

از پوشیدن لباس روحانیت تا آوردن ایزوتسو به ایران گفتگو با مهدی محقق

مجله اندیشه مهر | شماره ۲۶ | شهریور ماه ۹۷

قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال

مهر مجله اندیشه

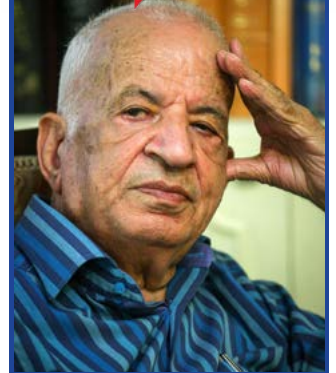
سبک سامرا در آموزش حوزوی احیا شود
گفتگو با آیت الله علی اکبر رشاد

فجایع جهان ریشه در اعراض از ولایت دارد
گفتگو با آیت الله سید محمد قائم مقامی

تطور فکری حماس؛ از نهضتی ایدئولوژیک تا جنبشی پراگماتیک
گفتگو با صابر گل عنبری

فهرست مطالب

مهر مجله اندیشه



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سید امیر حسن دهقانی،
محمد مهدی رحیمی، محمد الیاس قنبری

دبیر تحریریه: محمد الیاس قنبری

همکاران این شماره: سارا فرجی، عباس
بنشاسته

مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

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

- ۴ بسیجی با قهرمان هگل متفاوت است / گزارش نشست نقد و بررسی کتاب «بسیجی شهید»
- ۵ ابن سینا؛ جهانی ترین مرد ایران / گزارش نشست شرح افکار سینیوی
- ۶ ابن سینا با ذهن و عین کار دارد / گزارش نشست ابن سینا در متن آثارش
- ۷ نیچه جهان افلاطونی را واژگون می کند / داریوش شایگان
- ۹ راه آینده را باید از تاریخ ایران ببرسیم / رضا داوری اردکانی
- ۱۱ فمینیسم، سازمان آفرینش الهی را به هم می ریزد / آیت الله محسن اراکی
- ۱۳ نقد ابوریحان به فلسفه مشاء / گزارش تحلیلی
- ۱۴ اصول سکولاریسم کلاسیک مورد تردید جدی است / همایون همتی
- ۱۵ فیلسوفی که ماجراجو نباشد متکلم است / غلامحسین ابراهیمی دینانی
- ۱۶ «چنین گفت زرتشت» نیچه کتابی برای پالایش کینه و انتقام جویی است / جیولیانو کامپیونی
- ۱۸ فهم فلسفه نیچه در کشورهای مسلمان / سعید حنایی کاشانی

- ۲۵ پروژه امیر معزی، نوعی بازگشت به تفکر غالبان شیعه است / گفتگو با محمد سوری
- ۲۹ تمدن نوین اسلامی آخرت و حیات جاودان را هم مد نظر دارد / گفتگو با علی ذوعلم
- ۳۱ دستاورد تمیز فرهنگی نباید بر شاکله های غیر فقهی بنا شود / گفتگو با مرتضی جوادی آملی
- ۳۷ گسست ابن سینا از یونان و ارسطو / گفتگو با قاسم پورحسن و حسین کلباسی
- ۳۹ سبک سامرا در آموزش حوزوی احیا شود / گفتگو با آیت الله رشاد
- ۴۳ فجایع جهان ریشه در اعراض از ولایت دارد / گفتگو با محمد قائم مقامی
- ۴۷ از پوشیدن لباس روحانیت تا آوردن ایزوتسو به ایران / گفتگو با مهدی محقق

- ۵۰ جایگاه انسان در حکمت و عرفان اسلامی / محمد فنائی اشکوری
- ۵۱ توسعه سکولار؛ سعادت خیالی یا شقاوت حقیقی؟ / مهدی جمشیدی
- ۵۲ ابن سینا دعا را برای رسیدن آدمی به کمال، ضروری می داند
- ۵۴ وظیفه ما تکرار سخن پیشینیان نیست / یحیی یثربی
- ۵۵ اخلاق ناباوری زرتشت نیچه نقطه مقابل اخلاق باوری زرتشت اصلی است / داریوش آشوری

- ۵۸ کتاب «فهم جوانی در مدرنیته متأخر» منتشر شد
- ۵۹ کتاب «غایت شناسی اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی» منتشر شد
- ۶۰ نقدهای عبدالله نصری بر «روایهای رسولانه» عبدالکریم سروش کتاب شد
- ۶۱ واقعیت و روش تبیین کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی منتشر شد
- ۶۲ کتاب «جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم» منتشر شد





گزارش

نشست نقد و بررسی کتاب «بسیجی شهید»؛

بسیجی با قهرمان هگل متفاوت است

امکان‌های تداوم بسیجی شهید
به مثابه انسان آرمانی ایرانی

نشست «امکان تداوم بسیجی شهید به مثابه انسان آرمانی ایرانی» در پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی با موضوع نقد و بررسی کتاب «بسیجی شهید» نوشته سید جواد طاهایی برگزار گردید.

در ابتدای نشست سید جواد طاهایی پیرامون کتاب بسیجی شهید توضیحات خود را ارائه داد. وی گفت: این کتاب پیرامون مردم کشوری است که مردم آن جسورانه می خواهند ایده مطلق را انضمامی کنند. مردمانی که اهل موعودیت اند و به موجودیت بی اعتنا هستند.

طاهایی ضمن تبیین مفهوم بسیجی افزود: عدم فهم وجه ایرانی بسیجی موجب شده به این مفهوم به طور حقیقی درک نشود. اگر در توضیح هویت بسیجی به این نکته توجه کنیم، بسیجی به عنوان یک ایرانی کارکرد عمیق خود را در جامعه کنونی می یابد. بسیجی عالی ترین تولید ایرانی است. بسیجی در نهایت هم ایرانی است اما ایرانی ای که از من موجود خود به من موعود حرکت کرده است.

در ادامه سید مهدی ناظمی قره باغ، پژوهشگر فلسفه در نقد کتاب بسیجی شهید گفت: نگاه نظری و متفکرانه به مسایل انقلاب و در رأس آن ها جنگ یا دفاع مقدس یکی از خلأهای کنونی ماست. به عنوان مثال مسأله ارتباط میان جنگ و هویت ملی ما، که البته به این موضوع در برخی آثار سینمایی پرداخته شده اما برخی از این فیلم ها هویت ستیز هستند. مسایل نظری مسایلی هستند که

در واقعیت وجود دارند. به عنوان نمونه در دوران پهلوی در حوزه ناسیونالیسم خیلی خوب کار شد. کتاب ها نوشته شد و خیلی از روحانیون ما تحت تأثیر این آثار قرار گرفتند که مورخان بزرگی آن ها را کار کرده بودند. اما ما حصل این اتفاق برای ما بحران و سردرگمی به وجود آورد. در ادامه نیز شروع نگاه نظری به این دست مسایل با مرحوم فردید و سپس شهید آوینی بود.

در ادامه نشست سید حسین شهرستانی، پژوهشگر فلسفه و جامعه شناسی گفت: یک سری از آثار ما درون گویی ها و خودگویی ها نسبت به وقایع انقلاب را بازگو می کند که در جای خود لازم و مفید است. در نقطه مقابل هم جریان آکادمیک را داریم بی هویت و بی توجه به تاریخ که تنها کارش ترجمه است و بعد از ترجمه کارش متوقف می شود. آقای طاهایی در این اثرشان سعی کرده اند که به حقیقت و واقعیت انقلاب نزدیک شوند و آن را به زبان تئوریک بیان کنند. این نوع کارها اولین بار توسط شهید مطهری انجام گرفت. شهید مطهری یکی از اولین علمایی بود که وارد نوشتن مطالبش در روزنامه ها و فضای ژورنالیستی شد که در آن زمان کار مرسوم برای یک عالم دینی نبود. سپس فردید و بعد از او مرحوم آوینی به این کار مبادرت کرد. البته بحث شهید آوینی بسیار جای بحث دارد که بنده مقاله ای در این باره نوشته ام با عنوان «آوینی شهید آوینی فیلسوف».

حسین شهرستانی در ادامه گفت: در کتاب بسیجی شهید من متوجه نشدم که این شهید ایرانی است. در جای جای کتاب به جای توصیف امثال حافظ از عالم، توصیف هگل را می بینیم. بعضی تعابیر را هم اصلاً متوجه نشدم مثل دازاین ایرانی! به طور کلی این کتاب از پرداختن به خود مفهوم بسیجی دور شده و در گرداب تئوری ها افتاده و خود بسیجی هم تبدیل به یک فیلسوف شده است.

در ادامه سید جواد طاهایی، نویسنده کتاب عنوان کرد: نکته مهم فیلسوف بودن بسیجی است. پوپر مقاله ای دارد با نام «چرا من فیلسوف نیستم؟». در آن جا می گوید معنای شخصی فلسفه این است که وقتی فرد به چپستی امور می پردازد در واقع وارد این قلمرو شده است. این نوع فلسفه را هر کس می تواند داشته باشد. تجربیات وجودی جدی موجب بروز این حالت در انسان می شود. شهید آوینی می گوید رنج موجب می شود تا انسان بیشتر به خود و امورات بیاندیشد. همین که شما در شب حمله در یک

قدمی مرگ و زندگی قرار می گیری، در این شرایط است که معلوم می شود بود ما چقدر از نمود ما متفاوت است و ما خیلی بزرگ تر از این هستیم اما خبر نداریم. اما نکته ای که راجع به هگل و حافظ فرمودید. در جایی خواندم هگل ایده مطلق را از ادبیات ایران گرفته است. اگر این حرف درست باشد فلسفه هگل فلسفه ایرانی است. ملت ایران تنها ملتی است که جرئت مطلق فکر کردن دارد و درک مطلق خود را می خواهد به واقعیت انضمامی تبدیل کند. دلیل بودن و هستی ایران از ابتدا تاکنون همین است و این مسأله تمامی تاریخ ما را معنا دار می کند. بنابراین حرف

زدن از هگل به نوعی حرف زدن درباره ایران است. سپس سید مهدی ناظمی قره باغ گفت: انتظار ما از یک کتاب، کامل بودن و منسجم بودن است. معمولاً از مجموعه مقالات انتظار انسجام نداریم. اما در یک کتاب با ابتدا و انتهای مشخص انتظار داریم مسایل به روشنی پاسخ داده شود. ما نمی توانیم با وام گرفتن ناقص از یک ادبیات فلسفی، ایرانی بودنمان را توضیح دهیم. هگل وقتی مطلق بودن را بیان می کند که آن را در یک ملت می بیند و آن هم ملت آلمان است. ما چه شباهتی به آلمانی ها داریم؟ به عقیده من با نظریات پل ریکور بهتر می توانستیم بحث هویت خودمان را تحلیل کنیم. یا کار بهتر تحلیل خود وصیت نامه شهداست. مثلاً در بخشی از این کتاب می خوانیم که گفتگو محصول قدرت است و تا قدرت نباشد گفتگو صورت نمی گیرد. این عبارات خواننده را از فضای شهید و شهادت و ... به مناسبات قدرت و نوعی جهان بینی دیگر می برد.

در ادامه حسین شهرستانی گفت: درست است که لفظ فیلسوف را برای هر کس که اندیشه می کند و درباره خود می توان به کار برد. اما لفظ فیلسوف به عنوان یک کاراکتر و شخصیت تاریخی در اثری که قرار است پدیده بسیجی و شهید را پدیدار شناسی بکند، لفظی تساهل آمیز است. چون این گونه، شریایی که به آن تعلق دارد را از او جدا می کنیم. تعابیری از مارکس، فروید و ... در کتاب از مفهوم خود آمده که نه با هم نسبتی دارند و نه نگرش بسیجی از مفهوم خود را می رسانند. یا تبیین مفهوم خودآگاهی، که با نگاه انقلابی و دینی خیلی متفاوت است.

سپس سید جواد طاهایی عنوان کرد: این انتقادات مربوط به افراد دانشور و متخصص است. از طرفی این کتاب حاصل احساس بحران من از حضور در فضاهای دانشگاهی

بوده است. حرف من این بوده که این تجربیات انقلابی با آن تفکرات دانشگاهی سازگار نیست. قصد من این نبوده که از موضع بسیجی شهید، دانش و دیدگاه های علمی موجود را نفی کنم. بحث من یک تجربه فی ذاته بود و بهتر است مدعیات این کتاب به صورت فی نفسه درک شود. چون من دانشجوی علوم اجتماعی بوده ام از همان دانسته های خودم برای تحلیل مسایل استفاده کرده ام. البته توجه کنیم که من فلسفه را بر شهدا تطبیق نداده ام، بلکه شهادت را با فلسفه تطبیق داده ام. یک نکته هم این است که ناشر کتاب اصرار داشتند بحث های فلسفی و مقدمات علمی که ربطی به مسأله شهادت ندارند را حذف کنم. در صورتی که من تاریخچه خیلی مبسوطی از مباحث علمی که در کتاب مطرح کردم را آورده بودم.

در ادامه سید مهدی ناظمی گفت: ما نمی توانیم بگوییم از تئوری ها استفاده می کنیم برای رساندن مفهومی وری تئوری. مگر در مواقعی که یک تئوری جدید ارائه می شود تا علم و نظریه های موجود را متحول می کند. که البته این مربوط به کار و بحث ما نیست.

در انتها حسین شهرستانی اظهار داشت: متنی را می توان متن اصیل دانست که ضابطه سخن گفتن خود را حفظ کند. به عقیده من شهید آوینی دو دسته آثار دارد: یکی آثاری که روایت بی پیرایه و دست اول از حوادث را بازگو می کنند و دیگری متونی که در خلوت به صورت تئوری تبیین کرده است. دسته اول به عقیده من آثار اصیل ایشان است. مثلاً در کتاب بسیجی شهید در فصلی که راجع به مرگ است مرگ را از منظر فیلسوفان بررسی کرده اید و نهایتاً گفته اید مرگ بسیجی هم همین است! آیا نگاه ما به مفهوم شهادت همان نگاهی است که فیلسوفان به مرگ دارند؟! همچنین در موضوع جنگ نیز همین رویه را پیش گرفته اید. در صورتی که بسیار تفاوت وجود دارد و این نکته بسیار مهمی است. یا درباره مسأله قهرمان نیز از نگاه هگل استفاده کرده اید. در صورتی که ما در ادبیات و تاریخ خود مفاهیمی مثل فتوت، جوانمرد، پهلوان و این قبیل تعابیر را داریم. قهرمان هگل یک قهرمان بی پرواست. مثل مجاهدین خلق، ژاکوبین های فرانسوی و کمونیست ها که با پارسای و تقوای بسیجی کاملاً متفاوت است. مثلاً در شاهنامه در برابر پهلوانی مثل رستم، قهرمان می تواند اسفندیار باشد. البته مثال دقیقی نیست اما برای روشن شدن موضوع می تواند کمک باشد.

در نشست شرح افکار سینیوی مطرح شد؛

ابن سینا؛ جهانی ترین مرد ایران

امکان است به این معنا که تمام اشیاء ممکن الوجودند و اقتضای وجود ندارند. در میان برهان های علمی هم محکم ترین برهان همین نوع برهان است. با اینکه کتاب «شفافا» ی او تام و تمام است ولی در ابتدای آن می نویسد: این فلسفه من نیست و کامل شده فلسفه مشاء ست فلسفه من را می توانید در حکمت المشرقیه بخوانید.

این چهره ماندگار فلسفه در پایان گفت: ابن سینا کتاب هایی در چند جلد درباره داورى فلاسفه مغرب و مشرق نوشته ولی به دست مسعود غزنوی طالبانی از بین رفت. نکته آخر هم اینکه غربی ها در شناخت ابن سینا از ما جلو افتاده اند. یادم هست چندسال پیش کتابی ۴۰۰ صفحه ای نوشته شده بود که در آن همه مقالات و نوشته های ابن سینا جمع آوری شده بود.

نجفقلی حبیبی، پژوهشگر فلسفه اسلامی به عنوان آخرین سخنران این مراسم گفت: در حال حاضر مشغول تصحیح کتاب «قانون» ابن سینا هستم چرا که این کتاب بارها در سراسر دنیا به خصوص بیروت تجدید چاپ شده است. من کار تصحیح را از روی نسخ خطی کشورهای مختلف انجام داده ام. در حال حاضر تصحیح کتاب اول و دوم تمام شده و مشغول تصحیح کتاب سوم هستم که مفصل ترین کتاب از پنج کتاب اوست. بیشترین استفاده در تصحیح را هم از شرح قطب الدین شیرازی کردم.

تصحیح «قانون» ابن سینا در دست انتشار

وی افزود: قطب الدین شیرازی در شرح خود از شیوه استناد علمی استفاده کرده و نظر همه دانشمندان را آورده و در آخر هم نظر خود را بیان کرده است. کاری که کتاب قانون کرد اینکه با انتشار آن بساط جادوگری برپیده و طب طبیعی جایگزین آن شد. ابن سینا در کتاب دوم شفا کلیاتی درباره دارو بیان و آنها را سه دسته می کند: داروهای گیاهی، حیوانی و جمادات. سپس در ادامه خواص و شیوه نگهداری آنها را بیان می کند. امروزه در کشور ما هم طب سنتی خیلی جافانده ولی به اینگونه مسائل آن که چگونه نگهداری و یا حتی کوبیده و مخلوط شوند توجه نمی شود.

حبیبی در ادامه سخنان خود به تعدادی از موعظه های مفیده ابن سینا که متناسب با زندگی روزمره است اشاره کرد؛ این توصیه ها عبارتند از:

از نظر ابن سینا ورزش، حرکتی است ارادی، تند و پیوسته که ضربان قلب را بالا ببرد و فرد را به عرق بیندازد. باید توجه داشت که برای هر فردی یک گونه از ورزش مناسب است و هرعضوی از بدن ورزش خاص خود را دارد. برای ابن سینا ورزش خیلی اهمیت دارد. او به داشتن یک جامعه سالم تاکید بسیاری می کند.

به عقیده ابن سینا، آدم های سالم باید خواب مرتب و معتدل داشته باشند. همچنین ابن سینا افراد را از خوابیدن در طول روز نهی می کند و معتقد است که خواب در طول روز امراض مختلفی را ایجاد می کند و رنگ و روی آدم را به هم می زند. ضمن اینکه فرد را کسل می کند و به طحال هم آسیب می زند. همچنین خواب بعد از سیری هم چیز خوبی نیست پس با شکم پُر نباید خوابید.

ابن سینا می گوید بدنتان را از آب پرکنید بهتر از این است که از غذا پر کنید بنابراین پرخوری ممنوع است. همچنین با گرسنگی مقابله و ایستادگی نکنید چون موجب بیماری می شود.

درباره کودکان هم ابن سینا توصیه کرده که بچه تاجایی که ممکن است از شیرمادر تغذیه کند. حرکت و موسیقی هم برای نوزادان خیلی خوب است.

باید این را دانست که علم و عالم درخشش و تابشی دارد که با گفتار معاندین ضعیف نمی شود و از بین نمی رود.

عقلانیت در دنیای امروز زیر سوال رفته است

آیت الله غیاث الدین طه محمدی، نماینده ولی فقیه و امام جمعه شهر همدان از دیگر سخنرانان این نشست بود که برای سخنرانی در این مراسم از همدان به تهران آمده بود. وی گفت: در یک جلسه ای که در محضر رهبر بزرگوار انقلاب بودیم ایشان از برگزاری مراسم برای بزرگان بسیار استقبال کردند و گفتند که این بزرگان خورشیدند. تعبیر ایشان دقیقاً درست است. بوعلی سینا و امثال او خورشیدهایی هستند که بر تفکر و عقل انسان ها می تابند به همین دلیل هم ما وظیفه داریم یاد و خاطر آنها را زنده نگه داریم.

وی افزود: در دنیای امروز عقلانیت زیر سوال رفته و شما که امروز مهمان نشست هستید به احترام عقلانیت حضور دارید. شیخ الرئیس در دنیا به خوبی شناخته شده است البته فقط او را در حوزه طب می شناسند و از تسلط او بر سایر علوم بی خبرند که دلیلش هم کم کاری ما در این حوزه است. علامه حسن زاده آملی درباره نمط نهم اشارات و تنبیهات (مقامات العارفین) ابن سینا می گوید: اگر کسی در عرفان عملی مرحله که ابن سینا ذکر کرده را طی نکرده باشد در عرفان نظری هم موفق نیست. در یک سمیناری در کشوری مثل بالاروس که سرجمع ۱۰۰ هزار نفر جمعیت مسلمان دارد، ۱۱۰ مقاله درباره ابن سینا نوشته شده بود و این یعنی اینکه کشورهای دیگر در شناخت ابن سینا از ما جلو افتاده اند.

غلامرضا اعوانی، چهره ماندگار فلسفه در ادامه این نشست گفت: سخن گفتن راجع به ابن سینا کار دشواری است. آثار او پس از گذشت این همه سال هنوز آنطور که باید و شاید شناخته شده نیست و هنوز ۴۰ درصد آثارش چاپ نشده است. من همه شما را تشویق می کنم که شرح حال ابن سینا را چندین بار بخوانید. خود من حدود ۱۰-۱۵ دفعه شرح حال ابن سینا را خواندم و هربار از آن مطالب زیادی آموختم. ابن سینا شارح نبوده اما در علوم زمان خودش استاد بوده است.

وی افزود: یک اشتباه بزرگی که راجع به ابن سینا می شود و غربی ها هم آن را تکرار می کند و در کتب درسی مان هم آمده اینکه او را فیلسوف نوافلاطونی می نامند و می گویند حرف تازه ای نزده و حرف هایش تکرار ارسطوست؛ در حالی که اصلاً اینطور نیست. ابن سینا در هر رشته ای که وارد شده بسیار تخصصی راجع به آن نوشته است. وقتی منطق ابن سینا را با منطق ارسطو مقایسه می کنیم به تفاوت نظریات این دو بیشتر پی می بریم.

ابن سینا در الهیات کاری کرده کارستان

اعوانی در ادامه به مقایسه بحث قضایا از منظر ارسطو و ابن سینا پرداخت و توضیح داد: در نوشته های ارسطو منطق شرحی وجود ندارد ولی ابن سینا به این بحث به صورت مفصل پرداخته است. علاوه بر این ابن سینا در الهیات کاری کرده کارستان؛ یکی از دستاوردهای او در این حوزه اینکه الهیات را بر مبنای وجود و ماهیت دسته بندی کرده است. از دیگر دستاوردهای بزرگ او بحث راجع به برهان وجود و



نشست شرح افکار سینیوی، بزرگداشت مقام ابن سینا با حضور اساتید و بزرگان فلسفه در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

ابن سینا جامع همه علوم زمان خودش بوده است

در ابتدای این نشست، حسن بلخاری رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ضمن خیرمقدم به میهمانان و اساتید گفت: در ابتدای سخنانم می خواهم عذر تقصیر بخواهم از شیخ الرئیس که جهانی ترین مرد ایران است نه از این جهت که بسیاری از آثار اومغفول مانده و در ایران چاپ نشده بلکه بخاطر اینکه در ایران کتابی منتشر می شود که در آن ابن سینا را یک خردستیز می نامند و بدو بیراهه های ناروا و نادرست به او نسبت می دهند آن هم ابن سینایی که جهان، بهتر از ما او را می شناسد.

وی افزود: در دانشگاه ییل آمریکا گروهی داریم که به طور خاص درباره ابن سینا کار می کنند یا در دانشنامه استنفورد آمده که ترجمه لاتین قانون بنیاد و پایه تحصیلات دانشگاه های اروپا بوده است. در دانشنامه معروف دیگری ابن سینا را یکی از مهم ترین فیلسوفان جهان قبل از مدرنیته می دانند. امام خمینی هم در مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية ابن سینا را فیلسوف نابغه و بزرگ می نامد.

مهدی محقق رئیس هیئت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی گفت: ابن سینا نابغه ای بود که هنوز سنش به ۲۰ سال نرسیده بسیاری از کتاب های فلسفه و منطق را مطالعه کرده بود. کتاب «شفافا» ی او دایره المعارفی از همه علوم الهیات، طبیعیات، ریاضیات، هندسه، حساب و موسیقی است. بسیاری از آثار او در میان اروپائیان شناخته و به زبان لاتین ترجمه و تا قرن نوزدهم در دانشگاه های بزرگ شناخته شده تدریس شده است.

وی افزود: بعضی ها گفتند که چرا ابن سینا نام «شفافا» را که متناسب با علم پزشکی است روی کتاب فلسفی و نام «قانون» که اصطلاحی در حوزه منطق است را روی کتاب پزشکی گذاشته است. من فکر می کنم دلیلش این است که خواننده به این موضوع توجه کند که فلسفه و سایر علوم از هم جدا نیستند و دیگر اینکه فلسفه، طب پزشکی فکر است. جالینوس، پزشک بلند مرتبه کتابی دارد که در آن می گوید طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد. ابن سینا جامع همه علوم زمان خودش بوده و آثار خود را هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی می نوشته است.

ابن پژوهشگر تاریخ پزشکی اسلامی ادامه داد: ابن سینا علی رغم اینکه آثارش غرب و شرق عالم را گرفته دشمنانی هم داشت. به عنوان مثال کتابی به نام «حدوث العالم» منتشر شده که در آن از ابن سینا به بدی یاد کرده و این کتاب پس از کتاب امام غزالی دومین ضربه را به فلسفه اسلامی زده است. در میان عرب ها هم دشمنان زیادی داشت ولی

در نشست «ابن سینا در متن آثارش» مطرح شد؛ ابن سینا با ذهن و عین کار دارد



همایش فلسفی روز ابن سینا با عنوان «ابن سینا در متن آثارش» در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

بهترین راه شناخت یک متفکر رجوع به آثار اوست

در ابتدای همایش عبدالحسین خسروپناه به سخنرانی و معرفی نشست پرداخت و گفت: وجه تفاوت این نشست در این است که به شناخت ابن سینا در متن آثار او می پردازیم. بهترین و دقیق ترین راه شناخت یک شخصیت فکری رجوع به آثار اوست.

در بخش اول همایش که به «احیاء آثار» اختصاص داشت نجفقلی حبیبی به سخنرانی پیرامون کتاب قانون ابن سینا پرداخت. وی گفت: وقتی شروع به تصحیح کتاب قانون کردم با سختی های زیادی مواجه بودم از جمله عدم آشنایی با مطالب پزشکی و طب که کار تصحیح را برایم بسیار دشوار می کرد. بنیاد بو علی سینای همدان این مسئولیت را بر دوش من گذاشتند تا کتاب قانون را تصحیح کنم.

سید محمود یوسف ثانی در ادامه نشست پیرامون تصحیح جدید کتاب «المباحثات» که توسط آقای بیدارفر صورت گرفته عنوان کرد: تفاوت کتاب مباحثات با دیگر آثار ابن سینا در این است که مجموعه گفتگوها و مکاتبات او با شاگردان و مخالفانش در این کتاب آمده است. ویژگی دیگر این کتاب ظهور خصوصیات ابن سینا به ویژه در حوزه تعلیم و تربیت است. به عنوان مثال ابن سینا به تعاون در فعالیت های تعلیمی و حل پیچیدگی های علمی با همکاری یکدیگر تاکید داشت.

سید حسین موسویان پیرامون تصحیح دو مقاله «الأخلاق» و «البر و الائتم» «ابن سینا گفت: معروف است که ابن سینا رساله مستقل و قابل توجهی پیرامون اخلاق نوشته است به جز مقاله «الأخلاق» و «البر و الائتم». ابن سینا معتقد بود کسی که از لحاظ مزاجی متعادل باشد از لحاظ اخلاقی نیز متعادل خواهد بود و رساله ای در این باره نگاشت تحت عنوان «ادویه قلبیه» که در این اثر به دارو های قلب می پردازد.

سپس اسد الله فلاحی پیرامون تصحیح مدخل منطق شفاء گفت: از منطق شفا تنها یک بار تصحیح صورت گرفته است که حدود ۶۵ سال پیش در مصر انجام گرفت. در ادامه محمد جواد اسماعیلی پیرامون تصحیح «بیان الحق بضمأن الصدق» و خوانش لوکری از «طبیعیات شفاء» به سخنرانی پرداخت.

دو توجیه رایج درباره ابن سینا

بخش دوم همایش با موضوع «اندیشه در آثار» «ابن سینا ادامه یافت. در ابتدا سید مصطفی محقق داماد سخنان خود را با موضوع ابن سینا و رسائل قرآنی این گونه آغاز نمود: شیوه عقلانی محض که شیوه ارسطویی است به روش کار ابن سینا نمی خورد. این گونه مواجهه با رسائل قرآنی و آثار معنوی ابن سینا درست نیست. اگر این گونه نگاه کنیم پس نمط نهم و دهم اشارات و رساله سر الصلاه و مقدمه حکمت المشرقیین چه می شود؟ در نتیجه برای شناخت کل آثار ابن سینا به گونه ای دیگر باید اندیشید. ۲ توجیه رایج درباره ابن سینا وجود دارد. اول این که ابن سینا در طول زندگی اش متحول شده و به تدریج از حکمت مشایی به عرفان تمایل پیدا کرده است. این مسأله خیلی در میان متفکرین رایج است و تحول علما امری بدیهی است. ثانیاً این که گفته می شود ابن سینا فیلسوف است اما مسلمان. مسلمانان از آغاز مانند یک سلول زنده با فلسفه یونان برخورد کردند. یک سلول زنده مواد مفید را جذب می کند و مواد مضر را دفع می کند.

وی افزود: در تفسیر آیه نور از سوره نور ابن سینا چنان تفسیری از این آیه ارائه می دهد که تا آن زمان هیچ کس این گونه تفسیری نتوانسته بود ارائه دهد. همچنین تفسیر ابن سینا از سوره توحید ۲ مرتبه ترجمه شده اما هیچ کدام از این ترجمه ها مقدمه آن را ترجمه نکرده اند. حال آن که در مقدمه تفسیر سوره توحید نکات مهم و قابل توجهی بیان می کند.

در ادامه غلامرضا اعوانی درباره مراتب عقل و تطبیق آن بر آیه نور در اشارات و تنبیهات ابن سینا گفت: مسایلی از قبیل تبیین عقل و مراتب آن و قوای حسی را ابن سینا بهتر از

بسیاری از فیلسوفان تاکنون تبیین کرده است. امروزه بین عقل نظری و عقل عملی خیلی خلط صورت می گیرد. مثلاً کانت این اشتباه را زیاد مرتکب شده است. اما ابن سینا بارها این نکته را در آثار خود تبیین کرده است. نکته دیگر اینکه عقل عملی نیاز به عقل نظری دارد. که این نکته بسیار مهمی است. ابن سینا مراتب عقل را بسیار دقیق تبیین نموده که بسیار مشهور است. در تفسیری که از آیه نور ارائه می دهد، مشکلات را عقل هیولانی، مصباح را عقل بالفعل، زجاجه به معنی شیشه بسیار درخشان را عقل بالملکه و نور علی نور را عقل مستفاد عنوان می کند.

مراد ابن سینا از عروض یعنی خارج از ذات افراد بودن

سپس شهرام پازوکی با موضوع وجودشناسی ابن سینا در قرون وسطی و تأثیر آن بر فلسفه مدرن به سخنرانی پرداخت. وی گفت: تمایز وجود از ماهیت با این که توسط فارابی مطرح شده است اما به نام ابن سینا مشهور است. نقطه این بحث در آثار ارسطویی شکل گرفته که به صورت تلویحی به آن اشاره کرده است. در تفکر یونانی این اصل نمی تواند مطرح باشد. ارسطو انسان را همان انسان موجود می داند و موجود عین هست بودن است. همچنین ارسطو توانست انتولوژی را بر این اساس شکل دهد، اما ابن سینا و فارابی توانستند آن ها وجود را عارض بر ماهیت می دانند. مراد ابن سینا از عروض یعنی خارج از ذات افراد بودن، پس وجود، خارج از ذات یا حقیقت ماهیت است و جزو موقوم آن نیست. کانت نیز شبیه به این قول را دارد. نکته اینجاست که این مسأله در ابن سینا صراحت قطعی ندارد.

پازوکی افزود: ابن رشد از ابن سینا ایرادی می گیرد که جریان را در قرون وسطی شکل می دهد. مسأله تمایز وجود از ماهیت نه تنها به اصلی از دیدگاه های توماس آکویناس، بلکه به جزئی اساسی از تفکر مسیحی تبدیل شد. فلسفه دکارت و کانت بر اساس اصالت ماهیت است.

حتی راسیونالیسم دکارت بر این اساس است. دکارت خودش از وارثین سوارز است. تعبیر متافیزیک اصالت ماهیتی دکارت را بارها شنیده و دیده ایم.

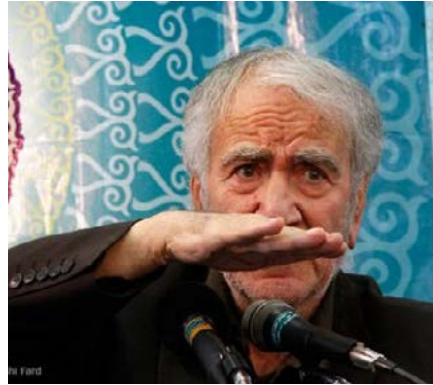
در انتهای همایش غلامحسین ابراهیمی دینانی به سخنرانی پرداخت. وی گفت: چون از مبحث فلسفه خسته شده اید اجازه دهید مباحث فلسفی نگویم و این شعر را معنی کنم. سخت سیمی سخت چوبی سخت پوست

از کجا می آید این آواز دوست این آواز لطیف از کجا می آید؟ اگر این شعر را فهمیدید همه مسایل برایتان حل خواهد شد. اندیشه های لطیف ابن سینا و شعرهای لطیف حافظ از کجا می آید؟ از جسم می آید؟ جسم که سخت است. ابن سینا در بحث جوهر عقلی می خواهد ثابت کند عقل جسم نیست و بُعد و سنگینی و عوارض ندارد. به راستی عقل از جا می آید؟ همین سوال را چه کسی دارد مطرح می کند؟ جسم که نمی تواند؟ این سوال که جهان چه موقع به وجود آمده را می پرسیم اما نمی پرسیم اندیشه و عقل چه موقع پدید آمده است؟ اگر کسی بگوید اول جهان پیدا شد سپس عقل به وجود آمد حماقت محض است. جهان است که بر اساس اندیشه و عقل به وجود آمده است. کتابی دارم با نام «از محسوس تا معقول» که در آن جا به این نکته پرداخته ام که اگر عقل نباشد حس به چه کار می آید؟ جهان زیسته در عقل ظاهر پیدا می کند. مفاهیمی همچون جهان، جامعه، عدالت اجتماعی و حقوق اجتماعی را عقل می شناسد.

در فلسفه درک کلی بسیار مهم است

وی افزود: ممکن است بگویید بعضی چیزها در عقل

ندارد. این از کجا می آید؟ معدود ها پیر می شوند ولی عدد پیر نمی شود. مثلاً ۴ گردو پیر می شود اما عدد ۴ پیر گردو نمی شود. روابط بین عدد و معدود مهم است و به آن اندیشه گفته می شود. عقل را نمی توان به آینه تشبیه کرد. چون آینه منفعل است اما ذهن فعال است. شاید بهترین تعریف برای عقل مجرای عبور باشد. اندیشه ها از جایی می آیند و اعمال ما را تحت تأثیر قرار می دهد. این که از کجا می آید مهم است که از جهان مادی نیست و در این زمینه ابن سینا باب توحید را باز کرده است. دکتر دینانی در ادامه عنوان کرد: مخزن آگاهی پشت جهان غیب است. در فلسفه درک کلی بسیار مهم است و ابن سینا این مسأله را خوب می فهمد. اگر کسی کلی را درک کرد فیلسوف است. اگر کسی بگوید کلی یعنی انسان منتشر غلط فاحش است. علمای اصول ما در این باره بسیار خوب بحث کرده اند.



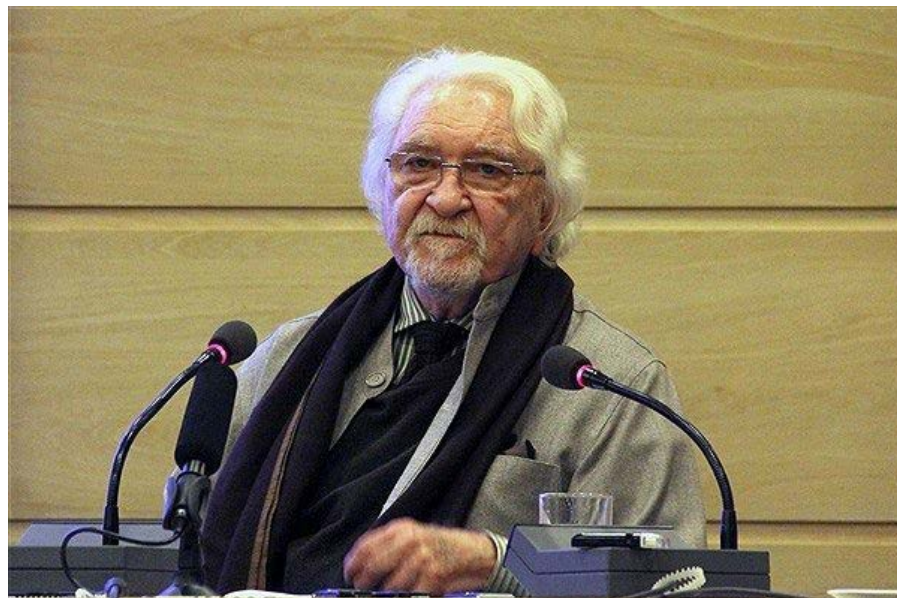
نمی کند بلکه وجود به آن می دهد. این یعنی صراحت در اصالت وجود. عقل بُعد و طول و عرض و عمق و پیری

نیست و در عواطف و احساسات است مانند گریه و خنده. این ها احساس است و حرفی در آن نیست. اما خنده هم قبل از این که بیاید اندیشیده شده است. شاید خودمان هم متوجه نباشیم. اما اگر تعجب نمی کردیم خنده نمی آمد و اگر غمگین نمی شدیم گریه نمی آمد. تعجب و غم اندیشیده شده است. حال سوال اینجاست که اندیشه از چه زمان به وجود آمد؟ سوال کننده این پرسش عقل است. در این جا ابن سینا اثبات مفارق عقلی را طرح می کند. مفارق یعنی مجرد. رد پای آگاهی در تمامی موجودات جهان وجود دارد.

دینانی در ادامه گفت: من به جای فلسفه اسلامی می گویم فیلسوفان مسلمان و به جای ابژه و سوژه می گویم عین و ذهن. ابن سینا با ذهن و عین کار دارد. این که بعضی می گویند ابن سینا قائل به اصالت ماهیت است حماقت بزرگی است. ابن سینا در مثالی می گوید خدا زرد آلو را زرد آلو

داریوش شایگان:

نیچه جهان افلاطونی را واژگون می کند



مطلب پیش رو متن سخنرانی مرحوم داریوش شایگان، فیلسوف و اندیشمند معاصر ایرانی در مراسم «شب نیچه و جهان ایرانی» با عنوان «تاملی چند در مورد نیچه، خیام و بازگشت ازلی» است.

از دیرباز مسحور ایده های مبتکرانه نیچه بوده ام

اشتیاق من به مطالعه آثار نیچه سابقه ای طولانی دارد. از دیرباز مسحور ایده های مبتکرانه او بوده ام. مفاهیمی چون نیهیلیسم که مطابق آن تمامی ارزش های متعالی بی اعتبار می شوند و فرض وجود هرگونه غایتی منتفی است و برای پرسش «چرا؟» هیچ پاسخی در کار نیست.

نیچه جهان افلاطونی را واژگون می کند زیرا به باور او هیچ مفهوم قائم به ذاتی وجود ندارد که بتوان آن را الهی یا تجسم اخلاقیات دانست و چون دنیای متعالی به زعم وی فاقد هرگونه معناست، پس حقیقت دیانت و فلسفه نیز که بر شالوده ارزش های این دنیا بنا شده اند نیز خوانخواه از درجه اعتبار ساقط می شوند. بدین ترتیب عدم معنا متناظر است با مرگ خدا.

شخصیت نیچه نیز برایم خالی از وجوه حیرت انگیز نبود: سرسپردگی اش به واکنر و بعد پشت کردنش به این جذبۀ مقاومتناپذیر، که خودش آن را «بیماری واکنر» می خواند و خلاصی از این بیماری را با عبارت «از خود فراگذشتن» توصیف می کند.

نگاه تمجیدآمیز نیچه به فرهنگ فرانسه و نفی فرهنگ آلمان

ویژگی تأمل برانگیز دیگر، نگاه تمجیدآمیز نیچه به فرهنگ فرانسه و نفی فرهنگ آلمان است. او برتری فرهنگ فرانسه در اروپا را یکی، در اعتبار ذوق در این سرزمین می داند؛ دوم، در ارجمندی فرهنگ مورالیست های آن؛ و سوم، در به بارنشدن سنتز موقفی از شمال و جنوب که فرانسویان را قادر به درک مسائلی می سازد که دیگر اروپاییان از فهم آنها عاجزند.

ولی در تفکر نیچه مفهومی وجود دارد که همواره برایم سرشار از ابهام بوده است: مفهوم «بازگشت ابدی، همان» البته من به دلیل مطالعتم در هندشناسی و آشنایی ام با مفهوم «دوار کیهانی» با ایده بازگشت ابدی بیگانه نبودم ولی مفهوم بازگشت ابدی در تفکر هندی از قانون کارما تبعیت می کند و مطابق با این قانون سرنوشت انسان در زندگی بعدی تعیین می شود. دوریان آستر در این باره می گوید «باید از خود بپرسیم چرا نیچه به چنین تفکر غریبی متوسل می شود

درک تفکر خیام، به رغم سادگی گمراه کننده آن، سخت دشوار است

درک تفکر خیام، به رغم سادگی گمراه کننده آن، سخت دشوار است. به ماسۀ نرم می ماند که از میان انگشتان فرو می ریزد. هرچه در نگاهداشتنش بیشتر بکوشی، زیر ظاهر دیدگاهی که در نگاه اول و از قرائت سطحی و اولیه آن دریافت می شود، بیشتر از دستت فرو می لغزد. پیام او روشن است: این جهان نه آغازی دارد و نه پایانی. همه چیز گذراست. مرگ در هر لحظه و آن در کمین است و در سرشارترین آنات زندگی بی رحمانه از کمین گاه خود برون می جهد. همه چیز محکوم به فناست، حتی از شکوهمندترین کاخ ها که زمانی به آسمان فخر می فروختند چیزی باقی نمی ماند مگر تلی از خاک. غایت و آخرتی، فردوس و دوزخی، در کار نیست: «دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست/ فردوس دمی ز وقت آسوده ماست». جهان از حس و شعور و درک عاری است و هرکس در آن نقش اوهام خود را می بیند. بنیاد جهان بر پوچی و بیداد راست است:

ای چرخ همه خرابی از کینه توست
بیدادگری شیوه دیرینه توست
وی خاک اگر سینه تو بشکافند

که به موجب آن هر چیز و هر لحظه عیناً و بی هیچ تغییر و بارها و بارها تا بی نهایت بازمی گردد.

نه آغازی هست نه پایانی نه پیشرفتی

نیچه نخست هرگونه غایت شناسی را با قطعیت رد می کند. نه آغازی هست نه پایانی نه پیشرفتی. بدون غایت نه روحی در تاریخ هست، نه خلقتی و نه پایانی برای دنیا. مراد او در اینجا نوعی ابدیت این دنیایی است که هیچ انکایی به ماوراءالطبیعه ندارد. ابدیت این جهانی نیز ناگزیر تکراری دائمی است که صورت دوار دارد نه صورت خطی تیری که از جلۀ کمان رها می شود.

مفهوم «بازگشت ابدی» برای من طنین آشنای سخنان شاعر و اندیشمند دیگری را دارد که با افکار اندیشمند آلمانی بی شباهت نیست: عمر خیام. خیام مفهوم بازگشت ابدی را هفت قرن پیش از نیچه، از زاویه های دیگر طرح می کند که به عقیده من معقول تر است. او بازگشت مدام حوادث و وضعیت های مشابه را با ضرباهنگ جنون آمیز استمرار تهییب می زند. این دو متفکر در وارونه ساختن دنیای افلاطونی و انکار هرگونه حقیقت متعالی و رد هرگونه غایت شناسی نیز وجه اشتراک دارند.

فراموشی منفجر می‌شود. شاعر میگوید با باده هم نشین شو چرا که سراسر قلمرو سلطنت محمود به این یک دم نمی‌آرد. نالهٔ چنگ را بشنو که صوت داوود در آن است. به آنها که رفته‌اند و به آنها که آمده‌اند میندیش. خوش باش زیرا که مقصود همین است. مقصود بی مقصود کل هستی در این نقطهٔ انفجاری به طرزی معجزه آسا تقطیر می‌شود. نقطه‌ای که در آن گذشته و آینده، بهشت و دوزخ، در فراموشی‌ای که شکل‌دهندهٔ لحظهٔ حضور است زائل و زوده می‌شود، حضوری که انطباق دو وجه چیزهاست: وجه ظاهری و وجه واقعی.

معلوم نیست این دمی را که فرو می‌برم بتوانم بار دیگر برآورم (پیر کن قلع باده که معلوم نیست / کاین دم که فرو برم، برآرم یا نه). دم، لحظه، لنگر درنگ من است در صحرای عدم.

از منظر عاطفی لحظه همچنین یک حالت روحی است، نوعی سرمستی است که شراب و شادی جنبهٔ نمادین آن است. خیام با افزودن این عامل دریغ آمیز، از یکسو زوال شکنندهٔ لحظه‌ای را آشکار می‌کند که جذابیت فریبده اش آستان امری تراژیک است و از سوی دیگر ما را به ابدی کردن این لحظه می‌خواند.

می‌گوید: به یاد آر، به یاد آر! که باده باید نوشید (بابل به زبان پهلوی با گل زرد / فریاد همی زند که می باید خورد). این مستی مأمی ست در برابر «وعدهٔ فردای زاهد» و لذت بی معنای جهان، لحظه‌ای است معلق میان دیروز و فردا، لحظه‌ای که شاعر با سه طلاق گفتن عقل یا همان لاشعوری هستی، «دختر زر» را به زنی می‌گیرد. می، روح جام است. همان است که وجود فناپذیر را در «رستاخیز» لحظه «برمی‌انگیزاند».

چون در کثرم به باده شوید مرا

تلقین ز شراب ناب گوید مرا؟

خواهید به روز خشر یابید مرا؟

از خاک در میکده جویید مرا

اما باده هشیار می‌کند وقتی با «دل بیدار» در پیوند است. بقای من در آن دم است که جان باده از استمرار عمر بیرونم برد. با هر جرعه‌ای که از آن می‌رهایم می‌نوشم، جان دوباره می‌یابم. باده رستاخیز من است، نه رستاخیزی که بازگشت بهسوی خدا یا هر کلیت متافیزیکی باشد، بلکه «رستاخیز»ی که در آن، همچنانکه پدیدارها پی‌درپی و بی‌وقفه تکرار می‌شوند و در نموده‌ها بازتاب می‌یابند.

شراب و شادی دو یار همراهند.

این قافله عمر عجب می‌گذرد

دریاب دمی که با طرب می‌گذرد

ساقی غم فردای حریفان چه خوری

پیش آر پالاه را که شب می‌گذرد

شادی، آن وفور سرشاری است که از لبریزی و سرریزی از می دست می‌دهد. لحظه و دمی که ساقی گوید: «یک جام دگر بگیر و من نتوانم» بس که از سرشاری‌ای که مرا از خود برون می‌کند، لبریزم. شادی «مذهب» من است، مرا از همهٔ باورها، از کفر و از ایمان رها می‌کند، شادی، عریانی محض مرا در لحظه‌ای که از سلطهٔ زمان سربرمی‌آورم، آشکار می‌کند. از همین‌روست که این «دم طرب» سرانجام با حیات جاودانی برابر می‌شود، یعنی با ابدیتی که در لحظه بیداری بازمی‌یابیم.

شادی خیام، «مذهب» اوست. «رستاخیز» اوست در جهانی که نه گناه می‌شناسد و نه عقوبت. این شادی، شادی موجود استثنایی سازش‌ناپذیری ست که از هرگونه پیش‌داوری رهاست و با جسارتی کم نظیر جرأت می‌کند این آیین خاص خود را، به رغم توهّمات معارضش، اعلان کند.

می‌خورن و شاد بودن آئین من است

فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است

گفتم به عروس دهر کابین تو چیست؟

گفتا دل خرم تو کابین من است

در این تکرار مکرر، که رشتهٔ استمرار را می‌بافد، وقفه‌ای وجود ندارد. اگر چه موقعیتها بسته به این یا آن شخص، با یکدیگر تفاوت دارند، اما ضرباهنگ جنون آمیز این وضعیتهای مشابه بی هیچ تفاوتی و به یک سان تداوم می‌یابد.

خیام از نقطهٔ صفر آغاز می‌کند: از منطقهٔ خنثایی که در آنجا همهٔ خاطره‌ها زوده شده‌اند، همهٔ عقاید پیش‌پنداشته، همهٔ «ماتقدم»‌های فلسفی، کنار رفته‌اند، نقطهٔ پوچی نگاهی سرشار از حیرتی مدام، اما نگاهی نسبتاً سرد و یخ‌زده، بس که بصیرتی که از آن سرشار است بُرنده و بی‌مهر است. این نگاه به نوعی بدبینی وجودی منتهی می‌شود که از سر یأس و نومیدی نیست، بلکه از بی‌اعتنایی فاخر کسی حکایت دارد که پشت سکه، یا روی دیگر امور را می‌بیند. یعنی نگاه کسی که، در جایی که دیگران صورتهای آرازش‌بخش و نشانه‌های آشنا می‌بینند، جز خلأ و پوچی نمی‌یابد. با پرده‌دری خیام فقر محتوا آشکار می‌شود، فقری چنان متراکم، و به‌ویژه چنان پربار از عدم و سرشار از غیبت، که بی‌معنایی، خود واضح و موزّع همهٔ معناها می‌شود.

زمان حضور برای خیام نه از مقولهٔ بازگشت به مبدأ و اصل است، نه مطابق طرحی الهی به سوی غایتی خاص بسط می‌یابد. بلکه «آنتیتی» است که از نموده‌ها به‌وجود آمده است، و به مکت‌هایی که در برهوت «عدم» همچون واحه‌های درنگ است، قطعه‌قطعه می‌شود. آتی که مانند گسستی میان دو واقعه به‌نگاه ظهور می‌کند: گسستی میان آنچه بوده است و آنچه دیگر نیست، میان دست و دستهٔ کوزه، میان «مگسی که پدید می‌آید و ناپدید می‌شود»، میان دم و بازدم، مهلت و فرصتی به‌اندازهٔ «گسست صاعقه آسا» میان آنچه پدیدار می‌شود و آنچه در واقعیت وجود ندارد، یعنی به‌اندازهٔ اجل.

جهان نام دروازه دارد: از دری به‌درون می‌آییم، و از در دیگر به‌در می‌شویم. انسان میان دو عدم گرفتار است. و این امر ناشی از نقصی است که در ذات چیزها، در بیهودگی ذاتی و ازلی جهان، مستقر است. میان این دو عدم، خُله هستی از رنج بافته شده است، اما رنجی چنان اساسی که به‌نوعی پردهٔ بنیاد وجود را تشکیل می‌دهد، چرا که وجود جز بازتولید نیست: «آبادگان اگر بدانند که ما/ از دهر چه می‌کشیم نایند هنوز».

همهٔ ما به خاک بدل خواهیم شد و بقایای ما به‌منزلهٔ کودی خواهد بود برای دگردیسی‌های دیگر. بدن ما آجری خواهد شد برای ساختن گورهای دیگر برای قربانیان دیگری که از پی می‌آیند، تل خاکی که در سینهٔ خود چشم‌پرویز و کاسهٔ سر کقباد را نهان دارد. جهان گورگاهی ست عظیم، کارگاهی ست که در آن از خاک رفتگان قالبهای تازه می‌سازند. اما قالبهایی که به‌طرزی خستگی‌ناپذیر بازتولید همان الگوها و همان وضعیتهای پیشین‌اند. از همین‌روست که خیام جهان را «کهنه رباط» و «صحرای عدم» می‌خواند. خیام به‌ضرب ایجازی کوبنده و با بصیرتی انعطاف‌ناپذیر همهٔ توهّمات متافیزیکی را که انسان در طی اعصار و قرون ساخته و پرداخته ویران می‌کند.

آگاهی خیامی نه چون مولانا عاطفی است، و نه چون حافظ هنرمندانه و پراحساس

آگاهی خیامی نه چون مولانا عاطفی است، و نه چون حافظ هنرمندانه و پراحساس. آگاهی خیام عمل ناب هشیاری است که گاه از طریق مستی شرابی به‌بار می‌آید که بیداری را سیراب می‌کند و گاه از طریق تیغ بُرندهٔ نگاهی تجربه می‌شود که صاعقه وار از نموده‌ها و پدیده‌ها سر به‌درمی‌آورد. این دم، همهٔ استمرار را، با همهٔ گذشته‌ای که در پی خود دارد، با همهٔ آینده‌ای که نوبدش را می‌دهد و با همهٔ بار ازلی‌ای که بر دوش دارد، چنان در خود فشرده و متراکم می‌کند که ناگزیر از فرط فشردگی در یک نقطهٔ فضایی

بس گوهر پربها که در سینه توست
حتی نام‌آورترین کسان رهسپار دیار عدم‌اند و از این شب تاریک ره به روز نمی‌برند، فسانه‌ای می‌گویند و در خواب می‌شوند. نه رستاخیزی در کار است، نه بازگشت به اصل و مبدئی، نه امید که «پس از صدهزار سال از دل خاک چون سبزه» برآمی. نیک و بد روزگار را به چرخ حواله‌دادن خطاست که چرخ لا یتقل، در حل معمای وجود هزاران بار از ما عاجزتر است. جهان «خوابی و خیالی و فریبی و دمی» بیش نیست، «فانوس خیال» است که ما بر گردش، «چون صوریم کاندرا او حیرانیم»، به «لعبتکانی» می‌مانیم که دستی نامرئی روانهٔ تماشاخانهٔ جهانمان کرده باشد و بی‌درنگ به «صندوق عدم» بازمان گرداند. سَرّی در کار نیست (اسرار ازل را نه تو دانی و نه من / وین حرف ممّا نه توخوانی و نه من) و چون پردهٔ اسرار که در پس آن سرنوشت ما را رقم می‌زنند برافند، جز نیستی چیزی نمی‌ماند (چون پرده برافند نه تو مانی و نه من)

رشتهٔ جهان را از سر لاشعوری بافته‌اند: اگر نظام جهان در حد کمال است، چرا آن را تغییر دهیم و اگر ناقص است خطا از کیست: «گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود/ و نیک نیامد این صور، عیب که راست؟» میان کفر و دین، و میان شک و یقین تنها نفسی راه است، نفسی که همراه با لحظه‌های فزّار در گذر است «از منزل کفر تا به دین یک نفس است/ از عالم شک تا به یقین یک نفس است» پس: «این یک نفس عزیز را خوش می‌دار/ چون حاصل عمر ما همین یک نفس است». این نفس و این دم را پیش از آنکه بگذرد و بگریزد، باید دریافت، تا پیاله شکسته باید نوشید، عشق را پیش از آنکه باد اجل جامهٔ لطیف هستی را بر دردد باید آرمود. جهان بسی پیش‌تر از ما بوده و بعدتر نیز همچنان خواهد بود: «زین پیش نبودیم و نبد هیچ خلل/ زمین پس چو نباشیم همان خواهد بود»، کاش نه ظهوری در کار می‌بود، نه تحولی و نه هستی‌ای؟

گر آمدنم به من بُدی نامدمی

وَر نیز شدن به من بُدی ناشدمی

به زان بُدی که اندرین دیر خراب

نه آمدمی، نه شدمی، نه بُدمی

در جهانی چنین متغیر دریا که همه‌چیز بر باد است، ما تنها یک دم مهلت داریم و این دم نیز خود جز هیچ نیست: ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است

خیام تنها شاعر-متفکر ایرانی است که نظام «افلاطونی» جهان را به‌کلی زیرورو می‌کند

جهان بینی خیامی از وارون‌سازی کامل نظام هستی‌شناختی جهان حکایت دارد. خیام تنها شاعر-متفکر ایرانی است که نظام «افلاطونی» جهان را به‌کلی زیرورو می‌کند. جابه‌جاسازی خیام نوعی به‌تعلیق درآوردن «آن»ی است که از استمرار می‌گریزد، استمراری که تکرار و بازگشت ابدی پدیده‌های مشابه است. اما آنکه بی‌وقفه تکرار می‌شود و بازمی‌گردد، انسان نیست. خیام مدام تکرار می‌کند که ما دیگر هرگز بر صحنهٔ تماشاخانهٔ جهان بازمی‌گردیم؛ «بازگشت ابدی همان» چنانکه نیچه می‌پندارد در اندیشهٔ خیام جایی ندارد، بلکه حوادث مشابه در تکرار مدام و ابدی‌اند.

