خود به جنگجویی و استبدادطلبی‌اش کمک کرده بودند. مجلس پس از «اصلاح دموکراتیک» قانون انتخابات و وانهان نظام اصنافی به سود هر مرد یک رای، در دست زمینداران و سران عشایر افتاده بود و با ضعیف شدن خصلت مردمی‌اش، گروه‌های فشار و منافع شخصی سردمداران، نیروی برانگیزنده آن می‌بودند — به اضافه دست‌های بازیگر خارجی که سلسله جنیان اصلی شدند. مشروطه دوم «صاحبان» و بستانکارانی پیدا کرد که دیگر به هیچ قاعده‌ای گردن نمی‌نهادند. از مجاهدان و اعضای انجمن‌های قارچ مانند و خودسر تا فرماندهان عشایری و مذهبیون هر کدام مشروطه خود را می‌داشتند و می‌فهمیدند. اما به قدرت رسیدن کسانی که مشروطه اول می‌خواست از جا برکنند با توجه به کیفیت پایین گروه رهبری تازه مجلس و انقلاب، معلوم نیست به آن ناپسندی باشد که آزادیخواهان شعاری جلوه داده‌اند. [۲]

انقلاب مشروطه به هر حال در آن ایام به توفیق نسبی

دست یافت اما نتوانست به تمام اهداف کوتاه و بلند مدت خود برسد و پیروز نهایی باشد و با فراز و نشیب های فراوانی مواجه شد.

مشروطه و مشروطه خواهان در سال های بعد نیز تلاش کردند خود را ترمیم کرده و ارتقا دهند و شاید متمم مشروطه برای همین ارتقا و تکامل بود که به نتیجه مطلوب نهایی اما نرسید. مجتهدینی همانند مرحوم شیخ فصل الله نوری مخالف برخی از انحرافات در مشروطه بودند و علنان نیز آن را بیان می کردند و متمم مشروطه نیز به همین مناسبت طرح شد.

### متمم مشروطه

در روز ۱۴ مهر ۱۲۸۶ شمسی اصول متمم قانون اساسی مشروطه به امضای محمدعلی شاه قاجار رسید. با پیروزی جنبش مشروطه و امضای فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه، قانون اساسی مشروطه به سرعت به تصویب رسید و تحولی بزرگ در همه شئون سیاسی و اداری و قضایی ایران پدید آورد. مهم‌ترین خواست مشروطه تبدیل قدرت سیاسی خودکامه به قدرتی مقید به قانون بود و نهادهای برآمده از این جنبش یعنی قانون اساسی، مجلس سنا و مجلس شورای ملی و شورای پنج نفره روحانیون چنین وظیفه‌ای به عهده داشتند.

قانون اساسی مشروطیت ۵۱ اصل داشت که تقریباً تمامی این اصول صرفاً مربوط به نحوه تشکیل مجلس شورای ملی و مجلس سنا بود. این اصول درباره ترتیب کار مجلسین و نحوه رای گیری از نمایندگان و چگونگی طرح لوایح و طرح‌ها در مجلسین مقرراتی وضع کرده بود اما درباره سایر مسائل مربوط به حقوق ملت چیزی در آن به چشم نمی‌خورد. همین کاستی‌ها بود که باعث شد متمم قانون اساسی به فاصله کمتر از یک سال بعد از تصویب قانون اساسی برای تأیید به محمدعلی شاه ارائه شود. متممی که شامل ۱۰۷ اصل و یک اصل الحاقی در خصوص نحوه تجدید نظر در قانون اساسی بود.

متمم قانون اساسی در فصل کلیات پس از معرفی مذهب جعفری اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام می‌کند که هیچ یک از قوانین ایران نباید مخالفتی با قواعد مقدس اسلام داشته باشند. تشخیص آن برعهده هیات پنج نفره‌ای از روحانیون و مراجع تقلید گذاشته شده بود. تعیین این هیات به این شکل بود که پس از اینکه روحانیون اسامی بیست نفر از علما را به مجلس شورای ملی معرفی کردند، پنج نفر از میان آن‌ها توسط نمایندگان مجلس مذکور به اتفاق آرا یا به قید قرعه انتخاب می‌شدند. نظر این پنج تن در این زمینه ملاک بود و آن‌ها حق داشتند قوانین مصوب را در صورتی که خلاف اسلام تشخیص دهند وتو کنند. ایجاد حکومت قانون و پارلمان و مشارکت آزاد گروه‌ها در زندگی سیاسی از خواست‌های عمده نهضت مشروطه بود که کم و بیش در اصول قانون اساسی آن نمودار شد. اصل ۳۵ متمم قانون اساسی مشروطه سلطنت را ودیعه‌ای الهی می‌داند که از طرف مردم به شخص پادشاه اعطا می‌شود. براساس اصل ۲۶ این قانون همه قوای مملکت از ملت ناشی می‌شود.

خواست حکومت قانون و ایجاد نظام پارلمانی در اصل ۲۷ متمم با قبول تفکیک قوا و مسئول قرار دادن قوه مجریه در برابر قوه مقننه و تأکید بر استقلال قوه قضائیه این چنین مطرح شده بود که:

قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود: قوه مقننه... قوه قضائیه (حکمیة)... و قوه اجرائیه و در اصل بیست و هشتم آمده بود که قوای ثلاثه مزبور از یکدیگر ممتاز و منفصل خواهد بود. طبق اصول ۴۴ و ۵۷ متمم شخص پادشاه از هر گونه مسئولیتی مبرا بوده و اختیارات او نیز تنها در حدود قانون اساسی شناخته شده و تصریح شد که پادشاه خارج از چارچوب قانون اساسی هیچ اختیار و اقتداری ندارد.

در متمم قانون اساسی فصلی به نام حقوق ملت اضافه شد و در آن به مسائلی مثل امنیت قضایی و عدم محکومیت بدون قانون، امنیت اقتصادی و مالکیت، آزادی اجتماعات و انجمن‌ها و آزادی مطبوعات اشاره شده است. اصول دیگر متمم قانون اساسی عبارتند از «قوای مملکت»، «حقوق سلطنت ایران»، «در خصوص انجمن‌های ایالتی و ولایتی» و...

اصل الحاقی قانون اساسی ضمن بیان اینکه اصول مربوط به دین مقدس اسلام و مذهب رسمی کشور و اصول مربوط به سلطنت مشروطه ایران الی‌الابد غیرقابل تجدیدنظر هستند، مکانیسم تجدیدنظر در اصول دیگر این قانون را پیش‌بینی کرده است که بدین صورت است که چنانچه یکی از مجلس سنا یا شورای ملی لزوم تجدیدنظر در یک یا چند اصل معین از قانون اساسی و متمم آن را تصویب کنند و شاهنشاه هم آن را تأیید کند، مجلسی به نام مجلس موسسان برای تجدیدنظر در همان اصول معین تشکیل می‌شود. در این اصل الحاقی پیش‌بینی شده که انتخابات مجلس موسسان باید طبق قانونی که سنا و مجلس شورای ملی تصویب کنند، برگزار شود.

شیخ فضل الله سرانجام وقتی مشاهده کرد عده‌ای فرصت طلب در صدد آن هستند تا با استفاده از فرصت مشروطیت بنیان دین و دین خواهی را در ایران بخشکانند با مشروطیت به مخالفت برخاست

### شهادت شیخ فضل الله و انحطاط مشروطیت

متمم مشروطه دوام زیادی نداشت و در سال ۱۲۸۸ با شهادت و به دار آویخته شدن مرحوم شیخ فضل الله نوری که روزی طرفدار مشروطه بود، روز دیگر طرفدار مشروطه مشروعه با توجه به متمم مشروطه بود و سرانجام وقتی مشاهده کرد عده‌ای فرصت طلب در صدد آن هستند تا با استفاده از فرصت مشروطیت بنیان دین و دین خواهی را در ایران بخشکانند با مشروطیت به مخالفت برخاست، در مرداد ۱۲۸۸ در تهران به دار آویخته شد و پس از این اعدام مشروطیت فراز و نشیب های فراوانی را تا سال ۱۲۹۹ شمسی طی کرد و سرانجام آن به دیکتاتوری رضاخانی منجر شد.

مشروطیت به هر حال سرنوشت خوش یمنی نداشت اما باعث درس‌ها عبرت‌های فراوانی برای جامعه ایران و روشنفکرانش شد. اگر روزی با هدف و نیت مقدسی مشروطیت آغاز شد اما در پایان قرن چهاردهم هجری شمسی به دیکتاتوری رضاخانی رسید و همچنان بازه ۱۴ ساله ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۹ می‌تواند عبرت‌های فراوانی برای علاقمندان به ایران و تاریخ ایران داشته باشند.

[۱] بازخوانی انقلاب مشروطه ایران، سایت تاریخ ایرانی

[۲] عرفان قانعی فرد، انقلاب مشروطه، نقطه آغاز تحول فکری

محمد رجبی دوانی تبیین کرد:

## مصرف گرایی و لذت جویی روح مدرنیته است



انسان گرایی است تبدیل به حکمت و فلسفه‌ای می‌شود که تمام دنیا را تئوریزه می‌کند، انسان را معیار خوبی و بدی می‌داند، اخلاق نسبی می‌شود و این اندیشه آنچه را حقیقت مطلق و ثابت بود نفی می‌کند. پژوهشگر فلسفه هنر دینی گفت: نام نفی امر ثابت و مطلق در چنین اندیشه‌ای را نهیلیسم (نیست‌انگاری) می‌گذارند که به تمام گذشته خط بطلان کشیده، همه چیز سیال و مباح می‌داند و می‌گوید که هر طور مردم خواستند قانون می‌نویسیم.

وی ثروت‌اندوزی، مصرف‌گرایی، لذت‌جویی و شهرت‌پرستی را مصداق روح مدرنیته برشمرد و با بیان این که چنین وضعیتی با شدت و ضعف در کل جهان حاکم شده است، گفت: مدرنیته که در همه جا رنگ عوض می‌کند، امروز در علم و علوم انسانی جلوه کرده است.

استاد رجبی با اشاره به عوامل پیشرفت علمی و صنعتی غرب، گفت: غربی‌ها آرام آرام از دین فاصله گرفتند و به سمت دنیاگرایی رفتند، در صنعت پیشرفت کردند و به کشف چیزهای جدید دست یافتند، اما ما تنها به بزرگانمان افتخار کردیم و آنچه را به ما آموزش داده بودند به فراموشی سپردیم.

وی در ادامه با بیان این که رنسانس با رشد علمی و صنعتی در اروپا به وجود آمد و از دل رنسانس مدرنیته شکل گرفت، اظهار داشت: بنیاد مدرنیته ظاهر بینی است که در خود دین به وجود می‌آید و به یک گرایش جدیدی به نام اصلاح دین در اروپا تبدیل می‌شود.

پژوهشگر فلسفه هنر دینی خاطر نشان کرد: این اصلاح هر چند با انگیزه پاک کردن دین به وجود آمد، اما عملاً در سیر تاریخی به اضمحلال دین منجر شد، پای دین از دخالت در مسائل سیاسی و اجتماعی برید و امری خصوصی بین فرد انسان و خدا قلمداد شد.

این استاد دانشگاه در ادامه پیدایش سکولاریسم را به سبب دنیوی کردن مسائل معنوی به نام دین دانست و با بیان اینکه مدرنیته همه عالم را فرا گرفته، منتهی هر جا رنگی پیدا کرده است، از لائیسزم به عنوان دنباله‌رو سکولاریسم نام برد.

وی با بیان این که جوهر مدرنیته دین‌زدایی است، گفت: بشر آگاهانه یا ناآگاهانه خود را به جای خدا گذاشته و همه کاره عالم می‌داند که این تعیین بخشی جنبه فلسفی پیدا کرده و تبدیل به سوپزکتیویسم می‌شود، یعنی تصورات و ذهنیات من انسان به این عالم معنا داده است. رجبی گفت: بنیاد مدرنیته که ظاهر بینی، دنیاگرایی و

محمد رجبی دوانی در همایش آموزشی «غرب به مثابه تاریخ نیست انگاری» از سلسله همایش‌های سومین دوره طرح ملی گفتمان نخبگان علوم انسانی که به همت دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در دهکده تحقیقاتی و سف در حال برگزاری است، سیر تطور بی‌دینی در جهان را از منظر بنیادی و تاریخی تشریح کرد.

نویسنده و پژوهشگر حوزه فلسفه هنر با بیان این که انسان از آغاز پیدایش خود دیندار بوده، با دین پا به عرصه تاریخ گذاشته و به عالم غیب و زندگی بعد از مرگ اعتقاد داشته است، به بررسی عوامل بی‌دینی بشر در طول تاریخ پرداخت.

وی با اشاره به ظاهر و باطن دین، گفت: برخی استادان علوم انسانی که در اروپا درس خوانده‌اند و اطلاعات دینی ندارند می‌گویند قرآن بسیاری از چیزها را از انجیل و تورات کشف کرده است و چیزی از خود ندارد که در پاسخ به این افراد باید گفت خود قرآن می‌گوید آمده‌ام که آنچه را انبیای پیشین گفته‌اند تصدیق و تکمیل کنم.

این استاد دانشگاه افزود: روح بسیاری از افراد دیندار به سبب انحرافات اخلاقی، بی‌توجهی به باطن نظام آفرینش و ظاهر بینی، از حقایق تهی می‌شود و این چنین است که ادیان در طول تاریخ دچار انحراف می‌شوند و این انحراف به منابع دینی رسوخ می‌کند.

وی با بیان این که قرآن تنها کتاب بدون تحریف است و کتاب‌های انجیل و تورات تحریف شده هستند، ظاهر گرایی و دنیاگرایی مانند رسیدن به قدرت، شهرت و منبت را از عوامل این تحریف‌ها عنوان و ریشه بی‌دینی مردم اروپا را در مصرف‌گرایی ارزیابی کرد.

استاد تاریخ دانشگاه تهران:

## دال مرکزی داعش خلافت آخر الزمانی است / ریشه‌های تاریخی داعش

جایگزین کنند. به عنوان مثال در کشورهای اروپایی نسل دوم و سوم که مهاجر هستند و خود را بی هویت می‌بینند، سعی می‌کنند که با پیوستن به داعش، هویت جدیدی پیدا کنند. یکی از نکات مهمی که بسیار اهمیت دارد این است که اهل سنت که در مقابل داعش قرار می‌گیرند آنها را به عنوان خوارج تلقی می‌کنند، اما شیعه همواره جریان‌هایی مثل داعش را جریانانی در امتداد بنی امیه می‌دانند.

قزوینی در بخش دیگری از سخنانش به شیوه‌های مختلف تحلیل جریان داعش اشاره کرد و گفت: جریان داعش را به شکل‌های مختلفی می‌توان تحلیل کرد. عده‌ای آن را تحلیل نظام بین‌المللی و عده‌ای آن را تحلیل نظامی می‌کنند و بخشی هم به این جریان نگاه فرهنگ اجتماعی دارند، اما تحلیلی که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، تحلیل فرهنگی است که باید به آن بیشتر پرداخت. نکته مهم اینکه به عقیده من هیچ کدام از این تحلیل‌ها مانع الجمع نیستند و به همدیگر نیاز دارند.

وی در پایان تصریح کرد: دال مرکزی داعش خلافت آخر الزمانی است و از نظر آنها جهاد پایان ندارد. داعش از رسانه‌ها استفاده می‌کند، آدم می‌کشد و فیلم می‌گیرد تا ذهنیت‌ها را مختل کند و ما باید حواسمان به همه این نکات باشد.



گروه کوچک هستیم که آمده ایم جهان اسلام را نجات بدهیم، اگر بخواهیم جنبش وهابیت از نگاه مستر همفر نگاه کنیم، داعش چیزی زاینده انگلیس می‌شود، ولی اگر از زاویه بن غنام به داعش بنگریم ماجرا شکل دیگری می‌شود.

عضو هیات علمی دانشگاه تهران اضافه کرد: اگر به ریشه‌های هویتی داعش نگاه کنیم می‌بینیم که آنها تلاش می‌کنند هویت قبلی خود را بشکنند و هویت جدیدی را

نشست «داعش و آینده عقلائیست در جهان اسلام» به عنوان اولین نشست از سلسله نشست‌های آینده عقلائیست در جهان اسلام با همکاری انجمن اندیشه قلم در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد.

سید یاسر قزوینی، استاد تاریخ دانشگاه تهران در ابتدای سخنان خود ریشه‌های تاریخی داعش را به دو بخش زمینه‌های شکل‌گیری و پیشینه تاریخی و بهره‌ای که داعش از تاریخ می‌برد، تقسیم کرد و گفت: اگر به پیشینه تاریخی داعش نگاه کنیم متوجه می‌شویم که بیشترین ارجاعات آنها مربوط به دوره فتوحات و روایات سیف بن عمر است. یکی از کارهای پژوهشی که من انجام می‌دهم این است که فیلم‌هایی که این گروه می‌گیرند را مرتباً دنبال می‌کنم. در طی پژوهش این فیلم‌ها متوجه شدم که جریان داعش به نوعی ادامه جریان تاریخی جنگ‌های خالد بن ولید است.

وی افزود: یکی از مشکلات و آسیب‌های ما در زمینه وهابیت این است که ما تحت تاثیر و سیطره کتاب «مستر همفر» هستیم، کتابی که یک رمان جعلی است و بهتر است که به جای آن کتاب تاریخ «بن غنام» را بخوانیم. در این کتاب متوجه می‌شویم که داعش یعنی چه و ریشه‌های تاریخی آن را کشف می‌کنیم. در بخشی از این کتاب آمده است در جهان اسلام همه مشرک هستند و ما یک

محمدعلی مهتدی مطرح کرد:

## امکانات گسترده داعش حاصل هماهنگی های بین المللی / داعش؛ پروسه یا پروژه؟



باید گفت که تا زمانی که به این پروژه نیاز باشد، ادامه خواهد داشت، مگر اینکه ترتیبی داده شود که ضرر و زیان داعش به ایجادکننده های آن برگردد و اسلام دوباره به دوران اوج خود برسد.

این تحلیلگر مسائل بین الملل در ادامه تصریح کرد: بنده با فرمایش جناب فرستادگانه که از فقر به عنوان دلیل پیوستن به داعش یاد کردند موافق نیستم، چراکه در بسیاری از مطالعات و تحقیقات نشان داده شده که بسیاری از افرادی که به داعش پیوسته اند پزشک، مهندس و افراد تحصیلکرده بوده اند، بنابراین صرف فقر و عقده های اجتماعی و رانده شدن به حاشیه نمی تواند پیوستن به داعش را تفسیر کند.

مهتدی افزود: بسیاری از افرادی که در داعش عضو هستند نه نماز می خوانند و نه روزه می گیرند، حتی آنها را بلد هم نیستند. آنها با اتکا به یک تفسیر فقهی خشونت های خود را ادامه می دهند و آن تفسیر فقهی پیروزی از طریق رعب و وحشت است. داعش با خشونت های وحشتناک خود ایجاد رعب و وحشت می کند و همان رعب و وحشت باعث می شود که افراد را به تسلیم وادارد.

وی در پایان گفت: همه مسلمانان معتقدند که اسرائیل دشمن است، ولی چرا داعش به سمت اسرائیل حمله نمی کند و حتی زخمی هایش را می برد آنجا درمان می کند، این سوال و سوال های بسیار دیگری احتیاج به پاسخ دقیق و با فکر دارد. پایان دادن و آینده پروژه داعش به روابط و قدرت های منطقه ای بستگی دارد و باید ببینیم که در چنین شرایطی به داعش و داعش ها احتیاج است یا نه.

اقدامات شکل گیری داعش نه با این عنوان، ولی با کلیت چنین جریان تکفیری برنامه ریزی شد.

این کارشناس خاورمیانه ادامه داد: در سال ۲۰۰۶ ابوبکر بغدادی در زندان عراق زندانی بود و در آن زمان آمریکایی ها هیچ زندانی عراقی را آزاد نمی کردند، ولی ابوبکر بغدادی و تعدادی از هم سلولی هایش را آزاد کردند. در سال ۲۰۱۱ که انقلاب ها شروع شد، زمان مناسبی بود که داعش وارد سوریه بشود. بنده در ماه مارس ۲۰۱۱ در قطر شاهد بودم که چه برنامه ریزی های مهمی انجام شد مبنی بر اینکه این انقلاب ها چگونه باید به سمت سوریه برود. از منظر داعش برداشتن مرزهای ساکسیکو یک واجب است. در همان زمان بیشترین تبلیغات رسانه های خارجی هم در راستای برداشتن مرزهای ساکسیکو بود و همه اینها یعنی اینکه داعش یک پروژه است.

مهتدی اضافه کرد: در حال حاضر ۳۰ هزار نفر از ۸۰ کشور به داعش ملحق شده اند و این طبیعی است که این الحاق و پیوستن یک هماهنگی اطلاعات می خواهد. ما بارها شاهد بودیم که هزار دستگاه تویوتا در سوریه با پرچم داعش در حال حرکت بود و حال این سوال پیش می آید که این هزار دستگاه تویوتا چگونه از زاپین به سوریه رسیده است؟ حتما یکی آنها را خریده و به سوریه رسانده است، بنابراین کار و فعالیت در داعش یک هماهنگی بین المللی لازم دارد. دلایل بسیار زیادی است که نشان می دهد پروژه داعش با هدف سرنگون کردن رژیم سوریه و عراق کار خود را آغاز کرده و ربطی به عقلانیت و عدم عقلانیت ندارد، بلکه تنها هدفش ضربه زدن به مقاومت، حزب الله و انقلاب اسلامی است. اگر این سوال را بپرسید که این پروژه تا کی ادامه دارد

نشست «داعش و آینده عقلانیت در جهان اسلام» به عنوان اولین نشست از سلسله نشست های آینده عقلانیت در جهان اسلام با همکاری انجمن اندیشه قلم در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد.

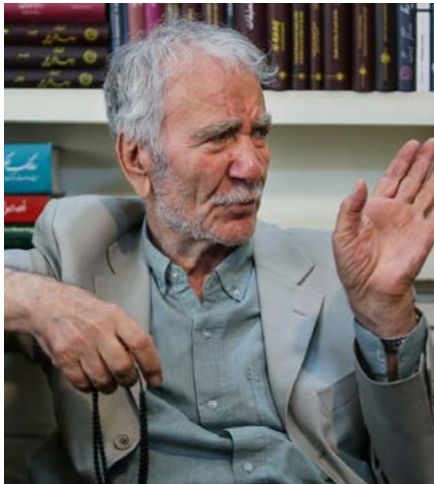
محمدعلی مهتدی، کارشناس مسائل خاورمیانه سخنان خود را با طرح یک سوال آغاز کرد: اینکه آیا داعش یک پدیده است یا یک پروسه و پروژه؟ وی در پاسخ به این پرسش گفت: مبنای بحث ها نشان می دهد که داعش یک پدیده خودجوش و یک پروسه است، اما بنده با استناد به اطلاعات خودم اعتقاد دارم که داعش یک پروژه است که بر روی اندیشه تکفیری سوار شده است. اگر هم دنبال پاسخ این سوال باشیم که آینده عقلانیت در جهان اسلام چه می شود، باید گفت که بایستی ببینیم کسانی که این پروژه طراحی کرده اند، هنوز به آن احتیاج دارند یا اینکه تاریخ مصرف آن تمام شده است.

وی افزود: اسرائیل در سال ۱۹۸۲ لبنان را اشغال کرد. سال ۲۰۰۰ لبنان اسرائیل را فراری داد و ۶ سال برنامه ریزی شد که این بازدارندگی از بین برود. در سال ۲۰۰۶ دوباره جنگ اتفاق افتاد و در آن جنگ با برنامه ریزی دقیقی این هدف تعیین شد که حزب الله و مقاومت نابود شوند. در همان سال ها کاندولیزا رایس در بیروت گفت که این درد، درد زایمان خاورمیانه جدید است. جنگ لبنان و اسرائیل هم برخلاف تصور اسرائیل ۳۳ روز طول کشید و پس از آن جریان مقاومت بسیار محبوب شد. در ماه اکتبر خانم رایس به قاهره سفر کرد و جلسه ای مهم با چندین کشور قدرتمند گذاشته شد پیرامون اینکه چه کنیم که حزب الله و مقاومت از بین برود. در همان سالها



غلامحسین ابراهیمی دینانی:

## سهروردی قائل به اصالت نور است نه ماهیت / معنی اشراق در حکمت سهروردی



همایش بزرگداشت حکیم باخضور غلامحسین ابراهیمی دینانی، آیت‌الله مصطفی محقق داماد، حجت‌الاسلام عبدالحسین خسروپناه و غلامرضا اعوانی به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. غلامحسین ابراهیمی دینانی در این مراسم سخنرانی خود را با موضوع معنی اشراق در حکمت سهروردی ارائه کرد و گفت: شیخ شهید صاحب کتاب حکمت‌الاشراق و فلسفه او، فلسفه اشراقی است. کلمه اشراق عربی است و واژه شرق به معنای طلوع خورشید است. به همین جهت مکان طلوع و غروب خورشید مشرق و مغرب نامیده می‌شود. هر نوری که می‌تابد برای این است که دیده شود. صدا و موسیقی نیز از آن جهت نواخته می‌شود برای اینکه شنیده شود. بنابراین اگر گوشی در عالم هستی نباشد نواختن موسیقی معنایی ندارد.

وی ادامه داد: نور و صدا اهمیت بنیادی در هستی دارند و عالم هستی عالم نور و صداست. در مقابل این دو چشم و گوش به عنوان دو قوه‌ای هستند که نور و صدا را دریافت می‌کنند. خداوند متعال زمانی که درباره خودش سخن می‌گوید خود را واجب‌الوجود معرفی نمی‌کند، بلکه می‌گوید من سمیع بصیر هستم. البته اینکه واژه سمیع در ابتدا می‌آید نیز قابل تأمل است.

این استاد فلسفه با طرح این پرسش که بین شنیدن و دیدن کدام قوه در فهم آدمی بیشتر تأثیر گذار است گفت:

مولوی بلخی در ابتدای مثنوی بسم‌الله نمی‌گوید، او کتابش را با این مصرع که «بشنو از نی چون حکایت می‌کند» آغاز می‌کند. مولانا تأکیدش بیشتر بر شنیدن است اما سهروردی نوری است و بیش از آنکه روی گوش تکیه کند به چشم اشاره دارد و می‌گوید خداوند نورالسموات و الارض است. حکمت و فلسفه سهروردی هم نوری و اشراقی است. دینانی با بیان اینکه به مدت ۸۰۰ سال به اشتباه سهروردی را قائل به اصالت ماهیت دانسته‌اند گفت: طی این زمان فلاسفه بیان کرده‌اند که چون شیخ سهروردی معتقد است وجود اعتباری است پس قائل به اصالت ماهیت است، در حالی که این عین نادانی است. چرا که سهروردی قائل به اصالت نور است. چون ماهیت ظلمانی است، چنانکه ابن سینا، ارسطو و ملاصدرا قائل به اصالت وجود هستند، اما شیخ اشراق می‌گوید وجود یک ماهیت اعتباری است و قائل به اصالت نور است.

وی در ادامه گفت: فلسفه نور خودش روشن بالذات است و همه چیز را روشن می‌کند خداوند نیز ظاهر است و همه چیز را ظاهر می‌کند و این معنای اشراق است. اشراق یعنی نور معنا و نه نور حسی و فیزیکی. خداوند نورالانوار است یعنی نور همه نورهاست و چیزی روشن‌تر و ظاهرتر از حق تعالی نیست و اگر ما قادر به دیدن او نیستیم به دلیل نقص بصری ماست.

دینانی در ادامه به داستان حضور حضرت موسی در کوه طور

اشاره کرد و گفت: حضرت موسی ابتدا از خداوند خواست که او را ببیند و آنگونه که در قرآن روایت شده خداوند با خطاب تنیدی به موسی گفت: (لن ترانی) که هرگز نمی‌توانی مرا ببینی! پس موسی به کوه طور رفت و به دنبال شنیدن صدای حق تعالی رفت. این درحالی است که حضرت ختمی مرتبت پیامبر اکرم در ابتدا وحی را شنید و بعد به معراج رفت. یعنی موسی ابتدا نوری بود و بعد شنیدنی شد اما حضرت محمد ابتدا شنیدنی بود و بعد نوری شد. اما هر دو هم شنیدن و هم دیدن داشتند.

وی در پایان گفت: شیخ اشراق می‌گوید حکمت من اشراقی و نوری است. هگل می‌گوید که اولین بار در تاریخ بشریت معنویت از طریق طرح مسأله نور به وسیله ایرانیان وارد جامعه بشری شد و این بسیار قابل تأمل است.

عبدالحسین خسروپناه:

## مهمترین دستاورد حکمت اشراق نظریه عشق است

عبدالحسین خسروپناه در مراسم بزرگداشت سهروردی گفت: مهمترین دستاورد حکمت اشراق نظریه عشق است که می‌گوید نورالانوار زیباترین نور است و عشق و جمال با هم آمیخته است.

حجت‌الاسلام خسروپناه در این مراسم سخنرانی خود با موضوع «کار بست روش شناسی حکمت اشراق برای جلوگیری از انحطاط انسانی» را ارائه کرد و گفت: انحطاط به معنای پستی و انحطاط یک جامعه به معنای پستی آن جامعه در برابر رشد و تکامل آن مطرح می‌شود. انحطاط انواع مختلفی دارد گاهی به معنای انحطاط اخلاقی است به معنایی اینکه ردایل اخلاقی پدید می‌آید مانند غرور، تکبر و... وقتی می‌گوییم افراد گرفتار انحطاط اخلاقی هستند در نهایت منجر به انحطاط اجتماعی می‌شود. به نظر من مهم‌ترین انحطاط اجتماعی انحطاط اخلاقی است. انحطاط اجتماعی نیز به معنای ردایل اجتماعی مانند رشوه‌خواری، حق‌گریزی، حق‌سپیزی و... است گاهی هم انحطاط فلسفی است به این معنی که عقلانیت از جامعه رخت برمی‌بندد و تعصب کورکورانه جایگزین آن شود. به نظر من هرچقدر علت‌ها بر اندیشه‌ها تأثیر بگذارد و بیش از تأثیر دلایل باشد آن جامعه دچار انحطاط فلسفی است.

وی ادامه داد و گفت: اگر در جامعه‌ای اندیشه‌ها زایل شده دلایل باشد آن جامعه عقلانی است. اما اگر اندیشه‌ها زایل شده علت باشد آن وقت جامعه دچار انحطاط شده است. بسیاری از فلاسفه برای وجود خدا دلایلی می‌آورند اما عده‌ای با مثال می‌خواهند وجود خدا را رد کنند.

بهبوده روشی را استفاده نکرده بلکه یک فرایند متدولوژی را طی کرده بدین معنی که با یک روش شناختی عقلانی شروع به نقی شکاکیت مطلق می‌کند. سپس به سراغ معرفت‌های حصولی و ابزار می‌رود و در نهایت با روش عقلی آنها را تبیین می‌کند.

خسروپناه با بیان اینکه انحطاط فلسفی وقتی رخ می‌دهد که روش عقلانی رخت برنندد گفت: وقتی نگاه کثرت به وحدت فنا شد انحطاط عرفانی پدید می‌آید. سهروردی معتقد است متکلمی که تنها روش نقلی را دارد بخشی از راه را رفته و فیلسوفی که روش عقلی را به کار می‌گیرد نیز بخشی از راه را طی کرده و به همه آن اعتماد نداشته است در حالی که ما به همه روش‌ها نیاز داریم.

این استاد فلسفه با تأکید بر اینکه سهروردی با تالیف کتاب التقیحات فی اصول الفقه کار مهمی کرده افزود: این کتاب مبتنی بر حکمت اشراقی است البته متأسفانه بسیاری از آثار سهروردی تصحیح و چاپ نشده که در غیر اینصورت می‌توانستیم ببینیم که چگونه سهروردی علم حضوری را برای حقیقت استفاده می‌کند.

خسروپناه در پایان یادآور شد: این روش‌های متنوع می‌توانند سیر تمدنی ما را تغییر دهد، چرا که اگر ما تنها به یک روش بسنده کنیم به مشکل بر می‌خوریم و اینها هر کدام می‌توانند جلوی یکی از آسیب‌های معرفتی، اجتماعی و اخلاقی را بگیرد. آنگونه که روش شناسی سهروردی می‌تواند از انحطاط معرفتی و علمی جلوگیری کند. برای جلوگیری از انحطاط اخلاقی و اجتماعی هم مهم‌ترین دستاورد حکمت اشراق نظریه عشق است که می‌گوید نورالانوار زیباترین نور است و عشق و جمال با هم آمیخته شده است. اگر جامعه ما جامعه‌ای باشد که عشق و محبت بر آن حاکم باشد بسیاری از این انحطاطات اخلاقی و اجتماعی و... از بین می‌روند.

رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در ادامه به انحطاط عرفانی اشاره کرد و افزود: حقیقت عرفان سلوک از کثرت به وحدت است و هر چه به لحاظ نگرش انسان کثرتش به وحدت تبدیل شود، این در واقع عرفان نظری است و اگر به لحاظ قلبی تبدیل شد عرفان عملی است. گاهی در جامعه گرفتار کثرت هستیم و وحدت را به لحاظ اندیشه درمی‌یابیم که این انحطاط عرفانی است. انحطاط دیگر انحطاط علمی است و این انحطاط زمانی پدید می‌آید که علوم مهندسی و طبیعی بی‌اعتبار شناخته می‌شود به دلیل اینکه این علوم، علوم بنای آخر است و انسان را به آسمان هفتم نمی‌برد. اگر طبیعت باعث غفلت شود بی ارزش است اما اگر توجیه به خدا شود عین کمال است. وی در ادامه گفت: جامعه‌ای که فقهش مبتنی بر دکماتیسم باشد و بر اصول فقه عقلانی استوار نباشد این انحطاط فکری است. ما در طول تاریخ این انحطاطات را می‌بینیم مثلاً متکلمانی را می‌بینیم که فلاسفه را تکفیر کرده‌اند. خسروپناه با اشاره به تأثیرات غزالی و کتاب «تهافت‌الفلاسفه» بر فقه اهل سنت گفت: غزالی با تهافت‌الفلاسفه چه کار کرد که تا این اندازه تأثیر گذاشته است که متأسفانه هنوز بسیاری از علمای اهل سنت القباوی مباحث فلسفی را دنبال نمی‌کنند و به همین دلیل مباحث تکفیری در اندیشه ظهور یافته است.

وی در ادامه در قسمت دوم بحث خود افزود: حکمت سهروردی نشان می‌دهد شیخ اشراق از روش‌های عقلی، شهودی، نقلی و تجربی استفاده کرده است و آثار وی با وجود سن ۳۸ ساله‌اش نشان‌دهنده اوج نبوغ آن است. وی

آیت الله سبحانی:

## نظریه های مخالف دین بدون نقد تدریس نشود



اخیراً دیدگاه هایی در باب مخالفت با اسلامی شدن دانشگاه ها و علوم انسانی منتشر شده است، محمد محمدرضایی، استاد فلسفه دین دانشگاه تهران با آیت الله سبحانی، از مراجع تقلید گفتگویی در باب اسلامی شدن دانشگاهها و علوم انسانی و مخالفت برخی با این امر، انجام داده است و در اختیار خبرگزاری مهر قرار داده است. متن پاسخ آیت الله جعفر سبحانی به پرسش دکتر محمدرضایی را در ادامه می خوانید:

با عرض تشکر از عنایات جناب عالی نسبت به مسایل دینی و فرهنگی، اسلامی شدن دانشگاه ها را حضرت امام (قدس سره) مطرح کردند. مقصود این است که ارزش های اسلامی در محیط دانشگاه در ابعاد مختلف آن حاکم باشد. محیط دانشگاه، یک محیط علمی و دینی شود. خدای ناکرده، شرایط حاکم بر دانشگاه ها، مخالف ضوابط اسلامی نباشد، زیرا هدف از تعلیم و تربیت از دیدگاه اسلام، تربیت انسان های الهی است. هدف از بعثت پیامبر مکرم اسلام (ص) اکمال فضایل و مکارم اخلاق است و در قرآن می خوانیم اقرا باسم ربک، علم و آموزش باید جهت دار باشد و جهت آن اسم رب و توجه به خداوند متعال است. مسلماً اگر فارغ التحصیلان دانشگاه ها، افراد عالم، متدین و متعهد و در خدمت اسلام و مسلمانان باشند، در آن صورت هم خود به سعادت می رسند و هم سعادت ملت و استقلال کشور تأمین می گردد. در نتیجه آنان الگویی برای همه دانشگاه ها خواهند بود.

### اسلامی کردن علوم انسانی به معنای بستن درها به روی دیگر اندیشه ها نیست

اما اسلامی کردن علوم انسانی، البته به این معنا نیست که تمام اندیشه ها و نظریات اندیشمندان جهان کنار گذاشته و درهای کشور را به روی خود بندیدیم و فقط از مدارک اسلامی مسایل علوم انسانی را استخراج نماییم و یک چنین تفسیری کاملاً خطا و مقصود مدافعان این نظر،

چنین نیست. بلکه هدف این است که ضمن بهره گیری از افکار و نظریات دانشمندان جهان در تمام قلمروهای علوم انسانی اعم از مدیریت، روان شناسی جامعه شناسی و دیگر مسایل فلسفی و اخلاقی و اعتقادی، اگر نظریه ای صد در صد با اصول و مبانی و نظریات مسلم دینی مخالف بود، مورد نقادی قرار گیرد، البته بدون نقد نباید جزء مواد درسی دانشگاه قرار داده شوند.

### طرح نظریات غربی بدون نقد، مطلوب نیست

اگر ناگزیر از طرح آن هستیم باید استاد مربوطه آن چنان توانایی داشته باشد که بعد از طرح و بررسی آن به نقد آن بپردازد. در غیر این صورت طرح چنین نظریاتی بدون نقد، مطلوب اسلام نیست و جامعه دینی نیز از دانشگاه ها می خواهند که ذهن جوانان را انباشته از این نظریات نادرست و مخالف اسلام نکنند و اگر هم باید طرح شود همراه نقد و بررسی صورت گیرد و نیز در کنار این نظریات باید نظریات صحیح که بر اساس مبانی دینی مسلم استوار است مطرح گردد.

### برای روشنی مطلب، چند مثال را مطرح می نمایم:

۱- در مساله انسان شناسی و در موضوعات مختلف هنوز مساله تکامل انواع و اشتقاق انسان از حیوان به نحوی که داروینسم تشریح می کند، در دروس دانشگاهی تدریس می شود. البته بعد از آن، نظریات دیگری مطرح شده است. آیا تدریس این موضوعات بدون نقد و بررسی صحیح است؟ آیا صحیح است که این نظریات ثابت نشده را به اسم علم بما هو علم به ذهن دانشجویان تحمیل کنیم؟ البته مقصود کنار گذاشتن این نظریه از موارد درسی نیست بلکه طرح این نظریه همراه با نقد و بررسی آن می باشد. در ضمن باید دیدگاه صحیح اسلامی را نیز در کنار آن مطرح نماییم تا دانشجویان با دیدگاه های اسلامی نیز آشنا شوند

نه این که یک جانبه فقط همان ها را به عنوان دروس دانشگاهی مطرح نماییم.

۲- در باب خاستگاه ایمان و اعتقاد به ماوراء طبیعت، برخی از روان شناسان و جامعه شناسان بر مبنای اصول ماتریالیسم، فرضیاتی مطرح نموده اند که به هیچ وجه صحیح نیست به عنوان نمونه نظریه فروید است که بر مبنای غریزه جنسی، تمایلات انسان به امور ماوراء طبیعت را توجیه می کند و حال آن که فلسفه اسلامی برای ریشه یابی این موضوع بر نظریه فطرت تأکید می نماید که دلایل کافی و واقعی در این مساله وجود دارد، یعنی ندایی که انسان آن را از درون بدون آن که از آموزگاری آموخته یا تحت تأثیر عوامل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بوده باشد، می شنود. اساتیدی که نظریه فروید و امثال آن را مطرح می کنند حتماً باید آنها را مورد نقد و بررسی قرار دهند.

۳- در قلمرو اقتصاد هم هنوز دو نظریه به صورت قضیه منفصله مطرح است: گروهی سود را نتیجه سرمایه دانسته و برای عامل فعال سهمی قایل نبوده و یا سهمی کمتر؛ اما در مقابل آن، نظریه عامل و کارگر مطرح بوده که درآمدها و سرمایه مال عامل و کارگر است. نظریه نخست از آن نظریه سرمایه داری و نظریه دیگر از آن سوسیالیسم است. در حالی که اسلام برای هر دو نقشی در ثروت آفرینی قائل است و تصویب مضاربه و مزارعه گواهی بر این مطلب است، البته ما این مثال ها را به عنوان تقریب به ذهن می گوئیم والا مساله عمیق تر از این هاست.

در پایان از مسئولان محترم به ویژه ریاست جمهوری، شورای انقلاب فرهنگی، وزارت علوم، تحقیقات فناوری، شورای تحول علوم انسانی، و اساتید متعهد دانشگاه ها درخواست می شود نسبت به این موضوع عنایت بیشتری داشته باشد حتی می توانند برای تحقق این ایده از اساتید حوزه و عالمان بزرگ که در این رشته ها نظریات دارند، بهره مند گردند.

حسین در گاهی در گفتگو با مهر:

## بحار الانوار کتابی کهنه نشدنی است / اثری در مسیر بندگی حق تعالی

به این مرجع عظیم مراجعه کرده‌اند، همه و همه نشان از اهمیت این مجموعه گرانقدر دارد.

### \* علامه مجلسی علاوه بر بحار الانوار چه کارهای دیگری انجام داده است؟

تالیفات علامه همه نشان از نیاز است؛ از جمله: آنگاه که به احادیث پراکنده در کتب حدیثی می‌نگرد به جمع و تبویب آنها می‌پردازد و از عظمت کار نمی‌هراسد. آن زمان که تألیف و نشر کتب روایی به زبان فارسی را نیاز می‌بیند، دست به تألیف برده و آن را کسر شأن خود نمی‌داند.

آن هنگام که به کلینی و طوسی می‌اندیشد، مرآة العقول و ملاذ الاخیار را می‌نگارد تا بر عظمت کافی و تهذیب اقرار کرده و از تلف شدن آنها جلوگیری کرده باشند. او در بحار خود به ندرت از این کتاب بهره برده تا نام آنها را همچنان بلندآوازه نگه داشته و مصدریت و مرجعیت آنها را حفظ کرده باشد.

آنگاه که وجود مجموعه‌ای از اعتقادات صحیح را برای مردم ضروری می‌بیند، کپولت سن او را از تألیف حق‌الیقین باز نمی‌دارد.

تألیف بحار نه علامه را از سایر تألیف‌هایش باز داشته و نه مانعی برای تدریس شاگردانش بوده و نه سد راه بحث علمی با دانشمندان روزگارش شده و نه او را از سایر امور اجتماعی باز داشته است.

بدیهی است شناساندن این شناسگر ماهر در باه‌های نورانی دانش نبوی و تألیف‌های او و اوج آنها بحار الانوار در این مجال مختصر امکان‌پذیر نیست، اما از آنجا که: آب دریا را اگر نتوان کشید، هم به قدر تشنگی باید چشید.

### \* کار تلخیص شما از کتاب گرانسنگ بحار الانوار چگونه و بر اساس چه روشی بوده که به مطالب آن لطمه‌ای نرزد است؟

علامه محقق آیت‌الله سید عبدالرزیز طباطبایی همیشه می‌گفت که بحار الانوار را برای بهره‌مندی بیشتر باید تلخیص کرد و خودشان دو بار دیدگاه خود را در مورد ضوابطی که باید در این امر رعایت شود، به بنده گفته بود. آن ضوابط از این قرار است که «بحار الانوار کتاب حدیثی شیعی است، لذا در تلخیص آن، روایاتی که از منابع غیر شیعی است، باید حذف شود، همچنین بحار الانوار کتاب فقهی نیست و کسانی که نیازمند مراجعه به احادیث فقهی هستند، به آن مراجعه نمی‌کنند، لذا این قسمت نیز در تلخیص قابل حذف است. بحار الانوار کتاب تفسیر نیست، لذا آیات و تفاسیر آن در تلخیص باید کنار گذاشته شوند؛ کسی که طالب تفسیر آیات است به کتب تفاسیر مراجعه می‌کند و این در حالی است که بیشتر توضیحات آیات در بحار الانوار از مجمع‌البیان گرفته شده است. احادیث مشابه بایستی حذف و از میان آنها، آنهایی که از جامعیت بیشتر و سند و مصدر ممتازتری برخوردارند، آورده شود.

در این تلخیص، ما به آنچه ایشان پیشنهاد داده بودند، عمل کردیم، الا این که برای حفظ جامعیت بحار الانوار تلاش شد که حتی المقدور عنوان هیچ بابی حذف نشود و در مورد ابواب فقهی نیز چنین رفتار و عمل شد. همچنین در حاشیه متن عربی احادیث جای هر کدام در بحار الانوار ۱۱۰ جلدی نمایانده شده و برای سرعت و سهولت خوانندگان فارسی زبان در متن ترجمه از ذکر مصدر و سند حدیث خودداری شده است.



برسانند. همچنین ایشان برای نقل کلامش، بهترین و دقیق‌ترین نسخه را برگزیده است.

تسلط او بر انبوه روایات را در بیان‌های متعدد او می‌توان یافت. در هر باب که وارد شده گویا تنها محقق همان باب است و بس. به مقایسه و تطبیق بین نقل‌ها و متن‌ها پرداخته، لغات مشکل و اصطلاحات خاص را شرح می‌دهد. در مواضع دقت در نقل، کلام حکیمانه‌اش راهگشاست. با این همه دقت، فهم خود را اندک می‌داند و خود را مقابل دریای ژرف معارف ناتوان می‌بیند. آنجا که خرد از درک مطلب روایت در می‌ماند، روایت را رها نمی‌کند و به عجز خود اقرار می‌کند. این تواضع در برابر کلام معصومین (ع) خود نشان از خرد والای این فقیه کم‌ظنیر دارد. او این شیوه را از امامان خویش فرا گرفته که راسخان در علم‌اند.

بیش از سه قرن است که نام علامه مجلسی با بحار الانوار عجین شده و اعجاب علما و اندیشمندان را برانگیخته است. محققانی در تجدید چاپ آن تلاش کردند، تلاشگرانی آن را تلخیص کرده و فهرست زده و در تکمیل کار آنان، دیگران به استمداد روی آورده‌اند و معاصر را پدید آورده‌اند، اما از آنجا که از دریای نور هر چه مرورید گرفته شود، باز هم کم است هنوز هم این ظرفیت وجود دارد که این کتاب مورد توجه بیشتر اهل تحقیق قرار گیرد.

### \* چرا برخی بحار الانوار را بحار الظلمات معرفی می‌کنند؟

با تأملی می‌توان گفت بحار الانوار برای افراد نوپای در فهم و درایت نوشته نشده است، علامه، بحار الانوار را برای فهیمان و فقیهان دین‌شناس نوشته که به راحتی سره از ناسره را می‌شناسند و از لابه‌لای سیاهی‌ها، سپیدی و راه را از چاه تشخیص می‌دهند و چه بسا از علل سردرگمی عده‌ای از مردم در این دریای نورانی معارف کتاب و سنت همین باشد. همان‌گونه که ممکن است برای عده‌ای مایه ضلالت و گمراهی باشد، چرا که به حکم عقل برای شنا کردن در دریا، شناگری لازم است و گرنه غرق شدن را به دنبال دارد. از مراجعه شیخ حر گرفته تا شیخ نوری در تألیف مستدرک الوسائل و سایر علما و محققانی که در تحقیق و تألیف‌های خود

حسین در گاهی، مؤسس موسسه فرهنگی، علمی و انتشاراتی شمس‌الضحی متولد ۱۳۳۱ از زنجان است که به خاطر علاقه به علوم قرآن و حدیث از اوائل دهه ۵۰ به مطالعه در این علوم پرداخت و از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۸ - پایان عمر محدث ارموی - با وی همکاری داشت. این مصحح و محقق علوم قرآن و حدیث اثر گرانسنگ ۱۱۰ جلدی بحار الانوار را تلخیص کرد که همراه با ترجمه در هفت مجلد با عنوان «تحفه آثار» منتشر شده است.