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است

در بند سر زلف نگاری بوده است

این دسته که بر گردن او می‌بینی

دستی‌ست که بر گردن یاری بوده است

همچنانکه کوزهٔ امروز، در گذشته انسانی چون من بوده است، من نیز روزی چون او خواهم شد، همان گونه که آن دیگری که مرا در دست گرفته به‌نوبهٔ خود کوزه‌ای در دست دیگری خواهد بود و این وضع ادامه می‌یابد؛ و

داوری اردکانی:

راه آینده را باید از تاریخ ایران پرسیم



مطلب زیر متن سخنرانی رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم در بیست و سومین نشست از سلسله نشست های اندیشه و تمدن ایران شهری با عنوان «ایران تاریخی و فرهنگی - ایران سیاسی» است که در خانه گفتمان شهر و معماری برگزار شده است.

با ظهور مدرنیته لفظ کشور معنی تازه یافت

ایران با اینکه یک موجودیت واحد است همواره شئون متفاوت اما به هم بسته سیاسی و فرهنگی و تاریخی داشته است. در زمان های دور شأن سیاسی آشکارتر بوده اما در دوره اسلامی لاقفل تا زمان صفویه با اینکه رسوم سیاسی سابق کم و بیش محفوظ بوده، شأن فرهنگی ایران جلوه بیشتر پیدا کرده است. در دوران صفویان ایران فرهنگی و ایران سیاسی در عرض یکدیگر قرار گرفتند، اما با پیشآمد مدرنیته و مخصوصا ظهور حکومت های ملی و نظام های جدید سیاسی لفظ کشور معنی تازه یافته و در قاموس سیاست جا گرفت.

در حدود یکصد و پنجاه سال پیش با انقلاب مشروطیت در سرزمین ما و در زانمان کشور جای مملکت و ممالک محروسه را گرفت و ایران به عنوان وطن بیشتر رنگ سیاسی گرفت. اگر در قدیم ظهور و جلوه سیاسی ایران بیشتر بر فرهنگ مبتنی بود، در دوره جدید سیاست کم و بیش از فرهنگ استقلال جست و به بنیاد کم اعتنائی کرد. معینا چون هیچ سیاستی بی مبنا نمی تواند باشد آنچه ایران را راه می برد هنوز هم فرهنگ و هنر و تفکر ایرانی است. اگر گاهی احساس می کنیم که با این فرهنگ و هنر و تفکر بیگانه شده ایم، بکشیم بر این بیگانگی غلبه کنیم.

سخن گفتن درباره ایران هم آسان است، هم مشکل. آسان است زیرا ایران خانه و وطن ماست و آن را دوست می داریم و با آن زندگی می کنیم، مشکل است زیرا اگر از ما پرسند ایران چیست، مفهوم روشنی از آن نداریم و پاسخ دقیقی نمی توانیم به پرسش بدهیم. در باب معنی و اهمیت وطن هم نظرها یکسان نیست تا آنجا که ممکن است کسی بگوید تعلق اشخاص به این یا آن وطن اهمیت ندارد و مهم انسان بودن است. این حرف خوبی است اما متأسفانه گوینده اش از شرایط انسان بودن و زندگی انسانی خبر ندارد. مگر آنکه وطن را جایی بی نام و در قرب حق بداند ولی به هر حال کسانی که ایران را چیزی بیش از یک نام نمی دانند، بدانند که این نام را ما اختیار نکرده ایم بلکه ما نام و عنوان خود را از ایران گرفته ایم. نام ایران چندان ثبات و دوام داشته است که مدعی هر چه بگویند نمی توانند آن را نادیده بگیرند. نامی را که نتوان تغییر داد، نام نیست. حقیقت است. اگر مراد از نام یک لفظ یا ظرف خالی باشد که هر چیزی می توان در آن ریخت، ایران چیزی بیش از یک نام است (مگر آنکه معنی عرفانی و کلامی نام منظور باشد).

بد نیست اشاره ای به تاریخ این نام که هزاران سال عمر کرده است، بکنیم. از دوران های دور کمتر خبر داریم و بیشتر اطلاعات از دوهزار و پانصد سال پیش به این سو است. وقتی خشیایار شاه در سالامیس و ماراتن شکست خورد، شاعر یونانی ایسوخولوس نمایشنامه ایرانیان را نوشت و در آن عظمت مقام ایران را تصدیق کرد اما چون آتن را شهر مردمان آزاد می دانست طبیعی بود که آن را برتر بشمارد. ایسوخولوس در نمایشنامه اش درد و شکست ایران را روایت کرده است. ایران علاوه بر این درد در طول تاریخ دردها و مصیبت های بزرگ دیگری را نیز تحمل کرده و البته بزرگی ها و سرفرازی ها هم داشته است. بعد از پیشدادیان و کیانیان و مادها و هخامنشیان جانشینان اسکندر مدتی بر سرزمینی که تاریخش را تاریخ ایران میدانیم حکومت کردند. اشکانیان به حکومت سلوکیان که نتوانسته بودند ایران را یونانی کنند و خود کم و بیش ایرانی شده بودند پایان دادند. پس از چند قرن دوره اشکانی نیز به پایان رسید و ساسانیان با طرح تجدید عهد دینی امپراطوری دیگری بنا کردند.

کار اینان نیز با شکست یزدگرد سوم در قادسیه پایان یافت اما پایان کار ساسانیان پایان کار ایران نبود بلکه آغازی دیگر بود. جنگ قادسیه بر خلاف آنچه بسیاری می پندارند غلبه عرب بر ایران نبود. پس از این جنگ ایرانیان که اسلام را با روح خود آشنا یافته بودند، خیلی زود آن را با رضایت خاطر پذیرفتند اما اسلام آوردن انصراف از ایرانی بودن نبود. ایرانیان تنها قوم مسلمان شده ای بودند که زبانشان زبان عربی نشد و در طی مسلمان شدنشان زبان تازه خود را یافتند و بنیاد کردند و قوام دادند و از اوایل تاریخ اسلام به گردآوری آثار ادب و حکمت و اعتقادات نیاکان خود در زبان خود پرداختند. آنها نه فقط گذشته تاریخی خود را از یاد نبردند بلکه به ادب و فرهنگ و دانش اقوام چینی و هندی و یونانی و مخصوصا به فلسفه و نجوم یونانی رو کردند و بنیاد فلسفهای را گذاشتند که گرچه طرح اصلی آن را از یونانیان فراگرفته بودند، در اصول و مبادی و قواعد کلی آن تجدید نظر کردند و بنای مابعدالطبیعه ای را گذاشتند که به نظر خودشان عین دین بود یا لاقفل با دین موافقت داشت. وقتی هم که غزالی بعضی قواعد اصلی این فلسفه را منافی با اصول دین خواند سهروردی به حکمت ایران باستان رجوع کرد و با تأسیس فلسفه اشراقی و حکمت نوری راهی برای ادامه فلسفه در جهان اسلام گشود و کسانی مثل نصیرالدین طوسی و قطب الدین شیرازی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرا شیرازی راهی را پیمودند که او گشوده بود.

انسان در نسبت و ارتباطش با دیگران و با تاریخ، انسان می شود

از ابتدای دوران اسلامی تا زمان حمله مغول خراسان و ماوراء النهر مهد فرهنگ ایران بود و در آنجا بود که زبان و ادب فارسی با خاطره تاریخی ایران قوام پیدا کرد. بسیاری از امیران و حاکمان هم از همین دیار بودند و همه هر چه و هر کس بودند با ادب و فرهنگ ایرانی می زیستند و حکومت می کردند. اگر در دوران قبل از اسلام عظمت سیاسی ایران ظاهرتر بود در دوره اسلامی دانش و ادب و فرهنگ جلوه بیشتر پیدا کرد و از همان اوان که دارالعلمهای بغداد و بصره رونق می گرفتند، شهرهای خوارزم و خجند و سمرقند و بخارا و مرو و بلخ و طوس و نیشابور نیز کانونهای قوام شعر و ادب فارسی و تعلیم علم و حکمت و فلسفه می شدند. این تفوق جلوه فرهنگی تا زمان صفویان دوام داشت

و در این زمان سیاست و فرهنگ در عرض هم قرار گرفتند و نام ایران هم در زبان شایع تر شد. معنی دار است که عابد الجابری، استاد معاصر مراکشی فلسفه، فلسفه خراسانیان را ایدئولوژی ایرانی خوانده است، البته اطلاق ایدئولوژی ایرانی به فلسفه امثال فارابی و ابوالحسن عاصری و ابن سینا بیشتر به یک اظهار نظر ایدئولوژیک شباهت دارد اما اشاره اش به حضور تفکر ایرانی در علم و حکمت خراسان به کلی بی وجه نیست. اشتباه استاد مراکشی این بود که بغداد را در مقابل بخارا و مرو و بلخ و طوس و نیشابور قرار می داد و نمی دانست که بغداد که در کنار تیسفون ساخته شده بود شهر عربی نبود تا چه رسد به اینکه مرکز عصبیت عربی باشد. اختلاف میان بغداد و طوس از سنخ اختلافی بود که میان هر دو حوزه علمی می تواند وجود داشته باشد نه اینکه این حوزه ها در تقابل قومی با یکدیگر بوده باشند. اختلاف میان اهل علم و حوزه های علمی یک امر طبیعی است و ربطی به تقابل عرب و عجم ندارد، حتی وقتی نظام الملک نظامیه ها را در برابر الازهر مصر دائر کرد تقابل شیعی - سنی میان این دو حوزه تقابل عرب و عجم نبود، بلکه در هر دو حوزه علم ایرانیان تعلیم می شد. مصر هم با اینکه سابقه درخشان تاریخی داشت و اسکندریه اش زمانی کانون فلسفه بود، مهد علم باقی نماند و آثار و کتب اسکندرانی به انطاکیه و مرو و ... انتقال یافت. اگر این بیان غلو جلوه کند و گمان کنند که نویسنده این کلمات قصد دارد ایران را مرکز کائنات و کانون دانایی و خوبی و زیبایی بخواند. بدانند که او این چنین نمی اندیشد، بلکه ایران را یک تاریخ می داند که مثل هر تاریخی در طول زمان فراز و فرودها و پیروزیها و شکستها و تواناییها و ناتوانیها و دورانیهای نادانی و دانایی و ناآرامی و آسودگی و غم و شادی و آشفتگی و نظم داشته است.

مهم این است که بپذیریم ایرانی بوده است و هست و ما نیز به آن بسته ایم. چیزی که فهم این معنی را دشوار می کند تلقی مکانیکی از تاریخ و انسان است. ما معمولا توجه نمی کنیم یا از یاد می بریم که انسان در نسبت و ارتباطش با دیگران و با تاریخ، انسان می شود. او موجودی نیست که همواره در هر زمان و هر جا فهم و درک ثابت داشته باشد زیرا ادراک یک امر صرفا فیزیولوژیک و روانشناختی نیست که ساختار ثابت داشته باشد. اگر هم آن را کار مغز بدانیم باید توجه کنیم که مغز انسان با جهان انسانی تناسب و تناظر دارد. چنانکه یکی از اجزاء مغز مرکز حافظه است و اگر این مرکز آسیب ببیند، ادراک مختل می شود یعنی آدمی

بدون حافظه ادراک ندارد.

ما همه با حافظه شخصی و تاریخی خود امور را ادراک می کنیم و اگر بخواهیم از اکنون بدون گذشته آغاز کنیم حتی اشیاء محسوس را نیز درک نمی کنیم. به این جهت آدمی بدون تاریخ نمی تواند زندگی کند. به عبارت دیگر ساختار فیزیولوژیک انسان با تاریخی بودنش تناسب دارد و به این جهت انسان از تاریخ جدا نمی شود و اگر بشود زندگی اش پریشان و آشفته است.

ایران هم تاریخی است که در وجود مردمانش تحقق یافته است و ما هم اکنون نیز کم و بیش به آن بسته ایم و به این بستگی نیاز داریم و برای اینکه آن را تجدید و حفظ و مستحکم کنیم باید به آن بیندیشیم. ایرانی بودن را به تابعیت کشور ایران تحویل نباید کرد. ممکن است هزاران تن از مردم یک کشور ترک تابعیت کنند اما گذشته خود را نمی توانند تغییر دهند و اگر به جهان فرهنگی دیگری تعلق پیدا نکنند، آینده ای ندارند. ما آدمیزادان بوته گیاهی نیستیم که در کنار جویی رسته باشیم. بلکه با دیگران و در نسبت با آنان در جهان انسانی خاص فهم و خرد پیدا می کنیم.

آن که بی تاریخ است، درک و علم و خرد و هنر ندارد

همه مردمان در جهان خاص خود در نسبت با تاریخ و وطن خویش زندگی می کنند و راه می جویند و به جایی می رسند. افراد ممتاز در هر جامعه آنان اند که بیشترین بستگی را به فرهنگ و تاریخ خود دارند. آن که بی تاریخ است، درک و علم و خرد و هنر ندارد. خوب است در این نکته متضمن تعارض تأمل کنیم که در اروپای جدید از همان زمان که طرح حقوق بشر و جلوه های جهان وطنی در لیبرالیسم پدیدار شد ملت و ملیت هم در فکر و عمل قوام یافت و حقوق بشر در حدود آن قرار گرفت. یعنی مردمان اگر به یک کشور و ملیت تعلق نداشتند از حقوق بشر بهره مند نمی شدند. حق طبیعی هنوز اثبات و تثبیت نشده بود که به حق تاریخی مبدل شد. گویی هیچ چیز طبیعی تر از تاریخی بودن بشر نیست. مراد از تاریخی بودن و تاریخ داشتن باستانی بودن نیست بلکه در زمان بودن و اکنون را به عنوان امکانهایی در نقطه پایان گذشته و ابتدای آینده درک کردن است. اگر بگویند ایران کجاست و آورده اش چیست و چه مزیتی بر کشورها و اقوام دیگر دارد، قبل از پاسخ دادن به این پرسش به دو نکته باید توجه کرد؛ یکی اینکه ایران در بحث کنونی صرف یک کشور نیست و آن را با کشور و مملکت یکی نباید دانست. نکته دیگر اینکه اینجا سخن گفتن از مزیت و برتری وجهی ندارد.

مراد از طرح مسئله ایران دعوت به اندیشیدن در تاریخی است که همواره حکمت و معرفت و تدبیر داشته و در دورانی با بهره مندی از زمینه ادراکی و فرهنگی خاص، دانش و معرفت و ادب چین و هند و مصر و یونان را فراگرفته و بنای یک دوران درخشان علم و فرهنگ و سیاست را گذاشته است. در این دوران حتی اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان علم دین اعم از فقها و مفسران و محدثان و عارفان و متکلمان ایرانی بوده اند. این حکم در مورد فیلسوفان هم صادق است. اگر در برهه ای از زمان در مغرب جهان اسلام این باجه و ابن طفیل و ابن میمون و ابن رشد و ... ظهور کردند، سه بزرگ اول از آثار فارابی و ابن سینا درس آموخته بودند، اما این رشد آراء خاص این فیلسوفان را نپذیرفت و ملامتشان کرد که چرا تعلیمات ارسطو را چنانکه بوده نپذیرفته و در آن تصرف کرده و نظرهای مغایر با نظر استاد اظهار کرده اند. ابن رشد با همه بزرگی که داشت می گفت فلسفه یعنی فلسفه ارسطو. می ماند ابن خلدون که شاید بزرگترین صاحب نظر مغرب اسلامی باشد. او از وضع علم در سرزمین های غربی راضی نبود و همواره با تحسین از دانش و دانشمندان ایران یاد می کرد. ممکن است بگویند که ایرانیان این علوم را از دیگران فراگرفته و چیز زیادی به آن نیفزوده اند. گویندگان این گفته خبر ندارند که اولاً علم دوره اسلامی تکرار علم دیگران نیست. ثانیاً

معلوم نیست که چرا فراگرفتن علم را ناچیز می شمارند. آیا نمی دانند که همیشه همه هر علمی را نمی توانند فراگیرند و آنان که علم دیگران را فرا می گیرند از جنس دانایی و دانش اند و با آن انس دارند؟

اینان باید توجه کنند که در پهنه وسیع جهان اسلام این ایران بود که به طلب علم برخاست و آن را آموخت و بر آن افزود و آثار شعر و ادب و دانش و داناییش در شرق و غرب و تا حد چین و اروپای غربی گسترش یافت. اگر علم ایران دوره اسلامی تقلیدی بود، در تاریخ نمی ماند و توجه به این نکته مهم است که این علم و دانایی و فلسفه در تناسب با ادب و شعر و عرفان بود.

نکته دیگر اینکه دانایی و تفکر و خرد ایران را در فلسفه و کلام و فقه و حدیث محدود نباید دانست و مگر نه اینکه ایران شاعرانی دارد که در زمره بزرگان شعر تاریخ اند. شعر و علم و تفکر را از تدبیر و نظم امور جدا ندانیم یعنی اگر دانش و معرفت و شعر نبود، قدرت سیاسی هم پشتوانه نداشت. ایران صرف ایران سیاسی نیست بلکه شأن بزرگ فرهنگی دارد و این شأن در مرزهای جغرافیایی و سیاسی ایران کنونی محدود نمی شود. ایران تاریخی و فرهنگی گر چه دگرگوینها و گشتها و گسستها داشته، در حافظه تاریخی ایرانیان محفوظ مانده و در دوره اسلامی در شعر و ادب فارسی و مخصوصاً در شعر فردوسی قوام تازه یافته و در زمانی که خطر هجوم نظامی آن را به نابودی تهدید می کرده با شعر مولوی و سعدی و حافظ و با دانش و معرفت متفکران و هنرمندان بالا را از سر گزارنده و راهش را ادامه داده است. مهاجمان هم در فرهنگ ایران تحلیل رفته و عاقبت ایرانی شده اند و حتی اخلافتان در خارج از ایران در ترویج و نشر فرهنگ و ادب و علم و معرفت ایرانی کوشیدند.

چه بخواهیم چه نخواهیم به تاریخ چند هزار ساله ایران وابسته ایم

ما اکنون چه بخواهیم و چه نخواهیم به تاریخ چند هزار ساله ایران وابسته ایم و آینده ما به نحوه وابستگی و پیوستگیمان بستگی دارد. در دویست سال اخیر بر اثر نفوذ فکری اروپا و انتشار اندیشه تجدید تحولی در روح و فکر و خرد و علم و سیاست همه جهان روی داد و در این تحول وطن هم معنی تازه ای پیدا کرد. چنانکه امروز وطن بیشتر به معنی کشور است. در گذشته کشور و مملکت دو لفظ تقریباً مترادف بود اما اکنون دیگر کشور به معنی مملکت نیست بلکه جای مملکت را گرفته و معنی تازه پیدا کرده است. روشن تر بگویم کشور در جهان کنونی یک نظام حکومت رسمی و قانونی است (یا می گویند چنین باید باشد) و قانونش را ملت باید وضع کنند. در مقابل مملکت سلطان دارد و همه چیزش ملک سلطان است. در ایران هم با انقلاب مشروطیت کشور جای مملکت را گرفت و نظم تازه ای در حکومت پدید آمد. این نظم البته سست بنیان و لرزان بود اما به هر حال ادامه نظم گذشته نبود. وقتی کشور ایران به وجود آمد و مردمان خود را متعلق به آن دانستند قهراً وطن هم از معنی قدیمش قدری دور شد. پیش از مشروطیت وطن جای همدلی و دیار آشنایی بود و معنی سیاسی نداشت. در نظم جدید مردمی که رعیت بودند، ملت نامیده می شوند و نسبت آنان با حکومت و تاریخ و سرزمینشان هم تغییر می کند. ملت در اصطلاح سیاست جدید صاحب کشور است و کشور وطن اوست. وطن و کشور و ملت در دوران اخیر اگر یک چیز نباشند، سه مفهوم به هم پیوسته اند و در نسبت با یکدیگر تعریف می شوند.

بسته به اینکه بنای ملت تا چه اندازه استحکام داشته باشد، کشور و وطن وضع خاص پیدا می کند و اگر این بنا مستحکم باشد از آشوب و پراکندگی دور می ماند ولی در تاریخ معاصر ما حوادث چنان رقم خورده که حکومت و حاکمیت ملی محقق نشد. پس کشور و ملت هم چنانکه باید قوام نیافت و مردم که از وطن قدیم پیوند بریده بودند خود را چنانکه باید در خانه و وطن جدید نیافتند و شاید

تا حدودی با خاک و دیار پیوند بریدند و بیگانه شدند (با این بیگانگی بود که وطن که ضد غربت است به غربت دچار شد و در این غربت شیریه جان سرزمینش را کشیدند و اکنون از شرق و غرب و شمال و جنوب در معرض گرد و غبار و بادهای مسموم و در خطر تبدیل به برهوت قرار گرفته است) این بیگانگی در عین حال بیگانگی مردمان با خاک و با یکدیگر بود زیرا با سست شدن مناسبات قدیم در مشروطیت وحدت تازه پدید نیامد و مردمان تنها شدند و این تنهایی زمینه ای شد برای ابتلا به بلاهای بسیار. مردمی که مقصد معین ندارند و با هم یکدل و یک جهت نیستند، هر چند که صاحب هوش و توانایی در یادگیری باشند، ممکن است از خرد و تدبیر کلی تاریخی محروم بمانند. چیزی که می تواند آنان را از پراکندگی و تفرقه به وحدت و هماهنگی برساند بستگی به مبادی و آغازگاه مشترک است. در این بستگی گذشته تاریخی و آینده زندگی پیش چشم می آید. دشواری این است که نمی دانیم این وحدت و هماهنگی چگونه و از کجا حاصل می شود؟

این وحدت را در اینجا و اکنون باید جستجو کرد. درک اینجا و اکنون را سهل می انگارید. مردمی که در اوام و آرزوها به سر می برند و با حرفهای انتزاعی و رؤیایی سرگرم اند، بیگانه با اینجا و اکنون، در فضای بی زمان معلق اند. به نظر می رسد که اینجا و اکنون ما ایرانی باشد که همه گذشته هایمان در آن جمع شده است. ما در بیرون از اینجا و اکنون یا باید در راه آینده باشیم یا معلق در اوام و رؤیاهای اوتوپییایی با تمناهای محال سرگرم بمانیم. اوتوپیا اگر مسبق به تذکر تاریخی باشد چیز بدی نیست اما جدا از تاریخ که باشد فضای سکون و رکود و توقف می شود. به عبارت دیگر اوتوپیا اگر چشم انداز آینده نباشد بیشتر از ابتلاء به رکود و سکون خبر می دهد. ایران یک طرح ثابت و معین اوتوپیک نیست که با آن همه مشکلات و مسائل را بتوان رفع و حل کرد. ایران جزئی از وجود ماست که هزاران سال با ما بوده و ما هم به درجتهای شدید و ضعیف به آن بسته بوده ایم. ما ایران را به عنوان وطن انتخاب نکرده ایم بلکه تاریخ ما تاریخ ایران است. این تاریخ مثل هر تاریخ دیگری روی خط مستقیم سیر نکرده بلکه گسستها و تجدید عهدها و آغازهای تازه داشته است. هر آغاز تازه هم با رجوع به آغاز قبلی میسر می شود و صورت می گیرد. شاید این حرفها برای کسانی که غافل از شرایط امکان فکر و عمل دعوی حل همه مسائل با خرد و تدبیر خود دارند، بیهوده و بی معنی بنماید و اتفاقاً تلقی شان نیز به اعتباری موجه است زیرا در تاریخ زیستن و با تاریخ بودن وضعی دردناک و دشوار است.

در مقابل خود را فارغ و مستقل از شرایط توانا به هر کار دانستن، مایه غرور و رضایت از خویش و پناه غفلت می شود و طبیعی است که این غرور و رضایت بر درد و دشواری اندیشیدن به شرایط و فراهم آوردن مقدمات مرجح باشد ولی چه کنیم که این غرور و رضایت دیر نمی پاید و اگر بپاید راه به انحطاط و فساد می برد. رجوع به تاریخ و یاد گذشته یک تفتن نیست بلکه ضرورتی است که تاریخ بدون آن دوام نمی یابد.

در زمانی که کارها دشوار و راهها پر آشوب می شود و باید در میان پریشانیها و آشفتگیها راهی جست یا گشود، تاریخ است که به دادمان می رسد و یاد گذشته نوری به آینده می افکند. راه آینده ایران تکرار رسم دیرین نیست و از آینده جهان هم نمی تواند به کلی مستقل باشد. اکنون تا حدودی تکلیف هر کشوری در نقشه جغرافیایی فکری و فرهنگی و سیاسی جهان معین می شود.

مع هذا آنها که می خواهند آینده داشته باشند باید راه آینده خود را از تاریخ بپرسند. ما هم این راه را باید از تاریخ ایران بپرسیم. این راه حتی اگر در دوره هایی دستخوش گسیختگی شده باشد پیوندش به کلی با گذشته قطع نشده و به هر حال با زمان تاریخی (که البته مراد زمان فیزیکی و تقویم نیست) و گسست هایش بی مناسبت نیست.

آیت الله اراکی:

فمینیسم، سازمان آفرینش الهی را به هم می ریزد



متن زیر، مشروح سخنرانی آیت الله محسن اراکی، مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم در جمع دانشجویان دانشگاه امام صادق (ع) پیرامون حقوق زن است که در ادامه از نظر می گذرد:

ما هنوز علم انسانی اسلامی نداریم، یعنی علم باید استنباط و استخراج شود و به یک شکلی از منابع دینی اکتشاف شود. لکن این علوم انسانی اسلامی، پیش نیازهایی دارد. نخستین پیش نیازها همین چیزی است که ما از آن به فقه نظام اجتماعی تعبیر می کنیم، البته اگر بخواهیم پیش زمینه علوم انسانی اسلامی را در عرصه فقهی بررسی کنیم، حوزه آن فراتر از حوزه فقه نظام است، یعنی حتی شامل فقه فردی و فقه خرد هم می شود، یعنی ما فقه را به فقه خرد و کلان تقسیم کرده ایم.

نخستین پیش زمینه مباحث علوم انسانی، فقه مربوط به آن رشته است

نخستین پیش زمینه مباحث علوم انسانی، فقه مربوط به آن رشته است؛ مثلاً روان شناسی را فرض کنید. بنده جامعه شناسی را مثال نزنم، چون در این عرصه زیاد صحبت کرده ایم و اینکه خود استنباط جامعه شناسی و استنباط قوانین جامعه شناسی اسلامی به شکلی با فقه در ارتباط است و ارتباط آن ها نیز متقابل است؛ یعنی هم علم الاجتماع اسلامی در فقه اثر دارد و هم فقه در علم الاجتماع اسلامی اثر دارد. لذا یکی از پیش زمینه های مهم همه علوم انسانی اسلامی، فقه مربوط به آن رشته است.

مثلاً رابطه بین زن و مرد در جامعه چگونه است و چه الگویی را می توانیم برای تنظیم این رابطه و کنترل گزینه جنسی ارائه دهیم؟ دو الگو وجود دارد که این دو الگو به علوم اجتماعی و روان شناسی مربوط است؛ یک الگو، همین الگوی فرویدی است که اساس گرفتاری های جنسی بشر و اساس گرفتاری های اجتماعی [است]. نظریه دوم اینکه محرومیت جنسی اساس همه رفتارهای انسانی بشود. لکن ما می گوئیم تنظیم روابط جنسی، اساس رابطه سالم اجتماعی است، نه قائل به لجام گسیختگی رابطه جنسی هستیم و نه قائل به محرومیت جنسی یا ایجاد فشار در ناحیه روابط جنسی.

حالا این تنظیم، اساس دارد؛ یعنی این تنظیم باید بر چه اساسی شکل بگیرد؟ این ها مباحث فقهی است. بر اساس این مباحث فقهی و بر اساس این بایدها و نبایدهای فقهی که استنباط می کنیم قانون علمی را اکتشاف می کنیم.

همین قاعده محرم و نامحرمی که ما در شرع داریم، قاعده بسیار زیبا، جالب و مهمی است. یکی از چیزهایی که واقعاً جای تأسف دارد، این است که دارند در فرهنگ ما مسئله محرم و نامحرم را به ضد ارزش تبدیل می کنند، در حالی که از ارزشمندترین، دقیق ترین و عالی ترین مقوله های روابط انسانی است، یکی از چیزهایی که واقعاً جای درخشش است که دانشگاه های ما که باید این فرازهای درخشان فرهنگمان را ترویج کنند، بستری برای یک عمل ضد این ارزش نشوند.

یکی از عالی ترین فرازهای روابط اجتماعی - که اساس تنظیم روابط زن و مرد است - مسئله محرم و نامحرم است. این فرایند بسیار دقیق و عجیب است، یعنی معجزه است. قرآن کریم این روابط را تعریف کرده است. مثلاً خواهر، مادر، برادر یا یکدیگر محرم هستند، یک عده دیگر نیز نامحرم هستند. این از چیزهایی است که می تواند اساس یک مباحث علم الاجتماعی و روان شناسی بسیار مهم ما باشد. منتهی مقدمه آن چیست؟ تنقیح فقهی درست این مباحث، باید تنقیح فقهی شود و مشخص شود. حدود این نامحرمی [چیست؟] مثلاً خواهر و برادر یا یکدیگر محرم هستند، اما این محرمیت محدود است و مرز دارد. فرق است بین محرم بودن خواهر و برادر و محرم بودن زن و شوهر. دو جور رابطه محرمی است. خب چرا دو نوع است؟ رابطه پدر با دختر یک جور رابطه است، محرم است ولی محرم با حدود. اما وقتی نامحرم می شود رابطه ها شکل دیگری پیدا می کنند؛ نامحرم نیز حدودی دارد. نامحرم یعنی چه؟ این نامحرم در چه چیزی نامحرم است و چرا چنین است؟ بر مبنای فقه ما پوشش زن معلوم است، وجه و کفین از پوشش استثنا شده است. چرا این استثنا وجود دارد؟ کار علم این است که بر مبنای چرایی این حکم فقهی، قانون را کشف کند.

این ها همه ماده علم ماست؛ علوم انسانی ما باید روی این ها کار کنند و این می شود علم انسانی اسلامی. آنهایی که می گویند ما علم انسانی اسلامی نداریم به این دلیل است که نمی دانند علم انسانی اسلامی یعنی چه. این صرفش ها بخشی از علوم انسانی است، چرا کار نمی کنید؟ این دیگر کار حوزه نیست، البته حوزه ها می توانند وارد این رشته شوند ولی این کار، کار دانشگاه است. حوزه ها پیش زمینه آن را به دانشگاه ها می دهند، فقه آن را حوزه باید بدهد؛ اما دانش آن را باید دانشگاهیان ارائه بدهند. منتهی دانشگاهی ای که ابتدا پیش زمینه را تحصیل کرده باشد، نه اینکه بدون پیش زمینه فقهی بگوید می خواهم علم انسانی اسلامی

بنویسم. بعد آسمان به ریسمان ببافد و چیزی که بی میناست بنویسد و به نام علم انسانی تحویل دهد.

علوم انسانی غربی، علم بی طرف نیست

ما صدها مسئله از این تراز داریم که باید در سطح علم انسانی اسلامی خوب تنقیح شوند، بدون این جار و جنجال هایی که خارجی ها برای ما به وجود می آورند. باید گفت که علم انسانی غربی، غالباً علم سیاسی است، یعنی علم بی طرف نیست، بلکه علمی، دارای پیش زمینه های سیاسی و با هدف های سیاسی خاص است. بنده روی این موضوع کار کرده ام که عرض می کنم. آنها جهت گیری خاصی دارند. غربی ها یکسری از مقوله ها را به عنوان اصول مسلم مطرح می کنند که اصلاً مسلم نیستند. برابری زن و مرد را تعریف نمی کنند، برابری زن و مرد به عنوان یک اصل مسلم، هم در فضای علوم انسانی مطرح است و هم در فضای حقوق بشر. این برابری باید تعریف شود و مشخص شود یعنی چه؟ این برابری در فقه ما تعریف بسیار روشن و زیبایی دارد. حالا در عرصه حقوق بحث می کنیم و برابری را تعریف می کنیم. من از شما سؤال می کنم که یک بچه شش ساله با یک انسان پنجاه ساله برابر هستند یا نه؟ او ده برابر این عمر دارد، بله برابر هستند؛ اما در چه چیزی و به چه معنایی برابر هستند؟ اگر شما بگویید چون برابر هستند بنابراین اگر آن انسان پنجاه ساله تکالیفی دارد این بچه پنجاه ساله هم همان تکالیف را دارد، بنابراین چون برابر هستند باید همان مسئولیت ها را داشته باشد. حقوق او نیز همان حقوقی است که انسان پنجاه ساله دارد.

برابری زن و مرد به چه معناست؟

اگر بخواهند این طور بحث کنند، همه قواعد به هم می خورد. غذایی که به انسان شش ساله می دهند را که نمی شود به انسان پنجاه ساله بدهند. این ها باید بحث شود. بعد می گویند زن و مرد با هم برابرند، بسیار خب برابر هستند؛ ولی این برابری به این معنا نیست که اگر مرد راننده تریلی شد، زن نیز راننده تریلی باشد و افتخار هم بکند که راننده تریلی شده است. چه افتخاری دارد؟ مرد می تواند کلنگ بزند، چاه کنی کند. اگر بگوئیم زن نباید چاه کنی کند، در این صورت تبعیض بین زن و مرد قائل شده ایم؛ چون حق چاه کنی را از زن سلب کرده ایم؟! اگر کسی گفت زن نباید این مدیریت خاص را داشته باشد، نابرابری است؟ چه کسی گفته است نابرابری است؟ آیا خانم برای این کار ساخته شده است یا نه؟ این یک حرف علمی است، اصلاً نابرابری نیست. یعنی اگر فقه ما گفت زن نباید قاضی شود، تبعیض است؟ چه کسی گفته تبعیض است؟ در قرآن ما گفته شده شخصیت زن، شخصیتی است که **أَوْ مِنْ يُشَوُّ فِي الْحَيَاةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ**. عجب آیه عجیبی است.

این یک تعریف از زن است؛ زن آن موجودی است که در زیور پرورش پیدا می کند و در خصام - در جدل - قدرت او از مرد کمتر است و در خصام، غیور مبین است. اگر با یک زن خیلی وارد بحث شوید یا گریه می کند یا از میدان فرار می کند. این به معنای نابرابری نیست، بلکه زن برای کار دیگری ساخته شده است و این کار در توان او نیست. زندگی و خانواده به دو نوع انسان نیازمند است؛ ادبیات یک نوع انسان این است که بگوید بمیرم. تا حالا شنیده اید مردی بگوید بمیرم؟ چرا این ادبیات در بین زن ها رواج پیدا می کند و چرا این شکل رفتار زیور آتای در بین زنان رواج پیدا می کند؟ چرا مسئله آرایش با این شکل خاص در بین خانم ها رواج پیدا می کند؟ کار به اسلام و غیر اسلام هم نداریم، در تمام جوامع بشری این طور است. این نشان دهنده آن است که او برای کار دیگری ساخته شده است. ما نباید هراسی داشته باشیم از اینکه بگوئیم در شرع ما و در

فقه ما قضاوت برای زن تشریع نشده است. این کار، کار زن نیست. نباید شرم کنیم که بگوئیم رهبری برای زن تصویب نشده است. ریاست جمهوری برای زن تصویب نشده است. این تبعیض نیست؛ چرا اگر گفتیم زن نباید چاه کن شود تبعیض نیست، ولی اگر بگوئیم نباید رئیس جمهور شود تبعیض است؟ چه تفاوتی وجود دارد؟ زن نباید حمالی کند، حمالی کار زن نیست.

اگر این را بگوئیم، می گویند درست است، ولی اگر بگوئیم ریاست جمهوری کار زن نیست، [اعتراض می کنند] ریاست جمهوری هم یک بار سنگین روانی است و زن برای بار سنگین روانی ساخته نشده است. این ها یک چیزهایی واقعی و حرف های جدی است. این ها بحث اساسی مربوط به روان انسان ها و جامعه انسان هاست. مصالح جامعه بشر را فدای مسائل فردی و حزبی خودتان نکنید، فدای قدرت سیاسی خودتان نکنید.

سبک زندگی غرب بر مبنای شهوت است

در قرآن کریم یک آیه است که از عجیب ترین آیات قرآن است. من خیلی فکر کردم که معنای این آیه چیست، مفسرین نیز خیلی تلاش کرده اند که در این تلاش ها نیز ظاهراً به جایی نرسیده اند. می فرماید: **إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا وَ إِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا** «لَعَنَهُ اللَّهُ وَ قَالَ لَا تَخُنْ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيحًا مَقْرُوضًا» و **لَا ضَلَّتْهُمْ وَ لَا مَنَّتْهُمْ وَ لَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتَكَرْ أَذَانَ الْأَعْمَامِ وَ لَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتَكَرْ خَلْقَ اللَّهِ**. این ها در برابر انات سجده می کنند. یعنی چه در برابر انات سجده می کنند؟ در کجای جامعه بشر به این معنا، پرستشی [وجود داشته است؟] این فرهنگ تمدن غربی است؛ بنده گفتیم این آیه تمدن غربی را نشانه گرفته است. در تمدن غربی، شهوت رانی مالاک اصلی همه نگاه ها شده است. اصلاً سبک زندگی غرب بر مبنای شهوت است. باید و نبایدهای آن ها بر مبنای شهوت و لذت پرستی است. بنده بر روی این مسئله دقت کرده ام و از روی فکر عرض می کنم. مبنای فرهنگ غرب این است که کاری که می تواند شهوت مرد را تحریک کند، برای زن ارزش است، هر چیزی که بتواند شهوت مرد را تحریک کند؛ از رفتار تا شیوه پوشیدن، شیوه لباس، شیوه رابطه و هر چیزی که بتواند شهوت مرد را تحریک کرده و فروبنشانند و پاسخگوی شهوت مرد باشد، این ملاک شده است و اصلاً ملاک سبک زندگی شده است؛ یعنی حتی وقتی می خواهند خانه را معماری کنند بر همین اساس است. شهر را هم که می خواهند بسازند بر همین اساس است. حتی در بحث سیاسی هم جریان پیدا می کند. این چیز عجیبی است.

فمینیسم، سازمان آفرینش الهی را به هم می ریزد

ما می گوئیم این روش غلط است؛ این فمینیسم، در حقیقت به معنی زن پرستی است، همان **إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا** است که منجر به **فَلْيَبْتَكَرْ خَلْقَ اللَّهِ** می شود. اساساً خلق الهی و سازمان آفرینش الهی در جامعه به هم می ریزد. این به هم ریختگی، به هم ریختگی طبیعت را به دنبال دارد. بنده معتقدم این به هم ریختگی طبیعت که امروز می بینیم - این چیزی که به آشفتگی طبیعت معروف است - [به همین خاطر است]. اهل علم بنشینند تحلیل ارائه بدهند.

امیدوارم یک مؤسسه جامعه شناسی تأسیس شود، جامعه شناسی رصدی که فقط رصد کند، نمی گویم نظریه پردازی کند. البته جامعه شناسی رصدی یا جامعه شناسی میدانی می تواند مبنای آن مباحث جامعه شناسی اساسی کلان باشد. دانشگاه باید جامعه بشری کنونی که بر مبنای تمدن غرب مدیریت می شود را رصد کند و ببیند چه وضعیتی دارد. شهر آن چه شهری شده است؟ بهداشت آن چه بهداشتی شده است؟ رابطه زن و مرد چگونه شده است؟ وضع کودک در این جامعه چطور است؟

وضع جوانان چگونه است؟ پیرمردها چه وضعیتی دارند؟ زنان در جامعه غربی چه وضعیتی دارند؟ من گاهی گفتم که کسانی که به غرب می روند دو یا سه گونه هستند؛ عده ای چشم بسته می روند و نگاه نمی کنند چه اتفاقی در آنجا می افتد. یک عده هم اگر نگاه کنند، به این دلیل که با یک پیش زمینه بسیار خوش بینانه و شیفتگی وارد شده اند فقط آن جلوه های درخشنده را نگاه می کنند.

زن، بدبخت ترین موجود در جامعه غربی است

اما عده دیگری نیز به آنجا می روند و ناقدانه نگاه می کنند. ما آنجا ناقدانه نگاه کردیم و لذا خیلی مسائل به دست ما آمد که دست خیلی ها نیامد. بدبخت ترین موجود در جامعه غربی امروز، زن است؛ یعنی کاری بشود که کسی گزاشی از وضعیت زن [در کشورهای غربی تهیه کند]، منتهی از متن خانواده ها و نه از رسانه ها؛ کاری به روزنامه و تلویزیون نداشته باشد، گرچه از آنجا هم می توان چیزهایی برداشت کرد. ببیند چه اتفاقی در خانواده ها افتاده است؟ حتماً به این نتیجه می رسد که زن الان در جامعه غربی از چهل سالگی به بعد احساس بدبختی و احساس محرومیت می کند! محروم ترین قشر اجتماعی در جامعه غربی، زن است؛ عمر زن در جامعه غربی بین ۲۰ تا ۴۰ سال است؛ از چهل سال که گذشت زن یک عنصر دور افتاده و به حاشیه رانده می شود.

دوستی به ما می گفت در یک ساختمان ده طبقه در انگلیس زندگی می کردم. یک روز اتفاقاً آسانسور ساختمان کار نمی کرد و من نیز آمدم به آپارتمان خود بروم و دیدم پیرزنی دو کیسه بزرگ خرید کرده و می خواهد برود و او هم در همان طبقه است. ایشان می گوید به او گفتم بدهید من به شما کمک کنم، به زور بار او را گرفتم و کمک کردم و او را به آپارتمانش رساندم، درب آپارتمان را باز کرد و بار را گذاشتم داخل. او گفت تو کی هستی؟ فرشته ای؟ برای چه به من کمک کردی؟ من که دیگر زیبایی ندارم، من چیزی ندارم که شما را به کمک تشویق کند، برای چه کمک کردی؟ شما باید فرشته باشید. گفتم من مسلمانم نیستم، بشرم. گفت چه بشری هستی؟ گفتم من مسلمانم و طبق وظیفه دینی ام عمل می کنم. دوست ما می گفت تا زمانی که من در این ساختمان بودم این پیرزن هر جا می نشست می گفت این مسلمان ها مثل فرشته می مانند. یعنی این زن احساس می کند که در آن جامعه کسی به او بها نمی دهد. واقعاً هم این طور است. آن ها می گویند به جهنم که بار دارد، به ما چه مربوط است. کسی به انسانیت این زن توجه ندارد که این انسان است و کمک نیاز دارد. کسی کاری به کار او کار ندارد. وقتی کسی به او کار دارد، که زیبایی یا جوانی داشته باشد، این آن چیزی است که امروز برای ما درست کرده اند و متأسفانه می خواهند جامعه ما را هم این طور تربیت کنند و توانسته اند تا حدودی در شهرهای بزرگ ما اثر گذار باشند. باید به داد این جامعه رسید. یک نهادهی ایجاد شود که این نهاد وضع جامعه غربی را ناقدانه بررسی کرده و نقد کند.

فقر و محرومیت در جهان غرب

اهالی رسانه یک فیلم مستند از وضع خانواده، وضع زن، وضع کودک، وضع جوان در غرب بسازند. که چه وضعیتی دارند؟ زندگی در شهرهای غربی [چطور است؟] حالا خیلی ها خیال می کنند چقدر شهرهای آن ها قشنگ است. شما به این شهرهای غربی بروید و آن ۱ درصد [سرمايه دار] را استثنا کرده و به سراغ ۹۹ درصد دیگر بروید و ببینید چگونه زندگی می کنند؟ یا چه محرومیتی و حتی محرومیت در غذا؟ چگونه غذا می خورند؟ چگونه از آب استفاده می کنند؟ اینکه گفته می شود ما اسراف می کنیم حرف بی خودی نیست. واقعاً به سراغ ۹۹ درصد مردم، کسانی که در آپارتمان های کوچک زندگی می کنند - که اغلب مردم

هستند؛ فقط یک عده هستند که در کاخ ها زندگی می کنند و دنیا را خورده اند- بروید و ببینید چگونه زندگی می کنند؟ خب این چه زندگی ای است که تمدن غرب برای بشر به ارمغان آورده است؟ یک فقر و استضعاف و محرومیتی را در جهان غرب دیده ام که اصلاً نظیر آن را در شهرهای خودمان ندیده ام.

شاید کمتر کسی باشد که تمام کشور را تقریباً زیر پا گذاشته باشد. در روستا زندگی کرده ام، شهر را دیده ام، همه جا را دیده ام، به خانه های مستضعف رفته ام و از نزدیک می شناسم. فقری که گاهی در آنجا دیده می شود اصلاً اینجا نیست. همین دو سال قبل بود که ما در خارج یک شب که Love Mohammad راه اندازی کرده بودیم. گفتیم به مناسبت میلاد رسول اکرم (ص) و هفته وحدت شما اعلام کنید که شام یا ناهاری یا یک بسته غذایی می دهید. برای یک بسته غذایی صفی تشکیل شد! فکر کنم فیلم آن را هم دارند که نشان دهند چه فقری در آنجا وجود دارد. با اینکه زیاد هم تبلیغ نکردیم. شما اگر بخواهید ببینید چه اتفاقی در آنجا می افتد این کار را در آمریکا و انگلیس انجام دهید تا ببینید که چطور است. مردم در آنجا چگونه گرسنه زندگی می کنند؟ این هایی که ما عرض می کنیم تبلیغات نیست، واقعیت است.

اصل بحث این بود که فقه ما، فقه بسیار دقیقی است که به آن ظلم شده است. بنده می گویم از این درجه دادفریاد کنید که چرا به این دانش ارزشمند ما، این گونه بی اعتنا هستند. از این دانش، هزار علم قابل استنباط است، از این گنجینه گسترده و این سفره عالی - که سفره آل محمد است - استفاده کنید و بهره گیری کنید. این علم و دانش است، فقه آن را خوب بیاورید و به صورت جدی و نه با استهزاء، استخفاف و نه با تحقیر. این ها را تحلیل کنید و از آن قانون استخراج کنید، قواعد علمی چه در روانشناسی، چه در جامعه شناسی و حتی در روان پزشکی از این علم قابل استنباط است.

مشاوره های خانواده خروجی های بدی دارند

یکی از کارهایی که باید بکنیم این است که ببینیم خروجی این مشاوره های روانشناسی موجود چیست. غالب این مشاوره ها خروجی بد دارند؛ یعنی خانواده یک خرده اختلافی دارند و به پیش مشاور می روند و در عوض التیام پیدا کردن، از یکدیگر برای همیشه می برند. ببینید خروجی مشاوره چیست؟ چه مشاوره های خانوادگی، چه مشاوره های مربوط به مسائل روانی، چه مشاوره های مربوط به جوانان. این چه خروجی ای است که مشاوره های شما دارند؟ هرچه مشاوره های شما بیشتر شده، مشکلات اجتماعی ما در این کشور بیشتر شده است. شما دانشی دارید که چنین خروجی ای دارد. پس معلوم می شود خللی در این دانش وجود دارد و باید در این دانش تجدیدنظری کنید و نگاهی هم به فقه ما داشته باشید. منتهی فقه فقیه درست و حسابی. یک آقای پیش ما آمده بود که می گویند فقیه است، اما قطعاً فقیه نیست ولی شهرت به فقه دارد. ایشان می گفت باید جوان ها و مردان و زنان را رها کنیم، هرچقدر این ها با یکدیگر نزدیکتر بشوند گزینه جنسی آن ها پائین تر می آید و سالم تر می شوند.

این دیدگاه برای این است که هم بعد فقهی این بنده خدا غلط است و هم استنباطشان از فقه غلط است. باید یک فقیه کار کشته ای باشد که واقعاً درس فقه را برای خدا خوانده باشد. نسبت به این موضوع هم باید بینش داشته باشید. افرادی وجود دارند که ادعای فقه دارند و ممکن است اصطلاحات را هم بلد باشند و قشنگ حرف بزنند، منتهی در استنباط فقهی به گونه ای استنباط می کند که حرف غربی ها را توجیه کند. فقه را می پیچاند برای اینکه بتواند حرف آن ها را توجیه کند. خب چرا این کار را می کنید؟ مگر فقه ما چه اشکالی دارد؟ شما در همین فقه تفکر کنید و ببینید چیست.

نقد ابوریحان به فلسفه مشاء

۱۳ شهریورماه روز بزرگداشت ابوریحان بیرونی است. علاقه مندان به علم و فرهنگ تا حدودی ابوریحان بیرونی را می شناسند، وی از بزرگترین دانشمندان ایرانی سده چهارم و پنجم هجری است که در علوم مختلف زمان خود استاد بوده است. او ریاضی دان، ستاره شناس، تقویم شناس، انسان شناس، هندشناس، مردم شناس و ... است. مهمترین آثار او التفهیم در ریاضیات و نجوم، آثار الباقیه در تاریخ و جغرافیا، قانون مسعودی که نوعی دانشنامه است و کتاب تحقیق ماللهند که درباره اوضاع هند از نظر تاریخ و جغرافیا تا عادت و رسوم و طبقات اجتماعی مردم آن است. بیرونی هم دوره ابن سینا، پزشک و فیلسوف بزرگ ایرانی است و این دو اندیشمند با هم دیدار و مکاتبه داشتند.

فعالیت های ابوریحان بیرونی در علوم تجربی

وی به زبانهای خوارزمی، فارسی، عربی و سانسکریت مسلط بود و با زبانهای یونانی باستان، عبری توراتی و سریانی آشنایی داشت. روش ابوریحان در تحقیق مطالب علمی به حدی دقیق و گفتارهایش تا به درجه ای موثق است که هیچ گاه ارزش علمی خود از دست نخواهد داد. بیرونی در زمینه علوم تجربی کارهای فوق العاده ای انجام داده است، یکی از مهمترین این کارها محاسبه شعاع زمین است. بیرونی در کتاب «الاسطرلاب» روشی برای محاسبه شعاع زمین ارائه می کند (به وسیله افت افق وقتی از ارتفاعات به افق نگاه می کنیم). اندازه گیری او یک درجه سطح زمین را ۵۸ میل به دست آورده است که با توجه به اینکه هر میل عربی ۱۹۲۰۳ متر است، شعاع زمین ۶۵۶۰ کیلومتر (بر حسب واحدهای امروزی) به دست می آید که تا حد خوبی به مقدار صحیح آن نزدیک است.

اندیشه های فلسفی ابوریحان

ابوریحان دقت و اصابت نظر خود را مدیون مطالعات فلسفی خویش است، گرچه از نوشته های فلسفی او چیزی باقی نمانده است، اما شکی نیست که بیرونی فلسفه را بسیار خوب آموخته و با اصطلاحات و تفکر فلسفه آشنا بوده است. او به خصوص با فلاسفه مخالف مکتب مشاء مانند محمد بن زکریای رازی آشنایی کامل دارد و به قول خودش چهل سال در جستجوی سراسرار رازی گذرانیده است تا بالاخره نسخه ای از آن را به دست آورده و مورد مطالعه قرار داد و رساله ای هم در اشتباهات آن نوشته است.

بیرونی در فلسفه پیرو روش متعارف عهد خویش یعنی آن روشی که به وسیله کندی و فارابی و نظایر آنان بنیان نهاده شده بود نیست، بلکه به عقاید خاص و روش جداگانه و شکوک و ایرادات خود بر ارسطو و پیروان او ممتاز است.

بیرونی برای انتقاد بر نظریات ارسطو از کتب آسمانی و براهین عقلی و مشاهده طبیعت سود جست. او در عین حال که برای ارسطو کمال احترام را قائل بود، وی را بر کنار از خطا و لغزش نمی دانست و به آن دسته از پیروانش که معلم اول را از خطا و لغزش بر کنار می دانستند، حمله می کرد و می گفت: اینان با عمل خود از مقام ارسطو کاسته اند.

انتقاد بیرونی از ارسطو در زمینه های جهان شناسی و نیز طبیعیات و همچنین به مسائلی است که از اصول فلسفه مشائی محسوب می شود. این انتقادات که یکی از شدیدترین انتقاداتی است که از فلسفه مشائی شده در نامه هایی که ابوریحان به ابن سینا نوشته آمده است. هدف ابوریحان بیرونی از پرداختن به علوم آشکار ساختن حقایق دینی و انطباق بین علم و دین بود (هنری توماس، بزرگان

۱۳ شهریور

روز ملی نبوم

(بزرگداشت ابوریحان بیرونی)



فلسفه، فریدون بدره ای، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ (چاپ چهارم)

نظر استاد دانشگاه کمبریج درباره ابوریحان

امارتیا سن - اقتصاددان هندی الاصل انگلستان و استاد دانشگاه کمبریج و هاروارد، برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۹۸ - در کتاب توسعه به مثابه آزادی و توهم و خشونت در مورد فرهنگ و تمدن آسیایی خصوصاً هندی و اسلامی صحبت می کند و در این کتابها به ابوریحان بیرونی ارجاع می دهد.