تصحیح کتاب‌های کشف‌الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین (ع) اثر علامه حلی، تفسیر کنزالدقائق و بحرالقرائب اثر محمد بن محمد رضا قمی، تفسیر نهج‌البیان عن کشف معانی القرآن اثر محمد بن حسن شیبانی (قرن ششم)، سفینة‌النجاه اثر مولی محمد طاهر قمی (قرن یازدهم)، «سه آرزوه» از ابن داود حلی (قرن هشتم)، تلخیص تفسیر نهج‌البیان (قرن نهم)، تفسیر المعین اثر میرزا محمد کاشانی و نیز تألیف‌های ماندگار پیامبری و پیام؛ کتاب‌شناسی علامه مجلسی؛ مجموعه استقبال‌ها از دوازده بند محتشم؛ ای کاش با تو بودن (درباره عاشورا)؛ با بهشت سعادت در سراچه دل (روش زندگی از منظر اهل بیت (ع))؛ از مهم‌ترین آثار اوست.

### \* استادا در ابتدا در مورد اهمیت کار علامه مجلسی در گردآوری احادیث در بحار الانوار بفرمائید؟

بحار الانوار حاصل تلاشها و مجاهدتهای شبانه روزی در استنتاج و مقابله و حاصل مسافرتها و دقت در به دست آوردن نسخ معتبر و حاصل خون دل خوردن‌ها در مواجهه با بخل‌روزی مالکان آثار و همچنین حاصل بررسی‌های نکته به نکته و دقت در انتخاب احادیث و تبویب و تکمیل آنهاست.

بحار الانوار علامه مجلسی نشان می‌دهد که او راه را یافته بود. او در مقدمه بحار تأکید می‌کند که تمام علم را در کتاب خدا و اخبار اهل بیت (ع) دیدم و می‌نویسد: «زال العلم لا ینفع الا اذا اخذ من عین صافیة نبعث عن ینایع الوحی و الالهام و ان الحکمة لا تتجع اذا لم تؤخذ من نوامیس الدین و معافل الانام»

بحار الانوار کتابی است کهنه نشدنی که هر بار با مراجعه به آن، زنگار از دل‌ها زوده شده و با تابش نور از روایات، تاریکی از قلب‌ها گرفته می‌شود؛ چنان که علامه را نیز با گذشت زمان و تدقیق بیشتر در آثارش بهتر می‌توان شناخت. شیخ آقا بزرگ تهرانی تصریح می‌کند: هر چه زمان می‌گذرد مکانت و منزلت و علو شأن مجلسی بیشتر آشکار می‌شود.

### \* ویژگیهای بحار الانوار در چیست؟

باب به باب کتاب بحار الانوار جلوه‌ای است از گام‌گذاری او در مسیر بندگی حق تعالی و تسلیم و تواضعش در برابر فرمایش قویم و استوار رسول خدا (ص) در حدیث تقلین. افتتاح هر باب از کتابش با آیاتی است از قرآن کریم و پس از آن، روایاتی متناسب با موضوع، آن هم براساس چینش خاص خودش. جالب آن که او به نقل مورخان و محدثان دیگر نیز احترام گذاشته و نقل آنها را در جای‌جای کتابش می‌آورد تا فرد تیزبین به ناقل و راوی و نحوه روایت بنگرد.

علامه مجلسی با این که به نص قرآن و حکم عقل، محب خاندان وحی بودند، لیکن در مراجعه به مأخذ شیعی پیشین راه اعتدال را پی گرفته و به آن کتب مراجعه نکرده جز در مواردی که نص محکم با اسناد قوی، او را به اطمینان



غلامرضا اعوانی:

## حکمت الاشراق سهروردی باعث تداوم فلسفه شد



MEHR NEWSAGENCY  
Photo: Asghar Khamesh

است در حالی که رمز و تمثیل در حکمت بحثی جایی ندارد. در سهروردی و افلاطون هر چیزی ملکوتی دارد و در واقع به عالم مثل ارتباط دارد.

وی در ادامه با طرح این سوال که نسبت اینها با غزالی چیست؟ گفت: به نظر من در تمام اینها همه این مسائل وجود دارد، اما فرق اینها فرق یک عالم با حکیم است. به هر حال این مسائلی که در فلسفه اشراق است در مشکات الانوار هم وجود دارد؛ اولاً تعریف نور به ظاهر فی نفسه و مظهر فی نفسه، دوم انواع نور یعنی نور عارضی، نور ذاتی و نور الانوار که در سهروردی وجود دارد و در مشکات الانوار هم آنها را می بینیم. بین نور حسی و نور عقلی هفت دلیل می آورد که فخر رازی در تفسیرش هم این انواع را آورده است.

اعوانی در ادامه یادآورد شد: اگر سهروردی را با دکارت مقایسه کنیم به نظرم هر دو قائلند که ماهیت جسم امتدادی دارد، یعنی هر جسمی تعیینی دارد. سهروردی مطرح می کند که جسم خودش قابل به تعیین نیست و آن را به عالم ملکوت نسبت می دهد. بحث دیگر مربوط است به رمز تمثیل که هم در حکمت اشراق و مشکات الانوار غزالی مطرح است.

وی در پایان افزود: خلاصه اینکه سهروردی بعد از حمله غزالی بر فلسفه یک نظام فلسفی حاکم کرد و فلسفه را نجات داد. اما اینکه چرا غزالی در ایران موفق نبوده است، باید بگویم چون فردی مانند سهروردی بعد از او آمده و فلسفه اشراق را تاسیس کرده که فلسفه با آن توانست حیات خودش را ادامه دهد. فخر رازی و شهرستانی معترض سهروردی نشدند و فقط اینها به مشایون ایراد می گرفتند.

است، سهروردی هم در آثارش به وجود قطب یا امام قائل است. ویلیام جیمز کتابش را بر مبنای غزالی نوشته است و در کتابش چندین بار به غزالی اشاره می کند. غزالی علم تصوف و علم ذوقی را وارد فلسفه کرده و او باعث این شده است که علوم بحثی دچار انحطاط شود. اما سهروردی نظریه جدید معرفت شناسی وارد معرفت اسلامی کرده است و معتقد است علوم طولی است نه عرضی.

اعوانی در ادامه گفت: بر اساس این نظریه کامل ترین حکیم کسی است که جامع بین حکمت ذوقی و حکمت فلسفی باشد و نازل ترین حکمت، حکمت بحثی است. افرادی مانند ابن سینا و فارابی و ... حکیم بحثی هستند. او در واقع نظریه ای درباره سیر حکمت ارائه کرده است. بر خلاف آنچه که غزالی فلسفه را یونانی دانسته است، سهروردی می گوید که فلسفه یونانی نیست بلکه در ایران باستان بوده است و او در واقع حکمت جاویدان را مطرح می کند. همچنین تصریح می کند که فلسفه را می توان از طریق حکمت ذوقی آموخت.

اعوانی در ادامه با مقایسه مشکات الانوار و حکمت الاشراق گفت: دستاورد دیگر سهروردی این است که عرفا را دارای حکمت ذوقی می داند و خود او بین این دو حکمت جمع بسته است. سهروردی برخلاف فلاسفه مشاء قائل است که حکمای پیش از سقراط همه دانا بوده اند، ولی ارسطو به نظر حقارت به آنها نگاه می کند و در جایی می گوید که مانند کودکانی اند که در تاریکی تیری رها کرده اند. ولی سهروردی برخلاف ارسطو آنها را سفیران الهی می داند. همچنین اساس حکمت غزالی بر اساس قاعده نور است، اما حکمت اشراق بر اساس رمز و تمثیل

غلامرضا اعوانی در مراسم بزرگداشت روز شیخ اشراق که به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد سخنرانی خود را درباره سهروردی و غزالی آغاز کرد و گفت: تلاشم این است که دلایلی بیاورم که سهروردی تحت تاثیر غزالی بوده است یا خیر.

وی در ادامه گفت: سهروردی با فلسفه اش جواب مقتضی به غزالی داده است و سبب تداوم فلسفه شده است و در واقع این ابن رشد نبوده که باعث شده جریان فلسفه ادامه پیدا کند بلکه سهروردی بوده است. کتاب حکمت الاشراق در واقع پاسخی صریح به غزالی است و باعث می شود که فلسفه به حیات خودش ادامه می دهد.

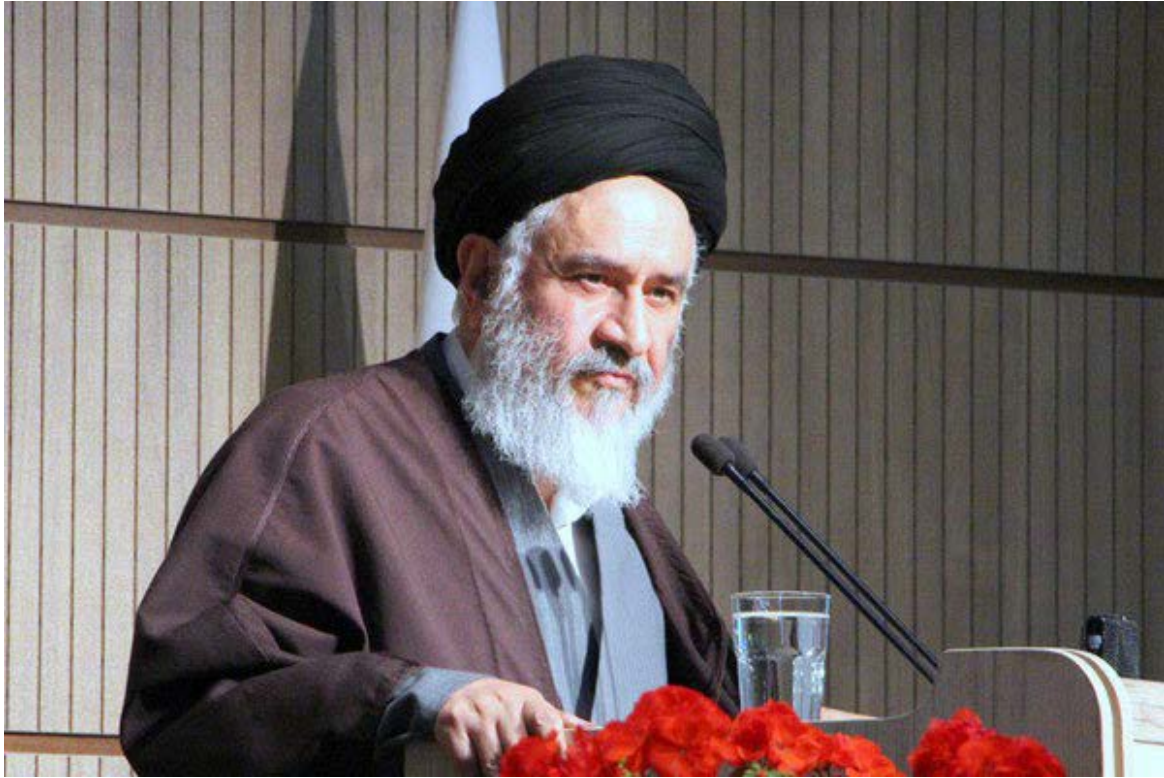
این استاد فلسفه یادآور شد: مراد غزالی از تکفیر فلاسفه رد فلسفه یونانی بوده است و او با نوشتن کتاب هایی مانند احیاء علوم دین و مشکات الانوار مبادی یک فلسفه بر مبنای نور را تاسیس می کند. او مخالف فلسفه یونان بود و در تهافت الفلاسفه، فلاسفه را در ۱۷ مورد متبدل و در سه مسئله آنها را تکفیر می کند.

وی افزود: اکنون ما منابع بسیاری در دسترس داریم که این منابع در دسترس گذشتگان نبود و ما باید به داوری بنشینیم. اما داوری من از غزالی این است که او تکفیر کرده است که بسیار خطرناک و اشتباه بزرگی است. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال، فلاسفه را به دهریون، طبیعیون و الهیون تقسیم می کند و معتقد است که این سه گروه کافرند. وی همچنین دانش هایی که فلاسفه به آن پرداخته اند مانند ریاضیات، الهیات و طبیعیات را تحریم کرده است.

وی افزود: خواجه طوسی وجود امام را اثبات کرده

مصطفی محقق داماد:

## سهروردی، شهید تکفیر است / زمان رسول اکرم (ص) کسی تکفیر نشد



آیت الله مصطفی محقق داماد در همایش بزرگداشت روز شیخ اشراق که به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان سهروردی؛ شهید تکفیر ارائه کرد و گفت: اگر شنوا باشیم و اندکی گوش بدهیم صدای فرزندان یتیمی را می شنویم که پدرانشان را می کشند و ناله بیوه زنانی را می شنویم که شوهرانشان را سر می برند. در چنین زمانی سخن از سهروردی می گوئیم؛ تمام این سروصداهایی که الان هست اگر به طول تاریخ نگاه کنیم می بینیم که این تصور چقدر خون داده است. ریشه این قضیه به کجا برمی گردد؟ ریشه اش به جایی برمی گردد که تمام ادیان به آن متهم هستند.

وی افزود: تمام ادیان به این متهم اند که شما جامعه را به مومن و کافر تقسیم کرده اید و این تنها به ادیان ابراهیمی اختصاص ندارد، سقراط دانای یونان را به اتهام تشویش اذهان عمومی نسبت به خدایان در محکمه ای با ۵۰۰ عضو هیات منصفه محاکمه کردند. این تفکر مساله ادیان ابراهیمی نیست بلکه ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح هم می بینیم که وجود دارد. سقراط جام شوکران از دست کسانی می خورد که به او گفتند کافر است و او هم اطاعت از قانون کرد و آن را نوشید و تاریخ را در سوگ یک دانایی نشاندد.

محقق داماد در ادامه یادآور شد: در تاریخ اسلام از همان روزهای آغازین این مسئله شروع شد به ویژه بعد از پیامبر اسلام، در زمان رسول اکرم کسی تکفیر نشد. این قضیه بعد از رسول الله در دوران قدرت خلافت شروع شد و در یک دوره قدرت دینی این حربه بسیار قوی در دست آنان بود. همه از نهاد تکفیر استفاده کردند تا اینکه به شیخ اشراق می رسیم که یکی از نمونه های اسفبار

این تئوری در قرن ششم است. او خود فقیه است و جالب است در یک طرف هم افرادی که او را کافر می دانند فقیه و عالم دین هستند در چنین جایی قدرت به خودش اجازه می دهد که او را از بین ببرد. وی افزود: این مرد با این ویژگی ها به محکمه می آید و کافر شناخته می شود، در مقاله ای باعنوان «سهروردی در دادگاه جهل مقدس» آورده ام که تاریخ همه قضیه و بازپرسی ها را نوشته است و در اینجا مقصر است. داستان این است که ایشان جاذبه داشته و یکی از افرادی که جذب او شده است پسر صلاح الدین ایوبی است، حسودان (روحانیون رقیب و حسود) دسیسه کردند، او را از پای درآوردند و نامه ای به سلطان می نویسند که ایشان پسر تان را منحرف کرده است و او را به محکمه کشاندد.

محقق داماد تصریح کرد: قاضی از سهروردی سوال کرد که تو در برخی از تصانیف خود نوشته ای که خداوند قادر است پیامبر دیگری بیافریند، آیا صحیح است؟ شیخ پاسخ داد، آری نوشته ام. قاضی گفت این محال است. سهروردی یک کلام گفت و سکوت کرد، گفت: دلیل بر محالیت آن چیست؟ مگر نه اینکه خداوند قادر بر تمام امور ممکن است. قاضی رای خود را صادر و حکم قتل او را صادر کرد. علاوه بر استدلال های روشنی که می توانست مطرح شود. اما این جملات چه دلیلی بر الحاد اوست، انکار کدام یک از ضروریات دین است؟

این استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی افزود: قاضی نادان اینگونه می اندیشید که اگر فردی قادر به امکان عقلی باشد که خداوند می تواند پیامبر دیگری را خلق کند او ملحد است. اما چرا سهروردی جواب نداد، با

وجود اینکه می توانست پاسخ مستدل و مبینی به این موضوعات بدهد. به نظرم سهروردی عمق فاجعه را فهمیده بود. او فهمیده بود که اگر دادرسی عادلانه ای وجود داشته باشد باید شرایط آن مهیا باشد. شرط نخستین دادرسی عادلانه آزادی دادرسی از هر نوع فشار است.

محقق داماد در ادامه با اشاره به انواع فشار گفت: فشار بر دو نوع است؛ فشار بیرونی یعنی دستوراتی که از بالا و قدرت می آید و فشارهای درونی که از دگماتیسم و جزمیت ناشی از کج فهمی های دینی حاصل می شود. اگر دادگاه های لنین و استالین را مطالعه کنیم به این مسئله می رسیم. در دادگاه سهروردی هر دو نوع فشار بر قاضی بوده است.

وی با طرح اینکه اما چه باید کرد؟ ادامه داد و گفت: این حربه تکفیر ناشی از تقسیم بندی انسان ها به مومن و کافر است. به نظر من باید این تقسیم بندی را کنار گذاشت و به تقسیم بندی جدیدی که انسان ها را به مسالم و محارب تقسیم می کند تن داد. به این معنی که هر کس ساتور به دست نیست دست او را بفشاریم و روی آن را ببوسیم و در واقع به حکم قرآن عمل کنیم. ما جایز به جنگ کردن با کسی که با ما جنگ نمی کند نیستیم. جمهوری اسلامی اولین کاری که می کند به این نظریه باید فکر کرده و اعلام کند و تفاوت خود را با داعش بیان کند. چرا که تکفیر ناشی از آن تقسیم بندی است در صورتی که اسلام به معنی سلام به معنای عشق، دوستی و... اسلام انسانها را به مسالم و محارب تقسیم کرده است. هر کسی که محارب نیست، ما حق نداریم با او حرب کنیم و اگر محارب است ما باید از خودمان دفاع کنیم.



عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی:

## حجاب برای تنظیم و ساماندهی روابط زن و مرد است



که مسئله حجاب مسئله ساده ای نیست و سهم پایه ای از آن مهم و لازم است که مسئله سازی و مسئله یابی درستی داشته باشیم. موضوعی که متاسفانه در جامعه ما وجود ندارد.

### محور اصلی رسیدگی به مسائل حجاب باید دولت و حاکمیت باشد

این استاد دانشگاه تهران در آخرین بخش از سخنان خود به بحث درباره راهکارهای مقابله با این معضل پرداخت و توضیح داد: در پاسخ به اینکه حل و فصل مسائل مربوط به حجاب مربوط به چه کسی می شود دو پاسخ وجود دارد؛ عده ای آن را مربوط به نیروهای مدنی و عده ای مربوط به حکومت می دانند. امر به معروف و نهی از منکر اگر قرار باشد در جامعه ای رخ دهد دو پیش شرط اجتماعی لازم دارد؛ جا افتادگی رفتاری و ساختارهای اجتماعی شبه مدرن. امر به معروف و نهی از منکر در ساختارهایی جواب می دهد که رابطه رو در رو محور و اساس است این در حالی است که در جامعه ما چنین شرایطی وجود ندارد و نهایتاً همان طور که می بینید امر به معروف و نهی از منکر منجر به دعوا می شود. البته در جامعه ما امر به معروف و نهی از منکر در حد نشان دادن حساسیت ها موجه است. خلاصه اینکه ما به لحاظ تمدنی در مقوله حجاب با کاهلی و سستی مواجه هستیم.

کچویان در پایان گفت: به عقیده بنده محور اصلی رسیدگی به مسائل حجاب باید دولت و حاکمیت باشد، این در حالی است که در ایران دولت، فشل و مثل یک چوب خشک است که انسان ها راحت چوبش را می خورند و بعد هم آن را تمسخر می کنند. درست است که فرهنگسازی در مقوله حجاب اهمیت دارد ولی مداخله قدرت از آن مهمتر است.

بنیان و پایه ساختارهای اجتماعی را مشخص می کنیم. این کدهای متفاوت به ما انواع مختلفی از اجتماع را نشان می دهد.

### انقلاب جنسی؛ شاخصه دوران پست مدرن

این جامعه شناس در ادامه گفت: مسئله مدرنیته را هم می توانیم بر اساس نوع رفتارهای جنسی تبیین کنیم، خصوصاً از دهه ۶۰ قرن بیستم میلادی که سنت از مدرنیته جدا می شود. در دوران پست مدرن که همان مدرنیته خالص است نوعی انقلاب جنسی هم به وجود می آید و به عبارتی این انقلاب از شاخصه های بازار این دوران است. بی بنیانی معرفتی هم از دیگر وجوه مدرنیته خالص است به همین دلیل هم می توان مدرنیته را بر اساس انقلاب جنسی مرحله بندی کرد. امروز شکسته شدن مرزهای مقولات جنسی و جنسیتی شتاب گرفته است و ما در غرب با نوعی فقدان لذت مواجه هستیم تا جایی که شاهد روابط همجنس گرایانه و یا رابطه با حیوان هستیم که بخش عمده ای از این روابط خواستاری و ارادی است و نه ناشی از مشکلات جنسی.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در بخشی از سخنان خود به مسئله حجاب به عنوان یک بحث پروبلماتیک پرداخت و گفت: مسئله اساسی درباره حجاب این است که ما قبلاً جامعه ای داشتیم که در آن حجاب رعایت می شده ولی در حال حاضر رعایت نمی شود در واقع وجهی از قضیه این است که گاهی حجاب را یک رفتار شکلی و منسجم یافته در جامعه می بینیم ولی بعداً با کاهش آن مواجه هستیم. اما وجه دیگر قضیه این است که ما فرایند اجتماعی شدن حجاب را طی نکردیم. به بیان دیگر فرایند شکل گیری جامعه در جا افتادگی رفتاری عقیم مانده است. به هر حال نکته مهم در این بخش این است

حسین کچویان در سمینار «جامعه شناسی حجاب و بدحجابی» سخنان خود را در سه بخش اهمیت حجاب، مسئله حجاب و راهکار ارائه داد و گفت: حجاب یکی از حوزه های فقه و شرع است که خود آن نیز مجموعه ای از احکام متفاوتی است و مجموعه از پیوندها را دربر می گیرد. مسئله حجاب حول دو نیروی اصلی حیات فردی و اجتماعی شکل گرفته است و نظریه پردازی های روشنی در این باره داریم. حیات فردی و اجتماعی ترکیبی از نیروهای حیاتی و جهان معنایی و عقلانی یا همان فرهنگ است.

### دین منع لذت نمی کند

وی اظهار داشت: در میان انواع نیروهای حیاتی نیرویی عمیق تر از گزینه جنسی نداریم، همان چیزی که از آن به عنوان میل به حیات و زندگی و یا به تعبیر دیگری شهوت نامیده می شود. شهوت همان نیرویی است که ادیان از اساس آمده اند تا این نیرو را کنترل و جهت دهی کنند. البته باید گفت که ادیان فقط برای امر کنترل نیستند بلکه برای تسهیل کردن و رسیدن به کمال آمده اند. دین منع لذت نمی کند، بلکه کمک می کند تا افراد بیشترین استفاده از عمرشان را ببرند و به کمال برسند. به عنوان نمونه امری مثل اعتیاد ممکن است لذت بخش باشد ولی عمر انسان را کوتاه می کند و باعث می شود افراد از زندگی خود به درستی استفاده نکنند.

### حجاب روابط زن و مرد را تنظیم و ساماندهی می کند

کچویان افزود: حجاب و بی حجابی صرفاً به مسئله کنترل فردی و قوای جنسی مربوط نمی شود، بلکه موجب می شود که روابط زن و مرد ساماندهی شود. به عبارت دیگر ما با حجاب روابط بین زن و مرد را تنظیم می کنیم. ما با عناصر کدهای حجاب و بی حجابی



## در سمینار «جامعه‌شناسی حجاب و بدحجابی» عنوان شد؛ امر جنسی نقطه کانونی مسأله حجاب است / غریزه جنسی رابه رسمیت بشناسیم



سید مجید امامی در دومین روز سمینار جامعه‌شناسی حجاب و بدحجابی گفت: در حال حاضر در رابطه با مسئله حجاب نقطه کانونی امر جنسی است نه مسئله فقهی و فرهنگی. به گزارش خبرنگار مهر، دومین روز سمینار جامعه‌شناسی حجاب و بدحجابی صبح امروز در پژوهشکده باقرالعلوم برگزار شد.

در این مراسم پنلی با عنوان «جامعه‌شناسی فرهنگی بدحجابی در ایران» با حضور مجید امامی، علیرضا قائمی و دکتر بدره برگزار شد. در ابتدای این پنل مجید امامی گفت: در رابطه با مسأله حجاب ما با امر فقهی، فرهنگی و جنسی مواجه هستیم که هر یک از اینها روی هم تأثیر می‌گذارند. مسئله جنسی باعث می‌شود تا امر فقهی و فرهنگی به هم بریزد. در حال حاضر در رابطه با مسئله حجاب نقطه کانونی امر جنسی است نه مسئله فقهی و فرهنگی. متأسفانه در جامعه شهری امروز تحریک جنسی به بالاترین حد خود رسیده و ما شاهد نوعی از جامعه تماشایی شده ایم، به همین دلیل هم لازم است که به مسئله جنسی هم در کنار مسائل فقهی و فرهنگی توجه شود. نکته آخر هم اینکه مسئله امروز در جامعه ما بدحجابی است نه خود حجاب، چون مسئله حجاب یک مسئله فرهنگی است ولی بدحجابی یک آسیب اجتماعی است.

پس از امامی، علیرضا قائمی گفت: بحث حجاب در ایران با مسئله تصویر پیوند دارد و متأسفانه در رسانه‌های ما مسئله حجاب طوری مطرح شده که انگار ما با پدیده‌ای به عنوان حجاب اجباری مواجه هستیم. درحالی که اینگونه نیست و کاملاً برعکس است یعنی ما با بی‌حجابی اجباری مواجه هستیم.

وی افزود: ما وقتی با تصویری مواجه می‌شویم آن تصویر باید با واقعیت تطابقت داشته باشد، اکثر ما در اشکال مختلف هنر، تبلیغات و صداوسیما تصویری که از زن می‌بینیم، تصویری از یک زن در رده سنی ۲۰ تا ۳۰ ساله است که جذابیت‌های خاص خود را دارد. نتیجه این تصویرسازی این است که همواره در ذهن مردان، زن چنین تصویری دارد و در چنین شرایطی بخشی از زندگی زنان که شامل

مادرانگی و مسائل پس از آن می‌شود را نمی‌بینیم. نتیجه اینکه بعد از ازدواج مردان تا وقتی که این تصویر خیالی را از زنان خود می‌بینند مشکلی نیست ولی وقتی این تصویر تغییر پیدا می‌کند مشکلات ظاهر می‌شود. لذا تصویری که جامعه از زنان ارائه می‌دهد همه واقعیت نیست بلکه بخشی از آن است.

وی در ادامه به روند تاریخی مسئله حجاب پرداخت و گفت: چیزی که از تاریخ‌نگاری‌ها به دست می‌آید این است که اولین توجه به تصویر برهنه با ساخت مجسمه‌های میکل آنژ اتفاق می‌افتد. مجسمه برهنه‌ای از حضرت داود که در همان زمان هم نوعی ساختار شکنی محسوب می‌شود اما پدیده بی‌حجابی به عنوان پدیده‌ای که امروز با آن مواجه هستیم از زمان جنگ جهانی دوم به بعد رواج یافت. بروز صنعت سینما هم به این موضوع شتاب داد، البته فرایند توسعه سرمایه‌داری و لیبرالیسم هم در کشورهای جهان سوم در بی‌حجابی تأثیر گذاشت.

وی افزود: در ایران هم در زمان پهلوی دوم برگزاری برنامه و جشن‌هایی مثل جشن شیراز محفلی شد که موج فرهنگی جدیدی راه بیفتد و تصویرهایی از زن شکل بگیرد که موجب شد تصویر زن باحجاب به کلی کنار گذاشته شود و تصویری از زن ساخته شود که منطبق با زنان خواننده و بازیگر آن زمان است. اما در دوره بعد از انقلاب ما با یک وضعیت سیاسی نسبت به حجاب مواجه ایم یعنی در دولت‌های مختلف سیاست‌های متفاوتی در رابطه با حجاب به کار گرفته می‌شود. اما به طور کلی بعد از تمام شدن جنگ تحمیلی و فوت حضرت امام(ره) ما با نوعی گشودگی در حوزه حجاب مواجه هستیم. نکته پایانی اینکه اگر بخواهیم مسئله حجاب را از بستر تاریخی جدا کنیم و به مسائل فقهی ربط دهیم، به مشکل برمی‌خوریم.

آخرین سخنران این پنل دکتر بدره بود، او گفت: لازم است که ما حجاب را در هندسه فرهنگ جنسی -جنسیتی ببینیم. منظور از فرهنگ جنسی و جنسیتی هم همه مولفه‌های فرهنگ در رابطه با جنسیت و غریزه جنسی است. فرهنگ جنسی هم به آن بخشی از فرهنگی گفته می‌شود که به

امر جنسی و جنسیتی مربوط می‌شود. دانش‌ها، باورها، هنرها، اخلاقیات و عادات می‌تواند بخش‌هایی از این فرهنگ باشد.

وی افزود: به عقیده من تعریف ما از فرهنگ دچار نوعی از اشرافیت شده است، وزارت فرهنگ و ارشاد هم در این تعریف و فعالیت‌هایش دچار این اشرافیت است. نتیجه اینکه ما در گفتمان رسمی کشور غریزه جنسی را به رسمیت نمی‌شناسیم و همواره آن را به پدیده ازدواج کردن تقلیل داده ایم این در حالی است که جامعه ما به شدت جنسی زده است و اینکه غریزه جنسی را تبدیل به یک تابو کرده ایم خودش موجب بروز مشکل می‌شود. متأسفانه ما در جامعه‌ای بزرگ شده ایم که گویی بچه‌ها در آن جنسیت ندارند این در حالی است که مسئله جنسیت مربوط به همه سنین و دوران است ولی ما آن را فقط به یک سنین خاص و ازدواج تقلیل داده ایم.

وی در ادامه گفت: یکی از مشکلات ما این است که در جامعه نیاز به آموزش دیدن جنسی را به رسمیت نمی‌شناسیم و همین موضوع جوانان را به بازار سیاه و آموزش‌های اشتباه کشانده است. به عنوان مثال مسائل و مشکلاتی که این روزها برای کودکان ما در جامعه پیش می‌آید به ندیدن همین آموزش‌ها مربوط می‌شود.

بدره در پایان سخنان خود گفت: نظام حقوقی ما در جامعه نتوانسته خیلی از قانون‌ها را اجرا کند و گویی تربیت ما به گونه‌ای بوده که هرچه بیشتر قانون‌گریز باشیم بهتر است. در کشور ما بحران جنسیتی مختص زنان شده است به طوری که در جامعه ما زن ناموس نامیده می‌شود ولی مرد ناموس نیست. به بیان دیگر ما در این سال‌ها روی عفت زنان تأکید زیادی داشته ایم اما روی عفت مردان خیر. این در حالی است که در تمام دوره‌های سنتی ما پوشش زنان و مردان بسیار بهم نزدیک بوده است نکته پایان من اینکه اگر حجاب را در هندسه فرهنگ جنسی و جنسیتی ببینیم آن را نمی‌فهمیم و سیاست‌های درستی در رابطه با آن نخواهیم داشت.

## محمد تقی کرمی عنوان کرد؛ گفتمانی شدن مسئله حجاب در ایران



MEHR NEWSAGENCY  
Photo: Mahmoud Rahimi

چنین موضوعی معلول گفتمانی شدن مسئله حجاب است. تقلیل گرایی در گفتمانی شدن حجاب یعنی اینکه تمام وجوه حقیقت را به وجهی از آن فرو بکاهیم. امروزه هم در ناحیه دین و هم در ناحیه هویت دچار تقلیل گرایی شده ایم و قضاوت‌های مان را بر آن اساس می‌کنیم. به بیان دیگر مرز داوری و قضاوت‌هایمان بر اساس حجاب شده است. البته نقد گفتمانی شدن حجاب به این معنا نیست که حجاب امر مهمی نیست، بلکه به این معناست که تأکید بر اهمیت حجاب نباید منجر شود که دیگر حقایق شرعی و دستورات فقهی کمرنگ شود. به عنوان مثال امروزه آنقدر که روی مسئله حجاب تأکید می‌شود روی مسئله ربا تأکید نمی‌شود.

وی در پایان گفت: وقتی مسائل دینی ما به مسائل گفتمانی تبدیل شود، موضع گیری‌هایمان هم سیاسی می‌شود. در جریان کل گرایی این گونه گفته می‌شود که همه ایرانیها دینی و با حجاب هستند. این در حالی است که ایران هیچ وقت جامعه یک دستی نبوده است به همین دلیل هم برای همه ایران نمی‌توانیم یک نسخه ثابت داشته باشیم. به این نکته توجه کنید که وقتی ما حجاب را گفتمانی می‌کنیم در واقع فضای همدلی و مدارا را از بین می‌بریم. بنده سخنانم را با سوالاتی تمام می‌کنم که پاسخ را نمی‌دانم و به عهده خود شما می‌گذارم. آن سوال هم اینکه اگر حجاب مسئله گفتمانی ما باشد خوب است یا بد؟

اجتماعی است. تا قبل از زمان مشروطه مسئله حجاب یک مسئله فقهی و فرهنگی بود به این معنا که زنان ایرانی تا پیش از زمان مشروطه حجاب داشتند کما اینکه حجابشان حجاب دینی نبود و چون در جامعه ایرانی جوامع متکثری وجود دارد، هر کسی تابع قومیت خودش حجاب می‌کرده است. کاری که رضاخان می‌کند این است که مسئله فرهنگی و دینی را مورد مناقشه قانون و سیاست می‌کند و درست همین جاست که گفتمان شکل می‌گیرد.

این استاد دانشگاه علامه در ادامه تصریح کرد: در مقابل چنین جریانی، جریان دفاع از حجاب یا حجابیون شکل می‌گیرد. چراکه وقتی گفتمانی مثل نفی حجاب پیش می‌آید در مقابلش یک گفتمان دیگر شکل می‌گیرد. در فاصله زمانی سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ هم انواع و اقسام نظریات در دفاع از حجاب شکل می‌گیرد. اما بعد از انقلاب اسلامی ما مسئله حجاب را مسئله سیاست، دولت و حکومت کرده و روز به روز هم آن را فربه‌تر کردیم.

این پژوهشگر و محقق اجتماعی افزود: امروزه به وضعیتی رسیدیم که حجاب مسئله گفتمانی ما شده در حالی که به لحاظ حیثیت محل چالش است. دقت داشته باشیم که اگر حجاب گفتمانی شود به یکسری لوازم احتیاج دارد از جمله این لوازم تقلیل گرایی، کل گرایی و موطن دار شدن گفتمان‌ها است. در حال حاضر ما در جمهوری اسلامی ایران هم حجاب سیاسی داریم و هم بدحجابی سیاسی و

سومین روز از سمینار «جامعه‌شناسی حجاب و بدحجابی» در پژوهشکده باقرالعلوم کار خود را آغاز کرد. اولین سخنران این سمینار محمدتقی کرمی عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبایی بود.

وی در ابتدای سخنانش با تأکید بر اینکه سخنرانی امروزش به معنای موضع شخصی وی نیست گفت: گفتمانی شدن مسئله حجاب در ایران در یک فرایند زمانی ۷۰ ساله رخ داده است. یعنی از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۷۰ دوره ای که در آن حجاب به یک مسئله گفتمانی تبدیل شده است و این مسئله کانونی گفتمانی در حدود ۷۰ سال صیوروت داشته و از سال ۷۰ به بعد به صورت تام و تمام جایگاه خودش را پیدا کرده است.

وی افزود اگر بخواهیم به تاریخ فقه شیعه نگاه کنیم، می‌بینیم که در کتاب‌های فقهی و تفسیری مان آنقدر بامسئله حجاب درگیر نبوده ایم چراکه مسئله مندی از اجتماع می‌آید و طبعاً در آن زمان حجاب مسئله و معض نبوده است. تا زمان مشروطه اوضاع حجاب به یک روال بوده است تا اینکه به یکباره در زمان پهلوی اول به قانون کشف حجاب می‌رسیم. البته قبل از کشف حجاب اجباری زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی کشف حجاب برای جامعه ایرانی فراهم شده بود.

کرمی ادامه داد: نگاه جمهوری اسلامی به حجاب گفتمانی است، به همین دلیل هم از بسیاری از جوانب این موضوع غافل مانده است و به این موضوع هیچ گاه توجه نشده که اقدام رضا خان، معلول یک خیزش



نصر الله صالحی:

## انقلاب مشروطه حاصل قلم و تفکر است / مشروطه؛ نقطه عطف تاریخ ایران



نشست «بررسی نقش آراء معاصر در نهضت مشروطیت» با حضور نصرالله حدادی، پژوهشگر، نصرالله صالحی مورخ و عبدالله انوار نسخه شناس و نسخه پژوه در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

در ابتدای این نشست حسن بلخاری، رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ضمن خیرمقدم به حاضرین جلسه گفت: در دو-سه قرن گذشته حوادث مهمی داشتیم. حکومت صفوی بسیار خوش درخشید ولی فرجام کارش مثل آغاز کارش نبود. حکومت قاجار هم با کشتن افرادی مثل میرزاتقی خان امیرکبیر نشان داد که حکومت مطلوب ایران نیست. در چنین شرایطی نهضت مشروطیت تاریخ ایران را ورق زد. وی در ادامه به طرح سوالاتی پرداخت و افزود: با وجود روی کار آمدن نهضت مشروطه سوالاتی مطرح می شود مثل اینکه چرا پس از انقلاب مشروطه احمدشاه حاکم شد؟ آیا این به معنای این نبود که این نهضت نارس است؟ آیا سران مشروطه برای پس از انقلاب مشروطه هم برنامه داشتند؟ آیا نهضت مشروطه نمی توانست ظرف ظهور مشروطه باشد؟ آیا اگر این نهضت زودتر به بار می نشست انقلاب ایران زودتر از سال ۱۳۵۷ رخ نمی داد؟ خلاصه اینکه مشروطه به اندازه اهمیتش ابهام و ابهام دارد و لازم است که به این ابهام ها و ابهام ها در جلسات اینچنینی پاسخ داده شود.

پس از بلخاری، عبدالله انوار سخنرانی مبسوطی درباره تاریخ و پیدایش مشروطه به طور کلی و نه فقط انقلاب مشروطه در ایران سخنرانی کرد.

سخنران بعدی مراسم نصرالله حدادی، پژوهشگر و تهران شناس بود. وی سخنان خود را با طرح یک سوال آغاز کرد و گفت: چرا مشروطیت در ایران چنین سرنوشتی پیدا کرد؟ به قول یک نویسنده ای مردم در آن زمان می دانستند چه چیزی را نمی خواهند ولی نمی دانستند چه چیزی را می خواهند.

حدادی افزود: اگر قرار باشد امروز بار دیگری به انقلاب مشروطیت نگاه کنیم باید با عینک ملت به جان آمده از استبداد به آن بنگریم. به عقیده من انقلاب مشروطیت در ایران مظلوم واقع شده و لازم است که به آن بیشتر توجه شد. پیشنهاد من تاسیس خانه مشروطه در تهران است و امیدوارم که شورای شهر دوره جدید اقدام موثری در این جهت انجام دهند.

نصرالله صالحی، مورخ و پژوهشگر تاریخ دوره عثمانی آخرین سخنران این جلسه بود. وی گفت: بنده با نظر جناب حدادی موافق نیستم و معتقدم که مردم ایران اتفاقاً می دانستند که چه می خواهند. به گفته یک فرد متفکری تا ۱۰۰ سال از یک واقعه نگذشته باشد نمی توانیم درباره آن حرف بزنیم. امسال ۱۱۱ سال از انقلاب مشروطه گذشته و ما تازه می خواهیم که درباره آن علمی را شروع کنیم. امروز اگر رئیس جمهور در مراسم تحلیف خود در مجلس به داشتن نظام پارلمانی و مجلس افتخار می کند به خاطر رشادت هایی است که ۱۰۰ سال قبل انجام شده است.

صالحی در ادامه سخنانش افزود: بنده می خواهم امروز راجع به سه تبریزی یعنی میرزا محمد طاهر تبریزی، میرزا مهدی تبریزی و سیدحسن تبریزی سخنرانی کنم. دو نفر اول روزنامه اختر و نفر سوم هم روزنامه شمس را تاسیس کردند. در دوران روزنامه اختر انقلاب مشروطه اول و در زمان روزنامه شمس انقلاب مشروطه دوم بوجود آمد.

این تاریخ نگار ادامه داد: روزنامه اختر در سال ۱۲۹۲ در استانبول دایر شد و روشنفکران ایرانی بسیاری در آن مطلب می نوشتند. این روزنامه حدود ۳۰ سال قبل از انقلاب مشروطه کار خود را شروع کرد پس انقلاب مشروطه حاصل قلم، اندیشه و تفکر است. در این روزنامه مکرراً درباره آزادی، دموکراسی و مسائل اینچنینی نوشته می شد و در بخشی از کتاب تاریخ بیداری ایرانیان آمده است: یکی از علاقه مندی های روشنفکران ایرانی این بود که روزنامه اختر به

دستشان برسد و آن را بخوانند. لذا انقلاب مشروطه زیربنای فکری ۵۰ ساله دارد و یک شورش یا کودتا نیست. امثال روزنامه اختر یا جیل الممتین ملت ایران را از وضعیت آگاه می کردند.

صالحی اضافه کرد: مشروطه یک نقطه عطف است ولی ما هنوز مطالعات علمی و جدی درباره آن را شروع نکرده ایم. در زمان مشروطه بیش از ۹۰ درصد مردم سواد نداشتند اما حدود ۲۰۰ روزنامه وجود داشت و همین موضوع نشان می دهد که نوعی جریان بیداری در ایران شکل گرفته است. یکسال پس از انتشار روزنامه اختر اولین انقلاب مشروطه در عثمانی اتفاق می افتد اما مشروطه عثمانی ۱۵ ماه بیشتر دوام نمی آورد و عثمانی دوباره سیطره پیدا می کند.

این تاریخ نگار دوره عثمانی تصریح کرد: روزنامه اختر حدود ۲۲ سال منتشر شد و نهایتاً در سال ۱۳۱۴ زمانی که ناصرالدین شاه ترور شد منحل شد. در آن زمان نویسندگان این روزنامه را بانی ترور دانستند و چندین نفر هم در تبریز برسر این موضوع اعدام کردند. اما بعد از انحلال انقلاب مشروطه، مشروطه خواهان سرنوشت عجیبی پیدا کردند و هر کدام به یک سمت فرار کردند. در همین سال ها سیدحسن تبریزی روزنامه شمس را افتتاح کرد و حدود یک ماه بعد هم انقلاب مشروطه دوم عثمانی اتفاق می افتد.

صالحی افزود: روزنامه شمس رسالت عظیمی در اعاده مشروطیت داشت. این روزنامه توانست فکر فروخته مشروطه را احیا کند. تمام مطالب این روزنامه در ضدیت با استبداد و یا بازتاب و انعکاس شورش های مردم علیه محمدعلی شاه بود. لازم است که در جلسات این چنینی به مفاخری چون موسسان این روزنامه ها افتخار و یاد آنها را زنده کنیم علاوه بر اینکه باید تلاش کنیم تا آن روزنامه ها هم دوباره احیا شوند.



## حجت الاسلام رهدار:

## رویکرد حداقلی به دین سبب عرفی شدن جامعه می شود

هر چند اندیشه اجتماعی یکی از مؤلفه های اصلی فرهنگ اسلامی از آغاز بوده است و غالب گروه ها و گرایش های دینی در اسلام به این عرصه توجه داشته اند اما سخن از نسبت دین با جامعه و پرسش از دامنه حضور اسلام در قلمرو حیات اجتماعی چندان دیرینه نیست. در شکل گیری این مسئله و رشد فزاینده آن در گفتمان دین پژوهی معاصر، عوامل و اسباب چندی دخیل بوده است.

مواجهه متفکران مسلمان با پدیده های مدرن در طول دو سده گذشته و حضور پررنگ فرهنگ اجتماعی و مکاتب سیاسی غرب در محیط اسلامی از یک سو و انحطاط و آشفتگی در جوامع اسلامی از سوی دیگر، عالمان و اندیشمندان مسلمان را به تدریج به تأملات نظری در این حوزه کشاند و تفکر اجتماعی اسلام را به عنوان یکی از پرسش های جدی در حوزه معرفت دینی مطرح ساخت.

یکی از مهم ترین پیامدهای انقلاب اسلامی که هنوز هم چنان که باید مورد شناسایی و تحلیل قرار نگرفته، نقش آن در پیدایی یا پویایی جریان های فکری و شفاف سازی گفتمان های اجتماعی در حوزه اندیشه اسلامی است. انقلاب اسلامی از یک سو تفکر اجتماعی در ایران را تحت تأثیر خود قرار داد و از سوی دیگر به شفاف سازی و مرزبندی جریان های فکری کمک کرد و دیدگاه های مبهم و گاه آشفته متفکران را به تدریج به مواضع روشن و متمایز تبدیل ساخت.

حجت الاسلام احمد رهدار در کلاس آموزشی «جریان شناسی فکری اجتماعی و رویکرد تمدنی به دین» که در سومین دوره طرح ملی گفتمان نخبگان علوم انسانی برگزار شد، به ارائه یک چهارچوب نظری برای تحلیل رویکردهای فعال در اندیشه اجتماعی دینی ایران پرداخت.

## برخی روشنفکران از فقدان منابع معتبر رنج می برند

وی در تبیین رویکرد حداقلی به دین با بیان اینکه لیبرال ها به کوچک تر شدن دایره دین اعتقاد دارند و معتقدند که هم دولت و هم دین باید دایره حداقلی داشته باشند، گفت: بعضی از روشنفکران دینی در کشور ما هم با یک استدلال درون دینی تری از رویکرد حداقلی دین دفاع می کنند. استاد حوزه و دانشگاه افزود: این روشنفکران می گویند در مطالعه آیات، روایات و سیره معصومین (ع) به این نتیجه می رسیم که اولیای دین ولایت سیاسی بر جامعه ندارند و غایت دین هم حکومت نیست. اگر دین حکومت نکند کار ویژه دین تبدیل به احکام فردی می شود به طوری که هر کسی یک رابطه فردی با دین پیدا می کند و در قلمرو همان رابطه فردی سعی می کند یک اخلاق فردی دینی برای خود درست کند.

حجت الاسلام رهدار با بیان اینکه در این طرز فکر، مدیریت اجتماع و حوزه سیاست با دین نیست بلکه با عقول بشریت و چیزهای دیگری است، گفت: روشنفکرانی که در دنیای غرب و عالم ایرانی ما به رویکرد حداقلی دین گرایش دارند، از فقدان منابع معتبر رنج می برند و روش مواجهه معتبر با دین را نمی دانند.

وی اغراض و امیال بشری را از زمینه های دیگر رویکرد حداقلی به دین عنوان و ابراز کرد: ممکن است تشخیص دهید که دین خوب است و آموزه های زیادی دارد و با این آموزه ها می توان جامعه را مدیریت کرد اما در هر حال



حج جاه، هوس و اغراض مختلف، مانع از این شود که در مقام عمل به دین اجازه حضور دهید.

رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه روش دیگر رویکرد حداقلی به دین را سخت بودن مسیر دین خوانند و افزود: مسیر دین از آنجا که به شما گنج تحویل می دهد توأم با رنج است و یک عالمه شرط و شروط دارد اما مسیر مقابل دین اینگونه نیست و مانند از کوه پایین آمدن است.