وی در بخشهایی از کتاب توسعه به مثابه آزادی وقتی که در مورد تمدن اسلامی صحبت می کند، می نویسد: به خاطر تجربه تخاصمات سیاسی نبردهای سیاسی معاصر به خصوص در خاورمیانه، تمدن اسلامی اغلب به صورت تمدنی که اساساً فاقد مدارا است و نسبت به آزادی فردی موضع خصمانه ای دارد تصویر شده است، اما وجود گوناگونی و تنوع درون یک سنت در مورد اسلام هم کاملاً صدق می کند. در هند، اکبرخان و مغولهای دیگر نمونه های خوبی از نظریه و عمل مدارای سیاسی و مذهبی ارائه کردند. اکبرخان که بین ۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ حکومت می کرد بر پذیرش اشکال مختلف رفتار اجتماعی و دینی تأکید می ورزید و انواع مختلف حقوق بشر از جمله آزادی عبادت و مناسک دینی را پذیرفته بود که در بخشهایی از اروپا به سادگی مورد مدارا و تسامح قرار نمی گرفتند. نمونه های مشابه دیگری را هم می توان در دیگر بخشهای فرهنگ اسلامی یافت. سلاطین ترک اغلب تسامح بیشتری از معاصرین اروپایی خود داشتند. نمونه های فراوانی از این مورد را می توان در مصر و بغداد نیز یافت. در واقع محقق بزرگ یهود ابن میمون، در قرن دوازدهم مجبور به فرار از اروپای فاقد مدارا و از آزار یهودی ها به امنیت قاهره با تسامح و ادب و قیومیت سلطان صلاح الدین شد. وی در ادامه این بحث از ابوریحان ایرانی به عنوان کسی که عمده عمر خود را صرف اعتلای درک متقابل و تسامح کرد نام می برد و می افزاید: بیرونی، ریاضیدان ایرانی که اولین کتاب عمومی درباره هند را در اوائل قرن یازدهم نوشت (به جز ترجمه رسالات ریاضی هند به عربی) از جمله نظریه پردازان مردم شناسی در جهان بود. او متذکر واقعیت تحقیر اتباع بیگانه شد و نسبت به این واقعیت که «تخفیف خارجی ها ... بین همه ملل نسبت به هم امری متداول است» اعتراض کرد. او عمده عمر خود را در دنیای قرن یازدهم صرف اعتلای درک متقابل و تسامح کرد (امارتیا سن، توسعه به مثابه آزادی، حسین راغفر، انتشارات کویر، ۱۳۸۱)

آیت الله اراکی:

ولایت، فقه را تبدیل به نظام می کند



مربوط به فقه نظام هستند و مشروط به اذن حاکم اند. عضو مجلس خبرگان رهبری ادامه داد: معتقدیم که در شرایط کنونی باید حوزه های علمیه و پژوهشگران تلاش کنند تا در عرصه های فقه نظام، احکام مربوطه را استخراج و استنباط کنند و پاسخگوی نیازهای نظام و پرسش ها باشند که حاکمیت تحقق این هدف را از ما درخواست می کند.

افزون بر آن میثاق نصرت نیز مطرح است. وی یادآور شد: هیچ جامعه ای بدون ولایت شکل نمی گیرد، فرق بین جامعه اسلامی و غیراسلامی این است که در جامعه اسلامی ولایت، ولایت اسلامی است اما در جامعه غیر اسلامی ولایت، ولایت طاغوت است. آیت الله اراکی با تأکید بر اینکه مبانی دموکراسی غربی یا مبانی استبداد کاملاً یک معناست، تصریح کرد: این دو از یک ریشه برخاستند و آن ریشه این است که انسان خود باید حق حاکمیت را برای خود قرار دهد، اگر این ریشه را پذیرفتیم استبداد توجیه می شود. اما ما می گوئیم حق معیار دارد، معیار فوق انسانی. انسان باید انتخاب خودش را تابع آنچه عدل و حق است قرار دهد و هر رفتاری که متعلق به اذن حاکم است همه از مقوله های رفتارهای

آیت الله «محسن اراکی» در نشست علمی تبیین زیرساخت های نظری فقه نظام که در سالن جلسات پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) قم برگزار شد، گفت: زیرساخت های نظری فقه نظام بحث مفصلی است که باید به صورت جامع به آن پرداخته شود. وی با بیان اینکه آنچه که فقه را تبدیل به نظام می کند موضوع ولایت است، اضافه کرد: اگر فقه را از نظام جدا کنیم این فقه غیر ولایتی، تبدیل می شود به یک احکام پراکنده ای که این احکام پراکنده نمی تواند نظام ساز باشد. دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی خاطرنشان کرد: نظام که می گوئیم یعنی مجموعه ای از بشر که با یک رهبری حاکمیتی پیوند خورده باشد، پیوندی که در قرآن کریم از آن به عنوان میثاق اطاعت یاد می شود و

همایون همتی:

اصول سکولاریسم کلاسیک مورد تردید جدی است

نشست «معنویت های سکولار» با سخنرانی همایون همتی، عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، در حسینیه ارشاد برگزار شد.

همتی در این نشست گفت: عنوان سکولار در کشور ما مترادف با مرتد شده است و برخی در این زمینه کتاب می نویسند بدون این که اطلاعات کافی درباره آن داشته باشند. کتاب های متعددی در این زمینه وجود دارد از جمله دایره المعارف ۲۵ جلدی معنویت های جهان. حتی آلبوم های مصور متعدد در این زمینه وجود دارد که در ایران موجود نیست. درباره سکولاریسم در کشور ما اطلاعات دست اول کم است. در سال ۱۸۶۰ کتابی چاپ شد با نام اصول سکولاریسم که من ندیدم در ایران کسانی که در این باره صحبت می کنند از این کتاب نام ببرند.

وی در ادامه گفت: سکولاریسم از واژه سکولوم به معنای زمان نزدیک است. یکی از معانی کلمه دنیا از دین گرفته شده که به معنای نزدیکی است. لذا سکولاریسم را دنیاجویی و دنیویت ترجمه می کنند. عرب ها به سکولاریسم، علمانیت می گویند. چون یکی از ۳ اصل ابتدایی سکولاریسم این است که علم مینا و راهگشای همه چیز است و علم بسندگی و علم پرستی مورد توجه است. گاهی هم به سکولاریسم، دنیاجویی می گویند.

۳ اصل سکولاریسم

همتی در ادامه در تشریح ۳ اصل سکولاریسم عنوان کرد: اصل اول پیشرفت دنیای مادی از طریق ابزارهای مادی بدون دخالت دادن دین است. اصل دوم تکیه بر علوم تجربی و استقرایی برای مدیریت تمام حوزه های جامعه است که رقیب بسیار جدی برای دین و روحانیت شده است. اصل سوم آن نیز این است که اخلاق را برای خود اخلاق می خواهند نه برای رضا و تقرب به خدا و نه برای آخرت و اخلاق عقلانی و قراردادی و سود محورانه مد نظرشان است.

وی افزود: اگرچه امروزه دیگر این نگاه به علم وجود ندارد و اعتراف می کنند به این که این علوم تجربی نمی توانند در بسیاری از حوزه ها وارد شوند. از طرفی گفته اند که در علم هیچ چیز قطعی نمی توانیم بگوییم و تمام نظریات کاملاً موقتی است. ده ها کتاب در حوزه فلسفه علم در این باره نوشته اند. در نگاه استقرایی به هیچ عنوان نمی توانیم به کل جهان دست بزنیم. به گذشته و آینده دسترسی نداریم و فقط در زمان اکنون می توانیم به مصادیق آزمایشگاهی کمی اکتفا کنیم. چه بسا داده های آزمایش نشده اگر آزمایش شوند نتیجه به گونه دیگری شود. در فلسفه هم همین است. روزگاری تصور می کردند ماهیت اصیل است و نه وجود، اما ملاصدرا اثبات کرد که وجود اصالت دارد.

اصول سکولاریسم کلاسیک، امروز مورد تردید جدی است

همایون همتی در ادامه گفت: هر ۳ اصل سکولاریسم کلاسیک امروز مورد تردید جدی است. یک نفاق و ریاکاری و بی سوادی در روشنفکران جامعه ما درباره سکولاریسم وجود دارد. چهره پاک و معصوم از سکولاریسم ارائه می دهند و معتقدند که هیچ خطری برای دین ندارد. در صورتی که بزرگ ترین خطر برای دین است. صحبتی با آقای ملکیان



داشتیم در این باره ایشان هم معتقد بود که بزرگ ترین خطر برای دین سکولاریسم است.

بزرگ ترین خطر برای دین

وی اظهار داشت: بعضی نیز می گویند سکولاریسم یک روش است و مشکلی برای دین ندارد که این هم غلط است. سکولاریسم یک جهان بینی، ایدئولوژی و فلسفه است که راجع به تمام مسایل مادی و دینی نظر دارد. نباید ساده سازی و ساده لوحی نسبت به آن وجود داشته باشد. سکولاریسم چیزی فراتر از جدا کردن دولت و روحانیت است. بلکه ادعاهایش بسیار بیشتر از این است و اگر وارد شود جایی برای دین نخواهد گذاشت. اگر چه با حالت خزنه پیش می رود و خودشان گفته اند که نباید مواجهه مستقیم با دین صورت بدهیم. بلکه کاری خواهیم کرد تا دیگر کسی احساس نیاز به دین نکند و تمام ادعاهای دین را با روش های مادی مختلف برای بشر تأمین خواهیم کرد. از جمله اداره جامعه، معنویت، شادی و ...

در سکولاریسم مسأله خدا، وحی و آخرت مسکوت می ماند

همتی افزود: یکی از متفکران می گوید ضربه ای که داروین به دین زد هیچ یک از ملحدان نزنند. ملحدان دلیل می آوردند علیه خدا اما داروین کاری کرد که خدا مسکوت بماند. داروین کاری کرد که جایی برای خدا باقی نماند. می گویند جهان، خلقت خود به خودی دارد و خود اداره کننده است. بیماری را تصور کنید که بدون علامت باشد. این بیماری خطرناک تر است. چرا که بی صدا شما را می کشد. وقتی چیزی مطرح نشد رفته رفته محو می شود. در سکولاریسم مسأله خدا، آخرت، وحی و ... مسکوت می ماند. می گویند ما کاری با خدا و دین تو نداریم، هر چه می خواهی عبادت کن. اما در عرصه های جدی برای تو جایی باقی نمی گذارند. این رفتار ریاکارانه ای است که بسیاری از روشنفکران در داخل این روحیه و رفتار را دارند.

معنویت های سکولار؛ جایگزینی برای عرفان های دینی

همتی در ادامه با پرداختن به بحث معنویت های

سکولار اظهار داشت: معنویت های سکولار جایگزینی برای عرفان های دینی است، که بعد از عصر روشنگری این جریان ها شروع شدند. اگر بخواهیم به تعاریفی که از عرفان در گذشته ارائه شده است بپردازیم به این موارد می توانیم اشاره کنیم. اتحاد قلبی با خداوند که در اسلام نیز در تعریف عرفان خدانشناسی قلبی مطرح است اما در نگاه دینی ما وصال و فنای در خدا مطرح می شود چون انسان را در عرض خدا نباید دید. این تعاریف نیز از عرفان ارائه شده است: هر گونه خلصه و جذبه روحی، آگاهی تغییر یافته که مبنای معنوی داشته باشد، نائل شدن به حقایق غائی یا نهان، تحول بشر از طریق تمرینات مختلف.

این استاد دانشگاه در ادامه گفت: جریان الحاد جدیدی شکل گرفته که به دنبال معنویت سکولار و بدون دین است و کتاب سام هریس درباره این جریان کتاب معروفی است. امروز حتی از طریق دارو های روان گردان عرفان دارویی ایجاد می کنند. در معنویت های سکولار اتوریته و سلسله مراتب را نمی پذیرند و ایندیویژوالیست هستند. البته این ادعای دروغین آن هاست چون آن ها هم مرشد و گروه و اتوریته دارند. ویژگی دیگر ادعایی آن ها نبود متن مقدس است. البته متون متعددی دارند که نوشته های اشو و کریشنا مورتی جزو متون مقدس این هاست. ویژگی سوم نبود محدودیت برای عضو گیری رسمی است که این هم غلط است. چون معابد و گروه های مشخصی دارند، خانه تیمی و رهبر دارند حتی مدارس مخصوص خود را دارند و بچه های خود را به مدارس خود می فرستند.

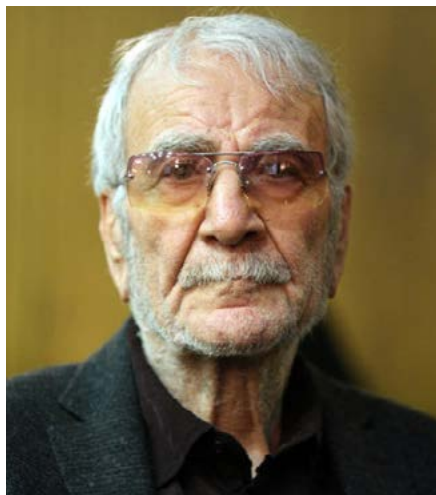
همایون همتی در ادامه گفت: بر خلاف عرفان دینی که هدف آن رشد و کسب فضیلت های اخلاقی و تزکیه روح و فناء فی الله است، در عرفان های سکولار هیچ کدام از این اهداف مطرح نیست. بلکه خوشی، شادی، شفا بخشی، پیشرفت شغلی و تحصیلی، کاهش درد و رنج، لذت از زندگی، رفاه و راحتی هدف های اصلی است. به جای ریاضت های روحی به بدن توجه دارند و همه کارهایشان برای نفس است.

وی درباره عرفان های کاذب گفت: من بارها گفته ام لزومی ندارد نام این کارهایشان را معنویت و عرفان بگذارید. این ها روش هایی برای آرامش و ریلکسیشن است نه عرفان. همین سرکرده عرفان حلقه را ببینید. نه سوادی دارد، نه یک آیه را درست می تواند بخواند، نه الفبای فلسفه می داند و نه هیچ.

وی در پایان گفت: این سینا در نمط نهم اشارات و تنبیهات می گوید اگر کسی عرفان را برای لذت های مراحل عرفانی بخواهد، مشرک است. نفس پرست است نه عارف. اساتید عرفان می گویند این لذات هم در راه عرفان است و به وقتش به تو می دهند اما برای این ها کار نکن. با سماع و تبتیر و دف زدن کسی عارف نمی شود. خون دل می خواهد، ریاضت می خواهد، پا بر روی نفس گذاشتن می خواهد. استاد عرفان باید متعهد مسلم باشد. به نیک نفسی و پاکدامنی شهرت داشته باشد و حتماً باید در چهارچوب شرع باشد و سر سوزنی از جاده شریعت بیرون نرود.

ابراهیمی دینانی:

فیلسوفی که ماجراجو نباشد متکلم است



نیچه درست در وسط دریا قرار دارد و توصیه می کند که باید در دریا بفتی تا شنا یادگیری، نیچه خودش در دریای زندگی شنا کرده و شنا کردن هم یاد می دهد. او حقیقتاً انسان شگفت انگیزی است. شبیه حرف های او را برخی از عرفا گفته اند ولی زندگی اش در تاریخ نظیر ندارد. به طور خلاصه همه حرف نیچه این است بخواه و برو.

بند حیوانیت به ابر انسان عبور کنی. نیچه از این خطر و بندبازی نمی ترسد ریسک می کند و در آن مسیر قرار می گیرد.

چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: نیچه ماجراجوست، چنانچه فلاسفه هم ماجراجو هستند، فیلسوفی که ماجراجو نباشد یک متکلم است چراکه خود فلسفه ماجراست. ابن سینا و ملاصدرا هم ماجراجو بودند. اما این ماجراجویی در نیچه به اوج می رسد. نیچه می گوید هر پدیده ای تاریک و روشن دارد به عبارت دیگر وجود انسان ترکیبی از آگاهی و ناآگاهی است. البته به عقیده بنده ما چیزی به نام ناخودآگاه نداریم بلکه چیزی که به عنوان ناخودآگاه شناخته می شود نوعی آگاهی مرموز است. آگاهی که ریسک می کند و با ناآگاهی فرق دارد.

این فیلسوف معاصر در ادامه اضافه کرد: از حرف ها و نوشته های نیچه هم می توان تفسیر دینارانه کرد و هم تفسیر ملحدانه به قول شعر حافظ
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل
کجا داند حال ما سبکباران ساحل ها

غلامحسین ابراهیمی دینانی در نشست «شب نیچه و جهان ایرانی» که در ادامه سلسله نشست های شب بخارا در کانون زبان پارسی با حضور میهمانان داخلی و خارجی برگزار شد، به ایراد سخنرانی پرداخت.

دینانی با اشاره به اینکه در ایران کسی نیست که نیچه را شناسد گفت: صحبت کردن درباره نیچه بسیار سخت است، به خاطر اینکه برای هرکسی می توان حد و حدودی تعیین کرد ولی نیچه اینطور نیست و برای آن نمی توان حد و حدود تعیین و یا معرفی کرد.

دینانی افزود: ۱۴ قرن است که اشاعره و معتزله با هم جنگ دارند. جنگ بین آنها جنگ بین عقل و اراده است. چنانچه جنگ بین خواستن و دانستن هم جزو خصلت آدمی است و نیچه سمبل این جنگ است، چون با شهامت و بی پروا می جنگد. کانت معلم اخلاق است؛ نیچه درباره او می گوید، از حرف های کانت بوی خون و شمشیر می آید، چرا؟ چون کانت از عقل حرف می زند و نیچه از اراده. زندگی انسان معمولی، زندگی روی طنابی است بین حیوانیت و ابر انسان. باید بند بازی بلد باشی تا از روی این

دانش آموخته فلسفه دانشگاه سوربن ارائه داد؛

تشریح دیدگاه های نیچه و اسپینوزا در حوزه اخلاق

دارد و زبان و واژگانش بار ذهنی و عرفانی زائندی حمل می کنند (ر.ک. حکمت شادان، ۱۳۹۲) و افلاطون را به او ترجیح می دهد. کریشی می گوید که در این دوران، نیچه متوجه شده که میان بینش ضد متافیزیکی خودش و فلسفه (سقراطی) اسپینوزا گسستی هست. نیچه مقوله بنیادی کوشش اسپینوزا را غریزه محافظه کارانه می پندارد و به دلیل غایت خواهی آن _کریشی معتقد است که نیچه این مفهوم را درست درک نکرده زیرا فرضیه اسپینوزا بر درونمندی جهانی immanence universelle استوار است، یعنی طبیعت قوانینی مختص به خود دارد و پس _او آنرا رد می کند و در نظر دارد مقوله توان خواهی VP خود را جابجایی اندازد. نیچه انتظار داشت که اسپینوزا نگرش نظاممند خود را بر پایه نفی خدای مسیحیت بنا سازد و نه بر تدوین مفهوم خدا (ر.ک. دجال، ۱۷)، در طی نگارش حکمت شادان، نیچه در گفتار ۲۳۳ اشاره کرده بود که شناخت براساس غریزه ها و تن شکل می گیرد و نه بر مرتبه والایی و سکیه ذهن. یعنی درک حقیقت زنده ریک روند متفاوتی دارد؛ یکی تکیه بر جسم، تجربه های حسی _ فیزیولوژیکی می کند، دیگری به ذهن و عقل باور دارد. هر دو فیلسوف اخلاق را نقد می کنند ولی نقد نیچه در پی واژگونی ارزش هاست درحالی که اسپینوزا خواهان «بهبودی عقل» (ر.ک. رساله) و اصلاح است مانند دکارت و متفکران عصر کلاسیک. برای اسپینوزا هدف فلسفه _ مانند ویتگنشتاین به قول کریشی _ آشکار کردن منطقی اندیشه است، در حالی که از دید نیچه بن شناخت شور و غریزه است. در پایان گفتار خود خانم کریشی بر تفاوت بینش های آنان تکیه می کند و می گوید که از نگاه نیچه فیلسوف «پزشک تمدن» است و به آن پروژه تمدن سقراطی _ که بر تخیل مدلا و درمان کردن زندگی و هستی بوسیله شناخت عقلانی _ باور ندارد، از نظر اسپینوزا رسالت فیلسوف بیشتر در حوزه معنا شناسی و طبقه بندی کردن پدیده ها قرار دارد و پزشک معالج و معلم اخلاقی نیست.

ها مطرح شده از دو طرف واقعاً متضاد یکدیگرند (کریشی این پدیده را شبه هم شکلی pseudomorphisme می نامد). کریشی در برداشت نیچه از اسپینوزا دو مرحله (نخست نگاه مشبیت به او، سپس نگاه منفی) را مورد توجه قرار می دهد: - در نامه به اوربیک (۱۸۸۱)، نیچه تعجب و شادی خود را بیان می کند زیرا اسپینوزا در جدال با پیش داوری های اخلاقی همان راهی را رفته که خودش پیش گرفته و او را خوشاوند خود می داند و زمینه ساز «فلسفه آینده» خویش. نیچه می نویسد که پنج نقطه مشترک با اسپینوزا دارد: او منکر «وجود آزادی اراده» (است) باور کاذب موجود در میان مردم) یعنی خدا مسیحیت به هر چیزی هدف و غایتی داده و آنها را هدایت می کند (علم اخلاق، ۴۸)؛ اسپینوزا وجود غایت را نفی می کند (علم اخلاق، ضمیمه ۱)؛ او نیز منکر وجود ارزش اخلاقی جهان»، وجود عدم خود خواهی و وجود شر». کریشی می گوید که نیچه نشان می دهد که اسپینوزا بینش غایت محور finalisme را منشأ سایر پیش داوری های آدمی در مورد خیر و شر، گناه و غیره دانسته و در نتیجه نظم اخلاقی جهان و تمامی اصول ارزیابی را زیر سؤال برده است. کریشی می افزاید که اسپینوزا نقد مفاهیم عدم خودخواهی و شر را با تدوین مقوله کوشش conatus _ هر چیزی سعی دارد به وجودش تداوم بخشد (علم اخلاق، ۳) _ گسترش می دهد ولی نیچه در آن دوره بیشتر به خاطر اخلاق سنتیزی و مسیحیت سنتیزی فیلسوف هلندی احساس نزدیکی و هم فکری با او می کند، به خصوص که در سر نوشت این اندیشمند تنها و طرد شده وضعیت شخصی خود را نیز می یابد. اما همین هم دردی و دل سوزی نیچه مانع درک درست آثارش می شود و چند سال بعد ناگهان نیچه به اسپینوزا «ایدالیست» سخت می تازد. مریم کریشی به نگاه منفی نیچه _ زمانی که (۱۸۸۵) او با اسپینوزا فاصله گرفته و مفهوم ارزش را در برابر مفهوم خدای اسپینوزا amor intellectualis Dei قرار داده _ نیز می پردازد. برای نیچه، او چهره یک حکیم ایدالیست را

متن زیر ترجمه و تلخیص سخنرانی مریم کریشی تحصیل کرده دانشگاه سوربن فرانسه در نشست «نیچه و جهان ایرانی» است. موضوع سخنرانی او در این نشست «علم اخلاق اسپینوزا و اخلاق نزد نیچه» بود.

شرح حال مریم کریشی

وی فلسفه را در دانشگاه سربین پاریس، مدرسه عالی نورمال پاریس و دانشگاه هاروارد به پایان رسانده است و سپس امتحان آگراسیون فلسفه را با موفقیت می گذراند. او رساله دکتر خود را در مورد علم اخلاق اسپینوزا گذرانده و در چندین دانشگاه فرانسه تدریس کرده است. مریم کریشی نه تنها اهل فلسفه بلکه شیفته هنر معاصر (اندی وارهول) و تأثر می باشد و کارگردان چند نمایش نامه مولی یر و شکسپیر بوده و آثار گوناگونی نیز منتشر کرده است.

ترجمه و تلخیص متن کریشی

کریشی مقاله خود را به مقایسه دیدگاه های نیچه و اسپینوزا در حوزه اخلاق اختصاص داده و دو نیچه را آشکار می کند: یکی علاقمند و موافق اسپینوزا و نیچه دیگری که منتقد نگرش اوست. در ابتدای تحلیل خود، کریشی به نامه سال ۱۸۸۱ (زمان چاپ کتاب سپیده دم) نیچه خطاب به دوستش اوربیک Overbeck اشاره می کند که در آن نیچه با لحن پرشوری اسپینوزا را پیشگام و همراه خود می شمرد _ ضمن این که می داند بینش های فلسفی شان متفاوت اند _ و چند سال بعد او را کنار می زند. از نظر کریشی، برداشت نیچه از نوشته های فیلسوف هلندی بیشتر جنبه احساسی _ عاطفی دارد و بر پایه تفسیر دیگران _ کونو فیشر Kuno Fischer, Geschichte der Spinoza ۱۸۵۴ _ انجام شده، نه براساس متون اصلی اسپینوزا. از این رو، با مقایسه فلسفه های این دو اندیشمند می بینیم که اختلافات میان آنان فاحش اند و مسائل و راه حل

مدیر مرکز نیچه‌شناسی:

«چنین گفت زرتشت» نیچه کتابی برای پالایش کینه و انتقام جویی است

متن زیر ترجمه و تلخیص سخنرانی جیولیانو کامپیونی و بنیان گذار و مدیر مرکز نیچه‌شناسی و پژوهشی کولی - مونتیناری در نشست «نیچه و جهان ایرانی» است، موضوع سخنرانی او در این نشست «بندباز، شکل استعاری انسان برتر و خطر جو در پیش گفتار چنین گفت زرتشت» بود.

جیولیانو کامپیونی تحصیل کرده مدرسه عالییه نورمال شهر پیزا (ایتالیا)، و بنیان گذار و مدیر مرکز نیچه‌شناسی و پژوهشی کولی - مونتیناری است. این آلمانی‌دان سرشناس نیز گروه بین‌المللی نیچه‌شناسی راه همراه با پ. وولتینگ و استگمایر و س. مارتون، ایجاد کرده و چاپ به زبان ایتالیایی گفتارهای پس از مرگ نیچه را برعهده دارد. کامپیونی از مهمترین نیچه‌شناسان معاصر است.

ترجمه و تلخیص متن جیولیانو کامپیونی

نویسنده معتقد است که چنین گفت زرتشت، مشهورترین اثر نیچه، درست فهمیده نشده و مدتی مورد سوء استفاده عقیدتی قرار گرفته است. خود نیچه آگاه بود که خواننده ژرفای نوشته را درک نخواهد کرد و توان به کارگیری پیامش را در زندگی خویش نخواهد داشت. او می‌نویسد (نامه به اوریک ۷/۵/۱۸۸۶) که شاید اثر دیگرش، فراسوی خیر و شر، بتواند در فهم آن کتاب مفید باشد زیرا محتوایش به تجربیات درونی خودش برمی‌گردد. کامپیونی به این پرسش که چگونه زرتشت در اندیشه نیچه پدیدار شد و پیام او را برعهده گرفت، به پاره گفتارهای مربوط به اصول آموزش ایرانیان دوران باستان (مهارت داشتن در کمان گیری، اسب سواری و پرهیز از دروغ گفتن) اشاره می‌کند (F.P. ۱۸۷۴) و نیز به الهام گرفتن نیچه از اثر مانفرد Manfred بایرون Byron. کامپیونی می‌گوید که نیچه (در گفتاری به سال ۱۸۸۱) می‌نویسد که می‌خواهد چنین گفت زرتشت را مانند مانفرد تدوین کند، یعنی با تکیه بر مضمون تسلط بر خویشتن.

بدین ترتیب، نیچه چهره انسان برتر *homme supérieur* (ر.ک.) چنین گفت زرتشت، کتاب (۴،۱۴) را از بایرون و نیز امرسون Emerson به وام می‌گیرد. سپس، کامپیونی به بندباز (ر.ک.) پیش گفتار) می‌پردازد و او در متن شکل استعاری انسان برتر است که می‌گوید که در بازار شهر از روی طناب عبور و خطر کند ولی دلکی آشوبگر بر گرده او می‌پرد و بندباز تعادلش را از دست می‌دهد و در میان جمعیت جان می‌سپرد. مردم بازار به حرف های زرتشت گوش نمی‌دهند، خواهان واپسین انسان می‌شوند و زرتشت شهر را ترک می‌کند. درباره تدوین نیمرخ بند باز، کامپیونی می‌گوید که نیچه از خاطرات کودکی خود بهره جسته زیرا در شهر خودش بند بازان و بازیگران سیرک رفت و آمد داشتند و پیش گفتار حاوی خاطراتش نیز می‌باشد: «انسان مانند طنابی است میان حیوان و ابر انسان... موجودی در راهی خطرناک... یک پل است و نه هدف و غایتی» (ر.ک.). پیشگفتار (۴). انسان برتر هنوز «سایه و درد خدا» می‌باشد اما انسان میان مایه *mediocre* را نفی می‌کند زیرا در پی دگرگونی ارزش هاست و علی رغم داشتن جنبه ای دوگانه و انحطاطی در برابر واپسین انسان ایستاده است و «سایه ها» و باورهای کاذب را کنار می‌زند تا با مهار



اندیشه بازگشت ازلی به درجه ابر انسان *surhumain* دست یابد.

کامپیونی می‌گوید که در چنین گفت زرتشت با شکل های نمادینی روبرو می‌شویم که قرائت های متنوعی را می‌طلبند. مثلاً بنا بر تفسیر نومن (۱۸۸۹ Naumann) بندباز تجسم انسان آزادمنش زمانه است و دلک پر سر و صدا و عجلو بیانگر کسانی است که می‌خواهند بدون توجه به شرایط از روی دوران خود ناگهان بپرند. از نگاه ویلچل (Weiltchel ۱۹۱۰) بندباز تجسم کسی است که زندگی را در فعالیت حرفه ای می‌بیند و گرفتار باورهای قدیمی می‌باشد و به محض این که فردی (مانند دلک) توانایی حرفه ای او را زیر سؤال می‌برد او تعادل خود را از دست می‌دهد.

برای مسر (Messer ۱۸۸۲) بندباز نماد آدم کمال خواه ولی بی اعتماد به خود و تحت تاثیر ارزش های سابق می‌باشد. کامپیونی می‌نویسد که دلک بیانگر آن مبلغ اجتماعی رادیکال، عوام فریب و «پیشرو» است و می‌افزاید که این تفسیرها و نیز مباحث سمینار غنی یونگ در مورد نیچه (۱۹۳۴) منعکس کننده دوران تراژیک پیش از فاشیسم می‌باشند. در ضمن، با اشاره به خود کتاب، کامپیونی میان سرنوشت ناگوار نیچه که طی دهه آخر عمرش آگاهی درستی ندارد و پایان دردناک بندباز شباهت می‌بیند: «روح تو پیش از تن تو می‌میرد.» (ر.ک. پیش گفتار، ۶). در واقع، بندباز به انسان برتر باز می‌گردد که از توده مردم فاصله گرفته ولی بالا سر آنها است و حرفه خود را خطر جویی می‌داند و او منکر آن آخرین انسان میان مایه آدمی دارای حسن ها و عیب های کوچک و تشنه امنیت و حفاظت خودش می‌باشد. کامپیونی می‌گوید که نیچه از هارتمن (Hartmann ۱۸۶۹) چهره آخرین انسان را به وام گرفته و زرتشت او ابرانسان را به عنوان پرسپکتیو و جبهتی به سوی فردا نوید می‌دهد. نیچه تصویر مثبتی از انسان برتر ترسیم می‌کند و به مضمون زندگی ورزیدن و خطر جویی کردن توجه خاصی دارد. کامپیونی می‌افزاید که نیچه در سال ۱۸۷۶ به شخصیت بندباز و نمایش بی رحمانه او اشاره کرده بود ولی در سال ۱۸۸۲ خود را پیرو هنر بندبازی می‌شمرد.

باید گفت که او در روزنامه برادران گونکور (۱۸۸۷-۱۸۸۸) ستایشی از بند بازان و دلک ها می‌خواند: «آنان تنها بازیگرانی هستند که استعدادی کامل و ناب دارند... یعنی آنها یا سقوط می‌کنند یا نمی‌کنند.» نیچه در آثارش به

برخی از بازیگران خطر جو سیرک اشاره دارد و کامپیونی می‌افزاید که قلم زنان وقت داندی *dandy* را به لحاظی بدل بندباز می‌دانند. به هر ترتیب، مضمون اساسی قهرمانی و شجاعت *héroïsme* انسان جوینده شناخت در نزد نیچه به استعاره بندباز یا انسان برتر باز می‌گردد، یعنی به فردی که قادر است نوعی «زندگی خطرناک» را پیشه خود سازد. بعدها، این گفتار نیچه شعار رژیم فاشیست موسولینی (ایتالیا) شد و کارل لویث K.Löwith از این جمله ایراد گرفت. اما، کامپیونی می‌نویسد که کاربرد این گفتار در اندیشه نیچه بیشتر جنبه راهی بخش دارد و تجربیات و زندگی ورزیهای جدید پر مخاطرات انسان آزاده *esprit libre* و دگراندیش را مد نظر دارد. آدمی که می‌خواهد از عقاید و پیش داوری های حاکم و نیز ناسیونالیسم و پوپولیسم آزاد شود باید خطر کند. کامپیونی در مورد سیمای دلکی که در پیش گفتار کتاب موجب مرگ بندباز می‌شود می‌گوید - زرتشت خود آن دلک است که سعی دارد از بندباز جلو زند (پائیز ۱۸۸۳.F.P.) و حامل روحیه کینه توزی (*ressentiment* اصطلاح دورینگ Duhring است) نهفته در دل ما می‌باشد و هر آدمی باید علیه آن روحیه مبارزه کند.

کامپیونی می‌افزاید که چنین گفت زرتشت کتابی است برای پالایش کینه و انتقام جویی - «اخلاق من پالایش کردن هرنوع انتقام جویی است» - و میمون و عنکبوت استعاره های چنین روحیه ای هستند. بنا بر برداشت کامپیونی، قسمت چهارم اثر حاوی سخن زرتشت خطاب به انسان های برتر است و او در آن به اشتباه اول خود اعتراف می‌کند: نمی‌بایست که به سوی مردم کوچم و بازار می‌رفت چون کارش حاصلی جز جسد بندباز در پی نداشت و مردم حرف های او را درک نکردند و از این رو زرتشت انسان برتر را به دور شدن از توده مردم تشویق می‌کند: با تکیه کردن بر فرد حاکم و متکی بر خود *individu souverain* و آزاد منش می‌توان ارزش های کهنه را کنار زد، یعنی نیچه با انسان برتر خود قهرمان سازی، والایی و خود گذشتگی جدیدی ترسیم می‌کند که برداشت های پیشین مسیحیت و ایذا لیسزم را نفی می‌کند و فراتر می‌رود. کامپیونی می‌گوید انسان برتر شخصیت مفهومی *personnage conceptuel* است و تضادها، مقاومت ها و نیز درد و رنج های دوران انحطاط و گذار را بیان می‌کند و نیچه نیم رخ آن را در افرادی چون بایرون، واگنر، رنان Renan استاندال Stendhal یافته است. نیچه از این نوع انسان *type humain* عصر گذار دفاع می‌کند زیرا آنها کوشش کردند در برابر واپسین انسان، میان مایگی و باورهای گله محور *troupeau* و عوام فریبانه موجود در اروپا ایستادگی کنند ولی قربانی «دلک» های هم عصر خود شدند. از نظر کامپیونی، انسان برتر درد و رنج می‌کشد، جدال می‌کند تا راه برای ابر انسان باز شود. عواملی - پادشاهان سمت راست و چپ، پاپ، موبد پیر، گدای داوطلب، سایه، ... و زشت ترین انسان - که در غار کنار زرتشت قرار دارند (ر.ک. چنین ... کتاب ۴) به زرتشت - که می‌خواهد مکتب بازگشت ازلی را به آنان آموزش دهد - «امید» دارند و منتظر شنیدن غرش شیر و نوید فرا رسیدن دوران ابر انسان هستند.

یک نیچه شناس فرانسوی:

برای نیچه هسته انسان آگاهی نیست



متن زیر ترجمه و تلخیص سخنرانی دوریان آستور تحصیل کرده مدرسه عالییه نورمال پاریس و نویسنده آثار فلسفی در نشست «نیچه و جهان ایرانی» است. موضوع سخنرانی او در این نشست «پرسپکتیوها و نظریات آگاهی نا آگاهانه نزد لایب نیتز و نیچه» بود.

شرح حال دوریان آستور

او تحصیل کرده مدرسه عالییه نورمال پاریس و کنسرواتوار آمستردام، آلمانی دان، موسیقیدان و اپرا شناس است و آثار گوناگونی درباره نیچه، لو سالومه، فروید، کافکا، گوته، واگنر و ریلکه چاپ کرده است. آخرین فرهنگ نیچه زیر نظر او تدوین شده و هم اکنون آستور پژوهش های خود را در مورد مفهوم پرسپکتیو محوری نزد نیچه، لایب نیتز، وایت هید و دلوژ دنبال می کند و با چند مرکز علمی - پژوهشی در برلن و پاریس همکاری دارد.

ترجمه و تلخیص متن آستور

پرسپکتیوها و نظریات آگاهی نا آگاهانه نزد لایب نیتز و نیچه آستور گفتار خود را با جمله نیچه - ژرفای اندیشه لایب نیتز هنوز به طور کامل درک و آشکار نشده (حکمت شادان، گفتار ۳۵۷) - شروع می کند و می نویسد با این که لایب نیتز آلمانی، پروتستان مذهب، متافیزیسین، فیلسوف قانون هم سازی پیشین و فردی مدافع خداوند است، مورد توجه نیچه قرار می گیرد. یعنی نیچه که بیشتر از طریق مفسران آثار لایب نیتز (Lange, Spir, Dühring) با افکار او آشنا شده علاقه به وی پیدا کرده است. نیچه در یادداشت های خود از این «اندیشورز تنها و اهل خطر» و نیز از «این آلمانی اصیل» یاد می کند (ر.ک. پاره گفتارها پس از مرگ ۱۸۸۵ F.P. juin). آستور با تکیه بر گفتار ۳۵۷ حکمت شادان - لایب نیتز، هگل و کانت در فرهنگ آلمان متفکرانی استثنایی می باشند - قضاوت پیشین نیچه را تکمیل می کند. آستور بر قطعه فوق مکس می کند چون از نظر نیچه لایب نیتز تیزبین، برخلاف دکارت و پیشینیان خود، درک کرده بوده که آنچه که وجدان آگاه (یا خرد) می نامیم چیز نیست عارض و اتفاقی ذهنیت - و شاید هم بیانگر جنبه بیمار گونه وضعیت فکری و روانی - ماست. از نظر نیچه، لایب نیتز توانست با چنین برداشت ژرف و

اتمیسیم atomisme مخالفت دارند، هر چند که نیچه چه در مونا دیسم یاوری، چه اتمیسیم یاوری جنبه غیر علمی همسانی می بیند. آستور معتقد است که لایب نیتز تنها اتم معنوی - جوهری - همان نقاط متافیزیک و نه اتم مادی دموکریست را قبول دارد و در آخرین متون خود از وجود موندادی مسلط و وحدت بخش (= جوهری الهی اضافه شده surajouté) در پدیده ها سخن می راند که با واژگان نیچه - در هر سازواره، مناسبات بر پایه فرماندهی - فرمانبری قرار دارند (فراسوی خیر و شر، ۱۹). شباهت و هم زبانی دارد.

درباره «خویشاوندی» یا هم سویی نیچه با لایب نیتز، آستور بر این باور است - با مقایسه توان خواهی wille zur macht با شوق appetito، نیروی رشد و تکامل - که هر دو آنان، علیرغم تفاوت های عقیدتی خویش، پیرو یک پرسپکتیویسم - نظریات محوری بنیادی اند که بر اساس ادراک بنا شده است: هستی یا واقعیت اساسا «جنبه ادراکی دارد و از نگاه نیچه قرار دادن جهان حقیقی در برابر جهان ظاهری بی مورد است (ر.ک. F.P. été ۱۸۸۶) زیرا هر جهانی جهان نیست برای ما، یعنی پرسپکتیویسم: «آیا نگرش نظرگاهی جزء هستی است؟ آیا رابطه ایست میان هستی ها؟ آیا نیروهای حاضر طوری قرار دارند که این رابطه بستگی به نگرش ادراکی دارد؟ آری، این امر ممکن است اگر هر هستی sein چیزی باشد اساسا «دارای ادراک». آستور از آنچه که همراه با نیچه دگرگونی ظاهر لایب نیتز می نامد چنین نتیجه می گیرد: «بدون تکیه گاه سنجش - های پرسپکتیویستی و ظاهری، حیات و زندگی ای اصلا «وجودی نداشت... شاید بهتر باشد که جهان ظاهر را قبول کنیم و از درجات ظاهر پدیده ها سخن گوئیم، از جنبه های تاریک یا روش آنان» بدین ترتیب، لازم است تاریک و روشنایی های لایب نیتز عصر باروک baroque را دنبال کنیم - آستور به اثر دلوژ pli اشاره می کند - چون او به درجات تاریک و روشن پدیده ها و گذار از ضمیر نا آگاه به ضمیر آگاه توجه کرده بود. آستور گفتار خود را با جمله نیچه - سطحی بودن یونانیان نتیجه ژرف نگری شان بود (ر.ک. پیش گفتار حکمت شادان) - به پایان می رساند.

دگرگون کننده مفهوم ظاهر را زیر سؤال برد و نشان دهد که ژرف نگری در میان آلمانی ها هنوز از بین نرفته است. آستور به کشف کشف او - وجدان آگاه آدمی تنها لایه ای از روان است و جنبه اتفاقی دارد - می پردازد و می گوید که موضع لایب نیتز هم مخالف نظر دکارت (نگاه خرد محور به وجدان آگاه) است، هم متفاوت با نگرش تجربه محور لاک (تجربه حسی و جسمی)، زیرا برداشتی پویا از وجدان دارد و توجه خاصی به تصورات ضمیر نا آگاه می کند. آستور گفتارش را با تعریف کردن مفهوم ادراک perception - تصور و بیان کثرت در وحدت، یعنی بیان تطابق طبیعی میان واحدی ادراک کننده (مونداد monade یا جوهر فرد) و کثرتی مورد ادراک (جهان) - نزد لایب نیتز ادامه می دهد و می گوید که عمل ادراک منفعل نیست بلکه بر اساس نیروی شوق appetito پویاتر و آگاه ترمی گردد. آستور می نویسد که لایب نیتز در سال ۱۶۹۱ به تعریف فوق مقوله entéléchie کمال ارسطو را نیز می افزاید ولی معنای تازه ای کمال جنبه ناتمام و توان خواه puissance active پیدا می کند - به آن می بخشد و ادراک پنهان perception را از ادراک آشکار aperception تفکیک و درجه بندی می کند (اشاره به صدای امواج دریا). آنچه که در این دیدگاه نیچه مهم می شمرد توجه لایب نیتز به نبود وحدت بخشی در وجدان آگاه و وجود نیرویی نا آگاه برای حس و درک کثرت پدیده. آستور یادآور می شود که برای نیچه هسته انسان آگاهی نیست - به ویژه اینکه وجدان آگاه آدمی ناموزون و بی ثبات است (حکمت شادان، ۱۱). با وام گیری مفهوم شوق از لایب نیتز، نیچه موتور و رشد حیات را شوق می داند (ر.ک. F.P. nov ۱۸۸۷).

در واقع، از منظر نیچه فعالیت اندیشه بیشتر جنبه نا آگاهانه دارد و با تکیه بر کارکردهای حیوانی، جانورشناسی و فیزیولوژیک، او می گوید که «حدس و باور لایب نیتز درست بوده» (حکمت شادان، ۳۵۴) و روندهای شناخت اساسا غیر آگاهانه اند. البته، نیچه برداشت دوگانه dualiste او را که آگاهی را تنها مختص مونداهای معنوی می کند (مونداهای جسمانی به امر الهی از آگاهی فاقدند!) نمی پذیرد. با این حال، هم نیچه، هم لایب نیتز به حیات و زندگی ارج می نهند و vitalisme هر دو آنان با نگرش

حنای کاشانی تشریح کرد؛

فهم فلسفه نیچه در کشورهای مسلمان



مطلب پیش رو متن سخنرانی سعید حنایی کاشانی، مدرس دانشگاه شهید بهشتی، در نشست «نیچه و جهان ایرانی» است. موضوع سخنرانی وی «فهم و دریافت نیچه در ایران» بود. متن پیش رو بخش اول این سخنرانی است. سعید حنایی کاشانی، مدرس فلسفه در دانشگاه شهید بهشتی و صاحب آثار و ترجمه‌های مختلف در حوزه تاریخ فلسفه، هرمنوتیک و زیباشناسی در زمینه فیلسوفان غرب است.

نخستین آشنایی رسمی ایرانیان با اندیشه نیچه در سال ۱۹۴۱/۱۳۲۰ با انتشار جلد سوم سیر حکمت در اروپای فروغی صورت می‌گیرد، این دست کم چیزی است که ما رد مکتوب آن را داریم. اما تصویرپذیر است که ایرانیان بسی زودتر از این با نیچه آشنا شده باشند، چون روشنفکران ایرانی بسی زودتر از این تاریخ در برلین بودند، دست کم از ۱۹۲۱/۱۳۰۰ به بعد. نخستین کسی که رسماً با فلسفه نیچه آشنا شد، ایرانی نبود، اما فارسی می‌دانست و شیفتگی او به نیچه از راه اشعار بهراحتی و بدون نیاز به ترجمه به ایرانیان منتقل شد. محمد اقبال لاهوری، بعدها مشهور به علامه اقبال، در سال ۱۲۸۶/۱۹۰۷ هنگامی که در هایدلبرگ بود با فلسفه نیچه آشنا شد و سپس رساله دکتری خود را نیز درباره سیر فلسفه در ایران نگاشت. او از همان سال‌ها سرودن شعر به فارسی را نیز آغاز کرد و از ۱۲۹۴/۱۹۱۵ اشعار فارسی خود را منتشر کرد. جایزنامه او که اشعار مهمی درباره نیچه در آن هست در آن ۱۳۱۱/۱۹۳۲ منتشر شد. بنابراین، این احتمال هست که از همین دهه و حتی قبل از انتشار سیر حکمت در اروپای فروغی ایرانیان دست کم با نام نیچه و برخی مضامین اندیشه او آشنا شده باشند، و شاید نیز از حدود سال ۱۹۲۱/۱۳۰۰.

پس از انتشار مقاله فروغی شاهد انتشار یکی دو ترجمه و یکی دو مقاله و حتی کتابی تألیفی درباره نیچه هستیم، تا اینکه دانش‌آموخته‌ای از آلمان در رشته روان‌شناسی و تعلیم و تربیت دست به ترجمه پاره‌هایی از «ارادة معطوف به قدرت» می‌زند و مقدمه‌ای نیز بر آن می‌نویسد که تأثیر اقبال لاهوری و فروغی در آن سخت هویداست. این کتاب را دانشگاه تهران منتشر می‌کند و مترجم یک سال بعد بر اثر بیماری بس زود با این جهان وداع می‌کند. این از نظر من پایان دوره نخست آشنایی با نیچه است، و تفاوت با دوره‌ای که بعد خواهد آمد. از آغاز دهه ۱۹۶۰/۱۳۴۰ انتشار ترجمه‌های تاریخ فلسفه از انگلیسی، همچون تاریخ فلسفه‌های برتراند راسل و ویل دورانت، با ترجمه‌هایی بهتر و به قلم نسلی جوانتر، آسان شدن رفت و آمد با غرب و رفتن دانشجویان بیشتری به غرب در رشته‌های علوم انسانی و پدید آمدن نسلی جدید از روشنفکران که اکنون خود را غرب‌شناس نیز می‌نامند نگاه دیگری به نیچه و فلسفه او شکل می‌گیرد: نیچه راوی انحطاط غرب.

در اواخر دهه ۱۹۶۰/۱۳۴۰ گفتاری در ایران شکل می‌گیرد با عنوان غربزدگی که ملغمه‌ای است از تصورات ملی-مذهبی - عرفانی درباره از دست رفتن ایمان و هویت فرهنگی و تمدنی در اثر نفوذ و سلطه سیاسی و فرهنگی غرب و نیز چیزی به اسم انحطاط فرهنگ و تمدن غرب باز با ساختن ملغمه‌ای از آراء اشنپنگلر و نیچه و هایدگر. سید احمد فردید و داریوش شایگان و رضا داوری اردکانی سخن‌گویان فلسفی این گفتارند. آل احمد و شریعتی سخن‌گویان اجتماعی - سیاسی و انقلابی آن. با این همه میان همه آنان تفاوت‌هایی مهم در گفتار و مقاصد و سطح و جایگاه علمی نیز هست. از همین دوره، ترجمه آثار نیچه نیز بیشتر و بهتر می‌شود. سال ۱۳۵۹/۱۹۸۰ با تعطیلی دانشگاه و به اصطلاح انقلاب فرهنگی و رویدادهای مصیبت‌بار پس از آن تا سال ۱۳۶۳ دیگر خبری نیست تا اینکه در همین سال ویژه‌نامه «زمان» به اهتمام عبدالحسین آل رسول درباره نیچه منتشر می‌شود.

از آن سال به بعد نیچه رفته رفته به ذهن ایرانی باز وارد می‌شود. ذهن روشنفکر ایرانی که از پیش از ۱۳۰۰/۱۹۲۰

تا ۱۳۶۳/۱۹۸۴ یا درگیر نهضت مشروطیت (۱۹۱۱-۱۲۹۰/۱۹۰۵) یا اندیشه انقلابی مارکسیستی یا احیای اندیشه دینی بود اکنون فلسفی‌تر شده است و می‌خواهد بیشتر درباره جهان بداند. انتشار ترجمه‌هایی درباره متفکران جدید و بحث‌هایی درباره مدرنیسم و موقعیت پست‌مدرن نیچه را به کانون همه بحث‌ها تبدیل می‌کند. نیچه مُد می‌شود. بدین ترتیب، من تاریخ آشنایی ایرانیان را به سه دوره تقسیم می‌کنم: ۱) از ۱۹۲۱/۱۳۰۰ (بنا به احتمال) یا ۱۹۴۱/۱۳۲۰ تا ۱۹۵۶/۱۳۳۵ از ۱۹۶۰/۱۳۴۰ تا ۱۹۸۰/۱۳۵۹ و از ۱۹۸۴/۱۳۶۳ تا امروز. در دوره اول نویسندگان بیشتر به زندگی نیچه و نیز سخنان نغز و اشعار و کتاب ارادة معطوف به قدرت او توجه دارند. در دوره دوم، برخی او را دستاویزی برای حملات ایدئولوژیکی به غرب قرار می‌دهند، بی‌آنکه هرگز درصدد کسب شناساندن کلیت فلسفه او یا حتی معرفی همان «نیهیلیسم» او به صورتی صرفاً علمی و دانشگاهی و تمام و کمال باشند.

تمامی آنچه به عنوان نیچه در این دوره از سوی نمایندگان راوی انحطاط غرب و غربزدگی مطرح می‌شود جز چند جمله و چند اصطلاح از نیچه آن هم به روایت هایدگر چیزی دیگر نیست، همان طور که روایت‌شان از هایدگر نیز در همین اندازه است و هرگز مفهومی از فلسفه او را حتی به اندازه یک پاراگراف نیز شرح نداده‌اند. تنها استثنا در بحث آکادمیک از نیچه در این دوره یکی عبدالجواد فلاطوری است که در آلمان استاد دانشگاه است و مقاله‌ای آکادمیک درباره «اسلام و نیچه» به زبان آلمانی منتشر می‌کند و دیگری آرامش دوستدار است که مقاله‌ای درباره «مرد دیوانه کیست؟» در مجله‌ای دانشگاهی در داخل کشور منتشر می‌کند. در دوره سوم ترجمه بیشتر است و تألیف‌ها هم با دنباله‌روی از همان گفتار «غربزدگی» و «نیهیلیسم منحط» است و یا آن‌چنان دست سوم و چهارم و رونویسی شده از روی آثار درجه دوم غربی است که هیچ اصالتی ندارد. در این گفتار من به دوره اول، از ۱۹۴۱/۱۳۲۰ تا ۱۹۵۶/۱۳۳۵، می‌پردازم.

مقدمه

استقبال از آثار نیچه و نیز کتاب‌ها و مقالات مربوط به

او در دو سه دهه گذشته رشد چشمگیری در ایران داشته است تا آنجا که او را به یکی از پرفروش‌ترین نام‌ها در کتابفروشی‌های ایران تبدیل کرده است. همین امر برخی نویسندگان ایرانی را به طرح این پرسش واداشته است که راز این استقبال یا شیفتگی نسبت به نیچه در چیست؟ اما، پرسش مهم‌تری که به گمان من مطرح نشده است، یا دست کم من ندیده‌ام کسی مطرح کند، و من می‌خواهم آن را سرآغاز بحث از آشنایی با فلسفه نیچه در ایران قرار دهم این است: اصلاً ترجمه و انتشار و بحث از آثار نیچه در جامعه‌ای اسلامی یا مسلمان چگونه ممکن است؟ مسلمانان چگونه توانسته‌اند چنین «تحمل» بالایی برای برخی عقاید و سخنان «کفرآمیز» یا «دین‌ستیز» و گاه حتی به گفته برخی «هتاک» نیچه داشته باشند، یا شاید بهتر باشد بگوییم، یافته باشند؟ اگر چنین «تحملی» دارند یا یافته‌اند، برای کدام دسته از عقاید «کفرآمیز» و «دین‌ستیز» و «هتاک» چنین تحملی دارند یا یافته‌اند؟ با توجه به آنچه در گذشته و نیز در چند دهه اخیر بر برخی کشورهای اسلامی گذشته است، یا از کشورهای اسلامی درباره تعقیب و آزار «دگراندیشان» و حتی معتقدان و مبلغان دینی، چه مسلمان و چه ادیان رسمی دیگر، و جرائمی مانند «انحراف» و «ارتداد» یا تبلیغ ادیان و مکاتب و مذاهب «منحرف» و «هتاک» به مقدسات، با مجازات‌هایی سنگین، آشکارا یا نهان، به گوش می‌رسد آزادی نسبی انتشار کتاب‌های نیچه یا درباره نیچه و بحث از آراء او را در کشورهای اسلامی یا مسلمان چگونه تأویل و تفسیر باید کرد؟ هر چه باشد، نیچه، دست کم در بیان، از روشنفکران دینی مسلمان و روشنفکران مسلمان سکولار و نیز حتی روشنفکران بی‌دین سکولار، بسیار گستاخ‌تر و بی‌پروا تر است و، نه تنها ظاهراً داعیه دفاع از دین یا اصلاح آن را به هر صورتی ندارد، بلکه حتی گاه هتاکانه به مقدسات می‌تازد که برخی از آنها دست کم در سه دین یهودیت و مسیحیت و اسلام مشترک است.

چرا باید مسلمانان، یا مراجع و مقامات کشورهای اسلامی نسبت به نیچه «مهربان‌تر» از هم‌دینان و هم‌مذهبان دگراندیش خود یا حتی دیگر «بددینان» و «بی‌دینان» و «دین‌ستیزان» باشند؟ یک یا چند پاسخ ممکن به این

پرسش را همین مرور ما بر فهم و دریافت اندیشهٔ نیچه در ایران می‌باید بیابد. پاسخی که شاید به ما بگوید نیچه، دست کم در آغاز، برای روشنفکران مسلمان و از دیدگاه اسلامی همان کسی نبوده است که نخستین بار در چشم غربیان مسیحی یا مردمان دیگر کشورها بوده است.