وی تحقق اهداف حداقلی دین در جامعه را از پیامدهای حداقلی کردن دین برشمرد و گفت: رویکرد حداقلی به دین سبب عرفی شدن جامعه می شود و وقتی جامعه عرفی شود یعنی مرجعیت اجتماعی دین از آن گرفته شده است.

## دین درست معرفی نشود عرف جای آن را می گیرد

حجت الاسلام رهدار تصریح کرد: وقتی می گویم عرف جای دین را می گیرد یعنی اگر نتوانیم دین را به خوبی معرفی کنیم، عرف، جامعه شما را مدیریت می کند و یک زمان فراتر از آن این است که عرف به نام دین جای آن را می گیرد و با قدرتی که دارد دین را به نفع خود مصادره و به نام دین حکومت می کند.

وی در بخش دیگری از سخنان خود به تبیین رویکرد حداکثری به دین پرداخت و گفت: رویکرد حداکثری به دین، نگاه به دین را بلند و مأموریت انسان را عظیم می داند و آن را محدود به عمر دنیوی نمی کند.

## اهداف دین جز با رویکرد حداکثری پیاده نمی شود

استاد حوزه و دانشگاه با بیان این که ما نیاز به دین در این گستره داریم، تحقق دین را مستلزم نگاه حداکثری به آن دانست و افزود: دین یک احکام و یک بایدها و نبایدها و اهداف و برنامه هایی دارد که این برنامه ها را جز با رویکرد حداکثری به دین نمی توانیم و امکان ندارد که آنها را پیاده کنیم.

وی با اشاره به فرمایشی از امام ارحل که در آن لازمه اجرای احکام دین را اقامه حکومت می دانستند، اظهار داشت: اگر حکومت نباشد، امکان اجرای احکام وجود نخواهد داشت و توان اجرای احکام نباشد، جعل احکام عوض است.

حجت الاسلام رهدار با بازگشت به رویکرد حداقلی به دین با بیان اینکه نگاه حداقلی به دین مستلزم حد زدن

عبودیت الهی است، گفت: اگر دایره دین از دایره هستی کوچک تر شود معنی آن است که بین دایره دین و هستی یک فاصله ای ایجاد شده است که در آن فاصله دیگر خدا و احکام خدا حضور ندارد.

رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه تصریح کرد: وقتی رویکرد به دین حداقلی باشد، شما دیگر الزامی برای تبعیت از احکام خدا ندارید یعنی آنجا ربوبیت الهی حد خورده است در حالی که ربوبیت الهی حد بردار نیست و لذا باید با دین با رویکرد حداکثری مواجه شد.

وی در این زمینه ایجاد هماهنگی بین پایگاه های معرفتی متفاوت را ضروری دانست اظهار داشت: تنها پایگاهی که می تواند و قدرت دارد که همه پایگاه های خود را در ذیل چتر خود قرار دهد و آن را به وحدت برساند پایگاه وحی و پایگاه دین است. حجت الاسلام رهدار افزود: رویکرد حداقلی به دین سبب می شود پایگاه های متفاوت را نتوانیم به وحدت برسانیم و زندگی بشر پاره پاره و منقطع شود، اما پیامد رویکرد حداکثری به دین مرجعیت یافتن دین در عرصه اجتماعی است و وقتی شما دین را در عرصه اجتماعی محور قرار دادید قدرت ایجابی دین را بالا می برید.

استاد حوزه و دانشگاه در توضیح قدرت ایجابی دین، ساختمان خانه ای را مثال زد که سازنده آن برای چینی سازهاش از نظر فقیه استفاده می کند و فقیه برنامه ایجابی دین را برای ساخت این ساختمان به سازنده آن ارائه می دهد تا آنجا بتواند بهتر از دینش پاسداری کند.

## ضرورت نظام مند کردن رویکرد حداکثری به دین

وی با تأکید بر ضرورت نظام مند کردن رویکرد حداکثری به دین، گفت: باید بتوانیم دین حداکثری را نظام مند کنیم تا هر اتفاقی در جامعه می افتد درباره آن نظر دهد؛ تا هم احکام دین و هم مقاصد آن رعایت شود.

لازم به ذکر است، حجت الاسلام والمسلمین احمد رهدار، متولد ۱۳۵۳ زابل، با تحصیلات حوزوی خارج فقه و اصول و دکتری علوم سیاسی است.

از او تاکنون حدود ۱۱ جلد کتاب به صورت تیمی، سه جلد کتاب به صورت تألیف شخصی و نیز بیش از ۸۰ مقاله در مجلات علمی تخصصی، علمی ترویجی و علمی پژوهشی کشور منتشر شده است.

وی که هم اینک رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه در قم می باشد، علاوه بر تمرکز بر دو پروژه «فقه سیاسی» و «تمدن اسلامی»، از اساتید برجسته رشته های فلسفه، تاریخ، علوم سیاسی و جامعه شناسی در دانشگاه های مختلف کشور است.

## اساتید سومین دوره گفتمان نخبگان علوم انسانی

سومین دوره گفتمان نخبگان علوم انسانی با حضور ۳۹۰ دانشجو از سراسر کشور از ۱۳ مردادماه بمدت ۱۵ روز در دهکده وسف در حال برگزاریست.

اساتیدی همچون محمد رجبی دوانی، سید حمید طالب زاده، حسین کچوییان، سعید زیباکلام، محمدتقی سبجانی، آیت الله محمد مهدی میرباقری، مهدی گلشنی، بیژن عبدالکریمی، حجج اسلام والمسلمین حمید پارسائیان، رهدار، احمد واعظی، عبدالحسین خسروپناه و مسعود درخشان از جمله اساتید سخنران این دوره هستند.



گفتگو

ریس «شورای اخوت»:

## طالبان از مدارس دیوبند سر بر آورد / جریان شناسی فکری گروه‌های مذهبی افغان



افغانستان، کشوری با جمعیت ۹۹ درصد مسلمان، از تنوعات مختلفی از جهت مذهبی، فقهی، کلامی و سیاسی می‌باشد. گروه‌های مختلف و متشکل مذهبی بخصوص بعد از جریانات جهاد و سالهای جنگ بوجود آمده است. یکی از این گروه‌ها شورای اخوت اسلامی است که متشکل از تنی چند از علمای سرشناس شیعه و سنی افغانستان است که رسالت خود را تحکیم و تثبیت اخوت و برادری مذهبی در میان اقشار و اصناف مختلف مردم میداند.

در همین راستا به سراغ رئیس شورای اخوت اسلامی افغانستان، مولوی حسام رفته ایم و از ایشان راجع به جریانات مذهبی موجود در افغانستان به گفتگو نشستیم. لازم به ذکر است این مصاحبه قبل از مجروح و زخمی شدن ایشان در حادثه تروریستی کابل صورت گرفته است. از خداوند متعال شفای عاجل را برای ایشان خواستار هستیم!

### جناب مولوی اول در مورد مذاهب فقهی رایج در افغانستان توضیح بفرمائید؛

مذهب رایج در افغانستان مذهب حنفی است که در کنار آن مذهب ثانی، مذهب شیعی و جعفری یا امامی است. اگر به طور کلی عرض کنیم در حال حاضر فقه حنفی از چند محور تأثیر گرفته است. قبل از اینکه دیوبند بوجود بیاید و پاکستان تأثیر گذار باشد، علما و تعلیمات بخارا و سمرقند مراجع فقهی بودند. قبل از این سده، بخشهای ماوراءالنهر و بخارا فقه‌های برجسته داشتند و محور فتوا و اجتهاد و ققاهت بودند.

قاعده در مذهب اهل سنت بخصوص حنفی این است که فقه‌ها طبقه بندی شده اند که به طبقات فقه‌ها نامگذاری شده اند؛ طبقه اول فقه‌های ما را مجتهد مطلق میگویند. کسی است که مستقیماً مجتهد است و در اصول و قاعده تابع هیچکس نیست. طبقه دوم فقه‌های فی المذهب است که شاگردان مجتهد مطلق است که اینها به اصول و قواعد امام خود اجتهاد میکنند. مثلاً در مذهب حنفی خود امام ابوحنیفه مجتهد مطلق است اما شاگردان ایشان در عین زمان مقرون به حیانتشان هم هستند مانند امام ابو یوسف، امام احمد. اینها همه مجتهد هستند اما مجتهد فی المذهب هستند و تابع قواعد امام خود. این دو طبقه!

بعد از این طبقاتی هستند که اهل ترجیح هستند. علمای افغانستان و ماوراءالنهر در مجموع اهل ترجیح به حساب می‌آیند.

اهل ترجیح به این معناست که بین مسائل متعدد و دیدگاه‌های فقهی متعدد یکی را به عنوان قویتر از میان چند مسئله جدا میکنند و آن را بر میگزینند. این مرحله از مرحله ققاهت و علمایش را طبقه اهل ترجیح می‌نامند.

ما با یک آثار شیشم در فتوا مواجه شده ایم. هر کسی فقط شیخ خود را در مجموع هم معصوم میدانند و هم کاملاً در فتوا به حق رسیده میدانند و فتوای شیوخ دیگر را نمی‌پذیرد. اگر این گونه حساب کنیم شمار نخله‌ها و جریانات فقه حنفی در افغانستان از صد نوع هم بیشتر می‌شود. هر کس شیخی را دیده و شنیده آن را حق میدانند و ماورای آن را باطل

میدانند. این مسائل تقابلی و غیر همدیگر پذیری را بوجود آورده است. این مناطق عمدتاً متأثر از همین طبقه اهل ترجیح است. بعد زمانی که دیوبند ظهور میکند و به دلایلی که انگلیسی‌ها اینجا حضور دارند شرایط به گونه‌ای میشود که فقه‌های مناطق ماوراءالنهر تحت تسلط روسها، از بین می‌روند و باعث میشود که مراکز به نقاط دیگری همچون هند و پاکستان و ایران و مصر منتقل شود و ثمراتش را در آنجا بدهد.

علمای افغانستان از نظر فقه حنفی عمدتاً متأثر از دیوبند و پاکستان هستند. این یک مرحله از بحث است. مرحله بعدی اینست که افغانستان، افغانستان قدیم نیست که دیگر هم فقه واحد داشته باشد و هم مرجع فتوا یکی یا دوتا باشد. مثلاً اگر کسی از قم یا زاهدان ایران فارغ شد با کسی که از کراچی پاکستان فارغ شده است متفاوت است. باز هر دوی اینها با کسی که از الازهر مصر فارغ شده است متفاوت است و در مرحله بعد هر سه اینها با کسی که از ام القری و جامعه مدینه منوره فارغ میشود، باز هم متفاوت است.

از زمانی که در افغانستان انقلاب شد زمینه رفت و آمد محصلین به حوزه‌های مختلف دنیا آسان شده و ما دیگر نمیتوانیم افکار موجود در افغانستان را منبعث از یک مجتهد و به محور یک مجتهد و در یک سلیقه فکری جمع کنیم و انتظار داشته باشیم که فقه‌های حنفی دیدگاه واحد داشته باشند.

یک نکته‌ای را میخواهم عرض کنم که نه حکومتها

### در مورد جریانات فکری سیاسی موجود در افغانستان توضیح بفرمائید.

اگر بخواهیم در مورد شاخه‌ها و نخله‌های فکری بحث کنیم اینگونه است که در افغانستان یک نهضت اسلامی داریم که از اخوان المسلمین الهام گرفته و به منهج آنان مبارزه میکنند و از استاد ربانی شهید و استاد سیاف و توابعشان تبعیت کرده‌اند. اینها کسانی بودند که انقلاب کرده‌اند و فراز و نشیب و خطا و ثواب را گذرانده‌اند.

یک جریان دیگر الهام از انقلاب امام خمینی گرفته است که در بین تشیع شکل گرفته است. که خود اینها به چند شاخه تقسیم میشوند.

یک جریان دیگر جریان صوفیه است که رهبرهای آن حضرت صفت الله مجددی و آقای گیلانی هستند که اینها با جریان‌های اخوان المسلمین مانند نهضت اسلامی و اتحاد اسلامی و جمعیت اسلامی ارتباط چندانی نداشتند.



همه اینها نقش خود را در انقلاب داشتند اما پیشقراول همه اینها نهضت اسلامی بود که موج اساسی مقابله با کمونیست ها را ایجاد کرد.

آنچه اندیشه و غذای فکری به نهضت اسلامی میداد منہج اخوان المسلمین و حسن بنا شهید و کتابهای سید قطب بود. از طرف دیگر کتابهای علامه مودودی نیز در اینها تاثیر گذار بود. که اندیشه مودودی و جماعت اسلامی که شبیه به جنبش اخوان المسلمین هست در شرق افغانستان به رهبری قاضی حسین احمد تغذیه فکری میشد و این دو همکاری منہجی و فکری داشتند!

زمانی که جهاد افغانستان شروع شد کمونیستهای کشورهای مختلف من جمله اروپا به یاری حکومت کمونیستی افغانستان آمدند و در مقابل بعضی از مسلمانان برای اقامه فریضه جهاد به افغانستان هجرت کردند و از کشورهای مختلف به افغانستان آمدند تا جهاد و هجرت خود را سامان دهند. این رفت و آمد محصلین مسائل نویی را برای افغانستان بوجود آورد مثلا جماعت تکفیری نوظهوری که در مصر بروز کرده بود وارد میدان مبارزه شد. اینها میگفتند جهاد افغانستان، جهاد ملحدین با مشرکین است. مردم و مجاهدین افغانستان را ملحد و کمونیست ها را مشرک میخواندند.

در این میان روش سلفیت نیز کم کم وارد افغانستان شد. مخصوصا اعراب زیادی وارد شدند، و نظر داشتند بر اینکه در عین حالی که ما جهاد میکنیم افکار ما باید ترویج و نشر داده شود تا مردم افغانستان بپذیرند و به آن عمل کنند. اینگونه بود که روش سلفیت نیز در افغانستان کمی جای باز کرد. البته در گذشته سلفیت به ندرت در حوزه شرق افغانستان در نورستان دیده میشد ولی بعد از جهاد دیگر اینها جبهه و منابع مالی و شفاخانه و کلی امکانات داشتند. اینها وقتی آمدند مدارس و معهدهای مختلفی در شرق کشور و پاکستان ساختند.

### جریانات و شاخه های کلامی و اعتقادی موجود در افغانستان کدام دسته ها هستند؟

اگر بخواهیم به لحاظ اعتقادی و کلامی بررسی کنیم در اهل سنت گذشته افغانستان دو دسته داریم. اشعری و ماتریدی. اینها از قرن سوم تا به امروز در دنیای اهل سنت هستند که هر کدام در میزان مجال بخشی به عقل و نص تفاوت دارند. اما سلفیت جریان سومی است که نه اشعری را و نه ماتریدی را می پذیرد و به تازگی وارد افغانستان شده است. اما سلفی هم دو گونه داریم. سلفی سیاسی و یکی سلفی منہجی و کتابی.

از نظر سلفیان منہجی اهل سنت و جماعت سه قرن اول ما سلف نامیده میشود. قرن صحابه، تابعین و تبع تابعین! این قرون ثلاثه نص هم داریم که قرون خیر است. در این سه قرن ائمه و پیشوایان و مجتهدین و محدثین سلف صالح ما هستند. در این مرحله امامی نیست که امام دیگر را دشنام بزند و به عناد و خصومت بگیرد.

جریان سلفی سیاسی امروز منشأش تفکر سلفیت است و خودش یک حزب سیاسی است و رفتار و فتوایش تکفیر است. شباهت زیاد به خوارج دارد. اما خوارج در قرون اول که ظاهر شدند روایت و حدیث

را قبول نداشتند و فقط به قرآن اکتفا میکردند اما سلفی های امروزی ضعیف ترین سند را هم قبول دارند!

اما سلفی امروز عمدتا برخورد سیاسی دارد. یعنی کسی که برایشان مقابل خطوط فکریشان باشد، چه از قرون ثلاثه و چه امروز، اگر به مزاجشان مطابق نباشد تکفیر میکنند.

واقعیت امر، جریان سلفی سیاسی امروز منشأش تفکر سلفیت است و خودش یک حزب سیاسی است و رفتار و فتوایش تکفیر است. شباهت زیاد به خوارج دارد. اما خوارج در قرون اول که ظاهر شدند روایت و حدیث را قبول نداشتند و فقط به قرآن اکتفا میکردند اما سلفی های امروزی ضعیف ترین سند را هم قبول دارند! اینها هم به لحاظ کلامی!

به عبارت دیگر باید بگویم که در افغانستان به لحاظ نخله های فکری کلامی چهار محور داریم: محور تشیع / سلفیت / اشاعره / ماتریدی به گرچه جریانی بوجود آمده به نام منکرین حدیث. اینها تحت عنوان نواندیشان هستند و اعتقاد دارند که باید عقل را مجال داد. و به این بهانه بسیاری از برج های ثابت دین را با عنوان نو اندیشی میزنند. اینها را معتزلی معاصر نیز میگویند. آقای منصور و محمد محق و از شیعیان اشراق حسینی از جمله متفکران این نخله هستند! در واقع به پنج محور کلی تقسیم شدند!

### اهل حدیثی که در پاکستان و هند هستند در افغانستان فعالیت ندارند؟

اهل حدیث در افغانستان همان سلفی هایی هستند که عنوان کردیم. البته سلفی منہجی داریم که آرام هستند و فقط دعوت میکنند و کسی را تکفیر نمی کنند. اینها زیاد بوده اند منتها اینها مراکز و تعلیم و استاد دانشگاه هر چه هستند از نوع سیاسی نیستند که تکفیر کنند.

### الان علمای دیوبند در افغانستان کجای این دسته بندی هستند؟ و مراکزشان کجا هست و بیشتر فعال هستند؟

هر کس از پاکستان فارغ می شود با منہج دیوبندی فارغ می شود. منہج درسی و نظام درسی دیوبندها در تمام کشورهای هند و پاکستان و بنگلادش و کشمیر یک منہج است. افغانستان که با انقلاب دگرگون می شود طلاب می روند در پاکستان تربیت می شوند و همان فتاوا و تعلیمات را در افغانستان پیاده می کنند. بعضی از این علما تابع فتاوا هم میشوند و بعضی میگویند فتوا را از کتاب های قدیمی تر مثل ابن عابدین میگیرند و بعضی مستقیما از دارالعلوم های پاکستان فتوا می گیرند. اما منہج درسی این مدارس روشی است که بسیار کهنه است و پاسخگو هم نیست و از پاکستان در سراسر افغانستان منتشر شده است.

### دارالعلوم های دیوبندیه در افغانستان کجا هستند؟

اکثر مساجد در افغانستان دارالعلوم دارند. به لحاظ آمار رسمی دولتی در هر ولسوالی یک مدرسه ثانویه دارند و در هر ولایت یک دارالعلوم دارند. مدارس افغانستان دو گونه است. خصوصی و عمومی. عمدتا

مدارس دیوبند خصوصی هستند و با دولت سر و کار ندارند

### آیا در افغانستان دارالعلوم بزرگی مانند مسجد مکی زاهدان یا مساجد بزرگ کراچی وجود دارد؟

در افغانستان، در هرات و کابل مدارس بسیار زیاد است. مثلا در هرات دارالعلمی داریم که مشتمل بر دوازده هزار نفر به شمول انات، شاگرد دارد که رئیس آن نیز مولوی خداداد است. بزرگترین دارالعلوم افغانستان همان است. منہج آن مدرسه هم همان دیوبند است با این تفاوت که از بعضی روشهای وزارت معارف هم استفاده میکند.

تقریبا در هر ولایتی یک دارالعلوم هست که بعضی بسیار بزرگ و بعضی کوچک. به طور کلی دارالعلومها در حال توسعه و رشد هستند. بعد از طالبان علمایی که نه متعلق به دولت بودند و نه طالبان، آمدند با تعلق مردمی مدارس خصوصی را تشکیل دادند و در حال رشد هستند. مثلا در نهرین ولایت بغلان، دارالعلوم بزرگی داریم که سالانه دو هزار شاگرد دارد که در زمان دستار بندی حدود ده هزار نفر سالانه جمع آوری میکنند. در ولایت های بلخ و سمنگان و بدخشان و قندوز هم همینگونه است. در این ولایت مدارس قوی ای داریم.

منہج دیوبند یک منہج عمومی است. پاکستان و افغانستان فرقی ندارد. گرچه ما بسیار تلاش کردیم که نصاب تعلیمی ما در مدارس نو شود و به مسائل روز نزدیک شود و حتی طرح به پارلمان برده ایم، اما هنوز عمومیت پیدا نکرده چرا که نصاب تعلیمی دیوبند که آن را نظامی میگویند کهنه است و جوابگو نیست. نصاب فعلی را شیخ نظام الدین از سالهای قدیم در هند تعیین کرده و هنوز همان پابرجا است! امروز شاید همین نظام در ترکمنستان و ازبکستان و تاجیکستان نیز همین نظام است.

### رابطه مدارس دیوبندی با طالبان چطور است؟

طالبان خود یک حرکتی است که از دل مدارس دیوبندی سر در آورده است. یعنی نسل و فکر دیوبندی است. اما طالبان بیشتر از اینکه دیوبندی عمل کند قشری و قبیله ای برخورد میکند. یک شاخه مستقل هستند که حتی با خوانی ها و جماعتی ها و مودودی ها سر سازش ندارند. آن چیزی را که در عشیره و قبیله ترجیح دارد همان را مد نظر دارند تا اینکه ببینند دین چه میگوید!

### جماعت تبلیغی ها در کجای افغانستان جا دارند؟

اینها در کل دنیا فعال هستند و در افغانستان نزدیک به ده سال است که فعال شده اند. در شرق افغانستان و در قندوز و تخار مراکزی را ایجاد کرده اند در پایتخت هم سالانه نزدیک عیدگاه جلسه میگیرند! اینها حرکتی کاملا غیر سیاسی و دعوتی هستند. اینها در کل دنیا پخش هستند اما مرکز اصلی شان در هند و پاکستان است. یگانه حرکتی که در افغانستان در حال رشد است جماعت تبلیغی است.

### زمان و جمعیت تجمعتشان در عیدگاه کی

## است و چند نفر جمع میشوند؟

در تیرماه سال جمع میشوند. و تا حدود دوازده هزار نفر جمع میشوند!

## شخصیتهای اعلامشان چه کسانی هستند؟

اینها یک نظامنامه دارند. در نظامنامه شان در هر منطقه ای که سفر میکنند یک امیر دارند. در گروههای سه روزه، چهل روزه، چهارماهه هم هر کدام یک امیر دارند. در شرق یک امیر و در غرب یک امیر. شخصیت بارزشان که نمایانم زنده هست یا نه مولوی قلم الدین از لوگر است. البته با قلم الدین سیاسی که شخصیت دیگریست اشتباه نشود. اصول و قواعد تبلیغشان هم همان است که مولانا الیاس و زکریا تدوین کرده اند و هیچ نو آوری ندارند. اصول دعوتشان همان اصول دعوتی است که در پاکستان نهاده شده است.

## رویکرد وحدتی این دو گروه دیوبندی و جماعت تبلیغی چگونه است؟

جماعت تبلیغی یک جمعیت بسیار با تحمل است. در میان اینها هم سلفی است و هم حنفی و هم مالکی و .... برای اینها دعوت اصل است. اصلاح جامعه اصل است. بردن یک مسلمان در نماز اصل است. تنظیم اصل نیست. در هر تنظیمی باشی فرق ندارد. اینها در این قضایا زیاد نقش ندارند. به استثنای اینکه در بین اینها استخبارات دنیا نفوذ میکنند. مثلا یک جمعیت ده هزار نفری اگر در افغانستان باشد هیچ بعید نیست و محتمل است که پاکستان یک نیروی استخباراتی در جمعیت داخل کرده باشد و از دیانت و مصونیت اینها برای خود استفاده میکنند. منتها اینها طبقه ای هستند که منصوبه اصلی اینها دعوت است. دعوتی با این تعریف که مثلا اصلاح کردن یک بی نماز، دعوت کردن یک مسیحی یا کافر به اسلام است. اینها دیگر نه وارد کارزار جهادی و نه مسائل فرقه ای میشوند. این مسائل ممنوع است. یعنی نسبت به هیچ شیعه و مسلمانی حساسیت ندارند. اگر یک مسلمان دعوایشان کند آنها بوسه میزنند!

## دیوبند چطور؟

دیوبند با شیعه ستیز دارد. با جنبش اخوان المسلمین ستیز دارد! یک شاخه دیوبند با سلفیت شدیداً ستیز دارد. مثلا دیوبندی ها مودودی و سید قطب و حسن بنا را مسلمان نمیدانند. برخی از آنها که تحت تاثیر عرفان و تصوف هستند سلفیت را مسلمان نمیدانند. یعنی غیر مقلدان را نامسلمان میدانند. شیعه را نیز همینگونه نامسلمان میدانند.

اینها چند شاخه هستند: یک شاخه شاخه قرآنی ها هستند. که مفسرین قرآن هستند. یک بخشی از اینها آمدند آیات قرآن را انکشاف دادند مثل مدارس کراچی! بعضی آمدند حدیث و حدیث خوانی را توسعه دادند. یک بخشی از اینها آمدند در قرآن بخش توحید را زیاد ترویج کردند. که اینها خودشان دو شاخه هستند. یک شاخه، شاخه سلفی هستند و یک شاخه، شاخه پنجپیپر، پنجپیبری ها در درون مذهب بسیار تند هستند. سلفی های دیوبند دو نوع هستند. آنهایی که با سعودی ارتباط دارند تکفیری هستند و موضع سیاسی دارند و آنهایی هم که ارتباط ندارند، با قرآن

و مباحث و افکار قرآنی سر و کار دارند!

## جمعیت اصلاح در کجای این دسته بندی هاست!

جمعیت اصلاح خود را مثنی اخوان المسلمین معاصر میدانند ولی اخوان یک ویژگی دارد که یکی اینکه خود را جنبش جهانی میدانند و دوم اینکه روح آن ضد تبعیض و ضد نژادگرایی است. اما بر خلاف آن جمعیت اصلاح مثل طالبان بیشتر حرکت مربوط به یک قوم است تا اینکه حرکت یک جامعه اسلامی باشد. رویکرد نژادی و تنظیمی دارند. آجندای دعوتی شان اخوانی معاصر است اما تعاملشان در داخل در سیاست گاهی صد در صد قومی است و جایی هزار در صد قومی است. مثلا در انتخابات جانب قوم را میگیرند نه جانب دین و جهاد و اسلام. همیشه خود را بی طرف اعلام میکنند ولی در شبکه سازی شان جریان قومی را حمایت میکنند حتی اگر کافر باشد یا از کافر کم باشد. شده از کافر حمایت میکنند ولی از مسلمان غیر نژادشان حمایت نمیکنند!

## یک شاخه سیاسی دیگری به نام حزب التحریر است؛ در مورد اینها هم توضیحی بفرمایید.

در تعریفی که ما از اینها داریم یک جریان اسلامی هستند. اسلامی که میگوییم به این معنا نیست که صد در صد اسلامی هستند! جریان اسلامی میگوییم به این معنا شاخه ای از مسلمانان هستند یا به این معنا که کافر نیستند! همانگونه که اخوان المسلمین از نظر سلفی های سعودی پدیده قابل قبولی نیست! تحریری ها را هم میگویند پدیده قابل قبولی نیست! دوم اینکه اینها مفتی هستند و سوم اینکه تک تک اینها مجتهد هستند. در صورتی که هر سه منزلت نامبرده، مخصوص افراد منحصر بفرد است. اما اینها اگر یک دوره منهج تحریر را خوانده باشند و زبان عربی را تا حدودی خوانده باشند خود را قاضی و مجتهد و مفتی میدانند.

مسئله دیگر اینست که اینها در مجموع حرکتیهای دنیای اسلام را منتفی، غیر اسلامی و همکار کفر حساب میکنند. نوع تکفیر در میان اینها بسیار چرب است. مثلا اگر شما یگویی اردوغان را خدا خیر بدهد کار خوبی کرد شما را کافر میدانند. مثلا من سوال میکنم شما جمعیت العلمای اسلام یا علمای عربستان یا اخوان المسلمین را چه میدانید؟ همه را کافر و مرتد میدانند.

دنیای اسلام را مرتد میدانند و خود را در حالت دعوت پنهانی پیامبر قرار میدهند. دنیای اسلام را در دوره اول مکی و دعوت قرار میدهند. میگویند زمانه، زمانه دعوت سری است و ما در حال دوران اول مکی هستیم. و این سازگاری با عموم و رافت و ترحم و همپذیری دینی ندارد.

دو خوبی قابل ستایش دارند. یکی نظمشان و دوم دشمن شناسی شان. دشمن را خیلی خوب تعقیب میکنند. تلبیس و نیرنگ و افکار دشمن را خوب بررسی و تحقیق میکنند. دشمن شناسی شان نسبت به هر حرکت دیگری فرجه تر است. مثلا اخوان المسلمین اینگونه است که یک فکر جامع را مطرح میکنند. مثلا بیشتر به فکر احیای دین است تا یک مذهب خاص. اینها همان فکر شیخ نهانی را اصل

قرار میدهند و به آن عمل میکنند!

## در پایان بفرمایید راهکار این همه تشتت در جامعه دینی افغانستان چیست؟

مسئله سه چیز است: علما، حکام و یکی امت است. امت دو چیز را میبیند یکی حکام را و یکی علما را. کسی که معتقد به علامت منتظر علما میماند تا فتوا بشنود. من باورم این شده است که امروز امت اسلامی هوشیارتر از علما هستند. عالم در پشت مسجد و حوزه علمیه، ماورا عالم اسلام را نمیبیند. اینها با همین عینک محاسبه با دنیای اسلام دارند. مردم میبینند اگر من فرموده امام و ملا را عمل کنم نتیجه اش این می شود که خون یک نفر را باید بریزم یا اینکه مال و آبرویش برای من مباح شده است.

معتقدم مردم در سطح امت اسلامی هوشیارتر از علما شده اند. امروز چیزفهم های امت بخشی از مشکلات شده اند. نه خود تنه و جثه امت. آنها بیدار ترند. مثلا اگر ده محرم شود کل علما بگویند شیعه کافر است، معنایش این است که کل مقتدا شیعه را بکشند. وقتی نوروز میشود کل علما بگویند هر که به نوروز رفت کافر است. یعنی هر کس، سر جاده و سبزی دیده شد کشته شود. خب مردم میبینند که این راه ناصواب است.

فکر میکنم امت از علما و حکام هوشیارتر است. قربانی توطئه حاکم نمیشوند بلکه امتی هست که در سراسر دنیا با هم زیست دارند. نه عرب با عجم نه عجم با عرب. در حالی که خواست یک عالم اینست که فلانی کافر است، این کلمه حق است این حکم است از منبر صادر شده و باید به آن عمل شود. اگر با این جزئیات در سراسر دنیای اسلام چه شیعه و سنی عمل کند هیچ کس زنده نمیماند.

عالم عینکش همان کتاب و درسگاهش است. بینش مردم اینست که ما اولاً بشر هستیم در دین شریک هستیم بعد در وطن شریک هستیم بعد در منافع شریک هستیم اما عالم میگوید نه از این نگاه کشته شود. من از این نگاه حق هستم. او از آن نگاه باطل است. البته بعضی از علما هستند درد امت دارند و کار امتی هم میکنند. مذهب نمیتواند در او طوری تاثیر بگذارد که از کار دین و امت باز بماند. از این دسته علما هم زیاد هستند که مایه برکت اسلام و امت هستند!

وقتی سران کشورهای اسلامی اهل دین نباشند یا لا اقل محب دین و علما نباشند نمیگذارند که علما قضیه کلان امت اسلامی را فیصله بدهند. از جهت گفتن و نظر دادن علمای اعلام کار خود را کرده اند. مشکلات و راه حل ها را گفته اند هم خطرات را گوشزد کرده اند. خطر انشقاق، خطر دشمن، خطر نفاق و تنازع مذهبی.

اما سران دنیای اسلام که مزدور هستند نمیگذارند که کار به جایی برسد. از طرف دیگر خود علما هم بخشی از مشکلات هستند. بجای اینکه اینها وسیله حل مشکل می شدند خود علما نیز بخشی از مشکل هستند. البته بعضی درد امت را دارند. پذیرش و همدیگر پذیری کم شده است و علما نمیتوانند تفاوت های فقهی و فکری خود را نمیتوانیم تحمل کنیم و دشمن هم به سرنوشت یک امت ضعیف میتواند مسلط شود و بازی کند!

یک کارشناس تاریخ در گفتگو با مهر:

## مصدق از مردم فاصله گرفت / سیاست مداری با خدمات و اشتباهات بزرگ



عباس بنشاسته

اگرچه مصدق در جریان ملی شدن صنعت نفت فعالیت های زیادی انجام داد اما می توان گفت اشتباهات وی از زمان سی تیر ۳۱ تا مقطع کودتا باعث شد روند کودتا تسهیل یابد و دستاوردهای نهضت ملی به باد رود. مسعود رضایی معتقد است، اشتباهات مصدق باعث شد روحانیت در انزوا قرار بگیرد، آمریکا و انگلیس مجدداً در ایران حاکم شوند و محمدرضا پهلوی از یک شاه ضعیف و در چارچوب مشروطه به یک شاه دیکتاتور تبدیل شود. متن زیر مشروح گفتگوی ما با مسعود رضایی کارشناس تاریخ است؛

ابتدا در مورد پیشینه مصدق و مبانی فکری او مقدمه ای ارائه بفرمایید تا به ادامه بحث بپردازیم.

مصدق در درجه اول یکی از اعضای خاندان قاجار است و در واقع به تعبیری شاهزاده قاجاری است. از حدود ۱۲ سالگی وارد مسائل دولتی و درباری می شود. او فردی است که از نوجوانی با امور سیاسی و اداری و به خصوص مسائل مالی که آن موقع تحت عنوان استیفا مطرح می شد، آشناست. بنابراین یک دیوان سالار کارگشته است. او در یک خانواده کاملاً مرفه متولد می شود و بنابراین

نگاهش به مسائل انقلابی و مذهبی نیست. اگرچه اعتقادات مذهبی دارد. او به فرانسه می رود و حقوق می خواند. او یک شاهزاده قاجاری مرفه دیوان سالار تحصیلکرده است. این مبنای شخصیتی مصدق است. مصدق با همین دیدگاه البته فردی وطن دوست و خواهان استقلال ایران است. به همین دلیل است که هر جا احساس کند نیروهای بیگانه وارد ایران می شوند و منافع ایران را از بین می برند، در مقابل آن مقاومت می کند. دکتر مصدق این شخصیت را هم دارد که اگرچه با کودتای ۱۲۹۹ میانه ای ندارد و مخالف پادشاه شدن رضاخان است ولی او کسی نیست که بخواهد در برابر این قضایا دست به اقدامات انقلابی بزند.

البته مخالفت او با رضاخان از این جهت است که می گوید رضاخان یک نیروی نظامی است و حیف است که شاه شود. می گوید خدمت رضاخان در حوزه نظامی برای ما بسیار مفیدتر است. لذا مخالف رضاخان نبوده است.

من معتقدم مصدق با زیرکی جلوی پادشاه شدن رضاخان ایستاد هرچند موفق نشد. در آن زمان که بحث تغییر رژیم مطرح می شود، چند نفر مخالف هستند. آیت الله مدرس، مصدق، دولت آبادی، تقی زاده و حسین علاء مخالف هستند. در ۱۳۰۴ و در مجلسی که این مسئله مطرح شده است، ما مجلس شورای ملی داریم. آقایان دیگر از جمله شهید مدرس از چه زاویه ای با رضاخان مخالفت می کنند؟

می گویند این مجلس حق تعیین یا تغییر سلطنت را ندارد و غیرقانونی است. لذا در ۱۳۰۵ یک مجلس موسسان تشکیل شد و در آن رای گیری کردند تا رژیم تغییر کند. بنابراین زاویه ای که آقای مدرس و دیگران وارد می شدند کاملاً علاج و راه حل داشت.

زاویه ای که مصدق وارد می شود، زاویه زیرکانه ای است. منطقی که مطرح می کند منطقی است که راه را سد می کند. می گوید رضاخان الان نخست وزیر است و در قانون مشروطیت، قدرت در دست نخست وزیر است نه در دست پادشاه، او اگر پادشاه شود، طبق قانون مشروطه اصلاً اختیاری ندارد و به یک فرد سمبلیک و فردی که هیچ قدرت اجرایی ندارد تبدیل می شود. در واقع باید فقط سلطنت کند نه حکومت. لذا چنین فردی حیف است که پادشاه شود و از این توانمندی هایش استفاده نشود. پس بهتر است که رضاخان نخست وزیر بماند.

راهی که مصدق می رفت به لحاظ منطقی جلوی تغییر رژیم و پادشاه شدن رضاخان و تاسیس سلطنت پهلوی را می گرفت. به هر حال شبکه ای که شکل گرفته بود تا سلطنت قاجار را به پهلوی تبدیل کند، چون طرح و برنامه داشتند به این حرف آقای مصدق اعتنا نکردند که در راس آنها انگلیس بود.

رضاخان بعد از این ماجرا شاه می شود. مصدق فردی انقلابی نبود که حالا که رضاخان شاه شده بود سینه سپر کند و در مقابل آن بایستد یا علیه پهلوی حرف بزند و خودش را به دردمسر بیاندازد.



های اقتصادی چندان موفق باشد.

### مصدق و به طور کلی جریان ملی چه نگاهی نسبت به مردم داشتند و برای مردم چه جایگاهی قابل بودند؟

تا جایی که مردم در مسیر خواسته های مصدق حرکت می کردند، مصدق با مردم بود. باید گفت اولین پایگاه مردمی در ایران در اختیار آیت الله کاشانی بود که ایشان نیز این ظرفیت را در جریان ملی شدن صنعت نفت و در یک سال اول نخست وزیری مصدق در اختیار او قرار داده بود. حتی زمانی مصدق می خواست طرحی را در مجلس به تصویب برساند، که به میان مردم آمد و گفت هر جا مردم باشند همانجا مجلس است. از این جور حرکات داشت ولی به نظر من در ادامه مسیرش از مردم فاصله گرفت. چون مردم ما یکسری اعتقادات و حساسیت ها داشتند که مصدق باید به این مسائل احترام بیشتری می گذاشت ولی به این قضایا بی توجهی کرد. به همین دلیل هم مردم از دست داد و روزی که علیه وی کودتا می شود این سوال مطرح است که پشتیبانان او در روز سی تیر کجا بودند؟ آن جمعیت انبوه صدها هزار نفری کجا بودند؟ حداکثر با سیچ دو الی سه هزار نفر آدم آن هم از افراد خاصی که توانستند صف اول کودتا باشند و از سوی نیروهای نظامی وابسته به کودتا حمایت می شدند، مصدق سرنگون شد. آن مردم سی تیر دیگر به صحنه نیامدند، به این دلیل که مصدق به اعتقادات آنها و افکار عمومی احترام لازم را نگذاشت. بنابراین باید بگویم مصدق در یک دوره ای به شدت با مردم همراه است و از حمایت های آنها بهره مند است و در مسیر مورد نظر خودش پیش می رود اما در یک دوره ای احساس می کند خیلی نیاز به توده های مردم ندارد و این یک اشتباه بزرگ بود که او مرتکب شد.

### اگر بخواهیم نگاه امام خمینی (ره) در مورد مصدق را تبیین کنیم با توجه به آن جمله امام که فرمود «مصدق هم مسلم نبود» چه می توان گفت؟

جمله ای که اشاره کردید تنها جمله ای نیست که امام در مورد مصدق گفته اند. این جمله مربوط می شود به آن اشتباهاتی که مصدق انجام داده بود. به نظر من بیان این جمله از سوی حضرت امام به معنای تکفیر مصدق نبود بلکه به این معنا بود که او احساسات و عرق لازم اسلامی را نداشت نه اینکه حضرت امام بخواهند مصدق را تکفیر کنند و بگویند ایشان اصلاً مسلمان نبوده است. چون به هر حال مصدق رفتارهایی داشت که حداقل بر مبنای ظاهر می توان گفت وی مسلمان بوده است. گاهی در مجلس قرآن را از جیب خود بیرون می آورد و به آن قسم می خورد. بنابراین ظاهر قضیه نشان دهنده این است که مصدق خود را مسلمان می داند. البته نمی دانم وی چقدر مقید به انجام واجبات اسلامی بود اما برداشتم از سخن حضرت امام این است که مصدق آن عرق اسلامی لازم را نداشت یعنی آن اعتقادات و کارهایی که باید در جامعه به لحاظ اسلامی پیش ببرد، آن طور نبود. حضرت امام در جای دیگری هم می فرماید که «او برای مملکت می خواست خدمت بکند لکن اشتباه هم داشت.» نگاه امام به مصدق در مجموع مثبت نبود به این دلیل که مصدق اگرچه خدمات بزرگی داشت اما اشتباهات بزرگی هم داشت و همین اشتباهات بزرگ باعث شد که هم نهضت ملی شکست بخورد، هم روحانیت در انزوا قرار بگیرد، هم آمریکا و انگلیس در ایران مجدداً حاکم شوند و هم محمدرضا پهلوی که قبلاً از ماجرای کودتا یک شاه نسبتاً در چارچوب مشروطه بود تبدیل شود به یک شاه دیکتاتور و یکه تاز در ایران. لذا اینها اتفاقات کمی نبود.

نفت خود را می بردند و این قانون می گوید شما نه با آمریکا نه با روس ها و نه با فرانسوی ها و... حق بستن قرارداد نفتی تا زمانی که کشور ما در اشغال قوای بیگانه است وجود ندارد.

بعد از اینکه این قانون تصویب شد، این مسئله پیش می آید که آقای رحیمیان طرحی را تدوین می کند که حالا بیاییم قرارداد نفتی با انگلیس را هم لغو کنیم و صنعت نفت را ملی کنیم. این تقریباً اولین جایی است که بحث از ملی شدن صنعت نفت می شود. چون مصدق در تصویب قانون قبلی فعال بود و نقش داشت، رحیمیان این طرح جدید را نزد مصدق می برد. مصدق در آن زمان این طرح را امضا نمی کند شاید به این دلیل که اصلاً امکان این موضوع وجود نداشت. انگلیسی ها داخل ایران بودند و بر تمام شؤونات مملکت ما حاکم بودند و قوای نظامی آنها داخل ایران بود، دنیا در حال جنگ بود و جنگ جهانی دوم تمام نشده بود.

به هر حال در آن زمان مصدق احساس می کند شرایط برای این موضوع فراهم نیست و این طرح را امضا نمی کند. کمابینه ندریم آیت الله کاشانی هم از این طرح حمایت کرده باشد یا حداقل بنده ندیده ام. در آن زمان خیلی کسی از این طرح حمایت نکرد. نمی توانیم تحلیل کنیم مصدق این طرح را امضا نکرد بنابراین مخالف ملی شدن صنعت نفت بود. او شرایط را مقتضی نمی دانست. احساس می کرد این طرح زودرس است و چه بسا ممکن است ضررهایی را هم در پی داشته باشد. اگر بخواهیم عدم امضای مصدق را به معنی مخالفت او بدانیم، پس باید تمامی کسانی که این طرح را امضا نکردند یا از آن حمایت نکردند را مخالف ملی شدن صنعت نفت بدانیم. یک با و دو هوا نباید رفتار کرد.

البته برخی در مورد عدم امضای مصدق می گویند او گفته که قرارداد بین ایران و انگلیس یک قرارداد دوجانبه است و به صورت یکجانبه امکان لغو آن وجود ندارد. به هر حال ظاهر ماجرا این بوده که در آن شرایطی که هنوز جنگ جهانی هست و کشور ایران تحت اشغال قوای شوروی و آمریکا و انگلیس است، مصدق این طرح را اجرایی نمی دید و همانطور که گفتیم این را نمی توان به عنوان یک تفکر مخالفت با ملی شدن صنعت نفت مطرح کرد.

### با توجه به اینکه در ادوار مختلف مصدق در مسیر انگلیسی ها حرکت کرده است و کارهایی که کرده به سود آنها بوده است، برخی می گویند مصدق اصلاً خادم انگلیسی ها بوده تا دستاوردهای ملی شدن صنعت نفت را به باد دهد، از این جهت که در کشور یک بن بست مالی ایجاد می کند و به طور کلی موضوع نفت را حل و فصل نمی کند، نظر شما چیست؟

اینهمه تلاشی که مصدق در طول سال های ۲۸ و ۲۹ انجام می دهد و کار را به ملی شدن نفت می کشاند مگر کارهای ضد انگلیسی نبود؟ اگر مصدق یک فرد انگلیسی بود چه دلیلی داشت که در مسیر ملی شدن صنعت نفت قرار بگیرد؟ حتی اگر برخی بگویند او سوار بر موج شده است، باز هم این سوال مطرح است که چرا باید سوار چنین موجی شود و چرا دیگر عناصر وابسته به انگلیس نیامدند سوار چنین موجی شوند؟

پس این نشان می دهد که مصدق یک فرد موافق انگلیسی ها نبود و نمی خواست سلطه انگلیسی ها در ایران ادامه پیدا کند. آن مشکلات مالی که برای ایران پیش آمد و به هر حال یک بحران اقتصادی برای کشور شکل گرفت که به کودتا هم تا حدی کمک کرد، بخاطر تحریم های شدید انگلیسی ها شکل گرفته بود. مصدق هم در حد توانش تلاش کرد ولی نتوانست بر تحریم ها و بحران

رضاشاه کمیته ای چندنفره تشکیل می دهد که حوزه مشاورین اوست و مصدق مدتی در این حوزه فعالیت دارد و پس از مدتی رضاشاه او را کنار می گذارد.

### البته می توان گفت خود مصدق نیز روحیه استبدادی داشته است و همین امر می تواند موید همراهی مصدق با رضاخان باشد، مثلاً سرکوب مردم تنگستان توسط او می تواند قرینه خوبی باشد.

برخی این مسئله را طوری بیان می کنند که مصدق یک فرد سرکوبگر بوده و در جهت تحکیم پایه های رژیم فعالیت کرده است. در حالی که بحث دیگری هم آن موقع مطرح بود و آن مسئله استقرار امنیت در کشور بود. یعنی کسانی حاکمیت های محلی برای خود تشکیل داده بودند و مصدق به عنوان حاکم آن منطقه احساس می کرد که برای امنیت کشور و یکپارچگی کشور و تسهیل امور اقتصادی کشور ایجاد مزاحمت می کنند و از این زاویه با آنها برخورد می کرد. نه اینکه بخواهد آنها را سرکوب کند تا آن حکومت مرکزی که دیکتاتوری است تقویت شود. بحث عمده ما در اقتصاد، واردات و صادراتی بود که عمدتاً از خلیج فارس صورت می گرفت و نامنی مسیر فارس و بوشهر و ایجاد حکومت های محلی در این مکان ها و اختلال در آنها می توانست به اقتصاد کشور لطمه بزند. من خیلی نمی توانم این احتمال را بدهم که مصدق قصد داشت که پایه های حکومت دیکتاتوری را در کشور تحکیم بخشد.

### بحثی که در مورد مصدق مطرح است که گفته می شود او در ابتدا موافق ملی شدن صنعت نفت نبود، اما اتفاقی که می افتد این است که وقتی می بیند بحث ملی شدن صنعت نفت جدی شده است بر این موج سوار می شود؛ نظر شما در این خصوص چیست؟

اصلاً باید ببینیم قضیه ملی شدن صنعت نفت از کجا شروع می شود. تا بعد از رفتن رضاخان که بحث ملی شدن نفت وجود ندارد. البته یک اتفاقی در دوره رضاخان می افتد و آن مهم است که امضای قرارداد نفتی ۱۳۱۲ شمسی یا ۱۹۳۳ میلادی است. این قرارداد جایگزین داری می شود که به مراتب بدتر از قرارداد داری است. ضرر و زیان قرارداد ۱۳۱۲ که توسط رضاخان بسته می شود به مراتب بیشتر از قرارداد داری برای کشور است و نفت ما را تا سال ۱۳۷۲ هجری شمسی در اختیار انگلیسی ها قرار می دهد.