اما فلسفهٔ نیچه برای ایرانیان تفاوتی با دیگر مسلمانان کشورهای مسلمان نیز دارد. فلسفهٔ نیچه برای ایرانیان همان چیزی نیست که برای مسلمانان دیگر کشورهای اسلامی، مثلاً عرب‌ها، هست. نیچه به واسطهٔ عنوان یکی از کتاب‌هایش و شخصیت مشهوری که قهرمان کتابش ساخته است، یعنی «زرتشت»، حکیم ایرانی، هرچند نام او را در عنوان کتابش به گونه‌ای گذاشته است که با «زرتشت» تاریخی اشتباه نشود، یعنی Zarathustra (املاي خاص نیچه برای نام تاریخی زرتشت که گرچه به اصل نزدیکتر است اما تا قبل از نیچه در زبان‌های اروپایی مرسوم نبود) به جای Zoroaster (تلفظ یونانی و املاي رایج نام زرتشت در زبان‌های اروپایی) و نیز اشاراتی که به آداب و خلق و خوی مردم پارس و شاعر بزرگ ایرانی حافظ دارد، خواه ناخواه مخاطب ایرانی را از جهانی دیگر نیز به سوی خود کشانده است، حتی اگر کنجکاوی صرف بوده باشد. به گواهی بسیاری از افراد، از جمله یکی از مشهورترین مترجمان آثار نیچه، نخستین بار این نام زرتشت بوده است که آنان را به سوی نیچه کشانده است. اما از این گذشته، پژوهشگر کنجکاو در زندگی و افکار نیچه شاید چیزهای بیشتری برای ارتباط او با ایران بیابد. بنابراین، ما می‌توانیم در روشنفکران ایرانی علاقه‌مند به نیچه، صرف نظر از کسانی که شاید به عقاید خود نیچه به دلایل فلسفی علاقه‌مند باشند، نوعی کنجکاوی و علاقه‌مندی ملی را نیز شاهد باشیم. اما نخستین آشنایی با نیچه نخستین بار چگونه و با چه کسی آغاز شد؟

نخستین فارسی‌زبانی که دربارهٔ نیچه نوشت: اقبال لاهوری

تعیین زمان دقیق نخستین آشنایی با نام یا افکار نیچه در ایران چندان آسان نیست، یکی به دلیل دشواری دسترسی به اسناد مکتوب و دیگری به این دلیل که به گمان من نخستین معرفی‌کنندهٔ نیچه به ایرانیان، و البته شاید دیگر مسلمانان، احتمالاً ایرانی نبوده است اما یقیناً فارسی‌زبان بوده است! این شخص کسی نیست مگر محمد اقبال لاهوری، شاعر و متفکر مسلمان شبه‌قارهٔ هند و «پدر معنوی» کشور امروز پاکستان، که به علامهٔ اقبال (۱۳۱۷-۱۸۷۷/۱۹۳۸-۱۸۷۷) مشهور است.

اقبال لاهوری از این بخت برخوردار بود که آشنایی نسبتاً زود هنگام و دست اولی با فلسفهٔ نیچه بیابد. او، ۷ سال پس از مرگ نیچه، در سال ۱۲۸۶/۱۹۰۷، برای گرفتن دکترای فلسفه از انگلستان به آلمان رفت و در ۱۲۸۷/۱۹۰۸ از دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ با رساله‌ای با عنوان «تحول مابعدالطبیعه در ایران» (ترجمهٔ فارسی با عنوان «سیر فلسفه در ایران»، ترجمهٔ امیر حسین آریانه‌پور، ۱۳۵۵) درجهٔ دکترای گرفت. اما او از آلمان فقط دکترای فلسفه آن هم در زمینه‌ای مربوط به سنت فلسفی ایرانی و اسلامی نگرفت، او در سال ۱۲۸۶/۱۹۰۷ هنگامی که در هایدلبرگ بود نزد استاد زبان آلمانی خود فاوست گوته و آثاری از نیچه و هاینه را نیز خواند. اقبال از سال ۱۲۹۴/۱۹۱۵ به بعد بود که انتشار اشعار فارسی خود را آغاز کرد، اما او گویا سال‌ها پیش از آن و درست در هنگامی که در آلمان بود تصمیم به سرودن شعر به زبان فارسی گرفته بود. آیا آشنایی با نیچه در این تصمیم او و نیز انتخاب رسالهٔ دکترایش مؤثر نبوده است؟ نمی‌دانم، شاید. به هر تقدیر، آشنایی اقبال با نیچه از چند جهت برای هردو طرف خوش‌یمن بود: اول برای اقبال، از این جهت که احتمالاً برخی عناصر ایرانی‌مآب یا

آرایی اندیشهٔ نیچه تمایل دیرین او به سوی زبان و ادب و فرهنگ قدیم و جدید ایرانی را در او تقویت کرد، و دوم برای نیچه، از این جهت که یکی از روشنفکرترین و مبارزترین و خوش‌نام‌ترین مسلمانان دهه‌های بعد را شیفتهٔ خود ساخت و بدین سان با همدلی و همزبانی او تا حدودی راه را بر هر مخالفت متعصبانه با خودش در میان مسلمانان بست. گشودن باب مقایسه میان نیچه و متفکران صوفی جهان اسلام، که میان روشنفکران عرب و ایرانی در نخستین سال‌های قرن بیستم بسیار متداول بوده است، و تا امروز نیز کم و بیش همچنان باقی است، بی‌شک نقش مهمی در «خودی‌سازی» و «بومی‌سازی» و سپس ورود نسبتاً بی‌درد سر اندیشه‌های نیچه به جهان اسلام داشته است، هرچند شاید این برداشتها بدون هیچ قصد از پیش اندیشیده‌ای بوده است. البته، این نمی‌تواند تنها دلیل باشد و دلایل دیگری، از جمله، تفاوت زمانهٔ ما با زمانهٔ آنها که آغاز «نوسازی» در جوامع اسلامی بود و تمایل روشنفکران مسلمان به «نوسازی» و زدودن خرافات و تعصبات کهن و ناتوانی واپس‌گرایان از رویارویی فکری و سیاسی و خشونت‌آمیز با نواخواهان نیز بی‌گمان در این گشودگی مؤثر بوده است. اما وقتی از تأثیر اقبال در میان ایرانیان سخن می‌گوییم، می‌باید توجه داشته باشیم که مقصود ما به هیچ وجه آثار منشور او نیست، چرا که کتاب مشهور او با عنوان «بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام» (۱۳۰۹/۱۹۳۰) که شامل برخی نظرهای تفسیری و انتقادی او دربارهٔ فلسفهٔ نیچه است نخستین بار در سال ۱۹۶۸/۱۳۴۷ از انگلیسی به فارسی منتشر شد. همین‌طور دیگر کتاب‌ها و مقالات او. اما تأثیر و نفوذ اقبال در میان روشنفکران ایرانی در مرتبهٔ نخست از راه دیوان شعر او بود که مشحون از نکات و لطایف بدیع او دربارهٔ زندگی و معنا و مبارزه و اسلام و مسلمانی و نیز شخصیت‌های فرهنگی و سیاسی است. و البته مجموعه‌های شعر و دیوان اشعار او نیازی به ترجمه نداشت و احتمالاً از همان نخستین سال‌ها به ایران آمده بود. می‌توان تصور کرد که اقبال در دههٔ ۱۳۱۰/۱۹۳۰ در ایران کاملاً شناخته بوده است. در اینجا ذکر برخی اشعار مشهور او دربارهٔ نیچه خالی از فایده نیست. اقبال در «جاویدنامه» (۱۳۱۱/۱۹۳۲)، در «آن سوی افلاک»، از «مقام حکیم آلمانی نیچه» سخن می‌گوید:

بر تصور این جهان چون و چند
بود مردی با صدای دردمند
دیده‌او از عقابان تیزتر
طلعت او شاهد سوز جگر

دمیهدم سوز درون او فروزد

بر لبش بیتی که صدارش سرود

نه جبرلی نه فردوسی نه خودی نی خداوندی

کف خاکی که می‌سوزد ز جان آرزومندی

اقبال از دیدن شگفت‌مردی چنین حیران می‌شود و به سراغ مرجعی بالاتر می‌رود که از نظر او جلال‌الدین مولوی بلخی مشهور به رومی است. نظر او برای اقبال حجت است.

من به رومی گفتم که این فرزانه کیست

گفت این فرزانهٔ آلمانوی است

در میان این دو عالم جای اوست

نغمهٔ دیرینه نادر اندی اوست

باز این حلاج بی‌دار و رسن

نوع دیگر گفته آن حرف کهن

حرف او بی‌باک و افکارش عظیم

غربیان از تیغ گفتارش دو نیم

همنشین بر جذبهٔ او پی نبرد

بندهٔ مجذوب را مجنون شمرد

عاقلان از عشق و مستی بی‌نصیب

نبض او داند در دست طبیب

با پزشکان چیست غیر از ریو و رنگ

وای مجنوبی که زاد اندر فرنگ

این سینا بر بیاضی حد زند

رگ زند یا خب خواب‌آور دهد

بود حلاجی به شهر خود غریب

جان ز مُلا بُرد و کشت او را طیب

درخواست اقبال از مولوی برای شناساندن و معرفی نیچه، بی‌شک نشان از ارادت بسیاری دارد که او به رومی داشت و «حلاج» و «مجنوب» نامیدن نیچه از سوی رومی باز حاکی از آن مقامی است که اقبال گمان می‌کند نیچه به قضاوت رومی در جهان معاصر دارد. اقبال سخن نیچه را برخلاف برخی معاصران ما «بی‌باک» می‌نامد و نه «هتاک». اشارهٔ او به اینکه نیچه از دست «مُلایان» جان به در برد، اما به دست طبیبان کشته شد بیش از آنکه به واقعیتی در جهان غرب اشاره کند، در زمانی که دیگر کلیسا قدرتی برای کشتن یا آزار و تعقیب روشنفکران نداشت، اشاره‌ای به واقعیتی حاضر در شرق اسلامی است. اما همهٔ اینها بدان معنی نیست که اقبال با سخنان نیچه در ظاهر و در کل موافقت دارد، او همانند دانه که ابن سینا مسلمان (دشمن) را در کمدهٔ الهی خود از سر احترام و ارادت در «برزخ» جای داد، نه «دوخ»، همچون دیگر بزرگان مسلمان، از جمله ابن رشد، از زبان رومی جای نیچه را «در میان این دو عالم» (برزخ) قرار می‌دهد و بنا به مشرب عرفانی خود به «قال» («گفتار») نمی‌نگرد بلکه به «حال» («دل») می‌نگرد و نیچه را از روی دل قضاوت می‌کند و همنشین مجنوبان می‌سازد. از همین روست که باز در جای دیگر، «نقش فرنگ»، می‌گوید:

از سستی عناصر انسان دلش تپید

فکر حکیم پیکر محکمتر آفرید

افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌ای

دیوانه‌ای به کار که شیشه گری رسید

اما بعد هشدار می‌دهد:

گر نواخواهی ز پیش او گریز

در نی کلکش ز پیرو تندر است

نیشتن اندر دل مغرب فشرده

دستش از خون چلیپا احمر است

آن که بر طرح حرم بتخانه ساخت

قلب او مؤمن دماغش کافر است

خویش را در نار آن نمرد سوز

زانکه بستان خلیل از آذر است

اما تأثیر نیچه در اندیشهٔ اقبال فقط در چیزهایی که او به‌صراحت گفته است نیست. در دیوان اشعار او برخی مضامین هست که برای خوانندهٔ آشنا با آثار نیچه اقبالیست. اقبال از آنها آشکار است.

نخستین ایرانی که دربارهٔ نیچه نوشت: فروغی

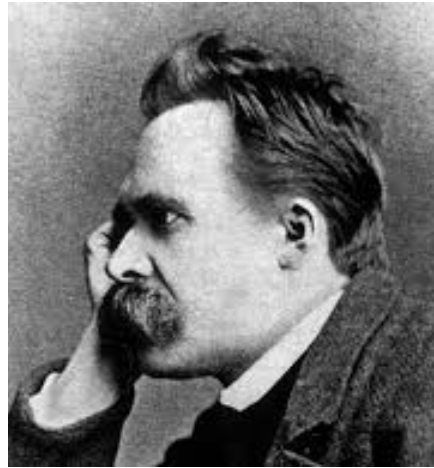
نخستین ایرانی که دربارهٔ فلسفهٔ نیچه نوشت نیز باز اندیشه‌های نیچه را با سنت ایرانی - اسلامی قیاس می‌کند، البته نه با آن گستردگی و همدلی که اقبال کرد، گرچه بعید است که او با دیدگاه‌های اقبال آشنا نبوده باشد. به هر حال، همهٔ اینها یا از تأثیر اقبال است و یا از تأثیر نویسندگان عرب، یا از تأثیرات مشترک فرهنگی میان مسلمانان، که هندی و عرب و ایرانی نمی‌شناسد، وقتی که شخص فرهیخته باشد و با سنت فکری سرزمین و تاریخ خویش آشنا، پیش‌داشته‌ها و پیش‌دوری‌های فرهنگی او به یقین در فهم او تأثیر خواهند گذاشت.

نخستین کسی که به احتمال بسیار به معرفی نیچه در ایران پرداخته است، و ما معرفی او را تمام و کمال در دست داریم، کسی نیست جز محمدعلی فروغی، ادیب و مترجم و سیاستمدار، نخست‌وزیر ایران در نخستین سال‌های حکومت رضا شاه پهلوی (۱۳۰۵-۱۳۰۴/۱۳۰۴-۱۹۲۵) و واپسین

«حکمت» (Wisdom)، «فیلسوف» (philosopher) و «حکیم» (sage) آگاه باشد، سخنی که فروغی در باب «حکیم» یا «شاعر» نامیدن نیچه می‌گوید سخت نادرست می‌نماید، چراکه امروز یکی از بحث‌ها در باب نیچه دقیقاً این است که او را باید «فیلسوف» نامید یا «حکیم». او از خود با هردو عنوان سخن می‌گوید و بحث‌های او هم موضوعات فلسفی را شامل می‌شود و هم موضوعات حکمی. در واقع، آنجا که نیچه استفاده از سخنان نغز و کلمات قصار و پر معنی و کنایه‌آمیز را برمی‌گزیند بر سیره حکماست و آنجا که به تحلیل، نقد و جستارنویسی می‌پردازد بر سیره فیلسوفان. فروغی حتی در برگزیدن نام «حکمت» برای گزارش خود از تاریخ فلسفه از آغاز تا قرن بیستم راهی بس اشتباه را می‌پیماید که حاصل برخی مترادف‌سازی‌ها و بومی‌سازی‌های بی‌سرانجام و بی‌حاصل است. مترادف دانستن «حکمت» و «فلسفه» در جهان اسلام، نتیجه تلاش آن دسته از فیلسوفان جهان اسلام بود که می‌خواستند نامی «بومی» برای «فلسفه» یونانی در سرزمین اسلام بیابند و آن را بدین وسیله از گزند بدخواهان و دشمنانش مصون بدارند. اما، متأسفانه، این بومی‌سازی هم به زبان «فلسفه» تمام شد و هم به زبان «حکمت»، و البته مقصود نیز حاصل نشد. نمونه بارز آن، شیخ اشراق، که با وجود استفاده از «حکمت» در عنوان کتابش، باز به فتوای فقیهان حلب کشته شد.

به هر تقدیر، فروغی در ادامه گزارشی از فلسفه نیچه به دست می‌دهد که خلاصه آن چنین است: نیچه تعالیمی دارد که خلاف اعتقاد همگان است و اگر کسانی هم باشند که با برخی اصول او موافق باشند با طرز بیان او موافق نیستند. او اخلاقی را پیشنهاد می‌کند که با اخلاق شخصی خود او منافی دارد. او خودپرستی را حق دانسته و رحم و شفقت را عیب، خواست توانایی را ستوده و از رای داروین تنازع بقا را نتیجه گرفته، صلاح عامه و حق عموم را خوار نداشته و جماعت قلیل یعنی خواص را ذی‌حق شمرده است. او حقوق مساوی مردم و ملت‌ها را منکر است و می‌گوید مردم باید دو دسته باشند: یکی زبردستان و خواجهان و یکی زبردستان و بندگان. حاصل سخن فروغی در ادامه این گفتار این است که نیچه مذهب سوفسطاییان یونان را تجدید کرد که در امر اخلاقی می‌گفتند میزان نیکی و بدی شخص انسان است، هرچه نفس انسان خواهان است و می‌پسندد خوب است و خلافش بد است.

این همان مذهبی است که دو هزار و سیصد چهارصد سال پیش از این سقراط و افلاطون در معارضه با آن مجاهده کردند و پیش بردند و از این روست که نیچه سقراط را از تباه‌کنندگان زندگی بشر می‌خواند. فروغی از این سخنان نتیجه می‌گیرد که نتیجه مذهب نیچه مذهب انفراد (individualisme) است، یعنی، هر فردی خود را بخواهد و بر دیگران برتری دهد و حفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند و همواره خود را توانا و نیرومند سازد. فروغی پس از نگارش این سخنان می‌گوید اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست. ظاهر کلام نیچه این است که توانایی برای این است که به دیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود و معنای زندگانی همین است. فروغی اندیشه نیچه در خصوص «بازگشت جاودان همان» را نیز همان چیزی می‌داند که بعضی از حکمای پیشین قائل بودند، یعنی قول به ادوار. فروغی خلاصه خود از سخنان نیچه را باز با این هشدار به پایان می‌برد که «این بود خلاصه بسیار مختصری از فلسفه نیچه اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید. ولیکن اگر جا داشتیم و جملاتی چند از عین عبارات او را به فارسی در می‌آوردیم می‌دیدیم که بیان حکیمانه نیست، شاعرانه است، بلکه عربده مستانه است. از روی شور و مستی سخن گفته و حق این است که در نویسندگی مقامی بلند یافته و از این رو گفته‌هایش محل توجه و خواندنی است.»



قرار داده است و نیز به سبب اینکه ایرانیان عقیده داشته‌اند که مدار عالم بر ادوار است و هر دو هزار سال قاعدی دارد. در واقع، نیچه مانند بابا طاهر می‌گوید:

به هر آلفی آلف قدی بر آید

من آن سرورم که در آلف آمدستم

و نیچه هم معتقد به ادوار است.

خواننده امروزی که با اندیشه‌های نیچه از منابعی دیگر آشنا باشد بی‌گمان از این مقایسه‌ها و تفسیرها لبخندی بر لب خواهد آورد و شاید با خود خواهد گفت که اگر این چیزها که نیچه گفته است دیگران نیز گفته‌اند، پس سخن تازه او چیست؟ هیچ. او فقط سخنوری توانا بوده است و پس. فروغی به ما می‌گوید که نیچه «معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند»، اما او به ما نمی‌گوید که این «معنا» چه بوده است؟ همچنین نیچه از «بازگشت جاودان همان» سخن می‌گوید و نه فقط از «بازگشت جاودان» طبیعت در دوره‌هایی مشخص. علاوه بر این، اندیشه آمدن «مجدد» دینی در هر صد سال، یا نجات‌دهنده در هر هزاره، با اندیشه بازآمدن طبیعت در بازگشتی جاودانه چه ارتباطی دارد؟ و نیچه در کجا خود را با نجات‌دهنده‌ای که در پایان هر هزاره می‌آید یکی دانسته است یا حتی برای آمدن «نجات‌دهنده» استدلال کرده است؟

فروغی در ادامه همین بحث خود از کتاب دیگری از نیچه نام می‌برد که ناتمام مانده است: کتاب مهم دیگرش که ناتمام مانده به این نام است: خواست توانایی.

فروغی هر اشتباه یا رونویسی اشتباه دیگری هم که در گزارش فلسفه نیچه کرده باشد در اینجا ترجمه‌ای از عنوان این کتاب ناتمام و در واقع مجموعه یادداشت‌های نیچه می‌کند که ما آن را از روی ترجمه انگلیسی‌اش به اشتباه خواست قدرت یا اراده معطوف به قدرت ترجمه می‌کنیم. نیچه از Macht / might (یا توانایی سخن می‌گوید و نه از قدرت Reich/power) به معنای سیاسی آن. با این همه چنانکه در ادامه خواهیم دید، فروغی در تفسیر همین اندیشه نیز از گفتارهای رایج در آن دوره، در زبان‌های اروپایی، در تفسیر نیچه پیروی می‌کند. فروغی در ادامه بحث خود به این امر می‌پردازد که آیا نیچه را شاعر باید گفت یا حکیم زیرا که سخنش نثر است اما پُر از شور، مستی، تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه‌آمیز است. چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه به کلمات ارباب ادیان و به شیوه بعضی از کتب آسمانی است، اما مطالبی که در آن سخن می‌گوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی می‌باشد و منظورش تغییر افکار و احوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است. از این رو نه حکیمی تمام است و نه از شعرا به شمار می‌رود. برای کسی که امروز از تفاوت «فلسفه» (philosophy)،

سال حکومت او (۱۹۳۰/۱۹۴۱)، که در جلد سوم تاریخ فلسفه خود با عنوان سیر حکمت در اروپا (۱۹۴۱/۱۹۳۰) نیچه را «نعمه‌ای تازه» معرفی می‌کند.

از نگارش و انتشار سیر حکمت در اروپای محمدعلی فروغی که میان سال‌های ۱۳۱۰ و ۱۹۴۱-۱۹۳۱ در ۳ جلد نوشته و منتشر شد (برتراند راسل تاریخ فلسفه غرب خود را در ۱۳۲۴/۱۹۴۵ منتشر کرد) نزدیک به ۸۰ سال گذشته است. این کتاب که نخستین تلاش ادیبی ایرانی، فرهیخته و زبان‌دان و فلسفه‌دان و آشنا با علوم قدیم و جدید، برای نگارش تاریخ فلسفه‌ای به زبان فارسی از نخستین سده‌های آغاز اندیشه فلسفی تا اوایل قرن بیستم است، همچنان بی‌همتا مانده است و حتی برای برخی کسان که با این کتاب با فلسفه آشنا شده‌اند و زبان و دانش نویسندگی را در حوزه‌های گوناگون پسندیده‌اند و متأخران را فاقد چنین دانش یا زبانی دیده‌اند، هنوز مرجع است. فصل پنجم از جلد سوم سیر حکمت به حکمای آلمان در نیمه دوم سده نوزدهم اختصاص دارد و در این فصل از فلسفه‌های خنر و لثه و هارتمان و نیچه بحث می‌شود. فروغی قبل از آنکه بحث خود درباره نیچه را آغاز کند با این کلمات خواننده را به سوی او می‌خواند: «اینک این فصل را با بیان اجمالی از فلسفه نیچه که نعمه تازه‌ای است و غوغا بر پا کرده است پایان می‌دهیم.»

و اما چیست اندیشه‌های نیچه و غوغایی که او در انداخته است. فروغی روایت خود از زندگی و اندیشه‌های نیچه را به شیوه مألوف با شرح حال او آغاز می‌کند و در چند جمله مختصر او را چنین معرفی می‌کند:

نیچه در سال ۱۸۴۴ به دنیا آمد. خانواده پدر و مادرش همه کشیشان پروتستان بودند و او را به تحصیل الهیات گذاشتند، اما او از الهیات بلکه از مسیحیت روگردان شد. فروغی نیازی نمی‌بیند درباره محل تولد نیچه و مرگ پدرش در هنگامی که او کودک بود یا دیگر مسائل خانوادگی او به خواننده بیش از این آگاهی بدهد یا شاید منابعی که او در اختیار داشته و آنها را خلاصه می‌کرده، فاقد چنین اطلاعاتی بوده‌اند. به هر تقدیر، آنچه در همین یکی دو سطر می‌توان به نادرستی آن اشاره کرد این است: نیچه دانشجوی الهیات نبوده است و به واسطه خواندن الهیات از الهیات یا از مسیحیت بیزار نشده است. نیچه در سال‌های ۱۸۶۴-۱۸۵۸ به شولیفورتا، مدرسه‌ای شبانه‌روزی و پروتستان، می‌رود و در سال ۱۸۶۴ در دانشگاه بون در رشته زبان و معارف لاتین و یونانی نام‌نویسی می‌کند. نیچه در ژوئن ۱۸۸۱، در نامه‌ای به اووربک، درباره تگرش خودش به مسیحیت می‌نویسد: «در مورد تگرش من نسبت به مسیحیت... من حقیقتاً در قلم هرگز قدر آن را پایین نیاورده‌ام و از روزهای کودکی، بارها در درونم با کوشش تمام خواسته‌ام به سوی آرمان‌های آن گام بردارم، منتها در چند سال اخیر، همیشه برخورده‌ام به اینکه این کار محال است». فروغی در ادامه گفتار خود از نوشته‌های نیچه یاد می‌کند و می‌نویسد: نیچه تصانیف متعدد دارد، ولیکن از همه نامی‌تر، که خود او نیز آن را حاوی کل فلسفه خویش می‌دانست، کتابی است به این عنوان: زردشت چنین می‌گفت، زیرا که اغراض خویش را به صورت افسانه‌ای در آورده است که موضوعش زردشت است و سخنان خود را از زبان او می‌گوید.

در پایان این سخن، فروغی یادداشتی در حاشیه ضمیمه می‌کند تا به خواننده بگوید که مقصود نیچه از زردشت چیست و اندیشه اصلی او کدام است. او می‌نویسد: به هیچ وجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی به تعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد. مقصود از زردشت اینجا در واقع خود نیچه است، اما اینکه زردشت را حامل پیام خود قرار داده به سبب آن است که معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند. پس پیغمبر ایرانی را نماینده افکار خود

در یک نشست علمی بحث شد؛

حیوانات؛ ابژه اند یا دیگر سوژه؟

انسان به این فکر افتاد که سود بیشتری از حیوانات بدست آورد و این نگاه ابژه-محور، شدت یافت و به شکل گیری شرکت هایی انجامید که اقدام به کسب سرمایه از پوست حیوانات و عاج فیل ها و ... نمودند. اما در دوره ای نیز بشر به این فکر افتاد که آیا حیوانات هم مانند انسان ها واجد حقوقی هستند؟

نباید گفت جنبش دفاع از حقوق حیوانات از قبل وجود داشته است

استاد جامعه شناسی دانشگاه آزاد (واحد تهران مرکز) ادامه دلالی را در اثبات وجود همزیستی و نیز تخصص میان انسان و حیوان مطرح کرد. دلایل اثبات همزیستی بدین ترتیب اند: ۱. حیوانات دارای احساس و عاطفه هستند و نباید آن ها را کشت، باید کمکشان کرد و از آن ها محافظت نمود. ۲. حیوانات به دلیل توانمندی های پایین تر نسبت به انسان ها باید مورد ترحم و دلسوزی قرار گیرند. ۳. حیوانات دچار دردها و رنج هایی می گردند که قادر به بازگویی آن ها نیستند و ما وظیفه داریم تا جایی که می توانیم به کاهش دردهای آن ها کمک کنیم. ۴. حیات حیوانات به حیات انسان ها وابسته است و نباید به خطر بیفتد. اما دلایل تخصص انسان با حیوانات بدین ترتیب اند: ۱. برای دفاع از خود. ۲. برای بقای خود. اگر می توانیم باید به سمت گیاهخواری برویم و اگر نمی توانیم باید فقط به قدر ضرورت از آن ها استفاده کنیم. ما به حکم این که انسان، اخلاق مدار و حقوق مدار هستیم، باید حقوق حیوانات را رعایت کنیم.

بیژن عبدالکریمی دومین سخنران نشست، حرف آخرش را اول زد و تمامی سخنانش را در این عبارت مشهور مارکس از کتاب «ایدئولوژی آلمانی» خلاصه کرد: «تمامی مناسبات ثابت و منجمد شده همراه با زنجیره تعصبات و باورهای باستانی و قابل احترام آن ها از میان می رود و تمامی نسبت های نوپدید، پیش از آن که شکل پیدا کنند، خصیصه های باستانی به خود می گیرند. هر آنچه سخت و استوار است، دود می شود و به هوا می رود و هر آنچه مقدس است، دنیوی می شود».

آنگاه دکتر عبدالکریمی سراغ تجربه های زیسته خودمان رفت و گفت: بسیاری از ما این گونه خیال خود را راحت می کنیم که ما خودمان حیوانات را نمی کشیم، اما معتقدین به حقوق حیوانات می گویند چه تفاوتی وجود دارد بین این که ما خودمان یک انسان را به قتل برسانیم یا این که به شخص دیگری پول پرداخت کنیم تا فرد مورد نظر را به قتل برساند؟ آیا در حالت دوم دستان ما به خون مقول، آلوده نگردیده است؟ به همین ترتیب اگر من حیوانی را نکشم و با پرداختن پول به قصاب از او بخواهم که گوشت حیوان را در اختیار من قرار دهد، آیا تغییری در مسئله ایجاد می شود؟ یک اصل اخلاقی وجود دارد و آن اینست که همه ما انسان ها با رنج و آزار و کشتار بلاذلیل و بدون ضرورت حیوانات مخالفیم.

وی یک سوال اساسی مطرح کرد: آیا بشر برای ادامه حیات حتماً نیازمند کشتار حیوانات است؟ ما شاهد مرگ



انسان ها می پردازد و اهمیت حیات حیوانات را نادیده می گیرد، پارادوکس عظیمی را به دوش می کشد. محمدباقر تاج الدین در ادامه به عنوان سخنران اول به ایراد مباحث خود تحت عنوان «انسان ها و حیوانات؛ همزیستی یا تخصص؟» پرداخت و ضمن تایید این که موضوع نشست، موضوع جالب و درخور تأملی است به نقل این جمله از کانت پرداخت: «می توانیم قلب یک انسان را از رفتارش با حیوانات داوری کنیم».

وی همچنین اشعاری از سعدی و سهراب سپهری قرائت کرد و پس از آن، بحث اصلی خود را با طرح این پرسش که آیا همزیستی و تخصص مربوط به عالم انسانی است یا نه؟ آغاز نمود و گفت: ظاهراً این گونه به نظر می رسد که انسان ها چنان مرادده ای با حیوانات ندارند که بخواهند با آن ها از سر تخصص برآیند. به قول مارکس از زمانی که در میان انسان ها بحث مالکیت پیش آمد، تضاد انسان با انسان آغاز شد و پیش از آن، انسان تنها با طبیعت در تضاد بود و می خواست طبیعت را رام کند. در جامعه شناسی و بحث دوره های جوامع انسانی، اولین دوره، دوره شکار و گردآوری خوراک است و نود هزار سال به طول انجامید. به دلیل این که طبیعت زمخت بود و فایق آمدن بر آن سخت و دشوار، در این دوره یکجانشینی وجود نداشت و انسان فقط از راه شکار تغذیه می کرد و مدام تغییر مکان می داد.

تاج الدین سپس وارد مبحث نگاه ابزاری نسبت به حیوانات شد و گفت: انسان ها در همان دوره هایی که اقدام به فایق آمدن بر حیوانات کردند دست به همزیستی با آن ها نیز زدند. اما گویی یک نگاه ابژه محور و ابزاری در این همزیستی وجود داشت، نه یک نگاه سوژه محور که حیوانات را موجوداتی جاندار و دارای احساس و ادراک تلقی کند. در دوره کشاورزی که بشر دست به تربیت حیوانات زد، این بهره کشی فزونی یافت و از طرفی انسان مجبور به همزیستی بیشتر با حیوانات شد. اما در دوره صنعتی به دلیل پیشرفت ابزاری طبیعتاً

نشست «حیوان؛ ابژه یا دیگر سوژه» به مناسبت روز ملی مبارزه با خشونت علیه حیوانات با حضور محمدباقر تاج الدین استاد جامعه شناسی، بیژن عبدالکریمی استاد فلسفه و سید جواد میری عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در فرهنگسرای اندیشه تهران برگزار شد.

در ابتدا ساسان شکاری به عنوان مجری و برگزارکننده این نشست به غفلت و بی توجهی اهالی فلسفه نسبت به ارزش و اهمیت حیات حیوانات در طول تاریخ و همچنین در روزگار کنونی اشاره کرد و به طور اجمالی به بیان بخش هایی از تاریخ فلسفه که با اهمیت حیات حیوانات مرتبط بود پرداخت.

انسان ها و حیوانات؛ همزیستی یا تخصص؟

وی در ادامه با اشاره به مراسمی نظیر گاوآزی در اسپانیا و روباه کشی در لندن و ... که نوعی سنت تلقی می شود، از اهالی فلسفه پرسید: آیا هدف فلسفه فقط غلبه بر دوکساها (پندارها)ی است که جان انسان را (آن هم در لحظ حال) به خطر می اندازد؟ چرا دوکساهیایی از این قبیل که به مرگ حیوانات می انجامد، واکنشی جز بی توجهی از سوی اکثر فلاسفه در پی ندارد؟ وی سپس به هدف اصلی خود از برگزاری نشست یعنی یافتن راهی برای امکان پذیرفتن حیوانات به عنوان سوژه پرداخت و به عجز و ناتوانی فعالان عرصه حقوق حیوانات و رفاه حیوانات اشاره کرد و گفت: ما در حدی نیستیم که بدون کمک فلسفه بتوانیم مسئله بی تفاوتی نسبت به حیات حیوانات را حل و فصل کنیم و امیدواریم فلسفه هم دست رد به سینه طرفداران حقوق حیوانات در کشور نزنند و کمک کند تا این مسئله از سطح عوامانه و درگیری های «ان جی او» بی خارج شده و به گفتمانی جدی در عرصه فلسفه در کشورمان تبدیل شود، البته به شرط آنکه مسائلی جدی دیگری که در جامعه با آن ها روبرویم را نیز کم رنگ نکند. به نظر ما، فیلسوفی که فقط به

پنجاه و هفت میلیارد حیوان در طول سال هستیم و این بدون محاسبه آبریان است. به هر حال از چشم اندازه‌های متفاوتی می‌توان مسئله را بررسی کرد، اما بنده قصد دارم از منظر اوتولوژیک به این بحث بپردازم.

عبدالکریمی سراغ تاریخ فلسفه و ادیان نیز رفت. از فیثاغوریان که معتقد به تناسخ و ارتباط میان کالبدهای انسان و حیوان بودند، ارسطو که بنیانگذار نظری برتری انسان نسبت به دیگر گونه‌ها بود، پلوتارک که نیاز به خوردن گوشت را غیر ضروری می‌دانست، رد پای ارسطو در اشرف مخلوقات بودن انسان در لایلای متون تفکر مسیحیت، عشق فرانسیس قدیس نسبت به جانوران، رویکرد متضاد ادیان ابراهیمی نسبت به حقوق حیوانات، ظرافت‌های اسلام در عین جایز شمردن قربانی -کردن حیوانات اهلی و این که می‌توان از مالک حیوانی که حقوق آن حیوان را رعایت نمی‌کند نزد حاکم شرع شکایت کرد، از اصل آهی‌مسا در ادیان شرقی و ... گرفته تا بنام که برای دفاع از نظریه سودانگاری مجبور شد پای حیوانات را هم وسط بکشد و خوشنام شود و ... اما از نظر نویسنده کتاب «ما و جهان نیچه‌ای» بحث تام ریگان که فیلسوف اخلاق بود و گرایش کانتی داشت، با مباحثی که در خصوص خوشرفتاری با حیوانات در گذشته وجود داشت به کلی متفاوت است. کانت می‌گوید: آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم می‌پسند. ریگان می‌گوید: «با حیوانات به گونه‌ای رفتار کن که دوست داری با تو رفتار کنند». عبدالکریمی به تبع تام ریگان به یک هیولا اشاره می‌کند و می‌گوید: فرض کنید هیولایی در شهر پیدا شده و شما را در قفس انداخته است. هیولا حرف شما را نمی‌فهمد. بین شما و هیولا هیچ زبان مشترکی وجود ندارد، اما شما در حال رنج بردن هستید ریگان می‌گوید: انسان همان هیولا است که زبان حیوانات را نمی‌فهمد و آن‌ها را رنج می‌دهد. حیوان رنج می‌کشد، اما انسان نسبت به رنج او بی تفاوت است. تام ریگان به جای این که بگوید انسان غایت فی نفسه است، می‌گوید حیات غایت فی نفسه است.

استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران شمال) ذکر این نکته را بسیار مهم شمرد که نباید گفت جنبش دفاع از حقوق حیوانات در دهه‌های اخیر، جنبشی بوده که از پیش وجود داشته است. این جنبش دارای یک جهش است. اگرچه در گذشته هم حرف از حقوق حیوانات و ترویج گیاه خواری وجود داشته است، اما این جنبش نوین، از کشتن حیوان به مثابه یک جنایت صحبت می‌کند، در حالی که در گذشته، من فقط در صورت کشتن یک انسان، جانی به حساب می‌آمدم. در واقع تلقی کردن حیوانات به عنوان اعضای جامعه اخلاقی، خصیصه این جنبش نوین است. از نظر عبدالکریمی این جنبش نوین حقوق حیوانات یک وجه دوگانه دارد: از یک سو شورانگیز است و از سوی دیگر اگر با تکیه بر نزدیکی ساختار بیولوژیک و عصبی انسان و حیوان، به خصوص با تکیه بر نظریه تکامل داروین، جهش و موتاسیون در نوع بشر را نادیده بگیریم و حیوان و انسان را به اعتبار سوژه بودن یکی بدانیم به نوعی فیزیکیالیسم می‌رسیم و دیگر نمی‌توانیم مانند ارسطو و ادیان بگوئیم انسان اشرف مخلوقات و برتر از گونه‌های دیگر است. تن دادن به این فیزیکیالیسم یعنی رسیدن به مرگ سوژه، یعنی باید به این نظر تن دهیم که انسان تفاوت گوهری و جوهری با سایر حیوانات ندارد و این فیزیکیالیسم، نتایج

اسفباری در حوزه اخلاق و زیست اخلاقی ما انسانها خواهد داشت.

وی اضافه کرد: اگر ما حیوان را به مثابه «دیگرسوژه» بپذیریم با یک شیفت پارادایمی عظیم در اوتولوژی، فرهنگ و تمدن مواجه خواهیم شد. اگر جلوی کشتار حیوانات را بگیریم بسیاری از صنایع دگرگون خواهند شد و دامداری‌های صنعتی، مرغداری‌های صنعتی، صنعت لبنیات، صنعت گوشت و صنایع کفش و لباس و کیف، که از چرم و پوست حیوانات تغذیه می‌کنند، و ... از میان خواهند رفت و این بدان معناست که نظام تمدنی ما یک تحول بنیادین پیدا خواهد کرد و ایدئولوژی نظام سرمایه داری بشدت به خطر خواهد افتاد. رستوران‌ها، صنعت پوشاک، کیف و کفش و ... دیگر مانند سابق نخواهند توانست به فعالیت خود ادامه دهند. اهمیت حیات حیوانات نشان می‌دهد که سوژکتیویسم و عقلانیت جدید به نهایی ترین معنای خود رسیده است و همه چیز در معرض پرسش است. هیچ کس نمی‌تواند در برابر این پرسشگری قد علم کند. بحث حقوق حیوانات، ما را با امکان‌های تازه‌ای برای اندیشیدن درباره جهان و خودمان مواجه کرده است. این شیفت پارادایمی، نظام‌های الهیاتی گذشته را به کلی سرنگون خواهد کرد و نظام‌های متافیزیکی ارسطویی-دکارتی-کانتی را به زیر پرسش می‌برد. نتیجه این است که هیچ نقطه محکمی زیر پای ما وجود ندارد و این امر، بسیار شورانگیز و در همان حال وحشت انگیز است. این پرسش‌ها تا حدود بسیاری جایگاه انسان را در جهان تغییر می‌دهد و انسان را متواضع می‌کند. اومانیزم و انسان محوری بشدت زیر سوال رفته اند. با یکسان گرفتن انسان و حیوان در برخورداری از حقوق و ارزش‌های اخلاقی، اومانیزم به اوج خود می‌رسد و دیگر، ادیان و فلسفه‌های گذشته بیش از پیش مرجعیت خود را از دست خواهند داد. اومانیزم خود اومانیزم را زیر سوال می‌برد. همانطور که جنبش حفظ محیط زیست می‌گوید با محیط زیست هر کاری نباید کرد، جنبش نوین حقوق حیوانات هم می‌گوید با حیوانات نباید هر کاری که دلمان می‌خواهد بکنیم.

عبدالکریمی، خبر از آمدن یک سونامی فرهنگی را دارد و تذکار داد همه کسانی که اسیر باورها و نظام‌های تئولوژیک و ایدئولوژیک هستند توان مواجهه با این سونامی انتولوژیک، فرهنگی و اجتماعی را نخواهند داشت. او مجدداً این جمله مارکس را تکرار کرد: «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود». از نظر عبدالکریمی، ما شاهد ظهور فصل نوینی از تاریخ هستی هستیم که به تعبیر نیچه بسیاری از بتان غروب خواهد کرد. از نظر این استاد فلسفه طرح ابژه بودن حیوانات و تلقی دیگرسوژه بودن آنها و طرح این اندیشه که حیوانات نیز همچون انسانها از اعضای جامعه اخلاقی و دارای ارزش اخلاقی هستند، نشانه‌ای از فروپاشی همه تئولوژی‌ها و متافیزیک‌های پیشین است. از نظر نویسنده کتاب «پایان تئولوژی» تنها آنان که خارج از چارچوب‌های تفکر تئولوژیک و ایدئولوژیک به نظاره پدیدارشناسانه خود هستی و تاریخ آن می‌پردازند از سونامی تحولات جدید و شیفت پارادایمی حاصل از آن نمی‌هراسند.

توجه به طبقه و منزلت اجتماعی در بحث حقوق حیوانات

سخنران پایانی این نشست سید جواد میری عضو

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی که مباحث وی کوتاه اما جدی و اساسی بودند. موضوع سخنرانی ایشان «حقوق حیوانات در بستر تغییر و تحولات تمدنی» بود و بحث خود را با این پرسش آغاز کرد: چرا اساساً نوع مواجهه انسان با حیوان به گونه‌ای شده است که می‌گوییم انسان گوشتخوار است؟ آیا می‌توان از این گوشتخواری امتناع کرد و به شیوه زیست دیگری روی آورد؟ چه تغییری در چهل هزار سال گذشته یا به عقیده برخی دیگر در دوست میلیون سال پیش اتفاق افتاده است و انسان در کدام نقطه، از انواع دیگر خودش جدا شد؟ در واقع موجودی به نام هوموسپین یا انسانی که قدرت تفکر، تأمل و بازاندیشی داشته است، نسبت خود را با پیرامونش چگونه تعریف کرده است؟ نسبت انسان با حیوان به عنوان ابژه باز می‌گردد به خود بحث مدرنیته و خلق و سیطره عقل ابزاری. این شیوه از زیست انسان در جهان، رابطه انسان با طبیعت را دگرگون کرد. «دیگری» در شیوه زیست مدرن ابژه وار است. انسان مرکز عالم است و کل پیرامون به مثابه ابژه باید در اختیار انسان باشد.

وی سپس این پرسش را مطرح کرد که آیا گوشتخواری یک انتخاب برای بشر بوده یا در سیر تحولات و تعاملات او با طبیعت و جهان حیوانات (تمایز میان nature و culture) روی داده است؟ در سوند شرکی به نام «آرلا» حدود بیست سال است که شیر تولید می‌کند و هنگامی که از دان‌ش آموزان یک مدرسه پرسیدند شیر از کجا می‌آید؟ در پاسخ می‌گفتند از «آرلا». وقتی دوباره پرسیدند که می‌دانیم از آرلا می‌آید، اما در اصل از کجا می‌آید؟ باز هم پاسخ این بود: از آرلا. مسئولین نظام آموزشی سوند متوجه شدند اتفاقی در حال وقوع است و آن این است که به قدری میان انسان و طبیعت فاصله افتاده است که شاید تا پنجاه سال آینده هیچ کس نتواند درکی از طبیعت داشته باشد و به این فکر افتادند که کودکان را به اردوهایی در دل طبیعت ببرند تا ارتباط آن‌ها با طبیعت قطع نشود و علم را در طبیعت بیاموزند. در نتیجه به نظر می‌رسد شیوه مواجهه انسان با حیوانات، انتخاب نبوده و جبر طبیعت و محیط بر انسان حاکم بوده است.

وی افزود: در واقع انسان قدرت استخدام دیگری را در این نسبت به دست می‌آورد و همین امر در دوره‌ای باعث ظهور نظام برده داری در جهان بشری شد. همچنین ما با ظهور ادیان در تاریخ بشری نیز مواجهیم که به گونه‌ای قصد این را داشتند که جلوی افسارگسیختگی انسان را بگیرند.

میری همچنین افزود: «وگانیزم» فراتر از یک رژیم غذایی است و ذیل مفهومی در جامعه شناسی ادیان تحت عنوان new age religious movement تعریف می‌شود. در واقع نوعی اعتراض شهری مدرن به سازماندهی حیات اجتماعی necrophilic و نوعی تلاش انسانی برای رسیدن به شکلی از روابط biophilic است. اریک فروم می‌گوید: انسان مدرن می‌خواهد یک رابطه داشته باشد و این رابطه زمانی برای او معنا دارد که طرف مقابل او مرده باشد و از شادابی تهی شده باشد. در ضمن درباره ظهور حیوانات در فضای شهری ایرانی، امروزه دو مفهوم طبقه و منزلت اجتماعی را باید بررسی کرد. آنچه پیر بوردیو به آن «تمایزخواهی» می‌گوید، یعنی همانند پوشیدن شلوارهای پاره که ظاهراً مد است، اما حس تمایز می‌باشد.

رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم:

فلسفه با کلام کامل می شود



نوشته شد، کتاب شرایع الاسلام مبنا قرار گرفت و بر اساس آن حقوق را نوشتند. البته حقوق بین الملل و تجارت که در فقه وجود نداشت از فرانسه و بلژیک گرفته شد اما قوانینی که در فقه ما وجود داشت، عینا در حقوق خصوصی و جزای ما وجود دارد.

وی در ادامه گفت: کتاب های زیادی مانند «علم سیاست در حکمت متعالیه» و یا «اقتصاد مبتنی بر فلسفه اسلامی» نوشته می شوند. اما موضوعاتی از فلسفه بر اساس سیاست ما بیان می شود که در کلام و فقه ما وجود دارد. مثلا فضائل کلام و فقه ما از زبان ملاصدرا بیان می شود. اینکه خدا و مبدا و معاد وجود دارد در کلام و فقه ما هم آمده است. آنچه که به نظریات ملاصدرا ارتباط دارد عبارتست از وحدت وجود و اصلت وجود و معاد جسمانی. این نظرات چه ارتباطی با سیاست دارد؟ هر چه در کلام و فقه گفته شده به نام ملاصدرا بیان شده که به نام فلسفه بیان می شود و ما را به این نتیجه می رساند که فلسفه دارای مبانی زیادی است اما کلام و فقه دارای این مبانی نیست. در این صورت ما در حق کلام و فقه ظلم کرده ایم.

استاد دانشگاه تهران ادامه داد: امروز نسبت به فقه و کلام ما بی انصافی می شود، زیرا حرفهای کلام و فقه به نام اسلام بیان می شود و ظاهرا می خواهیم همه نظریه ها را به نام ملاصدرا بیان کنیم در حالی که این گونه نیست زیرا قبل از ملاصدرا، اسلام و دیگر ادیان این مطالب را بیان کرده بودند، البته در فقه ما این اشکال وجود دارد که فقهای ما باید مبانی و اصول فقه را در بخش های اقتصاد و سیاست بیان کنند مانند فقه اقتصاد و فقه روانشناسی و... وی اضافه کرد: فقه ما مبتنی بر کلام ما است زیرا هم مباحث عقلی و هم بایدها و نبایدها در آن وجود دارد. برای نظریه پردازی سیاسی بر اساس اسلام باید از فقه حکومتی استفاده شود. امروز بیشتر فقه فردی رشد کرده است و ما هم کم کار کرده ایم. آیت الله نوری همدانی در ۱۰ سال قبل درباره فقه مضاف بیان کردند که ما ۱۰ نوع فقه نیاز داریم از جمله فقه اقتصاد، فقه سیاست، فقه تربیت و... امروزه از این ۱۰ نوع فقه، تعدادی وجود ندارد و تعداد دیگر هم که وجود دارد بسیار کم و در لایه لای مباحث دیگر وجود دارد.

وی یادآور شد: حوزه باید مبانی و مکتبها را از علوم مختلف خارج کند و با تفقه بر بخش های کلام و فقه آن کار شود تا تبدیل به مبنا گردد. اینکه ما از ملاصدرا چند گزاره خارج کنیم که ارتباطی به او ندارد در حالی که متکلمان و پیروان دیگر ادیان هم آن گزاره ها را قبول دارند و آنها را به عنوان اصول مطرح کنیم، خودمان را فریب داده ایم. مبانی باید طی سالیها در مجموعه هایی مدون شوند و بر اساس آن به الگو و نظام بپردازیم.

برنجکار در پایان سخنانش گفت: من منکر فلسفه نیستم زیرا علیت را تحلیل می کند که در کلام وارد می شود و با مباحث نقلی تکمیل و در فقه به عنوان مبنا قرار گرفته می شود که تبدیل به فقه اقتصاد یا فقه سیاست می شود. چنین فقهی در اختیار نظریه پرداز قرار می گیرد و بر اساس آن می توان سیستم و قاعده ساخت.

در پارادایم خود مبانی فلسفه اسلامی را وارد کنیم. حتی پوزیتیویست ها هم که ادعا می کردند دانش تجربی محض را دارند و البته نظریه افراطی پوزیتیویستیهای حلقه وین هم که شکست خورد، از نظریه خود بازگشتند. دانشمندان هم نظریه این افراد را قبول نکردند.

برنجکار اضافه کرد: ما در علوم انسانی اسلامی می خواهیم علمی را بر اساس مبانی که ما قبول داریم، ایجاد کنیم نه مبانی که مورد نظر دیگر مکاتب است. هر کدام از مکاتب تحلیل های مختلفی از انسان شناسی و جامعه دارند که در اقتصاد و جامعه شناسی و روانشناسی و ... تاثیر گذار است. بنابراین روشن است که مبانی فلسفی و تحلیل هایی که از معرفت و انسان و جهان و خدا وجود دارد در علوم هم تاثیر گذار است. مثلا اگر مبانی علم حقوق فقه باشد، مبانی در حقوق های مختلف می تواند تاثیر گذار باشد.

وی در جواب این پرسش که در جریان تحول در علوم انسانی فقه جایگاه مهم تری دارد یا فلسفه اسلامی؟ گفت: به نظر من هیچ کدام حرف جدی ندارند. ما در اسلام دو علم دینی اصلی داریم؛ علم کلام و علم فقه. اخلاق هم دارای دویخش است، بخش اعتقادی که ما به علم کلام ضمیمه می کنیم و اخلاق کاربردی که به فقه ضمیمه می شود. فارابی هم معتقد است ما دو علم دینی داریم که همان کلام و فقه هستند.

برنجکار گفت: کلام و فقه در گذشته دارای معنای متفاوت تری بودند. فقه فهم ما از دین و کلام دفاع از آن بود اما اکنون این معنی تفاوت کرده است. اکنون معنی کلام فهم و دفاع از اعتقادات است و فقه فهم اعمال است. دکتر گلشنی در کتاب هایش نشان داده است که چگونه مبانی فلسفی و اعتقادی در علم فیزیک تاثیر گذاشته است. بنابراین اگر علوم انسانی قید اسلامی داشته باشد، باید مبتنی بر کلام و فقه باشد.

وی افزود: فلسفه کلام از فلسفه بهره می گیرد یعنی فلسفه به تنهایی کامل نیست بلکه کلام علمی است که عقلا و نقلا هر آنچه که دین دارد را به ما می دهد. اما فلسفه این گونه نیست. فلسفه عقاید دینی را بیان نمی کند. علوم انسانی یا قید اسلامی به اعتقادات و اعمال تقسیم می شود اعتقادات را کلام و اعمال را فقه مشخص می کند و هر دوی آنها یعنی فقه و کلام بر تحول در علوم انسانی تاثیر گذار است. برنجکار اظهار کرد: علم مبتنی بر توصیفات و مبانی عقلی است که به آن کلام گفته می شود و فلسفه هم در درون کلام وجود دارد. فقه بایدها و نبایدها را مشخص می کند و مثال برجسته آن علم حقوق است که مبتنی بر فقه است. در بعضی از دانش ها نقش کلام پررنگ تر و در بعضی از دانشها رنگ فقه بیشتر است. اما نمی توان گفت کدامیک مهم تر هستند زیرا ممکن است در علمی فقه مهم تر باشد و در علم دیگر کلام.

رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه بیان کرد: علوم انسانی اسلامی باید مبتنی بر کلام و فقه باشد. فلسفه هم دارای نقش است اما نقش فلسفه در کلام وجود دارد یعنی فلسفه به دنبال بیان علیت است. علیت را متکلمین از فلاسفه گرفته و در امور عامه بحث کردند اما فلسفه جزئیات بحث معاد را مطرح نمی کند. فلسفه بخشی از کلام است یعنی کلام از فلسفه استفاده کرده است و بخش هایی که با اسلام هماهنگ است را در درون خود هضم کرده و قسمت هایی که با اسلام موافقت ندارد را کنار گذاشته است.

برنجکار در بیان این مساله که علی رغم توجه تاریخی حوزه به فقه، امروز وضعیت فلسفه نسبت به فقه بهتر است، گفت: من این نظر را قبول ندارم زیرا علم حقوق و جزای ما مبتنی بر فقه است، در زمان مشروطه که قانون

حجت الاسلام والمسلمین رضا برنجکار رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم درباره نقش فلسفه اسلامی در تولید علوم انسانی اسلامی گفت: هر علمی برخلاف آنچه که در ظاهر دارد مبتنی بر اصول و مبانی و روش هاست و اینکه چه روشی برای اتخاذ علم باید استفاده شود توسط فلسفه مشخص می شود.

وی با بیان اینکه در غرب فیلسوفان بزرگی در عصر جدید مانند امپریست ها و راسیونالیست ها مطرح شدند، افزود: امپریست ها اعتقاد نداشتند که مبانی عقلی زیادی برای علم مورد نیاز است اما راسیونالیست ها که ریاست شان را دکارت به عهده داشت، معتقد بودند برای اینکه علم تجربی قوی و محکمی داشته باشیم باید بر فلسفه قوی و متافیزیک مبتنی شود. درخت علمی که دکارت ترسیم کرد، ریشه هایش متافیزیک، تنه آن فیزیک و سه علم اصلی آن مکانیک، طب و اخلاق بود.

برنجکار ادامه داد: امپریستها و جان لاک معتقد بودند هر زمان به علم وارد شویم باید تکلیف معرفت مشخص شود. اینکه انسان دارای چه ساحت ها و قوای معرفتی است و ماهیت و محدوده شناخت چیست؟ علم تجربی تا چه اندازه می تواند ما را به واقعیت برساند؟ از این موضوعات در گذشته فلسفه نام برده می شد اما بعدها به علم معرفت شناسی شناخته شد.

وی اضافه کرد: فلسفه در گذشته دارای دو بخش آنتولوژی (هستی شناسی) و اپیستمولوژی (معرفت شناسی) بود اما بعدها از یکدیگر جدا شدند. کانت مکتب جدیدی را بنا نهاد که به امپریست نزدیک تر است تا راسیونالیست. هر چند که هیچ کدام از این دو نیست. اما با توجه به اینکه داده ها از حس وارد می شوند به امپریست ها نزدیک تر است. کانت می گوید ما از قبل باید موضع معرفت را مشخص کنیم. فلسفه هم متعلق به بحث معرفت شناسی است و مبانی عقلی علوم تجربی را هم باید در فلسفه مشخص کنیم. یعنی فلسفه اگر به معنای معرفت شناسی و تبیین مبانی متافیزیکی و مبانی عقلی علم باشد، مورد قبول من است اما اگر به معنای نظام سازی که در فلسفه سنتی وجود دارد، باشد مورد قبول من نیست.

برنجکار افزود: ماهیت شناختی و شناخت روش و ماهیت علم در درون علم بررسی نمی شود. در ایران تصور می شود فلسفه اسلامی، نوع خاصی از فلسفه است اما در غرب به آن فلسفه سنتی گفته می شود. منظور ما از فلسفه همان فلسفه به معنای عام است مانند فلسفه اگزیستانس، کلام، فلسفه تحلیلی و مباحث معرفت شناسی که امروز از فلسفه جدا شده است. اما در ایران فلسفه را بسیار بسته و محدود در نظر می گیرند. مثلا مکتب عقلی که منتقد ملاصدرا را ضد فلسفه می دانند در حالی که آن فلسفه جدیدی است. وی افزود: من فلسفه را به معنای عام کلمه به کار می برم. فلسفه یعنی دانش های عقلی که شامل کلام و معرفت شناسی و فلسفه های سنتی و جدید می شود. روش و اصول علم هم باید در فلسفه به معنای عام مشخص می شود بنابراین علوم انسانی مبتنی بر فلسفه است و تاکنون هم همین طور بوده است.

رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه بیان کرد: علوم انسانی می تواند مبتنی بر فلسفه امپریست یا فلسفه راسیونالیست یا فلسفه کانتی و یا فلسفه اسلامی و کلام اسلامی باشد، یعنی اصول و مبانی خود را از فلسفه و کلام اسلامی بگیرد. بر اساس برخی مبانی جدیدتر مانند نظریه پارادایم توماس کوهن چنین کاری امکان پذیر است، یعنی ما می توانیم



گفتگو

در گفتگو با مهر عنوان شد:

پروژه امیر معزی، نوعی بازگشت به تفکر غالیان شیعه است



محمدعلی امیرمعزی، (متولد ۲۶ ژانویه ۱۹۵۶ در تهران) اسلام شناس ایرانی مقیم فرانسه است. تخصص او، بر روی شیعه شناسی است. وی دکترای خاورشناسی و مطالعات ادیان را در سال ۱۹۹۱ از دانشگاه سوربن پاریس گرفت و در زمینه تفسیر تاریخ‌های قرآنی و الهیات کلاسیک اسلامی تدریس می‌کند. امیرمعزی در کتاب تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی، با اتکا بر متون حدیثی (و غالباً بدون تحلیل) نشان می‌دهد چگونه شیعیان نخستین صفات فرا انسانی را برای امام قائل بودند.

اومسأله رؤیت امامان در خواب و بیداری را بررسی کرده و به این تعارض می‌پردازد که چگونه مطابق توقع امام زمان به نائب چهارم هر مدعی دیدار امام را باید تکذیب کرد و از سوی دیگر عالمانی چون سید بن طاووس و بحر العلوم و دیگران ادعای ملاقات با امام داشته‌اند. امیرمعزی منابع تحقیق خود را به متون قدیم شیعه منحصر کرده است؛ یعنی از ابوجعفر احمد بن محمد براقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰ ه.ق) در المحاسن شروع کرده و به آن دسته از آثار شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) که قبل از سهو (اسهائ) النبی نوشته شده‌اند، پایان داده است.

در میانه این دوره کسانی مثل محمد بن حسن صفار قمی (متوفی ۲۹۰)، فرات کوفی (متوفی احتمالاً ۳۰۰)، علی بن ابراهیم قمی (متوفی ۳۰۷) و محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹) قرار می‌گیرند. اصل ادعای امیرمعزی به تبع وات و فان اس در این کتاب این است که در این بازه زمانی تقسیم شیعه دوازده امامی به غالی و معتدل تقسیمی ذهنی و دور از واقع است و ماهیت شیعه در این دوره همان چیزی است که از ظواهر متون آنان در این دوره فهمیده می‌شود. این ماهیت به تعبیر او کاملاً عرفانی یا معنوی است و رگه‌هایی از عرفی و عقلانی بودن (به معنای وسیع کلمه) در آن بسیار کم یافت می‌شود.

معزی، علاوه بر همکاری و عضویت در موسسات علمی مختلف همچون موسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه عبری اورشلیم، مرکز مطالعات ادیان فرانسه، موسسه مطالعات اسماعیلی و دایره المعارف ایرانیکا، بیش از ۲۰ سال است که استاد کرسی شیعه شناسی مدرسه عالی سوربون بوده و از جمله معروفترین شیعه پژوهان و اسلام شناسان در فرانسه و اروپا به حساب می‌آید.

در گفتگو با محمد سوری محقق و نویسنده به نقد و بررسی دیدگاه امیرمعزی در مورد عرفان شیعی پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

***آقای دکتر! ابتدا لازم است که خوانندگان آشنایی با آقای امیرمعزی داشته باشند تا بدانند ایشان کجا تحصیل کرده و رویکرد فکری ایشان چگونه است؟**

آقای دکتر محمدعلی امیرمعزی اسلام‌شناس و صاحب کرسی شیعه‌شناسی در مدرسه عالی سوربن فرانسه است. ایشان در دوره دکترای خاورشناسی و مطالعات ادیان تحصیل کرده‌اند و رساله دکترای ایشان «تفسیر شرعی و الهیاتی اسلام شیعی» است که یکی از معدود رساله‌های مربوط به شیعه در محافل آکادمیک غربی است.

بررسی‌های ایشان عمدتاً مبتنی بر روش پدیدارشناسی است که به نظر می‌رسد این روش را از استادش هانری کربن به ارث برده است. از ایشان تاکنون

اصیلی داشتیم که تشکیلی سری - باطنی بوده و نگاهش به اهل بیت (ع) عمدتاً معطوف به جنبه‌های فرابشری آن حضرات بوده است. مثلاً اینکه در چند هزار سال قبل از خلقت انسان، امامان وجود داشته‌اند اما نه به شکل وجود مادی بلکه به صورت وجود نوری و در عالم خلقت در کنار این جنبه‌های باطنی جنبه ظاهری هم پیدا کرده‌اند و در یک سالی هم به دنیا آمده و از دنیا رفته‌اند. از نظر امیرمعزی مهم همین جنبه‌های باطنی و فرابشری امام (ع) است. مطابق مطالب این کتاب، گویا خداوند خلقت را به اهل بیت (ع) واگذار کرده است. ایشان هستند که کارهای الوهی انجام می‌دهند و این تصور، تصویری صحیح از شیعه است. امیرمعزی معتقد است که تشیع اولیه قرآن کنونی را قبول نداشتند و معتقد بودند که قرآن تحریف شده و قرآن اصلی نزد امام (ع) است و قرآنی که امروز در دسترس ماست دچار دستکاری شده است.

او همچنین معتقد است که اکثریت علمای شیعه نخستین هم قائل به تحریف قرآن بوده‌اند، ولی چون در قرن ۴ و ۵ ال‌بویه — که گرایش شیعی داشتند — به قدرت رسیدند، علمای شیعه برآن شدند که اگر حکومت آل بویه بخواهد پایدار بماند و با علمای اهل سنت که اکثریت جمعیت متعلق به آنها بود، بتوانند تعامل داشته باشند، باید به اندازه‌ای از اعتقاداتشان کوتاه بیایند و مثلاً قبول کنند که قرآن تحریف نشده است و به یک تفسیر عقلگرایانه از شیعه برسند که جنبه‌های سری و فرابشری نداشته باشد. این علما معتقد بودند، شیعه در کنار اهل سنت باید علوم اسلامی، از قبیل فقه و اصول و تفسیر، داشته باشد و شروع کردند به تدوین تفکری که اکنون به عنوان تفکر شیعه می‌شناسیم، که در واقع انحرافی از شیعه اولیه و اصیل بود.

کتاب امیرمعزی مشکلات بسیاری دارد، از جمله نگاه مطلق به بخشی از میراث حدیثی شیعه بدون

کتاب‌ها و مقالات بسیاری منتشر شده است که البته ترجمه‌های برخی از آنها به فارسی موجود است. مهم‌ترین کتاب ایشان در این زمینه «راهنمای الوهی در تشیع نخستین» است که وی در این کتاب سیمای تشیع را همچون فرقه‌ای سری غنوصی به تصویر می‌کشد. دومین کتاب ایشان «تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی» است.

***امیرمعزی در مورد ریشه‌ها و باورهای عرفانی چه عقیده‌ای دارد؟**

به باور ایشان، تشیع اصیل مذهبی باطنی و سری بوده است که با گذشت زمان و با توجه به سیطره نفوذ سنت فقهی و عقلی در شیعه به عقل‌گرایی نزدیک‌تر شده است. در واقع او با روش پدیدارشناسانه خود مدافع تشیع غالیانه است و معتقد است این خطر سیر نزولی از باطنی‌گری به سوی عقل‌گرایی به ترتیب در احادیث موجود در کتاب بصائر الدرجات صفار قمی و اصول کافی کلینی و کتاب‌های شیخ صدوق قابل ردیابی است.

***کتاب «تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی» را اجمالاً معرفی می‌کنید؟**

امیرمعزی در این کتاب خود به ریشه‌ها و باورهای عرفانی تشیع در دوره نخستین پرداخته است. نگاه ایشان به تشیع با نگاه ما متفاوت است و بیشترین اختلاف نظر درباره ائمه و مقامات ایشان است. بیشتر انشعابات پیش‌آمده در مذهب شیعه به مسئله امامت مربوط است و فرقه‌هایی همچون اسماعیلیه و زیدیه و شیخیه در مسئله امامت از تشیع فاصله گرفتند. او بر آن است که تصویری که هم‌اکنون ما از تشیع و امامت داریم و بدان معتقدیم، تصویری ناصحیح است و معتقد است این تصویری است که در قرنهای ۴ و ۵ هجری برای ما ساخته‌اند.

امیرمعزی در این کتاب به این می‌پردازد که تشیع

هیچ‌گونه پالایش یا درنگ در سند و محتوای احادیث.

*دکتر امیرمعزی در مورد شهربانو که شاهزاده ایرانی است و مادر امام سجاد(ع) است چه اعتقادی دارد؟

عنوان فصل دوم کتاب ایشان «شهربانو، بانوی ایران‌زمین و مادر امامان» است. امیرمعزی در این فصل با بررسی اخباری که به زندگی شهربانو می‌پردازند به این نتیجه می‌رسد که شخصیت شهربانو به عنوان شاهزاده ایرانی و مادر امامان از آنجا حائز اهمیت است که شیعه امامی را با ایران پیش از اسلام پیوند می‌زند و عناصر مشترکی را میان این دو پیدا می‌کند. اولاً در اصل و اساس آن قضیه شهربانو و ازدواج او با امام حسین(ع) شک و تردید جدی وجود دارد و ثانیاً به فرض اثبات هم تأثیری در اندیشه شیعی ندارد.

منابع تاریخی درباره شهربانو بسیار مبهم و تیره است و احتمال اینکه این شخصیت از اساس ساختگی باشد وجود دارد. حتی اگر واقعی بودن این شخصیت و ازدواج او با امام حسین(ع) و مادری حضرت زین‌العابدین علیه السلام ثابت شود، باز هم این مسئله که شهربانو حلقه وصل تشیع امامی و تفکر ایرانی پیش از اسلام است به غایت دور از ذهن است و در واقع شهربانو هیچ تأثیری در شکل‌گیری اندیشه‌های شیعه امامی نداشته است.

*در ادامه کتاب، امیرمعزی به چه مباحثی می‌پردازد؟

فصلهای سوم تا هشتم کتاب به جنبه دوگانه شخصیت امام یعنی عناصر قدسی (لاهوئی) و بشری (ناسوتی) و واسطه‌های بین این دو عنصر — اختصاص دارد و به آن دسته از دیدگاه‌های کلامی می‌پردازد که به ماهیت و مرتبه وجودی امام به عنوان «ولی الله» مربوط می‌شوند. عناوین این فصل‌ها عبارتند از: «پژوهشی درباره الوهیت امام»، «وجود پیشینی امام»، «امام در ملکوت: عروج و تعلیم راز»، «دانایی توانایی است: تعبیرها و نهفته‌های معجزه در تشیع امامی قدیم»، «نکته‌هایی در باب ولایت امامی»، «فقط مرد خدا انسان است: خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی».

*به مبحث مهدویت هم در این کتاب می‌پردازد، چه دیدگاهی در مورد مهدویت دارد؟

جنبه‌های گوناگون تأویل و روش اشاعه آنها از راه اعمال عرفانی شیعه، محتوای فصلهای نهم تا یازدهم را تشکیل می‌دهند که این عناوین را دارند: «مجاهد تأویل: شعری از ملاصدرا درباره علی(ع)»، «ملاقات با ائمه در عرفان معاصر دوازده امامی»، «یادداشت‌هایی درباره دعا در شیعه امامی». سه فصل پایانی کتاب به مباحث آخرالزمان و معاد و دیدار با امام غایب(عج) می‌پردازد. نویسنده در فصل دوازدهم میان دو مفهوم آخرالزمان و معاد (بازگشت به مبدأ) ارتباط برقرار

می‌کند. عنوان این فصل «آخر زمان و بازگشت به مبدأ» است. فصل سیزدهم با عنوان «گونه‌شناسی دیدار امام غایب(عج)» به گزارشهای ملاقات امام غایب بر اساس روایاتی اختصاص یافته است که برای بیش از هزار سال ایمان و امید مؤمنان را پایدار نگه داشته است. سرانجام، فصل چهاردهم به بررسی تأویل‌های معادشناسی مکتب کلامی و عرفانی شیخیه کرمان، به‌ویژه عقیده مرکزی آنها (رکن رابع) اختصاص یافته است و عنوان آن از این قرار است: «غیبتی سرشار از حضور: تأویل شیخیه از غیبت».

*در پایان چه نقدهای کلی به کتاب «تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی» دارید؟

کتاب امیرمعزی مشکلات بسیاری دارد، از جمله نگاه مطلق به بخشی از میراث حدیثی شیعه بدون هیچ‌گونه پالایش یا درنگ در سند و محتوای احادیث. نوع احادیث مورد استناد ایشان از نظر متنی و سندی ناتمام است و در سنت حدیث شناسی شیعه جزو احادیث غیر قابل اعتماد به شمار می‌رود. در مجموع، می‌توان گفت که پروژه امیرمعزی، نوعی بازگشت به تفکر غالیان شیعه و احیا و بازسازی آن تفکر است. شاهد این برداشت همان فصل چهاردهم کتاب است که همچون هائری کرین، شیخیه را تداوم شیعه واقعی و اصیل پنداشته است.

نواب مقربی در گفتگو با مهر:

فلسفه اسلامی از ابتدا تا انتها فلسفه اخلاق است

های اخیر برمی‌گردد و مسئله ای قدیمی نیست. چیزی که آن را فلسفه اخلاق معاصر می‌نامند عهده دار بحث و فحص فلسفی درباره مسأله های اخلاقی است و سه حوزه ی عمده رادر بر می گیرد:

۱- اخلاق هنجاری

۲- اخلاق کاربردی

۳- فرااخلاق

اخلاق هنجاری با نظریه هایی سرو کار دارد که به مامی

*جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی چیست؟

پیش از هر چیز می‌بایست میان «اخلاق» و «اخلاقیات» و «فلسفه اخلاق» فرق گذاشت. مثلاً گاهی گفته می‌شود «فلان مکتب اخلاقی نیست». یا «فلان آدم، آدم اخلاقی ای نیست». یا «همه باید پایبند به اخلاقیات باشند». «راستگویی خوب است». «دروغگویی بد است» و مانند اینها. ولی «فلسفه اخلاق» چیز دیگری است که طرح آن به سده

فلسفه اخلاق، علمی نوپیداست و از عمر آن به‌عنوان یک رشته علمی مستقل، بیش از یک قرن نمی‌گذرد. بسیاری بر این باورند که نخستین جوانه‌های آن در سال ۱۹۰۳ میلادی با انتشار کتاب مبانی اخلاق جورج ادوارد مور زده شد، البته بی‌شک پیش از مور نیز این مباحث، هر چند به‌صورت پراکنده و در لابه‌لای کتاب‌های فلسفی و اخلاقی، وجود داشته است، بلکه باید گفت تا جایی که اسناد تاریخی نشان می‌دهد، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری تمام فیلسوفان بشر، اندیشه در اخلاق و اخلاقیات و مسائل مربوط با آن بوده است.

در عالم اسلام نیز امر به همین منوال است؛ یعنی بحث فلسفه اخلاق به‌طور مستقل و به‌عنوان یک علم، در کنار سایر رشته‌های علمی، مطرح نبوده است. حتی یک کتاب یا رساله تحت این نام در میان گذشتگان سراغ نداریم، اما این به معنای آن نیست که مسائل و مباحث مربوط به فلسفه اخلاق در سایر علوم اسلامی و در لابه‌لای مباحث فلسفی و اعتقادی هم مطرح نشده باشد.

برعکس، بسیاری از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل این رشته، در نوشته‌های مختلف فلسفی، کلامی و اصولی عالمان مسلمان مطرح شده و مباحث بسیار ارزنده‌ای در اطراف آنها انجام گرفته است که خود نویدی روشنائی‌بخش برای تدوین و ارائه فلسفه اخلاقی متقن، بر اساس مبانی اسلامی است. در گفتگو با دکتر نواب مقربی دکترای کلام — فلسفه دین و مسائل جدید کلامی از دانشگاه آزاد اسلامی و پژوهشگر حکمت متعالیه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مترجم کتاب «درآمدی بر فلسفه علم: پژوهشی در باب یکصد سال مناقشه بر سر چیستی علم» به بررسی جایگاه اخلاق در فلسفه اسلامی پرداختیم که اکنون پیش روی شماست.



گویند انجام دادن یا انجام ندادن کدام اعمال برحسب اراده روا یا نارواست. نظریه های اخلاقی ای چون وظیفه گرایی، فایده گرایی، اخلاق فضیلت، اخلاق اسلامی، اخلاق بودایی، و مانند اینها جزو این شاخه از علم اخلاق اند. در اخلاق کاربردی برحسب اینکه در اخلاق هنجاری کدام نظریه را برگزیده ایم، درباره خوب یا بد بودن اعمال در اوضاع و احوال واقعی و عملی دوری می کنیم. به عبارت دیگر، اخلاق کاربردی به چگونگی کاربست نظریه های اخلاق هنجاری در امور گوناگون می پردازد. برای نمونه، دوری درباره دروغ مصلحت آمیز یا سقط جنین بستگی به این دارد که در اخلاق هنجاری کدام نظریه را پذیرفته باشیم. سومین شاخه از شاخه های فلسفه اخلاق که بیشتر با مسأله های انتزاعی سر و کار دارد، فرااخلاق نامیده می شود. فرااخلاق شامل سه بخش زیر است:

۱- هستی شناسی اخلاقی

۲- شناخت شناسی اخلاقی

۳- دلالت شناسی اخلاقی

هستی شناسی اخلاقی با این مسأله سر و کار دارد که آیا وصف های اخلاقی ای چون «خوبی» و «بدی» اموری عینی و واقعی اند یا تنها نمایانگر احساسات و عواطف عاملان اخلاقی هستند. برای نمونه، هنگامی که می گوئیم «دروغ گویی بد است»، حمل وصف «بد» به دروغ گویی ناظر به عالم واقع است یا نه؟

در شناخت شناسی اخلاقی، صرف نظر از اینکه ما چه دیدگاهی را در هستی شناسی اخلاقی پذیرفته ایم، مسأله بر سر این است که چگونه می توان به گزاره های اخلاقی شناخت پیدا کرد؟ آیا دوری اخلاقی ممکن است؟ آیا انسان دارای معرفت اخلاقی است؟ شکاکان اخلاقی عقیده دارند که هیچ گونه شناختی درباره ی گزاره های اخلاقی نمی توان حاصل کرد. شهودگروان بر این باورند که درباره گزاره های اخلاقی می توان شناخت پیدا کرد.

در دلالت شناسی اخلاقی سخن بر سر امکان تعریف مفهوم های اخلاقی است. آیا مفهوم های اخلاقی چون خوبی و بدی تعریف پذیرند. آیا مؤلفه هایی دارند که بتوان برحسب آن مؤلفه ها به تعریف این مفهوم ها پرداخت؛ یا آنکه خوبی و بدی مفهوم هایی بسیط و تعریف ناپذیر هستند؟ آیا خوبی معنای ثابتی دارد یا انواع و اقسام معناهای اخلاقی و نااخلاقی از آن استنباط می شود. برای نمونه، دو گزاره ی «امروز هوا خوب است» و «راستگویی خوب است» چه تفاوتی بایکدیگر دارند.

افلاطون در هستی شناسی اخلاقی خود «خوبی» را امری عینی و واقعی می داند؛ بنابراین افلاطون در زمینه اخلاق رتالیست به شمار می رود، یعنی بر این باور است که مفهوم های اخلاقی همچون «خوبی» از گونه ای هستی مثالی و واقعی برخوردارند. ارسطو خوبی را غایت می داند و فارابی نیز خوبی یا نیک بختی را غایت یا هدفی می داند که هر آدمیزاده ای به آن میل دارد. به این معنا «خوبی» امری ذهنی نیست ولی اینکه آیا هستی دیگری همچون هستی مثل افلاطونی دارد یا گونه ی دیگری از هستی، در فلسفه اخلاق فارابی و ارسطو جای بحث دارد. ارسطو در تعریف خیر می گوید: «به حق گفته اند که «خوبی» آن است که هر چیزی به سوی آن گرایش دارد.» (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ج ۱، ص ۱).

پس از ارسطو، بیشتر فیلسوفان مسلمان از تعریف او تبعیت کرده اند: فارابی می گوید، «خوبی عبارت است از کمال وجود... و شر عبارت است از فقدان آن کمال» (فارابی، تعلیقات، ص ۴۹) این سینا خیر و شر = خوبی و بدی را چنین تعریف می کند: «خیر روی هم رفته چیزی است که هر شیء ای به آن اشتیاق و علاقه دارد؛ و آن وجود یا کمال وجود است. اما شر امری عممی است، که ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است.» (بوعلی سینا، الهیات شفا، ص ۳۵۵) میرداماد می گوید، «خیر آن

است که همه اشیاء بدان تمایل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن، متحقق می شود.» (محمدباقر بن محمد میرداماد، القیسات، ص ۴۲۸)

ملاصدرا می گوید، «خیر آن است که هر چیزی به آن اشتیاق و میل دارد و در جست وجوی آن است.» (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۵۸). در کتاب التنبیه فارابی بر این باور است که هر کسی تلاش می کند به سوی نیک بختی گام بردارد زیرا نیک بختی گونه ای کمال است. در نظر فارابی این امر که نیک بختی گونه ای کمال است بی نهایت آشکار است. هرگونه کمال و هرگونه هدفی که انسان به آن میل دارد به سبب آن است که به یک معنا خوب و بنابراین ناگزیر پسندیده است. چنانکه ملاحظه می کنید تمامی فیلسوفان مسلمان، حتا در پیشرفته ترین مرحله ی تکامل فلسفه ی اسلامی، تابع تعریف ارسطو از «خوبی» یا «خیر» هستند.

اخلاق هنجاری چنانکه در بالا اشاره کردیم نظریه هایی چون وظیفه گرایی و نتیجه گرایی و اخلاق فضیلت را در بر می گیرد. فایده گرایی نظریه ای اخلاقی است که برطبق آن خوبی همانا خوشبختی، شادکامی، بهروزی و خوشحالی و خوشباشی است. شادکامی را می بایست به هر طریق افزود و عاملان یا فاعلان اخلاق فایده گروانه می باید شادکامی و خوشحالی خود و دیگران را باهم بخوانند و میان خود و مردمان و جانداران دیگر فرقی نهند.

فایده گرایی در تفکر یونان باستان ریشه دارد. افلاطون درباره ی شادکامی به معنای غلبه ی لذت بر الم بحث و فحص کرده است. مفهوم دیگرخواهی نیز هم در فلسفه ی افلاطون یافت می شود و هم ریشه های آن را در فلسفه ی رواقی و مسیحیت می توان جست و یافت. در دوران مدرن، فایده گرایی در عصر روشنگری بالیدن گرفت و دو مدافع اصلی آن جرّمی بنتام و جان استوارت میل بودند.

فایده گرایی را در یک جمله می توان خلاصه کرد، «بیشترین خوشبختی = خوشی برای بیشترین تعداد»، ولی این جمله ساده نیست بلکه هم بافته است و دو مؤلفه ی اساسی دارد: ۱. بیشترین خوشبختی = خوشی و ۲. بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد از آدمیان و جانداران حساس فایده گرایی را در یک جمله می توان خلاصه کرد، «بیشترین خوشبختی = خوشی برای بیشترین تعداد»، ولی این جمله ساده نیست بلکه هم بافته است و دو مؤلفه ی اساسی دارد: ۱. بیشترین خوشبختی = خوشی و ۲. بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد از آدمیان و جانداران حساس. منتقدان فایده گرایی تنها مؤلفه ی نخست را لحاظ می کنند و می گویند خوشی همان لذت فرد است و از آنجا که هر فرد تنها لذت خود را می خواهد و از آنجا که هدف افزایش لذت به هر قیمتی است، پس فایده گرایی مکتب خودخواهانه ای است که هر کاری را به شرط آنکه بیشترین لذت را برای فرد به همراه آورد مجاز می داند. توضیح آنکه فایده گرایی بر دو گونه است «خودگروانه» و «دیگرگروانه». شق اخیر خوب را افزایش خوشی و خوشبختی همه ی آدمیان و، چنانکه میل می گوید، هرگونه جانور حساسی را هدف اخلاق می شمارد. ولی این نکته ای است که بسیاری از منتقدان از آن تغافل می کنند.

کانت بنیانگذار اخلاق وظیفه گروانه بر این باور بود که برخلاف ادعای فایده گروان برای آنکه عملی ارزش اخلاقی داشته باشد آثار و پیامدهای ناشی از آن عمل هیچ اهمیتی ندارند. تنها خود عمل است که ارزش دارد به شرط آنکه دو شرط اساسی را بر آورد: یکی اینکه برطبق وظیفه باشد و دوم آنکه از سر وظیفه انجام شود. مقصود از شرط نخست این است که عمل نباید هیچ اصل اخلاقی ای را نقض کند و این اصول اخلاقی نیز چیزی نیستند جز مضامین یک اصل برتر یگانه یا همان «امر مطلق» کانت که می گوید، «همواره برطبق دستوری عمل کن که در عین حال بتوانی اراده کنی آن دستور قانونی عمومی گردد.» مقصود از شرط دوم

نیز این است که انگیزه ی عمل باید تنها وظیفه باشد نه چیزی دیگر. هر انگیزه ی دیگری که عامل اخلاق را به انجام دادن عملی بر انگیزد انگیزه ی اخلاقی نیست. برای نمونه، کانت می گوید «راست بگوئید حتا اگر افلاک در هم بیاشد». جان استوارت میل بر این باور بود که راست گویی تنها در پاره ای اوضاع و احوال اخلاقی رواست و در پاره ای دیگر نیست. برای نمونه، هنگامی که جان انسانی بیگناه در خطر باشد راست گویی روا نیست.

اخلاق وظیفه گروانه و اخلاق فایده گروانه هر دو دنبال پاسخ به این پرسش بودند که «چه چیزی به عمل معینی ارزش اخلاقی می دهد؟» کانت می گفت عملی که از روی وظیفه و مطابق امر مطلق او انجام گرفته باشد اخلاقی است و میل بر این باور بود که پیامدهای عمل هستند که آن را ارزشمند یا بی ارزش از دیدگاه اخلاقی می سازند. اخلاق فضیلت یگانه پرسش اخلاق را این می داند که «چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می دهد؟» یا «چه انسانی دارای ارزش اخلاقی است؟» اهتمام اصلی اخلاقی فضیلت معطوف به عمل، خواه خود عمل (مانند اخلاق وظیفه) و خواه پیامدها و نتیجه های عمل (مانند اخلاق نتیجه) نیست بلکه معطوف به عامل است. اخلاق فضیلت بر این امر تأکید می کند که عامل اخلاق می بایست هم و غم خود را بر روی پرورش فضیلت های اخلاقی در خود و در دیگران متمرکز سازد.

پُر پیداست که اخلاق فارابی ذیل «اخلاق فضیلت»، که یکی از شاخه های اخلاق هنجاری است، قرار دارد. تا آغاز دوره ی رنسانس در غرب عموم فیلسوفان به پیروی از افلاطون و ارسطو به اخلاق هنجاری ویژه ای که امروزه آن را «اخلاق عامل بنیاد» یا «اخلاق فضیلت» می نامند معتقد بودند. با پیدایش فلسفه ی اخلاق نوین، اخلاق فضیلت صحنه را به یکباره ترک گفت و جای خود را به مکتب های عمده ای چون وظیفه گرایی یا اخلاق وظیفه ی ایمانوئل کانت و نتیجه گرایی یا فایده گرایی جان استیوارت میل داد.

سلطه و سیطره ی مکتب های اخلاقی نوین و به ویژه اخلاق وظیفه ی کانت و اخلاق نتیجه ی میل تا آغاز دهه ی هفتاد ادامه پیدا کرد. پس از این دوره، بر اثر کوشش ها و پژوهش های گروهی از فیلسوفان اخلاق، کاستی ها و کژی های جدی ای در اخلاق وظیفه و اخلاق نتیجه پدیدار شد و آشکار شد که اخلاق نتیجه و اخلاق وظیفه هر دو از حل و رفع پاره ای از مسأله های اخلاقی ناتوان هستند. این امر زمینه ی بازسازی و احیای دوباره اخلاق فضیلت را در اندیشه ی اخلاقی معاصر فراهم کرده است. از این روی، دیدگاه های اخلاقی فارابی که برپایه ی مبانی و مبادی اخلاق فضیلت استوار شده است برای هر پژوهشگر و فیلسوف اخلاق معاصر شایان ملاحظه ی جدی است.

فارابی ماده خام فلسفه اسلامی را برای فیلسوفان پس از خود پرورش داد و برای آنان به میراث نهاد. فلسفه اخلاق فارابی اگر چه بر آمده از منابع یونانی و به ویژه فلسفه افلاطون و ارسطو است ولی این امر به هیچ روی لکه عیبی بر دستگاه فلسفی فارابی شمرده نمی شود.

فلسفه اخلاق فارابی اسلامی است اولاً به این سبب که فارابی خود مسلمان است و دوم آنکه دیدگاه های اخلاقی او و میراثی که او بر جا گذاشت در فیلسوفان بعدی سخت مؤثر افتاد. این نکته را می باید به یاد داشت که فارابی بنیان گذار و سلسله جنبان فلسفه اسلامی بود و نه تمام کننده و به فرجام رساننده آن؛ از این رو نباید متوقع بود که خود یک تنه، از آغاز تا انجام، سراسر راه را بیماید و تمام طومار را درنورد. مدتی زمان لازم بود که فیلسوفان مسلمان اندیشه های یونانی را خورده خورده با میراث عظیم اسلامی و دینی خود سازوار و سازگار کنند. این سینا، سهروردی، غزالی، ابن رشد، ابن عربی و بسیاری دیگر از فیلسوفان و



عارفان مسلمان به این کار سترگ همت گماردند، ولی قله فلسفه اسلامی - ایرانی ملاصدرا شیرازی بود که فلسفه و منطق و علم یونانی و عرفان و اشراق و تصوف ایرانی و قرآن و حدیث و علم اصول اسلامی را در هم آمیخت و هیأت تألیفی سازواری از جریان های فکری عمده در جهان اسلام به دست داد، و بدین سان کاری را به انجام رساند که فارابی آغازگر آن بود.

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

این ادعا که جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی ضعیف است و ما معمولاً آن را در آثار و محافل روشنفکری می بینیم، ادعای سراسر خام و ناپخته ای است. فلسفه اسلامی اساساً تاریخ فلسفه اخلاق است. فلسفه اخلاق شالوده و انگیزه تاسیس فلسفه اسلامی است.

فیلسوفان یونانی بر این باور بودند که فلسفه با حیرت آغاز می شود. حیرت انگیزترین پدیده در نظر آنان این پرسش بود که جهان چرا هست بجای اینکه نباشد. بنابراین، فلسفه با وجود یا هستی و حیرت در برابر هستی آغاز می شود.

فیلسوفان اسلامی فلسفه را نه با هستی بلکه با خدا آغاز کردند. در نظر آنان در هستی چیزی جز خدا وجود ندارد. هستی در واقع همان خداست. این امر در فلسفه ملاصدرا با شدت و صراحت بیشتری دیده می شود. اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا در واقع همان اصالت خداست. تنها وجود اصیل خداست و هر چیزی دیگر شامل جماد و نبات و حیوان و انسان همگی سایه ها و عکس هایی از آن وجود اصیل است که بود و نبودشان سراسر وابسته به آن منبع هستی بخش است. بنابراین، هدف در فلسفه اسلامی اثبات وجود اصیل است که همان خیر محض و اعلاست و هدف از اصالت وجود این است که آدمی به مقام انسان کامل برسد و انسان کامل کسی است که بیش از همه به خدا تشبیه پیدا بکند. این حقیقت، به عبارت های مختلف در فلسفه اسلامی بیان شده است.

فلسفه اسلامی از سر تا بن فلسفه اخلاق است و این ادعا که جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی ضعیف است ناشی از کزفهمی است زیرا این فلسفه خود اخلاق است

و چیز دیگری نیست. جنبه مشخصه فلسفه اسلامی این است که این فلسفه بدنبال انسان سازی است و این انسان سازی را از راه اخلاق دنبال می کند، گو اینکه اصطلاحات تخصصی فلسفه اخلاق امروز در آن وجود نداشته باشد، روح کلی حاکم بر آن اخلاقی است.

* کتاب های اخلاقی و نصیحت نامه های مختلفی در تاریخ ما وجود دارد آیا اینها را نمی توان جزو مباحث فلسفه اخلاق به حساب آورد البته با کمی تسامح؟!

جواب بنده چنانکه بیان کردم مثبت است به این معنی که اساساً فلسفه اسلامی چیزی جز فلسفه اخلاقی نیست. نه تنها کتاب هایی را که تخصصاً در حوزه اخلاق اسلامی نوشته شده اند و نصیحت نامه ها را می توان اخلاقی بشمار آورد بلکه تمام آثار نوشته شده در فلسفه اسلامی را بایستی با سمت و سوی اخلاقی نگریست. نه تنها آثار اخلاقی خواجه نصیر یا غزالی اخلاقی است که اسفار اربعه ملاصدرا نیز کتابی است در حوزه فلسفه اخلاق. غایت آن اخلاقی است و رسیدن به فضایل اخلاقی. سفرهای چهارگانه ملاصدرا سفرهایی فکری و نظری نیستند، سفرهایی معنوی و باطنی اند که هدف از آنها پرورش استعداد های عملی و اخلاقی در فرد است. کسی که این سفرها را طی می کند تنها پرورش عقلی پیدا نمی کند، گوهره هستی او دگرگون می شود به این معنی که متخلق به اخلاق ویژه ای می شود و به شیوه دیگری عمل می کند. حکیم در فلسفه اسلامی کسی نیست که دانش های ویژه ای دارد و بسیار می داند بلکه کسی است که به شیوه دیگری عمل می کند و اخلاق ویژه ای دارد. علم و عمل در فلسفه اسلامی رابطه بسیار نزدیکی دارند و در فلسفه ملاصدرا علم و عمل و به عبارت دیگر علم و وجود در واقع یک چیزند.

به هر حال، در تاریخ فلسفه اسلامی دو دیدگاه عمده در باب «خوبی» وجود دارد: برطبق دیدگاه نخست خوبی آن چیزی است که خدا به آن فرمان می دهد و برطبق دیدگاه دوم، خوبی چیزی است که عقل حکم می کند. هر دو دیدگاه علی رغم تفاوت های بارزی که میان آن دو می شود پیدا کرد در واقع یک چیز

می گویند. تردیدی نیست چیزی که خدا به آن فرمان می دهد عقلانی هم هست و می شود توجیه عقلانی آن را بدست داد. با این همه، چیزی که بنیاد عمل می تواند باشد و ضمانت اجرا دارد همانا خوبی ای است که خدا فرمان می دهد. اخلاق عبارت است از سازوار شدن با خوبی ای که خدا فرمان می دهد ولی این سازوار شدن فراروندی عقلانی است که در فلسفه اسلامی به آن همت گمارده می شود. فلسفه اسلامی سازوار شدن با وجود مطلق یا خیر محض است، به طرق عقلانی و استدلالی تا جایی که برای بشر مقدور است. به عبارت دیگر، سیر تاریخی فلسفه اسلامی، همان سیر تشبیه به خداست که اندیشه ای سراسر اخلاقی است. از این رو، فلسفه اسلامی عین فلسفه اخلاق است.

* شما چه راهکاری را برای پیشرفت این امر ارائه می دهید؟ علت این امر را در چه عواملی می دانید؟

راهکارهایی که پیشنهاد می شود این است که به فلسفه اسلامی جوهر دیگری باید نگریست: فلسفه اسلامی را می بایست از مباحث بی فایده و بیهوده ای که سالیان سال است گریبان آن را گرفته آزاد کرد. بحث وجود و ماهیت یکی از این مباحث مساله سازی است که فایده عملی ای از آن حاصل نمی شود. نگاه ما به فلسفه اسلامی بایستی نگاه فلسفه همچون روش زندگی باشد. فلسفه اسلامی، فلسفه زندگی است: فلسفه اخلاق و فلسفه همچون روش زندگی است. اگر چنین است هنگامی که ما به مطالعه فلسفه اسلامی می پردازیم همواره این پرسش را باید از خود بپرسیم که فلسفه اسلامی چه فایده عملی ای در زندگی امروزی ما می تواند داشته باشد؟ چه بصیرت ها و راه کارهایی در فلسفه اسلامی وجود دارد که می تواند ما را اخلاقی تر کند و زندگی کنونی ما را در جهان کنونی سر و سامان دهد؟ تردیدی نیست که در فلسفه اسلامی راه کارهای عملی و اخلاقی نهفته بسیار وجود دارد که اگر با چنین عینکی به مشاهده آن بپردازیم می شود به آن دست پیدا کرد. ولی استخراج و استنتاج روش هایی از فلسفه اسلامی که عملاً در زندگی شمر ثمر واقع شود چیزی است که مجال دیگری طلب می کند و در این مقال نمی گنجد.

حجت الاسلام ذوعلم در گفتگو با مهر:

تمدن نوین اسلامی آخرت و حیات جاودان را هم مد نظر دارد



حجت الاسلام ذوعلم، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی گفت: تمدن نوین اسلامی تنها به دنیای انسانها نمی اندیشد و آخرت و حیات جاودان را هم مد نظر دارد.

حجت الاسلام والمسلمین علی ذوعلم، رئیس پژوهشگاه فرهنگ و علوم اجتماعی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در گفتگو با خبرنگار مهر در خصوص تمدن نوین اسلامی و بسترها و نیازهای آن گفت: تمدن عبارت است از نوع مدنیت و سامانه زندگی اجتماعی مردمان در عرصه های گوناگون فکری و فناوری و ساختار شکل گرفته و در هم تنیده مرتبط با آن در ابعاد اقتصادی، سیاسی و اجتماعی.

پیامبران الهی در شکل گیری تمدنها نقش اساسی داشته اند و همه تمدنهای بزرگ، از یک سرچشمه دینی نشأت گرفته اند

وی افزود: سرآغاز تمدنها را زمان شکل گیری شهرها به عنوان بستر و محصول تعامل نزدیک و همکاری آحاد مجتمع انسانی می دانند و آن را نقطه عطف تاریخ بشر تلقی می کنند. پیامبران الهی در شکل گیری تمدنها نقش اساسی داشته اند و همه تمدنهای بزرگ، از یک سرچشمه دینی نشأت گرفته اند، چرا که همه عناصر اصلی برای ساختن یک تمدن در تعالیم الهی وجود داشته و نهادینه سازی روحیه همکاری و تعامل بدون مجوز وجود محور مشترک اعتقادی و اخلاقی ممکن نبوده است.

وی با بیان اینکه تمدنها در مسیر تحولات و پیشرفتهای بشری، تعیین و پیچیدگی بیشتری یافته اند، اظهار کرد: عناصر اصلی یک تمدن و عوامل شکل گیری آن را معمولا عناصر و عوامل جغرافیایی، طبیعی، مذهبی، فکری، فرهنگی، علمی، معماری، ابزاری و فناوری و سامان و ساختار اجتماعی و سیاسی دانسته اند.

معاون موسسه پژوهشی حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری اظهار داشت: آنچه مسلم است دین اسلام پس از آغاز بعثت پیامبر اعظم (ص)، تمدنی متفاوت با تمدنهای پیشین و بسیار پیشرفته تر را پایه گذاری کرد که به تدریج علی رغم همه کاستی هایی که در تدین مسلمانان وجود داشت به دوران نهض و شکوفایی خود در قرون سوم، چهارم و پنجم هجری دست یافت و منشأ تحولات چشمگیر فکری، علمی و فرهنگی در سطح جهان گردید.

وی با اشاره به اینکه اگرچه مایه های اصلی تحول در دوران جدید مغرب زمین از تمدن اسلامی اقتباس شد، ولی عوامل مختلفی موجب انحطاط تمدنی مسلمانان گردید و به خصوص پس از شکل گیری تمدن جدید و آغاز دوران تجدد که سطره استعماری غرب گسترش یافت، تصریح کرد: جوامع و کشورهای اسلامی از درون و بیرون دچار غفلت، رکود و عقب ماندگی شدند. قطعا اساسی ترین عامل این انحطاط، فاصله گرفتن و دور نگه داشته شدن جامعه اسلامی از جهان بینی توحیدی ناب و تعالیم راستین اسلام بود، اما به تدریج و با تلاش مصلحان و عالمان دغدغه مند جهان اسلام، حرکت بیداری اسلامی شکل گرفت و نهضت بازگشت به قرآن و آموزه های اسلامی، منشأ نهضت های فکری، اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام گردید.

و اهل بیت(ع) برخوردار است و با ساز و کار اجتهاد پویا و روشمند، نیازها و اقتضائات زمان و مکان را همواره لحاظ می کند و هرگز به بن بست فکری و اجتماعی و بحرانهای ناشی از نفسانیات و دنیاگرایی دچار نمی گردد.

بیداری اسلامی زمینه رشد و تعمیق عناصر تمدن اسلامی را فراهم خواهد کرد و از سوی دیگر تجارب و دانش متراکم در تجربه موفق ایران اسلامی زمینه طراحی الگوی اسلامی پیشرفت را به عنوان گفتمان توسعه و تعالی جهان اسلام فراهم نموده است. ذوعلم با بیان اینکه تمدن نوین اسلامی تنها به دنیای انسانها نمی اندیشد، آخرت و حیات جاودان را هم مد نظر دارد، تصریح کرد: تمدن نوین اسلامی تنها به ابعاد معیشتی و رفاهی جامعه فکر نمی کند؛ روح متعالی انسانی و فطرت پاک الهی را نیز مورد توجه قرار می دهد، هرگز به خودشیفتگی و تعصبات ملی و قومی و قبیله ای گرفتار نمی شود و در دام سلطه طلبی و توسعه سیطره خود بر دیگران فرو نمی غلتد.

وی با اشاره به اینکه موج جدید بیداری اسلامی در کشورهای مسلمان، قطعا بر سرعت حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی خواهد افزود، گفت: بیداری اسلامی زمینه رشد و تعمیق عناصر تمدن اسلامی را فراهم خواهد کرد و از سوی دیگر تجارب و دانش متراکم در تجربه موفق ایران اسلامی زمینه طراحی الگوی اسلامی پیشرفت را به عنوان گفتمان توسعه و تعالی جهان اسلام فراهم نموده است. از این رو هم توانمندی عینی و میدانی جهان اسلام و هم نقشه راه کلان تمدن اسلامی نویدبخش تسریع و توفیق تمدن نوین اسلامی است.

ذوعلم با بیان اینکه ابعاد فرهنگی این تمدن و جوانب فکری و معنوی آن، با تلاش و مجاهدت جبهه فرهنگی انقلاب اسلامی می تواند تحقق یابد، تأکید کرد: در عین حال همچنان به تلاشهای فکری و مدیریتی گسترده و عمیقی برای دستیابی به این آرمان دست یافتنی نیاز است.

قطعا اساسی ترین عامل این انحطاط کشورهای اسلامی، فاصله گرفتن و دور نگه داشته شدن جامعه اسلامی از جهان بینی توحیدی ناب و تعالیم راستین اسلام بود

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی بیان کرد: نقطه اوج این حرکت، پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن ۵۷ در ایران به رهبری قائد عظیم الشأن حضرت امام خمینی(ره) که سرآغاز موج جدیدی از بیداری اسلامی با ابعاد و ژرفای کاملا متفاوت با امواج قبلی، جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داد، پایه ها و اندام مراکز سلطه جهانی را لرزاند و تمدن و اندیشه جدید غرب را با چالش جدی مواجه ساخت. این انقلاب تنها یک رویداد تاریخی و سیاسی نبود، بلکه نویدبخش تجدید حیات اسلام و سرآغاز دوران جدیدی برای مسلمانان بود. دورانی که با نقد و طرد تفکر و تمدن غربی و بهره برداری عمیق و همه جانبه از معارف و آموزه های اجتماعی اسلامی، نهال تمدن نوین اسلامی غرس می شود و به تدریج به بار و بر می نشیند.

وی با تأکید بر اینکه تفاوت اساسی تمدن نوین اسلامی، پایه ریزی آن بر مبنای اندیشه و تفکر اسلام ناب محمدی(ص) است، گفت: اسلامی که بر پایه تفکر و عقلانیت فطری استوار است، ایمان عمیق به خدای متعال و قرآن و پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) براساس منطق و تعقل، انگیزه اصلی پویایی اجتماعی در آن است، دارای سرمایه های عظیم الهام بخش از قبیل فرهنگ عاشورا و فرهنگ انتظار می باشد، خردورزی، ولایت مداری، دانش جویی، تولید علم و نظریه پردازی، آزاداندیشی، آزادی مسئولانه و مشارکت اجتماعی، تلاش و تدبیر توأم با مجاهدت و مبارزه علیه ظلم و استکبار و دفاع از مظلوم، پاسداری از عدالت و پیشرفت، مردم سالاری، اخلاق حسنه و فضائل انسانی، وحدت و انسجام، معنویت و رابطه با خداوند متعال، توکل و اخلاص و تقوا عناصر اصلی آن می باشند و در کنار عقل، از منابع معرفتی و هدایتی عمیقی همچون قرآن کریم و روایت پیامبر اکرم(ص)

آیت الله علیدوست در گفتگو با مهر:

علوم فقهی توان پاسخ به ساحت های نوپیدا را دارد

مهدی مستقیم



ترجمه جدید کتاب فقه و عقل، تألیف آیت الله ابوالقاسم علیدوست، عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام های اسلامی و بررسی رویکردهای پرداختی در این اثر و همچنین تبیین چارچوب های تحقیقی و پژوهشی این پژوهشگر دینی، مقولاتی بودند که ما را بر آن داشتند تا گفتگویی با ایشان ترتیب دهیم و به تشریح مناسبات فقهی و مناسبات عقلانی در این باب پردازیم که ما حاصل این بحث و گفتگو را در ادامه می خوانید:

***در باب انتشار اثر جدید «فقه و عقل» و همچنین ترجمه این اثر به زبان عربی که به تازگی رونمایی شد، بفرمایید: این اثر در چه زمینه هایی و بر چه مبانی ای، تألیف و پردازش شده است و نقاطی را که جنابعالی در این کتاب مورد تأکید و توجه داشته اید بیان بفرمایید.**

مستحضر هستید که در باب نقش عقل، در درک گزاره های دینی، از دیرباز و از زمان طلوع آفتاب عالم تاب اسلام، تا به امروز، بحث و گفتگوهای بسیاری در جریان بوده است. حتی نسبت به موضوعات غیر گزاره های اسلامی نیز، مانند گزاره ها و شاخصه های دین مسیحیت نیز، این موضوع و پیگیری وجود داشته است. باید بیان کرد که این رویکرد، در دین مبین اسلام، مورد اهتمام و توجه بیشتری بوده است.

این مقوله، در باب مؤلفه های شرعی اسلامی، جایگاه ویژه ای را به خود اختصاص داده است. این موضوعات، در تبیین احکام عملی، تفسیر و تعیین می گردند. قهراً این مسئله در این باب مطرح خواهد شد که، عقل و قوه تفکر، در مقوله گزاره های شرعی و عملی، چگونه عمل خواهند کرد و چگونه مسائل عملی را کشف می نمایند. به این پرسش تفکری در باب مسائل شرعی، فقه و علوم فقهی گفته می شود. این یک بحث اساسی است که یک فقیه، به چه مقدار می تواند در مسائل و مکاشفات شرعی و فقهی، از مناسبات عقلی و فکری استفاده نماید و آیا اصولاً، یک فقیه می تواند در مسائل شرعی، از قوه تفکر استفاده نماید و اگر می تواند، گستره این برداشت و بهره برداری، به چه میزانی خواهد بود.

بنده در دهه هفتاد هجری شمسی بود که به این فکر افتادم که در باب این موضوعات، اثری را به رشته تحریر درآورم؛ هر چند که اصل و ریشه این پژوهش، به دهه شصت و اواخر دهه پنجاه هجری شمسی برمی گردد. بر همین اساس می بود که در همان هنگام، کتابی را به نگارش در آوردم به زبان فارسی، با عنوان «فقه و عقل» و در این کتاب، به طور مفصل و مبسوط، به بررسی نقش عقل، در علوم فقهی پرداختم. در این اثر گفته شده است که ما در استفاده از عقل، در استنباط مسائل فقهی و احکامی، در کشاکش افراط و تفریط قرار داریم.

عده ای در این رویکرد علمی و ارزشی، به زعم خود، جانب احتیاط را پیش گرفته اند و نقش عقل را در استنباط احکام عملی، محدود کرده اند. باید بیان کرد:

اثر و در باب مواجهات عقلانی و فکری در باب مناسبات فقهی و شرعی، به چه مقولاتی پرداخته است؟

در بخش دیگری از این اثر، به آسیب شناسی و پاسخ به پرسش های مرتبط با موضوع پرداخته شده است. در این فصل پاره ای از آسیب های مطرح شده، بیان شده است که ممکن است در استفاده از عقل در مسیر استنباط فقهی و شرعی، با آنها مواجه شویم و به پاره ای از پرسش ها نیز پاسخ داده شده است. به نظر متخصصین و محققین این حوزه، این اثر، تألیف بدیع ای است در ارتباط با موضوع عقلانیت و مسائل فقهی و در آن اصطلاحات جدید و نوینی نیز ابداع و خلق شده است که ان شاء الله بنیانی باشد برای سایر متفکرین و محققین در آینده و نکته دیگری که به نظر می رسد در این اثر پررنگ است این است که، در این اثر، به واقعیات موجود پرداخته شده است و با یک رویکرد انتزاعی ذهنی، به مسائل پرداخته نشده است.

در این اثر برای هر کاربست و آسیبی و اقتضائاتی، مثال های متعددی از فقه بیان شده است. علت پردازش این اثر به این صورت نیز این بوده است که بنده این کتاب را در بستر زمان و در مدتی قریب به پانزده سال به رشته تحریر در آورده ام.

این اثر به زبان فارسی تألیف شد و بحمدالله در مجامع گوناگون علمی نیز، به مراتب و دست آوردهای بزرگی دست یافت. این اثر سپس در مرحله ابتدایی به زبان اردو و برای محققین پاکستانی ترجمه شد و در مرحله بعدی به زبان روسی و توسط جامعه المصطفی (ص) العالمیه، برای محققین و اندیشمندان روس زبان ترجمه شد در سال گذشته نیز با حمایت و مساعدت دست اندرکاران فرهنگی، به زبان عربی ترجمه شد و امسال بحمدالله توسط پژوهشکده ادیب فقه جواهری و انتشارات دفتر سازمان تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب و در اوایل سال، به طور رسمی و به زبان عربی منتشر و در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.

همچنین باید عرض کنم خلاصه این کتاب نیز به

این عده در مواقعی که می بایست از عقل استفاده شود، به این کار نپرداخته اند. در مقابل این رویکرد، عده ای نیز به صورت افسار گسیخته و بی قید و بند و غیر منضبط، از عقل استفاده نموده اند.

البته می بایست بیان کرد که در این مسئله، این عده با توهم عقلانیت به انجام این کار مبادرت کرده اند تا استفاده از خود مبانی عقلانی و در نهایت با همین رویکرد، با اصرار و ابرام، نسبت به صدور فتاوی مختلف نیز اقدام کرده اند. در این اثر، با توجه و استناد به آیات و روایات، به این نکته صخه گذاشته شده است که در مسیر کشف و استنباط مسائل فقهی و شرعی، حتماً می بایست از قوه تعقل و تفکر استفاده شود.

عده ای که از جانب احتیاط، به مقوله استفاده از عقل در باب استنباط مسائل شرعی ورود کرده اند، جانب احتیاط را نگه نداشته اند، بلکه با رویکرد ضد احتیاط، به این مسائل پرداخته اند؛ چنان که می بایست با هنجارهای شناخته شده فقهی، از عقل و قوه تفکر استفاده کرد در این کتاب گفته شده است که، آن عده ای که از جانب احتیاط، به مقوله استفاده از عقل در باب استنباط مسائل شرعی ورود کرده اند، جانب احتیاط را نگه نداشته اند، بلکه با رویکرد ضد احتیاط، به این مسائل پرداخته اند؛ چنان که می بایست با هنجارهای شناخته شده فقهی، از عقل و قوه تفکر استفاده کرد. با این پیشینه فکری و عملی، وارد کاربست های عقل و تفکر شدیم و در این بررسی، به چهار مؤلفه اساسی و مهم در کاربست استفاده از عقل در فقه، دست یافتیم.

اولین مؤلفه در استفاده عقلانی در این اثر، کاربست استقلالی است، سپس به کاربست ابزاری پرداختیم، در رویکرد بعدی به کاربست تأمینی و تریخی و در آخر به کاربست تسبیبی پرداخته ایم و در باب هر کدام از این کاربست ها، تعاریف و مثال هایی آورده شده است و در انتها از فقها هم به عنوان شاهد استفاده شده است.

***پردازش های دیگر پرداخت شده در این**

کرد.

در این اثر به این نکته پرداخته شده است که در مسائل نوپیدا و نوین، می بایست فقه و مبانی فقهی وارد شوند و به حل مسائل بپردازند. ما در این اثر به این نکته اشاره داشته ایم که در هر عرصه ای که فقه و علوم فقهی وارد شوند، قطعاً توانایی حل مسائل را خواهند داشت.