اگر این قرارداد بسته نشده بود شاید نهضت ملی شدن صنعت نفت شکل نمی گرفت به این معنی که آن قرارداد داری تا سال ۱۳۴۰ بود و بعد از آن هم طبق قرارداد داری تمامی املاک شرکت نفت ایران و انگلیس متعلق ایران می شد. اگر ما بر قرارداد داری بودیم از سال ۲۹ که نفت ملی شد تا سال ۴۰ یعنی ۱۱ سال بعد، نفت خود به خود ملی می شد. اما وقتی قرارداد ۱۳۱۲ امضا شد نفت ایران تا سال ۱۳۷۲ در اختیار انگلیس قرار می گرفت بنابراین تا ملی شدن صنعت نفت خیلی راه بود.

در سال های بعد از حکومت رضاخان یعنی در سال ۱۳۲۳ یک شرکت آمریکایی تقاضای امتیاز نفتی در شمال ایران را می کند و بعد روس ها هم در همین زمان می گویند ما هم باید در شمال ایران دارای امتیاز نفتی باشیم. این مسائل باعث می شود که مصدق قانونی را به مجلس ببرد تحت عنوان منع قرارداد نفتی با بیگانگان تا زمان حضور قوای بیگانه در ایران. این قانون البته به شدت به نفع انگلیس است. یعنی در این قانون گفته می شود که شما نمی توانید با کسان دیگری قرارداد نفتی ببندید و متعرض قرارداد نفتی ایران و انگلیس نمی شود. بنابراین انگلیسی ها

حسین صابری در گفتگو با مهر:

## سعادت از منظر اسپینوزا در گرو وحدت میان انسان و هستی است

تسرین دمیرچی

هیچ محقق در حوزه فلسفه، دین پژوهی و الهیات نیست که از مطالعه دقیق تفکرات اسپینوزا و روشن کردن موضع خود نسبت به اندیشه‌های او بی‌نیاز باشد. اسپینوزا فیلسوف مهم و تاثیر گذاری بوده و در جریان‌های فکری و اجتماعی متعددی نفوذ داشته و همچنان دارد. در کنار همه اینها، زندگی شخصی او نیز نمونه آموزنده‌ای است برای کسانی که سر در پی مشی فلسفی و زیست فیلسوفانه دارند.

متن زیر گفتگوی ما با حسین صابری ورزنده، عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران در مورد این فیلسوف بزرگ است.

**تکثر اندیشه‌های فلسفی را چگونه تبیین می‌فرمایید و چگونه میتوان در میان این اندیشه‌های متکثر به وحدت رسید؟**

اندیشه فلسفی در طی اعصار مختلف در مواجهه با کثرتی که پدیده‌های جهان از خود بروز می‌دهند، همواره ناخشنود بوده و تمام کوشش خویش را صرف یافتن یا جعل وحدتی نموده است تا بر این کثرت فائق آید و جهانی را برای خود به تصویر کشد که نه متکثر، بلکه منظم و معلوم عقل وحدت‌گرا باشد. «قوانین» و «قواعد» چنین نقشی را ایفا می‌کنند. از یک سو کثرت را ذیل وحدت گرد هم می‌آورند و از سوی دیگر، گریزپایی رخدادها و عدم تعیین ظاهری حوادث را به ریسمان ضرورت مهار می‌سازند و بدین طریق، موجبات خرسندی عقل را فراهم می‌آورند.

تغییر و دگرگونی نیز از جمله مواردی است که همواره پرسش آفرین بوده و اندیشه را به سوی ساختی رهنمون ساخته که تغییر عارض بر آن نمی‌شود و تذبذب و تزلزل

وجود شناختی‌ای را که در جهان صیوریت است، به جانب خود راه نمی‌دهد: آرچه هستی بنیادینی که در عین ثبات، مجال دگرگونی را فراهم می‌سازد و با وجود صیوریتی که بر هر آنچه به دیده حواس ظاهر می‌شود حکم فرماید، همچنان همان می‌ماند. وحدت در مقابل کثرت، ضرورت در مقابل عدم تعیین علی و این همانی در مقابل صیوریت، جملگی مفاهیمی هستند که مهمترین مقولات بسیاری از نظام‌های فلسفی را تشکیل داده‌اند.

**اسپینوزا به عنوان فیلسوفی نظام ساز، برای وحدت اندیشه‌های متکثر چه راه حلی ارائه داده است؟**

اسپینوزا که بی‌تردید یکی از بزرگترین فیلسوفان نظام‌ساز تاریخ است، در زمانه گسترش شکاکیت و به محاق رفتن فلسفه و منطق ارسطویی، برآن بود تا به نقطه اتکایی دست یابد، اما بر خلاف دکارت بر سوژه اندیشنده متمرکز نشد، بلکه هر سه مقوله وحدت، ضرورت و ثبات را ذیل مفهوم جوهر گرد آورد و آن را مبنای تفکر فلسفی خود قرار داد. جوهری الهی که هم واحد است، هم فاعلیتیش به ضرورت ذاتی و ازلی است و هم به صورتی سرمدی همواره این همان است.

علاوه بر این، چون این جوهر در بیرون از مرزهای جهان سکنی نگزیده، ضرورت را نیز با خود به آن سوی آسمان ثوابت منتقل نساخته و از راه دور به تدبیر امور جهان نپرداخته، بلکه در جان جهان ماوی گرفته و ضرورت را درونی عالم قرار داده است، تا بدین واسطه هم راه را بر هر نوع عدم تعیین علی بسته و هم مبنای علم و معرفت را استحکام بخشیده باشد. از این روی، برای دفاع از وثاقت علم، دیگر نیازی به سخن گفتن از اراده خدا که بر حفظ سنن و نوامیس تعلق گرفته است نیست، چرا که منشاء ضرورت و انتظام علی، ذاتی جهان است.

اسپینوزا در کسوت یک فیلسوف شهودکننده، به دیده عقل مشاهده‌گر، در پس کثرات و تغییرات، حقیقتی را شهود کرده است که به وحدتی فراگیر، ضرورتی ازلی و ثباتی سرمدی، مبدأ و محمل و نگهدارنده کثرات است. چنین شهودی اگرچه متأثر از شیوع آموزه‌های قبالیبی در جامعه‌ای بوده که وی در آن زیسته است، اما به نظر می‌رسد که پرداختن وی به علوم دقیقه از جمله ریاضیات و هندسه اقلیدسی، در پدید آمدن این وحدت‌نگری سهمی به مراتب عظیمتر داشته و در نهایت نیز چارچوب مفهومی فراخی برای ارائه تفکراتش در اختیارش نهاده است.

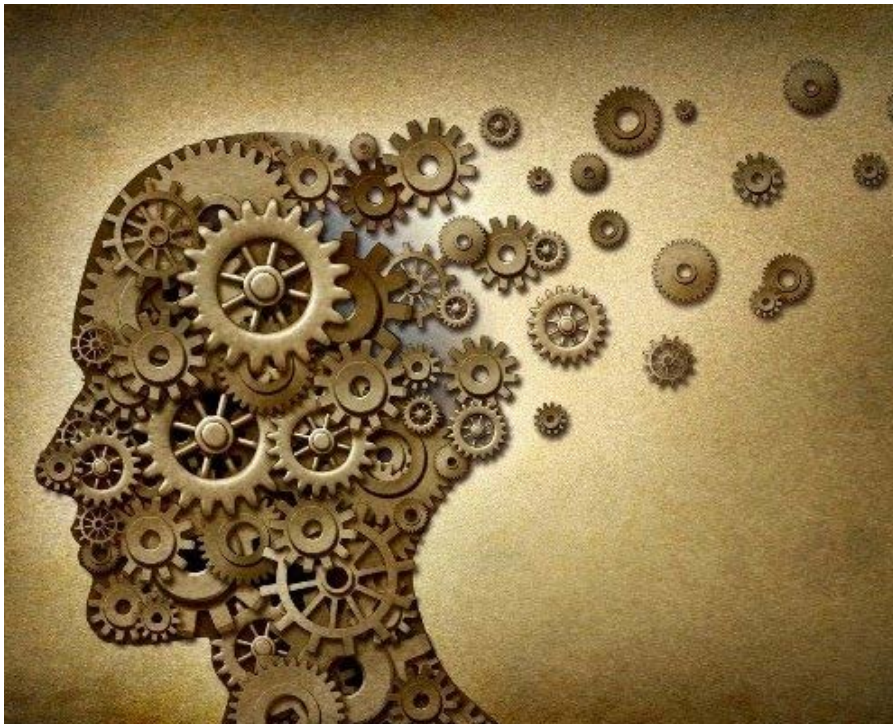
بنابراین، فهم درست سهم ریاضیات و بالخصوص هندسه در شکل‌دهی به چارچوب‌های معرفتی و مقولات اصلی فلسفه اسپینوزا، پژوهشگر این حوزه را به قلب تفکر وی رهنمون می‌سازد. اسپینوزا برای ارائه تفکراتش در شکل و شمایل هندسی و اقلیدسی، آنگونه که دوستش مایر نیز در مقدمه شرح اصول متذکر می‌شود، متحمل رنج فراوانی شد و احتمالاً این مرارت در مرگ زودرس وی نیز بی‌تأثیر نبوده است.

**لطفا در مورد پیش فرض‌های اندیشه اسپینوزا بیشتر بفرمایید.**

یکی از پیش فرض‌های اساسی اسپینوزا اعتقاد به همراستا بودن نظام ثبوت و اثبات یا نظام علت و دلیل است. به بیان دیگر، اگر جهان ثبوت از خدا نشأت می‌گیرد و در نهایت به اشیاء متناهی ختم می‌شود، نظام تفکر نیز اگر قرار است به معقولترین وجه ممکن شکل گیرد، می‌بایست از خدا بی‌اغازد و به امور متناهی ختم کند. از این روی، در رساله در اصلاح فاهمه در میان تمام تصورات ذهن، تصور خدا را حائز بیشترین وضوح و تمایز می‌داند و آن را بهترین نمونه برای تشخیص معیار درستی تصورات تلقی می‌کند و بدین واسطه، برای روش ماهیتی انعکاسی







در نظر می‌گیرد. یعنی روش درست چیزی نیست مگر شناخت معیار حقیقت از روی بدیهی‌ترین تصور و هدایت کردن تفکر بر مبنای این معیار، و استخراج و استنتاج استدلالات و پیامدهای تصورات صحیح و کشف نسبت‌های بین آن‌ها. از این جهت، روش‌شناسی مسبوق به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. هستی‌شناسی از این جهت که مبنای تصویری است که انسان از هستی مطلق دارد و معرفت‌شناسی به این خاطر که باید میان تصورات برآمده از تجارب مبهم و تفکر استدلالی یا شهودی تمایز نهاد، و حقیقت را در دو مورد اخیر جست و همین مسبوقیت به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است که اسپینوزا را به ناتمام گذاردن رساله سوق می‌دهد؛ روش نه پیش از اندیشه و نظام‌سازی بلکه توأمان با آن ظهور خواهد یافت.

نحوه اندراج احکام در اشکال هندسی نیز شهود اسپینوزا در خصوص کیفیت اندراج امور کثیر در امر واحد را تحت تأثیر قرار داده و چارچوب مفهومی متقنی برای بیان شهودش فراهم ساخته است. شکل هندسی به عنوان وجه جامع، به صورتی اندراجی دربردارنده تمام احکام خود است و این اندراج احکام متکثر در شیء واحد، به هیچ وجه وحدت وجه جامع را مخدوش نمی‌سازد و چیزی را نیز بر آن اضافه نمی‌کند؛ مثلیت مثلث تا انتهای استنتاج تمام احکام آن، همچنان همان است.

از سوی دیگر، نسبت ضروری‌ای که بین مقدمات و نتایج در براهین هندسی وجود دارد، اسپینوزا را در انکار وجود اراده جزافیه در ساحت خداوندی و همچنین در مرتبه انسانی راهنما بوده است و دوری گزیدن از تبیینات غایت‌انگازانه را آنچنانکه در اخلاق تصریح می‌کند، همگی مدیون ریاضیات هستیم. تقد‌های وی بر انسان‌وار انگاری خدا و انفعالات عاطفی را نیز بسیاری از شارحان، میراثی دانسته‌اند که ساختار غیرشخصی ریاضیات و هندسه در آن بی‌تأثیر نبوده است.

### چرا اسپینوزا از اینکه خدا را خارج از چارچوب جهان بداند، ابا دارد؟

همه این دایره مفهومی و چارچوب قانون مدار، درونی اندیش (هر چه قرار است از مثلث استنتاج شود، در خود مثلث است) و وحدت‌گرا، اسپینوزا را که در جستجوی سعادت است و سعادت را نیز در گرو درک وحدت میان انسان و همه شئون هستی می‌داند (انسان در جهان غریب نیست)، بر آن می‌دارد تا موضعی منتقدانه نسبت به تلقی متألّهانی داشته باشد که خدا را بیرون از جهان، قانون‌ستیز، خالق از عدم و منفعل به انفعالات عاطفی می‌دانند، خدایی که در نظر وی، عقل را خرسند نمی‌کند و مجال رسیدن به سعادت حقیقی را از انسان می‌ستاند.

در کنار تمام مفاهیم پیش‌گفته، مفهوم «نامتناهی مطلق» نیز در فهم تلقی اسپینوزا از خدا اهمیت اساسی دارد و گمان می‌رود، درک اسپینوزا از «نامتناهی مطلق» از دلایل اصلی بریدن وی از سنت الهیاتی مرسوم در ادیان ابراهیمی است که موجبات تکفیر وی را هم فراهم می‌سازد. بخش مهمی از آثار اسپینوزا مصروف نقد تلقی‌های رایج از خداوند در زمانه خود شد، تلقی‌هایی که بیش از همه در سنت ابن‌میمونی و توماسی رواج داشت و مقبول و مطبوع عالمان یهودی و مسیحی قرار گرفته بود. عمده اشکال این دیدگاه‌ها در نظر اسپینوزا، تلقی نادرست آن‌ها از «ذات نامتناهی» و در نتیجه انسان‌وار انگاری خداست.

می‌توان گفت که از نظر اسپینوزا، خطای بسیاری از متکلمان و فیلسوفان متأله در فهم درست «عدم‌تاهنی خداوند» و به تبع آن تعبیر نادرست از نسبت علی بین خدا

و جهان، منجر به این شده است که نظام‌های فلسفی و کلامی مورد نظر، از ایجاد یک دستگاه فکری دقیق عاجز بمانند. اما مسئله صرفاً در حد و حدود نقص در یک نظام فلسفی قرار ندارد، بلکه نقص در اندیشه حقیقی، همانطور که پیشتر اشاره شد، به نقص در سعادت می‌انجامد و بنابراین، تمام حوزه‌های انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی و اخلاق فردی و اجتماعی را نیز پوشش می‌دهد.

از این روی، در کنار بحث وجه جامع هندسی و اندراج هندسی، یکی دیگر از نقاط ثقل فلسفه اسپینوزا به تلقی وی از ذات نامتناهی بازمی‌گردد. اگر نامتناهی مطلق درست فهم شود، نسبت علی بین نامتناهی و متناهی نیز شکل و صورتی خاص می‌یابد و تلقی خدای رخنه‌پوش (یا خدای بیرون از دستگاه) که به نحوی در هر دو سنت مذکور مورد پذیرش واقع شده است، باطل می‌گردد. از نظر اسپینوزا، درک ذات نامتناهی مطلق و استنتاج استدلالات منطقی آن، تغییرات عمده‌ای در نگرش فلسفی، اخلاقی و دینی ایجاد می‌کند و مواجهه انسان را با خدا و جهان، آلام و لذایذ، عواطف و هیجانات، خود و دیگران، علم و فلسفه، دین و بایدها و نبایدها و به‌طور کلی با هر آنچه به‌نحوی با زندگی انسانی نسبت و رابطه دارد، متفاوت می‌سازد.

### در نگاه اسپینوزا، خدا چه نسبتی با طبیعت دارد؟

اسپینوزا با نفی تلقی خدای بیرون از جهان، در حقیقت، به مفهوم طبیعت توسعه می‌بخشد و آن را مترادف با کل هستی به کار می‌برد. با توجه به این مطلب، دو پرسش مهم قابل بررسی است: اول اینکه آیا خدا تمام طبیعت است و یا وجهی/بخشی از طبیعت؟ و دوم اینکه چه فرض‌ها و مبادی فلسفی‌ای، اسپینوزا را بدین سوی می‌کشاند تا خدا را به عنوان علت درونی در طبیعت قرار دهد؟ پاسخ مختصر به پرسش اول این است که خدا به انضمام حالاتش تمام طبیعت است.

طبیعت چیزی نیست جز ذات خدا (طبیعت طبیعت‌آفرین) و حالات خدا (طبیعت طبیعت‌پذیر). پذیرش همین دوگانگی است که موجب می‌شود من از پذیرش تفسیر پان‌تیستی

از فلسفه اسپینوزا بازمانم، اما پاسخ به پرسش دوم نیازمند تفصیل می‌باشد. به نظر می‌رسد که رویکرد اسپینوزا در نفی فراطبیعی بودن خداوند، دارای سویه هستی‌شناختی است. در نوع اندیشه‌ای که از سوی متألهان و فیلسوفان یهودی، مسیحی و مسلمان ارائه می‌شود، خداوند به دو معنا متعالی از طبیعت است: هم مجرد است و هم در بیرون از جهان طبیعت قرار دارد.

در این دیدگاه، طبیعت با ماده و تجزیه‌پذیری و نقص حاصل از آن پیوند ناگسستنی دارد، فلذا خدا را فراطبیعی می‌داند. اما در اینجا مسئله‌ای وجود دارد که مشکل آفرینی می‌کند: «سنخیت علی و معلولی». بسیاری از این اندیشمندان اگرچه سنخیت بین علت و معلول را می‌پذیرند و قائلند که فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، اما باز وجود غیر مادی را علت وجود مادی و وجود غیر ممتد را علت وجود ممتد می‌دانند. البته این مشکل برای کسانی که سنخیت علی و معلولی را نمی‌پذیرند و ضرورت موجود در قاعده علیت را قبول ندارند، مسئله‌ای پدید نمی‌آورد. اما ضرورت و سنخیت علی و معلولی به دلایل متفاوتی از سوی بسیاری از فیلسوفان بدیهی‌نگاشته شده و آن‌ها را بدین باور سوق داده که نفی این قاعده به تناقض می‌انجامد. به‌واسطه پذیرش قاعده سنخیت، متألهان بسیاری تلاش کرده‌اند تا نسبت مجرد و مادی را به انحای متفاوت حل کنند، اما به نظر اسپینوزا، پاسخ‌های آن‌ها در نهایت به نفی همین قاعده مورد پذیرش می‌انجامد.

اسپینوزا درست در همین‌جاست که انقلابی در پاسخ بدین مسئله بوجود می‌آورد. تا به اکنون تمام این اندیشمندان سعی می‌کردند تا با پیش‌فرض فراطبیعی بودن خدا، به نحوی نسبت علی بین امر فراطبیعی و جهان طبیعی را روشن سازند، اما اسپینوزا قائل است که چنین کوشش‌هایی به بن‌بست می‌رسند و بنابراین، مواجهه خود با مسئله را دچار چرخش می‌کند و پیش‌فرض فراطبیعی بودن خدا را به چالش می‌کشد. به عبارت دیگر، اسپینوزا خدا را به درون ساحت طبیعت می‌آورد تا بتواند برای وجود اشیاء طبیعی توجیهی معقول عرضه دارد.



در گفتگو با مهر عنوان شد:

## فرهنگ، مولد فلسفه اسلامی است / میراث فلسفه اشراق سهروردی

نسرین دمیرچی

سهروردی، اندیشمند و فیلسوف بزرگی است که سنت فلسفه اشراق را بنا نهاد. در گفتگو با حسن سیدعرب، عضو هیئت علمی بنیاد دایره المعارف اسلامی و پژوهشگر فلسفه اسلامی، اندیشه این فیلسوف بزرگ را در مواجهه با فیلسوفان بزرگ دیگری نظیر فارابی، ابن سینا، ملاصدرا، ابن عربی و نیز مواجهه او را با نقدهای غزالی به فلسفه مورد بحث قرار دادیم.

### اندیشه فلسفی سهروردی چگونه با فارابی نسبت یافته است؟

میراث فلسفی فارابی متمرکز در حکمت مشاء نشد. تلاش او برای استمرار اندیشه فلسفی حتی تا روزگار کنونی قابل بررسی است. در این میان، مواجهه سهروردی با فارابی قابل تأمل است. وی برغم آن که نام فارابی را در نوشته های خود مطرح نکرده، اما نمی توانست منکر تلاش های فلسفی او شود. فلسفه اسلامی بدون فارابی، متنوع است. سهروردی با طرح فلسفه اشراق، صورت دیگری از فلسفه فارابی مطرح کرد. این صورت، فلسفه اشراق نام دارد. سرشت فلسفی این مقطع از تاریخ فلسفه اسلامی، شهودی است. عبور از مفهوم به واقعیت، و صیوریت به اندیشه وجود، به گونه ای که بعدها در حکمت متعالیه ظهور یافت، شاخصه اصلی آن است. فارابی در تمام ادوار این فلسفه، حضور دارد. درک جهان شناختی فیلسوفان پس از وی، وضعیت فلسفه او آن را تعیین می کند. در فلسفه اشراق چنین مواجهه ای میان سهروردی و فارابی صورت گرفت.

### آیا ابن سینا و سهروردی در طرح معنای فلسفه متمایز از یکدیگرند؟

مقایسه اندیشه ابن سینا و سهروردی در عرصه فلسفه قابل بررسی است. اهمیت این حوزه مسبق به طرح اصول فلسفی است. تفاوت و اشتراک آنان در فلسفه معلوم می شود. این بخش حاصل پژوهش های عقلانی است. درک مقام مقلد در توسیع و یا امتناع آن بسیار مهم است. حتی در این پرسش که موضوع فلسفه چیست؟ نقش اساسی دارد. ابن سینا پیش از سهروردی به یونان و ارسطو نظر دارد. ادراک سهروردی از وجود موجب شد که وی را از قایلان به اصالت ماهیت بدانند. این انتساب بسیار ناسنجیده بود. سهروردی تلقی وجودی از نور دارد. او طرح نسبت میان وجود یا نور را برای ملاصدرا مهیا کرد. تصور ابن سینا از حکمت و حکیم مانند سهروردی نیست. البته جستجو در نوشته های وی این تصور را ممکن می کند. ذوق و وجدی که در این نوشته های وی برای توصیف مقام معنوی حکیم و حکمت بیان شده این ادعا را اثبات می کند. ابن سینا در وهله نخست، حکیم را از عارف جدا کرد و کوشید تا با بهره از عقل، به نتایجی دست یابد که بعدها سهروردی از راه عقل و دیگر منابع به ادراک آن نایل شد. تالیه اصطلاحی فلسفی است و ابن سینا کمتر از آن سخن گفت اما انطباق فراوان با مراد وی از حکیم دارد. این معنا نزد وی بیش از اصطلاح فیلسوف غلبه دارد. او در توصیف این معنای از حکیم و حکمت مایل نیست منابع خود را گسترده کند.

### آیا سهروردی در مقابل انتقادهای غزالی به فلسفه، عکس العمل نشان داده است؟

غزالی به قرآنتی از اسلام دست یافت که موافق با فلسفه



اسلام را تعیین کرد. در این فرآیند، آموزه دینی منفک از فلسفه است. لذا نمی توان سنت الهیات مشرق را در آن دید. اندیشه ابن رشد منجر به انزوای الهیات در جانب غربی فلسفه اسلامی شد. او نماینده فلسفه یونانی است و کمتر می توان اندیشه وی را برآمده از سنت تفکر فلسفه اسلامی دانست.

### نسبت تفکر ابن عربی را با سهروردی چگونه ارزیابی می کنید؟

در عرفان ابن عربی اندیشه عدم بیش از این قابل طرح بوده است. وی هستی شناسی خود را در این حوزه مطرح کرد. او حتی پدیداری جهان را بر این اصل توصیف می کند. نسبت ابن عربی در عرفان وی با دیگر مسائلی که مطرح کرده، اصل و فرع است. ابن عربی، عارف عدم اندیش است. شیوه تقریر، او را از فلسفه متمایز کرد و ابتکار خود را بر این تمایز استوار کرد. بعلاوه نتایج آن از شاخصه های عرفانی اندیشه او است. عدم نزد سهروردی چیزی جز مفهوم نیست و در درک جهان تأثیر ندارد.

اگر سهروردی پس از ابن عربی حضور داشت نظریه او را به شدت نقد می کرد. سهروردی در فلسفه اشراق به تفصیل نظریه تعریف نزد حکیمان مشاء را نقد کرده است. او تعریف منطقی را ناظر به حقیقت شیء نمی داند و از این رو سخن ابن عربی برای وی قابل قبول نیست. رسوخ به حقیقت شیء به مدد فیض الهی دست می دهد و ابن عربی نکوشید تا این رویکرد را در وجود انسان مبرهن کند. او بر این اساس، وجود را مقدم دانست. مبنای این سخن با تصویری وی از وجود سازگار است.

ابن عربی و سهروردی هستی را از دو منظر شهود کرده اند اما نیل به این شهود متفاوت است. سهروردی نمی توانست فلسفه اشراق را بدون درک شهودی از هستی مطرح کند. التزام او به تفکر فلسفی و منطقی است. بر این اساس نمی توانست تلقی عرفانی از وجود و عدم داشته باشد. تلقی وی گویای این معنا است که تصور عرفانی از وجود و عدم، دست کم به گونه ای که بعدها در عرفان ابن عربی مطرح شد، نسبت عقلی با منشأ علم در انسان ندارد. اگر این استنباط از سخن سهروردی صحیح باشد، می توان آن را از

نبود. سهروردی با نقد قرائت غزالی بنای فلسفه اشراق را هم استوار کرد. وی در بحث نور و نیز مباحث اصول فقه با غزالی مواجه شد. سهروردی قصد داشت تا بگوید غزالی حتی در فهم ظاهر شریعت سوء تعبیر دارد. تا عهد سهروردی هیچ کس چنین مواجهه ای با غزالی نداشت. سهروردی در رویکرد به غزالی روش فلسفی داشت. غزالی فلسفه را از علوم و معارف اسلامی نمی دانست زیرا تجانس با آن نداشت و موجب خرابی ایمان می شد. غزالی از زبان مشترک دین و فلسفه غفلت کرد. سخنان او در نقد فلسفه از فقدان آشنایی با این زبان نشأت می گیرد. مقاصد الفلاسفه او ترجمه گونه ای عربی از دانشنامه علائی ابن سینا است. بررسی تطبیقی این دو نوشته چنین ادعایی را اثبات می کند. غزالی از زبان فلسفه محجور بود. حتی نتوانسته اصول و مسائل آن را درک کند. غزالی فهم صحیح از فلسفه نداشت. این درک شکسته، به جهان اسلام سرایت یافت.

### سهروردی چگونه نشان داد که با ابن رشد فلسفه اسلامی پایان نیافته است؟

طرح ابن رشد و سهروردی با تأثیر از ارسطو و افلاطون نضج گرفت. بیش از این نباید در نسبت میان آنان پا را فراتر نهاد. اگر جز این بود امروزه طرح استقلال فلسفه اسلامی به عنوان هویت فکری و عقلی مسلمانان ممکن نبود. این مسیر در ورای قدرت سیاسی صورت گرفت. حتی قدرت سیاسی در مراحل از تاریخ این تفکر، علیه اندیشه فلسفی کوشید. فرهنگ، مولد فلسفه اسلامی است. ابن رشد و سهروردی برغم توجه به فیلسوفان بزرگ یونان، نمایندگان تفکر فلسفی در اسلام هستند. هر قدر که از ماهیت این تفکر جدا شوند کمتر به عنوان جزو آن محسوب می شوند. ابن رشد فلسفه اسلامی متأخر را بدون التفات به جریان عظیم آن در مشرق که نمایندگان خاص آن فارابی و ابن سینا بوده اند هدایت کرد. الهیات برآمده از تفکر او کمتر با فلسفه نسبت دارد. از این رو نمی توان وی را از حکیمان متالیه دانست. تمرکز او به فلسفه ارسطو موجب این غفلت شد. ابن رشد در مواجهه با غزالی به نقد تاریخی او نپرداخت زیرا شتاب وی برای انتقاد از ابن سینا او را از این مزیت برخوردار نکرد. درک او از فلسفه، وضعیت آینده فلسفه در غرب جهان

شاخص است. اندیشه برآمده از این حوزه، التقاطی نبوده و جمع جامعی است که ملاصدرا آن را کمال بخشید. اصول فلسفی حکمت متعالیه دلالت بر عنوان و محتوای آن می‌کند. عوالم معنوی و فلسفی که در این نظام بیان شده با صورت و ماده آن سازگار است. این فلسفه ناظر به عرفان نبوده و بخش عمده یا تمام آن، فلسفه است. ملاصدرا برای تحکیم اندیشه فلسفی حکمت متعالیه از جریان های عقلی و نقلی در فرهنگ و تمدن اسلامی به ویژه حکمت شیعی استفاده کرد. فلسفه در اندیشه او به گونه تالی یافت که ساختار مشابهی در تاریخ فلسفه اسلامی ندارد. بهره وی از تاریخ فلسفه اسلامی و نقد اندیشه های فلسفی به ویژه حکمت مشاء و اشراق، منجر به تحکیم حکمت متعالیه شد. میراث اخلاق، عرفان، تفسیر و حدیث نیز در این حکمت به تعالی فلسفه کمک کرد.

حکمت عملی تعالی می‌یابد. لذا در فلسفه وی وصول به توحید بدون سفر معنوی ممکن نمی‌شود. در اندیشه سهروردی و ملاصدرا معنویت و مابعدالطبیعه وجود امتزاج یافت. سهروردی با استفاده از آن به احیاء فلسفه اشراق پرداخت و ملاصدرا نیز حکمت متعالیه را تأسیس کرد. این سنت در ایران تداوم یافت و شارحان آن دو حوزه نیز در ایران زیسته‌اند. اکنون سنت فلسفی برآمده از این دو فلسفه، بسیار به هم نزدیک است. ملاصدرا به اهتمام فارابی و ابن سینا با حکمت یونان و به ویژه افلاطون و ارسطو آشنا شد. به کوشش سهروردی نیز ضمن آشنایی با تقریری جدید از حکمت مشاء، با حکمت ایران باستان آشنا شد. ملاصدرا این معارف را به انضمام رویکرد های قرآنی، علم الحدیث، علم کلام و عرفان ابن عربی در حکمت متعالیه بکار گرفت. در ورای این منابع، چهره حکمت متعالیه

مبادی تفاوت روش او و ابن عربی دانست.

### آیا حکمت متعالیه ملاصدرا از فلسفه اشراق سهروردی تأثیر یافت؟

اصل مفروض در بررسی اندیشه های سهروردی و ملاصدرا به تداوم و استمرار فلسفه آنان باز می‌گردد. فلسفه اسلامی امروزه قائم به سه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه است. ملاصدرا در درک عقلانی از هستی به صورت و معنای جدیدی از عقل دست یافت. قدرت شگفت‌انگیز ابداع فلسفی در تفکر او ارزش الهی حاکم بر روح فلسفه اسلامی را بیش از گذشته آشکار کرد. حکمت متعالیه به فرهنگی فلسفی در عالم اسلام و به ویژه تشیع تبدیل شد. دین باوری فلسفی و وحدت آن با روح عقلانیت، متضمن کمال این حکمت شد. فهم نظری ملاصدرا از واقعیت، در چارچوب التفات به

### در گفتگو با مهر بررسی شد؛

## عقل در دیدگاه شیخ اشراق / سهروردی و گسست از سنت یونانی

را با هم مقایسه کرده، اما در نهایت این عقل فعال است که کلی را در ذهن ایشان قرار می‌دهد. به این ترتیب است که معتقدند که اگر فردی بتواند به عقل فعال برسد به گذشته و آینده و ... علم پیدا می‌کند و حتی پیامبری را هم در همین راستا تفسیر می‌کنند.

وی در ادامه افزود: اما در هستی‌شناسی سهروردی اصلاً چنین چیزی وجود ندارد و اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. چرا که اینها از نظر شکل و شمایل بسیار متفاوت هستند. بنابراین مقوله عقل فعال در نگاه سهروردی اصلاً وجود ندارد، مگر اینکه به فلسفه پیشا اشراقی اتکا شود که آن هم دیگر اشراقی نیست. در نظام فلسفی سهروردی شما یک عالم عقل یا خدا دارید، بعد عالم عقلی دارید که عالم عقل مشائیان است، اما شمار آنها ده تا نیست بلکه بی نهایت است. بعد از عالم عقل ما عالم مثل را داریم که یک سلسله عقول بی نهایت عرضی هستند (در عرض هم قرار گرفته‌اند) که این عقول عرضی که با مثل افلاطونی مساوی هستند کار عقل فعال را انجام می‌دهند. یعنی سلسله مراتبی بسیار بزرگ که شمارشان نامحدود است. در واقع انواع هستند و کاری را انجام می‌دهند که عقل فعال به تنهایی انجام می‌دهد. مثلاً نوع انسان یک فرشته یا مدیری دارند که آنها را مدیریت می‌کند. یا درختان و ... انواع و اقسام گوناگون مدیرانی دارند که آنها را تدبیر می‌کنند. حتی خود اینها هم بی واسطه با فرد ارتباط ندارند بلکه واسطه ای به نام عالم مثال یا عالم خیال متصل یا عالم اشباح دارد. که به وسیله آن با عالم ماده ارتباط برقرار می‌شود. بنابراین در نظام فلسفی سهروردی ما چیزی به نام عقل فعال نداریم، بلکه عالم انواع و مثل افلاطونی همان کاری که عقل فعال مشائیان انجام می‌دهند می‌کنند.

دارد که عقل دهم، همان عقل فعال است که دو کار انجام می‌دهد؛ یکی اینکه هیولای عالم را می‌آفریند و بعد به آن صورت می‌دهد و عالم ماده را شکل می‌دهد؛ یعنی تمام تدبیر عالم ماده از آن عقل فعال است. عالمی است که به عالم ماده متصل می‌شود. باید توجه داشته‌اند که به یکباره هم به عالم ماده متصل می‌شود. یعنی هیولا را خلق می‌کند و بعد به آن صورت می‌دهد و تمام صورت‌هایی که در عالم وجود دارند همه کار عقل فعال است. اما چون تمام کلیات هم در عقل فعال هستند، بنابراین از دید مشائیان در انسان هم یعنی در خلقت ماها هم، هیولایی ماها را خلق کرده و هم اینکه روح ماها که صورت ماست را در آن کالبد می‌دمد.

وی افزود: علاوه بر اینکه این کار را انجام می‌دهد کار معرفت‌شناسی هم انجام می‌دهد. مثلاً وقتی که نوزاد متولد می‌شود پدر، مادر ... را می‌بیند که همه اینها جزئی هستند، اما یک انسان کلی هم داریم که به تعبیر فلاسفه مشاء همه در عقل فعال می‌گنجند. یعنی زمانی که فرد مستعد شد که کلیاتی مانند انسان را درک کند، آن زمان عقل فعال است که آن را در ذهن او قرار می‌دهد. یعنی در ناحیه ایشان باید این استعداد وجود داشته باشد که جزئیات

صاحب نظران معتقدند اندیشه سهروردی، گسستی جدی از سنت یونانی و ارسطویی دارد و باید شیخ اشراق را در درون حکمت ایرانی و متأثر از تفکر قرآنی و حدیثی بدانیم.

در سال ۵۴۹ ه.ق متولد شد و در ۳۸ سالگی در شهر حلب به دلیل گرایش به فلسفه قبل از اسلام و ایران باستان و نیز مذهب شیعه به فتوای مقتیان حنفی شهر حلب و به فرمان صلاح الدین ایوبی به دست پسر او به شهادت رسید. از سهروردی آثار چند به زبان عربی و فارسی به جا مانده است که تقریباً همه آنها در دسترس اند. شیخ اشراق را مبدع فلسفه اشراق و نقطه مقابل فلسفه مشائیان می‌دانند. عقل از نگاه سهروردی از مباحثی است که اندیشمندان بر آن اتفاق نظر ندارند. در گزارش پیش رو نظر برخی از اهالی فلسفه در این زمینه را جویا شدیم؛

حسین فلسفی، استاد فلسفه دانشگاه آزاد واحد خرم‌آباد در پاسخ به این پرسش که جایگاه عقل در اندیشه سهروردی چیست، گفت: سهروردی عقل فعال را قبول ندارد. در فلسفه مشاء بعد از خداوند ما عالم عقول را داریم. ۱۰ عقل وجود



### سهروردی و گسست از سنت یونانی

قاسم پورحسین، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی در پاسخ به اینکه جایگاه عقل در اندیشه سهروردی چگونه است، گفت: قبلاً از اینکه دیدگاه سهروردی را به طور خاص درباره عقل توضیح بدهم باید بدانیم که مفاهیم و اصطلاحاتی که سهروردی به کار می‌برد، جوهرآ تفاوت از فلسفه مرسوم یا فلسفه ای بود که تحت عنوان فلسفه مشاء وجود داشت. سهروردی به طور خاص به جای عقل نه تنها عمدتاً بلکه تماماً واژه نور را به کار می‌گیرد. سهروردی به جای انحصار در ۱۰ عقل معتقد است که بیش از هزار، صد هزار و گاهی وقت‌ها در بوستان القلوب ۱۸ هزار رابطه عقل را می‌آورد. سهروردی برخلاف مشائیان







را می پذیرد، یعنی ملاصدرا هم معتقد است که ما می توانیم نظریه اشراقی را جایگزین نظریه مشائی بکنیم. البته ملاصدرا در کتب رسمی اش مطابق دیدگاه مشائیان رفتار می کند، اما در معرفت، تابع سهروردی و علم حضوری است. بنابراین ما نباید مفاهیم و اصطلاحات فلسفه مشائی را بر سهروردی بار بکنیم، بلکه باید کاملاً از منظر دیگری به سهروردی نگاه بکنیم. اگر هم گهگاهی می بینیم که سهروردی تعبیر به عقول طولی می کند مرادش انوار قاهره اعلون است و اصلاً این اصطلاح در درون اصطلاحات مشائی قرار نمی گیرد.

وی در پایان گفت: بنابراین به طور کلی سهروردی دست به یک ابداع می زند، گسست جدی از سنت یونانی و ارسطویی دارد و تفکر معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه سهروردی تابعی از سنت یونانی و ارسطویی نیست. بنابراین ما باید سهروردی را در درون حکمت ایرانی و حتی متأثر از حکمت رواقی، اندیشه فارسی و تفکر قرآنی و حدیثی بدانیم.

### سهروردی؛ جامع عقل و شهود

عبدالله صلواتی عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی نیز در پاسخ به این پرسش که جایگاه عقل در اندیشه سهروردی چیست، گفت: در تفکر متافیزیکی سهروردی، ما یک منظومه ای داریم که اگر بخوایم هریک از مولفه های آنرا تعبیر و تفسیر بکنیم، باید آن مولفه را درون آن منظومه دید. یکی از این مولفه ها عقل است. یعنی ما عقل را به تنهایی نمی توانیم از متافیزیک سهروردی بیرون بکشیم و درباره آن سخن بگوئیم. در واقع آن عقل دیگر حیات خودش را ندارد. درباره عقل هم اینگونه است که زمینه و کانتکستی که در سهروردی وجود دارد یک رهیافتی دارد که به تعبیری نگرش نوری است. یعنی سهروردی در آنجایی که سهروردی است و مشایخی فکر نمی کند، همه چیز را به مثابه نور می بیند. هرچند تقابل نور و ظلمت را هم مطرح می کند و عالم جسمانیات در بخش ظلمت می گنجد. اما در بخش جسمانیات یک نور عارض هم دارد که همین نور فیزیکی است. اما آن چیزی که بن مایه تفکر سهروردی را شکل می دهد نور به معنای متافیزیکی کلمه است که این نور هم در کل عالم و هم در انسان ساری و جاری است. به همین ترتیب است که سهروردی نفس را به عنوان نور اسپهبدیه می داند. به تعبیر دیگر در سهروردی نور دال مرکزی است. به هر حال اگر ما تحلیلی درباره عقل بخوایم داشته باشیم عقل را باید در این نور ببینیم.

وی افزود: امر دیگری که در سهروردی باید توجه کرد

وی در ادامه گفت: آنچه در تفکر سهروردی می بینیم را نباید مطابق با فلسفه مشائیان تعبیر بکنیم. عالم طبیعت برگرفته از عقل فعال نیست و اصلاً در سهروردی عبارت یا تعبیری تحت عنوان عقل فعال وجود ندارد. اساساً در اندیشه سهروردی عالم، مجموعه ای از عالم نور و عالم ظلمت است. این عالم ماده، متأثر از صور نوعیه عقل فعالی که در مشائیان هست نیست. بلکه به طور کاملاً منسجم برگرفته از عالم بالاتری است که آن را تحت عنوان عالم نور می نامیم. بنابراین اگر ما آخرین عالم را در سهروردی بخوایم حساب کنیم و بخوایم آنرا با عقل فعال مطابقت بدهیم می شود عالم صاحب انوار جرمیه، عالم ارباب اصنامی یا عالمی که ما در افلاطون آن را تحت عنوان مثل افلاطونیه نام می بریم. در عین حال باید بپذیریم که در سهروردی عالم مادی لزوماً به معنای ظلمت به معنای فقدان تام نور نیست. بلکه ظلمت به معنای اینکه نور به تدریج کم می شود و انگار که نور اندک است یا به پایان می رسد، پس نباید فکر کنیم که سهروردی عالم ماده را سراسر ظلمت می داند این تعبیری عامی است.

پورحسن در پاسخ به اینکه تفاوت انوار سهروردی با مثل افلاطونی چیست؟ گفت: گاهی اوقات سهروردی در سلسله انوار یعنی انوار قاهره اعلون و انوار قاهره سفلیه، در اعلون رابطه کاملاً طولی است یعنی رابطه عشق و محبت و قهر وجود دارد. موجود پائین نسبت به بالا عشق می ورزد و بالا نسبت به پائین اشراق می کند و رابطه قهر دارد. این رابطه انوار قاهره است که این انوارها علی است که ما آن را اعلون نام می بریم یا انوار قاهره سفلیه است. از دیدگاه سهروردی انوار قاهره سفلیه سبب عالم مثل می شود. یعنی به واسطه اشراقاتی که از طبقه بالا صادر می شود این انوار بوجود می آیند. این انوار در دیدگاه سهروردی سبب پیدایش عالم محسوس می شوند. اما در دیدگاه افلاطون که از مثل تعبیر می کنیم سبب پیدایش نیستند بلکه نماینده بت یا صنم آن هستند. بنابراین در دیدگاه اشراقی سهروردی این عالم پائین به واسطه مشاهده از اشراقات شریف تر بالا برخوردار می شود.

وی افزود: ما می توانیم بگوئیم که عالم طبیعت، یا محسوسات به سبب انوار عالم بالاتر (عالم ارباب بالا) در سهروردی پدیدار می شود. اما عالم مثل افلاطون، عالمی نیست که منجر به خلق شود. عالمی است که مرتبه برتر و حقیقت و کلیه عالم جزئی و موجودات در آن وجود دارد. به واسطه همین ابداع است که ملاصدرا هم در کتاب مبدا و معاد و هم در کتاب شرح بدایه دیدگاه سهروردی

معتقد نیست که تنها رابطه در باب آنچه را که در مشائیان عقل و در سهروردی نور نامیده می شود، منحصر به عقول طولی باشد. بنابراین ابتدا باید بپذیریم که ما در سهروردی با مفاهیم و اصطلاحاتی مواجه هستیم که این اصطلاحات رمزی، اسطوره‌ای، ایرانی و زرتشتی هستند. یا گاهی وقت ها ما باید به طور خاص دریا بیم که این اصطلاحات برگرفته از مبانی دینی یا قرآنی هستند.

وی افزود: نکته دوم اینکه ما نباید این سینا را فیلسوف مشائی تلقی بکنیم. این فهمی است که متأسفانه در کتاب های تاریخی موجود است. این سینا نه تنها در دوره دوم همچنان که من هم در کتابی با عنوان ابن سینا و حکمت مشرقی که بنیاد صدرا آن را منتشر کرده است، تأکید کرده ام که اساساً خود ابن سینا در آثار متعددش از جمله در مقدمه منطق المشرقین تأکید می کند که از ابتدا نگاه و دیدگاه و علاقه مندی ام به یک حکمت دیگری بود که خود آن را حکمت غیر یونانی و شرقی می نامد. بنابراین آنچه را که من در این بحث تحت عنوان فیلسوفان مشائی یاد می کنم مربوط به ابن سینا نیست، بلکه مربوط به پیروان ارسطو یا پیروان فلسفه مشاء است.

پورحسن در ادامه گفت: حقیقت این است که سهروردی به ندرت (به اندک) از واژه عقل استفاده می کند. آنچه را که مشائیان از آن تحت عنوان عقل یاد می کنند، یعنی آنچه را پس از خداوند، واجب الوجود، سبب فیض و کثرات عالم می شود، در سهروردی تعبیر به انوار می شود. این انوار نه تنها منحصر در عقل فعال نیست، بلکه سهروردی در ابتدا انوار را به انوار قاهره و انوار غیر قاهره تقسیم می کند. انوار غیر قاهره به هیچ وجه نسبتی با تفکر مشائیان تحت عنوان عقل ندارد و انوار غیر قاهره همان انوار ارباب اصنامی، مثل ... است که اینها رابطه عرضی و نه رابطه علی با هم دارند. بنابراین اگر ما گاهی در عبارتهای سهروردی واژه عقل را می بینیم به این معنا نیست که سهروردی در درون عقل ارسطویی یا ده عقل ارسطویی قرار می گیرد.

وی افزود: اساساً هم معرفت شناسی و هم هستی شناسی سهروردی سراسر متفاوت از سنت یونانی است. می توانیم تعبیر کنیم که متناسب با فلسفه ایرانی است لذا وقتی که ما در سهروردی مسئله عقل را می خواهیم بکاریم باید بدانیم که وجود اول (نورالانوار) یا نور اول یا نور وهومن هست که ادامه پیدا می کند و منحصر در ده عقل نیست. گهگاهی تعبیر سهروردی این است که منحصر در ده نیست از ده بیشتر است. گهگاهی تعبیر به هزاران عقل می کند و گهگاهی هم نام می برد.



بحث تشکیک است. سهروردی تشکیک انواع را مطرح می کند، اول می گوید که آن چیزی که هست و باید درباره آن گفتگو کرد و مقوم عالم ماورالطبیعه است، همان نور است. بعد می گوید که این نور دارای مراتب است. هر چند تشکیک مفهومی در این سینا و دیگران مطرح بوده اما در سهروردی تشکیک یک اصل محوری است وقتی که تشکیک در انوار را مطرح می کند، شما تشکیک را در نور اسپهبدیه هم می توانید مطرح بکنید. یعنی زمانی تشکیک را در کل عالم می بینید و می گوئید که کل عالم مرتبه، مرتبه است، زمانی هم می گوئید که در مصادیق خاص هم این تشکیک راه دارد. پس به تعبیر سهروردی انسان ها یک نوری که یک نوع واحدی باشند نیست. بلکه انسان ها انوار مختلف هستند که با این امکان درونی، بحث امامت و نبوت را می توان تحلیل کرد که کربن می گوید که احتمالاتی که در بحث سهروردی است یعنی قییم کتابش وجود دارد بیشتر به امام می خورد. پس این نور و تشکیک در هستی شناسی و انسانشناسی سهروردی باید لحاظ شده تا عقل در آن دیده شود.