بنده در مجموعه آثارم بر این نکته تأکید داشته ام که می بایست منابع فقهی ظرفیت شناسی شوند؛ اگر در تألیفات بنده دقت نمایید، اثر اول بنده، فقه و عقل است، تألیف بعدی فقه و عرف است که در این اثر، به مسائل عرفی جامعه و رابطه آنها با مسائل فقهی پرداخته شده است؛ تحقیقات بعدی بنده که به نگارش در آمده اند، فقه و مصلحت و فقه و حقوق قراردادهای (ادله عام قرآنی) هستند. در تمام این تألیفات، بر این نکته تأکید و ابرام شده است که علوم فقهی، توانایی پاسخگویی به مسائل نوپیدا و نوین بشری را دارند، بدون اینکه از انضباط فقهی خارج شوند.

در کتاب مورد بحث، (فقه و عقل) نیز، در باب همین رویکرد، با توجه و تمرکز بر عقل مداری و تبیین مواجهات فکری و عقلانی در علوم فقهی، ورود شده است و به این موضوع، پرداخت کامل شده است.

در تألیف این اثر پیگیری می نمایید؟

هدف کلی و اساسی بنده در مجموعه تألیفاتم این مطلب است که، ظرفیت فقه و علوم فقهی را در ورود به ساخت های نوپیدا و نوین بیان و تبیین نمایم. به عبارتی فقه بدون آنکه از انضباط خود خارج شود، توانایی این معنی را دارد که، وارد مسائل و ساخت های جدید و نوپیدا شود و به حل این مسائل کمک نماید. هدف کلی و اساسی بنده در مجموعه تألیفاتم این مطلب است که، ظرفیت فقه و علوم فقهی را در ورود به ساخت های نوپیدا و نوین بیان و تبیین نمایم. به عبارتی فقه بدون آنکه از انضباط خود خارج شود، توانایی این معنی را دارد که، وارد مسائل و ساخت های جدید و نوپیدا شود و به حل این مسائل کمک نماید. امکان دارد در مواردی عده ای از فقها و یا متکلمین از فقه و مبانی فقهی، بدون انضباط در رفع و رجوع مسائل و همچنین در ورود به ساخت های جدید استفاده نمایند که این مطلب همان معنایی است که در لسان حضرت امام خمینی(ره)، به فقه جواهری معروف است.

رویکرد مجموعه تألیفات بنده این است که می بایست با فقه و با انضباط و با چارچوب مدون و معین، در حل و فصل مسائل نوپیدا و جدید بهره برد و از بی انضباطی و افراط و تفریط در ورود به موارد نوپیدای فقهی حذر

عنوان کتاب درسی و آموزشی، هم اینک در مرکز جامعه المصطفی(ع) العالمیه، تحت عنوان، «مصادر استنباط» در حال تدریس و تعلیم به دانش پژوهان علوم دینی و فقهی است.

*در تألیف این اثر از چه منابع و یا اساتید و یا پژوهش هایی استفاده شده است؟ اصولاً نقطه نظرات اساتید، در تألیف این کتاب مورد نظر بوده است؟

در تألیف این اثر هم از منابع محققین و متفکرین عالم تشیع و هم از منابع و کتب برداران اهل سنت استفاده شده است. در این اثر، مجموعه نظرات، فقها و غیر فقها جمع آوری شده است. این رویکرد در اصل تألیف لحاظ شده است و در ترجمه عربی نیز، به رشته نگارش در آمده است. در بخش هایی از این اثر، حتی به برخی از فصل نامه ها و نشریات ای که برخی از شبهات را مطرح کرده بودند نیز، اشاره شده است و به طور مبسوط به این شبهات پاسخ داده شده است.

*به طور کلی؛ دغدغه و اهداف اصلی شما از تألیف و نگارش این اثر، چه موضوعاتی بوده است؟ آیا رویکرد خاص و بخصوصی را

مرتضی جوادی آملی در گفتگو با مهر:

دست آورد تمیز فرهنگی نباید بر شاکله های غیر فقهی بنا شود

مهدی مستقیمی

در روایات از نبی مکرم اسلام(ص) وارد است که فرمودند: «و لا دین لمن لا عقل له»، یعنی؛ کسی که عقل ندارد و یا تفکر میانه ای ندارد، قطعاً شخص دینداری نیز نخواهد بود. در اندیشه و بینش و تفکر اسلامی، زمینه را بطوری تبیین کرده اند که، افراد براساس، ظن و گمان و خیال و وهم، حرکت نکنند، بلکه با اندیشه و تفکر و تعقل، مسیر صحیح را بیابند و از آن پیروی نمایند. تفکر در مختصات دینی، یعنی امری برخاسته از علم و معرفت و آگاهی؛ به گونه ای که انسان برای دریافت پاسخ های مناسب، برای رفع شبهات و سؤالات و ابهاماتش، تنها گزینه ممکن را که در اختیار دارد، مقوله علم و آگاهی و شناخت است. می توانیم به عنوان برترین و ممتازترین جلوه های قرآنی و همچنین سنت معصومین(ع)، اندیشیدن و تفکر را به عنوان برترین موهبت الهی در حق انسان به حساب آوریم.

بنابراین از منظر باور دینی، کسانی که از عقل و عقلانیت، بهره ای نبرده اند و اندیشه و تفکر را به عنوان قوه عظیم راهبری در انسان، مورد وثوق نمی دانند، در مقام مؤمنین حقیقی قرار نمی گیرند. مراد از تفکر، یعنی قوه و نیروی عظیمی که انسان را برای هر موقعیتی راهنمایی کند که با سنجیدن تمام زوایا و جوانب، راه صحیح را از ناصحیح تمایز دهد و خود را به صراط سعادت وارد نماید. انسان مؤمن کسی است که با اندیشیدن، آفت ها و آسیب ها را شناسایی می نماید و با تمیز قرار دادن امور خیر از امور شر، و همچنین با قدرت انتخاب بین حق و باطل، خود را از انحراف و کج روی مصون می دارد. بنابراین توجه داشتن به امتیاز عقلانیت و اهتمام به این ودیعه سترگ الهی، ویژگی بسیار بزرگی است در مختصات دین، که برای

*جایگاه تفکر و عقلانیت و مسائل فکری از منظر دین چگونه ترسیم شده است؟

ادیان الهی و ابراهیمی، خصوصاً دین مبین اسلام، برای مسئله عقلانیت و عقل گرایی، جایگاه بسیار ممتازی را قائل هستند و همگی این ادیان، انسانها را به عقل گرایی و فراگیری علوم فرا خوانده اند. در ادیان الهی، تفکر، به عنوان ویژگی اصیل و خصوصیت ممتاز انسان مؤمن، لحاظ شده است. در این باورها، اشخاصی که قدرت تفکر و اندیشه ندارند و کسانی که اهل فکر و تدبّر و تأمل در مسائل نیستند؛ انسان های مؤمن شناخته نمی شوند.



مؤمنین، بر شمرده شده است.

*ریشه این ناهنجاری های فراگیر موجود در جامعه بین المللی اسلامی و بین مذاهب اسلامی، از چه آشخوری نشئت می گیرد؟

در بررسی این رویدادها در میان جوامع بعضاً اسلامی به این نکته دست خواهیم یافت که اگر چه خداوند قادر متعال، عقل را در جود انسان نهادینه کرده است و فطرت انسان نیز با عقل و تعقل همگام است، اما انسان را خناسانی، چه از درون و چه از بیرون، تهدید می نماید که، آدمی را از این سرمایه الهی جدا نماید. به تعبیر امام رضا(ع): «صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ»؛ یعنی: به درستی که دوست هر کس عقل او است و دشمنش او، جهل و نادانی او؛ بنابراین درست است که انسان فطرتاً هم پیمان عقل است، ولی جهالت و گرایش هایش، به نادرستی و کج روی که از آنها در علوم اسلامی، به فجور و فسق یاد می شوند، باعث انحراف و انحطاط او می شود. اعمال غیر عقلانی ای که بعضاً از انسان سر می زند، آدمی را از مسیر سعادت و هدایت منحرف می سازد. انسانها ذاتاً منفعت طلب و کمیت خواه هستند و این امیال و اغراض ممکن است با عقلانیت او در تضاد، درآیند. عقلانیت به دنبال صدق و کمال و حقانیت است، اما امیال و اغراض آدمی، گاهی انسان را به فراموشی این گزاره های الهی و انسانی وا می دارد؛ بنابراین حقا، این کلام درست است که انسانها، فطرتاً با عقلانیت، حلیف و عجین هستند، ولی در عین حال، با توجه به طبیعت آدمی، انسانها، طبیعتگرا و نفسگرا و دنیاگرا نیز می باشند. خداوند منان فرموده که انسان، استوای قامت دارد، به عبارتی این استوای قامت، هم به صورت ظاهری است و هم به صورت باطنی و استوای قامت در باطن، یعنی اینکه، هم خوبی ها در درون انسان نهادینه شده اند و هم بدی ها؛ بنا به همین مواجهاست که قرآن کریم می فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»؛ بنابراین انسانهایی می توانند از عقلانیت موجود در فطرتشان بهره برداری نمایند که، طبیعت و علاقه به زخارف دنیوی، آنها را از مسیر عقل گرایی خارج نمایند. این افراد می بایست از غرور و ریا و تزویر نیز اجتناب نمایند تا در مسیر کمال عقلانیت قرار گیرند.

بنابراین می بایست بیان کرد اگرچه انسان، فطرتاً، عقلانیت را اصل اساسی کمال و سعادت می داند، اما به علت طبیعت نفسانی ای که او را در بر گرفته، گرایش هایی به سوء و بدی و زشتی خواهد داشت که از این منظر، رویکردهای جهلانی نیز از او سر می زند. در این افراد عقل و عقلانیت در سیطره نفس و هواهای نفسانی قرار می گیرد؛ متأسفانه آنچه که امروزه در جوامع بعضاً اسلامی در حال وقوع است، مناسبات الحادی و تکفیری و داعشی ای هستند که بر اثر دیدگاه های لیبرالیستی غربی، پدیده آمده اند و این پدیده های نامعقول، معضلات و گرفتاری های بسیاری را برای مردم ایجاد کرده اند. همگی این رویدادها، برخاسته از جهالتی هستند که منشأ آن، از به انزوا رفتن عقل و غلبه هوا و هوس و شهوت پرستی و مقام پرستی نشأت می گیرد. در این باب می بایست بیان کرد که به درستی فرمودند که، «حب الدنیا رأس کل خطیئه».

*بعد از گذشت قریب چهار دهه از عمر انقلاب اسلامی، هنوز مقوله کار فرهنگی

تمیز و مقوله پاسخگویی علمی و فکری، به ناهنجاری های اجتماعی مطرح است؛ چرا بعد از گذشت این زمان نسبتاً طولانی، در پیاده سازی مختصات فکری دینی موفق نبوده ایم؟

در این باب ابتدا می بایست مشخصات و مختصات یک کار فرهنگی تمیز و درخور توجه را مشخص و معلوم نماییم. برای انجام کارهای فرهنگی درست و تمیز، سه شاخصه اساسی قابل ذکر هستند؛ مشخصه ابتدایی این است که این رویکردها، می بایست ریشه در علم و تحقیق و پژوهش داشته باشند و از جایگاه عقلانیت و اعلیت منبعث شده باشند. اگر قرار باشد این رویدادها از جایگاه، ظن و احساس و قیاس و گمان منشعب شوند، قطعاً این مواجهاست، به انجام کارهای فرهنگی درخور، منتهی نخواهند شد. کارهای فرهنگی مناسب، جایگاه و مقام، علم و معرفت و آگاهی هستند. تا مادامی که کاری تحقیق شده و علمی و با ویژگی های روشمند و نظام مند علمی، صورت نگیرد، نمی توان آن را، برنامه تمیز فرهنگی نام نهاد. می بایست دانشمندان و فرهیختگان علوم مورد نظر، بر صدق و حقانیت تحقیقات انجام شده مهر تأیید زنند و تا مادامی که بزرگان و اندیشمندان حوزه های گوناگون، رویداد های علمی را تأیید نمایند، اصول امور فرهنگی تمیز حاصل نشده است. مشخصه دیگر امور فرهنگی درخور و مناسب، بحث التزام به اخلاق و مبانی اخلاقی است؛ اگر قرار باشد امور فرهنگی و دست آوردهای علمی، پا را از اصول اخلاقی فراتر نهند، قطعاً مختصات کار فرهنگی تمیز حاصل نشده است.

کارهای فرهنگی مناسب، جایگاه و مقام، علم و معرفت و آگاهی هستند. تا مادامی که کاری تحقیق شده و علمی و با ویژگی های روشمند و نظام مند علمی، صورت نگیرد، نمی توان آن را، برنامه تمیز فرهنگی نام نهاد اگر دست آوردی از انسان منشعب گردد، ولی این دست آورد، مزین به بد اخلاقی و یا خارج از ضوابط اخلاقی باشد، باز هم قطعاً، اصول کار فرهنگی تمیز و صحیح به دست نیامده است. پاره ای از اوقات دیده شده است که کارهایی با طمن و عیب جویی و یا تملق و ریا و تزویر همراه است، طبعاً این امور، جامعه را به چارچوب صحیح فرهنگی و اخلاقی وارد نمی نماید. ویژگی کار فرهنگی تمیز، یعنی منزه بودن از هرگونه آلودگی نظری و عملی؛ بنابراین ویژگی دوم در دست یابی به امور فرهنگی تمیز، پایبندی بر اخلاقیات است. می بایست در رسیدن به مختصات امور فرهنگی مناسب، از رویکردهایی که چهره دست یافته های علمی را مخدوش می نمایند، اجتناب کرد. در بیانات حضرت امیر(ع) است که ایشان فرموده اند: «الحلم زینة العلم»؛ یعنی: علم بدون اخلاق و صبوری و بردباری، فاقد کارایی و اثرگذاری است. کار فرهنگی تمیز می بایست، آستانه تحمل بالایی داشته باشد و از برخورد و مواجها غیر اصولی، با سایر اندیشه ها پرهیز نماید. ویژگی دیگر امور فرهنگی تمیز و صحیح این است که، از دایره فقه شرعی و احکام الهی و اسلامی خارج نباشند. یعنی احیاناً این دستاوردها به کراهات و حرامات آغشته نباشند.

*ویژگی های کار فرهنگی از نظر شما چیست؟

دستآورد تمیز فرهنگی نمی بایست بر شاکله های

غیر فقهی بنا شوند؛ مستحضر هستید در اصول فقهی، هم احکام تکلیفیه وجود دارند و هم احکام وضعیه، به عبارتی کار تولیدی فرهنگی، هم می بایست صحیح باشد و هم حلال و پاکیزه؛ کار تمیز فرهنگی، می بایست بر مبنای معروفات واقع گردد و همچنین ناهی از منکرات باشد. اگر کاری فرهنگی و بر مبنای صحیح علمی نیز بنا شود ولی این دستآورد، در قالب اصول صحیح فقهی و شرعی جای نگیرد، نمی توان این تولید را در مختصات کار فرهنگی تمیز جای داد.

می بایست این اصل در امور فرهنگی مد نظر باشد که تنها اصول شرعیه الهیه هستند که، اتقان و صحت تولیدات فرهنگی را معین می نمایند و می بایست در این پروسه، از هر رویکردی که مخالف این مبانی حقیقی هستند پرهیز کرد.

البته پُر واضح است که امور فرهنگی مناسب و درخور، شاخصه هایی دیگری را نیز می طلبند، اما بطور کلی، آنچه در طی این سالها باعث شده است که نظام اسلامی از رسیدن به کارهای فرهنگی تمیز محروم بماند، حضور فزاینده و خارج از چارچوب افراد مدعی، در امور فرهنگی است.

متأسفانه در حال حاضر مدعیان بسیاری هستند که ادعا دارند در امور فرهنگی می توانند مؤثر و کارگشا باشند و توسط تریبون ها و مجامع و مراکزی که در اختیار دارند، دائماً ادعا می نمایند که می توانند در امور فرهنگی تأثیرگذار باشند؛ اما باز متأسفانه در همین مناسبات جاریه، افراد مشخص و صاحب نام و عالمی که می توانند در عرصه فرهنگ مؤثر باشند، بنا به دلایلی، به انزوا رفته اند و دستانشان از امور فرهنگی کوتاه مانده است.

این فرزانشان و اساتید، می توانند کارهای سترگ فرهنگی انجام دهند، ولی بنا به دلایلی از وجودشان بهره برداری نمی شود. بنده گمان می نمایم که اگر مسئولین و متولیان امور، به این گروه از فرهیختگان که در شرایط خوبی نیز به سر نمی برند، مراجعه نمایند، قطعاً خواهند توانست پاسخ درخور و مناسبی در باب فرمایشات و دغدغه های مقام معظم رهبری(دامت برکاته)، در باب امور فرهنگی مناسب و تمیز، بدست آورند.

می بایست در امور فرهنگی، بین مدعیان و غیرمدعیان تمایز قائل شد. می بایست به افرادی که به حق در امور فرهنگی محقق هستند، فرصت و فضا داد. مسئولین می باید از فرزانشان و عالمان حقیقی دعوت بعمل آورند که در امور فرهنگی وارد شوند و به ارائه نظر بپردازند. صلحا و فضلا، چه در حوزه ها و چه در دانشگاه ها، بسیار هستند، اما مشکل اساسی در این زمینه، مدعیانی هستند که به نادرستی، ادعا می نمایند می توانند در امور فرهنگی مؤثر باشند.

این افراد در پاره ای از مواقع، حتی ادعای کارهای جمعی و انقلابی نیز دارند، اما متأسفانه در عمل در تضاد کامل با مبانی انقلاب حرکت می نمایند. متأسفانه در حال حاضر، فضا، فضای ادعاگری است و با میدان دارشدن مدعیان غیرحقیقی، فضا برای مدعیان اصلح و شایسته از بین رفته است. اگر متولیان و دست اندرکاران فرهنگی جامعه، بتوانند بین مدعی و محقق، تفاوت و تمایز قائل شوند، و مدعی را بر جای خود بنشانند، امید است که بتوانیم در مسیر تحقق مونیات مقام معظم رهبری(مدظله) گام برداریم و بتوانیم امور فرهنگی صحیح و متعالی را به جامعه اسلامی تزریق نماییم.

در گفتگو با مهر عنوان شد:

امنیت اجتماعی به جریان فراگیر اطلاعات نیازمند است

متولی امنیت ملی «دولت‌ها» می‌باشند، اما در واقعیت، باید الگویی مشخص برای برقراری امنیت جامعه توسط مردم وجود داشته باشد. امنیت جامعه چون مفهومی جدید و نوپاست و از طرف دیگر، در سطره امنیت ملی توانسته است، چولانگاه چندان پیدای نماید. تئوریسین‌های امنیت جامعه اجماع نظر مشخصی بر الگوی اجرایی آن ندارند. برخی آن را با امنیت خصوصی مشابه می‌دانند و تأمین امنیت جامعه را به عهده سازمان‌های خصوصی می‌گذارند. برخی آن را زیرمجموعه حاکمیت در نظر گرفته‌اند. برخی آن را به وجه آموزش فرو کاسته و سازمان‌های آموزشی را مسئول به شمار آورده‌اند و از این دست.

* قلمرو امنیت در جامعه شناسی چگونه تعریف می‌شود و شامل چه مسائلی است؟ ملاک امنیتی دیدن یا ندیدن یک مسئله چیست؟

جامعه‌شناسان به امنیت، حتی در جامعه‌شناسی سیاسی نپرداخته‌اند و این موضوع موجب حیرت من شد، وقتی که دنبال منابع برای پایان‌نامه دکتری خودم در خصوص امنیت می‌گشتم، اما، سپس به درک موضوع جالبی رسیدم و آن این که جامعه‌شناسان «پیوندها» را که در اشکال گوناگون (روابط زناشویی تا پیروان دینی تا علایق و ...) بروز می‌نمایند، «مرجع» در نظر آورده‌اند و هر آنچه پیش می‌آید را در «پیوندها» ریشه‌یابی می‌کنند.

ابتدای مطالعات امنیت، نگاه جامعه‌شناسان بر این قابل درک نبود، به خصوص با مطالعات امنیت و آشنایی با دغدغه‌های آنان در خصوص خطر، تهدید، دشمن و غیره. ولی به نظر شما «امنیت کودک» آیا چیزی جز خاطره‌ای از آغوش گرم مادری شایسته است؟ به نظر شما «امنیت شغلی» چیزی جز خیال آسوده از فضای همکاری است؟ آیا «امنیت بهداشتی» چیزی جز اطمینان از مهارت پزشک و فرایندهای درمان است؟ آیا «امنیت غذایی» چیزی جز اعتماد به تهیه‌کنندگان غذا و در دسترس قرار دادن آن است؟ و به همین ترتیب، بنابراین، از نظر جامعه‌شناسی، امنیت یعنی «پیوندها»، کارکردشان را در موقعیت‌ها داشته باشند. [توجه داشته باشید، جامعه‌شناسی نیز مطالعه هر علم دیگری به همه موضوعات نمی‌پردازد و بر موضوع خویش متمرکز است. لذا، نگاه جامعه‌شناسی را نمی‌توان تقلیل‌گرایانه دانست، مانند روانشناسی که بر روح و نیازمندی‌های روانی متمرکز است.]

با توضیحاتی که در مورد نگاه جامعه‌شناسی به امنیت بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که جامعه‌شناسی «علم امنیتی ندیدن» است. جامعه‌شناسی چون با هم بودن، کنار هم بودن و ماندن را در نظر دارد تا واحدهای جمعی (خانواده ...) باقی بمانند و دوام بیاورند، بیشتر بر مطالعه مشترکات و عوامل پیوند دهنده معطوف است، تا جدایی‌ها و اختلافات و در نهایت فروپاشی‌ها. لذا، امنیتی دیدن به معنایی که در علوم سیاسی (مقابل با خطر، ارزیابی اقدامات دشمن، جنگ ...) مورد نظر است، مورد توجه جامعه‌شناسان نیست. حتی آتونی‌گیدن نیز متأثر از تئوریسین‌های امنیت که به خطرات پرداخته

استقبال از امنیت اجتماعی از سوی صاحب‌نظران علوم مختلف، صرف نظر از تأکید بر عناصر و ارکان جمعی، به دلیل استفاده از فرایندهای جدید و ابتکاری علوم است. به طور مثال: ساز و کار امنیت ملی (ارتش، اطلاعات ...) ارتباط مستقیم و تعریف شده‌ای با مشارکت‌های مردمی (سازمان‌های غیر دولتی، خیریه‌ها ...) ندارد، ولی مشارکت‌های مردمی یکی از ارکان اصلی امنیت اجتماعی به شمار می‌آیند.

امنیت اجتماعی مانند امنیت ملی نیازمند کسب اطلاعات برای برآورد اوضاع و شرایط دوست و دشمن نیست، همچنین از خبرسازی‌ها و شیوه‌های خبررسانی تأثیر چندان نمی‌پذیرد و جریان اطلاعات را مانند زندگی روزمره به کنشگران عادی واگذار می‌نماید

از اینرو، در پاسخ به سوال شما باید عرض کنم که امنیت اجتماعی به جریان آزاد، عام، فراگیر اطلاعات نظر دارد و آن را مشابه گردش خون می‌شمارد که هر بدنی به حسب ویژگی‌های جسمی قادر به بالایش و تنظیم آن است. لذا، سازمانی خاص متولی مدیریت اطلاعات را لازم نمی‌بیند و رسانه‌ها (جمعی، فردی ...) را به عنوان یکی از مجراهای



اطلاعات آزاد در نظر دارد. در واقع، امنیت اجتماعی مانند امنیت ملی نیازمند کسب اطلاعات برای برآورد اوضاع و شرایط دوست و دشمن نیست، همچنین از خبرسازی‌ها و شیوه‌های خبررسانی تأثیر چندان نمی‌پذیرد و جریان اطلاعات را مانند زندگی روزمره به کنشگران عادی واگذار می‌نماید.

* به نظر شما مسئولیت تأمین «امنیت اجتماعی شده» با چه کسی است؟ مثلاً بعضی این مقوله را معطوف به حکومت و یا به مردم می‌کنند. به نظر شما چه الگویی در این خصوص باید وجود داشته باشد؟

به صورت تئوریک، متولی امنیت جامعه «مردم» هستند و

امنیت جامعه‌ای مفهومی نوپدید با دلالت‌های پرشار است که مرزهای روشنی با اقسام دیگر امنیت مانند امنیت ملی، امنیت عمومی، امنیت انسانی ... دارد. در واقع مسئله اصلی نظریه امنیت جامعه‌ای این است که رویکرد غالب در دهه‌های اخیر به مقوله امنیت رویکردی سخت بوده و همین عامل تاحدودی به غفلت از وجوه نرم مقوله امنیت منجر شده است. در گفتگو با منیزه نویدنیاز عضو عیث علمی دانشگاه آزاد به بررسی مقوله امنیت جامعه‌ای یا امنیت اجتماعی شده پرداخته‌ایم.

* برای شروع بحث لطفاً تعریف و تقریر خود را از بحث «امنیت اجتماعی شده» بیان فرمایید؟

تئوریسین‌های امنیت به دنبال تکمیل کمبودها و نواقص امنیت ملی که بر بخش سیاسی استوار بود، بخش‌های دیگر جامعه چون محیط زیست، دنیای مجازی و غیره را نیز مورد توجه قرار دادند. در این راستا، وجه اجتماعی امنیت نیز توسط باری بوزان تحت عنوان (Societal Security) بیان گردید، به منظور توجه به وضعیت قومیت‌ها، اقلیت‌های دینی، گروه‌های شغلی و هر آنچه که هویت ملی و سپس هویت اجتماعی را می‌ساخت.

در واقع، امنیت اجتماعی مورد نظر بوزان قسمت جامانده امنیت ملی است که با کثرت‌گرایی جهان حاضر و برجسته شدن تفاوت‌ها مطرح می‌شد که می‌توانست با ارتباطات تنگاتنگ توسط وسایل ارتباطی نوین موجب نشر و پخش خطرات بالقوه‌ای گردد که در زمینه مساعد دیگری تبدیل به خطرات بالفعل گردد. از این رو، لازم بود که امنیت ملی که بر بنیان اکثریت استوار است، در دنیای امروز که کثرت‌گرایی (به خصوص در اروپا) در حال اوج گرفتن است و اکثریت معنای خود را در حال دادن است، به اقلیت‌های مهم و کلیدی چون گروه‌های دینی نیز توجه نماید.

لذا، امنیت اجتماعی در راستای این اهداف بیان شد و مورد توجه قرار گرفت. اما، پس از طرح امنیت اجتماعی به عنوان یکی از ابعاد امنیت ملی، توجه صاحب‌نظران علوم دیگر از جمله جامعه‌شناسان به امنیت جلب شد و حوزه‌های معنایی متعدد برای امنیت اجتماعی شکل گرفت.

واژه (Societal Security) به امنیت اجتماعی شده، ترجمه دقیقی نیست، چرا که همه امور در جامعه «اجتماعی شده» هستند که افراد جامعه می‌توانند درکی مشترک و مشابه از آن داشته باشند. امنیت اجتماعی یا امنیت جامعه مترادف مناسب برای واژه (Societal Security) هستند. «امنیت اجتماعی» به این جهت که وجه اجتماعی امنیت را روشن و برجسته می‌نماید و «امنیت جامعه» بر سیاسی نبودن امنیت و تمرکز بر منافع ملی تأکید دارد.

* شما به طور کلی نسبت امنیت و مدیریت اطلاعات را چگونه ترسیم می‌کنید؟ نقش رسانه در این امر چگونه قابل ترسیم است؟

اضطراری باقی ماند. هنوز هم فرانسه در وضعیت اضطراری به سر می برد.

من با بیان کلمه «احساس» برای امنیت مشکل دارم. چون امنیت را فضای خاطر جمعی، شرایط اطمینان، محیطی با آرامش خاطر می دانم که عیان و آشکار است. لذا از استفاده کلمه «احساس» برای امنیت پرهیز دارم. به نظر بنده ارجاع موقعیت بدیهی، عینی، ملموس و آشکار به احساس، از فهم درست موضوع می کاهد.

اما در مورد تفاوت ایران با فرانسه یا به تعبیر دقیق تر، تفاوت کشورهای در حال توسعه با توسعه یافته، باید عرض کنم، چند تفاوت عمده وجود دارد. اول اینکه کشورهای در حال توسعه با حوادث و رخداد های ناگوار بیشتر مانوس هستند چون مردم کشورهای در حال توسعه با ناملایمات زیادی دست و پنجه نرم می کنند، به شدت مردم کشورهای توسعه یافته دچار هراس و نگرانی نمی شوند دوم اینکه مردم و افکار عمومی در کشورهای توسعه یافته حساسیت بالایی دارند و حاکمان نه تنها موظف به پاسخگویی هستند که تک تک سهل انگاری هایشان پیگیری می شود.

داشته باشم و مقالات مهم نیز به صورت ترجمه آمده است. همچنین مروری بر اصول جامعه شناسی تا فهم امنیت از منظر جامعه شناسی مهیا شود. اما برای امنیت به لحاظ جامعه شناسی، قائل به سه سطح بقا و ثبات، توسعه و رضایت، رهایی و زیبایی شده ام. یعنی امنیت می تواند تحقق بقا و تأمین ثبات و نظم باشد. سطح دوم، امنیت تضمین توسعه و رضایت از زندگی را شامل می شود و سطح سوم که تاکنون کسی به آن نپرداخته است، امنیت ایجاد فضای رهایی و آزادی است که فرصت درک زیبایی ها و شگفتی های زندگی را فراهم می نماید.

***ارزیابی شما از وضعیت «امنیت اجتماعی شده» و به طور کلی احساس امنیت در جامعه ما چیست؟ با این توضیح که به نظر می رسد پس از حوادث تروریستی تهران دوباره به سرعت زندگی مردم روال عادی خود را پی گرفت اما در غرب در شهر های مختلف که عملیات تروریستی رخ داد تا ماه ها وضعیت**

است، نوع خطراتی که ذکر کرده است از جنس اجتماعی و مشترکات است و ربطی به دشمن و دشمن بینی ندارد. در نتیجه، اگر بخواهیم برای امنیتی دیدن و ندیدن مشابهی در جامعه شناسی پیدا کنیم، می توان امنیتی دیدن و ندیدن را به نگاه مثبت و منفی تشبیه دانست. امنیتی دیدن همان نگاهی است که دنبال نواقص، کمبودها و به زبان علوم سیاسی خطرات و آسیب هاست که به طور بالقوه یا بالفعل وجود دارند. امنیت ندیدن همان نگاه مثبت است که سعی دارد بر امتیازات و نقاط قوت صحنه بگذارد.

*به طور کلی خط سیر امنیت در جامعه شناسی چطور تعریف می شود؟

با توضیحاتی که خدمت شما عرض کردم، نگاه جامعه شناسی به امنیت، با اتکا به ادبیات سیاسی امنیت و فارغ از نظامی گری، برای به دست دادن نگرشی جدید و نوین در باب امنیت است. من سعی کردم در کتاب «امنیت اجتماعی» ابتدا مروری کوتاه بر ادبیات سیاسی امنیت

عضو انجمن فیلسوفان آمریکا در گفتگو با مهر:

علوم انسانی مردم را نسبت به نقش شهروندی خود آگاه می کند

جلال حیران نیا



یکی از مسائل عمده و مهم در بحث توسعه یافتگی، توسعه همه جانبه است. این نگاه به توسعه، به توسعه یافتگی در عرصه های گوناگون اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ... اشعار می دارد. برای تحقق چنین توسعه ای مسلماً علوم انسانی و رشد و پیشرفت آن حائز اهمیت است. برای نمونه با آنکه اتحاد جماهیر شوروی سابق از توسعه یافتگی در برخی عرصه ها برخوردار بود از آن به عنوان «بر قدرت توسعه نیافته» نام برده می شد.

در گفتگو با پروفیسور «چارلز تالیافرو» استاد دانشگاه های آکسفورد، کلمبیا، پرینستون و نتردام آمریکا درباره نسبت پیشرفت یک جامعه و رشد و شکوفایی علوم انسانی به گفتگو پرداخته ایم که به شرح زیر است. شایان ذکر است، «چارلز تالیافرو» استاد دانشگاه های آکسفورد، کلمبیا، پرینستون و نتردام آمریکا بوده و در حال حاضر استاد فلسفه کالج سنت اولاف در مینه سوتا ای آمریکا است. او از فیلسوفان برجسته در عصر حاضر به شمار می آید و در این حوزه صاحب آثار ارزشمندی است. وی دانش آموخته دانشگاه براون و هاروارد بوده و عضو انجمن فیلسوفان آمریکا به شمار می آید.

*رابطه میان شکوفایی علوم انسانی و توسعه سیاسی در یک کشور چیست؟

اگر مقصود ما از علوم انسانی تاریخ عملی و شفاهی، ادبیات و هنر، فلسفه، مطالعات زبان، الهیات و مذهب شناسی و امثال اینها باشد، به نظر می رسد علوم انسانی در کشورهایی کامیاب تر بوده که دارای سطح بالای سواد، مطبوعات آزاد و آداب و رسوم باشد که بدین وسیله توقع می رود اعضای یک جامعه شهروندی خود در آن جامعه را جدی تلقی کنند.

در برخی نمونه های تاریخی مرتبط، مانند فرهنگ یونانی - رومی، تصور بر این بود که مطالعه علوم انسانی ویژه نخبگان است و از آنجاکه ظهور دانشگاه ها از اواسط قرون وسطی اروپا آغاز شد، علوم انسانی منجر به تقویت روحانیت (مسیحی) شده و به خدمت رهبران آینده روحانیون در جهان روحانیون مسیحی در آمد.

انسانی دچار ضعف هستند؟

سوال بسیار خوبی است. در بخش هایی از اروپا و آمریکای شمالی این تصور وجود دارد که تقویت علوم انسانی منجر به آماده سازی دانشجویان برای داشتن یک زندگی پر رفاه اقتصادی منجر نخواهد شد. این فرض وجود دارد که تقویت علوم طبیعی و علوم اجتماعی (مانند اقتصاد) به تربیت افراد آماده تری برای ورود به عرصه تجارت، حقوق، داروسازی، صنعت، بازرگانی و امثالهم منجر خواهد شد.

در حالیکه بر خلاف بسیاری از آمارهای نامعتبر، اطلاعات مهمی وجود دارد که افرادی با پیش زمینه های علوم انسانی در طیف وسیعی از حرفه ها بسیار موفق بوده اند، اما با اینحال کالج ها و دانشگاه ها امروز متقاضی های کمتری برای ثبت نام در علوم انسانی دارند.

به عنوان یک استاد علوم انسانی، طبیعتاً نباید نسبت به این مسائل بی تفاوت باشم اما من این تغییر رویه را برای سلامت تمام جامعه مدرنی که در آن آموزش علوم انسانی می تواند افرادی آگاه تر نسبت به تاریخ و سنت های خود به وجود آورده و آنها را از طریق ارتباط فرهنگی جهت مواجهه مشترک با چالش ها آماده سازد، دستکم گرفته می شود.

چیزهای زیادی می توان از تاریخ آموخت در حالیکه ما همه اینها را با مسئولیت خود رد می کنیم.

در عصر مدرن، علوم انسانی به شکل یک خاستگاه حیاتی متجلی شده که مردم توانستند از طریق آن با تاریخ و نقش های بالقوه خود در جوامع توسعه یافته تر به لحاظ سیاسی، اقتصادی و مذهبی آشنا شوند.

*رشد علوم انسانی در کدام یک از جوامع بهتر خواهد بود؟

درست مشخص نیست، اما دلیلی برای اندیشیدن به این پارادوکس وجود دارد که رونق علوم انسانی در جوامع، درست در برهه زمانی میان دوره خردپرسی و آشفتگی از یک سو و گذار به سمت رفاه از سوی دیگر رخ می دهد. ممکن است کسی عصر طلایی یونان باستان و دوران پس از جنگ های پلوپونزی را به عنوان دوران شکوفایی هنر بداند و شخص دیگری دیگر رنسانس اومانیسم را در عرصه به خطر انداختن استبداد آغازگر رونق علوم انسانی تلقی کند.

البته ممکن است شخصی دیگر، دوران طلایی فلسفه اسلامی، اندیشه، دانشمندی و هنر اسلامی را زمان پیش از حمله مغول و تسخیر بغداد در قرن سیزدهم میلادی بداند.

*چرا برخی کشورهای پیشرفته در علوم پیشرفته هستند اما با این حال در علوم

جریان شناسی فکری فلسطین؛

تطور فکری حماس؛ از نهضتی ایدئولوژیک تا جنبشی پراگماتیک

حامد رضایی



علیرغم اهمیت بسیار موضوع فلسطین، متأسفانه هنوز در ایران شناخت دقیقی از رویکردهای نظری جنبش های فلسطینی وجود ندارد. فعالیت های فرهنگی و مذهبی داخل فلسطین، فعالیت های اجتماعی جنبش های فلسطینی و تفاوت های نظری و راهبردی این جنبش در برخورد با پدیده اسرائیل، از جمله موضوعاتی بود که درباره آن با صابر گل عنبری کارشناس مسائل خاورمیانه به گفتگو نشستیم؛

***جنبش حماس ریشه های اخوانی دارد. در میان جریانات داخلی متفاوت داخل اخوان، حماس به لحاظ فکری به کدام یک نزدیک تر است؟**

حماس امروز با حماس ۱۹۸۷ و دهه نود یکی نیست، حماس آن روزها کاملاً ایدئولوگ بود، اما حماس امروز اینگونه نیست. حماس سیر گذار فکری از یک جنبش صرفاً ایدئولوگ و آرمانگرا به جنبش آرمانگرای واقع بین و پراگمات البته با حفظ همان میانی تاسیسی در مبارزه با اسرائیل را طی کرده است. این گذار فکری با ورود حماس به عرصه انتخابات و ۲۰۰۶ و پیروزی در آن عینیت خارجی پیدا کرد و در رفتار سیاسی حماس خود را نشان داد. اینجا وقتی سخن از تحول فکری حماس می شود، بیشتر معطوف به مسائلی چون ارتباط دین و دولت، شیوه حکمرانی، نگاه به جامعه و اقلیتها و غیره است.

از ۲۰۰۶ به بعد، حماس دیگر یک گروه مقاومتی با رویکرد صرفاً نظامی نیست، بلکه یک گروه مقاومتی سیاسی است که تلاش کرد بعد از به دست گرفتن قدرت پس از انتخابات ۲۵ ژانویه ۲۰۰۶ میلادی، دو مقوله مقاومت و سیاست را با هم درآمیزد. اوج تحول فکری حماس در مسائل مختلف را می توان در سند ۲۰۱۷ این جنبش دانست. این دگردیسی در عرصه مبارزه با اسرائیل خود را به این شکل نشان داد که مقاومت حماس در کنار حفظ گزینه نظامی، چاشنی سیاسی حقوقی نیز پیدا کرد. به عبارتی دیگر مفهومی فراگیر یافت و صرفاً به بعد نظامی خلاصه نشد، بلکه ابعاد سیاسی، حقوقی و فرهنگی نیز پیدا کرد. در سایه این تحولات، حماس ماهیت مقاومتی نظامی خود را حفظ کرده است و می بینیم که پس از ورود به عرصه سیاست و قدرت از ۲۰۰۶، وارد سه جنگ بزرگ با اسرائیل می شود و خوش می درخشد.

جنبش های اخوانی این دگردیسی فکری را با شدت و ضعفی متفاوت تجربه کرده اند. اگر بخواهیم حماس را با بقیه جنبش های اسلامی اخوانی مقایسه کنیم، در پراگماتی و واقع گرایی بیشتر به النّهضه تونس شباهت دارد تا اخوان مارد. تجربه حکومت داری حدود ۱۱ ساله حماس در نوار غزه معیار خوبی برای ارزیابی این جنبش است. در این سالها خبری از تطبیق الشریعه به همان معنای رایج آن نیست. به عنوان مثال حجاب در نوار غزه آزاد است و حماس پس از سلطه بر این منطقه، آن را اجباری نکرد اما بیش از ۹۰ درصد از زنان و دختران این منطقه محجبه هستند. در قوانین مدنی و جزایی هم هیچ تغییری ایجاد نکرد. به قول خود تئوریسین های حماس، این جنبش در مبحث ارتباط دین و دولت بیشتر مقاصد الشریعه را در نظر داشت تا احکام الشریعه و این مساله در رفتار دولتی حماس در طول این ۱۱ سال در

معرفتی گذاشت و حکم کرد. گستردگی حماس به مرور زمان و قرار گرفتن این جنبش در موقعیت های مختلف اقتضائاتی را به همراه داشت و آن را به اینجا رسانده است. در حالی که جهاد اسلامی چنین موقعیت هایی را تجربه نکرده است.

با وجود این که جهاد اسلامی سالها قبل از حماس تاسیس شد، اما نتوانست مثل حماس که سالها بعد تشکیل شد، جامعه فلسطینی را به خود جذب کند. البته دلیل عمده این است که حماس از عقبه اخوانی گسترده و قوی برخوردار بود و جهاد اسلامی هم نتوانست قرائتی تازه و متفاوت از دین نسبت به اخوان و یا سلفیت ارائه کند تا جوانان فلسطینی را به خود جذب کند. البته نمی بایست چنین انتظاری هم داشت، چون اساساً شکل گیری جهاد اسلامی به خاطر این نبود که یک مکتب فکری اسلامی جداگانه را بنیان گذارد و تحویل جامعه دهد، بلکه هدف از تشکیل این گروه تسریع مبارزه مسلحانه با رژیم صهیونیستی در قالبی اسلامی بود.

در همین حال، جهاد اسلامی مثل حماس در موقعیت های متفاوت قرار نگرفته است و اگر قرار می گرفت شاید همین گذار فکری را تجربه می کرد. به عنوان مثال اگر جهاد نیز در بوته آزمون قدرت قرار می گرفت، چه بسا همین نگاه حماس را نسبت به ارتباط دین و دولت، سیاست و غیره پیدا می کرد.

در عرصه سیاسی، حماس نسبت به جهاد اسلامی پراگمات تر است. جهاد اسلامی یک جنبش آرمانگرای اصولگراست و در قالب اصول شرایط و اوضاع را تحلیل و تفسیر می کند و بر مدار آن تصمیم گیری می کند. به عنوان مثال جهاد اسلامی به انتخابات روی خوش نشان نمی دهد و آن را زاییده اسلو می داند و شرکت در آن را جایز نمی داند. اینجا جهاد بر مبنای همان اصل مخالفت خود با اسلو به قضیه نگاه می کند، در حالی که موضع حماس در قبال اسلو نیز مشخص و همان مخالفت اصولی است اما با شرایط زاییده اسلو برخوردی پراگماتیک و واقع بینانه دارد. در بازه های زمانی مختلفی ایده ادغام دو جنبش مطرح شد، اما به دلایلی این ایده رخ عینیت به خود نگرفت.

نوار غزه خود را نشان داده است.

این مساله در تعامل حماس با اقلیت های دینی فلسطین از جمله مسیحیان نیز نمود دارد و وقتی این جنبش به قدرت رسید، یکی از وزرای کابینه خود را از میان مسیحیان فلسطین انتخاب کرد.

این تحولات فکری در حماس در حالی روی داده است که این جنبش بر خلاف دیگر جنبش های همسو از شرایط و اوضاع ناپایدار سیاسی سرزمینی برخوردار بوده است که می توانست این جنبش را به سمت دگم اندیشی و دگم رفتاری سوق دهد. از یک سو، داشتن یک شاخه نظامی قوی و از سوی دیگر شرایط اشغالگری، محاصره، فشارهای متعدد داخلی و خارجی می توانست از حماس یک جنبش دگم اندیش بسازد، اما این اتفاق نیافتاد. کما این که برخی جنبش های اسلامی در شرایط مشابه به این سمت رفتند.

***جهاد اسلامی به لحاظ فکری دارای چه رویکردی است و چه تفاوت هایی با حماس دارد؟**

جهاد اسلامی نیز ریشه اخوانی دارد، و بنیانگذاران آن شهید فتحی شقاقی، عبدالعزیز عوده و بشیر نافع پرورش یافته مکتب اخوان المسلمین بودند، اما بعداً بر سر زمان شروع نبرد مسلحانه در فلسطین اختلاف پیدا کردند و مرحوم شهید شقاقی و همفکرانشان تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران معتقد بودند که باید هر چه زودتر مقاومت مسلحانه را شروع کرد و به همین خاطر از تشکیلات اخوان جدا شده و گروه جهاد اسلامی را تشکیل دادند. اما اخوان فلسطین در آن زمان بیشتر معتقد به کادرسازی و نیروپروری بود تا پس از تربیت نیروی لازم، مقاومت مسلحانه را شروع کرد.

رویکرد فکری جنبش جهاد اسلامی اسلام معتدل است. امروز هم در میان خیلی از خانواده های جهاد اسلامی از کتابهای اخوان المسلمین در امر تربیت استفاده می شود. اما راجع به تفاوت های دو جنبش حماس و جهاد اسلامی، باید عرض کنم که نزدیک ترین جنبش های فلسطینی به هم، همین حماس و جهاد هستند و تفاوت ماهوی با هم ندارند. اما در مجموع نمی توان آنها را در یک کانتکس

جهادی پیوسته بودند.

به همین علت، حماس از همان ابتدا و پس از سیطره نظامی بر نوار غزه در ۲۰۰۷، در اولین فرصت به دو عملیات بسیار مهم علیه سلفیت جهادی دست زد: اولی عملیات الصبیره در سال ۲۰۰۷ و دومی عملیات مسجد ابن تیمیه در سال ۲۰۰۹. این دو عملیات برای سلفیت جهادی در نوار غزه کمر شکن بود.

در کنار این دو عملیات، دلایل مهم دیگری هم برای ناکام ماندن پروژه سلفیت جهادی در نوار غزه قابل ذکر است. از جمله این که، اگر سلفیت جهادی را نوعی هویت طلبی بدانیم، خب جوانان غزه این هویت طلبی را از سالها پیش در قالب تنظیمات اسلامی دیگر چون جهاد اسلامی و حماس و... دنبال می کردند.

از سوی دیگر، تردید جدی به زمان و مکان شکل گیری سلفیت جهادی وجود دارد. زمان شکل گیری بعد از عقب نشینی اسرائیل از نوار غزه در سال ۲۰۰۵ بود و مکانش هم نوار غزه که دیگر اسرائیلی در آن نبود، همین مساله اقبال به تشکیلات این سلفیت را محدود کرد و این چالش را برای این جریان مطرح کرد که اگر هدف اسرائیل است باید در کرانه باختری تشکیل می شد نه نوار غزه آزاد شده. دلیل عمده دیگر عدم اقبال عمومی به این سلفیت در میان جهادگران فلسطینی، رفتارها و اقدامات تشکیلات سلفیت جهادی در نوار غزه بود، از ربودن خبرنگار انگلیسی آلون جانسون گرفته تا قتل خبرنگار ایتالیایی اریگونی و حوادث مسجد ابن تیمیه و انفجار در مراکز حماس و... مجموع این اقدامات فضای عمومی مستعد برای برخورد جدی با سلفیت جهادی را رقم زد و حماس هم به خوبی بهره برداری کرد و با آنها مقابله نمود.

نیروهای امنیتی نوار غزه در ادامه همان برخورد قبل از بهار عربی با سلفیت جهادی و پس از ظهور داعش، برخوردها را بسیار شدیدتر کردند. از ۲۰۱۳ به بعد احیاناً بیانیه هایی صادر می شد و مجموعه های اعلام موجودیت می کردند و حتی با خلافت خود خوانده داعش بیعت کردند، اما خود وزارت کشور نوار غزه همیشه اعلام می کرد که چنین سازمان هایی وجود خارجی ندارند و طیف محمد دحلان به صدور این بیانیه ها متهم می شد.

علاوه بر این سالها هیچ عملیاتی از سوی داعش در غزه علیه دشمن نزدیک یعنی حماس انجام نشد، تا این که اخیراً یکی از عناصر تندرو قصد رفتن به صحرای سینا و پیوستن به ولایت سینا را داشت که وقتی در نقطه صفر مرزی از سوی نیروهای امنیتی حماس متوقف می شود، اقدام به انجام عملیات انتحاری می کند و یک فرمانده قسامی را به شهادت می رساند.

داعش امروز در نوار غزه به شکل یک تشکیلات سازمان یافته وجود ندارد. هواداران و طرفداران غزه ای داعش یا در بازداشت هستند یا به سینا و رقه رفته اند. البته بیشتر به سینا به خاطر قرب جغرافیایی. هم اکنون ۴۸۰ زندانی هوادار داعش در غزه داریم.

خطر عمده سلفیت جهادی برای نوار غزه در فاصله سالهای ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۰ بود. اخیراً بعد از انجام عملیات انتحاری در نوار مرزی نیروهای امنیتی حماس دست به بازداشت گسترده عناصر تندرو زده و دهها نفر را بازداشت کردند.

البته آنچه گفته شد بدین معنا نیست که احتمال وقوع عملیات هایی از سوی افرادی منتسب به سلفیت جهادی در نوار غزه در آینده وجود ندارد، بلکه حتی اگر چنین عملیاتی هم صورت گیرد خطری جدی محسوب نمی شوند.

درباره تعامل سلفی ها با حماس عرض شد که طیفی از سلفیت علمی ارتباط خوبی با حماس دارد، اما سلفیت جهادی کلاً سر ستیز با این جنبش دارد. درباره تعامل آنها با جهاد اسلامی عرض کنم که در مجموع سلفیت نگاه بدتری

نزدیک به تشکیلات خودگردان است و عباس را حاکم شرعی می داند و جهاد بدون اذن او را شرعی نمی داند. با این که مخالف حماس است اما به کارهای اجتماعی، خدماتی، خیریه ای و تبلیغی می پردازد و اعتقادی به خشونت و کاربرد زور ندارد. رئیس این طیف یاسین الاسطل است. طیفی دیگر از سلفیت علمی در نوار غزه متشکل از علمای شرعی سلفیت است که معتقدند فلسطین تحت اشغال است و ولایت برای عباس محقق نشده است، بنابراین شروط طاعت و ولایت امری تحصیل نشده است. این طیف ارتباط خوبی با حماس دارند. جمعیت ابن باز بیشتر از این طیف است. رئیس آن هم سلمان الدایه است.

اما جریان دوم، یعنی سلفیت جهادی فقط در نوار غزه حضور دارد و پس از عقب نشینی اسرائیل از نوار غزه در سال ۲۰۰۵ شکل گرفت. تشکیلات متعددی داشته است که مهم ترین آنها جیش الإسلام، جیش أنصار السنه، التوحید والجهاد، جند أنصار الله، جیش الأمة، مأسدة المجاهدین فی فلسطین بودند.

این جریان واکنش شدیدی به شرکت حماس در انتخابات از خود نشان داد. در آن زمان ایمن الظواهری به شدت به حماس حمله کرد. سخنان الظواهری تأثیر زیادی در ورود جوانانی از جریان سلفی به سمت سلفیت جهادی داشت. در این برهه منبر التوحید والجهاد عرصه سوال و جواب درباره وضعیت جدید نوار غزه بود که معمولاً ابو الولید المقدسی



امیر جماعت توحید و جهاد در غزه به آنها پاسخ می گفت و محور همه پاسخها هم تکفیر و تفسیق حماس و رهبری آن و... بود.

وقتی حماس در انتخابات پیروز شد و قدرت را به دست گرفت، خواسته اصلی جریانهای سلفی اجرای شریعت بود. اعتراض عمده آنها در این دوره به حماس این بود که به دنبال اجرای شریعت نیست و قدمی در این راه بر نمی دارد. همین مساله مناقشات زیادی را میان آنها و علما و نیروهای حماس ایجاد کرد و به خصومت انجامید تا این که جریان سلفیت جهادی به واکنش برخاست.

حماس از همان سالهای اول شکل گیری سلفیت جهادی، متوجه خطرات جدی آن برای خود جنبش شد. حماس نگران بود که ادبیات جهادی جذاب سلفیت جهادی برای فضای مستعد جهاد و مقاومت در غزه بر اعضا و نیروهایش تأثیر بگذارد و آنها را جذب کند. این نگرانی از آنجا شدت یافت که عده ای از اعضای قسام و حماس هم به سلفیت

*** آیا حماس و جهاد اسلامی در داخل فلسطین علاوه بر فعالیت های جهادی، به فعالیت های علمی و مذهبی نیز می پردازند؟ این فعالیت ها به چه شکلی است؟**

بله، هر کدام با تفاوت ها و درجاتی مختلف در حوزه های دیگر فعالیت دارند. البته حضور حماس در این حوزه ها بسیار پررنگ تر است.

حماس زودتر از جهاد اسلامی وارد حوزه خدمات اجتماعی شد و شاید یکی از دلایل مهم رشد سریع این جنبش و گسترش آن همین عامل باشد.

جهاد اسلامی امروز نهادهای اجتماعی خدماتی از جمله چندین نهاد خیریه و آموزشی مثل دانشگاه الاسراء دارد، اما به گستردگی حماس نیست. حماس امروز صدها نهاد اجتماعی، رسانه ای و غیره دارد، از مراکز درمانی و خدماتی گرفته تا نهادهای علمی و آموزشی و در راس آنها دانشگاه اسلامی بزرگ غزه که در جهان عرب معروف است.

نقطه قوت حماس همین نهادهای عریض و طویل اجتماعی و خدماتی و عقبه اخوانی آن است. البته برخی اعضای حماس اخوانی نیستند، قاعده ای وجود دارد که در فلسطین هر اخوانی حماسی است اما هر حماسی اخوانی نیست. علت هم آن است که وقتی یک شخصی وارد حماس می شود چند سالی طول می کشد تا بتواند مراحل تربیتی اخوان المسلمین را طی کند و بتواند اخوانی هم بشود.

*** سلفی های فلسطین دارای چه رویکردهای فکری هستند؟ وزن آنها در افکار عمومی آنجا چقدر است؟ و چه تعامل و نسبتی با حماس و جهاد اسلامی دارند؟**

سلفیت در فلسطین مثل بقیه کشورهای عربی و اسلامی سابقه ای طولانی دارد و دو گرایش عمده سلفی در فلسطین داریم: یکی سلفیت علمی یا همان سلفیت تبلیغی است و دیگری سلفیت جهادی. اولی در کل فلسطین (غزه و کرانه باختری و ۴۸) حضور دارد، و دومی فقط در نوار غزه.

سلفیت علمی جریانی ضد خشونت و صرفاً به کار دعوت و تبلیغ دینی مشغول است، و چند نهاد مهم دارد:

شورای علمی دعوت سلفی (مقر اصلی در غزه)، جمعیت قرآن و سنت فلسطین (مقر اصلی در کرانه باختری)، خانه کتاب و سنت (دار الکتاب والسنه - غزه)، جمعیت خیریه ابن باز غزه.

سلفیت علمی در نوار غزه دو طیف هستند، یک طیف

جریان های اسلامی مختلف فلسطین به استثنای برخی جریان های سلفی و جماعت تبلیغ در راهبرد آزادسازی فلسطین بر اساس گزینه مقاومت و جهاد وحدت رویه وجود دارد. اما خب سلفیت جهادی بیشتر اساس کار خود را بر مقابله با دشمن نزدیک می داند

***آیا میان جریانات اسلامی مختلف فلسطین، چالش های فکری و دعوای نظری بر سر راهبردهای آزادسازی قدس وجود دارد یا اینکه در این زمینه وحدت رویه وجود دارد؟ اگر آری این چالش ها چیست؟**

همان گونه که از لابلای پاسخ های پیشین روشن است، جریان های اسلامی مختلف فلسطین به استثنای برخی جریان های سلفی و جماعت تبلیغ در راهبرد آزادسازی فلسطین بر اساس گزینه مقاومت و جهاد وحدت رویه وجود دارد. اما خب سلفیت جهادی بیشتر اساس کار خود را بر مقابله با دشمن نزدیک می داند. تحرکی جدی از این جریان در مقابله با رژیم صهیونیستی شاهد نبوده ایم. جماعت تبلیغ هم که یک گروه اسلامی است، بر فعالیت های تبلیغی و دعوت به دینداری مشغول است و در زمینه مبارزه فعالیتی ندارد.

چالش های فکری و دعوای نظری بیشتر میان سلفیان به ویژه طیف سلفیت جهادی با دیگر اسلامگرایان همچون جنبش های اسلامی حماس و جهاد اسلامی همواره بوده و هست.

کنگره سراسری آن در همین سال در شهر رام الله، نماینده تشکیلات خودگردان شرکت کرد، اما در چند سال اخیر روابط آن با این تشکیلات تنش آمیز بوده است و نیروهای امنیتی تشکیلات خودگردان بارها دست به بازداشت اعضای حزب التحریر زده اند.

نگاه این حزب به مساله فلسطین و جهاد و مقاومت برای آزادی آن و خطر صهیونیسم با بقیه گروه های اسلامگرای فلسطین تفاوتی ماهوی ندارد، اما تاکنون رویکرد مبارزاتی جهادی برای مقابله با اسرائیل در پیش نگرفته است. در مجموع این حزب بر اساس مرامنامه خود سه مرحله برای فعالیت خود تعریف کرده است:

- فرهنگ سازی و تربیت نیروی مومن به اندیشه حزب
- تعامل با امت اسلام و ترویج اسلام به عنوان یک آرمان و قضیه و درآمیختن آن در زندگی روزمره مردم
- تشکیل حکومت یا خلافت اسلامی، اجرای فراگیر اسلام و جهانی کردن آن

***آیا فارغ التحصیلان الازهر و یا حوزه مدینه در داخل فلسطین دارای نفوذ و تاثیر هستند؟ این تاثیر به چه شکلی است؟**

بله فارغ التحصیلانی از الازهر و مدینه هستند و در مساجد و نهادهای دیگر حضور دارد، هر کدام در درون جریان های فکری اسلامی نزدیک به خود فعالیت دارند. البته هستند شخصیت هایی از میان آنها که مورد احترام عموم مردم و دارای پایگاه اجتماعی هستند.

نسبت به جهاد اسلامی دارد و آن را وابسته به ایران می داند و یکی از دلایل حمله سلفیان به حماس و ستیز با آن این است که این جنبش روابط تنگاتنگی با جهاد اسلامی دارد و به جنبش صابرین اجازه فعالیت در نوار غزه را داده است. در کنار این مسائل، روابط حماس و ایران نیز همواره مورد انتقاد جریانهای سلفی بوده و هست.

***حزب التحریر چطور؟**

در مورد تعامل حزب التحریر و سلفیان فلسطین عرض کنم که هر دو یک هدف را دنبال می کنند، و آن هم احیای خلافت اسلامی است، اما رهیافت حزب التحریر به این مهم مسالمت آمیز و از طریق امر به معروف و نهی از منکر است، ولی سلفیت جهادی راهکار خشونت را برای تحقق این امر در پیش گرفته است.

اینجا بد نیست اشاره ای هم به خود حزب التحریر در فلسطین داشته باشیم، این حزب اساسا در سال ۱۹۵۳ قدس به وسیله تقی الدین نیهانی در فضای سلطه اردن بر کرانه باختری و قدس فضای تعقیب و گریز آن دوران شکل گرفت. پس از سال ۱۹۶۷ و اشغال بقیه سرزمین فلسطین، فعالیت های خود را به حالت تعلیق درآورد، اما دوباره از دهه نود میلادی به تدریج به عرصه بازگشت.

این حزب در نوار غزه حضوری آنچنانی ندارد و حضورش بیشتر در کرانه باختری به ویژه قدس، رام الله و الخلیل است. پس از پیروزی جنبش حماس در انتخابات ۲۰۰۶، حضور پررنگ تری در کرانه باختری از خود نشان داد و حتی در

در گفتگو با مهر عنوان شد:

ابن سینا فیلسوفی مشرقی است / گسست ابن سینا از یونان و ارسطو

دست به ترجمه رساله های حیی بن یقظان، رساله الطیر و سالامال و ابسال زده یا از سبک نگارش و حتی نام رساله های او تبعیت کردند و به تصنیف رسائل یا سرودن اشعاری در سیر و استكمال نفس پرداختند. همچنین شماری از آنان به شرح دقایق و غوامض نوشته های شیخ الرئيس اهتمام ورزیدند. کسانی چون ابن طفیل، سهروردی، عبدالرحمن جامی، قطب الدین اشکوری، خواجه نصیر طوسی به ترجمه و شرح و تصنیف رسائلی در این زمینه اقدام کردند و شعرايي چون حکیم سنائی و اوجالدین

که شیخ الرئيس در صدد عرضه نظامی مرکب از فلسفه و عرفان و البته در تطبیق با شریعت بوده است و از این نظر بر حکمای مؤخر خود به ویژه صدرالمآلهین شیرازی فضل تقدم داشته و دارد. هر چه بوده است نمی توان تردید داشت که شیخ در بیانی مبانی نظری سلوک و معرفت نفس به شیوه برهان و استدلال عقلی بر گردن تمامی اسلاف خویش، از ابن عربی تا شیخ اشراق و خواجه نصیر و از خواجه نصیر تا ملاصدرا و اتباع و شارحان وی حقی بزرگ دارد. پس از شیخ، بسیاری از حکما و حتی عرفای عالم اسلام

در میان فلاسفه مشهور است که ابن سینا رئیس مشائون اسلامی است. مشهور است ابن سینا فیلسوفی مشائی است و حتی برخی از مستشرقان او را در حد شارح ارسطو تنزل داده اند، اما بسیاری از فیلسوفان معاصر ایران معتقدند ابن سینا فیلسوف مشائی صرف نیست حداکثر اینکه در اواخر عمر خود گسستی را از فلسفه مشائی ایجاد کرده و فلسفه ای را سامان داده است که اگر چه بخشهای عمده ای از آن مفقود شده است اما شواهد از روی دیگر نوشته های او پیداست که ابن سینا فلسفه مشرقی را تدوین کرده بود که با طریق مشائیان تفاوت بسیاری داشته است.

در گفتگو با حسین کلباسی و قاسم پورحسن اساتید فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی به بررسی دلایل گسست ابن سینا از یونان و تدوین فلسفه مشرقی وی پرداختیم که اکنون پیش روی شماست:

حسین کلباسی: عرضه نوعی فلسفه عرفان یا عرفان فلسفی

نگارش سه نمط پایانی اشارات و تنبیهات و رسائلی نظیر حیی بن یقظان، رساله الطیر و سالامال و ابسال، رساله العشق که شارحان و مورخان فلسفه، مؤلف و مصنف آنها را از حلقه فیلسوفی مشائی و شارحی ارسطویی خارج کرده و کوشش می کنند، گذشته از معرفی ابداعات و نوآوریهای گوناگون شیخ الرئيس در حکمت بحثی، مقام شامخ او را در حکمت ذوقی و مشرب عرفانی نیز نشان دهند.

همچنین گزارش تذکره نویسندگان و فهرست نگاران قدیم و جدید مبنی بر ملاقاتهای شیخ الرئيس با طایفه صوفیان و احیاناً حشر و نشر با آنها - از جمله ملاقات با ابوسعید ابی الخیر و ابوالحسن خرقانی - این تلقی را پدید آورده است





ابن سینا در مقدمه منطق المشرقیین می‌کوشد تا مؤلفه‌های حکمت اشراقی را بیان کرده و زمینه‌های نخستین آن را فراهم سازد. «تالینو» مستشرق ایتالیایی در مقاله‌ای با نام فلسفه مشرقی ابن سینا تلاش کرد تا تفاوت ابن سینا و یونان را مطالعه و بررسی نماید. تالینو در این نوشتار که البته با اشکالاتی همراه است، ابن سینا را نه فیلسوفی ارسطویی بلکه مشرقی تلقی کرده و تصریح می‌کند که به کمک آموزه‌های نوافلاطونی، ابن سینا توانست فلسفه‌ای متفاوت عرضه نماید.

تلقی رایج که فهمی غالب درباره فلسفه ابن سیناست، او را فیلسوفی مشائی بر می‌شمرد. تردیدی نیست که ابن سینا، ارسطو و فلسفه مشائی را پر اهمیت دانسته و به شرح آن اقدام ورزیده و آثار بسیاری نیز در این راستا تدوین کرده است، اما همچنان که خود بیان می‌کند بنیان فکری او را بر نمی‌سازد.

تلقی رایج که فهمی غالب درباره فلسفه ابن سیناست، او را فیلسوفی مشائی بر می‌شمرد. تردیدی نیست که ابن سینا، ارسطو و فلسفه مشائی را پر اهمیت دانسته و به شرح آن اقدام ورزیده و آثار بسیاری نیز در این راستا تدوین کرده است، اما همچنان که خود بیان می‌کند بنیان فکری او را بر نمی‌سازد.

ابن سینا نه افلاطونی است و نه ارسطویی. ابن سینا، ابن سیناست. در گام نخست باید نقدهای ابن سینا بر افلاطون را بررسی کرد. ابن سینا در چند مسئله اساسی به نقد آراء افلاطون می‌پردازد؛ همچون نظریه مثل، نظریه معرفت و نظریه جاودانگی نفس. ابن سینا در گام دوم به رغم تمجید از ارسطو در مراحل اولیه و نقد افلاطون به نقد و بررسی آراء ارسطو دست می‌زند. روشن است که آراء ارسطو به خصوص در حوزه متافیزیک و الهیات برای ابن سینا نایبند است.

ابن سینا می‌پذیرد که ارسطو شایسته ترین متفکر و فیلسوف یونانی است. به باور او ارسطو از مسائل و نکاتی آگاه گشت که استادان وی نیز نتوانسته بودند به درک آن برسند. به علاوه وی می‌پذیرد که در دوره‌ای به خصوص زمان نگارش الشفاء والواح که شرح آن است، به تبیین دیدگاه مشائیان پرداخته بدون آنکه آنها را مورد نقد یا طعن قرار دهد. این تمیز از سوی ابن سینا نشان می‌دهد که آثاری همچون التعلیقات، المباحثات، الاشارات، الانصاف و حکمة المشرقیین رویکردی متفاوت از الشفاء والواح دارد. به هر روی تأکید دارد که در آثار با رویکرد مشائی، در صدد مخالفت با جمهور فلاسفه و مشائیان نبوده و آنچه را که در آن آثار طرح کرده هدف کلی و غرض نهایی فلسفه او نبوده است.

به عقل فعال می‌داند و سعادت سرمدی را در حصول آنها تلقی می‌کند. در پاسخ به این پرسش که اتصال به عقل فعال و درک این لذت چگونه حاصل می‌شود؟ شیخ در رساله سلامال و ابدال به نوعی تجربه حاصل از خلسه و انقطاع اشاره می‌کند که هر چند با مکاشفات عرفانی متفاوت است، اما گویی در نهایت به یک نتیجه منجر می‌شود.

به عقیده بسیاری از شارحان و مفسران ابن سینا، این پیر همان تجسم عقل فعال است که علاوه بر رازدانی، راهبری و هدایت جویندگان را برعهده دارد و حکایتهایی شگرف از اسرار هستی را برای پویندگان این طریق نقل می‌کند. با این وصف، عقل فعال مفهومی محض و انتزاعی نیست بلکه حقیقتی انضمامی و متعین است که آدمی می‌تواند با آن مواجه شده و به جای اثبات عقلی به مشاهده مستقیم و دیدار عینی آن نائل گردد.

شیخ الرئیس در تعلیقات خود بر کتاب اثولوجیا، مطالبی را عرضه می‌کند که حاکی از امکان چنین مواجهه عرفانی یا مشاهده مستقیم است. به عبارت دیگر آن بهجت و نوری که از جانب خداوند و به توسل عقل - یعنی عقل فعال - به آدمی می‌رسد، حقیقتی است که فکر و قیاس بدان راه ندارد، جز از حیث اثبات؛ اما از حیث ماهیت و کیفیت خاص آن می‌توان از طریق مشاهده به آن نائل آمد و این معنا جز بر کسانی که از صحت مزاج برخوردارند، حاصل نمی‌شود. بدین ترتیب شیخ دست عقل را از ساحت مشاهده و دیدار حقایق کوتاه می‌بیند و از این جهت با رهروان طریق ذوق و عرفان همراه شد، نهایت این سیر را درک لذت و سعادت سرمدی می‌داند.

قاسم پور حسن: ابن سینا نه افلاطونی است و نه ارسطویی

نه تنها مستشرقان ابن سینا را فیلسوفی مشائی بر می‌شمارند، بلکه متفکران و فیلسوفان اسلامی و ایرانی نیز از مشائی بودن او سخن می‌گویند. بیشترین نقدهای ابن رشد به ابن سینا به سبب گسستهای شیخ الرئیس از آموزه‌های مشائی است و از این رو ابن رشد که در صدد دفاع از ارسطو و مشائیان است، نمی‌تواند به درستی این گسست را دریابد. ابن سینا که در پی فهم و تفسیری جدید از وجود است، نمی‌تواند چندان به ارسطو وفادار بماند. ابن رشد در دو اثر خود یعنی تهافت الفلاسفه و تلخیص مابعدالطبیعه به دفاع از ارسطو و نقد ابن سینا دست می‌زند. ابن رویکرد درباره ابن سینا نشان می‌دهد که بسیاری از فیلسوفان اسلامی نیز ابن سینا را فیلسوف مشائی تلقی می‌کنند. این دیدگاه چندان با آرای شیخ الرئیس سازگاری ندارد.

کرمانی در آثاری از خود، سیر مراتب نفس را به سبک و شیوه شیخ تقریر نمودند.

نگارش آثاری چنین که هم در محتوا و هم در قالب و زبان با دیگر آثار رایج فلسفی شیخ الرئیس نظیر شفاء، نجات و اشارات تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارد، توجه بسیاری از شارحان قدیم و جدید وی را برانگیخته است. مشهور آن است که شیخ در اواخر عمر فعالیت‌های فلسفی خویش، به عرضه نوعی فلسفه عرفان یا عرفان فلسفی دست یازیده و مثلاً در سه نمط آخر اشارات و تنبیهات، به طور مشخص ذات‌ه عرفانی و اشراقی خود را نشان داده است. این سخن بی‌تردیدی با قرائن موجود مطابقت می‌کند، ولی در عین حال ممکن است این توهّم را نیز پدید آورد که گویی شیخ به یکباره در پایان سیر نظری خویش، به فکر تصنیف این آثار افتاده است، در حالی که رویکرد اخیر شیخ الرئیس بی‌یقین ریشه در اعمال روحی و معنوی، مقتضیت عصری و شیوه و فضای تربیتی و تعلیماتی وی داشته است.

مهمتر از همه طرح حکمت مشرقی و تصنیف اثری بدین نام، مؤید گرایش عمیق شیخ به عرضه صورتی متفاوت از دستگاه فلسفی ارسطو و اتباع مشائی وی بوده است. در این زمینه نوشته‌ها و اظهارنظرهای متعددی عرضه شده است که در این مقال فرصت پرداختن به آنها را نداریم، لیکن تنها اشاره می‌کنیم که از همان مقدمه حکمة المشرقیین بر می‌آید که مؤلف در اندیشه صورتی از نظام فلسفی است که نه تنها با مشائیان، بلکه حتی با آثار قبلی خود شیخ نیز تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد. برای نمونه تقسیم بندی رایج علوم به نظری و عملی در کتاب اخیر به شیوه‌ای دیگر صورت گرفته و مراتب نفس و ادراکات نفسانی از حیث معرفت شناختی محض به وجودشناسی تسری یافته است. مراد از اصطلاح مشرق و مشرقی، حکمت ناب ایرانی اسلامی است که مربوط به حکمت خاص بوعلی است. با وجود برخی نشابهات میان این حکمت و سایر سنت‌های حکمی، نظام‌های عرفانی و اندیشه‌های متالهیین و حکمای اشراقی و نیز عقاید باطنی و رازورانه، تعلیم صوفیانه و نظایر آن، تفاوت‌های قابل توجهی نیز میان این سنت‌ها دیده می‌شود. مراد شیخ الرئیس از واژه مشرقی آن گونه که خود در مقدمه حکمة المشرقیین می‌گوید نظامی عقلی و برهانی است، متفاوت از آنچه یونانیان و ارسطو و اتباع او عرضه کرده‌اند.

شیخ الرئیس در بسیاری از آثار خود به ویژه شفاء و اشارات از انواع لذت و مراتب آنها و اینکه لذات حسی و عقلی و سعادت دنیوی و اخروی چیست و چگونه می‌توان بدانها نائل شد، بحث کرده و در تمامی این آثار، عالی‌ترین مراتب لذات را لذت عقلی خوانده و شرط آن را اتصال تام

گفتگوی مهر با آیت الله رشاد؛

سبک سامرا در آموزش حوزوی احیا شود



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

آیت الله علی اکبر رشاد، مؤسس و رئیس حوزه علمیه امام رضا(ع) و رئیس شورای حوزه‌های علمیه استان تهران است. این اندیشمند و پژوهشگر علوم دینی، برای تحول حوزه‌های علمیه، نظام علمی آموزشی پرورش مآل را مطرح نموده است و پیرو آن یک نظام آموزشی را برای حوزه‌های علمیه تحت عنوان فقه نظام ساز را پیشنهاد داده است.

به این منظور و برای تبیین بیشتر موضوع با این استاد حوزه‌های علمیه به گفتگو نشستیم که در ادامه می‌خوانید؛

***با توجه به راه‌اندازی رشته‌های فقه تخصصی در حوزه علمیه امام رضا(ع) لطفاً توضیحی مقدماتی درباره وضعیت کنونی فقه در حوزه‌های علمیه و جامعه ارائه فرمایید؟**

دانش فقه و علوم مرتبط با آن نظام زندگی مومنان انسان‌ها را تأمین می‌کند و نظام تأمین زیست مومنان است. به همین جهت هم هست که فقه، محور درس حوزوی قلمداد می‌شود. هرچند فلسفه و کلام و منزلت حکمی و اخلاق جایگاه رفیع ارزشی خودش را دارد، اما مردم ضمن التزام و تعهد به ارزش‌های اخلاقی زندگی خود را در چارچوب آموزه‌های فقهی تنظیم می‌کنند.

در طول افزون بر هزار سال بلکه از عهد معصومین، فقهای ما و حوزه‌های علمیه ما ضمن اهتمام به ده‌ها نوع از فنون و معارف، در مقام نظریه‌پردازی و تدریس و تربیت نیرو اهتمام خاصی به شأن فقه دارند و این اهتمام درست و به جا هم هست.

در ادوار مختلف تاریخ، کیفیت پژوهش در فقه و آموزش فقه تحولاتی داشته که این تحولات منشأ پیدایش ادوار و مکاتب مختلف فکری شده است. حوزه‌های علمیه در مقام آموزش این دانش قویم و عمیق و مغتنم، زحمت‌های بسیاری کشیده‌اند و بشریت، خاصه مسلمین، وامدار مساعی و تلاش‌های اصحاب حوزه در تولید و تربیت فقهی در طول تاریخ‌اند.

غیرمسلمانان هم از فقه ما برخوردارند و نظام‌های حقوقی برخی از کشورها مانند فرانسه از منابع فقهی ما استفاده کرده‌اند. صدها سال پیش چنین ترجمه‌ای از شرایع علامه حلی در فرانسه و کشورهای اروپایی در دسترس حقوق دانان قرار گرفته و بسیاری از کتب فقهی ما به زبان‌های مختلف خاصه اروپایی ترجمه شده و به مثابه کتاب مرجع مورد استفاده است. لذا غیرمسلمین هم از موهبت فقه غنی مکتب اهل بیت(ع) بهره می‌برند.

در دوره‌های اخیر تحقیق و تدریس فقه دچار برخی اشکالات و مشکلات شد و در مقام تحقیق، محققان فقه ما کمتر اهتمام به حوزه‌های جدید و نوپیدا دارند و این موجب شده که فقه ما در پاسخگویی به نیازهای بشر و مسلمین در جهاتی از جریان زمان عقب بماند. فقه ما غنی و قدرتمند است و اهل فن اگر به کار فکری بپردازند، قدرت پاسخگویی به همه نیازهای عمده زندگی بشر را دارد ولی اینکه به مسائل و مباحث جدید و موضوعات نو نمی‌پردازیم، باعث شده است که ما کاملاً پاسخگوی همه نیازها نباشیم.

***به نظر شما در شرایط کنونی فقه آموزشی چه اشکالاتی وجود دارد و شما چه نقدهایی به آن دارید؟**

در دوره‌های اخیر تحقیق و تدریس فقه دچار برخی اشکالات و مشکلات شد و در مقام تحقیق، محققان فقه ما کمتر اهتمام به حوزه‌های جدید و نوپیدا دارند و این موجب شده که فقه ما در پاسخگویی به نیازهای بشر و مسلمین در جهاتی از جریان زمان عقب بماند عیب از خود فقه نیست. مبانی فقه، منطق و ادبیات آن

جوابگوست، عیب و اشکال از ماست که فقه را به موازات زمان جلو نمی‌بریم و این‌اواخر اهتمام کافی به حوزه‌های جدید و عرصه‌های نو نیست. بسیاری از زمینه‌ها و موضوعات بر زمین مانده که از حوزه پاسخ می‌طلبند و ما پاسخ آماده به حد کافی در مورد آنها نداریم.

امروز ما در حوزه فقه عقاید، آنچه راجع به فکر و رای و نظر، احکام فراوانی داریم که باید به آنها پرداخته شود و یک بخش وسیعی از مناسبات و روابط انسانی به این حوزه مربوط می‌شود ولی کار دقیق کافی در این زمینه‌ها انجام نداده ایم و نیازمند کار جدی هستیم.

در زمینه فقه تربیت، احکام بسیاری مربوط به امور تربیتی هست که اینها را ما پاسخ می‌طلبیم و ما باید به آنها بپردازیم. در حوزه، فقه جامعه و نظام ساز، کمتر مورد توجه است. فقه خانواده، فقه فرهنگ، فقه اخلاق، فقه هنر، فقه انقلاب، فقه سیاست، فقه مدیریت، فقه اقتصاد، فقه پول و بانکداری، فقه حقوق بشر، فقه قضا، فقه مسائل جدید جهان، فقه دیپلماسی و روابط بین‌الملل، فقه رسانه، فقه مالکیت فکری، فقه فضای مجازی، فقه تمدن، فقه پیشرفت، فقه تکنولوژی، فقه طب، فقه تراریخته، فقه مهندسی ژنتیک، فقه صنایع غذایی، فقه محیط زیست، فقه طبیعت، فقه شهرداری و عمران و بسیاری از حوزه‌های نوپیدای مورد ابتلا که مسلمین در مورد آنها پرسش دارند و سراسر زندگی آحاد مسلمین با آنها درگیر است و ما اهتمام کافی به تحقیق و تدریس در آن زمینه‌ها نداریم. این یک مشکلی است که امروز در زمینه فقه پژوهی، پیش روی ماست.

***روش‌های فقه آموزشی موجود را چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

مشکل دیگر، در زمینه روش آموزش فقه و مسئله فقه آموزشی است. در گذشته‌های نه چندان دور، روش‌هایی را بزرگان ما داشتند که کارآمدتر بود و رفته رفته آن روش‌ها به فراموشی سپرده شده است.

سبک سامرای که مرحوم میرزای بزرگ در سامرا در مقام تدریس و تربیت طلاب پی می‌گرفت که مبتنی بر نقش فعال و مولد خود طلاب و تحقیق پژوهش بوده است. این

روش مبتنی بر پروردن استعداد بوده است نه القای مطلب. یعنی فرادادن و فراگرفتن محور و معیار نبوده است بلکه پرورش دادن و پرورده شده معیار بوده است مثلاً سبک سامرای که مرحوم میرزای بزرگ در سامرا در مقام تدریس و تربیت طلاب پی می‌گرفت که مبتنی بر نقش فعال و مولد خود طلاب و تحقیق پژوهش بوده است. این روش مبتنی بر پروردن استعداد بوده است نه القای مطلب. یعنی فرادادن و فراگرفتن محور و معیار نبوده است بلکه پرورش دادن و پرورده شده معیار بوده است. به همین جهت شاگرد در تولید محتوا و اداره جلسه نقش کمتری از استاد نداشته است.

مرحوم میرزای شیرازی روی منبر می‌نشسته و طرح مسئله می‌کرده است و شاگردان هم قبلاً نسبت به موضوع مطالعه کرده بودند و وارد بحث می‌شدند. بین استاد و شاگردان بحث می‌شده و آنچه که به عنوان فتوا و رای و نظریه از جلسه بیرون می‌آمده، حاصل داد و ستد علمی و مباحثه و تعامل بین استاد و شاگردان بوده است. به این سبک سامرای می‌گویند. مردان بزرگی مثل مرحوم نائینی حاصل چنین شیوه‌ای بودند.

این شیوه‌ها عملاً طرد شد و الان اینچنین شده است که بسیاری از طلاب به پای درس استاد می‌آیند و مستمع‌اند. می‌نشینند و می‌شنوند. این استاد است که باید زحمت بکشد و مطلب آماده کند و در جلسه درس ارائه کند. بین هزار شاگرد، گاهی دو یا سه نفر بیشتر مستشکل و نقاد استاد نیستند. در حالی که در سبک سامرای اکثر طلاب نقاد و مستشکل بودند. شیوه رایج و کنونی به شیوه خطیب و مستمع نزدیک تر است تا اینکه مدرس و محصل باشد.

اشکال دیگری که به وجود آمده این است که علوم حوزه محدود شده است. علوم حوزه آن جامعیتی را که در گذشته داشته، الان ندارد. در حالی که در گذشته‌ها علوم متنوعی را طلاب و اصحاب حوزه فرا می‌گرفتند و یک فرد از علوم مختلفی آگاهی داشت. به همین جهت اگر در یک علم هم صاحب نظر شناخته می‌شد، دستی در علوم دیگر هم داشت. در علمی که متخصص آن بود جامع تر و دقیق تر نظر می‌داد.

الان وضعیت به نحوی است است که کسی که فقط کلام خوانده مثلا تاریخ یا تفسیر نمی داند. بسیاری از مواقع به عقایدی برمی خوریم که پیشینه تاریخی دارد. کسی که تاریخ بلد نباشد، نمی تواند فقیه شود چراکه بسیاری از روایات ما به تعبیر مرحوم آیت الله بروجردی ناظر به روایات عامه است. اگر معصوم در یک فرع فقهی مطلبی فرموده به این جهت است که برخی فقههای عامه یک فتوایی داشته اند و ناظر به آن، معصوم آن مطلب را فرموده است. لذا فقیه بدون اینکه تاریخ بلد باشد، نمی تواند اجتهاد کند. متکلم بدون اینکه در تاریخ مسلط باشد، نمی تواند نظر دقیقی بدهد.

یک جامعیتی در علوم حوزه بوده که به تدریج برخی از علوم متروکه شده اند و علوم حوزه محدود به عدد انگشت شماری شده است. این لطمه به تربیت یافتگان حوزه زده است و توانایی آنها را کاهش داده است.

*برای عبور از این اشکالات و آسیب ها و رسیدن به نقطه مطلوب در آموزش فقه چه راهکارهایی پیشنهاد می فرمائید؟

ما در ذیل آن نظام و نظریه ای که در آموزش و تحول در حوزه پیشنهاد دادیم، یعنی نظام علمی آموزشی پرورش مال، این اشکالات را ملاحظه و منظور داشتیم و راهکارهای متناسب که گره گشا و کارگشا باشد، پیشنهاد دادیم که در چارچوب آن نظام در بخش فقه، چه تحقیق فقه و چه تدریس آن و چه ترویج و ارائه فقه به جامعه پیشنهادهایی ارائه شده است.

ذیل آن نظام، طرحی تهیه شد به نام طرح فقه تخصصی نظام ساز؛ طرحی که فقه را در مقام تحقیق و تدریس و حتی عرضه و اجرا با لحاظ این مشکلات پی گرفت. اشکال اول که مطرح کردم، بحث کمتر روزآمد بودن کارهای فقهی معاصر و کم توجهی نسبت به موضوعات جدید است. ما فهرستی از ابواب تهیه کردیم که به آن اشاره کردم و باید به آنها پرداخت. ما سعی می کنیم به آن موضوعات بپردازیم و آن موضوعات به صورت رشته های فقه تخصصی در حوزه دایر شود و طلاب در آن رشته ها تحصیل کنند.

همین طور در خصوص روش آموزش فقه و روش تحقیق و تدریس فقه به روش های متنوع و جدیدی بپردازیم؛ از جمله اینکه سبک سامرایی را احیا کنیم که شاگردان سطوح عالی و درس خارج بیشتر در مظان تحصیل اجتهاد قرار بگیرند که امروز اینچنین نیست.

امروز طلبه ما یک دور و گاهی دو دور اصول خارج می خواند. یا بیش از سه دور هم اصول را در سطوح خوانده و باز هم غالباً مجتهد نیست. یعنی از ۵۰۰ طلبه ای که در جلسه درس یک استاد میرز حوزه که فقیه برجسته است و گاه مرجع تقلید است، شرکت می کنند باز هم قوه اجتهاد برای خیلی ها حاصل نمی شود. اشکال در کجاست؟ اشکال اولاً در روش است و ثانیاً اشکال در این است که علوم بسیاری هست که مرتبط و موثر در اجتهاد است و چندان مورد توجه و اعتنا نیستند.

لذا طلبه باید در دوره خارج اجتهادورزی کند و وقتی تمام شد باید مجتهد شود ولی الان استثناءها مجتهد می شوند. یا به این جهت که استاد با این افراد استثنایی کار ویژه می کند، یا طلبه از استعداد ویژه برخوردار است و یا طلبه کار ویژه می کند. یعنی روند عادی مجتهدپرور نیست و در این میان مشکل به روش شناسی و عدم جامعیت علمی که طلبه باید فراگیرد، باز می گردد.

*در حوزه یک بحثی از دیرباز به عنوان امکان تجزیه در اجتهاد مطرح است. نظر حضرت عالی درباره مجتهد متجزی چیست؟ آیا می توان از این طریق جواب گوی مسائل و

مشکلات فقهی بود؟ رویه شما با توجه به نظام آموزشی ای که پیشنهاد داده اید در نسبت با مجتهد متجزی چیست؟

مجتهد متجزی یعنی فرد، مجتهد یک بخشی از فقه باشد. عده ای می گویند این امر ممکن است و بسیاری می گویند ممکن نیست.

من موافق با کسانی هستم که می گویند اجتهاد متجزی ممکن نیست. به این جهت که یک کسی یا مجتهد هست یا نیست. یعنی طلبه، علمی را که مقدمات اجتهاد است یا فراگرفته یا نگرفته. فرآیندهای استنباط فروع را بلد است یا نه. اگر فراگرفته و بلد شده که مجتهد است و گرنه که در هیچ چیز مجتهد نیست.

مگر می شود پرش زد و گفت این بخش از علم اصول را فراگیری در فلان مسئله مجتهد هستی؟ خیر. باید کل اصول فراگرفته شود. بسیاری از بزرگان گفته اند که اصول اختصاص به بابی ندارد و در همه ابواب کاربرد دارد. پس اگر همه اصول فراگرفته نشود، امکان استنباط وجود ندارد. لذا مجتهد متجزی تعبیر نادرست و تصور غلطی است.

ولی یک بحث قابل طرح است و آن اینکه حوزه های معرفتی، خصوصیات خاص خود را دارند. مثلاً قلمرو اقتصاد یک ویژگی هایی دارد که با صرف اصول و قوه اجتهاد کسی نمی تواند آنچنانکه باید، در قلمرو اقتصاد تولید ادبیات علمی کند. در حوزه های مدیریت، تربیت، طب و... هم همینطور است.

ما در کنار اجتهاد به عنصر دیگری نیاز داریم و آن تخصص است. اجتهاد، روش است. اجتهاد، دستگاه فهم است. اما موضوع فهم هم احتیاج به تخصص دارد. یک فقیه باید هم مجتهد باشد، یعنی به کاربرد دستگاه فهم دین مجهز باشد و هم متخصص باشد، یعنی آن قلمرو را بشناسد. اقتصاد را بشناسد تا در مورد آن فتوا دهد. فقهی جامع است که هم مجتهد است و هم متخصص است. حوزه ما اگر امروز مجتهد تربیت می کند، متخصص کمتر تربیت می کند. در دانشگاه هم اگر متخصص تربیت می شود، مجتهد تربیت نمی شود و البته متخصصین عادی دانشگاهی ما متخصصین مقلد اند و مطالبی را از دیگران اموخته اند و همان را بازگو می کنند و خودشان نظریه پردازی نمی کنند.

عیب اساسی دانشگاه ما این است که متخصص مقلد تربیت می کند. اشکال حوزه ما هم این است که مجتهد تربیت می کند، اما متخصص گره گشا کمتر تربیت می کند و این امر به زحمت خود افراد بسته است که در یک موضوع مبتلا به مسلمین تخصص موضوعی پیدا کند. روش درست تعلیم فقه و تحقیق در فقه این است که ما امروز بین اجتهاد و تخصص جمع کنیم. لذا رشته های فقه تخصصی را باید بنیان بگذاریم. طلاب علاوه بر اینکه سطوح و درس خارج را طبق روال قبل می خوانند باید در حوزه های مشخصی تخصص هم کسب کنند و لوازم توان اجتهاد در آن حوزه های مشخص را هم بتوانند به دست بیاورند. ما به این جهت این طرح را طراحی کردیم که آن نقیصه ای که روش آموزشی کنونی دانشگاه و حوزه دارد را بتوانیم مرتفع کنیم.

*الان به طور عملی چه برنامه ای را برای این منظور تنظیم کرده اید؟

ما از مجموعه حدود ۳۰ رشته ای که مورد نیاز جامعه است، ۵ رشته تخصصی را به جهت اولویت هایی که داشته در نظر گرفتیم که در سال جدید در حوزه امام رضاع) و تدریجاً در سایر مدارس آماده و مستعد در تهران اجرا کنیم. از مجموع این رشته های تخصصی بر اساس معیارهای مشخصی ۵ رشته را به عنوان رشته های حائز اولویت مشخص کردیم. ملاک های اولویت ما عبارت بود از اینکه اولاً حد متعارفی

از ادبیات علمی و فقهی در آن زمینه وجود داشته باشد. بعضی از موضوعات آن قدر بدیع و بی پیشینه است که ما ادبیات فقهی و علمی در مورد آن نداریم مثلاً فضای مجاری از این جمله است. در این حوزه حتی ادبیات علمی جدید و معاصر هم فقیر است و در فقه ما هم هیچ پیشینه و سابقه ای وجود ندارد چون موضوع نوپیداست. این موضوع را به این زودی نمی توان شروع کرد.

اما موضوعاتی داریم مثل فقه الاقتصاد، که ابواب معاملات و مکاسب موضوعاتی است که فقه ما در این مورد بسیار غنی است و می توان از ادبیات فقهی موجود برای پاسخگویی به مسائل نوپیدای حوزه اقتصاد بهره گرفت. کمالینکه در چنین حوزه ای ادبیات معاصر علمی معاصر و جدید هم هست، یعنی اقتصاددان هایی داریم که کتب اقتصادی نوشته اند و خود ما در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مجموعه بسیار وسیعی را از مباحث اقتصادی تولید کردیم و در مجموع می توان گفت نظام اقتصادی اسلام را به صورت کامل و شامل تهیه و تولید کردیم و شاید صد عنوان اثر کتاب و هفتاد جلد مجله اقتصاد اسلامی چاپ شده و استادان ارزشمندی سال هاست در این زمینه فعالیت می کنند و ادبیاتی در این زمینه تولید شده است. این حوزه اولویت دارد چراکه می توانیم آن را تاسیس کنیم. بعضی حوزه ها بسیار جدید هستند و باید مقدماتی را برای تاسیس آن طی کنیم.

ملاک دیگر وجود استاد است. به هر حال در بعضی از موضوعات ممکن است استاد بالفعلی که بتوانند در بعضی موضوعات، تدریس کنند، نداشته باشیم.

وجود شدت نیاز نظام، نیز ملاک دیگری بوده است. بعضی از موضوعات به شدت مورد ابتلا جامعه است. مثلاً بحث فقه پول و بانکداری از این جمله است. از ۸۰ میلیون مسلمان ایرانی همه الان با سیستم بانکی درگیرند و پول مردم در این سیستم بانکی گردش می کند. بعضی از فقه های ما از وضع موجود راضی نیستند و معتقدند که در عملیات بانکی فعلی رفتارهای ربوی جریان پیدا می کند. در مقام نظر، سیستم بانکی نمی خواهد اینگونه عمل کند ولی در عمل متأسفانه سیستم بانکی ربوی و شبه ربوی عمل می کند. این مسئله به شدت مورد ابتلا است و این رشته را باید زودتر فعال کنیم.

جهت دیگری که مورد توجه دوستان ما در طراحی رشته ها بوده است، موضوع رهنمودهای راهبردی رهبر معظم انقلاب بوده است. بعضی از موضوعات را رهبر انقلاب تأکید بیشتری دارند.

این جور شاخص ها و معیارها در تعیین اولویت رشته ها موثر بودند. به همین جهت ما فعلاً ۵ رشته فقه سیاست، فقه قضا، فقه اقتصاد، فقه پول و بانکداری و فقه صنایع غذایی را به عنوان اولین رشته ها در دستور کار قرار داده ایم که موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا(ع) از امسال اجرای آنها را شروع خواهد کرد.

*روند آموزش این دروس و مسیری که برای آن ترسیم کرده اید چگونه اند؟ از چه روش هایی در این مسیر استفاده خواهید کرد؟

در سال اول بعضی از علوم مقدماتی که مکمل هستند برای تحصیل اجتهاد لازم اند، به اجرا خواهیم گذاشت. دانش هایی مثل فلسفه اصول، فلسفه فقه، فرآیند شناسی اجتهاد، مبانی رجال، علوم قرآنی، علوم حدیثی و طبقه بندی علوم و گرایش شناسی علوم انسانی از این جمله است. طبقه بندی علوم و گرایش شناسی علوم انسانی برای این است که طلبه علوم مختلف را اجمالاً بشناسد تا بتواند تصمیم بگیرد چه رشته ای را باید انتخاب کند.

در روش آموزش و پژوهش و سنجش تحصیلی ما روش های جدیدی را می خواهیم به کار بگیریم. در آموزش اهتمام

متن حوزه ها برخاسته شود و پیشنهادهای بنده تجارب خود بنده است. ما روش صحیح را این می دانیم که در واحدهایی این طرح ها اجرا شود و الگوهایی را تولید کنیم

همین طور است، حوزه های مختلف و مسئولان آنها سلاقی و علایق متفاوتی دارند. ما الان چیزی را ابلاغ نمی کنیم و من الان در مقام این نیستم که مطلبی را برای حوزه های سراسر کشور ابلاغ کنم. بنده یک طلبه هستم و یک نظام آموزشی را پیشنهاد داده ام. خود بنده هم حوزه ای را در اختیار دارم و قریب به ۴۰ سال است که آن را اداره می کنم و این حق را دارم در حوزه ای که خادم آن هستم به شیوه ای که با تجربه ۴۰ ساله به آن رسیده ام، عمل کنم.

آنچه مهم است این است که این برنامه ها باید از متن حوزه ها برخیزد و پیشنهادهای بنده تجارب خود بنده است.

فرمایید.

ما از بین طلاب واجد شرایط ویژه باید داوطلبانی را پذیرش کنیم. کسانی که سطوح حوزه را با معدل مطلوب تمام کرده باشند. دوم اینکه این افراد باید یک شناخت نامه علمی ارائه کنند. سوم تاییدیه سلامت علمی و اخلاقی از اساتید و مدرسه معتبر ارائه کنند. چهارم در مصاحبه علمی که برگزار خواهد شد باید موفق شوند. پنجم امتیاز لازم را در ارزیابی سیاسی، اخلاقی و فکری احراز کنند. ششم التزام داشته باشند به اشتغال تحصیل دروس خارج فقه عمومی به موازات رشته های تخصصی. افراد باید تعهد بسپارند که تا پایان دوره در این دوره ها شرکت کنند. علاوه بر این اگر افرادی به صورت بورس تحصیلی، تحصیل می کنند تعهد خدمت داشته باشند. یعنی اگر موسسه به کار آنها نیاز داشت باید در موسسه یا دیگر مراکز به اندازه دو برابر دوره

خاصی به اجرای سبک سامرایی خواهیم داشت به اضافه کارهای پژوهشی که طلبه ها باید انجام دهد و مقاله نگاری و رساله نگاری کنند. در حلقه مباحثه و مناظره باید شرکت کنند. در سنجش پیشرفت تحصیلی هم ما نمی خواهیم به روش های رایج اکتفا کنیم. روش های رایج عالمانه و عادلانه نیست. لذا از شیوه های مختلف دیگری استفاده خواهد شد.

*در نظام آموزشی ای که طراحی شده چگونه از اساتید بهره خواهید برد و روش شما در این زمینه چیست؟

یکی از روش هایی که در مقام آموزش و پژوهش به کار خواهیم بست این است که ما از سه نوع استاد استفاده خواهیم کرد؛ یک استاد محوری و استاد برجسته و مجتهدی که مدرس محوری آن رشته است.



تحصیل خودشان کار کنند. البته این کار در قبال حق الزحمه خواهد بود.

دروس ما هیچ تراحمی با دروس سایر حوزه ها ندارد. اگر فردی درس خارج در حوزه دیگری می خواند می تواند آن را بخواند ولی دروس تخصصی و دروس خارج تخصصی را باید در اینجا حضور یابد که روزانه حداقل سه ساعت باید حضور یابد.

*یک بحثی که مطرح است این است که حوزه های مختلف ممکن است روش های خاص خود و هر یک از آقایان نظر خاص خود را در آموزش و سنجش داشته باشند. برای اینکه بحث فقه نظام ساز فراگیر شود، نیازمند این هستیم که این مسئله از بطن حوزه های علمیه بجوشد تا اینکه بخواهد به صورت دستوری پیگیری شود، نظر شما در این خصوص چیست؟

آنچه مهم است این است که این برنامه ها باید از

نوع دوم استاد معین است و استادی است که کمک حال استاد محوری است. استاد محوری به شیوه سامرایی درس را ارائه می کند و پس از آن استاد معین چند برابر با طلبه ها وقت می گذارد که کارهای پژوهشی و جمعی انجام می دهند. استاد معین وقت بیشتری از استاد محوری می گذارد. نوع سوم اساتیدی هستند که برای دروس تک درس تخصصی در حوزه حضور پیدا می کنند. فرض کنید کسی که در رشته فقه جامعه شناسی، درس می خواند یک استاد جامعه شناس دروس تخصصی جامعه شناسی را باید به او بیاموزد.

لذا ما سه سطح از اساتید را مورد استفاده قرار می دهیم. هر رشته ای هم با طلاب محدودی اداره می شود. بین ۵ تا حداکثر ۱۰ نفر در هر حلقه و در هر رشته طلبه جذب خواهیم کرد. از بین طلابی که سطوح را تمام کرده باشند، یا شاغل درس خارج باشند، این جذب صورت می گیرد.

*توضیحاتی درباره طلاب واجد شرایط ارائه

ما روش صحیح را این می دانیم که در واحدهایی این طرح ها اجرا شود و الگوهایی را تولید کنیم.

دیگران بیایند به صورت عینی و عملی مشاهده کنند و از آن اقتباس کنند. تحول در حوزه به صورت بخشنامه ای رخ نمی دهد، بلکه شیوه اقناعی در حوزه جواب می دهد. در نتیجه ما درصدد هستیم این تجربه را در مدرسه ای پیاده کنیم و الگوهایی تولید شود. دیگران اگر ببینند این روش ها موثر بوده از آن اقتباس می کنند. به این شک این طرح ها می تواند تسری پیدا کند و رواج یابد و الا نه من در مقامی هستم که چیزی را بخشنامه کنم و نه چنین قصدی وجود دارد و نه چنین شیوه ای جواب می دهد. بلکه شیوه درست این است که تجربه را تولید کنیم و وقتی مواهب آن مشخص شد دیگران از آن استفاده کنند. کمالات الان کتاب آموزش و پرورش مال در سراسر کشور دنبال می شود و به دنبال این هستند که این نظام را پیاده کنند.

یک پژوهشگر حوزه علوم قرآنی تشریح کرد:

روش شناسی تفسیر «نظام القرآن و تأویل القرآن بالفرقان» فراهی

نسرین دمیرچی



عبدالحمید فراهی، نگارنده تفسیر «نظام القرآن و تأویل القرآن بالفرقان» از برجسته ترین افرادی است که نظریه «نظام قرآن» را به عنوان روشی تازه در تفسیر قرآن پی ریزی کرده است. فراهی معتقد است که هر متنی طبعاً به طور مستقیم یا غیر مستقیم نظارتی بر واقعیات فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش دارد. در مورد متن وحیانی نیز این نکته وجود دارد که به وجهی ناظر به حوادث و واقعیات فرهنگی اجتماعی عصر نزول است؛ زیرا به غرض هدایت و ارشاد و تربیت الهی مخاطبان نازل شده است؛ بنابراین چون قرآن در بین اعراب و در فضای آن زمان نازل شده، از استعمالات و اسلوب رایج بین آنان در قرآن استفاده شده است تا برای آنان قابل فهم باشد.

در خصوص روش شناسی تفسیر او با سیده زینب حسینی، پژوهشگر حوزه علوم قرآنی و تفسیر به گفتگو نشستیم.

*عبدالحمید فراهی کیست؟ چه آثاری دارد؟

عبدالحمید بن عبدالکریم بن قربان بن تاج علی فراهی انصاری، معروف به حمیدالدین و ابی احمد، در صبح روز چهارشنبه ششم جمادی الثانی سال ۱۲۸۰ قمری در خانواده ای علمی در روستای فریها - یکی از بزرگ ترین روستاهای هند - به دنیا آمد. در ۱۰ سالگی قرآن را حفظ کرد. طی مدت ۹ ماه زبان فارسی را آموخت به گونه ای که دیوان شعری به زبان فارسی دارد. سپس به آموختن زبان عربی روی آورد و به اندازه ای در این زبان تبحر یافت که کتاب جهمرة البلاغة را در رد عبدالقاهر جرجانی نگاشت. پس از آنکه در این دو زبان استاد شد، زبان انگلیسی را در دانشگاه علیگهر آموخت و رساله ای در رد عقیده نصاری در باب شفاعت و کفاره به زبان انگلیسی تألیف کرد. سپس در همان دانشکده، زبان عبری را از مستشرق یهودی به نام جوزف هوروفیتس آموخت. این زبان بسیار برای او کارآمد بود و در مقایسه تطبیقی میان قرآن و تورات و همچنین در نوشتن ردیه علیه یهود و نصاری در برخی مسائل از آن استفاده کرد. برای نمونه در کتاب «الرای الصبیح فیمن هو الذبیح»، سیزده دلیل تورات مبنی بر اینکه ذبیح اسحاق است را ذکر کرده است.

فراهی در علم قرآن تبحر داشت، معاصران او را ترجمان قرآن نامیده بودند. رشیدرضا درباره او می گوید: «او راه نوینی را در اسلوب تفسیری بنا نهاده و فهم موثری از قرآن دارد.»

فراهی فلسفه جدید را در دانشگاه علیگهر نزد مستشرق معروف توماس آرنولد فراگرفت و برای آموختن علوم نقلی و عقلی به شهر لکنؤ سفر کرد. او در علم قرآن تبحر داشت. معاصران او را ترجمان قرآن نامیده بودند. رشیدرضا درباره او می گوید: «او راه نوینی را در اسلوب تفسیری بنا نهاده و فهم موثری از قرآن دارد.» فراهی درحال تلاوت قرآن در نوزدهم جمادی الثانی سال ۱۳۳۹ قمری در شهر ممثرا در شمال هند درگذشت.

در میان تألیفات چاپ شده فراهی، بیست و یک اثر به زبان عربی، چهار اثر به زبان فارسی، دو اثر به زبان اردو و یک اثر به زبان انگلیسی است. همچنین از وی تألیفات دست نویسی وجود دارد که پنج تألیف در حیطه قرآن و علوم قرآنی و دوازده تألیف در حیطه موضوعات مختلف است. به عنوان نمونه از مهم ترین آثار فراهی عبارتند از: الإیمان فی اقسام القرآن، مفردات القرآن، تفسیر نظام القرآن و تأویل القرآن بالفرقان، جهمرة البلاغة (در نقد نظریه محاکات و رد دیدگاه جرجانی).

*چرا شناخت روش و رویکرد وی در تفسیر حائز اهمیت است؟

عبدالحمید فراهی از برجسته ترین افرادی است که نظریه «نظام قرآن» را به عنوان روشی تازه در تفسیر قرآن پی ریزی کرده است. از نظر فراهی، قرآن دارای معانی بسیاری است که بر طبق نظام مختلف آمده است. نظم از نظر لغوی گردآوری و ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر است. نظام به هر نخی که مروارید و مثل آن را نظم می بخشد، گفته می شود.

مراد از نظام در اصطلاح علمای علوم قرآن عبارت از ارتباط بعضی آیه های قرآن به بعضی دیگر است؛ به گونه ای که آیات مانند کلمه واحدی می شوند که دارای معانی هماهنگ می باشند. درباره علت نام گذاری این اثر به «نظام القرآن»، ضرورت دارد معنای نظام را از منظر فراهی تبیین کنیم.

به باور وی، مراد از نظام این است که سوره، یک واحد کامل بوده و جملات و آیات آن با هم هماهنگ باشند و در مرحله بعد با سوره قبل و سوره بعدش تناسب داشته باشد. اگر به همین ترتیب ادامه یابد، کل قرآن کلام واحدی می شود که با هم هماهنگ خواهند بود. زمانی که نظام در قرآن روشن شود، هر سوره صورت مشخصی می یابد که معانی آیات تحت عمود واحد به هم ربط خواهند یافت که دارای زیبایی و اتقان و وضوح می شوند.

*آیا به غیر از فراهی مفسر یا دانشمند علوم قرآنی دیگری نیز به مبحث نظام در قرآن پرداخته است؟

این نظریه در تفاسیری چون «البرهان فی علوم القرآن» و «الاتقان» یافت می شود. اما نخستین مفسری که بر نظریه وحدت و انسجام سوره های قرآن تأکید کرد، «شرف علی تهانوی» بود. پس از او این دیدگاه که چگونه در هر سوره یک آیه با آیات قبل و بعد خود ارتباط می یابد، در تفاسیری مانند «المنار»، «فی ظلال القرآن» و «المیزان فی تفسیر القرآن» قابل ردیابی است. اما مفسر بزرگ شبه قاره هند، «عبدالحمید فراهی» دیدگاه تفسیری نظام یافته تر و جامع نگرتری نسبت به سایرین عرضه کرده است به طوری که موضوع نظام با نام او شناخته می شود.

*روش ایشان در تفسیر به چه شکل بوده است؟

در باور فراهی مأخذ خبری به اصل و امام و فرع و تبع تقسیم می شود. اصل و امام خود قرآن است و اولین چیزی که

قرآن را تفسیر می کند، قرآن است. فرع و تبع چند قسمت است: یکی، احادیث نبوی و اقوال صحابه، به گونه ای که بهترین تفسیر نزد فراهی تفسیر توسط سنت نبی و اقوال صحابه است. دوم، شأن نزول است. فراهی مانند برخی از قرآن پژوهان معاصر شیعه همچون آیت الله معرفت، شأن نزول را سبب نزول آیه نمی داند. وی شأن و حال مردم در هنگام نزول آیه را شأن نزول می نامد.

او می گوید شأن نزول حقیقت را درباره آیات روشن کرده و مفسر را به یقین می رساند، ابهامات موجود درباره آیه را برطرف ساخته و حکمت و جهت حکم را مشخص می نماید. سومین فرع، استعمالات لغت نزد اعراب می باشد. فراهی معتقد است که هر متنی طبعاً به طور مستقیم یا غیرمستقیم نظارتی بر واقعیات فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش دارد. در مورد متن وحیانی نیز این نکته وجود دارد که به وجهی ناظر به حوادث و واقعیات فرهنگی اجتماعی عصر نزول است؛ زیرا به غرض هدایت و ارشاد و تربیت الهی مخاطبان نازل شده است؛ بنابراین چون قرآن در بین اعراب و در فضای آن زمان نازل شده، از استعمالات و اسلوب رایج بین آنان در قرآن استفاده شده است تا برای آنان قابل فهم باشد.

چهارم، لغت و ریشه کلمه است. فراهی به مفردات و کلمات و ریشه آنها بسیار اهتمام دارد تا جایی که کتابی مجزا تحت عنوان «مفردات القرآن» نگاشته است و آن را به منزله مقدمه برای تفسیر خود می داند. کتب مقدس، پنجمین فرع هستند. به نظر فراهی، نزول قرآن بعد از کتب پیشین برای تکمیل ادیان گذشته و روشن سازی اختلافات پیروان آن ادیان بوده است. او کتابی دارد تحت عنوان «الاکلیل فی شرح الانجیل» که در آن به مقارنه بین انجیل و قرآن درباره مکان های تاریخی که مسیحیان آنها را تحریر کرده اند، می پردازد.

*میزان بهره گیری فراهی از عقل و علوم عقلی در تفسیرش به چه میزان است؟

فراهی کتابی با عنوان «حجج قرآن» دارد که در آنجا بیان می دارد که یکی از علوم معروف و بهترین هدیه ای که خدا به انسان بخشیده است، علم حجت و بینات است که با آن اهل باطل را خوار می کنند. اما او منطق و فلسفه یونانیان را نقد می کند و علم دیگری به نام منطق اعلی را تأسیس می کند و اصولی را برای اقامه حجت بیان می کند و از قرآن برای آن دلیل می آورد.

وی برای عقل جایگاه ویژه ای در خلقت انسان قائل است و آن را اصل اولی برای احتجاج می داند، به شرط آن که از علم حق - یعنی علمی که از سوی خدا نازل شده - و عمل صالح پیروی کند. پس راه احتجاج در نزد او به کارگیری عقل، علم و عمل است.