بکند. عقل در سهروردی جایگاه مهمی دارد. اما تفاوت صدرا با سهروردی این است که در سهروردی قوه بحث و شهود یکی رکن است، یعنی شهود رکن و آغازگر است و بحث عقل امتدادبخش استوی یادآور شد: در ارتباط عقل با نور، دیگر امامش عالم ذهنی شدن نیست. به تعبیری فیلسوف، عالمی است بنسخته در گوشه ای. یعنی فیلسوف یک ذهن است که در جایی نشسته و درباره کل عالم صحبت می کند. اما در سهروردی این عقل یک عقل ساکن نیست. بلکه در پرتو شهود قلبی و شهود عقلی و سلوکی که این فیلسوف دارد در حرکت است. یعنی آن حرکت اولاً و به ذات مال آن نور اسپهبدیه براساس شهوداتی که دارد است و در پی این حرکت عقل هم روان می شود. همانطور که می دانید و شارحان این عربی مطرح می کنند ما دو عقل قابل و فاعلی داریم. عقل فاعلی همان عقل تاسیسی است و بیشتر فیلسوفان ادعا دارند که عقلی که بحث می کنند عقل تاسیسی است. اما عقل قابل یا منور در پی یک شهود قلبی یا گزاره وحیانی ... فعال می شود و براساس آن سلوک

کنند. وی در ادامه درباره رابطه عقل با شهود گفت: به لحاظ معرفت شناسی ما یک عقل در سهروردی نداریم. به عبارت دقیق تر عقل سهروردی اعتبارات مختلف دارد. زمانی این عقل انتقالی است، یعنی از یک معلومی به مجهولی منتقل می شود. اینجاست که این عقل استدلال می کند. یک زمانی این عقل، عقل تحلیلی است، یعنی دارد درباره گزاره ای فکر می کند و آن را به اجزای اولیه خود تجزیه می کند. در جایی هم عقل، عقل توصیفی است. یعنی وقتی که گزاره را به اجزای اولیه تجزیه کرد، بعد آن ها را ترکیب می کند و گزاره می سازد. عقل دیگری را هم می توان در سهروردی به نام عقل شهودی سراغ گرفت. هر چند این تعبیر در سهروردی نیست، اما براساس نظریه ابصار او می توان آن را نتیجه گرفت. عقل شهودی با شهود قلبی متفاوت و یک عقل همگانی است. مثلاً اگر این خودکار جلوی من است سهروردی می گوید که شما بدانید که اگر صورت علمی میانجیگری بکنند، شما این خودکار را می بینید. یعنی در اینجا عقل تا سرحد چشمان آمده و می تواند این خودکار را لمس کند. یعنی حتی این دیدن و لمس کردن کار عقل است. البته ریشه های این عقل در ابن سینا هم وجود دارد. ابن سینا در مبحث نفس شفا مطرح می کند که لمس انسان با لمس حیوان متفاوت است، چون لمس انسان لمس نطقی و لمس حیوان لمس وهمی است. چرا که همه ادراکات انسان تحت سیطره آن برترین ادراک قرار دارند.

صلواتی تاکید کرد: نکته دیگر درباره معرفت شناسی این است که می گویند: معرفت باور صادق موجه است. یعنی در واقع گزاره باید به حالت باور برسد، مثلاً تصور نباشد و اینکه صادق باشد همچنین این باوری که صادق است باید توجیه داشته باشد. یا به تعبیری ما برای گزاره صادق باید موجد داشته باشیم، اما در سهروردی موجد صدق چیست؟ شیرازه یا رکن موجد صدق در سهروردی شهود است. یعنی سهروردی توجیه خود را با شهود آغاز می کند، اما در مرحله بعد به این صورت نیست که به عقل هیچ بهایی ندهد، بلکه در مرحله بعد آن اعتبارات مختلف عقل می آیند و در درون این شهود حد وسط برهان را پیدا می کنند و شهود را تحلیل و پردازش می کنند و براساس آن یک متافیزیک را شکل می دهند.

وی در ادامه افزود: بعضی گفته اند که در سهروردی آنچه که هست عقل است و به نحوی شهود را به حاشیه بردند و پیش فرضشان این است که اگر شهود به فلسفه راه بیابد، دیگر فلسفه و تعقل و تفکر نیست. بعضی برعکس فکر می کنند و شهود را نقد برجسته کرده اند که جایی برای عقل نمانده و در سهروردی به حاشیه رفته است. در حالی که اصلاً به این صورت نیست، آن چیزی که در سهروردی مطرح است، هم بحث شهود و هم بحث عقل است و هیچ کدام هم جایی دیگری را تنگ نمی کنند و اتفاقاً با همدیگر تعاملی سازنده دارند. تفکر یا فعالیت متافیزیکی سهروردی با شهود آغاز می شود و با عقل و انجایی از تعقل ادامه پیدا می کند. مثلاً سهروردی در حکمت اشراق خود برخلاف بسیاری از فیلسوفان دیگر که ادعای استدلال دارند، او برای اثبات یا رد یک مسئله استدلال اقامه می کند.

صلواتی در پایان یادآور شد: عقل معمولاً قوه بحائه است و در شهود هم شهود عقلانی و شهود خاص قلبی وجود دارد. سهروردی مطرح می کند اگر انسان یکی از قوای بحث یا شهود را نداشته باشد در سلوک ناقص است. این را هم، سهروردی و هم صدرا تصدیق می کنند. این نشان می دهد که عقل در سهروردی جایگاه مهمی دارد. اما تفاوت صدرا با سهروردی این است که در سهروردی قوه بحث و شهود یکی رکن است، یعنی شهود رکن و آغازگر است و بحث عقل امتدادبخش است. اما در صدرا هم قوه بحث و هم قوه شهود هر دو رکن هستند. بنابراین در یک زمانی آغاز تفکر فلسفی صدرا با شهود و یک زمانی با بحث و عقل است.



صلواتی تاکید کرد: مولفه بعدی بحث معرفت شناسی سهروردی است که در این هم چند تا مولفه مطرح است. یکی بیرون از انسان و دیگری درون انسان است. آن که بیرون از انسان است همان منبع قدسی است و دیگری بحث نظری ابصار سهروردی است که در آنجا سهروردی به آن حایلی که همیشه بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی بوده است پشت پا می زند. اما مهم ترین نکته در معرفت شناسی سهروردی شهود است که دنیای او را با فیلسوفان قبل و بعدش عوض می کند.

صلواتی ادامه داد: کانت بحثی با عنوان جدلی الطرفین دارد که در کزتیک در چند صفحه بحث شهود را کنار می گذارد هر چند شهودی که ایشان می گوید، شهود همگانی است، به اصطلاح نگرش است که طی آن عقل مستقیماً می تواند با اشیاء بیرونی تماس برقرار کند، کانت این را قیچی می کند و برمی دارد و می گوید که اگر این را برداریم عقل در خودش می پیچد و برای خیلی از مسائل برای اصل و نقیض آن ادله برابر ادا می کند و خیلی جالب است که یکی از شارحان سهروردی به نام شهروزدی در رسائل شجریه الهیه در بحث متافیزیک، تصریح می کند که اگر شهود را از متافیزیک برداریم، عقل دچار جدل می شود و دلایلی که عقل له و علیه یک مسئله بیان می کند برابر خواهد بود دیگر هیچ یقینی عاید این فیلسوف نمی شود. فقط در جایی این یقین برای آن حاصل می شود که در کنار این تلاش های عقل، شهود را هم چاشنی کار خود

و پردازش خود را انجام می دهد. بنابراین امام عقل در سهروردی یک سعادت ذهنی یا انباشتی از گزاره ها نیست. مقصدش یک نوع تحول نوری است که براساس عقل فاعلی شکل نمی گیرد، در واقع سهروردی به عقل فاعلی چندان اعتنایی ندارد. آنچه که برای سهروردی مهم است عقل قابل است که در پی شهود قلبی فعال می شود. این استاد فلسفه گفت: مولفه دیگر بحث تشکیک است که عقل انسان هم می تواند مشکک باشد و انسان ها هم می توانند مشکک باشند. یعنی یک انسانی به درجه ای از شهود نور رسیده که قوه شهود دارد، اما انسانی دیگر به این درجه نرسیده است و... بنابراین به صرف اینکه ما انسان هستیم و توانایی ها داریم و مثلاً قوه شهود نداریم، پس امکان ندارد که انسانی وجود داشته باشد که قوه شهود داشته باشد. اینها چیزهایی است که براساس مولفه تشکیک در عقل سهروردی راه پیدا می کند. هر چند این عقل، عقل بشری است. حتی اگر بحث تشکیک را در عقلی که خارج از ماست مانند ملائکه و... بریم انجام ما مراتبی از عقل را داریم که به تعبیر سهروردی بحث یک عقل یا ده عقل یا صد عقل نیست، بلکه بی نهایت عقل داریم که با همدیگر رابطه تشکیکی دارند. اما رابطه عقل با منبع قدسی اینجا این مسئله را ایجاد می کند که عقل سهروردی عقل رویه بالا و رو به آسمان است. همه چیزش را از بالا یعنی منبع قدسی می گیرد اگر هم پردازش هایی دارد اینها مویند که آن معرفت را از آن منبع قدسی دریافت



تصمیم‌ها و اعمال ما در جهت خیر را شامل می‌شود. آنچه که به خیر می‌انجامد و مبتنی بر عقل و خرد است. سعید زرغامی: تمایز این مفهوم خردمندی با خود دانش هم مساله است چرا اسم این تعریف را دانش نگذاریم؟

**یزدان منصوریان:** تمایز بین دانش و خردمندی به زعم من متکی بر وجه کاربردی دارد. یک عمل خردمندانه همیشه مستلزم وجود دانش است؛ در فقدان دانش و در ناآگاهی و جهل انجام یک عمل خردمندانه بعید است.

**سعید زرغامی:** از این منظر می‌توان مدعی شد **Practical knowledge** در همین حوزه قرار دارد. دانش نظری و دانش عملی از دیرباز مطرح بودند و تفاوت خردمندی با دانش عملی در چیست؟

**یزدان منصوریان:** تفاوت در این است که خردمندی حقیقتاً به مرحله عمل می‌رسد و نمود عملی دارد و زمانی محقق می‌شود که یک تصمیم گرفته شود و تغییری در جهان داده شود. میتوان دانش عملی داشت اما هیچ وقت با آن کاری انجام نداد مثلاً دانش تعمیر ماشین را بدانیم اما هرگز ماشینی را تعمیر نکنیم. این دانش عملی است که منتهی به نمودی بیرونی نمی‌شود اما دانش می‌ماند در حالی که خردمندی به عینیت بیرونی و تحقق عملی منجر می‌شود.

**یحیی قائدی:** اگر بخواهیم به شکل پراگماتیستی تعریف کنیم ما از دانش استفاده می‌کنیم برای حل یک مشکل یا ایجاد یک تغییر یا تصمیمی برای فهم و تعریفی نظیر این. داشتن دانشی پیشین برای ساختن آگاهی‌های تازه حتماً وقتی به ممل آشکار منجر نمی‌شود، نوعی خردمندی نیست؟

**یزدان منصوریان:** بله همین طور است در نهایت این چهار مفهوم سازنده یکدیگر و معنا بخش به هم هستند. یعنی در نهایت در همه حلقه‌های بعدی حضور داده را می‌بینیم و حذفی در کار نیست. فقط با این تمایز بین این چهار مفهوم می‌خواهیم جایگاه آنها را در این زنجیره درک کنیم. اطلاعات هم بخشی از وجود و حضور داده است. اما داده‌هایی که می‌توانند در طرح و بررسی پرسش این جلسه به ما کمک کنند داده‌های معنا دار هستند. معناداری برای انسان شکلی از اطلاعات را می‌سازند.

**سعید زرغامی:** داده‌ها به شکل کلی از منظر هستی‌شناختی قابل بحث هستند. اما وقتی گزاره‌ها بکار می‌روند از منظر معرفت‌شناختی قابل ارزیابی هستند. هنوز تفاوت بین دانش و خردمندی نیازمند بحث است. در پاسخ به تعریف دکتر قائدی که دانش را پاسخ افراد به پرسش‌ها خواندند این پاسخ می‌تواند اطلاعات هم باشد، خردمندی هم باشد، دانش هم باشد. پس باید یک قیدی اضافه شود؛ چه نوع پاسخی دانش را می‌سازد. یک تعریف تاریخی داریم که من همچنان از آن دفاع می‌کنم، همان تعریف: باور صادق موجه. دانش باوری است که مستند و مستدل باشد. باور یک گزاره خبری است که خبر از چیزی می‌دهد و خنثی نیست و قابلیت دآوری شدن دارد. بیش از این دو تا قید برای تبدیل باور به دانش نیاز داریم. ۱. درست باشد که ناظر به مفهوم **Truth** یا حقیقت است. ۲. مستدل باشد، در بحث حقیقی بودن یا نبودن باور برخی مطابقت با واقعیت را ملاک می‌دانند؛ عده‌ای سازگاری با نظام گزاره‌ها را ملاک حقیقت دانسته و عده‌ای دیگر حل مساله را مبنای قرار می‌دهند. از طرف دیگر قید استدلال ناظر به منطق است. یا از قیاس بهره‌بریم یا استقرا اما

استدلای بیابوریم. با این نوع نگرستن به دانش می‌شود مدعی شد فلسفیدن هم خودش فرایند کسب دانش است و دیگر نمی‌توانیم تاریخ اندیشه‌ها را از اندیشیدن جدا کنیم. در واقع ترکیبی می‌شود برای کسی که در مسیر اندیشیدن وارد می‌شود.

فلسفیدن خودش فرایند کسب دانش است و دیگر نمی‌توانیم تاریخ اندیشه‌ها را از اندیشیدن جدا کنیم. در واقع ترکیبی می‌شود برای کسی که در مسیر اندیشیدن وارد می‌شود.

**یزدان منصوریان:** با تعریف دکتر زرغامی موافقم. تعریف من مبتنی بر نگاه ما در رشته علم اطلاعات و دانش‌شناسی است که متولی گرد آوری و اشاعه دانش است. منابع دانش رکن اصلی این علم است و کمتر به چستی دانش به عنوان یک عنصر ناب می‌پردازیم. زیرا ما بیشتر با منابع اطلاعات و دانش سر و کار داریم. دکتر زرغامی در شاخه فلسفه و منطق دانش را تعریف کردند و من در پارادایم رشته‌ای که کارش جمع‌آوری و شناسایی، سازماندهی و رساندن منابع اطلاعاتی است. پس تعاریف وابسته به پارادایم است.

**یحیی قائدی:** در تعریف منطقی که دکتر زرغامی از دانش ارائه دادند از باوری سخن می‌رود که به عنوان یک گزاره فرایندی، صادق و موجه بودن بر آن بار می‌شود. آیا وقتی سخن از دانش می‌شود به سراغ گزاره‌ای می‌رویم که چنین فرایندی بر آن بار شده است؟ اگر این کار را بکنیم در حال فلسفه‌ورزی هستیم. بیایید اول به این توجه کنیم که باورها چگونه پدیدار می‌شوند؟ و بعد این فرایندها بر آنها حمل می‌شوند. در گام اول فهرستی از موانع اندیشه‌ورزی تهیه کردیم. این موانع هم از روز اول نبودند بلکه در فرایند اندیشه‌ورزی بار شده‌اند و به بیانی تحمیل شده‌اند. برای دانش هم چنین اتفاقی افتاده است. افراد باور‌ها را تولید می‌کنند برای دیگرانی که بعد می‌آیند این تولید در فرایند صادق و موجه‌سنجی می‌افتند وظیفه آدم‌های بعدی چیست؟ تکرار یا ترویج؟ دانش امروز تولیداتی است که تکرار یا تولید می‌شود. در زندگی مردمان عادی تولید و ارزیابی را می‌بینیم و چارچوبهایی که برای این فرایندها تعریف می‌شود. حالا ما می‌خواهیم تولیدگری باورهای صادق موجه و بعد ارزیابی این باور را در نسبت با خود و دیگری را بررسی کنیم چیزی که اسمش را فلسفه‌ورزی می‌گذاریم. پس دانش فقط پاسخ به پرسش‌ها به شکل موقت یا دائمی نیست بلکه ارزیابی فرایند بار شده بر این پاسخ‌ها را هم می‌طلبد.

**مبتنی بر تعریف دکتر زرغامی از دانش که باور صادق موجه است و تاکید دکتر قائدی بر فرایند ارزیابی و دآوری این باورهای صادق موجه بیایید مهمترین عوامل درونی و بیرونی که این ارزیابی‌ها را به سکون و رکود می‌کشند را استخراج کنیم.**

**سعید زرغامی:** موافقم، قبل از هر چیز دوباره سراغ این سه مفهوم برویم: باورها، صدق و توجیه. این سه مفهوم خودشان حد و حدودی را تعیین می‌کنند، در بحث باورها دکتر قائدی اصطلاحی را گفتند مبنی بر تولید شدن باورها که به نظر من باورها وجود دارند. باورها وجود دارند و تاریخ هر انسانی هستند، نقطه شروع هر باور وجود باور است برای انسان. کودکان با زبان آغاز میکنند و چنین آغازی خود مجموعه‌ای از باورهاست. ما از دو قید استناد و استدلال استفاده میکنیم تا تبدیل بشوند. دکتر قائدی معتقدند این دو رکن از معنای عمومی دانش جدا افتاده و الان دانش را با اطلاعات یکی می‌گیرند. بله این

اتفاق افتاده است، اما نکته این است که هرچه داریم نظریه‌های مختلف است برای ارزیابی حقیقت از جنس باورهای مختلف. دانش تاریخی است، دانش جدا از زمینه و چارچوب وجود ندارد و اما قید استدلال جالب‌تر است دانش موضوعی انسانی است نه فرا انسانی. منطق یک توانایی انسانی است اگر منطق انسان چیز دیگری بود که امروز نیست دانش ما هم چیز دیگری می‌شد. دانش تاریخی است و مانند انسان در طول زمان تغییر میکند و این منوط بودن به انسان یعنی موانع و محدودیت‌ها.

**یحیی قائدی:** این مفهوم تاریخ نیاز به بررسی بیشتر دارد. تاریخی به معنای قدیمی بودن نیست، به معنای سلسله رخدادها یا قطعی در گذشته نیست، این رخدادها مسلم و قطعی نیستند. تاریخ برای خواندن و دانستن صرف نیست، برای درک و پیش رفتن است. اینکه می‌گوییم باور انسان امری تاریخی است که دانش را در بر می‌گیرد باید تحلیل شود. لاجرم دانش تولید شده است و افراد باورها را ساخته‌اند پس هیچ باوری مطلق نیست. نحوه مواجهه مهم است قرار نیست باوری که تاریخی است کنار گذاشت از صفر شروع کنیم به ساختن باور جدید.

**یزدان منصوریان:** تاریخ را اگر مجموعه‌ای از رخدادها بدانیم که در گذشته اتفاق افتاده‌اند، ما هرگز بدان دسترسی نداریم. حتی در زمان وقوع این دسترسی تمام و کمال میسر نیست. چه برسد به رخدادهایی که فاصله زمانی با امروز دارند. در نهایت تاریخ یک محصول انسانی است.

**پس یکی از مهمترین موانع در اندیشه‌ورزی امروز استناد به امر مطلق در ارزیابی باور هاست؟**

**یحیی قائدی:** اگر بخواهیم این دانش یا باور با هر نسبتی بررسی کنیم باید ببینیم چه موانعی برای اندیشیدن ایجاد می‌کند؛ باید به نظرگاه خودمان به دانش در وضعیت اجتماعی امروز بپردازیم.

**یزدان منصوریان:** مايلم به نکته خوبی که دکتر قائدی اشاره کردند باز گردم: تفکیک بین تکرار و ترویج دانش. در این صورت مواجهه ما با دانش مهم می‌شود. آیا تکرار دانش‌های موجود برای ساخت دانش جدید است؟ یا اینکه همان گزاره‌های اولیه هم محل بحث و مناقشه و تردیدند؟ بحث اصلی بر سر این است. چقدر این گزاره‌ها و باور‌ها جای تردید دارند؟

**یحیی قائدی:** تا زمانی که این عقیده رایج است، در حوزه اندیشه‌خواه فلسفه یا علوم اجتماعی یا حوزه‌های دیگر، که یک سری گزاره اولیه وجود دارند که آنها را باید تکرار کرد چون زندگانی ما را می‌سازند و به پیش می‌برند، اندیشه‌ورزی با دشواری روبرو می‌شود. زیرا ما در وهله اول حمل‌کننده برخی گزاره‌های مشخص می‌شویم. در میان جامعه در سخنرانی‌ها و گفتگو‌ها هر کسی کدهای بیشتری از فلاسفه و اندیشمندان بدهد باسواد تر به نظر می‌آید. اگر بتوانید چند کتاب با چند جمله تکرار کنید باسواد و فرهیخته هستید. اگر از افراد یک سوال اساسی پرسیده شود و این جملات به تردید کشیده شود وضعیت فرق خواهد کرد. نقطه عزمیت بحث ما با بدغدغه فلسفه‌ورزی مردمان عادی در زندگانی روزمره آغاز شد پس اگر به مردم یاد بدهیم استناد و استدلال کنند آیا تکرار گزاره‌ها تمام می‌شود؟ آیا استناد به آیات و اشعار و تمثیل‌ها تمام می‌شود؟ ناب‌اندیشی یعنی گذار از گزاره



های معین و مقدس. ذهن مردم وقتی از این گزاره ها و باورها پر می شود امکان ارزیابی وجود نخواهد داشت. ناب اندیشی یعنی گذار از گزاره های معین و مقدس. ذهن مردم وقتی از این گزاره ها و باورها پر می شود امکان ارزیابی وجود نخواهد داشت. یزدان منصوریان: گاهی گزاره های پیشین نقطه پایان یک بحث هستند و گاهی هم نقطه آغاز گفتگو. ما به دنبال این هستیم که این گزاره های موجود را به عنوان نقطه آغاز و عزم اندیشه ورزی قرار بدهیم نه پایان آن.

**یحیی قائدی:** ما می توانیم از گزاره های موجود برای حمایت از استدلالمان استفاده کنیم به شرط اینکه اگر خود استدلال مورد تردید بود بتوانیم گذر کنیم و استدلالهای دیگری بیابیم.

بدهیم؟» می شویم. اگر بپذیریم که دانش باوری است که از صدق برخوردار است و برای آن استدلالی هم داریم؛ به سراغ بسترهای تاریخی و اجتماعی و فرهنگی می رویم تا در معنایی بزرگتر بتوانیم عوامل موثر بر آن را بررسی کنیم و موانعی که بر سر راه هستند. انفجار اطلاعات در عصر امروز خودش یکی از موانع بزرگی است که در برابر اندیشه ورزی و ارزیابی دانش است ما اطلاعات را می بینیم و می گذریم به جای آنکه بایستیم و ارزیابی کنیم، ویژگی انسانی ما عادت کردن است و ما به دیدن این حجم اطلاعات بدون ارزیابی عادت می کنیم، بگذرید مثالی بزنم از رشته قبلی ام فیزیک، در فیزیک ما یک سری فرمول می آموزیم که برای حل مساله های مختلف با یک پروسه ذهنی با سامان دادن این فرمول آنها را حل می کنیم. این فرمولها ابزارهایی برای کلنجار با مساله و حل آنها بود. اگر استاد

ذهن انباشه شود و عادت ها برای حفظ محفوظات جای کنکاش ها را بگیرند.

**یزدان منصوریان:** اصطلاحی با عنوان INFORMATION OVERLOAD یا سرریز و اضافه بار اطلاعات داریم که با جوه عاطفی دسترسی به اطلاعات سروکار دارد و من قبلاً آن را در یادداشتی با عنوان «اطلاعات و احساسات: شناخت و جوه عاطفی در فرایند اطلاع جویی» توضیح داده ام. به این معنا که ما گاه در شرایطی قرار می گیریم که حجم اطلاعات موجود به حدی است که توان تحلیل و کاربرد را از ما سلب میکند. یا مفاهیم دیگری مانند INFORMATION POLLUTION یا آلودگی اطلاعات و بحث MISINFORMATION & DISINFORMATION که منظور اطلاعاتی است که سهواً غلط است یا اطلاعاتی که تمدا غلط می شوند که می توان هر دو را «اطلاعات» نامید.

در حوزه فلسفی با نوعی فلجی اندیشه در برابر حجم انبوه اطلاعات فلسفی مواجه می شویم از خود می پرسیم چطور می توانیم این همه اطلاعات فلسفی را به ذهن بسپاریم و بفهمیم و بعد به نوعی بی خیالی اندیشه می رسیم. یحیی قائدی: در حوزه فلسفی با نوعی فلجی اندیشه در برابر حجم انبوه اطلاعات فلسفی مواجه می شویم از خود می پرسیم چطور می توانیم این همه اطلاعات فلسفی را به ذهن بسپاریم و بفهمیم و بعد به نوعی بی خیالی اندیشه می رسیم. اگر تکنیک هایی مثل معادل یابی و تلاش برای تاملی سازی بین کثرت مفاهیم نباشد نمی شود از این انبوه اطلاعات به جایی رسید.

**یزدان منصوریان:** موضوع رساله دکتری من - بین سالهای ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۶ در دانشگاه شفیلد - مفهوم «پیدایی و پنهانی اطلاعات» و سهم آن در شکست در بازیابی اطلاعات بود. یکی از عوامل پنهانی اطلاعات همین انبوهی یافته های قابل بررسی بود. زیرا زمانی که ما با انبوهی از منابع مواجه ایم ناگزیر می شویم بخشی از آن را نادیده بگیریم. مفهوم مرتبط دیگر به این موضوع اطلاعات سهواً از دست رفته بود و همچنین زمانی که تصمیم می گیریم جستجو را متوقف کنیم. یک بحث دیگر هم «پرهیز و گریز از اطلاعات» است.

**یحیی قائدی:** در حوزه استدلال هم این موانع هست افراد در مواجهه با دانش به سراغ باورهای می روند که موید باورهای قبلی آنهاست. اما سوال دیگری در ذهنم شکل گرفته که از دکتر ضرغامی می پرسیم: آیا هیچ دانش پایه ای وجود ندارد که ما بدون چون و چرا به دیگران منتقل کنیم؟ این پرسش مهم من در حوزه فلسفه برای کودکان است این ادعا مطرح شده که برنامه فیک می تواند به جای برنامه اصلی آموزش بچه ها بنشینند؟ یا اینکه ما اطلاعاتی را باید حتماً به بچه ها منتقل کنیم. مثل دستور العمل ها و یا معلومات مسجل دیگر. با این همه با فکت های بسیار که تصور می رود باید به کودکان منتقل کرد، باید چه کنیم؟

**سعید ضرغامی:** پیشنهاد من این است که از حوزه شناخت دانش و مواجهه عناصر آن با محدودیت ها به سراغ استدلال و استناد برویم و محدودیت هایشان را بحث کنیم. شناخت نسبت بین این سه عنصر هم مهم است. نسبت مطلوب بین این سه عنصر جای بحث دارد و در گام مهم بعدی موانع بیرونی چیست؟

**یحیی قائدی:** پیشنهاد میکنم بر سر «حقیقت چیست؟» هم گفتگو کنیم.



به جای سه مساله ده تا مساله به دانشجو می داد و وقت کافی برای کلنجار با آنها نبود پدیده ای تحت عنوان حل المسایل اتفاق می افتاد. جواب ها در مجموعه ای مدون بود شما آن راه حل ها را می خواندید و یاد می گرفتید اما مرور پاسخ ها توان حل مساله یازدهم که کمی متفاوت تر بود را نمی داد. پاسخ های از پیش معین به ما توان فکر کردن نمی دهد. در تاریخ فلسفه هم متوقف شدن بر پرسش ها و پاسخ های فلاسفه همین وضعیت را به وجود می آورد. افلاطون معتقد است جهانی به نام جهان ایده ها وجود دارد که حقیقت است، این گزاره را داریم باوری که صدق و استدلال آن را نداریم هنوز. باید رویش کار کنیم. حالا حجم کار زیاد است و افراد نمی توانند شروع کنند به کلنجار شخصی با گزاره ها.

**پس محدودیت زمانی یکی از مهمترین موانع اندیشه ورزی جامعه امروز ماست؟**

**سعید ضرغامی:** زیاد بودن باورها و محتوای زیاد این محدودیت زمانی را ایجاد می کند.

**یحیی قائدی:** بر این باورم ما کمبود وقت نداریم، دوازده سال مدرسه، چهار سال کارشناسی دو سال ارشد و چهار سال دکتری یعنی ۲۲ سال فرصت پرسیدن و کنکاش. به باور من حجم زیاد مطالب ریختن در سر مردم یک الگو استاندارد آموزشی شده که پرسشگری و اندیشه را تعطیل میکند. ۲۲ سال زمان صرف می شود تا

**یزدان منصوریان:** میزان انتظارو توقع ما از این گزاره ها خود موضوع مهمی برای بحث است. قبلاً در یادداشتی با عنوان «هشت خطای استدلالی در مواجهه با نظریه های علوم انسانی» به این مساله پرداخته ام. به نظرم تعمیم پذیری در مواجهه با نظریه های علوم انسانی یک لغزش استدلالی خطرناک است و باید مراقب آن باشیم. ضمن آنکه از یاد نبریم که ما از گزاره های موجود بی نیاز نیستیم اما مساله این است که نباید در آن هم باقی بمانیم.

**چه اتفاقی می افتد که ما به این بسندگی می رسیم که دکتر قائدی منتقد آن هستند؟**

**یزدان منصوریان:** دلایل زیادی دارد. یکی از آنها سهل الوصول بودن گزاره های موجود است. ما معمولاً تمایل به آسودگی داریم و اگر گزاره های موجود به نظر کارآمد باشد ترجیح می دهیم با تردید در آنها خودمان را به زحمت دچار نکنیم. وجود آدمی پیچیده و پارادوکسیکال است. گویی در عین تمایل برای ساخت گزاره ها به دنبال فرار از فرایند درک آنها هم هستیم. دوم آنکه تمایل ما به پاسخ های قطعی و فوری باعث می شود معمولاً اشتیاق چندانی برای اندیشه ورزی نداشته باشیم. گویی یک نیروی درونی ما را به بطالت و تنبلی سوق می دهد که از تردید پرهیز کنیم.

**سعید ضرغامی:** با عبور از مرحله «دانش چیست؟» به مرحله «چگونه کسب دانش کنیم و چگونه آموزش

محمدعلی مرادی در گفتگو با مهر:

## مهمترین متون فلسفی غرب؛ شش کتاب از سه فیلسوف / فلسفه عرصه مرید و مرادبازی نیست

رضاناساجی



محمدعلی مرادی، در دانشگاه فرای برلین (Freie Universität Berlin) فلسفه، جامعه‌شناسی، تئاتر و اسلام‌شناسی خوانده و دکترای فلسفه خود را از دانشکده علوم روحی و آموزشی در دانشگاه فنی برلین (Technische Universität Berlin) گرفته است. گفت‌وگوی زیر عطف به برگزاری دوره جدید کارگاه خوانش «سنجش خرد ناب» کانت توسط وی، انجام شده است که در ادامه می‌خوانید:

**گفتگوی مان را از تجربه خودتان و از امکان زاده شدن دوباره در پرتو فلسفه آغاز کنیم. شما به عنوان یک فعال سیاسی با گرایش چپ، چگونه در پی شکست در فعالیت‌های سیاسی، راه تازه‌ای برای زندگی یافتید و به کمک کدام معلم فلسفه؟**

تا آنجا که به تجربه زیسته من برمی‌گردد، از دوران دبیرستان همیشه به متون تئوریک علاقه داشتم. در عین اینکه نوجوان و جوان شلوغی هم بودم، چنانچه فوتبال را در سطح باشگاه حرفه‌ای بازی می‌کردم و با تیم ذوب‌آهن اصفهان در مسابقات نوجوانان کشور به مقام نخست هم رسیدم. اما این امور عملی از قبیل ورزش برای من ابعاد نظری و تئوریک هم داشت. در مقابل، دانش و کتاب هم برای من همواره ابعاد عملی داشت و کتاب می‌خواندم تا بتوانم بهتر عمل کنم. مثلاً تیم‌هایی که در آن بازی می‌کردم تحلیل کنم و هر شکستی که می‌خوردیم در صد تحلیل آن بودم که چکار کنیم که دیگر شکست تکرار نشود.

در کنار این فعالیت‌های ورزشی تمایل دینی و سیاسی هم در انجمن اسلامی دبیرستان پیدا کرده بودم و گروهی داشتیم با نام «مالک‌اشتر» که با آنان بر سر یک سری مسائل عملی مثل نحوه برخورد آن‌ها با فوتبال، فیلم و نوع پوشش زنان محل - محله‌ای که مسلمان، ارمنی و کلیسی در کنار هم زندگی می‌کردند - دچار اختلاف، لذا از آنها جدا شدم و بعد تمایل به چپ پیدا کردم. در انقلاب هم بسیار فعال بودم، اما همیشه عمل برای من بسیار مهم‌تر از کتاب و نظریه بود. بدین ترتیب از زندگی عملی بیشتر چیز یاد می‌گرفتم تا از کتاب‌ها. ضمن اینکه هر چه می‌خواندم مصادیق عملی آن‌ها را می‌جستم و در سازمان‌دهی اجتماعی یعنی سازماندهی تیم‌های فوتبال و برگزاری مسابقات برای خودمان همیشه فعال بودم تا دوران انقلاب که به عنوان عضو تشکیلات حزب توده در اصفهان، در شناسایی مشکلات مردم و سازماندهی محلات فعال بودم، از جمله در شعبه «امور دهقانی» و «امور سازمان‌های توده‌ای».

ضمن اینکه همیشه مسائل اطرافم را تحلیل می‌کردم، به‌طوری‌که در حوادث سیاسی انقلاب آن قدر که در تحلیل مسائل اصفهان جدیت داشتم، مسائل و مناطق دیگر اهمیت نداشت. برای همین تمام روندهای سیاسی درون انقلاب را می‌شناختم، آنچنان که مسئول حزبی به من «مارکس جوان» می‌گفت، چرا که من همیشه مسائل اصفهان را تحلیل می‌کردم. هر چه می‌خواندم می‌خواستم در تحلیل اصفهان و کم‌کم ایران به کار بگیرم، لذا به تدریج

با توجه به اینکه شما به طور ویژه روی تأثیرگذاری کانت در زندگی شخصی‌تان تأکید دارید، پرسش دوم و در واقع اصلی این است که فلسفه کانتی که خودش گفته بود با خواندن کتاب هیوم از خواب دگماتیسم بیدار شده، چه چیزی دارد که می‌تواند چنین نجات‌بخش باشد؟

با تعبیر «نجات‌بخش» موافق نیستم، چون نجاتی در کار نیست، بلکه می‌بایست ما حداقل کمتر رنج ببریم. تلاش فلسفی من این است که زجر و عذاب زندگی را برای خود و اگر توانستم برای انسان‌های دیگر کمتر کنم، اما این با رهایی و نجات و این قبیل توهم‌ها فاصله دارد. کانت برای ما ایرانیان که تحت تأثیر تصوف و عرفان کهن و جدید در کنار ایدئولوژی‌های رنگارنگ و احساسات ناسیونالیستی متعارض و... در دوران جدید و هزاران شلنگ و تخته دیگر بوده و هستیم، می‌تواند سبب شود که کمی نظم فکری پیدا کنیم.

مثالی می‌زنم: مولفی که به زبان فرانسه می‌نویسد با آن همه امکانات مالی و غیرمالی در عرصه فکری، بعد از سال‌ها بسیار در یک مصاحبه گفته بود که حال می‌فهم کانت برای ما بهداشتی‌تر است. منظورم آقای شایگان است که البته کسی از او نپرسید مرد عزیز با این همه امکانات و با این زبان‌دانی که با آن فخر می‌فروشی، از ما بچه‌های کف خیابان باید دیرتر بفهمی که کانت بهداشتی‌تر است!

این نکته را برای این طرح کردم که اندیشه در میان کتاب‌ها نیست، بلکه در بطن زندگی قرار دارد. برای همین من آن قدر که از کف خیابان‌ها چیز یاد گرفته‌ام و می‌گیرم از کتاب‌ها یاد نمی‌گیرم. انسان از کتاب یاد می‌گیرد که آنچه را بیشتر آموخته است منظم و سامان‌دهی کند، اما این کتاب‌ها اگر پرسشی نداشته باشی خواب آدم را بیشتر و سنگین‌تر می‌کند. مثل همین مولف محترم شیک و زبان‌دان

در «شعبه اطلاعات» حزب مشغول شدم و اخبار روندها را تحلیل می‌کردم. در شعبه امور توده‌ای هم همچنان می‌بایست ساختارهای اجتماعی مثل تعاونی‌های مصرف، تعاونی‌های قالیباف‌ها و تعاونی‌های نخ‌تاب‌ها و... را ساختار می‌دادم.

با چنین زمینه‌ای از کار اجتماعی-سیاسی و مسائل عملی بود که با جدیت کتاب می‌خواندم. اما با شکستی که در حزب تجربه کردیم، من از کار عملی خواسته و ناخواسته به تأمل روی آوردم. چند سالی فقط جامعه‌شناسی مطالعه کردم، بعد به طور سیستماتیک اقتصاد می‌خواندم؛ اعم از خرد و کلان، سیاست‌های پولی و مالی و... همزمان کتاب‌های فلسفه علامه طباطبائی، مطهری، مصباح، سروش و این‌ها را به طور منسجم می‌خواندم که البته هیچ‌کدام مرا راضی نمی‌کردند. تا اینکه کتاب «بیداری از خواب دگماتیسم» نقیب‌زاده را خواندم و دیدم چگونه آرام‌آرام دارد ذهن من را منظم می‌کند. این مقارن بود با انتشار ترجمه «سنجش خرد ناب» ادیب‌سلطانی، که با مطالعه آن به نظرم می‌رسید منشاء را پیدا کرده‌ام. در نتیجه، یک‌سال تمام آن را شبانه‌روز می‌خواندم، کتابی که از بیست‌وهفت سالگی تا کنون، بیش از دویست بار خوانده یا درس داده‌ام.

در آغاز، استادی نداشتم تا اینکه برای خواندن فلسفه به آلمان رفتم و در آنجا در درس هر استادی که کانت درس می‌داد با هر گرایشی که بود شرکت می‌کردم. البته هنوز هم از خواندن کانت دست برداشته‌ام، باز هم آن را می‌خوانم و چیز یاد می‌گیرم. البته برای اینکه آن را خوب بفهمم، پیشفرض‌های ریاضی و فیزیکی و فلسفی را هم می‌بایست مطالعه کنم. فیزیک هالیدی و حساب دیفرانسیل آپوستل را دوباره خواندم. تاریخ‌هنده و تاریخ ریاضی خواندم و نیز برای اینکه این کتاب را خوب بفهمم، هفده کتاب مهم روشنگری که چند دوره آن را با عنوان «خوانش متون کلاسیک روشنگری» درس داده‌ام؛ شامل گالیله، کپلر، نیوتن، اوپلر، هابس، هیوم، دکارت و...



که در خواب گران «آسیا در برابر غرب» بود، بعد در خواب «نگاه شکسته» شد، بعد دوباره آنری کریبن و «افاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» و سرانجام در خواب «چهل تکه» آرمیده است.

فلسفه و اندیشه از دل زندگی بیرون می‌آید و گرنه تازه بعد از سال‌های هفتاد است که می‌فهمی کانت بهدشتی تراست تا کریبن، رنه گنون، اورنگا پی گاست و هنوز هم نمی‌توانی یک مقاله منسجم بنویسی. چنانچه راجع به اصفهان می‌نویسی، بدون اینکه به خودت زحمت بدهی در این شهر چند روزی قدم بزنی. اما کانت برای من و برای ما می‌تواند ذهنی ساختارمند را به ارمان بیاورد، اما شما به مشاهیر فلسفه کشور نگاه کنید؛ مثلاً آقای دکتر داوری به نظر من اگر درست کانت خوانده بود و از سال‌های جوانی به این کتاب مشغول بود، این قدر آشفته نمی‌نوشت.

اما از سوی دیگر، کانت در عین حال به ما یاد می‌دهد ساختارمندی خودش چگونه می‌تواند عذابی الیم و بزرگ باشد. کانت به ما یاد می‌دهد سنجش و نقد تنها ابزار بشری برای کاهش رنج است. او به ما می‌آموزاند که سوفی خرد است، اما بدون خرد هم کار بس مشکل و دشوار است.

کانت به ما یاد می‌دهد که اندیشه یعنی در محصله زندگی کردن، یعنی در رنج و شادی توأمان زیست کردن. او به ما آموزش می‌دهد که چگونه هر چه در نقد اول ساختی، در نقد دوم و سوم فرو بریزی. او به ما یاد می‌دهد چگونه حرف مشخص و فریخته بزنی، اما آسمان ریسمان به هم بافتن برای فرار از امر مشخص را پیشه نکنی.

کانت به ما یاد داد و می‌دهد که چگونه ذهن تو برای اینکه نیاز به وحدت دارد، آشوب بیرونی را منسجم نشان می‌دهد و تو مرتب در این توهم به سر می‌بری که آن آشوب بیرون را چگونه نظم دادی و با خیال آرام در این توهم هستی که حقیقت نزد توست. آسوده و بی‌تنش حریم کوچکی می‌سازی، در این حریم کوچک سروری می‌کنی و می‌پنداری که سرور جهانی.

در استکانی کوچک مرتب طوفان بیا می‌کنی و معصومانه فکر می‌کنی شناگر قهاری هستی و... کانت به ما یاد می‌دهد اگر چه با مفهومی سخت گران سنگ مشغولی، از هم‌صحبتی مردم عادی پرهیز نکنی. نه اینکه مردم تقدس داشته باشند بلکه از این جهت که بتوانی با امر زندگی رابطه تنگاتنگ داشته باشی و نبض زندگی و تپش زندگی را دریابی.

کانت به ما یاد می‌دهد که اندیشه یعنی در محصله زندگی کردن، یعنی در رنج و شادی توأمان زیست کردن این در واقع درک دیگری از فلسفه است که فلسفه چگونه باید در نسبت تنگاتنگی با امور مشخص باشد. از این روست که کانت با امر تجربه در «سنجش خرد ناب» آغاز می‌کند.

اما آنچه به طور خاصه می‌توان گفت این است که دوران جدید زندگی فکری فلسفی انسان با کانت به طور بنیادین دگرگون شد. تمامی جریان‌های جدید اندیشه به گونه‌ای ریشه خود را در کانت پیدا می‌کنند. حتی یهودیان اشکنازی در اروپا کوشش نمودند تا کانت را در سنت یهودی خوانش کنند.

ما نیز اگر بتوانیم کانت را در سنت فلسفی خودمان خوانش کنیم، می‌توان امیدوار بود که فلسفه در ایران تکانی بخورد و دوستان متعدد دینی نیز بتوانند الهیاتی نو متناسب با دوران زندگی جدید صورت‌بندی کنند.

**شما در کارگاه‌هایتان گاهی به طور سر بسته اشاره می‌کنید که اگر فلسفه هگل**

## می‌دانستید از خطاهای نظری و عملی دوران جوانی در امان می‌مانید. منظورتان کدام بخش از فلسفه هگل است؟

فلسفه هگل محصول شکست انقلاب فرانسه است؛ چرا که دوران ترور در انقلاب فرانسه هگل را تکان داد و او را از دوستان رومانیک‌اش جدا کرد. هگل دریافته بود که باید از جنبه فلسفی خالایی در کار باشد که به این فضای ترور منجر شده است، از این رو به این سمت رفت که فلسفه‌اش را به گونه‌ای ساماندهی کند که این چنین رخدادهایی در آلمان صورت نگیرد. بدین شکل که مسیحیت را در بنیان‌های فلسفی به گونه‌ای تجدید نظر کند که شکافی که در فرانسه رخداد داده بود ترمیم نماید. او تمامی مولفه‌های تمدن اروپایی یعنی مسیحیت، یهودیت، روم و یونان را در دستگاہی نظام‌مند گرد آورد.

در این زمینه، مفهوم اساسی هگل *Versöhnung* است که به معنای «آشتی» است. از سوی دیگر، فلسفه هگل را می‌توان با استعاره «جغد مینروا» فهمید که در غروب پرواز می‌کند.

حال اگر هگل را دقیقاً متناسب با پرسش‌های خودمان خوانش می‌کردم، شاید می‌بایست تلاش می‌کردم تا ایده آزادی را که محور انقلاب مشروطیت بود تحقق دهم، آنچنان که در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه و فلسفه در انقلاب مشروطیت» توضیح داده‌ام، بدین معنا که ما هرگز «آزادی» را موضوع تأمل خود قرار ندادیم.

شاید اگر بدین شکل هگل را خوب خوانده بودم می‌دانستم که چندان نمی‌شود از جهان هگلی بیرون آمد، اما این دلیل نمی‌شود که جهان هگلی را که در واقع تجسم جهان غرب امروز است، تأیید کرد. اما می‌توان در کناره‌های ایستاده و نقدی جدی را سامان‌دهی کرد و از این نکته آگاه بود که با تکیه بر ارزش‌های انقلاب مشروطیت که «آزادی» بود، می‌شد «عدالت» را هم که دغدغه همیشگی من بوده، تحقق داد، نه اینکه عدالت را فدای آزادی کرد و دست آخر هم عدالتی محقق نشود.

## این روزها دوره جدید کارگاه «فلسفه کانت» شما در آستانه برگزاری است. شما کانت را برای مبتدیان امر بر اساس متن کتاب «فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم» نوشته میرعبدالحسین نقیب‌زاده، درس می‌دهید، به عنوان پیش‌درآمدی از یک کتاب فارسی بر خوانش متون اصلی فلسفه غرب. کمی درباره متود تدریس خود توضیح دهید و اینکه چه تفاوتی با روش‌های مدرسی دانشگاه‌ها و درس‌گفتارهای موسسات غیررسمی دارد؟

من همواره به روش تدریس متن وفادار بوده‌ام، با این باور که در ایران کسی متن را نمی‌تواند بخواند، بلکه همه ذهنیت خودشان را می‌خوانند. پس تمرکز روی متن به نظر من بزرگ‌ترین امر آموزشی است که باید بین تحصیل‌کردگان ایرانی تقویت کرد، چرا که به واسطه سیستم آموزشی موجود در ایران و همین عدم تمرکز روی متن از دوران دبیرستان، میل شدیدی وجود دارد که اولاً به طور شلخته یک تکه از متن را خوانند و دوم اینکه ایده و خوانش ایدئولوژی سیاسی خود را در متن مشروعیت بخشید.

تمرکز روی متن به نظر من بزرگ‌ترین امر آموزشی است که باید بین تحصیل‌کردگان ایرانی تقویت کرد اینکه بتوان از متن فاصله گرفت و با آن گفت‌وگو کرد، روشی است که بیش از هر چیز بین تحصیل‌کردگان ایرانی باید تقویت شود. چون در اینجا متن خوانش نمی‌شود، بلکه متن به پیکار سیاسی کشیده می‌شود. برای همین، هر کس آن متنی را می‌خواند که قبول دارد

و لذا هیچ کس آن متنی را که قبول ندارد و یا در ضدیت با آن است، نمی‌تواند دقیق بخواند. در حالی که همین تلاش برای خوانش و فهم متونی که مورد علاقه ما نیست، تمرین جدی در فلسفه و علوم اجتماعی است.

این کار نیاز به آموزش جدی دارد، حال آنکه در روش موسوم به «درس‌گفتار» که بیشتر شوخی است؛ هر کسی یک کتاب را می‌خواند و برای یک عده از همه‌جا بی‌خبر روایت تکه‌پاره خودش را روایت می‌کند. اما در حقیقت، «درس‌گفتار» پژوهش یک محقق است که ارائه می‌دهد تا مشروعیت نظری و تئوریک پیدا کند.

اما در مورد متن‌های کانت، در سال‌های نخست که به ایران بازگشته بودم، بیشتر ادیب‌سلطانی درس می‌دادم، اما در تجربه دیدم که باید نخست درک کلی به دست آورد، آنگاه به متن اصلی رسید. در این مورد هم پایه کتاب آقای نقیب‌زاده است، اما از متن اصلی و ترجمه آقای ادیب‌سلطانی بهره گرفته می‌شود. این دوره را من با نام «کانت یک» برگزار می‌کنم، اما ترجمه ادیب‌سلطانی محور است، هر چند آن را خط به خط نمی‌خوانیم، بلکه ساختار کلی آن را انتخاب و با نگاه به متن درس می‌دهیم و گفت‌وگو می‌کنیم. اما در کارگاه «کانت سه» متن ادیب‌سلطانی را همراه با متن آلمانی به طور دقیق می‌خوانیم.

## گویا ایده شما این است که در ادامه و در طول کارگاه‌های بعدی، شش کتاب مهم از سه فیلسوف بزرگ به روش خوانش متن از زبان اصلی با کمک ترجمه‌های موجود فارسی تدریس شود که هم‌زمان با شروع این کارگاه، دوره‌های قبلی کارگاه‌های هگل و دو کتاب آخر کانت هم به صورت هفتگی در حال برگزاری است.

بارها برای ما دانشجویان علوم اجتماعی متذکر شده‌اند که این شش کتاب، شرط لازم فهم متون علوم اجتماعی و فلسفی دو قرن اخیر هستند، یعنی سه کتاب از کانت (نقد عقل محض، نقد قوه حکم، نقد عقل عملی)، دو کتاب از هگل (پدیدارشناسی روح و علم منطق) و نیز کتاب مهم هایدگر (هستی و زمان).

به نظر می‌رسد توضیح بیشتری لازم است تا دانشجوی علوم اجتماعی و نیز رشته‌هایی مثل حقوق نیاز به خوانش منابع اصلی فلسفه را دریابد. مثلاً برای خوانش ماکس وبر یا دانستن اطلاعات کلی در مورد تأثیرپذیری او از نوکاتی‌ها کفایت نمی‌کند؛ یا در مورد مارکس، اطلاعات منابع علوم اجتماعی از هگل برای دانشجوی تحصیلات تکمیلی علوم اجتماعی بسنده نیست؛ یا نسبت آثار فلسفی-جامعه‌شناختی مکتب فرانکفورت با هایدگر.

پروژه من خوانش متن‌های اصلی است، اما فکر می‌کنم ما باید به دوران جدید وارد شویم تا بتوانیم کتاب افلاطون و ارسطو را بخوانیم. بدون این مهم، یعنی ورود به دنیای جدید ما در هزارتوی افلاطون، ارسطو و آگوستین گم می‌شویم.

من به دلایل تئوریک - که اگر مجال باشد می‌توانم توضیح دهم - شش متن دوران جدید را بسیار مهم و حتی اساسی می‌دانم و از زمانی که به ایران آمدم این‌ها را به شیوه متن‌خوانی درس می‌دهم که برخی از آن‌ها مثل «سنجش خرد ناب» بیش از سه سال طول کشید. هگل که اکنون در حال جریان است، نزدیک به سه سال هر هفته برگزار شده که بیش از ۱۲۰ جلسه خوانش متن «پدیدارشناسی روح هگل» می‌شود. دو سنجش دیگر یعنی «سنجش خرد عملی» که اکنون در جریان است و «سنجش نیروی داوری» هم چندین بار خوانش شده است. «هستی و زمان» هایدگر هم تقریباً سه سال طول کشید که البته



شرکت کنندگان آن دوره آلمانی بلد بودند و من از روی آلمانی می‌خواندم و با دوستان که ترجمه‌های آقایان جمادی و رشیدیان را پیش رو داشتند، مباحثه و توضیح داده می‌شد.

من فکر می‌کنم اگر کسی این شش متن را به طور جدی بخواند، همه متن‌های دیگر برایش بسیار ساده خواهد شد و شاید در آینده ما بتوانیم خودمان متناسب با مسائل و مشکلات خودمان متن‌های تئوریک ارزشمند خلق کنیم. اکنون به دلیل همین عدم تسلط است که ما در برخورد با متن‌های فوکو، دریدا، دلوز و... که به هر حال آدم‌های جدی هستند، مفتون و تبدیل به چپ و راست فوکوئی، دلوزی و دریدائی می‌شویم. آدم‌های غیرجدی مثل اسلاوی ژیزک و آن بدبو که دیگر هیچ.

با کمال تأسف اینجاست برخی مفتون متن‌های ادوارد سعید، هُمی بابا، استوارت هال و... اند. ما چهل سال است که در تنش و درگیری هستیم، حال آقای بدبو یا

مراعات هم هستند که مناسبات نظم موجود به هم نخورد. من در فضاهای رسمی نمی‌توانم این متون را خوانش کنم، چون حواریون اشخاص معروف ایرانی از طیف‌های گوناگون همه‌جا هستند و فلسفه در اینجا یعنی به گونه‌ای درس دهی که به کسی برنخورد.

فلسفه باید صراحت و شفافیت داشته باشد، مهم این است که با جدیت متن بخوانیم و از مرید و مراد بازی دست برداریم با توهین و اتهام به شدت مخالفم، اما فلسفه باید صراحت و شفافیت داشته باشد. شاید این روح بر کلاس‌های من حاکم است، در ضمن تا آنجا که می‌توانم می‌خواهم از مونولوگ دوری کنم چرا که فلسفه جوهرش گفت‌وگو است.

اما اصل دیگری بر کلاس‌های من حاکم است، جمله سردر خانقاه ابوالحسن خرقانی است: «هر که در این سرا درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید». در کلاس‌های من شاگردان متنوعی از طلبه گرفته تا دانشگاهی مدرن و پست‌مدرن

هر کدام قله‌های یک دوره هستند که توانسته‌اند عصاره یک سری مباحث را در درون سیستم خودشان صورت‌بندی منسجم و فلسفی کنند و لذا اینها را فلاسفه طراز اول می‌دانم.

دکارت، لایبنیتس، هابس، هیوم و شوپنهاور فلاسفه طراز دوم‌اند و هوسرل، دیلتای، فیشته، شلینگ، کی‌رکه‌گارد، مارکس و فوریباخ فلاسفه طراز سوم. اگر حقیقت امر را بخواهید، فوکو واقعا در سطح چهار هم نیست، چرا که کسانی چون ارنست بلوخ، هانس بلومبرگ و حتی ژیل دلوز از او خیلی تئوریک‌تر و فلسفی‌تر هستند. فوکو مباحثی را که از دیگران گرفته، بیشتر در دو کتاب خودش «مراقبت و تنبیه» و «تاریخ جنسیت» پیاده کرده است.

علاقه‌مندان فلسفه و علوم اجتماعی نباید چندان به فضاهای رسانه‌ای در جهان توجه کنند، چرا که روزگاری دیگر هم خیلی کسان دیگر سر زبان بودند. در عصر ما بشر به سوی سطحی شدن پیش می‌رود، برای همین فوکو که خیلی پیچیده نمی‌نویسد، ورد زبان همه است. بیشتر این تحت تأثیر غلبه فرهنگ زبان انگلیسی است که همه چیز را در سطح حرکت می‌دهد، برای همین فوکو باب شده است. حال آنکه بسیاری از روش‌ها و ایده‌های او را می‌توان نزد کسان دیگری دید که جدی‌ترند؛ مثل مرلو پونتی، دیلتای، بوکارت، آدرنو و هارکهایمر. بین متفکران معاصر فرانسوی من کتاب‌های دلوز را کیفی‌تر می‌دانم، به‌ویژه کتاب «تمایز و تکرار» که از قضا آن را خیلی دوست دارم.

اما در باب اینکه چرا هایدگر را این قدر مهم می‌دانم باید بگویم او در اثر مشهور خود «هستی و زمان» پایانی بر متافیزیک و تئولوژی غربی نوشته است. اگر کسی بخواهد این کتاب را خوب بفهمد، باید فیزیک دوران جدید و ریاضی دوران جدید را خوب بلد باشد. هایدگر فیلسوف علمی است آنتولوژیک، البته علم را ناپیستی ساینس فهمید، بلکه Wissenschaft به معنای «دانش سیستماتیک» منظور است.

این کتاب یعنی «هستی و زمان» یک مفهوم کلیدی دارد و آن Umwelt است که به آلمانی روزمره آن را «محیط زیست» ترجمه می‌کنیم و آقای جمادی آن را «فراگرد جهان» ترجمه کرده. در واقع، تمامی مفاهیم متافیزیکی و تئولوژیکی از سوی او در این کتاب دوباره بازبینی شده است.

حال بحث بر سر این است که چگونه می‌خواهیم دانشی دوباره بازسازی کنیم که متکی به آب، باد، خاک و آتش باشد؟ چگونه می‌خواهیم برای علمی که بیش از دوهزار سال سرنوشت بشریت را رقم زده، آلترناتیو پیدا کنیم؟ این را در فضای انگلوساکسون که فلسفه را ادبیات می‌فهمد و علم را نیز ساینس - یعنی فیزیک - نمی‌توان درک کرد. همچنان که این را نمی‌توان ذیل آراء هایدگریان وطنی که در واقع هوادار انری کربن هستند و به دنبال «حکمت خالده» اند و در پی «تاریخ قدسی» برای عبور نیهیلیسم خود هستند، فهمید.

برای فهم هایدگر افزون بر اینکه دانستن علوم جدید فیزیک و ریاضی لازم است، بایستی تئولوژی هم دانست تا بفهمیم که مقام هایدگر چرا در طراز کانت و هگل است و چگونه او به چالش با افلاطون، ارسطو، آگوستین، کانت و هگل رفته است. اما با بهره اندک از کلاس‌ها و کتاب‌های علوم سیاسی و علوم اجتماعی نمی‌توان این پیچیدگی‌ها را درک کرد، نه در مقام ادعای فهم هایدگر و نه در موقعیتی که بتوان هایدگر را نقد کرد. به همین دلیل، کوشش برای خوانش متون فلاسفه طراز اول لازم است، به‌ویژه کانت، هگل و هایدگر.



و چپ مارکسیست و دختر چادر مشکی و دختری که این نوع حجاب را ندارد و... همه هستند. مهم این است که با جدیت متن بخوانیم و از مرید و مراد بازی دست برداریم. این تجمع حواریون و هوادار به شیوه‌ای که در میان شاگردان برخی استادان دانشگاه و محافل خارج دانشگاه مرسوم است، برای من تهوع‌آور است، حتی اگر کسی هوادار من باشد.

**در یک نشست علمی شما میشل فوکو را فیلسوف دست چهارم خوانده بودید. جالب است اگر دسته‌بندی شما را از فلاسفه غرب را بدانیم، یعنی در ردیف کانت و هگل چه کسانی قرار دارند و پس از آن چه کسانی؟ و اینکه چرا شما هایدگر را در ردیف معدود فلاسفه طراز اول می‌دانید؟**

این نیاز به بحث بسیار نظری دارد که چرا من شش فیلسوف را در تمدن غرب مهم می‌دانم که عبارت‌اند از: افلاطون، ارسطو، آگوستین، کانت، هگل و هایدگر. اینها

ژیزک با یک استعاره می‌خواهد حوادث ایران را برای ما توضیح دهد که «گرچه افتاد» و ما هم در نادانی همراه با معصومیت تام می‌خواهیم استعاره او را تفسیر کنیم. اما اگر کسی این متن‌های اصلی فلسفه را بخواند، فوکو برایش مثل متن روزنامه خواهد بود.

اما راهبرد من این است که چگونه می‌توان این متن‌ها را در متن ایرانی خوانش کرد؟ چگونه می‌توان آن‌ها را در رابطه با سنت قدمائی و سنت دوران جدید قرار داد؟ چگونه می‌توان با تکیه بر هگل جامعه ایران را فهمید؟ یا با تکیه بر کانت یک موضوعی جامعه یا علمی خودمان را مورد تأمل فلسفی قرار داد؟ من می‌خواهم کانت، هگل، هایدگر را در سنت ایرانی بارور کنم و بینم آنان برای پرسش‌های من ایرانی چه جوابی دارند. برای همین در این کلاس‌ها همه متفکرانی ایرانی و همه مسائل تاریخ ایران حضوری همه‌جانبه اما متناسب با موضوع و متن دارند. من این‌ها را در خلاء نمی‌خوانم، برای همین نمی‌توانم در این مراکز رسمی درس دهم. چون اینجا همه در حال



یادداشت

خاطره محمدرضایی از گفتگو با یک عالم وهابی

## خدا تنها در آسمان نیست! / نظر اسلام درباره توسل



**محمد محمدرضایی، استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و مولف کتاب های اندیشه اسلامی یک و دو دانشگاه های سراسر کشور طی یادداشتی که در اختیار خبرگزاری مهر قرار داده است خاطره ای از گفتگوی خود با یک عالم و مبلغ وهابی را بازگو کرده است که در ادامه می خوانید؛**

چند سال پیش خداوند توفیق زیارت خانه خود و مضجع شریف پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه بقیع (علیهم السلام) را به اینجانب عطا فرمود. از این باب خداوند را شاکرم و ان شاء الله حج مقبول و زیارت پیامبر اکرم (ص) و ائمه بقیع (علیهم السلام) نصیب همه علاقمندان گردد.

در مسجد النبی، شب ها بعد از نماز جماعت، افتخار زیارت پیامبر گرامی اسلام نصیب می شد. فضای معنوی مسجد النبی به گونه ای است که هر مسلمانی احساس می کند که در محضر رسول گرامی اسلام (ص) قرار دارد. از آن حضرت، تقاضا می کردم که دعا بفرمایند که توفیق بندگی خدا نصیب ما و جامعه اسلامی و همه مسلمانان بشود و جامعه اسلامی، با عظمت و الگویی برای همه جوامع گردد و نیز مشمول شفاعت آن حضرت در سرای دیگر شویم.

در حال گفت گو با آن حضرت، همان گونه که از سر احترام رویم را متوجه مضجع شریف کرده بودم، یکی از مبلغان و عالمان وهابی روی مرا از توجه به آن حضرت به طرف قبله برگرداند و اعلام نمود: **فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُكذِبِينَ** (شعراء/۲۱۲)، با خدای یکتا خدای دیگر مخوان و گرنه جزو معذبین خواهی بود.

او با این عمل می خواست به من تفهیم کند که این عمل من تحت عنوان درخواست از غیر خداست که نوعی شرک است و نیز مشمول عذاب الهی خواهم شد. مبلغان وهابی تلویحا و بعضا اشاره می کنند که توسل ما شیعیان به پیامبر و ائمه معصومین مصداق دعوت از غیر خدا و نوعی شرک است. آنان فکر می کنند، ما در عرض خداوند، مقام الوهیت برای پیامبر گرامی اسلام قائل هستیم، در صورتی که افتخار پیامبر گرامی اسلام به این است که او عبد خداوند و مورد عنایت اوست و اگر ما متوسل به آن حضرت می شویم به دلیل جایگاه ویژه آن حضرت در نزد خداوند

است. اینجانب در پاسخ، این آیات قرآن را تلاوت نمودم: **قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ** «یوسف/۹۷» (فرزندان یعقوب) گفتند: ای پدر! برای گناهانمان (از خداوند) طلب آمرزش کن که براستی ما خطا کار بودیم. **قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** «یوسف/۹۸»، (یعقوب) گفت: به زودی از پروردگارم برای شما طلب آمرزش می کنم، به راستی که او، خود آمرزنده و بسیار مهربان است.

**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا** (نساء/۶۴)، و اگر آنها هنگامی که به خویشتن ستم کردند نزد تو می آمدند، آن گاه از خداوند آمرزش می خواستند و رسول خدا نیز برای آنها طلب آمرزش می کرد، بی تردید خدا را بسیار توبه پذیر و مهربان می یافتند.

این دو آیه دلالت بر آن دارد که طلب مغفرت از پیامبران از جمله پیامبر گرامی اسلام (ص) مورد قبول است و منظور من هم از تلاوت این آیات این بود که پیامبر گرامی اسلام (ص) در حکم پدر است اسلامی است و ما از او می خواهیم که برای ما از خداوند طلب مغفرت کند.

آن عالم و مبلغ وهابی در جواب اعلام نمود: طلب مغفرت از پیامبران در حال زنده بودنشان صحیح است نه حال که از دنیا رفته اند (فی حال حیاته، لا فی حال مماته)، آنها مرده اند و دیگر کار تمام شده است) البته آنها اعتقاد دارند هنگامی که پیامبر خدا از دنیا رفت، هیچ کلامی را نمی شنوند در صورتی که این عقیده درست نیست، زیرا ما در نمازهای یومیه به پیامبر گرامی اسلام (ص) سلام می کنیم (السلام علیک ایها النبی و رحمته الله و برکاته) اگر کلام ما را نشنوند این سلام لغو می شود.

این جانب در جواب او این آیات را تلاوت نمودم: **لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عند ربهم يُرزقون** آل عمران/۱۶۹، (ای پیامبر!) هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده اند و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند.

(هرچند که بحث های دقیق فلسفی دلالت بر آن دارد که حقیقت انسان به روح او است و روح هم از نسخ ماده

نیست و جاودانه می باشد و بعد از زندگی این دنیا به زندگی برزخی خود تا روز قیامت ادامه می دهد و **مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ** ولی در آن موقعیت مجالی برای طرح مباحث فلسفی نبود). منظور از ذکر این آیه آن بود که کسانی که در راه خدا شهید شده اند، زنده هستند و نزد خدای خود روزی می خورند و نیز اعلام نمودم که بسیاری از انبیاء الهی خود، در راه خدا شهید شده اند و نیز مقام انبیاء از مقام شهدا برتر است. پس هنگامی که شهدا زنده اند و نزد خدا روزی می خورند، پیامبران به طریق اولی زنده اند و این گونه نیست که شما عالم وهابی می پندارید که پیامبر از دنیا رفته است و دیگر کاری از او بر نمی آید. پیامبر هم اکنون هم زنده است و مانند زندگی دنیوی او می توانیم از برکات وجودی او بهره مند گردیم.

آن عالم وهابی در پاسخ من اعلام نمود: آنان نزد خداوند روزی می خورند و خداوند در آسمان ها است نه این که در زمین باشند. او با این تعبیر می خواست بگوید که اگر پیامبران هم زنده اند نزد خداوند در آسمان ها روزی می خورند؛ یعنی اولاً خداوند در آسمان است و ثانیاً روح پیامبر نیز در مسجد النبی حضور ندارد که از او طلب مغفرت می کنید. در پاسخ او این آیات را تلاوت نمودم: **وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ** (زخرف/۸۴)، او کسی است که در آسمان معبود است و در زمین معبود و او حکیم و علیم است، **نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** (ق/۱۶)، ما از رگ گردن به شما نزدیک تریم، **إِنَّمَا تُولَدُوا فَتَمُوتُ وَجْهَ اللَّهِ** (بقره/۱۱۵)

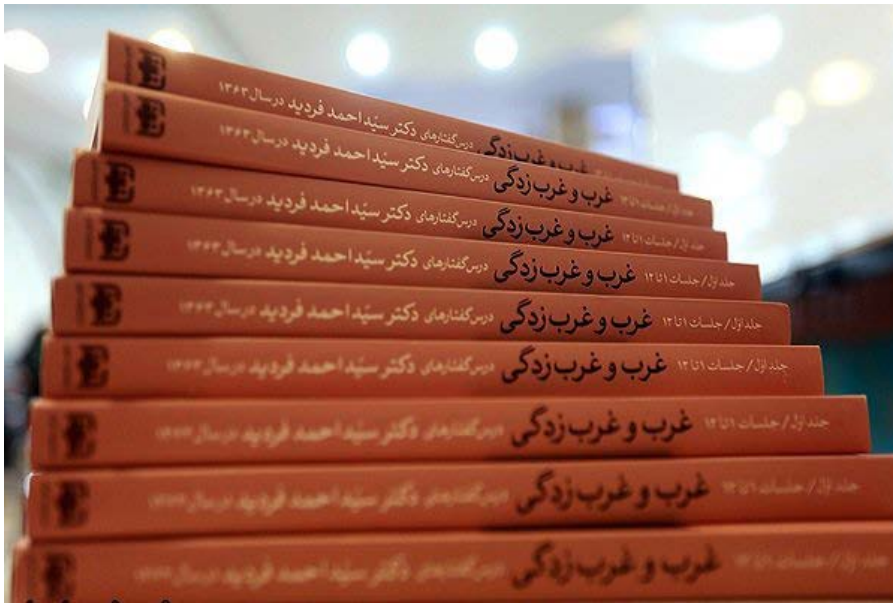
و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست! منظور من از تلاوت این آیات این بود که اعلام نمایم که خداوند در همه جا حضور دارد و از رگ گردن به ما نزدیک تر است. یعنی خدا فقط تنها در آسمان نیست. همان گونه که وهابیت و عده ای به نام مجسمه به چنین عقیده ای قائل هستند که خداوند تنها در آسمان وجود دارد.

بحث که به اینجا رسید و نتوانست جواب قانع کننده ای به اینجانب بدهد، از پلیس و مسئول انتظامات کمک خواست تا جواب اینجانب را با قوه قهریه بدهد. در آن صورت احساس کردم ادامه بحث دیگر به صلاح نیست.



یادداشتی از سجاد هجری؛

# نیم‌نگاهی به غرب و غرب‌زدگی نزد فرید / نظریه اسماء الله تاریخی



موافق و مخالف فرید، شناخت آرای او را به ویژه آن‌چه در نسبت غرب و غرب‌زدگی است که شاید بتوان گفت همه آرای او در نسبت با این دو معناست، لازم و ضروری می‌دانند. در این باره می‌توان با برخی هم‌سخن شد و در ضرورت شناخت او و آرایش گفت: «... زیرا [او] کسی است که بیش از بیست سال، آن هم در بحرانی‌ترین سال‌های گذار تاریخی ما، سرراست یا ناسراست، بر ذهنیت بخشی بااهمیت از جامعه روشن‌فکری ما حکومت کرده‌است. از این راه، همچنین خود را و جامعه خود را و معنای حضور فکر و فلسفه را در آن دوران بهتر می‌توانیم بشناسیم.» در پی، به مناسبت بیست و سومین سالگرد درگذشت سید احمد فرید، «غرب و غرب‌زدگی» در نگاه این اندیشمند معاصر به اجمال گزارش می‌شود:

نوشتن از دیدگاه فرید درباره غرب و غرب‌زدگی کاری بس دشوار است، زیرا او را کتاب یا مقالاتی کم‌شمار است و از این رو به فیلسوف شفاهی مشهور شده (منوچهری / ۴۳ و هاشمی / ۵۱) و آن‌چه از او و آرای او هست سخنان شاگردان، نزدیکان و به طور کلی مرتب‌بان با ایشان است و گاه در میان این سخنان که در حقیقت تفاسیر فرید است، اختلاف و گوناگونی‌هایی یافت می‌شود.

به‌ویژه که فرید مریدانی سینه‌چاک و غلوگو دارد که او را تا جامع معقول و منقول و مرشد کامل بالا می‌برند (هاشمی / ۱۹) و معاندانی بدانند و بدخواه دارد که او را تا فاشیستی هیتلری و نادانشمندی فریبا فرومی‌کاهند (همو / ۲۱). پس نبود منابع و مآخذ قابل اعتماد کار تحقیق را دشوار می‌کند، از سوی دیگر همان‌گونه که برخی از پژوهشگران در آرای فرید می‌گویند رمزگشایی از زبان او بسیار دشوار و سخت است. به‌ویژه که زبان او آمیزه‌ای از زبان دشواریاب‌ها و ادبیات پرمز و راز عرفان اسلامی است (منوچهری / ۴۷).

از سوی سوم فرید چندان در شرح نظرهای خود تلاش نکرده و به تعبیر برخی تنها ذکر نکته‌ها و مسائلی را مکرر می‌کرده‌است (همو / ۵۱). از سوی چهارم عدم انسجام در کلمات ایشان و بهره‌گیری از آموزه‌های سنت‌های گوناگون و سعی در جمع میان آن‌ها که شاید ممکن نباشد (همو / ۵۲)، نیز کار فهم نظرهای فرید را سخت و دشوار می‌سازد، بلکه پژوهش‌گر را به این نتیجه می‌رساند که اندیشه‌ی او چندان اصلاتی ندارد و از منطقی برخوردار نیست یا به تعبیر برخی تکه‌دوزی (همو / ۵۰) آرا و افکار غیرقابل جمع این عربی، هگل و ارسطو است!

## غرب و شرق فریدی

غرب و در برابر آن شرق در اندیشه فرید نقشی محوری دارد بلکه ستون فقرات اندیشه اوست. در نظر فرید شرق و غرب هر دو دارای ذات اند (شریعتی). به‌احتمال می‌توان گفت که شرق فرید چیزی جز حق و حقیقت (دیباج / ۱۵۶) نیست و غرب او همان باطل است. شاید از زبان فرید بتوان آیه ذلک بان الله هو الحق و آن ما بدعون من دونه الباطل (لقمان / ۳۰) را در شرح شرق و غرب و تقابل آن دو خواند. البته شرق فرید قطعا به معنای متداول سوسیالیسم یا کمونیسم یعنی چپ سیاسی نیست، بلکه او اگرچه آن را در برابر راست سیاسی به صراط مستقیم نزدیک‌تر می‌داند اما مخالف و منتقد آن است و آن را شعبه‌ای از غرب می‌شمارد.

اما شرق و غرب نزد او جغرافیایی نیست، اگرچه در ظاهر آن نیز بی‌مناسبت با مراتبی از شرق و غرب مقصود فرید نیست، اما او معتقد است که شرق و غربی در کار نیست،

حضور صرف و نحوی از انحاء وجود است (همو / ۲۶۷) و آن در برابر علم حصولی اساس بلکه مبنای علم حصولی است، زیرا بازگشت علم حصولی به عمل است و رجوع نفس عمل به حضور است (همو / ۲۶۶). البته این که علم حضوری پایه و اساس علم و معرفت است و رجوع علم حصولی نیز به آن است مسئله‌ای مشهور در میان حکیمان اسلامی دست‌کم پس از ملاصدر است.

## غرب یا طاغوت

واژه طاغوت در جای‌جای کلمات فرید یافت می‌شود. البته او آن را هم ریشه طغیان نمی‌داند و صاحبان این نظر را تخطئه می‌کند (دیباج / ۲۳۳). بلکه او معتقد است این واژه که در اوستا نیز آمده‌است، ریشه‌ای قدیم در زبان‌های هندو-اروپایی دارد و آن همان تنوس و زئوس خدای خدایان یونانی است (همو / ۷۵ و ۲۳۱). او آن را خدای امروز غرب که دیو مطلق است (همو / ۲۳۲) می‌داند.

او معتقد است که سیر بشر قرن بیستم (به‌طور کلی امروزی) به سمتی است که طاغوت محض جایگزین الله شود (همان). او کمال مای بشری را در طاغوت می‌بیند و ندای انا طاغوت بلکه نحن طاغوت بشر کنونی را که در ... پس [من] هستم ذکارتی متجلی است (همو / ۲۳۴) می‌شنود. او تمام تاریخ فلسفه جدید را طاغوت شدن انسان می‌داند (همو / ۲۲۵). فرید فرعون و ملاً فرعون را که در قرآن آمده‌است امپریالیسم و مصداق طاغوت می‌داند (همو / ۲۲۳). او درباره طاغوت به ذکر و تفسیر آیات قرآن که این واژه در آن آمده‌است می‌پردازد و نظر خود را بر آن‌ها تطبیق می‌کند.

## غرب یا نفس اماره

فرید بنیاد هستی و خویشتن خویش بشر امروز را نفس اماره می‌داند (دیباج / ۴۰۰ و ۴۰۱). نفس اماره همان بت نفس انسان است که فرید سوژه را معادل آن می‌داند (همو / ۲۸۵). فرید معتقد است که در دوره جدید ندای نفس اماره جای ندای الله را گرفته است (همو / ۱۹۰). بشر از نظر او در فتنه و فسون نفس اماره و شیطان است (همو / ۲۸۶). او دوره جدید انسان را مظهر نفس اماره می‌داند (همو / ۱۸۸).

بلکه همه غربی‌اند و این تقسیم شرقی و غربی جغرافیایی خود نیز غرب‌زده است (دیباج / ۲۹۹ و ۴۰۳). می‌توان به بیان برخی شرق و غرب فریدی را ساحت‌هایی فکری دانست اما ساحت فکر تنها شأنی از شئون شرق و غرب فریدی است.

اگر با زبان فرید سخن بگوییم شرق مساوق حضور وجود و حقیقت و غرب مساوق غیاب وجود و حقیقت است و اگر با اصطلاحات اشرافی به بحث بپردازیم، غرب معادل ظلمت و شرق معادل نور است. خود فرید در عباراتی که از او نقل شده غرب و طاغوت و شرق و الله را یکسان می‌گیرد. این تعبیر آیه مبارکه که الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلى النور والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور إلى الظلمات (بقره / ۲۵۷) را به ذهن متبادر می‌کند. به‌طور کلی از دیدگاه فرید شرق، طلوع خورشید حقیقت و غرب غروب آن است (همو / ۱۵۶).

## غرب و وحی و دین

فرید وحی را اصل و اساس می‌داند، زیرا آن ملازم تعبد الله است (دیباج / ۱۸۹ و ۳۲۱) و در برابر آن عقل بشری وحی‌گریز، بلکه وحی‌ستیز که از آن به خودبنیاد تعبیر می‌کند (همو / ۱۷۳) است که در همه چیز خود را محور و مدار می‌داند (همو / ۲۴۴ و ۲۴۸). در این‌جا نیز غرب معنا می‌یابد و آن چیزی نیست جز بشریتی که وحی را نمی‌پذیرد و بلکه انکار می‌کند و با این کار از طاعت الله و تعبد او خارج شده و به طاغوت پیوسته‌است (همان). فرید حقوق بشر را مظهر غرب و انکار حقیقت وحی می‌داند (همو / ۴۳۶). او با صراحت وضع قوانین و تقنین در جهان کنونی را علیه وحی و انکار آن بلکه عین طاغوت انسانی می‌شمارد (همو / ۲۵).

می‌توان از زبان او آیه مبارکه که اریئت من اتخذ الیه هواه (فرقان / ۴۳) را خواند که قانون‌گذار و اله او هوا یا به تعبیر فرید نفس اماره (ان النفس لامارة بالسوء (یوسف / ۱) است (همو / ۳۹۸ و ۴۰۰). از نظر او دوران جدید نزاع دین یا وحی با زندگی و کفر است (همو / ۲۳۴). اصالت وحی از دیدگاه فرید را می‌توان از جهتی دیگر (به تعبیر مشهور فلسفی) نیز بررسی کرد. وحی در حقیقت علمی حضوری بلکه

اسماء الله تاریخی را از عرفان ابن عربی گرفته‌است (دیباچ/ ۵۴ و ۲۵۲). این نظریه اساس اندیشه اثباتی و ایجابی او را که به حکمت انسی معروف است، تشکیل می‌دهد (همو/ ۳۳۸ و شریعتی). می‌توان با توجه به این نکته، عرفان اسلامی مبتنی بر وحی و منزله از عناصر یونانی (همو/ ۲۴۲) را از نظر فریدد در برابر غرب دانست (همو/ ۲۱).

### نتیجه

در پایان باید گفت: با گشتی بسیار کوتاه در بقایای فریدد، غرب از نظر او چیزی نیست جز طاغوت، نفس اماره، اومانیسیم و متافیزیک! غرب او غروب حقیقت و محجوب شدن وجود و غرب‌زدگی نزد او هر گونه تعلق به غرب است.

### منابع و مآخذ

دیباچ، موسا: آرا و عقاید سید احمد فریدد (مفردات فرددی)، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۶  
شریعتی، احسان: روزنامه‌ی شرق، ۱۳۸۹/۳/۲۰  
منوچهری، بکناش: فریدد از نگاه دیگران، قصبه سره، چاپ اول، ۱۳۸۸  
هاشمی، محمد منصور: هویت اندیشمان و میراث فکری احمد فریدد، کویر، چاپ اول، ۱۳۸۴

میان متافیزیک و قول به الله اکبر و قرآن تقابل قائل است (همو/ ۳۶۰ و ۲۶۳). فریدد بارها می‌گوید که باید بی‌آن که تسلیم متافیزیک شویم از آن بیرسیم و در آن بیندیشیم (همو/ ۳۶۳). او متافیزیک را حوالت تاریخی یا موقوف حوالت تاریخی می‌خواند و هم‌چون پیر و مرادش هایدگر گذر از آن را ضروری می‌داند. از نظر فریدد هر فلسفه‌ای متافیزیک است و برخی فیلسوفان با رد متافیزیک باز بر آن اصرار کرده‌اند (همو/ ۳۶۰). از نظر او متافیزیک غفلت از وجود و توجه و اهتمام به موجود است (شریعتی).

### غرب و غرب‌زدگی

واژه غرب‌زدگی در اندیشه فریدد بسیار پرسامد و اکنون نیز بسیار شایع و رایج است. بسیاری از جمله جلال آل احمد در کتاب غرب‌زدگی آن را از او اخذ کردند. اما غرب‌زدگی نزد فریدد اقسامی فراوان اعم از بسیط و مرکب، مضاعف و غیر مضاعف و ... دارد. اما معنای جامع در میان همه این اقسام چیزی نیست جز هر گونه تعلق انسان به غرب! با بررسی کلمات و عبارات‌های فریدد در بحث غرب و غرب‌زدگی می‌توان معنای اصلی غرب‌زدگی نزد فریدد را، چنان که خود می‌گوید: مخلص کلام ... (دیباچ/ ۲۸۲)، در یک عبارت خلاصه کرد: تفکر اگر بنایش این [در هر دوری اسمی آید و اسمی دیگر پوشیده‌شود] نباشد، غرب‌زدگی است (همان) فریدد نظریه‌ی ادوار تاریخی و تجلی اسمای الهی یا نظریه

در نگاه او نفس اماره به دو گونه‌ی ۱، نفس اماره فردی و ۲، نفس اماره جمعی تقسیم می‌شود (همان). اما این نفس اماره سرکش در عصر جدید به تمامی رخ نموده‌است. از نظر فریدد اگر قرون گذشته (دیروز) مصادق و مظهر حب الدنیا (حب الدنیا رأس کل خلیفه) بوده‌اند، جهان امروز مظهر حب النفس است.

### غرب یا اومانیسیم

اومانیسیم یا اومانیتیه نیز بسیار مورد توجه فریدد است. او ترجمه اومانیتیه به انسان‌دوستی را نادرست می‌خواند (همو/ ۹۵). اومانیسیم از نظر او اصالت وجود انسان است، انسانی که خودبنیاد است (همان) او از یک سو تاریخ جدید را تاریخ شرک و زندقه، تاریخ اومانیتیه می‌داند (همان) و از سوی دیگر بحران اومانیسیم را بحران تمام تاریخ جهان می‌شمرد (همان). اما بشر امروزی را بیش از همیشه خودبنیاد و غرق اومانیتیه می‌داند (همان). از نظر فریدد اومانیسیم لازمه غرب و غرب‌زدگی است. او به نقل از مارکس، اومانیتیه را به معنای آن که ریشه هر چیز انسان است معرفی می‌کند (همو/ ۹۶).

### غرب یا متافیزیک

از نظر فریدد، متافیزیکی که از یونان آغاز شده‌است (همو/ ۳۵۷) در دوره جدید بیش‌تر از هر چیز اهمیت دارد (همان). او

## یادداشتی از مهدی جمشیدی؛

# فضیلتِ خوانشِ ولی فقیه از علوم انسانی اسلامی

«رسمیت» دارد و باید «حاکم» و «غالب» شود. یکی از فلسفه‌های وجود ولی فقیه و نافذ بودن حکم او در برابر سایر فقها و مراجع، این است که جامعه را نمی‌توان با نگاه‌ها و نظرات متنوع اداره کرد. بنابراین، با وجود مشروعیت مطرح ساختن تلقی‌های مختلف، در نهایت باید یک تلقی، جنبه «رسمی» و «حکومتی» داشته باشد و به «اجرا» نهاده شود.

بنابراین، ولی فقیه بر جامعه اسلامی، ولایت فکری و ایدئولوژیک دارد و جامعه باید بر اساس نظریات و مطالبات ایشان اداره شود، اما در عین حال، ایشان خود یک دین‌شناس معاصر و زمان‌آگاه است و گفته‌هایش از مطالعات و تأملات عالمانه برمی‌خیزد و سلیقه‌ای و دل‌بخوانانه نیست، و از این رو، می‌توان برای گزاره‌هایی که ایشان در زمینه علوم انسانی اسلامی مطرح کرده‌اند، دلایل و براهین اقامه کرد.

۳- ولی فقیه، اگرچه حَق «امر» و «نهی» دارد و می‌تواند خواسته‌های خود را نسبت به مردم، در چنین قالبی مطرح کند، اما او با انگیزه‌های تربیتی، برای خواسته‌های خود، «استدلال» بیان می‌کند و حقانیت نظر خود را، مفروض نمی‌انگارد. در واقع، او می‌داند که باید با جامعه، به زبان «قناع» و «استدلال» سخن گفت، نه «تحمیل» و «تحکم». البته ما به عنوان کسی که از لحاظ دینی، موظف به «طاعت» از ولی فقیه هستیم، نباید اطاعت خود را متوقف بر اقامه شدن دلیل و براهان از سوی ولی فقیه کنیم و برای پذیرش هر گزاره‌ای، از وی شواهد تجربی و براهین عقلی طلب نماییم. ولایت ولی فقیه بر جامعه اسلامی، به سبب فزونی کمال عقلانی و دین‌شناسی‌اش است. پس نباید در هر فقیه کلی و جزئی، مطالباتش را با محک عقل خویش بسنجیم و چون و چرا کنیم.



شان معرفتی ولی فقیه اقتضاء می‌کند که او بر جامعه، «ولایت فکری و ایدئولوژیک» نیز داشته باشد. بر این اساس است که آیت‌الله خامنه‌ای در طول سال‌های گذشته، درباره علوم انسانی سخن گفته و نظرات کارشناسانه و عالمانه‌ای را اظهار کرده‌اند. در غیر این صورت، چنین گفته‌هایی بدان معنی می‌بود که ایشان در زمینه‌ای که ولی فقیه نباید درباره آن موضع‌گیری و اظهار نظر کند چنین کرده است.

گفته ایشان، نشانگر برخورداری ایشان از شأن مورد نظر و در نتیجه، برخورداری از ولایت در این ساحت است. روشن است که در مسائل فکری و نظری، به هیچ رو نباید اجتهاد و استنباط را تعطیل و ممنوع اعلام کرد، اما در میان آراء و افکار مختلف، اجتهاد و استنباط ولی فقیه، «حجیت» و

متن زیر یادداشتی از مهدی جمشیدی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که در ادامه می‌خوانید:

۱- چنانچه پذیرفته شود که نیروهای فکری و علمی جبهه انقلاب در عرصه علوم انسانی اسلامی، گفتمان مجتهد را ساخته و پرداخته نکرده‌اند و در این باره، خلاء و چالش جدی و هزینه‌ساز وجود دارد، این مسأله مطرح می‌شود که در میان نیروهای فکری و علمی جبهه انقلاب، کدام «خوانش» و «پرداشت» از علوم انسانی اسلامی باید «حاکم» شود و «رسمیت» داشته باشد؛ چراکه فاعلان و نظریه‌پردازان برنامه علوم انسانی اسلامی، همگی ایده‌واحد ندارند و بر یک قول، متفق نیستند، بلکه به تعاریف و تلقی‌های گوناگونی قائل‌اند، و فاصله میان این «شکاف‌ها» و «گسست‌ها»ی معرفتی نیز، اندک نیست.

۲- به نکته پیشین باید مطلب دیگری را نیز اضافه کرد و آن این است که ما اکنون در جامعه‌ای به سر می‌بریم که در آن انقلاب اسلامی تحقق یافته و از متن این انقلاب، نظام سیاسی اسلامی - شیعی سر برآورده است. در هسته مرکزی این نظام نیز، «ولی فقیه» قرار گرفته که علاوه بر «شان سیاسی»، واجد «شؤون معنوی و معرفتی» نیز است. ولایت فقیه، تنها «ولایت سیاسی» نیست، چون نه مدیریت جامعه اسلامی و نه قلمرو ارزش‌های اسلامی، در شؤون سیاسی خلاصه می‌شود. در این حال، ولی فقیه که مکلف به جاری ساختن ارزش‌های اسلامی در جامعه است، باید این پاره از ارزش‌های اسلامی را نیز به اجرا درآورد و خود را در قبال آن‌ها، مسئول و مکلف قلمداد کند؛ چراکه اگر چنین نکند، اختلال نظام لازم می‌آید.

یادداشتی از حجت الاسلام شریفی؛

## فروپاشی خانواده؛ ارمغانی از مدرنیته و لیبرالیسم



MEHR NEWSAGENCY  
Photo: Mohammadreza Abbasi

**حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد حسین شریفی، استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در یادداشتی به مسئله فروپاشی خانواده پرداخت که در ادامه می آید:**

اغلب کارشناسان وقتی می‌خواهند دلایل و عوامل اصلی شیوع طلاق در کشور را برشمارند عموماً بر عواملی مثل اعتیاد، فقر، بی‌کاری، کم‌سوادی و امثال آن تأکید می‌کنند. اما واقعیت‌های آماری چیزی دیگر را نیز نشان می‌دهد. بیشترین درصد طلاق در کشور مربوط به شهرهای پیشرفته و بزرگی مثل تهران، کرج، اصفهان، شیراز، مشهد، آذربایجان‌های شرقی و غربی، مازندران و گیلان است؛ آن هم مربوط به خانواده‌های مرفه و سرمایه‌دار است! فی‌المثل در سال گذشته میزان طلاق در شمال تهران، به عنوان نماد سرمایه‌داری و مدرنیته در ایران، بیش از ۵۰ درصد بوده است! این در حالی است که این آمار در استان‌های محرومی مثل هرمزگان، کهگیلویه و بویراحمد، سیستان و بلوچستان، خراسان جنوبی، چهارمحال و بختیاری، ایلام و شهرهای مذهبی و دارای سنت‌های اصیل مثل قم، یزد، زنجان و سمنان حدود ۱۵ درصد است.

این یعنی، یکی از مهم‌ترین عوامل فروپاشی نظام خانواده در ایران، غرب‌گرایی و لذت‌گرایی لجام‌گسیخته غربی است.

تحلیل میدانی طلاق در کشور ما نشان می‌دهد که به هر میزان افراد و خانواده‌ها (از طریق فضای مجازی، موسیقی‌های مبتذل، شبکه‌های ماهواره‌ای، فیلم‌ها و سریال‌ها، مدها و مدل‌ها و...) با سبک زندگی غربی و فرهنگ منحط لیبرالیسم انس بیشتری می‌گیرند، به همان میزان ارزش و اصالت خانواده در میان آنها کم‌رنگ‌تر می‌شود.

به اعتقاد بنده (که البته حاصل سال‌ها مطالعه در فلسفه و فرهنگ لیبرالیسم است)، فرهنگ غرب، فرهنگی

خانواده‌ستیز و عفت‌سوز است؛ در نتیجه به میزان دل‌بستگی به این فرهنگ، دل‌بستگی به خانواده و حیا و عفت کم‌رنگ شده و طلاق و فروپاشی خانواده بیشتر می‌شود.

یکی از مهم‌ترین راه‌های حفظ کانون گرم خانواده (که ارزشمندترین بنای اسلامی معرفی شده است)، حفظ سنت‌های اصیل و تقید به ارزش‌های اسلامی و بستن راه‌های نفوذ فرهنگ غرب بر روی خود و سایر اعضای خانواده است.

### جنگ علیه خانواده

فرهنگ غرب، یعنی فرهنگ لیبرالیسم، علیرغم همه تبلیغات فریبنده‌ای که دارد، یک فرهنگ زن‌ستیز، خشونت‌طلب، و خانواده‌ستیز است. (مطالعه کتاب جنگ علیه خانواده، ویلیام گاردنر، ترجمه معصومه محمدی را در این زمینه توصیه می‌کنم)

برای اثبات این مدعا می‌توان ده‌ها دلیل اقامه کرد؛ اما توجه به آمار زیر، می‌تواند خیلی از حقایق را روشن کند. بر اساس آمار، یکی از هر سه زن در آمریکا، فقط در ایالات متحده آمریکا، یعنی مهد لیبرالیسم:

در هر روز ۱۸۷۲ زن و در هر سال بیش از ۶۲۸ هزار زن مورد تجاوز به عنف قرار می‌گیرند! [[http://classes.dma.edu/anti\\_violence/pd/ucla.edu/winter05](http://classes.dma.edu/anti_violence/pd/ucla.edu/winter05)]

این در حالی است که براساس گزارشی که «شبکه ملی بررسی تجاوز، آزار و زنا با محارم» ارائه داده است، قریب به ۶۰ درصد از تجاوزات جنسی هرگز به پلیس گزارش نمی‌شود. که اگر این تعداد هم ضمیمه شود، سالانه قریب به ۲ میلیون زن فقط در آمریکا، مورد تجاوز به عنف قرار می‌گیرند.

بر اساس گزارش «سازمان مبارزه با خشونت»، در هر ۹ ثانیه یک زن آمریکایی مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرد. و طبق برخی از گزارش‌های دیگر، روزانه بیش از ۳ زن آمریکایی به دست شوهران خود کشته می‌شوند.

جنگ علیه خانواده یکی از کارکردها و اهداف اصلی شبکه‌های ماهواره‌ای، یعنی بازوهای رسانه‌ای لیبرالیسم،

است. به همین دلیل، بی‌بند و باری، روابط بی‌قید و بند جنسی، ازدواج‌گریزی و شورش علیه خانواده در سراسر جهان با میزان ارتباط با ماهواره‌ها همبستگی دارد. ساده‌ترین و نخستین راه مبارزه با این فرهنگ و نجات از آن: «دوری از شبکه‌های ماهواره‌ای» است.

### دکترین قورباغه و اضمحلال «خانواده» در ایران

رابرت مرداک، مدیر شبکه فارسی‌وان، می‌گوید: «برنامه ما آن است که با غیرت‌زدایی و عفت‌سوزی، در میان مردان و زنان ایرانی، از طریق راه‌اندازی شبکه‌های ماهواره‌ای و فیلم‌ها و سریال‌های هنجارشکن، تا سال ۲۰۲۰ کاری کنیم که مردهای ایرانی خودشان زن‌هایشان را برای نمایش دادن از خانه بیرون بفرستند!»

در برابر این سؤال که مگر غیرت مردان و عفت زنان ایرانی اجازه چنین کاری را می‌دهد؟ ضمن توسعه دکتترین قورباغه (Frog Strategy)، که معلوماً در مناسبات سیاسی، نظامی و امنیتی به کار گرفته می‌شود، به عرصه فرهنگی و اخلاقی، می‌گوید:

«وقتی در آب صد درجه یک قورباغه را بیندازی یک دفعه بیرون می‌پرد... اما وقتی آن را در آب خنک بیندازی، برایش خیلی خوب است و وقتی آرام‌آرام آب جوش بیاید، قورباغه با اینکه گرمش است و می‌خواهد بیرون برود اما دیگر توانی برای بیرون پریدن ندارد.»

### چه باید کرد؟

کمترین کاری که من و تو می‌توانیم انجام دهیم این است که درون این آب ولرم وارد نشویم؛ به این صورت که:

- ۱ ماهواره‌ها را از محیط خانه خود دور کنیم؛
- ۲ از موسیقی‌های هنجارشکنی که به قصد غیرت‌زدایی و عفت‌سوزی ساخته می‌شوند، پرهیز نماییم؛
- ۳ سنت‌های اسلامی و ایرانی خود را در حوزه روابط خانوادگی از دست ندهیم.



نقد اسماعیل رئیسی به سخنان محقق داماد؛

## نظام سرمایه سالاری هوشمندانه ترین روش بهره کشی از انسان است

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از اسماعیل رئیسی، پژوهشگر و نویسنده در نقد برخی اظهارات آیت الله محقق داماد است که در ادامه می خوانید؛

حضرت آیت الله سید مصطفی محقق داماد

با سلام و آرزوی شادکامی

انتشار سخنان جناب عالی در آئین نکوداشت یکی از مترجمین کشور موجب این متن شد. در آن سخنان نگاهی به خاورمیانه در یک قرن اخیر داشته و با تأکید بر اینکه از لبنان تا افغانستان را تفکر چپ فرا گرفته بود و شراره های این آتش حتی هیزم حوزه های علمیه را نیز برافروخته بود، اشاره نموده اید که کتبی هم چون اصول فلسفه و روش رئالیسم ضمن زحمتی که مولفین آن کشیدند هیچ چپگرایی را از مسیر خود باز نگرداند، اما آثاری هم چون جامعه باز و دشمنانش، موثر واقع شد چندان که مایلید بدانید آیا چپگرایی هست که این کتاب را خوانده و از مسیر خود باز نگشته باشد؟ آنگاه گریزی به وضع موجود زده و گرایشات چپگرایانه امروز را آتش زیر خاکستر دانسته و اشاره کرده اید اندیشه حمایت از فقر و پاره‌پاره ها دوباره زنده شده است. ابراز نگرانی فرموده اید اگر راهی که کتاب «جامعه باز و دشمنانش» در ایران نشان داد ادامه نیابد بیم آن می رود همان دیدگاه سوسیالیستی این بار با روغن داغ دین که بسیار خطرناک تر است در جامعه گسترش یابد و داعشی دیگر در ایران پا بگیرد. در پایان هم آرزو کرده اید خداوند، ایران را از جهل مقدس در امان دارد.

### و اما چند نکته

«تحت نظام کمونیستی انسان از انسان بهره کشی می کند و تحت نظام سرمایه داری درست برعکس!!» شاید وقتی جان کنت گالبریت این جملات را می گفت تصور نمی کرد که شرایطی سخت تر از بهره کشی هم وجود داشته باشد. در شوروی سابق پایتخت نظام سوسیالیستی جز این خبری نبود: «ما تظاهر می کردیم که کار می کنیم و آنها نیز تظاهر می کردند که به ما حقوق می دهند.» این همه چیزی بود که نزدیک به هفتاد سال بر نیمی از جهان رنگ سرخ پاشید.

البته در نیمه سرمایه داری نیز شرایط بهتری وجود نداشت. از روزی که فردریک تیلور مدیریت علمی را نوشت (که البته هر چیزی بود به جز علمی) و در پاسخ به کارگر فولاد سازی بتلهم که پیشنهادی برای بهبود تولید داشت گفت: به تو حقوق نمی دهیم که فکر کنی، حقوق می دهیم که از بازویت استفاده کنیم، معلوم بود چه سرنوشت شومی در انتظار انسان است.

آنچه امروز به عنوان نظام لیبرال سرمایه سالاری بین المللی، محصول جامعه باز پوپر شناخته می شود ترکیبی است از هوشمندانه ترین روش های بهره کشی که تاکنون انسان به خود دیده است. نه از جهت تکنیک ها و تاکتیک ها بلکه از آن جهت که پیشتر، واقعیت آنچه انجام می شد کم و بیش آشکار بود ولی هم اکنون روش هایی که برای تسلط هر چه بیشتر بر جهان به



کار می رود توسط لشکری از باهوشان تئوریزه می شود، باهوشانی کم خرد!

هنوز بسیاریند ایرانیانی که آن روزها را بخاطر دارند و تأیید می کنند که حق با شماست. خاورمیانه یکسره در اندیشه چپ بود، و نه فقط خاورمیانه بلکه آسیا و حتی بخش های وسیعی از جهان چنین وضعیتی داشت. این کلام درستی است که نتیجه نادرستی از آن گرفته شده است. به راستی چرا به تعبیر شما حتی عمامه های کبیره و ریش های مهیب، چپ کردند؟ این نه به دلیل منطق سوسیالیسم و قدرت اقتناع آن بود که با تألیف این مقاله یا ترجمه آن کتاب پاسخ بشنود و جای خود نشیند. موضوع چیز دیگری است و ریشه در جای دیگری دارد که اغلب عمدا یا سهوا مورد غفلت است.

اگر از دماغه امید نیک تا تنگه مالاگا تفکر چپ سیطره داشت که داشت، نه به جهت مطالعه کاپیتال مارکس بود که با خوانش ثروت ملل اسمیت یا جامعه باز پوپر خنثی شود. علت آن را در بیان ژنرال جیپ فرمانده ویت کنگ ها ببینید، وقتی از او می پرسند آیا شما به راستی سوسیالیست بودید؟ «ما به دنبال نجات میهن خود از اشغالگران بودیم نه چیزی دیگر، و تنها تفکری که در آن زمان این مبارزه را توجیه می کرد تفکرات چپ بود.» تلاش یک ملت برای رهایی از ستم و نیاز به تفکری که این مبارزه را تئوریزه کند، جهان تحت سلطه برای استقلال خود پیاخته شده بود و این جهان تشنه آزادی، نیاز به اندیشه ای داشت تا مبارزه او را پشتیبانی کند. آیا کلیسای جامع فلورانس این مأموریت را به عهده می گرفت یا کنیسه حبرون، معبد وات رونگ، دانشگاه شیکاگو یا حوزه نجف؟

فرموده اید چپگرایی را نیافتید که با خواندن اصول فلسفه و روش رئالیسم در اندیشه خود تغییر داده باشد اما لطفاً به این سوال هم پاسخ دهید آیا کسی را یافتید که با خواندن جامعه باز پوپر دست از مبارزه شسته باشد؟

اگر کتاب هایی که نام بردید تأثیری در جامعه نداشتند که چنین هم بود علت را جای دیگری جستجو کنید. هنوز هم پس از سالها مشخص نیست چرا اندیشمندان سترگی هم چون مطهری به اصلی ترین دلیل گرایشات چپگرایانه آن سالها در حد چند صفحه مختصر آن هم تنها در گوشه انتهایی اثر خود می پردازد؟

اجازه دهید برجسته ترین نمونه آن دوران را یک بار

دیگر مرور کنیم، مک نامارا، همان که معمار جنگ ویتنام خوانده شد. جوانترین استاد هاروارد، دست بر قضا پاکدست، چنان که حقوق ۴۱۰ هزار دلاری فوراً را رها کرد تا با ۲۵ هزار دلار در سال، وزیر دفاع کندی شود. نبوغ و قدرت تحلیل او تمام پیشنهاد لازم برای تبدیل شدن به نویسنده و متفکری جهانی را داشت تا آنجا که گلدواتر سناتور جمهوری خواه، او را که باهوش ترین های دوران بود، با استعاره ای ماندگار «کمپیوتر دو پا» خواند. اما دیری نپایید تا نیویورک تایمز او را به تمسخر معمار بنامد، معمار جنگ ویتنام، جنگی که تاریخ را شرمند خود ساخت. فهم غلط از چرایی گرایشات چپ و مبارزات ویت کنگ ها تا آنجا پیش رفت که او خود سال ها پس از پایان جنگ می نویسد: «ما اشتباه کردیم، اشتباهی بس بزرگ. ما ویتنام را عصری از جنگ سرد می دانستیم نه آنگونه که آنها خود می دیدند تلاشی برای استقلال سرزمین مادری. این نشان می دهد ما تا چه اندازه از فرهنگ، تاریخ و سیاست مردم و شخصیت رهبران آنها غافلیم.»

مک نامارا در سال های پایانی عمر خود وقتی به سیر حیات خود اندیشید و خاطرات خود از روزهای طلائی موفقیت در فوراً تا روزهای ویرانگر شکست در ویتنام را در نظر گذراند چنین نوشت: «روی کاغذ همه چیز درست بود ولی در واقعیت نه! ما فریب خوردیم، فریب اعداد و قدرت تحلیل خود. بصیرتی که باید روح حاکم بر اقدامات ما باشد وجود نداشت، و در غیاب این روح، کار ما به بازی با ارقام کشیده شد. اشتباه بزرگ ما این بود که همه حقیقت را در اعداد و تحلیل آنها جستجو می کردیم.» او که خود یکی از بزرگان نهضت اندیشه منطقی و تحلیل گری! در جهان بود بالاخره روزی اعتراف کرد: «ما اشتباه کردیم، خیلی هم اشتباه کردیم.»

البته که بدون مداد نمی توان نوشت ولی مداد هم جای سواد را نمی گیرد. کاش مک نامارا زنده بود! در ۲۰۰۵ ماه ها پیش از ۸۹ سالگی او به دانشگاه هاروارد رفت و در جایی که سال ها پیش استادی آن را برعهده داشت با دانشجویان سخن گفت: «با تمام قدرتی که منطق و عقلانیت دارد باید بدانیم آنها به تنهایی به ما کمکی نمی کنند، ما چیزهای بسیاری را نمی دانیم.» هاروارد در چرایی خطای بزرگ مک نامارا می نویسد: داده هایی که کمی کردنشان دشوار است معمولاً مغفول می مانند، هیچ راهی برای اندازه گیری نامحسوساتی مانند استقلال، انگیزه، امید، آزادی و شجاعت وجود ندارد.

شوربخانه خاورمیانه ای که شما از شصت سال پیش آن گفتید امروز هم گرفتار همان آتش است. محصول جامعه باز مغرب زمین که سوگلی اش را به خاورمیانه صادر نموده است. شهرها و خیابان های سوریه و عراق هر روز نمایشگاه این محصول صادراتی است!

البته اندیشه پوپر کم دستاورد نداشته است. تصویر ادی ادمز از لحظه شلیک به سر یک ویت کنگ را حتماً بخاطر دارید که شهرتی جهانی یافت. ارزش های جامعه باز پوپر وقتی بخوبی درک می شود که بخاطر داشته باشیم شلیک سرتیپ نگوک لوآن به مغز یک اسیر ویت کنگ، هر چند برای آن نگون بخت، یک

مغز متلاشی، هدیه آورد اما برای ادی آدامز جایزه نیم میلیون دلاری ورلد پرس و پولیتزر را به همراه داشت، و البته تصدیق می فرمائید که این دستاورد کمی نیست! در بخش دیگری از فرمایشات خود به نفوذ اندیشه های چپ حتی در لایه های مذهبی جامعه اشاره نموده اید و حوزه های علمیه را نیز تحت تاثیر این جریان دانسته اید.

یک تفکر را باید در محصول آن ارزیابی کرد و نه در وجه استدلالی آن. از این جهت، سوسیالیست ها محصول جامعه بسته خود را در اردوگاه های چوکتا و ساخالین به جهانیان عرضه کردند و البته سی سال پس از انقضای سرخ، حتی نام معدن لازو، استخوان سرما را می ترکاند. اما در جامعه باز پوپر کار به کجا کشید؟ سوسیالیست ها هیچ گاه هوشمندی کاپیتالیست ها را نداشتند و گرنه می توانستند پنبه را جای کارد بیاورند. استاد هاروارد پائول کروگمن می نویسد «تمرکز ثروت با دموکراسی واقعی سازگار نیست. آیا کسی هست که به واقع انکار کند نظام سیاسی ما تحت تاثیر پول زیاد منحرف نشده است؟ و با ثروت در حال افزایش یک اقلیت، این

انحراف در حال رشد نیست؟» انعامه های کبیره و ریش های مهیب که فرموده اید اگر آن روز به وظیفه خود عمل می نمودند، امروز با خاورمیانه دیگری روبرو بودیم. اگر انبوه دین مداران و مدعیان، اهمیت عدالت، آزادی و استقلال را می دانستند و اگر نه خود جسارت آن را نداشتند، کمینه این که در همان قم به حمایت از قاض بزرگ، روی می آوردند، دیروز ما بهتر از فردائی بود که امروز آرزویش را داریم. فریادهای در حنجره خفته او را کسانی قرار بود حمایت کنند که پای یک برگ اعلامیه خشک و خالی را اگر سه بار با تربت مقدس سازش نمی دادند به قول خودشان، جرات امضا نداشتند. همه وامدار آن روح الهی هستیم که نامهربانی ها دید و البته آن گونه که خود گفت از هم قطارانش بسی بیشتر و کمر شکن تر.

حمایت از فقرا و پابرهنگان را آتش زیر خاکستر خوانده و سخن از آنان را عوام فریبی دانسته اید. اما فراموش نکنید که آزادی بدون عدالت، آزادی است، اما در انتخاب زنجیر. آزادی است اما در انتخاب سلول، آزادی است اما در انتخاب زندان. این همان نقطه کلیدی است که غالباً

فراموش می شود یا فراموشانده می شود تا کسی نپرسد این همه غوغا برای چیست؟ که نشنود آزادی است همان پادشاه دموکراسی، در راه سلطنت، عریان و برهنه! جامعه بازی که وعده اش دادند گوری نیست که خفته ای در آن باشد، پس مویه نکنید و گریبان ندرید. شش وارث سام والتون بنیان گذار وال مارت هم اکنون بیش از یک سوم هموطنان خود ثروت دارند. این همان اتوپیا است که پوپریست ها انتظارش را می کشیدند؟

در پایان فرمایشات خود، دیدگاه های سوسیالیستی آغشته به روغن داغ دین را جهل مقدس نامیده و آرزو کرده اید ایران عزیز از آن دور بماند که البته تئمنای بسیار بجاست. اجازه دهید از خدای بزرگ بخواهم کشور ما را اضافه بر آنچه شما خواسته اید از دیدگاه های کاپیتالیستی نیز پاس بدارد، دیدگاهی که با چاشنی قال الصادق و قال الباقر، نفرت انگیز ترین اندیشه های سرمایه داری را به خورد مردم می دهد، اندیشه ای که همواره مدعی است علمی سخن می گوید. همان که علم مخنت است و خطرش از جهل مقدس اگر بیش نباشد کم نیست.

ترجمه؛

## فلسفه هگلی پس از هگل به کجارفته است؟

مطلب زیر نقد و بررسی کتاب «حق آزادی» نوشته اکسل هونت توسط پتر استون است که زهیر باقری نوع پرست آن را به فارسی ترجمه کرده است. پتر استون استاد پار رشته علوم سیاسی در کالج ترینیتی دوبرلین است. او در سال ۲۰۱۶ همراه با تیم مدیکان کتاب «برتراند راسل: متفکر عموم» (Bertrand Russell: Public Intellectual) را منتشر نمود که در سال ۲۰۱۷ جایزه کتاب انجمن برتراند راسل را کسب کرد.

در کتاب «حق آزادی»: بنیان های اجتماعی زندگی دموکراتیک» (۲۰۱۴)، اکسل هونت، استاد فلسفه دانشگاه فرانکفورت و کلمبیا، مهمترین اثر فلسفه سیاسی هگل، «فلسفه حق» (۱۸۲۱) را به روز می کند. کتاب «حق آزادی» مطمئناً بازتاب دهنده تلاش قابل توجه فکری است: ظاهراً پنج سال طول کشید تا هونت این کتاب را تکمیل کند. و به گمانم می توان گفت که هونت در بروز رسانی هگل کار خوبی انجام داده است. ولی آیا اصلاً به روز رسانی هگل ارزشش را دارد؟ آیا جهان واقعاً به نسخه دوم فلسفه حق نیاز دارد؟ من شخصاً متقاعد نشده ام.

در قلب «فلسفه حق» داستانی در مورد تاریخ و جامعه وجود داشت. این داستان بر دو مدعا استوار بود. اول، هر جامعه ای با مجموعه ای از اصول اخلاقی که آن جامعه را در کنار هم نگاه می دارد حکمرانی می شود. جوامع متفاوت کدهای اخلاقی بسیار متفاوتی داشته اند، و فهم کد اخلاقی یک جامعه برای فهم آن جامعه ضروری است. دوم، در چگونگی تغییر کدهای اخلاقی با مرور زمان الگویی وجود دارد. به طور خاص، جهان بیشتر و بیشتر بر اساس عقل حکمرانی می شود. بر اثر مرور زمان، جوامعی که کدهای اخلاقی شان با عقل همخوانتر است جای جوامعی را که کدهای اخلاقی شان با عقل کمتر همخوان است می گیرند. بنابراین برای هگل، فهمیدن تاریخ یعنی فهمیدن فرآیندی که به وسیله آن عقل خود را بیشتر و بیشتر در سیستم های اخلاقی و سیاسی حاکم بر

جوامع جهان تحقق می بخشد. در «فلسفه حق»، هگل سعی داشت اصولی اخلاقی را شناسایی کند که باور داشت زیربنای جامعه معاصر او بودند و مرحله خاصی در پیشرفت تاریخی-جهانی عقل را نمایندگی می کردند.

### مشکلات نگرش هگل

مطمئناً، دیدگاه هگل در مورد تاریخ و جامعه اصلاً روشن نیست. اول اینکه اصلاً مشخص نیست که هر جامعه ای با مجموعه ای از اصول اخلاقی متحد شده باشد. مطمئناً تفاوت نظرات جدی و گسترده - گاهی در مورد مسائل مرتبط به مرگ و زندگی - در هر جامعه ای که به شکلی متعادل در آن تنوع دیده می شود، وجود دارد. دوم اینکه، نیاز نیست تاریخ را برای مدتی طولانی مطالعه کنیم تا به این ادعا که تاریخ شامل پیشرفت پیشرونده عقل می شود شک کنیم. هگل از این مشکلات آگاه بود. به عنوان مثال، او تشخیص داد که تاریخ چقدر می تواند زشت باشد: او در سخنی مشهور تاریخ را «سلاخ خانه» توصیف کرده بود. با این حال، هگل و پیروانش بر این باور بودند که اصول اخلاقی روشنی وجود داشتند که بر جهان مدرن آن زمان حاکم بودند. این اصول اخلاقی به تمام و کمال بر جامعه حکمران نبودند؛ علاوه بر اخلاق، افراد مطمئناً بر اساس خودخواهی، تکانش، ترس یا حماقت صرف عمل می کردند. و اصول اخلاقی که بر هر جامعه ای حکمران بود خود کامل نبودند - آنها صرفاً شامل دستورات عقلی بودند که تا آن نقطه خاص در زمان و مکان پرورش یافته بود. علاوه بر این، تاریخ فرآیند پیشرفت صاف و همواری را نشان نمی داد. نظریه هگل جای زیادی برای تصادفها، عقبگردها، و حتی فجایع باز می گذاشت. ولی برای هگل اصول اخلاقی حاکم بر جامعه او همچنان پیشرفت مشخصی نسبت به گذشته را نشان می داد، چنانکه عقل همواره رو به جلو به سمت تکمیل خود حرکت می کند.

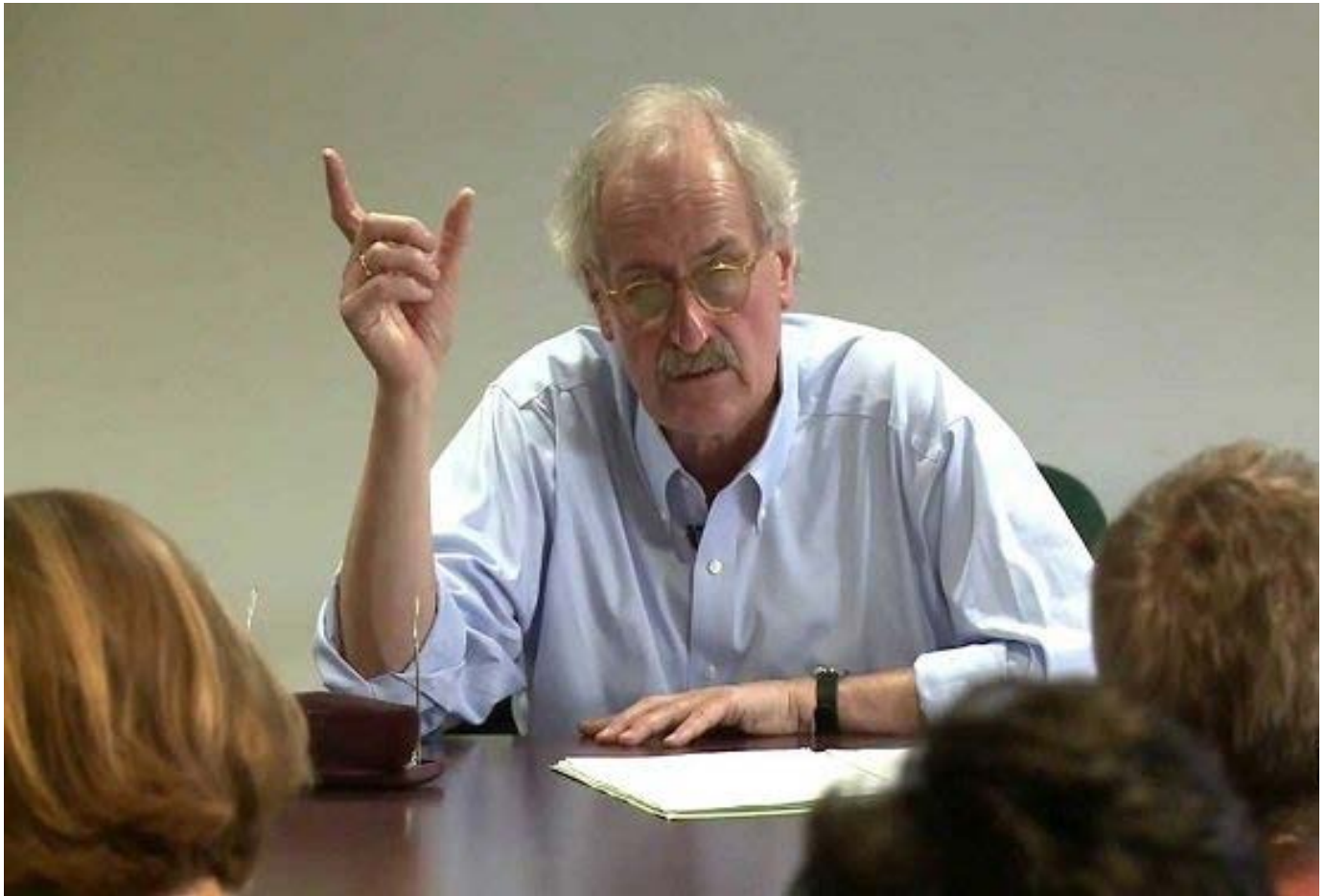
هر فیلسوفی که باور دارد که اصول اخلاقی زیر بنای

جامعه او را تشکیل می دهد، حتی اگر چنین اصولی برای یافتن وجود داشته باشند، مطمئناً باید تلاش زیادی کند تا آنها را پیدا کند. به طور خاص، او باید از دو خطای بالقوه پرهیز کند. از یک طرف، او باید تشخیص دهد که هر جنبه از جامعه او تجسد رژه عقل در تاریخ نیست؛ مشخصاً «نویز سفید» زیادی در این فرآیند وجود دارد. پس او باید آماده باشد گندم را از خاشاک جدا کند: جدا ساختن اصول اخلاقی از تصادف، رویدادهای اتفاقی و غیره. از طرف دیگر، او نمی تواند ویژگی های خیلی زیادی از جامعه را به عنوان انحرافات تصادفی از مجموعه اصول اخلاقی منسجمش در نظر بگیرد. هر چه باشد، اگر انحرافات بیش از اندازه بزرگ یا متعدد باشند، آنگاه اینکه اصلاً آیا مجموعه ای از اصول بر جامعه حاکم هستند زیر سوال می رود. شاید آنگاه فیلسوف دیگر به دنبال اصول اخلاقی در جامعه نمی گردد؛ شاید صرفاً اصولی را که به گوش او خوش می آید پیدا میکند و آنها را به جهان تحمیل می کند.

### هگل گرایی مدرن هونت

هونت، در کتاب «حق آزادی» به وضوح آرزو دارد پروژه هگل را پیش ببرد. تمرکز او بر اصول عدالت مدرنیته است - اصول اخلاقی که در جامعه ما تعیین میکند افراد، چه چیزهای را، کی و چگونه به دست می آورند. هونت می نویسد «من تلاش کردم که از مدل فلسفه حق هگل پیروی کنم و اصول عدالت اجتماعی را به وسیله تحلیل کردن جامعه به دست بیاورم» (ص ۸).

در اصل، هونت تایید میکند که ممکن است اصول متفاوتی در قلمروهای متفاوت زندگی اجتماعی وجود داشته باشد. ولی او بر این باور است در عمل، در جامعه مدرن، تنها یک اصل وجود دارد. آن ارزش، آزادی است: «بین همه ارزشهای اخلاقی که برای تسلط در جامعه مدرن در رقابت هستند، تنها یک ارزش توانایی داشته تأثیری حقیقتاً پایدار بر نظم نهادی ما بگذارد: آزادی؛ یعنی، عاملیت



اتفاق می‌افتد طرح میکنند. دوباره، شک‌گرا دلیل کمی برای اعطای این نقطه شروع به هونت دارد، ولی بدون این نقطه شروع هر آنچه که پس از آن می‌آید نامتقاعدکننده باقی میماند.

در ادامه، امور با این واقعیت که هونت آماده است ویژگی‌هایی از فلسفه هگل را دور بریزد پیچیده‌تر هم میشود. او به طور خاص، این فرض هگل را که تاریخ، دستکم در طولانی مدت، ضرورتاً شامل پیشرفت میشود کنار میگذارد. چرا که از نظر او، با توجه به تجربه «نقض تمدن» - به عنوان مثال تحقق امکان هالو کاست در کشورهای متمدن - دیگر نمیتوان خوشبینی هگل را که جوامع مدرن راهی متمدن از پیشرفت عقلانی را طی میکنند داشت» (ص ۳-۲). ولی اگر تاریخ این دورنما را که عقل متمدن به سمت تحقق خویش پیش میرود به ما نشان ندهد، چرا باید باور کنیم که جامعه فعلی ما، باید شامل گونهای از تحقق بخشیده شدن اصول عقلانی باشد؟ چرا تاریخ بشر نمیتواند مملو از خشم و هیاهو باشد، و حاکمی از هیچ نباشد؟ هونت هیچگاه حتی این امکان را بررسی نمیکند.

اگر می‌خواهید ببینید فلسفه هگلی پس از هگل به کجا رفته است، کتاب حق آزادی را بخوانید. این کتاب مسلماً نشاندهنده جدیدترین دستاوردهای این زمینه است. ولی اگر میخواهید متقاعد شوید که فلسفه هگلی پروژهای است که ارزش دنبال کردن دارد، کتاب حق آزادی کمک کمی به شما خواهد کرد. اینکه از کتاب هونت دستاوردی داشته باشید تا حدود زیادی به اینکه به نظر شما کلا فلسفه هگلی ارزش بررسی دارد یا نه وابسته است. فارغ از پاسخ به این پرسش، به نظر می‌رسد که هونت این کار را به خوبی انجام میدهد.

کمی بر این ضرورت استعلائی هم‌آمیزی هنجاری دارد» (ص ۴). پس به نظر می‌آید برای هونت واضح و مبرهن است که صرفاً هر جامعه‌ای اصولی اخلاقی دارد که آن را به هم متصل نگه میدارد - که به تعبیر هگل هر دولتی «زندگی اخلاقی» کاملاً مشخصی دارد. من هیچ دلیلی نمی‌بینم که درستی این مدعا را فرض بگیرم؛ ولی همانطور که خود هونت هم متوجه است استدلال او بدون این پیشفرض نمیتواند به جایی برسد.

و تنها ادعای هونت این نیست که ایده‌آل‌های مشترکی جهان مدرن را به یکدیگر می‌چسباند، بلکه تنها یک ایده‌آل وجود دارد - آزادی - که تمامی تار و پود زندگی اجتماعی را به هم متصل میکند. با توجه به چنین مدعای جسورانه‌ای توقع دارم که او زمان زیادی را صرف نشان دادن این کند که آزادی زیربنای همه فعالیت‌های اجتماعی ماست. همچنین توقع دارم که نشان دهد که نمیتوان نشان داد که دیگر ایده‌آل‌ها نقشی در این راستا ندارند - که واقعا آزادی به تنهایی در این بخش ایستاده است. در عوض، در نشان دادن سه فهم متمایز از آزادی که به باور او نقشی در زندگی مدرن بازی میکنند (منفی، بازتابی، آزادیهای اجتماعی)، هونت صرفاً بر گروهی از فیلسوفان که درباره آزادی نظریه‌پردازی کرده‌اند تکیه میکند. او بعدتر در کتابش در مورد تاریخ مینویسد (اغلب مثال‌های او از ادبیات و فیلم است، نه علوم اجتماعی)، ولی در این کار او تلاش کمی برای نشان دادن اینکه کلید فهم زندگی اجتماعی مدرن را به دست آورده، میکند. در عوض، او صرفاً این امر را قطعی در نظر می‌گیرد که آزادی رویکردی واحد برای عدالت در فعالیتهای اجتماعی ما فراهم میکند، و سپس داستانی در مورد این که چگونه این

فرد» (ص ۱۵). هونت سه نوع متمایز از آزادی را تفکیک میکند: منفی، بازتابی، و اجتماعی (فصلهای ۱-۳). آزادی منفی «شامل برآورده کردن هر میل یا همه امیال، به شرطی که در خدمت ابراز وجود سوژه باشند، است» (ص ۲۲). با آزادی بازتابی، «فرد اگر اعمال آنها صرفاً توسط قصدهای خودشان هدایت شده باشد آزاد هستند» (ص ۲۹). آزادی اجتماعی بسیار فراتر از این می‌رود «در این روایت فرد میتواند اعمال بازتابی لازم برای تعیین سرنوشت را تنها در صورتی اجرا کند که با دیگری که همین کار را میکنند تعامل اجتماعی داشته باشد» (ص ۴۲). هونت سپس تلاش میکند نشان دهد چگونه این تصورها از آزادی خود را نهادهای اجتماعی معاصر، مانند خانواده و اقتصاد، نشان میدهند (فصول ۴-۶).

برای پیشبرد فهمی هگلی از جامعه، هونت باید با تمام چالشهایی که هگل با آنها مواجه بود مواجه شود. متأسفانه، مواجهه او با بسیاری از این چالشها بهتر از مواجهه هگل با آنها نیست. به عنوان مثال، هونت بدون اینکه استدلالی ارائه کند فرض میگیرد که اصولی اخلاقی زیربنای جامعه غربی مدرن وجود دارد که صرفاً منتظرند کشف شوند. «هدف پردازش نظریه عدالت به عنوان تحلیل اجتماعی کاملاً وابسته به این پیشفرض است که بازتولید اجتماعی بر مجموعه‌های مشخص از ایده‌آلها و ارزشهای اساسی مشترک بنا نهاده شده است» (ص ۳). هونت تأیید میکند که ما در دنیای زندگی میکنیم که پرسپکتیوهای اخلاقی متفاوتی در آن وجود دارند، ولی او به طریقی باور دارد که این مسئله تأثیری بر استدلال او نمیگذارد، بلکه تنوع، مستلزم این است که جامعه ارزشهایی داشته باشد که آن را به هم وصل کند «حتی وجود جوامع متنوع که مشخصات تنوع مذهبی و قومیتی است تأثیر



یادداشتی از حسینعلی رحمتی:

## آسیب شناسی فلسفه ورزشی، فلسفه خوانی و فلسفه پژوهی در ایران



حجت الاسلام حسینعلی رحمتی استاد حوزه و دانشگاه در یادداشت زیر به آسیب شناسی فلسفه ورزشی، فلسفه خوانی و فلسفه پژوهی در ایران پرداخته است:

هدف این نوشتار معرفی برخی از چالش ها و مشکلاتی که بر سر راه فلسفه ورزشی، فلسفه خوانی، و فلسفه پژوهی در کشورمان وجود دارد.

### در ابتدا تذکر چند نکته:

الف) آنچه ارایه می شود حاصل تاملات و در حد اطلاع نگارنده (به عنوان یک محصل، مدرس، و محقق فلسفه که فضای کلی فلسفی کشور را رصد می کند) طی سال های اخیر است. و البته به معنای نادیده گرفتن زحمات اساتید، دانشجویان و مراکز که کم و بیش به این نکات توجه دارند و قابل تمییم به همه اساتید، دانشجویان و مراکز فلسفی کشورمان نیست، اما مشکلاتی است که کم و بیش وجود دارد و باید طرح گردد تا برای آن راهکاری پیدا شود.

ب) اگر نگویم همه، اغلب این موارد با یکدیگر پیوند دارند و گاه به صورت علت و معلولی عمل می کنند. ج) هرچند می شد برخی از این موارد را با یکدیگر ادغام کرد ولی به خاطر پررنگ تر شدن و تمرکز بر روی آنها از این کار خودداری شد.

۱- عدم نیازسنجی و اولویت شناسی و برنامه ریزی مشخص و آینده نگری در دپارتمان های فلسفی: به نظر می رسد گروه های فلسفه بیشتر متمرکز هستند بر پذیرش دانشجو و ارائه یک سری دروس از پیش تعریف شده و در نهایت دادن یک مدرک تحصیلی به دانشجو. اما دیده نشده که یک دانشگاه مشخص کند که در حوزه فلسفه علم یا فلسفه دین چه برنامه میان مدت و بلندمدتی دارد و حضور دانشجو قرار است در اجرای این برنامه چه نقشی داشته باشد. مراکز فلسفه پژوهی هم تا اندازه ای گرفتار بی برنامه گی هستند ولی در مجموع (به خصوص در قم) وضعیت این مراکز نسبت به مراکز آموزشی بهتر است.

۲- ضعف ارتباط با نیازهای جامعه (فاصله نهاد تولید علم با جامعه هدف): که یکی از عوامل عدم نیازسنجی است. مثلاً در حوزه اخلاق فناوری اطلاعات به رغم ارتباط بیش از چهار میلیون ایرانی با فضای مجازی (و از جمله شبکه های اجتماعی) هنوز پژوهش های اخلاقی (و فلسفی) در این زمینه بسیار اندک است و ده ها موضوع مهم و کاربردی وجود دارد که هنوز هیچ کتاب و مقاله ای درباره آن نوشته نشده است. هنوز یک رشته تخصصی، مجله تخصصی، و مجموعه ای از واحدهای درسی در این زمینه وجود ندارد.

۳- جودگی و مزدگی: ناگهان در یک مقطع زمانی افراد و مراکز فلسفه آموزشی و فلسفه پژوهی و نشریات فکری ما متمرکز می شوند بر روی یک موضوع و درباره آن کتاب و مقاله و مصاحبه و همایش برگزار می کنند و پس از مدتی دیگر خبری از آن نیست و سراغ یک بحث دیگر می روند. مثلاً مدتی بحث سنت و تجدید باب بود، مدتی فلسفه های پست مدرن، مدتی جهانی شدن و به همین ترتیب. این در حالی است که همه این موضوعات هنوز برای جامعه ما دارای اهمیت است.

۴- کم توجهی به احیای تراث فلسفی اسلامی و ایرانی:

۸- سیطره کمیت، مدرک گرایی و عنوان زدگی: برخی نشانه ها: اهمیت پیدا کردن تعداد مقالات منتشر شده (به خصوص مقاله در مجلات علمی پژوهشی)، تعداد کتاب ها، جمع و تفریق امتیازهای علمی و پژوهشی، پیگیری ارتقا و ترفیع سالانه، حساس بودن نسبت به عنوان «دکتر» یا «حجت الاسلام دکتر»، عدم پذیرش مقالات از دانشجویان ارشد و دکتری مگر با همراهی یک استاد.

۹- پررنگ شدن نگاه به فلسفه به عنوان صرفاً یک شغل و رشته دانشگاهی جهت گذران زندگی، تا به عنوان حکمت و فرزانه گی و یک دغدغه و مسوولیت

۱۰- عدم اهتمام جدی مراکز علمی و اساتید به تحقیق و پژوهش، و عدم سرمایه گذاری و برنامه ریزی جدی برای آشنایی دانشجویان با روش تحقیق، نویسندگی، ارایه کنفرانس و سخنرانی)

۱۱- عدم توجه جدی به فلسفه جوامع شرقی (هند، چین، ... و اسلامی (جهان عرب): در مقایسه با فلسفه غرب، در مجموع توجه به ترجمه و تالیف درباره فلسفه و فیلسوفان اسلامی یا فلسفه های شرقی (که اتفاقاً هم افقی های بیشتری با فلسفه و فرهنگ ایران دارند) کمتر به چشم می خورد. به گونه ای که گاه احساس می شود توجه به اینها را کسر شان خود می دانیم.

۱۲- آشنایی نصفه نیمه با فلسفه غرب: گرچه دو یا سه دهه اخیر میزان توجه به آثار و اندیشه های فیلسوفان غربی بیشتر شده (که تا اندازه زیادی ضروری هم هست) ولی این آشنایی هم نوعاً به صورت جدی، برنامه ریزی شده، و جامع نبوده است. (به عنوان مثال، با این که سال هاست درباره هایدگر در کشورمان کتاب و مقاله و پایان نامه نوشته می شود ولی هنوز همه آثار او به فارسی ترجمه نشده است و با توجه به عدم آشنایی بسیاری از دانشجویان و برخی از اساتید با زبان های آلمانی یا انگلیسی، طبیعتاً اطلاع کاملی از اندیشه های این افراد در دسترس قرار نمی گیرد)

۱۳- عدم حضور جدی در عرصه فلسفه ورزشی و فلسفه پژوهی جهان: به عنوان مثال، در اغلب دانشنامه های فلسفی جهان (حتی در کتاب مجموعه مقالات فلسفه اسلامی از انتشارات راتلج که درباره فلسفه اسلامی و برخی فیلسوفان ایرانی است) آثاری از اساتید و دانشجویان ایرانی فلسفه (به ویژه آنان که در داخل کشورند) دیده نمی شود.

چه در قالب احیای آثار مکتوب و چه توجه به اندیشه های فیلسوفان ایرانی و اسلامی. مصادیق:

الف) نداشتن یک دوره جامع و مدون تاریخ فلسفه در ایران و در اسلام (مقایسه کنید با تاریخ نگاری های که غربی ها درباره فلسفه خودشان انجام داده اند).

ب) عدم انتشار کامل آثار فیلسوفان اسلامی و ایرانی (حتی آثار فیلسوفان شناخته شده ای چون ابن سینا، ملاصدرا، هم هنوز به طور کامل و منقح چاپ نشده است؛ چه رسد به فیلسوفان کمتر شناخته شده (هرچند تلاش کسانی چون مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی و هانری کربن در زمینه احیا و معرفی تراث ستودنی است) (مقایسه کنید با شکل های متنوع و متفاوت انتشار آثار کسانی چون کانت و ارسطو و افلاطون در غرب)

ج) کمبود اندیشه نامه فیلسوفان اسلامی و ایرانی (مقایسه کنید با انواع کتاب هایی که درباره هر یک از فیلسوفان غربی (به صورت مجموعی یا تک نگاری) انجام شده است).

۵- آسان گیری در پذیرش دانشجویان فلسفه: امروزه بخش قابل توجهی از ورودی های رشته فلسفه کسانی هستند که این رشته جزو اولویت های آنان نیست و از سر ناچاری آن را انتخاب کرده اند. مشکل برخی از آنان این است که مقطع تحصیلی قبلی شان ربطی به فلسفه نداشته و گرچه مثلاً در ارشد یا دکتری فلسفه قبول می شوند و در عمل استاد مجبور است مباحث را در سطح کارشناسی برای آنان بگوید.

۶- تمرکز بر «فلسفه خوانی» و نمره و حفظیات و جزوه زدگی تا مطالعات جدی و مراجعه به منابع مهم: کافی است میزان حضور دانشجویان فلسفه در کتابخانه دانشگاه در طول ترم را با هجوم بی امان آنان به قسمت تکثیر دانشگاه در ایام نزدیک به امتحانات را برای دریافت جزوه مقایسه کنید. برخی اساتید کار را راحت تر هم کرده اند. از قبل تعدادی سوال می دهند و سوالات آزمون پایان ترم را از بین آنها انتخاب می کنند.

۷- کم توجهی به «فلسفه ورزشی» و خلاقیت و ابتکار و اندیشه ورزشی فلسفی: نتیجه اش این که دانشجو حتی پس از حدود ۱۰ سال خواندن فلسفه، هنوز نمی تواند یک مسئله فلسفی را شناسایی کند، تحلیل نماید، مبانی آن را مشخص کند، اندیشه های فلسفی را نقد کند، خودش نظریه پردازی نماید و از نظریه اش دفاع کند.

## سهروردی کوشش کرده زبان فلسفی را آسان و قابل درک کند

را می‌دزد. و توجه کنیم که نورُ یَشْرُقُ مِنْ صُبحِ الازل، اشاره است به مقام کمال معنویت که حیرت‌زاست. عطار منازل راه حق را چنین برشمرده است: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، فقر و فنا. امام (ع) در سخن پایانی خود اشاره فرمود که گرچه بیان روشن‌گر است، ولی در پایان راه عرفان، به‌جز خاموشی هیچ چیز دیگر در خور نیست.

سهروردی نام رساله هیاکل‌النور را از سخن امام در مقام ششم (نورُ یَشْرُقُ مِنْ صُبحِ الازل فیلوُحُ علی هیاکل التوحید آثاره) اقتباس کرده است، چنانکه کتاب تلویحات خود را با این عبارت آغاز کرده است: السُّبْحَاتُ لِجَلالِکَ اللهم. «خداوند! پرتوها از آن جلالِ نَسْت». برخی از شارحان رساله هیاکل‌النور در شرح معنی هیکل‌های نور به معابد هفتگانه‌ای که اهل حران (هرمسیان در عالم اسلامی) ساخته بودند اشاره کرده‌اند، غافل از اینکه منبع الهام سهروردی را در جای دیگری باید جست.

### (ج) الواح عمادی

سهروردی در آغاز این رساله اشاره کرده است که برخی از فیلسوفان متأخر در نوشته‌های خود برای آموزش فلسفه به برخی امیران روزگار خود، اصطلاحات فلسفی را با اغلاق و دشواری هرچه تمام‌تر به کار برده‌اند، به‌طوری که آن امرا قادر نبوده‌اند فلسفه را از آن نوشته‌ها فراگیرند. اشاره سهروردی به این سبب است که دانشنامه‌ای را برای علاء‌الدوله کاکویه (امیر آل بویه) به رشته تحریر درآورد. به‌طوری که صاحب کتاب نزهت‌نامه علائی آورده است، علاء‌الدوله از دانشنامه علائی چیزی دریافت.

سهروردی خود کوشش کرده است که زبان فلسفی را آسان و قابل درک گرداند. اگر بگوییم آثار مشائی سهروردی در تقریر مقاصد ابن‌سینا بی‌نظیر است، سخن به‌گرافه نگفته‌ایم. معلوم نیست که چرا در آموزش فلسفه مشائی به آثار سهروردی رجوع نمی‌کنند.

شاید زعم بسیاری این است که نوشته‌های شیخ اشراق با توجه به رأی او درباره اصالت ماهیت کم‌اعتبار یا حتی بی‌اعتبار است. برخی از محققان، آثار همشاگردی سهروردی، یعنی فخر رازی را در فهم مقاصد ابن‌سینا راهگشا دانسته‌اند، ولی سهروردی روح فلسفه ابن‌سینا را هزار مرتبه بهتر از امثال امام فخر درک کرده بوده است.

### (د) کلمه‌التصوف

سهروردی در ابتدای این رساله آورده است که در روز رستاخیز از هر هزار تن، نهصد و نود و نه تن کشتگان تیغ عبارت‌ها و سربرندگان اشارت‌ها هستند. مقصود او این است که جمود بر لفظ و ظاهرپرستی مایه هلاکت شمار بسیاری از آدمیان است.

وی سپس در سخنی به یادماندنی می‌نویسد: الْحَقِيقَةُ شَمْسٌ وَاحِدَةٌ لَا يَتَعَدَّدُ يَتَعَدَّدُ مَظَاهِرُهَا مِنَ الْبُرُوجِ الْمَدِينَةُ وَاحِدَةٌ وَ السُّدُوبُ كَثِيرَةٌ وَ الطَّرِيقُ غَيْرُ يَسِيرَةٍ. «حقیقت، خورشید یگانه‌ای است که به تعدد مظاهر آن در برج‌های دوازده‌گانه متعدد نمی‌گردد. شارستان یکی است و دروازه‌های آن بسیار و راه‌های منتهی به شارستان پرشمار است». آیا سخن سهروردی بیان روشنی از اندیشه جاویدان خرد نیست؟



را از فقره‌ای از «حدیث حقیقت» برگرفته باشد. علی(علیه‌السلام) و کمیل بن زیاد نخعی که شاگرد معنوی وی بود، سوار بر ناقه‌ای طی طریق می‌کردند. کمیل سؤال کرد: ما الحقیقه؟ «حقیقت چیست؟» امام (ع) فرمود: ما لک و الحقیقه؟ «ترا با حقیقت چه کار است؟» کمیل گفت: اولسْتُ صاحبَ سِرِّک؟ «آیا من از اصحاب سر تو نیستم؟» امام علی (ع) فرمود: بلی، ولكن یترشح علیک ما یطْفَحُ منی. «آری، ولی آنچه از من لبریز می‌گردد بر تو می‌تراود». کمیل بار سوم پرسید: اَو مَملُکٌ یَخْبِی سائِلًا؟ «آیا شخصی مانند تو (که در کمال مهربانی است) پرسنده را نومید می‌گرداند؟» امام (ع) در برابر اصرار کمیل لب به پاسخ گشود و فرمود: الْحَقِيقَةُ کَشْفُ سُبْحَاتِ الْجَلالِ مِنْ غَیْرِ اَشْرَافٍ. «حقیقت پرده برداشتن است از انوار جلال، بی‌هیچ اشاره». کمیل گفت: زدنِ بیانا. «بیشتر بیان فرماید». امام (ع) فرمود: مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ. «زدودن موهوم همراه با هویدا ساختن معلوم». کمیل گفت: زدنِ بیانا. امام (ع) فرمود: هتک السِّرِّ لِغَلْبَةِ السِّرِّ. «به یکسو زدن پرده به جهت غلبه راز». کمیل گفت: زدنِ بیانا. امام (ع) فرمود: جَذْبُ الْاِحْدِیَةِ لِصِفَةِ التَّوْحِیدِ. «کشش احدیت به جهت صفت یگانگی». کمیل گفت: زدنِ بیانا. امام (ع) فرمود: نُورُ یَشْرُقُ مِنْ صُبحِ الازل فیلوُحُ علی هیاکل التوحید آثاره. «نوری است که از صبح ازل می‌تابد و بر هیاکل توحید آثار آن پدیدار می‌شود». باز کمیل گفت: زدنِ بیانا. امام (ع) فرمود: اَطْفِ السِّرَاجَ فَتَد طَلَع الصبَحِ. «چراغ را خاموش کن که صبح طلوع کرد».

امام (ع) در بیان خود شش مرحله سلوک راه حق را ذکر فرمود. مقام نخست همان مقام طلب است که کمیل با اصرار خود نشان داد که حائز چنین مقامی است. امام (ع) با احراز این امر، به شش مقام دیگر با الفاظ شگفت‌انگیز اشاره فرمود. فاعل فعل‌های کشف و محو و هتک و جذب در سخن امام (ع)، حضرت احدیت است. مراحل هفتگانه در این حدیث گرامی، با مراحل هفت‌گانه سلوک در کتاب منطق‌الطیر عطار و فبق عجبی دارد، مخصوصاً اگر توجه کنیم که مقصود از کشف سُبْحَاتِ الْجَلالِ مِنْ غَیْرِ اَشْرَافٍ، برطرف شدن پرتوهای جلال است که نَظْمِانِ جَمالِ وَجْهِ الهی است، و توجه کنیم که هتک السِّرِّ لِغَلْبَةِ السِّرِّ، دال بر جلالت راز است که از سر استغناء هر حجاب و نقابی

در یادداشت زیر دکتر بابک عالیخانی، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به بررسی رسائل تعلیمی وی می‌پردازد.

سهروردی را به‌جز کتب مفصل و رسائل تمثیلی مشهور، رسائل تعلیمی گرانقدری است که لطائفی از آنها در این گفتار ارائه می‌گردد.

### (الف) پرتونامه

سهروردی در اواخر پرتونامه می‌نویسد که «نور مفارقات زاید بر ماهیت ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجردند از مادت، همچنانکه حکیمان نورانی گفته‌اند از سر مشاهدت» (مجلد سوم مصنفات، ص ۸۱). در کتاب سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن می‌خوانیم: «چنین به نظر می‌رسد که در این عبارت، شیخ نور را به معنای وجود در مقابل ماهیت به کار می‌برد و بحث زیادتی وجود بر ماهیت را پیش کشیده و از قول حکمای اشراقی تصریح می‌کند که مفارقات وجود محض و انیت صرفند و ماهیتی ورای هستی ندارند» (چاپ دوم، ص ۷۰).

سهروردی وجود را جزو اعتبارات عقلی برمی‌شمارد؛ بنابراین در عبارت پرتونامه، مقصود از نور چیز دیگری غیر از وجود است. مقصود این است که مجردات به علم حضوری شهودی، ذات خود را درمی‌یابند و این علم زائد بر ماهیت آنها نیست.

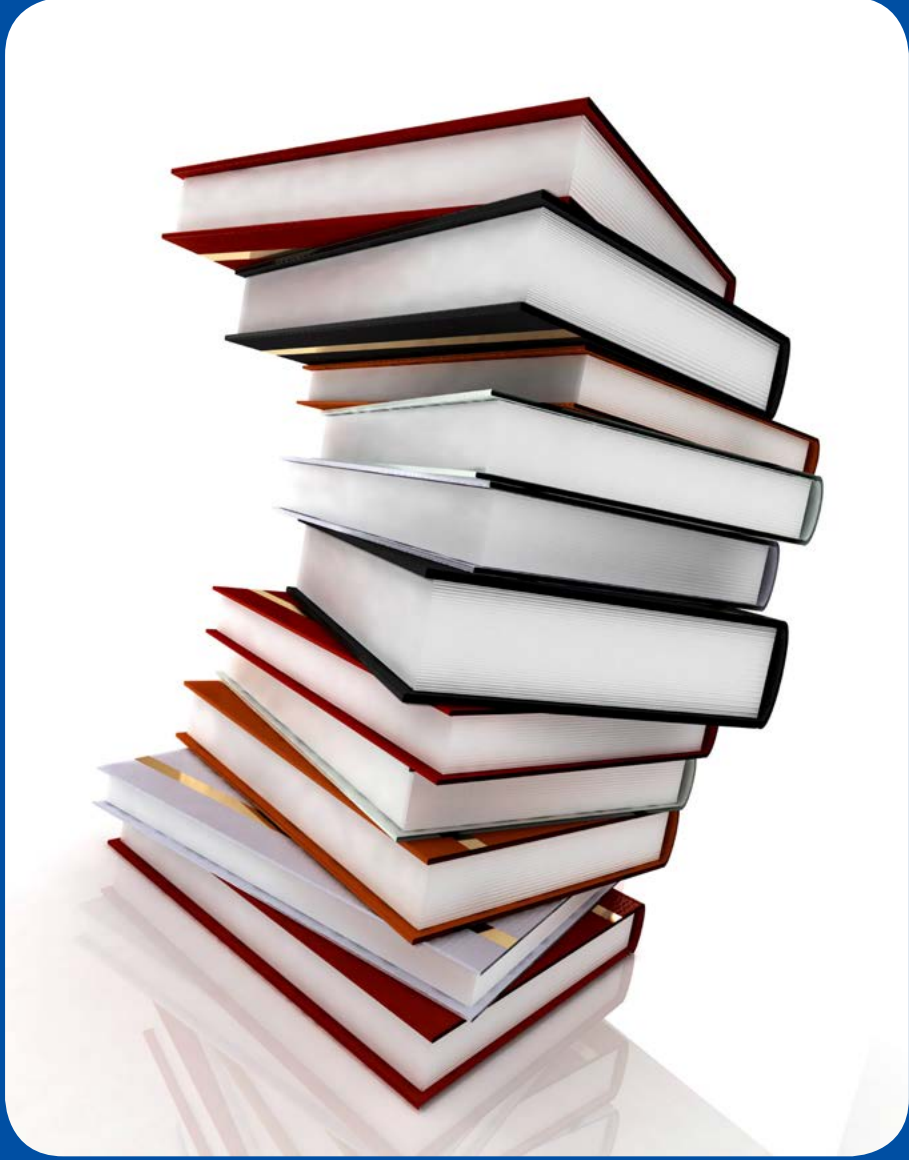
حقیقت این است که اصالت ماهیت شیخ اشراق به‌درستی درک نشده است. ماهیت در نزد سهروردی «ماه‌الشیء هو هو» است و هویت شیء همان انانیت اوست (انانیت اصطلاح شیخ اشراق است و می‌توان لفظ «خودآگاهی» را معادل فارسی آن دانست). انانیت (یا مخفف آن انیت) پایه حکمت سهروردی است. انانیت سهروردی نه کوکتوی دکارت است و نه عبارت از نوعی solipsism به شمار می‌رود. انانیت سهروردی، سِرِّ از انال‌الحق منصور حلاج برمی‌آورد. حکمت سهروردی را گونه‌ای ایدئالیسم شرقی می‌توان نامید.

سهروردی بارها نوشته است که زمینه‌های قول به اعتباریت وجود را در آثار مشائیان یافته است. مشائیان متقدم مانند فارابی و ابن‌سینا گویا به اصالت وجود و اصالت ماهیت هر دو قائل بوده‌اند، حال آنکه مشائیان متأخر (عمر خیام و ابن‌سهلان سواجی) از اعتباریت وجود دم زده‌اند. خیام در یکی از رسالات کوتاه خود که به زبان عربی است صریحاً وجود را اعتباری شمرده است. وجود اعتباری نیست، ولی اساس حکمت اشراق که «خودآگاهی» است به قوت خود باقی است.

غالباً پنداشته‌اند فیلسوفی که به اصالت وجود قائل نیست، حتماً به اصالت ماهیت به معنی ما «یقال فی جواب ما هو» قائل خواهد بود. این رأی نادرست، به تفسیر غلط حکمت اشراق انجامیده است. به علاوه، از آنجا که از عرفان وحدة‌الشهودی بایزید و حلاج و خرقانی درک کاملی وجود نداشته، حکمت سهروردی نیز که نردبانی است برای صعود به بام بلند وحدة‌الشهود، چنانکه سزاوار است فهمیده نشده است.

### (ب) هیاکل‌النور

به نظر می‌رسد که سهروردی نام رساله خود

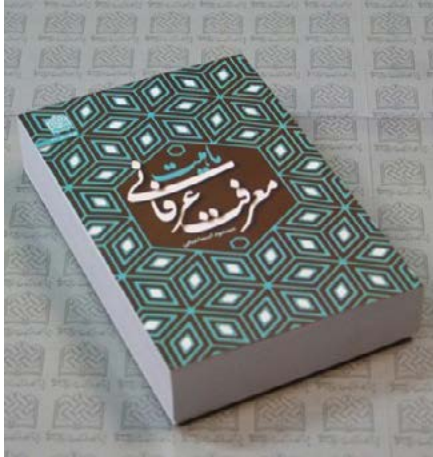


معرفة کتاب



توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

## کتاب «ماهیت معرفت عرفانی» به چاپ رسید



پرداخته‌اند؛ مجموع این نظریات، در هفت گروه جای می‌گیرند که در ذیلشان پانزده نظر، به تفصیل آرایه، ارزیابی، مقایسه و داوری نهایی شده‌اند و در نهایت، راه برای عرضه نظریاتی جدید، گشوده شده است. کتاب «ماهیت معرفت عرفانی» از چهار بخش به شرح زیر تشکیل شده است:

بخش اول: کلیات  
بخش دوم: ماهیت معرفت عرفانی از دیدگاه اندیشمندان غربی  
بخش سوم: ماهیت معرفت عرفانی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی  
بخش چهارم: مقایسه، تحلیل و ارزیابی نهایی کتاب «ماهیت معرفت عرفانی» اثر مسعود اسماعیلی، با قیمت ۵۵،۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه

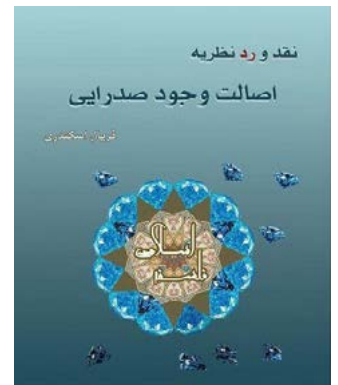
ماهیت معرفت عرفانی، معطوف به این مساله است که «معرفت عرفانی چه نوعی از شناخت بوده، چه مقومات و مولفه‌های اصلی دارد؟». جایگاه این بحث در دانش فلسفه عرفان بوده و با مباحث فراعرفان و وجودشناسی ارتباط وثیقی دارد. زمینه اصلی خیزش چنین مباحثی در جامعه علمی ما نظریات غربی است. بنابراین این کتاب، در آغاز به دیدگاه‌های غربیان می‌پردازد و در سرانجام، نظریات استحصال شده از آثار متفکران اسلامی آرایه می‌شود.

ساختار این کتاب، براساس نظریات موجود تنظیم شده است. فیلسوفان دین و عرفان در غرب در این زمینه، چند نظریه مهم آرایه نموده‌اند. کما اینکه عارفان اسلامی به ویژه ابن عربی و اتباع وی، و فیلسوفان اسلامی، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمطالین، به این موضوع

فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.

علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می‌توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه مراجعه نمایند.

## کتاب «نقد و رد نظریه اصالت وجود صدرایی» منتشر شد



کتاب «نقد و رد نظریه اصالت وجود صدرایی» به قلم فریال اسکندری منتشر شد.

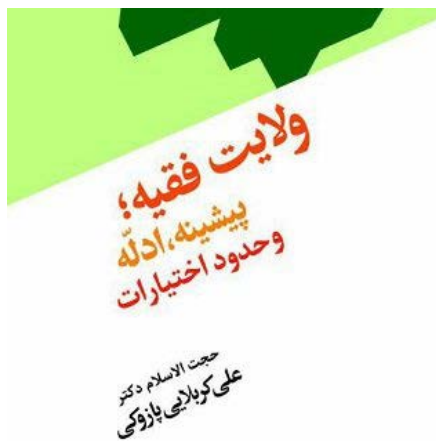
اندیشمندان فلسفه اسلامی با تکیه بر سابقه درخشان فلسفی و جهان بینی غنی اسلامی می‌توانند نظریات تازه، پویا و کارآمدی به جامعه ارائه کنند و سهم مهمی در اعتلای بشریت داشته باشند. یکی از راه‌های رسیدن به این هدف بزرگ، بررسی نظریات گذشتگان و ارزیابی صحت آنان است. نقد و رد نظریات پیشینیان نه تنها ضربه ای بر فلسفه اسلامی وارد نمی‌کند بلکه زمینه را برای ارائه نظریاتی جدید فراهم می‌سازد.

اصالت وجود یکی از مسائل اساسی فلسفه صدرایی و نظریه ای رایج در جامعه فلسفی امروز است. اگرچه نمودهای فلسفی و عرفانی این نظریه بسیار جذاب است اما حقیقت آن است که اصالت وجود در اصل خود به اثبات نرسیده است و بنابراین نمی‌تواند قابل استناد باشد. فریال اسکندری در این کتاب با بررسی دلایل ملاحظه‌درا در دو کتاب اسفار و مشاعر به رد نظریه اصالت وجود پرداخته است. کتاب «نقد و رد نظریه اصالت وجود صدرایی» در ۱۴۰ صفحه به قیمت ۱۰ هزار تومان از سوی انتشارات ریسمان منتشر شد.

به همت نشر معارف؛

## کتاب «ولایت فقیه، پیشینه، ادله و حدود و اختیارات» منتشر شد

است. نویسندگان در این نوشتار از مشاوره و راهنمایی‌های مرحوم آیت الله محمدهادی معرفت، آیت الله محمدهادی یوسفی غروی و حجت الاسلام دکتر محمدجواد ارسطابهره بهره برده است.



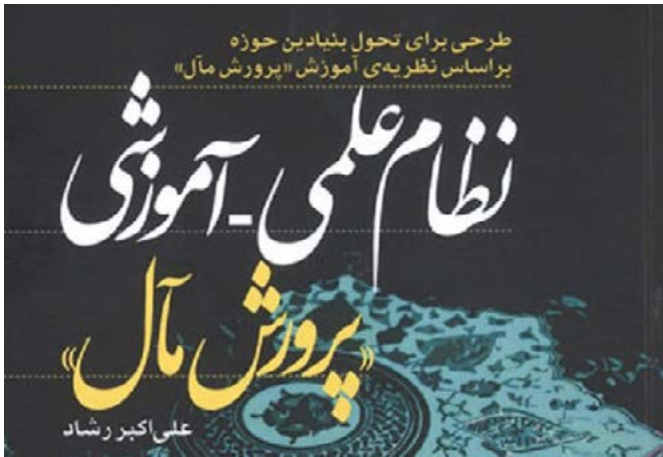
حیات سیاسی شیعه در عصر غیبت است. بخش نخست در چهار فصل به بیان مفهوم و مبادی تصویری ولایت مطلقه فقیه می‌پردازد. مفهوم ولایت در لغت، اصلاح و عرف، فقه و فقیه در لغت و اصطلاح، وصف مطلقه در لغت و اصطلاح، ویژگی‌های رهبر جامعه اسلامی، چهار فصل بخش اول هستند.

بخش دوم در سه فصل به ذکر نظریات علمای بزرگ شیعی از ابتدای قرن چهارم هجری تا زمان حاضر در مورد محدوده اختیارات ولی فقیه جامع شرایط اختصاص دارد. بخش سوم به بررسی ولایت فقیه در آثار کتبی و شفاهی امام خمینی (ره) می‌پردازد و در ادامه با تحقیق در مورد حکم حکومتی، مسأله تبیین، گسست و یا تکامل دایره اختیارات ولی فقیه جامعه شرایط را از دیدگاه امام خمینی (ره) بررسی می‌کند. بخش چهارم در سه فصل به بررسی ادله عقلی و نقلی ولایت سیاسی فقیه جامع شرایط در قرآن و روایات می‌پردازد. در بخش پنجم، مسأله فقهی یا کلامی بودن ولایت فقیه و آثاری که بر هر کدام از دیدگاهها مترتب است، مورد تحقیق قرار می‌گیرد. بخش ششم به بررسی اصول قانون اساسی در مورد ولایت فقیه اختصاص دارد. این کتاب نخستین بار تحت عنوان «اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت» در سال ۱۳۸۳ توسط همین ناشر منتشر شده

بر اساس دیدگاه شیعه که مبتنی بر آیات قرآن و روایات نبوی است، وظیفه تشکیل حکومت اسلامی پس از پیامبر اکرم (ص) به ائمه (ع) منتقل می‌شود. حق حکومت، سرپرستی و اداره جامعه اسلامی تا وقتی که امام معصوم (ع) در جامعه حضور دارد، فقط از آن اوست. اما تکلیف جامعه اسلامی از زمانی که امام (ع) در میان آنها حضور ندارد، چیست؟ رهبر جامعه اسلامی چه شرایطی باید داشته باشد و از چه اختیاراتی برخوردار است؟ کتاب حاضر سعی دارد این سؤال را بر اساس آیات، روایات، عقل و نظرات اندیشمندان بزرگ شیعه پاسخ گوید. بحث از ولایت فقیه، مبانی مشروعیت آن، حدود اختیارات ولی فقیه و مانند آن از جمله مباحثی است که حتی پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به شایستگی مورد توجه قرار نگرفته است.

این کتاب از شش بخش تنظیم و تدوین شده است، تبیین مفهومی ولایت مطلقه فقیه، پیشینه نظریه ولایت فقیه و محدوده آن، ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره)، دلایل ولایت فقیه، ولایت فقیه؛ مسأله ای کلامی یا فقهی؟، ولایت فقیه از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

این پژوهش درصدد تحلیل، تبیین و بررسی پیشینه ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه و محدوده اختیارات و راهکارهای اعمال ولایت فقیه جامع شرایط به عنوان مهمترین محور



کتاب «نظام علمی - آموزش» اثر آیت‌الله علی اکبر رشاد، سومین کتاب گروه فرهنگ پژوهی پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که به قلم آیت‌الله علی اکبر رشاد رییس این پژوهشگاه با هدف تحول بنیادین حوزه بر اساس نظریه آموزش «پرورش مآل» به چاپ رسیده است.

نظام علمی - آموزشی پرورش مآل، دستگاه تعلیماتی - تربیتی‌ای است فطرت بنیاد، استعداد محور، جامع‌نگر و جامعه‌گرا، که بر پروردن استعدادهای فطری گونه‌گون متریان، با نقش آفرینی فعال خود آنان تمرکز دارد. برآیند این نظام به فعلیت درآمدن قوا و قابلیت‌های ذاتی افراد تحت تربیت، شکل‌گیری ملکات پایدار علمی و عملی در وجود آنان و فراهم آمدن توانایی‌های معنوی، معرفتی و مهارتی لازم، معطوف به نیازهای جامعه‌ی اسلامی است.

در بخش اول، فهرستی از فرصت‌ها و تهدیدهای پیش روی حوزه و دین‌پژوهی و تبیین دین در عصر حاضر ارائه شده است. بخش دوم کتاب تبیین سه رویکرد موجود (متجمد سنتی اندیش، متجدد نوگرا، و مجدد نواندیش) را در زمینه مقابله با تهدیدها و مواجهه با فرصت‌ها، خاصه مساله مهم تحول حوزه بر عهده گرفته است.

بخش سوم اثر به تبیین اجمالی نظریه (آموزش پرورش مآل) که مبنای نظام علمی پیشنهادی راقم است، می‌پردازد.

بخش چهارم که بخش اصلی و محوری اثر را تشکیل می‌دهد، ضمن تبیین بایستگی و بایسته‌های تأمین نصاب مطلوب در زمینه ارکان سه گانه نهاد حوزه، ابعاد چهارگانه معرفتی، معنوی، مهارتی و هویتی و عرصه‌های دهگانه ذیل آنها را مشخص کرده و نصاب‌های لازم

## به قلم آیت‌الله علی اکبر رشاد؛ کتاب «نظام علمی - آموزش» منتشر شد

### به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه؛

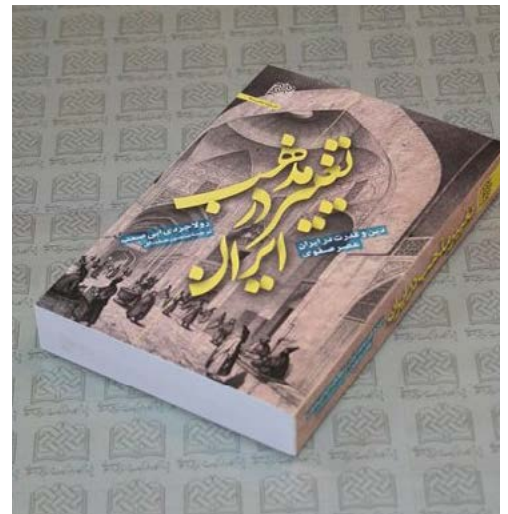
## کتاب «تغییر مذهب در ایران» به چاپ رسید

کتاب «تغییر مذهب در ایران» دین و قدرت در ایران عصر صفوی بیست و پنجمین کتاب گروه تاریخ و تمدن پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و شامل پنج فصل بوده که منصور صفت‌گل این اثر را ترجمه کرده است. دین و قدرت در ایران عصر صفوی پژوهشی درباره پیوند میان نهاد سیاسی و ساختار دیوانی دینی در ایران سده های دهم تا دوازدهم هجری است. ایران در این دوره شاهد تغییراتی جدی در سیاست، جامعه و اقتصاد و نیز با تحولات جهانی چشم‌گیری هم‌زمان بود. علمای مهاجر جیل عاملی به ایران عصر صفوی در جامعه‌ای با این ویژگی‌ها فعالیت و با بهره‌گیری از دانش قهقی و موقعیت اجتماعی خویش با تألیف کتاب‌ها و

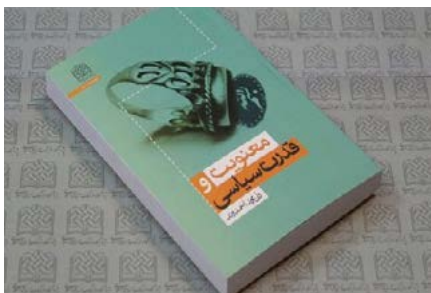
رساله‌ها، مشروعیت صفویان را تحکیم کردند. این کتاب برای مورخان، مردم‌شناسان و پژوهشگران دینی و دل‌بستگان به تاریخ ایران عصر صفوی و همه کسانی که به موضوع ریشه‌های برآمدن ایران جدید علاقه‌مند هستند، سودمند است.

کتاب «تغییر مذهب در ایران» ترجمه منصور صفت‌گل، با قیمت ۴۲،۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.

علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می‌توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه مراجعه نمایند.



## کتاب «معنویت و قدرت سیاسی» به چاپ رسید



کتاب «معنویت و قدرت سیاسی» اثر ولی محمد احمدوند، با قیمت ۲۷،۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.

علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می‌توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه مراجعه نمایند.

فقط در عرصه سیاست که در همه ساحات حیات بشری می‌تواند جامعه‌ای آرمانی رقم بزند، جامعه‌ای که در استقلال هر یک از این دو رکن مجال تعالی نمی‌یابد. این کتاب معنویت را در عدالت، آزادی و ایمانی مستقل از منافع می‌جوید. قدرتی به نام خدا و برای خدا.

کتاب «معنویت و قدرت سیاسی» از پنج فصل به شرح زیر تشکیل شده است:

- فصل اول: مفاهیم و چارچوب نظری
- فصل دوم: رهیافت‌های موجود در تحلیل قدرت سیاسی
- فصل سوم: عوامل معنوی قدرت سیاسی
- فصل چهارم: تحلیل گفتمان و عناصر معنوی قدرت سیاسی
- فصل پنجم: شرایط آسیب و زوال قدرت سیاسی معنویت بنیان

کتاب «معنویت و قدرت سیاسی» چهل و یکمین کتاب گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که توسط ولی محمد احمدوند به چاپ رسید.

این کتاب تلاشی است برای تحلیل مجموعه عوامل و عناصری که می‌توانند به تشکیل، تحکیم و تلطیف قدرت سیاسی منجر شوند. به زعم این کتاب می‌توان قدرت سیاسی را به مثابه گفتمانی انگاشت که قسمت عمده‌ای از عناصر آن را مقولات معنوی تشکیل می‌دهد. معنویتی که منحصر به دنیای ماقبل مدرن نیست بلکه می‌تواند در روح و روان دنیای پرتحول و تکنولوژیک معاصر جاری باشد و البته نیاز به معنویت در عصر حاضر پیش از هر زمانی احساس می‌شود. قدر مسلم تراکم و تلازم معنویت و عقلانیت نه



## کتاب معرفت شناسی اسلامی و علم دینی منتشر شد



افزون بر آن سزاوار است همه فرهیختگان و ارباب دانش روز به روز خود را با این هدیه آسمانی آشناتر ساخته و از هدایت ها و مواهب آن بهره گیرند.

طرح دانش افزایی اساتید محترم دانشگاه های سراسر کشور فرصتی هموار و مغتنم است تا با تقویت بنیادهای نظری معرفت دینی و آشنایی با روش استفاده از قرآن زمینه های پوییش در این مسیر سعادت آفرین را هموار سازد. از سوی دیگر توصیه های آکید عارف واصل، حضرت امام خمینی و نیز خلف صالح ایشان رهبر حکیم و فرزانه انقلاب، حضرت آیت الله خامنه ای دامت برکاته در جهت تحقق تمدن بزرگ اسلامی و تولید علم و دانش اسلامی ما را بر آن داشت که گامهای آغازین را در حوزه مباحث ناظر به معرفت شناسی اسلامی و علم دینی برداریم.

رجاء واثق داریم که جامعه علمی پویا و بالنده کشورمان با استمداد از عنایات الهی و توجهات خاص حضرت ولی عصر (عج) دستیابی به قله های بلند دانش را مطمع نظر قرار داده راهی نو فراروی بشریت قرار دهد.

در این راستا گروه معرفت شناسی اسلامی و علم دینی در جهت تدوین سرفصلهای این عنوان درسی، طرح اولیه ای را آماده نمود که بعد از بحث و بررسی در نهایت در شورای عالی نهاد، به تصویب رسید.

دینی نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

۵ ضمیمه

ضمیمه اول: جهت غنابخشی به محتوای کتاب دیدگاههای حضرات اساتید معزز، آیت الله العظمی سبحانی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاتهم) در باب علم دینی ارائه شده است.

ضمیمه دوم: فلسفه علم، هدف این نوشتار نقد و بررسی دیدگاه های اثبات گرایی، تأییدگرایی و ابطال گرایی در حوزه روش شناسی علوم تجربی است.

هدف این کتاب ارائه تصویری روشن از علم دینی است که سایر بخش ها جنبه مقدماتی دارد. از این رو مدرسان محترم به فراخور سبک و سلیقه اساتید دانشگاهها می توانند بحث های لازم جهت نیل به تعریف علم دینی را از بخشهای مختلف کتاب گزینش کنند.

در بخشی از مقدمه این اثر به قلم دکتر محمدرضایی آمده است:

حیات حقیقی و طبیعه انسان در گرو رشد و تعالی معرفت، سلوک معنوی و پیمودن درجات کمال قرب الی الله است. در این راستا آنچه کام عطشناک جرعه جویان معرفت ناب و تشنه کامان طریق هدایت را به نیکوترین وجه سیراب می سازد کتاب مجید الهی و سنت شریف نبوی است. این دو گنجینه های ارزشمندی هستند که گوهرهاشان بی پایان و فروغشان ابدی است. از آن رو که قرآن مراتبی دارد و هر کس درخور استعداد خویش از آن بهره می برد، خداوند بیان و تبیین آیات خود را بر عهده پیامبر و معصومان: نهاده است تا در پرتوی هدایت ها و نورافشانی های آنان بهره دیگران از این کتاب مقدس فزونی یابد.

استمرار تاریخی این پرتو افشانی نیز به عهده عالمان و مفسران ربانی و زمان شناس نهاده شده است تا با کاربری روش و منطق صحیح فهم قرآن از اسرار این گنج مکنون پرده برگیرند و متناسب با نیازهای زمان به اکتشاف و استنباط از این منبع لایزال الهی بپردازند.

کتاب معرفت شناسی اسلامی و علم دینی توسط جمعی از نویسندگان و به کوشش و نظارت دکتر محمد محمدرضایی استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و رئیس کارگروه معرفت شناسی و علم دینی مرکز دانش افزایی اساتید دانشگاهی نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه ها منتشر شده است.

این کتاب با همکاری حجت الاسلام رضا حاج ابراهیمی استادیار دانشگاه امیرکبیر، سیدمحمدعلی دیباجی دانشیار دانشگاه تهران، ابوالفضل ساجدی دانشیار موسسه امام خمینی (ره) و حجت الاسلام حمیدرضا شاکرین دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به نگارش درآمده است.

کتاب معرفت شناسی اسلامی و علم دینی، با ضمیمه دیدگاه اساتیدی همچون آیت الله جوادی آملی، آیت الله سبحانی و آیت الله مصباح یزدی به چاپ رسید.

بخشهای این کتاب عبارتند از:

۱ معرفت شناسی اسلامی؛

هدف این بخش آشنایی با اهم مباحث معرفت شناسی بالاصح معرفت شناسی دینی معتبر است. زیرا امروزه دیدگاه هایی در این حوزه مطرح شده است که همه معرفت های دینی را ظنی می دانند. از این رو هنگامی می توانیم از علم دینی سخن بگوییم که دست یاب به معرفت دینی معتبر ممکن باشد. ۲ دین شناسی؛

هدف این بخش اثبات اهمیت و جایگاه دین و کارکردهای آن در عرصه های گوناگون است. در ادامه بحث و بررسی در باب نفی پولویسم دینی و نیز زبان دین و رابطه عقل و دین صورت گرفته است.

۳ رابطه علم و دین

هدف این بخش آشنایی با انواع دیدگاههای مختلف در باب رابطه علم و دین است و در نهایت نظریه مختار در باب تعامل علم و دین بیان شده است.

۴ علم دینی

هدف این بخش، ارائه تصویری روشن از علم دینی است که به عنوان مقدمه برخی از دیدگاههای رایج در باب علم

## «تجدید بنای اجتهاد از دیدگاه علامه اقبال لاهوری» ترجمه و منتشر شد



فصل ششم به نمونه های عملی اجتهاد در جهان اسلام مانند اجتهاد در فسخ مقام خلافت در عثمانی و تشکیل مجلس شورا و استقبال اقبال از آن می پردازد. در فصل هفتم نه مشکل زنان مسلمان در شبه قاره، به دلیل قوانین فقهی، و راه حل اقبال بر آن، بررسی می شود که یکی از راه کارها، توجه به دکترین « مقاصد شریعت » است.

فصل آخر بیان و تحلیل نظرات منتقدان و مخالفان اقبال در دو دسته بنیادگرایان و سکولارها می باشد. نقدهای کسانی چون سید قطب و برخی از مستشرقان بر نظریه اجتهاد و حرکت اقبال آورده شده و با شیوه ای منطقی به آن ها پاسخ داده شده است. و در نهایت، نتیجه گیری مفیدی در سه صفحه انتهایی کتاب آورده شده است.

علاقه مندان می توانند جهت تهیه این کتاب به فروشگاه انتشارات دانشگاه واقع در جنب درب ورودی دانشگاه امام صادق (ع) مراجعه نمایند.

ترجمه کتاب «تجدید بنای اجتهاد از دیدگاه علامه اقبال لاهوری» تالیف محمد خالد مسعود با ترجمه محمد مسعود نوروزی منتشر شد.

این کتاب، اثر پژوهشی دقیقی پیرامون اندیشه های اقبال می باشد که در ۸ فصل تنظیم شده است. در فصل نخست ابتدا به بیان مفهوم لغوی و اصطلاحی اجتهاد و سیر تاریخی اجتهاد می پردازد و نظرات مختلف پیرامون اجتهاد را ارائه می کند. در فصل دوم به مسئله تقلید و نظرات شاه ولی الله دهلوی پرداخته می شود.

در فصل سوم نظرات احمدخان هندی، سید جمال، آگنیدس و سعید پاشای ترکیه ای ارائه می گردد.

فصل چهارم به مقاله اقبال درباره اجتهاد، زمان تالیف و نامه نگاری های او با علما می پردازد.

فصل پنجم شاه بیت این کتاب است؛ مفاهیمی مانند دینامیسم و مکانیسم در برخورد با هستی و متون دینی تحلیل می شود.



## کتاب «زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر؛ گامی در راه تحقق پولی لوگ»

کتاب «زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر؛ گامی در راه تحقق پولی لوگ» به قلم رضا دهقانی منتشر شد. این نوشتار نخستین کتابی است که به یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ اندیشه، یعنی مسئله «زمان»، نزد ملاصدرا و هایدگر، دو متفکر برجسته از دو سنت متفاوت، می‌پردازد و مسئله اصلی آن این است که چگونه می‌توان با بررسی اندیشه فلسفی این دو فیلسوف مؤسس، گامی در جهت تحقق گفت‌وگو بین این دو فیلسوف در وهله نخست، و بین دو سنت اندیشه معاصر غربی و اندیشه اسلامی شیعی برداشت. این کتاب همچنین نخستین پژوهشی است که افق فلسفه میان‌فرهنگی را برای خود طرح و الگوی پولی‌لوگ را در روش خود در تحقیق استفاده می‌کند. نویسنده این کتاب، بر این نظر است که زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر، اهمیت زیادی برای پژوهش جهت رسیدن به گفت‌وگو و تمهید برای «گفت‌وگوی چندجانبه فرهنگی» یا «پولی‌لوگ» (Polylog) دارد؛ از این رو سعی کرده تا به جای فلسفه تطبیقی به معنای رایج، فلسفه «میان‌فرهنگی» را جایگزین و الگوی پولی‌لوگ را معرفی



می‌کند. نویسنده کتاب با بیان اینکه فلسفه میان‌فرهنگی در مقابل نگرش‌های تک‌فرهنگی، اعم از اروپامحوری و فلسفه‌های قومی، قرار دارد، تأکید می‌کند که این فلسفه، در جهت مخالف هرگونه مطلق‌گرایی در اندیشه حرکت می‌کند و سعی می‌کند تا بستر مناسب برای گفتگوی متفکران فرهنگ‌های مختلف را فراهم کند. نویسنده همچنین با بیان اینکه گفتگو مهم‌ترین منش فلسفی مورد نیاز زمانه است، پولی‌لوگ را در نسبت مستقیم با گفتگو یا دیالوگ معرفی و تأکید می‌کند که این کتاب در حکم تمهیدی برای گفتگوی چندجانبه یا پولی‌لوگ است؛ الگویی که همه متفکران و نیز پژوهشگران را از همه سنت‌های موجود فرامی‌خواند تا همگی به تعامل بپردازند و هدف واحدی را معرفی می‌کند که هدفی تنظیمی است و آن مراوده و ارتباط دوجانبه قوی میان تمام فرهنگ‌هاست. کتاب «زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر؛ گامی در تحقق پولی‌لوگ» از سوی انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات در ۴۳۴ صفحه و با قیمت ۲۱ هزار تومان وارد بازار نشر شده است.

### سروش منتشر کرد؛

## کشف حقیقت هستی در کتاب «راز هستی»



سومین مجلد از مجموعه کتاب‌های تولید شده از برنامه «معرفت» حاوی دیدگاه‌های فلسفی غلامحسین ابراهیمی دینانی، با عنوان «راز هستی» از سوی انتشارات سروش منتشر شد. به گزارش خبرگزاری مهر، میراث مکتوب بشر حکایت از آن دارد که چرایی و چگونگی آفرینش جهان هستی برای ما نوع بشر همواره رازآلود و حیرت‌آفرین بوده است. هرچند تلاش دانشمندان علوم مختلف از یک سو، و فعالیت‌های فکری فلاسفه و حکمای الهی از سوی دیگر، موجب رفع بسیاری

از ابهامات و حل بسیاری از مسائل جهان شده است، با رشد و تکامل ذهنیت بشر بر وسعت و پیچیدگی نادانسته‌ها و ابهامات هم افزوده شده است. برنامه «معرفت» یکی از پربیننده‌ترین برنامه‌های سیمای جمهوری اسلامی ایران در بخش معارف است. این برنامه از سال ۱۳۸۸ به طور مستمر از شبکه چهار سیما پخش شده است. در این مدت، بیان روان و شیوای استاد دینانی موجب جذب طیف وسیعی از مخاطبان شده است. کتاب حاضر سومین مجلد از مجموعه کتاب‌های تولید شده از برنامه «معرفت» با عنوان راز هستی است. از ویژگی‌های بارز این مجموعه، بیان مطالب عمیق حکمی و عرفانی در قالب الفاظ و اصطلاحات روشن برای فهم دقیق مطلب برای اغلب مردم است. در این قسمت از مجموعه تلویزیونی «معرفت» طی سیزده گفت و گوی شیرین و روان فلسفی با استاد دینانی، به سبب رشته حکمی مباحث ایشان، تلاش حکمای مسلمان برای کشف حقیقت هستی و رسیدن به برداشتی منطقی و حتی الامکان قانع‌کننده از معنای حیات دنبال شده است. حکمای ما ناگزیر برای ورود به بحث در ماهیت هستی در پی اصوب بدیهی

بوده‌اند. حکیم ملاصدرا «وجود» را اصل بدیهی در نظر گرفته، شیخ سهروردی «نور» و سلسله عرفا «تجلی» را. بنابراین، چگونگی نیل از هریک از این اصول بدیهی به حقیقت وجود و مباحث وجودشناسی، و استقرار نظام منسجمی از مفاهیم فلسفی، و نیز چگونگی رابطه هستی با خداوند مود مذاقه قرار می‌گیرد. چاپ نخست کتاب «راز هستی» در ۳۰۴ صفحه و با قیمت ۱۶ هزار تومان از سوی انتشارات سروش منتشر و در اختیار علاقمندان به مباحث فلسفی قرار گرفت. مشتاقان برای تهیه کتاب به صورت تک جلدی و کلی به فروشگاه مطهری سروش به نشانی خیابان شهید مطهری، تلفن ۰۲۱-۸۸۳۱۰۶۱۰ یا به فروشگاه مرکزی سروش (ترنجستان سروش) به نشانی خیابان انقلاب، بعد از تقاطع اهوربجان، بین خیابان وصال و فلسطین، فروشگاه ترنجستان سروش، تلفن ۰۲۱-۶۶۴۹۳۶۲۰ مراجعه کنند. فروش اینترنتی کتاب نیز از طریق سایت انتشارات سروش به نشانی: <http://soroushpublishingco.ir> امکان پذیر است.

### به قلم حمید طالب‌زاده؛

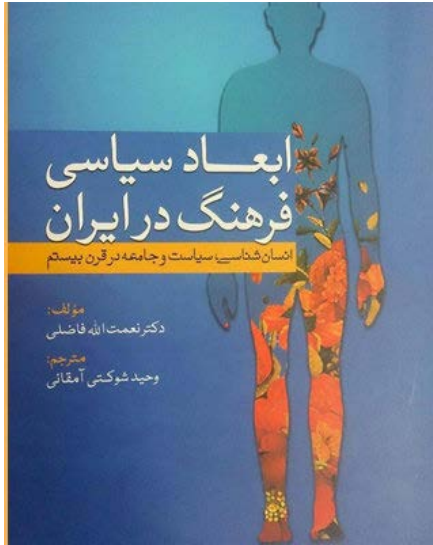
## گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی منتشر شد

این خودآگاهی رقم خورده است. ۳. بیان فلسفی هگل مدرسی و استدلالی است. وی مابعدالطبیعه را به شیوه فیلسوفان بزرگ غرب همچون ارسطو و کانت عرضه داشته است و از این لحاظ با سهولت بیش‌تری می‌توان با وی گفت‌وگو کرد. ۴. هگل فلسفه را صورت نهایی و عقلانی دین می‌داند و فلسفه‌ای را که با دین مقابله کند فلسفه نمی‌خواند. ۵. اندیشه هگل از آیشخور عرفان مسیحی سیراب شده است. وی با مایستر اکهارت و یاکوب بومه، عارفان مسیحی آشنایی عمیق داشته و فلسفه را با عرفان یگانه می‌داند. ۶. هگل امروز نیز به واسطه تحقیقات ژرف مارتین هیدگر

در پیشگفتار کتاب «گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی»، اثر تازه دکتر سیدحمید طالب‌زاده آمده: این نوشته می‌کوشد تا باب تازه‌ای برای گفت‌وگو میان فیلسوفان اسلامی و هگل فیلسوف شهیر عصر جدید بگشاید. گفت‌وگو میان هگل و فیلسوفان اسلامی چه اهمیت و مزیتی دارد؟ ۱. هگل فیلسوف مابعدالطبیعه است، وی مابعدالطبیعه را که از زمان افلاطون آغاز شد و تا قرن نوزدهم تداوم یافت به کامل‌ترین صورت آن عرضه داشته است. ۲. هگل فیلسوفی است که معاصرت را می‌توان در اندیشه او بازشناخت. فیلسوفی که مدرنیته را به خودآگاهی رسانید تا جایی که همه تحولات بعدی جامعه مدرن در ارتباط با

تألیف نعمت الله فاضلی؛

## کتاب «ابعاد سیاسی فرهنگ در ایران» منتشر شد



در یک سده اخیر در مسیر برساختن فرهنگ معاصر ایران را نشان می‌دهد و کمک می‌کند تا یکی از حوزه‌های گسترده خلاقیت‌ها و فعالیت‌های فکری ایرانیان در دوره معاصر که تاکنون کمتر به آن توجه شده است، یعنی حوزه مطالعات مردم‌شناسی، به جامعه و مردم ایران شناسانده شود. کتاب «ابعاد سیاسی فرهنگ در ایران»؛ انسان‌شناسی، سیاست و جامعه در قرن بیستم» نوشته نعمت‌الله فاضلی عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی امسال توسط انتشارات سبزان در قطع رقعی و به قیمت ۳۴ هزار تومان روانه بازار نشر شد.

معاصر نقش مهمی ایفا کرده، اما تاکنون چگونگی، نقش تاریخ و جایگاه آن در کلیت این تحولات مطالعه نشده است. کتاب حاضر اولین مطالعه نظام‌مند و روشمند با هدف شناسایی و تحلیل دانش انسان‌شناسی در ایران می‌باشد که به صورت مطالعه مستقل منتشر می‌گردد.

در این کتاب ما با تحقیقات و فعالیت‌های فرهنگی مرتبط با انسان‌شناسی و ارتباطات آنها با تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر آشنا می‌شویم. «ابعاد سیاسی فرهنگ در ایران» می‌تواند به عنوان متنی آموزشی برای دانشجویان رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی که نیاز به آشنایی با تحولات این حوزه‌ها دارند، مورد استفاده قرار گیرد. همچنین برای خوانندگان عمومی نیز می‌تواند جهت مطالعه آثار نویسندگان و روشنفکران بزرگی مانند جلال آل احمد، صادق هدایت، علی شریعتی، غلامحسین ساعدی و ... مفید و آموزنده باشد.

در این کتاب، تحقیقات و فعالیت‌های فرهنگی مرتبط با انسان‌شناسی و ارتباط آن‌ها با تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر به خوبی بیان شده است. انتشار نسخه انگلیسی کتاب حاضر مورد استقبال انسان‌شناسان بزرگی مانند مایکل فیشر استاد دانشگاه MIT قرار گرفت و محققانی که در زمینه تحولات سیاسی و فرهنگی ایران معاصر کار می‌کنند، از آن استقبال کردند.

این کتاب بخشی از تلاش‌های دانشگاهی و فرهنگی مردم ایران

کتاب «ابعاد سیاسی فرهنگ در ایران»؛ انسان‌شناسی، سیاست و جامعه در قرن بیستم» نوشته نعمت‌الله فاضلی توسط انتشارات سبزان منتشر شد.

به گزارش خبرنگار مهر، کتاب نوشته نعمت‌الله فاضلی که در سال ۲۰۰۶ توسط انتشارات راتلج در انگلستان به زبان انگلیسی چاپ و منتشر شده بود، به همت وحید شوکتی آملی به فارسی ترجمه و توسط انتشارات سبزان منتشر شد.

کتاب ابعاد سیاسی فرهنگ که ترجمه کتاب انگلیسی Politics of Culture in Iran است، اولین مطالعه نظام‌مند و روشمند با هدف شناسایی و تحلیل دانش انسان‌شناسی در ایران می‌باشد که بصورت مطالعه‌ای مستقل منتشر شده است. دکتر فاضلی در این کتاب به این پرسش پاسخ می‌دهد که رابطه انسان‌شناسی و نظام سیاسی-اجتماعی ایران چیست؟

از نظر نویسنده، علوم اجتماعی ما از منطق سیاسی‌ای پیروی می‌کند که آمیخته با تحولات کشور در سیستم مشروطه، خاندان پهلوی و انقلاب اسلامی است و در هر دوره، این علوم به دلیل عدم استقلال با دگرگونی‌های سیاسی دچار تغییر شده‌اند. در معرفی این کتاب آمده است: انسان‌شناسی یا مردم‌شناسی دانشی مدرن است که در سال‌های اخیر در ایران روند رو به توسعه‌ای داشته است. این دانش، به ویژه در شکل‌گیری و تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ایران

توسط انتشارات هرمس:

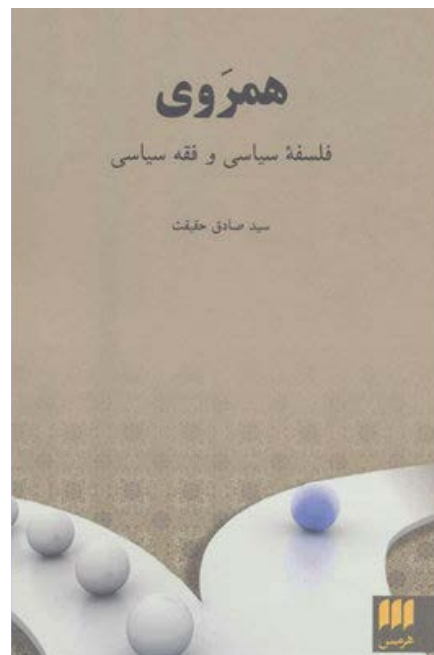
## کتاب «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» منتشر شد

نظریه همروی- کوشش اولیه‌ای که در این کتاب تحت عنوان «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» صورت پذیرفته- را می‌توان زیرمجموعه‌ای عنوانی عام تر، یعنی «رویکرد همروی» قرار داد. متفکران زیادی در زیر چتر رویکرد همروی قرار دارند؛ حتی فارابی در عصر زرین تمدن اسلامی که نسبت فلسفه سیاسی و فقه مدنی را با رویکردی عقلی به بحث گذاشت. وی کلیات سیاست را به فلسفه و جزئیات آن را به فقه واگذار؛ و همین مسئله باعث شد در طول زمان فقه سیاسی جا را برای فلسفه سیاسی و رویکرد عقلانی به سیاست تنگ‌تر نماید.

این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان اسلامی فقط رویکرد فلسفی و یا فقهی به سیاست داشته‌اند. نظریه همروی در چهار سطح امکان طرح دارد: پل زدن بین روش‌های معرفتی، جمع بین روش‌های متنی و فرامتنی (و متن گرایانه و زمینه گرایانه)، همسویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، و بالاخره ترکیب سازوار سنت و تجدد. موضوع کتاب حاضر همسویی و تعامل فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است.

این کتاب شامل بیش از یک دهه پژوهش و کوشش هاب قلمی نویسنده در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی حول محور نظریه همروی است. به اعتقاد نویسنده این کتاب، هرمنوتیک و گفتمان دو روش مهم مدرن و پسا مدرن محسوب می‌شوند که ممکن است بتوانند شیوه فهم را در اندیشه اسلامی متحول سازند.

(متنی) تکیه می‌زند. از جهتی، می‌توان این رویکرد را ادامه کوشش فارابی (در نسبت سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی) و نایینی و آخوند خراسانی (در سنجش ظرفیت فقه در مقابل تجدد) ارزیابی کرد.



کتاب «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» نوشته سید صادق حقیقت توسط انتشارات هرمس، ۱۳۹۶ در ۵۴۳ صفحه و به قیمت ۴۰ هزار تومان منتشر شد. این کتاب شامل یک مقدمه و دو بخش به شرح زیر است:

- بخش اول: چارچوب نظریه همروی
- تفاوت رویکرد حداکثری و حداقلی
- بررسی و نقد رویکرد حداکثری
- بررسی و نقد رویکرد حداقلی
- پیشینه نسبت سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی
- ارکان نظریه همروی
- کاربرد نظریه همروی
- بخش دوم: مبانی و روش شناسی
- ظرفیت سنجی دین نسبت به مفاهیم سیاسی مدرن
- طبقه بندی دانش سیاسی
- چستی و گونه‌های فلسفه سیاسی
- رابطه فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و فقه سیاسی
- استنباط و نقش زمان و مکان
- تحولی روش شناسانه در فقه سیاسی
- هرمنوتیک و مطالعات اسلامی
- گفتمان و مطالعات اسلامی و ایرانی
- گونه شناسی ارتباط دین و سیاست
- اسلام سیاسی و اسلام غیرسیاسی

در معرفی کتاب آمده است: «رویکرد همروی» راه میانه یا راه سومی بین دو رویکرد حداکثری و حداقلی به شمار می‌رود؛ و بر تعامل ادله عقلی (فرامتنی) با ادله قرآنی- روایی