*در انتها گرایش تفسیری فراهی چیست؟

با توجه به اینکه دانش شرح لغات در فراهی در اوج کمال است و همچنین اینکه وی با یک رویکرد موضوعی به معناشناسی کلمات از همه کاربردهای متنوع حقیقی و مجازی واژه ذیل یک عنوان بحث کرده است. در بیان معنای کلمات قرآن نیز به طور گسترده به فرهنگ عربی استناد کرده است. همچنین تلاش کرده است که برای هر واژه یک معنای اصلی و مرکزی معرفی کرده و دیگر معانی واژه را به آن برگرداند. می توان گرایش وی در «تفسیر نظام القرآن و تأویل القرآن بالفرقان» را یک گرایش ادبی دانست.



آیت الله قائم مقامی در گفتگو با مهر:

فجایع جهان ریشه در اعراض از ولایت دارد

باشد، دائماً بر ابعاد آن افزوده می شود. تداوم حقیقت باعث می شود که سایر ابعاد حقیقت که ظاهر نبوده نیز ظاهر شود. کار ولایت همین است، ولایت بطون و اسرار نبوت را در جهان برای بشر مکشوف می کند. حقیقتی که بی کران است باید کشف و استخراج شود که این کار ولایت است.

لذا حقیقت باید ادامه داشته باشد اگر انسان لیاقت داشته باشد. اینجا قابلیت و لیاقت و پذیرش موضوعیت پیدا می کند. وقتی بحث حضرت علی(ع) از همان اول بعثت و در ده سالگی مطرح می شود، بحث شخص نیست ولو شخص مبارکی مثل امیرالمومنین باشد که فردی بالاتر از او نیست، مسئله شخص نبوده بلکه تداوم حقیقت بوده است.

برخی مع الاسف در دنیای اسلام چه قبل از رحلت پیامبر و چه بعد از آن احساس تکلیف کردند در جایی که تکلیف نداشتند. همینطور که ما وظیفه داریم تکالیف خود را تشخیص دهیم، آن جایی که تکلیف نداریم را هم باید بشناسیم. بشر در رابطه با اینکه تداوم حقیقت چگونه خواهد بود تکلیف نداشته است و این امر مربوط به خداوند بود. باید این مطرح شود که خداوند در این مورد، مسئله را خود به عهده گرفته است و از آدمیان خواسته آن را قبول کنند. برخی احساس تکلیف کردند و فکر کردند که بعد از پیامبر باید چه کنند. این فاجعه بزرگی در تاریخ بشر بود. امیدوارم جهان بشری این توفیق را پیدا کند که فجایع بشری را بازنگری و ریشه یابی کند.

*یکی از شبهاتی که مطرح بوده این است که می گفتند گیرم ما بعد از پیامبر به علی(ع) رجوع می کردیم بعد از آن چه؟ گیرم نفرات بعدی را هم قبول می کردیم، بالاخره

فهم این واقعیه است.

در مقطعی از تاریخ وقتی این حقیقت در جهان مطرح می شود با کمال تأسف پذیرندگان آن بسیار اندک هستند. غالب انسان ها این واقعه را فهم نمی کنند و آن را از دست می دهند و دچار مشکل می شوند. مشکلات و فجایع بشر به درک نکردن این حقیقت باز می گردد.

ما معتقدیم که حقیقت عظمای عالم از طریق بعثت به جهان اعلام و ابلاغ می شود. حقیقتی که به دنبال خود حکمت و علم و ایدئولوژی و بعدها تمدن را دارد همه از همین جا آغاز می شود. این حقیقت از طریق انبیا در جهان تحقق یافت با این قید که جریان تجلی ها و ظهورهای حقیقت وقتی به پیامبر اکرم(ص) می رسد، عظیم ترین تجلی خود را پیدا می کند.

وقتی این حقیقت در مبعث تجلی می کند، بلافاصله این مسئله مطرح می شود که در ادامه، این امر چگونه خواهد بود؟ بحث تداوم پیش می آید. حدوث و تداوم یک چیز، هر دو مهم است. حدوث یک چیز لزوماً به معنی تداوم آن نیست، به محض اینکه حقیقت عظمای عالم وجود توسط پیامبر در عالم تجلی می کند، از همان ابتدا این مسئله مطرح بوده که راهکار تداوم آن چیست؟

قبل از غدیر این سخن و زمزمه این مباحث بوده است و از همان زمان نیز دو دیدگاه وجود داشته است. یکی دیدگاه پیامبر و خداوند است که می گوید این حقیقت مقطعی نیست و اختصاص به دوران زندگی پیامبر ندارد. مگر می شود حقیقتی در مقطعی ظاهر شود و پس از مدتی وضعیت قبل از آن دوباره اعاده شود؟ این نقض غرض است.

این مسئله مطرح بوده که این حقیقت تداوم دارد. تداوم این نیست که ابعاد حقیقت با همان ابعاد قبلی ادامه پیدا کند. بلکه بحث این است که اگر این حقیقت تداوم داشته

غدیر در سیره ائمه معصومین و در لسان نبی مکرم اسلام از اهمیت و جایگاه والایی برخوردار است به طوری که رسول خدا از آن به عبدالله اکبر یاد کرده اند. به مناسبت این روز بزرگ با آیت الله سید محمد قائم مقامی گفتگو کردیم. موضوعاتی از قبیل اهمیت و جایگاه غدیر در تاریخ، پاسخ به شبهاتی در مورد غدیر و... از مباحثی است که در این گفتگو به آن پرداختیم.

متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد حوزه و دانشگاه است؛

*ما در اسلام چند واقعه مهم داریم. بعثت، غدیر، عاشورا و ظهور چهار روز مهم و نقطه عطف تاریخی است. جایگاه غدیر در این روند تاریخی چیست و چه شأن و مقامی دارد؟

قبل از اینکه وارد بحث شوم به نکته ای اشاره کنم که ما معتقدیم مباحثی که به نحوی جنبه اختلافی در دنیای اسلام دارد از جمله همین موضوع امامت و ولایت و خلافت، به دو صورت می تواند طرح شود: یک صورت حالت مشفقانه و مصلحانه دارد و برای اصلاح و جبران مافات است و رویکرد دیگر حالتی است که جنبه فتنه گرانه و مفسدانه داشته باشد و برای اهانت و افساد باشد.

من جمله ای اخیراً دیدم که نوشته بود طرح مشفقانه و مصلحانه مباحث اختلافی از سکوت در این مورد بسیار بهتر است و سکوت در این مورد از طرح مفسدانه آن بهتر است. امیداریم که ما بتوانیم در این بحث از همین منظر مشفقانه به واقعه نگاه کنیم. ما باید ببینیم چه کنیم که وضعیت بهتر بشود چون موضوع صرفاً مربوط به گذشته نیست و بحث آینده جهان است. آینده بشر در گرو فهم یا عدم

به گفته خودتان امامان تعداد مشخصی دارد، اینها منصوب و معین اند و ۱۲ نفرند، بعد از آن باید امر را به دست یک شخص غیر معصوم دهیم، پس بیاییم و از اول این کار را انجام دهیم.

بحث این است که اگر به امیرالمومنین رجوع می شد و امامت و ولایت پذیرفته می شد و حقیقت نبوی تداوم می یافت، روند تاریخ عوض می شد. روند عالم و هستی عوض می شد.

چنانچه انسان به تکلیف خود عمل می کرد، تاریخ طور دیگر رقم می خورد. رجوع به امام، تکلیف اول انسان است و همه تکالیف دیگر بعد از این تکلیف است. امام باقر فرمود امت فرمان اول را کنار گذاشت و فرامین را از پله دوم شروع کرد. اگر از پله دوم شروع کنید همه چیز خراب می شود که شد.

لذا از ابتدا این موضوع مطرح بوده و تا هنگامی که بشر در این عالم است و چه در برزخ و قیامت، امام وجود دارد. امام کسی است که در تمام مقاطع و مواطن دست شما را می گیرد و با شما هست. امام کسی است که در موطن الست

نیستیم ولی کشش از سوی مردم وجود ندارد. سران اهل سنت منکر اصل واقعه غدیر نبودند.

مبنای این دیدگاه یک نوع ادعای واقع گرایی بود. جریان مقابل ادعا داشت که من خبر از واقعیت جهان می دهم، آنها در واقع نظرسازی کردند. سران جریان مخالف غدیر ادعا کردند که ما صحنه جهان را می بینیم و از آن خبر می گیریم و می بینیم که مردم جهان توانایی و ظرفیت تداوم نبوت را ندارند. برای اینکه این حقیقت تداوم پیدا کند، لازمه اش پذیرش و قابلیت است. وقتی شما نپذیرید، این امر بر شما ادامه پیدا نمی کند و مخفی می شود. همانطور که شد.

ولایت حقیقی است که وجود دارد، اگر پذیرفته شد ظاهر می شود و تجلی می کند و اگر پذیرفته نشد مخفی می شود. در واقع این سران به مردم تحمیل کردند که مردم ولایت را نخواستند و در گزارش خود گفتند مردم نمی خواهند. این دیدگاه بعد از رحلت پیامبر مقبولیت عام پیدا کرد. در همان روز غدیر مخالفت آغاز شد. بعد از آن به سمت عرصه توجیهات گوناگون رفتند.



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammad Mahsenifar

با شما بوده است. امام در الست با انسان بوده است و به هدایت انسان کمک کرده است و تا قیامت با فرد همراه است.

حکومت سیاسی هم در ذیل چنین پدیده ای تعریف می شود، یعنی کسی می تواند حاکم باشد که چنین مقامی داشته باشد. کسی که در تمام مواطن همراه من است می تواند بر من حاکم باشد نه کسی که خودش حیران است. مع الاسف دیدگاهی غلبه پیدا کرد که آمدند و گفتند بین دو نظام معنوی و ظاهری تلازمی نیست و لزومی ندارد با هم باشند و بحث سکولاریسم مطرح شده که بقیه ایسم ها هم از دل آن درآمد.

همچنین عده ای با نگاهی به اصطلاح واقع گرا گفتند که این مسیر قابل تداوم نیست. آنها ادعای واقع گرایی داشتند. ما معتقد نیستیم آرمان گرایی و واقع گرایی در مقابل هم باشند. مثلاً بگوییم امیرالمومنین (ع) مظهر آرمان گرایی بوده و معاویه مظهر واقع گرایی باشد، نه، ما معتقدیم هر دو واقع گرا بودند. علت این است که بهشت و جهنم هر دو واقعیت است. امیرالمومنین جهان را به سمت بهشت می برد و معاویه و امثال او جهان را به سمت جهنم می برد و هر دو واقع گرا هستند.

اجمالاً باید گفت که از آن سو ادعای واقع گرایی می شد و سران جریان مقابل غدیر می گفتند ما خود غدیر را منکر

دارند. قطع رابطه میان محبت و تبعیت و اطاعت می کنند. توجیهات دیگری نیز وجود دارد. مثلاً از خلیفه دوم نقل شده است که می گوید من قبول دارم که پیامبر، علی (ع) را به خلافت و ولایت و امامت نصب کرد و پیامبر می خواست، اما خدا نخواست.

موارد مشابهی هم ذکر می شد که مثلاً پیامبر می خواست عمویش ابولهب به جهنم نرود و هدایت پیدا کند اما خدا نخواست.

البته در این مورد بنده معتقدم در میان توجیهاتی که تاکنون صورت گرفته است یک توجیه از همه دقیق تر است که این توجیه به همین قضیه قابلیت و فاعلیت باز می گردد. هر چیزی با فاعلیت و قابلیت تحقق پیدا می کند. دیدگاه این است که می گوید پذیرش و قابلیت وجود نداشت.

تعبیری به کار برده اند که می گوید ماجرای غدیر و پس از آن نرسیدن امام علی (ع) به خلافت، از جنس «الامر یحدث بعد الامر» است. یعنی امری که بعد از امر دیگر حادث می شود. معنای این سخن چنین است که خلافت و امامت امیرالمومنین به همان معنایی که شیعه می گوید، امر خداوند بود ولی بعد از این امر، امر دیگری برای خدا حادث شد.

امر اول این بود که خدا می خواست علی (ع) حاکم و خلیفه شود و امر دوم این بود امیرالمومنین خلیفه و حاکم نیست و خدا امرش را تغییر داد. یعنی وقتی خدا بستر و زمینه را ندید امر اول خود را تغییر داد. اگر می پذیرفتید علی (ع) باید بر شما حاکم باشد، حال که نپذیرفتید فلانی حاکم باشد.

این توجیه دقیقی است ولی این توجیه برخی نکات را نمی خواهد قبول کند و آن این است که ما می گوییم «الامر یحدث بعد الامر» تنها اختصاص به موضوع ولایت ندارد و در همه قضایا و فرامین الهی چنانچه فرامین امتثال (فرمانبرداری) نشود همین پدیده اتفاق می افتد.

فرآیند گناه هم همین است. به این معنا که خداوند هیچ گاه اولاً به کسی امر به گناه نمی کند و امر به طاعت و نماز می کند به شرطی که طرف قبول کند، اگر قبول کند این امر اجرایی می شود، اما اگر قبول نکرد، امر دیگری بر مبنای غضب صادر می شود. امر دوم امری است که به دلیل عدم امتثال امر اول از سر غضب ناشی شده است. این را نمی گویند. این باید به جهان و برادران اهل سنت ما گفته شود.

شخص باید بداند که همه گناهان به این صورت است و این حادثه یعنی مخالفت با امر ولایت، گناه اعظم است.

***این نوع نگاه ناشی از یک نوع جبرگرایی هم می تواند باشد؟**

بله با این دیدگاه به نوعی مسئولیت و آزادی و اختیار انسان انکار می شود. می خواهیم بگوییم با غلبه این دیدگاه انحرافی، فجایع جهان شروع شد. فجایع جهان ریشه ای جز این مسئله ندارد که مسلمانان از حقیقت تداوم نبوت که کانون قدرت اسلام است، اعراض کردند.

چرا اسلام قدرت خود را از دست داد؟ به این جهت که مسلمانان از کانون قدرت فاصله گرفتند. ولایت و امامت از آنجا که مقام اتصال به عالم غیب است، وقتی مسلمانان با این کانون قطع رابطه کردند یعنی با قدرت اسلام قطع رابطه کردند.

بعد از جریان غصب ولایت، امیرالمومنین فرمایشی دارند که در نهج البلاغه هم هست. حضرت خطاب به مسلمانان می فرماید از وقتی که دستتان از دست ولایت بیرون آمد، امداد خدا بر شما قطع شد. تعبیر حضرت این است که می فرماید از این به بعد نه جبرئیلی در میان شما خواهد بود و نه میکائیلی. فرشته مظهر نصرت الهی است. حضرت تعبیر عجیبی دارد که می فرماید از این پس شما باید و زد و خوردتان با شمشیرها، یعنی از این پس شما باید و عالم

***برادران اهل سنت ما به طور مشخص در مورد غدیر چه می گویند؟**

سطوح مختلفی از دیدگاه ها وجود دارند. برخی می گفتند واقعه غدیر وجود نداشته است. دیدگاه دیگر این است که این واقعه وجود داشته چرا که در منابع بسیاری از اهل سنت ذکر شده است. درست است که در کتاب صحیح مسلم و صحیح بخاری نیامده ولی در خیلی جاهای دیگر ذکر شده است.

***چرا واقعه غدیر در این دو کتاب صحیح مسلم و صحیح بخاری نیامده است؟**

این جای تاسف بسیار دارد که به سیاست حاکم باز می گردد که کاری می کند این واقعه در این دو کتاب مهم ذکر نشود. اما در کتب بسیار دیگری این واقعه ذکر شده است که مرحوم علامه امینی در الغدیر تمام این منابع را نشان می دهد. خطبه غدیر راویان بسیاری از اهل سنت دارد.

دیدگاه دوم که توضیح می دادم این بود که برخی می گفتند این واقعه وجود داشته است ولی تفسیرش این نیست که شیعیان می گویند، می گویند منظور از مولا آنچه شیعه به معنی امام و معصوم و حاکم ذکر می کند، نیست. یعنی آنها یک دوستی بدون تبعیت را مد نظر

اسباب ظاهری. هر کس که اسباب ظاهری اش بیشتر شد، غلبه می کند.

غرب از اول تاریخ مواجهه اش با اسلام رفتاری از خود بروز داد و آن این بود که میان دو رفتار اسلامی که یکی نگاه درست اسلامی بود و یکی نگاه انحرافی؛ این نگاه انحرافی را تقویت کرد و از طرف دیگر گفت اگر اسلام این است من اسلام را قبول ندارم. کاری که در مورد داعش انجام دادند. این ادامه ماجرای قدیم است. یهود در صدر اسلام خیلی کوشش کرد که امر در دست خانواده پیامبر نیفتد.

*شبهه ای اخیراً مطرح شد که گفته می شد مبنای مشروعیت حکومت و ولایت از دیدگاه امام علی (ع) نظر و انتخاب مردم بود، پاسخ شما به این مطلب چیست؟

در برابر مشروعیت الهی یک قابلیت وجود دارد که آن را می توان مشروعیت مردمی بنامیم اما به معنی حقانیت نیست این بحث از اول انقلاب مطرح بوده و پاسخش روشن است. در این مورد مردم منشأ مقبولیت اند نه مشروعیت. البته اگر مقبولیت را از باب تسامح، مشروعیت بنامیم اشکال ندارد. در برابر مشروعیت الهی یک قابلیت وجود دارد که آن را می توان مشروعیت مردمی بنامیم اما به معنی حقانیت نیست. در مسئله قابلیت نقش منحصر به فرد با مردم است. اگر قبول کردند حاکمیت الهی تحقق پیدا می کند و اگر قبول نکردند این امر مخفی و غایب می شود.

حکومت الهی و ولایت بزرگترین فرمان خداوند است. اصل مشروعیت آن در دست خداست ولی فعلیت و مقبولیت آن از مردم است.

*پیام غدیر برای امروز ما چیست و غدیر

ابتدا باید تعریفمان را از سینمای دینی روشن کنیم تا جغرافیای آن مشخص شود. وقتی جغرافیای سینمای دینی روشن شد مشخص می شود چه کسانی درون این جغرافیا قرار می گیرند چه کسانی خارج از آن هستند و ممکن است حتی برخی روشن فکران گاهی اثری ارائه دهند که در دایره سینمای دینی قرار گیرد.

به مناسبت روز ملی سینما، در مورد امکان سینمای دینی و وضعیت سینمای جهان و ایران با محمد حسینی، دکترای فرهنگ و ارتباطات، پژوهشگر ارتباطات و فلسفه رسانه و رئیس مرکز فرهنگی هنری دفتر تبلیغات اسلامی، به گفتگو نشستیم که در ادامه می خوانید؛

*سینما چگونه هنری است و چه انتظاری از آن می رود؟

سینما برساختی از جهان داستان است. یعنی احکام جهان داستان و احکام داستان پردازی بر آن مرتب است؛ به عنوان مثال مساله خیر و شر، تقرب و استبعاد از هستی شناسی حقه، در جهان داستان از محورهای مهم است در پاسخ به این سوال، باید چند محور را کنار هم دیگر قرار بدهیم؛ در وهله اول باید بدانیم سینما برساختی از جهان داستان است. یعنی احکام جهان داستان و احکام داستان پردازی بر آن مرتب است؛ به عنوان مثال مساله خیر و شر، تقرب و استبعاد از هستی شناسی حقه، در جهان داستان از محورهای مهم است. در نسبت با دین، داستان پرداز در مقام ربوبیت جهان داستان است. داستان پرداز است که زنده می کند، می میراند کسی را موفق می کند، می خداند می گریاند. ما در معارف دینی داریم: «هو اضحک و ابکی» یعنی خداست که می خداند و می گریاند. خداست که برای مخلوقات خودش سرنوشت تعیین می کند. سرنوشت شخصیت های داستان را داستان نویس تعیین

امروز برای مردم دنیا چه حرفی دارد؟

اصل پیام غدیر این است که حقیقتی که در عالم توسط انبیا تجلی کرد، مقطعی نبوده و قابل تداوم است. دوم اینکه وقتی تداوم پیدا می کند نه فقط به صورت اولیه بلکه بطور و اسرار آن استخراج می شود.

ما باید به دنبال عطف توجه دادن جهان به این مسئله باشیم که ریشه بحران ها چیست. پاسخ این است که ریشه بحران ها این است که انسان از حقیقت انبیا اعراض کرده است.

پیام غدیر این نیست که شما وارد دوره دینداری های قدیم شوید. در نقد غرب من شوقی ندارم که بگویم انسان به وضعیت قبل از مدرنیته بازگردد. یک بخشی از فجایع دینی عصر ما به این دلیل به وجود آمده که برخی می خواهند دین را در صحنه جهان بیاورند ولی نمی دانند که بعد از دوره مدرنیته و بی دینی انسان تو نمی توانی هر دینی را به صحنه بیاوری. دوره دین بدون ولایت گذشته است. دینی می تواند بعد از مدرنیته در صحنه جهان بیاید که دین مبتنی بر ولایت و امامت باشد. همان چیزی که در ایران و در انقلاب اسلامی واقع شده است.

ویژگی دنیای قدیم دینداری بدون امامت و ولایت بود. پس از آن منجر به دنیای مدرنیته و کفر جلی و سکولاریسم شد و در انتهای این دوره انقلاب اسلامی واقع می شود و بشریت را متوجه می کند به اینکه به انبیا باز گردد.

پیام غدیر به یک مسیحی این است که آنها به پیامبر خود برگردند نه پیامبری که برای آنها ساخته اند. آمادگی داشته باشند که با عیسی مسیح آنگونه که بوده است مواجهه داشته باشد نه آنطور که برای آنها تفسیر شده یا ساخته شده است. این پیام غدیر است یعنی مهمترین پیام جهان است. این خبر بزرگ عالم و نبأ عظیم است. مراد از

غدیر این است که دینی که در صحنه جهان آمد می تواند ناب ادامه پیدا کند و ناب هم فهمیده شود. یعنی می توان فهمی از دین پیدا کرد که با خود دین منطبق باشد.

امامت مقوله ای است که در کنار همه مقولات قرار می گیرد و کار آن تفسیر و تبیین صحیح آنهاست. کار امام این است که در کنار تمام اصول و فروع قرار می گیرد یعنی همه اصول و فروع از جمله خود اصل امامت یک طرف قرار می گیرد و امام در یک طرف. کار امام این است که تمام این اصول و فروع را برای بشر تفسیر کند. یعنی امامت جریان تاویل دین است. این چیزی است که بشر به این دلیل که می خواسته خودش دین را تفسیر و اجرا کند، کنار گذاشته است.

انسانی که نمی خواهد زیر قید دین رود، می خواهد خودش دین را تفسیر و تاویل کند. پیام غدیر این است که دین، متولی و مفسر و مجری دارد.

*برای احیای غدیر توصیه هایی شده که مثلاً مناسکی را به جا آورید، چه راهکارهایی را پیشنهاد می کنید که غدیر احیا شود؟

احیای غدیر به علم و فکر و بحث و تحلیل است. این ایام فرصتی است برای طرح مسائل. یعنی در کنار مسئله جشن و شادی ... که جای خود را دارد، اصل مطلب باید این باشد که جامعه ما و جهان بشری هر سال در ایام غدیر با انبوهی از مباحث فکری و تحلیلی مواجه شود. این احیای غدیر خواهد بود.

باید فکر کنیم که چه کنیم دنیا به مقطع عاشورا بازنگردد و آن فاجعه دوباره تکرار نشود. این در صورتی است که انسان غدیر را بفهمد. چون انسان غدیر را نفهمید و پیام خدا را اجابت نکرد، جهان به فاجعه عاشورا رسید.

محمد حسینی در گفتگو با مهر:

سینمای مابه ذخایر دینی خوداعتنایی ندارد

مساله دیگر خطی بودن است. به این معنا که شما امکان توقف در فیلم و بازگشت به صورت متعارف را ندارید. البته می توانید فیلمی را بگذرانید در صحنه های مختلف توقف کنید به عقب بازگردید فکر بکنید ولی معمول سینما این نیست. اگر شما در جمعی این کار را بکنید همه آزرده خاطر می شوند حتی خود شما از فضای فیلم بیرون می آید مگر اینکه بخواهید فیلم را بعنوان یک متن مطالعه کنید. مواجهه عموم مردم با سینما این است که فیلم به مرور پیش برود و توقف و درنگی در آن ایجاد نشود و ما صرفاً دریافت کننده باشیم و حس تلذذ از جهان داستان داشته باشیم. این تفاوتی است که تماشای فیلم و خواندن متن با یکدیگر دارند. شما ممکن است در یک متن توقف ایجاد کنید به عقب بازگردید، تامل کنید، تعقل کنید تامل کنید، تخیل کنید، با یافته های دیگر به مقایسه بنشینید، ولی فیلم اینگونه نیست شما به مرور که صحنه ها را می بینید وقایع را می بینید باید تن بدهید به زمان فیلم و وقایعی که پی در پی می آیند و می روند. این عناصر جهان فیلم را تشکیل می دهند. نکته بعد که شاید نکته پایانی باشد کفایت کند در این بخش بحث این است که سینما نهایتاً توهمی از واقعیت را برای مخاطب ایجاد می کند. این خودش سرفصل بسیار مهمی است.

مرحوم شهید آوینی در کتاب آینه جادو در مقاله بلند «تاملاتی در ماهیت سینما» به این نکته اشاره می کنند. منظور ایشان این است سینما بازتابی از واقعیت به معنای متعارفش به معنای باز نمایی و حتی تخیل واقعیت نیست. ما توهمی از

می کند. پس او در مقام ربوبیت قرار می گیرد. حالا اگر فرد، داستان نویس خودش را مستغرق در واقع ربوبیت حضرت حق قرار داده باشد و خود را در راستای آن ربوبیت قرار داده باشد، جهان داستانش جهان نزدیک و متقرب به جهان دین می شود و اگر غیر از این باشد، به ظلمات الوهم نزدیک می شود. در واقع سینما برساختی از جهان داستان است و احکام جهان داستان بر آن مرتب می شود. اما محور دیگری که میشود به آن اشاره کرد، اصالت تصویر است؛ در سینما اصالت با تصویر است. ما سینمای صامت هم داریم و بعد صوت و کلام هم هست. در واقع اصالت با تصویر است و صوت در رادیو اصالت دارد.

فلسفه تصویر اینجا موضوعیت پیدا می کند. از جمله اینکه وقتی تصویر می آید، خیال زائل می شود. وقتی قصه ای را گوش می کنید یا از روی متن می خوانید، صورت ذهنی وقایع و مکان ها توسط شخص خواننده در ذهن شکل می گیرد. البته نشانه ها و آرایه های متنی کلام به او کمک می کنند که صورت ذهنی را شکل بدهد. ولی فاعل ساختن آن صورت های ذهنی خود خواننده است و در نهایت و علایم و نشانه ها علل معده هستند. اما در جهان سینما، صورتها توسط کارگردان و نویسندگان و عوامل ساخته و پرداخته می شود به استنتاجی که مد نظرشان است هدایت می شوند و مخاطب صرفاً دریافت کننده آن صورت های ذهنی است و در مقام انفعال قرار دارد. پس اصالت تصویر یکی از محور های مهم دیگر است.



و پشتیبانی خوبی هم از آن می شود، دست بازتری خواهد داشت و غلبه خواهد یافت و امروز، روزگار غلبه و سیطره آن نوع سینما بر جهان ما است. قهرمان های بچه های امروز ما چه کسانی هستند؟ مرد عنکبوتی، سوپر من و بت من یا قهرمانان خودمان؟ ما نتوانستیم قهرمانان واقعی خودمان را سینمایی کنیم نتوانستیم و آنان را در سینما بازنمایی کنیم. یکی از دلایل دیگر ضعف ما در مواجهه با جریان مقابله با رقیب و دشمن، آن است که آنها بلدند چگونه از همسوهای خودشان در جبهه داخلی یارگیری کنند. آنها به چه کسانی جایزه می دهند؟ صد سال هم بگذرد به فیلم سازان خوبی مثل حاتمی کیا جایزه نمی دهند. آنها شاخصه هایی دارند و بر مبنای آن شاخص ها عمل می کنند، اما ما چگونه عمل می کنیم؟ ما نتوانستیم از همان تعداد اندک سینماگران مستقل دنیا که به هر حال تعلقی به جهان دین دارند، جبهه بین المللی خوبی ایجاد کنیم. نتوانستیم سینماگرانی خوب پرورش دهیم که بتوانند حرف های جدی در این زمینه بزنند. آنها هم که پرورش پیدا کردند خودشان با توان و پیگیری و پشتکار خودشان به این نقطه رسیدند. کمتر سینماگری هست که واقعا مسیر برایش مسطح و آسان باشد.

سینمای ما هنوز با مفاهیم اولیه خود دست به گریبان است و نسبت به ذخایر و گنج های عظیم دینی خود اعتنای کافی ندارد. ذخایر فرهنگی و سوژه های بسیار جذابی که در این عرصه وجود دارد را قابل اعتنا نمی داند هرچند این سنگلاخ ها در اینکه آنها کارهاشان کیفی تر باشد، تاثیر گذار بوده است، اما به هر حال سیاست گذاری صحیح و درستی، اتخاذ نشده است. سینمای ما هنوز با مفاهیم اولیه خود دست به گریبان است و نسبت به ذخایر و گنج های عظیم دینی خود اعتنای کافی ندارد. ذخایر فرهنگی و سوژه های بسیار جذابی را که در این عرصه وجود دارد را قابل اعتنا نمی داند. شما نگاه کنید در هالیوود سالهاست فیلم دینی و ماورایی و فیلم های جهان شناسانه و جهان بینانه می سازند. فیلم هایی می سازند که مفاهیم خدا، فرشته، ملکوت و عالم غیب در آن فیلم ها به صورت جدی وجود دارد و آنها اذهان را در سراسر جهان با همین مفاهیم و صورت های خیالی و با همین صورت های وانموده اشغال کردند، اما ما این طرف انکار ابا داریم فیلمی را که می خواهیم به اسکار یا جشنواره های دیگر بفرستیم، مفاهیم دینی داشته باشد. باید بدانیم این مفاهیم در آن نیست! حال اینکه چقدر نتوانستیم این فیلم ها کیفی تر را بسازیم، مقوله دیگری است.

از طرف دیگر، استیجاشی و وحشتی داریم از اینکه نکند ما مفاهیم بومی خودمان را صادر کنیم، ما باید خیلی جهانی نگاه کنیم و جهانی نگاه کردن هم در تلقی سیاست گذاران ما این است که از مفاهیم دینی فاصله بگیریم تا به اصطلاح خودشان به مسائل انسانی بپردازیم. مگر سینمای هالیوود بر مبنای و در واقع زبانی که آنها بین المللی تلقی می کنند، فیلم می سازد؟ آنها بر مبنای اندیشه های خودشان فیلم می سازند ولی آن فیلم ها را جذاب می سازند. مفاهیمی سکولاریستی که اکنون غربی ها به آن رسیده اند به شدت تبلیغ می شود. این نوع اومانیزم و نئو اومانیزم در غرب ایجاد شده است و مختص جهان غرب است، اما آنها جذابی می کنند و انتشار می دهند. اما متأسفانه اینطرف ما با خودمان دست به گریبانیم و سرگردانی و حیرت داریم. در جبهه داخلی و نهایتا استراتژی مواجهه مان با سینمای غرب، دچار چالش های عمیق هستیم. ما حتی از ظرفیت جهان اسلام هم غفلت کردیم. برای مثال شما نگاه کنید سریال مختارنامه ساخته شد، و وقتی اربعین پیاده روی نجف به کربلا تشریف می برید، می بینید که تصویر گرم شده فریزر عرب نیا در قامت مختار به تصویر کشیده شده است و به چه میزان تاثیر گذار بوده است. ما متأسفانه از این ظرفیت هم غفلت داریم.

دارند، اما سینماگران و آثار خوب سینمایی هم وجود دارد که در این سالها تلاش کردند مفاهیم دینی را در ساحات مد نظر خودشان به مخاطب عرضه کنند.

برای مثال، سینمای دفاع مقدس را اگر با تعریف وسیع سینمای دینی در نظر بگیریم، جزء سینمای دینی محسوب می شود. لاقول اکثریت آثار مربوط به دفاع مقدس جزء سینمای دینی هستند. بسیاری از آثار سینماگرانی که مشخصا مقولات دینی یعنی موضوعات دینی و تاریخ اسلام را باز نمایی نمی کنند، ممکن است مسائل روز را مطرح کنند. سینمای آقای مجیدی، سینمای آقای میر کریمی و سینمای مجتبی رایی را نمی توانید خارج از سینمای دینی تصور کنید. همچنان که سینمای ابراهیم حاتمی کیا یا رسول ملاقلی پور را نمی توانید خارج از سینمای دینی تصور کنید.

ابتدا باید تعریفمان را از سینمای دینی روشن کنیم تا جغرافیای آن مشخص شود. وقتی جغرافیای سینمای دینی روشن شد مشخص می شود چه کسانی درون این جغرافیا قرار می گیرند چه کسانی خارج از آن هستند و قرب و بعدها هم معلوم می شود. چه کسانی به آن دال مرکزی مفاهیم دینی نزدیک ترند چه کسانی دور ترند و حتی گاهی ممکن است سینماگرانی که نگاه روشن فکرا نه دارند، در بعضی آثار، به جریان دینی تقرب پیدا کرده باشند. حال داستانی پیدا کرده یا در وضعیت روحی بوده است که توانسته اثری را بسازد که نهایتا دینی یا نزدیک به آن قلمداد شود.

اساسا می شود سینماگران مختلف را در هر حیطه اندیشه ای و روحی و جهان شناسی که باشند آثارشان را در قرب و بعد مفاهیم دینی، مقایسه کرد. ممکن است فیلم سازی که آرای سکولار دارد و نگاه و عرفی است، در بعضی آثارش به سینمای دینی تقرب پیدا کرده باشد و در بعضی آثارش از آن دور شده باشد. این امر مستلزم آن است که تعریف شفاف از سینمای دینی ارائه شود.

با توجه به سیطره رسانه ها و جهان اشباع شده از رسانه ها، آیا سینمای ما توانسته است بویژه در حوزه دین و مفاهیم دینی رقابت مناسبی داشته باشد؟

متأسفانه در این بحث ضعیف ترین عملکرد را داشتیم. به چند دلیل؛ یکی همان است که ما تعریف روشنی از سینمای دینی نداریم و وقتی تعریف ما از سینمای دینی روشن نیست، نحوه حمایت ها و پشتیبانی ها و نظریه پردازی ها دچار اوجاج می شود و نمی توانیم پشتیبانی لازمی را از این نوع سینما داشته باشیم، چرا که اساسا آن را نمی شناسیم و چیزی را که شناسیم نمی توانیم پشتیبانی لازم را از آن داشته باشیم.

وقتی از سینمای دینی پشتیبانی نکنیم، ضعف داریم و جبهه منسجم و شبه منسجمی که در آن طرف این مرزبندی قرار دارد و سالها به جدای سینما و رسانه دست پیدا کرده است

واقعیت را در ذهن خودمان شکل می دهیم و در واقع سینما گر در درون ذهن مخاطب وجود می آورد. اینکه مقام وهم چیست و با تخیل، تعقل، شهود، حس چه تفاوت هایی دارد. این خودش یکی از محورهای مهم سینماشناسی است.

آیا مفهوم سینمای اسلامی، مفهوم درستی است؟

سینمای اسلامی اگر به معنای واقعی کلمه مراد شود، دچار چالش است. زیرا وقتی شما یک مفهومی را به طور مطلق اسلامی می کنید، این پدیده باید با مفهوم حجیت دینی در همه ابعادش مد نظر قرار گیرد. اینجا بحث های پیچیده نظری، کلامی و فقهی وجود می آید اما اگر به معنای به کارگیری آن برای پیشبرد اهداف جامعه دینی مد نظر باشد، بویژه در شرایط امروز، بله سینمای اسلامی به معنی اینکه در جهت ترویج و اهداف جهان اسلام یا مفاهیم اسلامی و اخلاقی قرار بگیرد، ممکن است. بله به این معنا سینمای اسلامی داریم.

نمونه های فراوانی هم به ویژه در کشور خودمان بعد از انقلاب شاهد هستیم. البته نه به این صورت که به معنای اول، مفهوم سینمای اسلامی را تاسیس کرده باشند و سعی کنند پله پله و آرایه آرایه مفاهیم سینمای اسلامی را بر مبنای آن تعریف تاسیسی از سینمای اسلامی فیلم بسازند؛ بلکه با صرافت طبع دینی خودشان تلاش کردند از این به اصطلاح ابزار، استفاده کنند و آنچه در ذهن و روح و خیالشان هست یا برداشتی را که از واقعیات و حقایق جهان امروز دارند را با آن رویکردی که نسبت به دین دارند به مخاطب منتقل کنند.

آیا سینمای ایران توانسته است مفاهیم اسلامی و انسانی را بازنمایی کند؟

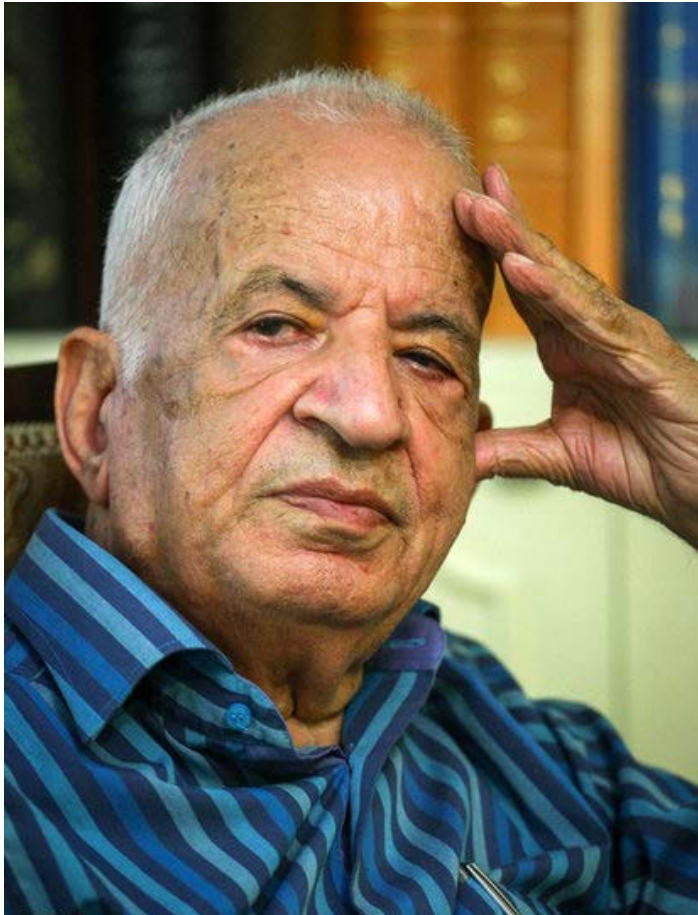
تلاش های خوبی صورت گرفته است. این پرسش باید به صورت مقایسه ای و تطبیقی با سایر سینماها و سینمای ملل پاسخ گفته شود. اگر در مقام مقایسه قرار بگیریم و بخواهیم خلوص گرایانه به قضیه نگاه نکنیم به نظرم راه به خطا بردایم. سینماگران ایرانی در طول این سالها نتوانسته اند هر کدام در ساحات خاص خودشان به مقوله دین نظر کنند. حالا بعضی از انواع فیلم ها و یا سریال های تلویزیونی که گاه ابعاد بین المللی هم پیدا کرده اند مشخصا موضوع دینی و یا تاریخ اسلام و تاریخ دین را مد نظر قرار داده اند و خیلی از فیلم های دیگر بیشمار هم هستند که در تار و پود نگاه فیلم ساز و نگاه دوربین و نوع روایت در تار و پود داستان سعی کردند آن نگاه دینی را تا حد خودشان اشعار کنند. البته شدت و ضعف دارند، ولی تا حدود زیادی این اتفاق افتاده است.

تلاش های خوبی صورت گرفته است و قاعدتا تا نقطه مطلوب فاصله بسیار است. ما ضعف های زیادی هم در این حیطه داریم. سینمای روشن فکری و سینمای غرب زده هم داریم. آثار مربوط به این جریان ها در سینمای ما حضور

گفتگوی مهر با مهدی محقق؛

از پوشیدن لباس روحانیت تا آوردن ایزوتسو به ایران / همیشه معلم هستم

سارافرجی



نام انجمن آثار و مفاخر فرهنگی به نوعی با نام مهدی محقق گره خورده است و کسانی که با این انجمن آشنا هستند حتماً تا به حال نام مهدی محقق را شنیده اند. البته نام این عالم و ادیب در حوزه های مختلف دیگری چون تاریخ علوم پزشکی، طب سنتی و نسخه پژوهی هم شنیده می شود. به دنبال سلسله گفتگوهایی که با چهره های ماندگار علم و فلسفه انجام داده ایم این بار به سراغ استاد مهدی محقق رفتیم و سرانجام قرارمان در یک عصر تابستانی در یک خانه باصفا هماهنگ شد و گفتگوی کوتاهی با این چهره ماندگار زبان و ادبیات فارسی انجام دادیم.

مهدی محقق زاده سال دهم بهمن ماه سال ۱۳۰۸ در مشهد است. ریاست انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ریاست موسسه مطالعات اسلامی مک گیل از جمله مسئولیت های او در طول این سالهاست. تدریس در دانشگاه های معتبر ایران و خارج از ایران از دیگر سوابق علمی او در طول این سالهاست. آنقدری به زندگی امیدوار و خوش بین است که وقتی در ابتدای مصاحبه در محاسبه سن او اشتباه کردیم، اعتراض کرد و گفت چرا من را پیر می کنید. دو خصوصیت اصلی و مهم یک معلم یعنی خوش سخنی و باحوصله بودن را با هم داشت و در طول یک ساعت مصاحبه چنان خوش خلق بود که اصلاً متوجه گذشت زمان نشدیم. به گفته خودش همیشه معلم بوده و امروز هم با وجود مسئولیت های مختلف دوست دارد او را با عنوان معلم بشناسند. کپ و گفت خودمانی ما با مهدی محقق را در ادامه می خوانید؛

شد. این همکاری تا زمان انقلاب طول کشید ولی در روزهای پرتلاطم انقلاب، منزل ایشان اول خیابان فلسطین و مرکز بسیاری از شلوغی ها بود. یک شب با من تماس گرفت که در خانه گیر افتاده و همه اطرافش محاصره شده است. ایشان حدود ۱۰ روز هم در خانه من زندگی کرد تا زمانی که پروازها راه افتاد و دوباره به ژاپن برگشت به این ترتیب در همان روزهای ابتدایی انقلاب ایران را ترک کرد و اتفاقاً بعد اینکه از ایران رفت در ژاپن شروع به تبلیغ انقلاب و اسلام کرد.

یادم هست یک زمانی در سال های اول نمایشگاه کتاب تهران وقتی در غرفه انتشارات دانشگاه تهران بودم، آیت الله خامنه ای را ملاقات کردم، ایشان کتاب «بنیاد حکمت سبزواری» با ترجمه ایزوتسو را دیدند و سراغ ایشان را از من گرفتند و تاکید کردند که دوباره به ایران دعوتشان کنیم. بعد از آن من سفری به ژاپن رفتم و از ایشان دعوت کردم که مجدد به ایران بیایند ولی در پاسخ به من گفتند که به دلایل پزشکی نمی توانند سفر و پرواز طولانی داشته باشند و بعد از آن دیگر ایزوتسو نتوانست به ایران بیاید. البته مدتی بعد من ایشان را در یک سفر کاری در لندن دیدم.

***در همان سال هایی که ایزوتسو در ایران حضور داشت، هانری کربن هم در ایران حضور داشت، ارتباطتان با ایشان چگونه بود؟**

من آن زمانی کتابی با نام «اشرنامه عطار» توسط انجمن آثار ملی منتشر کردم که منسوب به عطار بود ولی پس از مطالعات فراوان متوجه شدم که کتاب مربوط به عطار نیست لذا کار را نیمه کاره رها کردم. همان زمان کربن از من پرسید که چرا کار را ادامه ندادید و من به ایشان توضیح دادم که کتاب برای عطار نبود. ولی به طور کلی با هانری کربن همکاری از نزدیک نداشتم چون ایشان بیشتر

کردیم. پس از آن هم بنده برای اولین بار ایشان را به ایران آوردم و حدود ۱۰ اثر هم از ایشان به فارسی توسط افرادی چون احمد آرام و فریدون بدره ای ترجمه شده است. بعدها برایشان مراسم بزرگداشتی هم برگزار کردیم. بعد از حضورم در دانشگاه مک گیل با موافقت وزارت علوم و هیئت امنای دانشگاه تهران بنده موسسه مطالعات اسلامی مک گیل را در ایران تأسیس کردم و تا به حال هم هنوز این موسسه در حال فعالیت است.

***در حال حاضر موسسه چه فعالیتی دارد چون کمتر خبری راجع به آن شنیده می شود.**

در حال حاضر بیشتر کارهای انتشاراتی و پژوهشی در این موسسه انجام می شود و ارتباط علمی مان با دانشگاه مک گیل برقرار است. اتفاقاً در همان سال های ابتدایی تأسیس هم آیت الله خامنه ای به من توصیه کردند که آن کرسی علمی را رها نکنید و حواستان به آن باشد.

***از ارتباطتان با ایزوتسو بگوئید.**

همان سالی که من از کانادا برگشتم، ایزوتسو از دانشگاه کیوتو ژاپن استعفا داد و به همراه من به ایران آمد تا همکاری اش را با من ادامه دهد، اما دانشگاه مک گیل اعلام کرد که پولی ندارد تا به او به عنوان حقوق بدهد. ناچار شد که به انجمن شاهنشاهی فلسفه برود و از این بابت هم خیلی ناراحت بود چون به او لقب فیلسوف درباری را دادند ولی خب چاره ای نداشت.

همان سالی که من از کانادا برگشتم، ایزوتسو از دانشگاه کیوتو ژاپن استعفا داد و به همراه من به ایران آمد آن زمان دکتر نصر رئیس انجمن شاهنشاهی فلسفه و فرح هم عضو هیئت امنای آنجا بود، بنابراین ایزوتسو از لحاظ مالی تأمین بود. در همان جا با دکتر اعوانی و چیتیک آشنا

***مهدی محقق را با عناوین مختلفی مثل نویسنده، علامه، ادیب، فقیه، مجتهد، شارح، نسخه پژوه و پژوهشگر تاریخ پزشکی اسلامی و عناوین دیگری از این قبیل می شناسند اگر از شما بپرسند خودتان را با کدامیک از این عناوین می شناسید، پاسختان چیست؟**

من دوست دارم من را همواره به عنوان یک معلم بشناسند، چنانچه از سال ۱۳۳۰ یا در مدرسه یا در دانشگاه معلم بودم و همین الان هم مشغول تدریس هستم. در دانشگاه تهران که حدود بیست سال تدریس کردم استاد زبان و ادبیات فارسی بودم. همان زمان مرحوم علی اصغر حکمت در دانشگاه تهران درس تاریخ قرآن می دادند و بعد بازنشستگی شان این درس را به من واگذار کردند.

در خارج از ایران و کشور کانادا علوم اسلامی و دالزی تاریخ پزشکی درس می دادم. حدود هفت هشت سال پیش شیخ کویت می خواست به بهترین کتاب در حوزه تاریخ پزشکی جایزه بدهد، من را به عنوان داور دعوت کردند. در همان مراسم گفتند که این از درایت شیخ کویت بوده که یک عجم را دعوت کرده تا آثار را داوری و تعیین کند که این جایزه صدهزار دلاری را به یک عرب بدهد.

***از جمله کارهای شما علاوه بر تدریس، تأسیس شعبه موسسه مک گیل در ایران بوده است. کمی در رابطه با چگونگی تأسیس این موسسه و فعالیت های امروز آن توضیح می دهید؟**

حدود سال ۱۳۴۴ از من دعوت کردند که به دانشگاه مک گیل بروم و فارسی تدریس کنم. خیلی هم مورد استقبال قرار گرفت. در همان جا با ایزوتسو، فیلسوف ژاپنی آشنا شدم. در همان جا باهم کار ترجمه کتاب فلسفه حاج ملاهادی سبزواری را از زبان عربی به انگلیسی شروع

با پرفسور معین همکار بودند.

*رابطه تان با دکتر نصر چطور بود؟

با ایشان هم رابطه خوبی داشتیم. دکتر نصر در آن زمان رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بود و بنده معاون آنجا بودم. اتفاقاً با هم کتابی هم ترجمه کردیم که سوال و جواب بین ابوریحان و ابوعلی سینا بود. این کتاب اولین بار در ایران توسط سازمان فرهنگ آن زمان و بعدها در کوالامپور منتشر شد. جشن نامه ای هم برای هانری کربن چاپ کردم که مقدمه آن را دکتر نصر به زبان انگلیسی نوشت. الان هم که ایران نیستند در سمینار و همایش های خارج از کشور همدیگر را ملاقات می کنیم. یکبار در اردن و یکبار هم در لندن ایشان را دیدم.

آن زمانی که در کوالامپور مشغول تدریس بودم، دکتر نصر من را به یک موسسه ای به نام «الفرقان» که کار انتشار کتاب های خطی کشورهای فقیر را انجام می دهد و رئیس آن هم وزیر نفت کشور عربستان بود در لندن دعوت کردند و من باوجود اینکه در ایران نبودم تا بتوانم کارهای سفر و ویزا را آماده کنم ایشان لطف کردند و کارهای بنده را برای حضور در سمینار انجام دادند.

*مبانه تان با موسیقی چطور است؟

خوب است. موسیقی سنتی ایرانی گوش می دهم.

* با فیلم و سینما چطور بود؟

راستش من در زمان جوانی یعنی بین سال های ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۲ آخوند بومد و خیلی به این چیزها علاقه نداشتم.

* یعنی معمم بودید و لباس روحانیت داشتید؟

بله، معمم بودم. پرونده استخدای من در آموزش و پرورش با توصیه آیت الله کاشانی که دوست پدر من بود، امضا و تأیید شد. تکیه کلام ایشان بی سواد بود. یکبار به من با همان لحن خاص خودشان گفتند: بی سواد چه کار می کنی؟ گفتم حضرت آیت الله! درس می خوانم. گفت: همان مقدار که خواندی بس است و برو بچه مسلمان ها را در مدرسه درس بده. در ادامه هم گفت: شما خودتان را کنار می کشید، کافرها می آیند همه جا را می گیرند.

در سال ۱۳۳۰ در دبیرستان ابومسلم در خیابان ابوسعید استخدام شدم و ادبیات فارسی و عربی درس می دادم. یکسال اول معلمی ام هم لباس روحانیت داشتم ولی بعدش دیگر لباسم را در آوردم. همان زمان سید جعفر شهیدی هم در همان



جا استخدام شد و خیلی دوران خوبی بود. همان زمان با افراد مختلفی مثل آقایان راشد، فلسفی و پدرم مشورت کردم و آنها به من توصیه کردند که اگر بخواهی به علم خدمت کنی در لباس شخصی راحت تر هستی.

* اساتید برجسته شما چه کسانی بودند؟

در دانشکده ادبیات با افراد برجسته ای مثل دکتر ذبیح الله صفا، دکتر خانلری، دکتر محمد معین و در دانشکده الهیات نزد افرادی چون آقای حسینی راشد، آقای شهابی، بدیع الزمان فروزانی (که رئیس دانشکده الهیات هم بود) درس می خواندم. نزد افرادی چون آقای شعرانی، الهی قمشه ای هم درس آزاد مثل فلسفه، فقه و اینها می خواندم. آن وقت ها پسر آقای الهی قمشه ای که در تلویزیون سخنرانی دارند، بچه بودند ولی الان فرد عالم و سخنوری شدند، با ایشان در ارتباط هستم و اتفاقاً چند وقت پیش در یک سفر ترکمنستان با هم همسفر بودیم.

*یکی از سولاتی که همیشه ذهن من را به خودش مشغول می کند این است که افراد اندیشمندی مثل شما چرا کمتر در مسائل روز جامعه دخالت می کنند و نظر می دهند. فکر نمی کنید جامعه امروز در بسیاری از مسائل به نظرات افرادی مثل شما احتیاج دارد؟
خب ببینید این ها دو حوزه مختلف هستند. یادام است

*با نگاهی به زندگی و سابقه علمی شما می بینیم که به کشورهای مختلف متعددی رفت و آمد داشتید و در خیلی از این کشورها هم برایتان این امکان فراهم بوده که با شرایط خوب زندگی کنید و مقیم آنجا شوید. هیچ وقت به مهاجرت و رفتن به یکی از این کشورها مشابه خیلی از هم نسالتان که امروز در کشورهای دیگر هستند، فکر کردید؟

نه، هیچ وقت. من ایران را دوست دارم و هیچ جایی را بیشتر از ایران دوست ندارم. علاوه بر این همسرم، خانم نوش آفرین انصاری با وجود اینکه به سه زبان زنده مسلط است و زاده ایران هم نیست و همه تحصیلاتش هم خارج از ایران بوده است، هیچگاه حاضر نبود در جایی غیر از ایران زندگی کند و اعتقاد دارد که این میزان محبتی که در ایران دریافت می کند را هیچ جا نمی توان یافت. حتی در زمان مجردی هم دوست نداشتم در خارج از ایران زندگی کنم.

* این روزها هم اندازه قبل سفر می روید؟

من از دوران جوانی ام تا به این سن به ۲۰ کشور سفر کردم. یا برای تدریس رفته ام یا برای سخنرانی و سمینار. در ایران هم به دانشگاه شهرهای مختلفی رفته ام ولی همه اینها کاری بوده است. مثلاً من هیچ وقت مثل افرادی که به ترکیه و دبی و اینها سفر می کنند سفر تفریحی به طور کلی به مظاهر تمدن جدید علاقه ای ندارم.

زمانی که ایزوتسو در ایران بود، بین کره شمالی و کره جنوبی جنگ بود، وقتی از او پرسیدم چرا در این حوزه کاری نمی کند به من گفت: من به این چیزها اهمیت نمی دهم و کار علمی خودم را می کنم. یعنی کسی که اهل علم است مسائل سیاسی و اینها خیلی برایش اهمیت ندارد. ضمن اینکه در جامعه ای مثل ایران به جهت جناح بندی های زیادی که وجود دارد، اهل علم ترجیح می دهند که نظر ندهند تا منسوب به گروه یا جناح خاصی نشوند.

*یکی از خدمات و فعالیت های علمی شما مربوط به دوران فعالیت تان در انجمن مفاخر فرهنگی است که سال ها ریاست آن را به عهده داشتید. کمی درباره کارهایتان در آنجا بگوئید.

من ۱۷ سال پیش در زمان آقای مهاجرانی به پیشنهاد دکتر حبیبی به انجمن آثار و مفاخر فرهنگی رفتم. بارها هم تصمیم گرفتم استعفا بدهم چون کار اداری و دفتری دوست نداشتم. دوست داشتم همیشه معلم باشم و بنویسم. کارهای اداری ولو اینکه ظاهرش علمی باشد، باز هم اداری است. مثلاً یادام است یک زمانی رئیس بنیاد دائره المعارف که امروز آقای حداد عادل عهده دار این مسولیت هستند بودند، آن زمان یک شاعر معروف مصری که قصیده ای هم در مدح مقام معظم رهبری سروده بودند به بنیاد آمده بودند. یک روز ساعت ۱۲ وقتی درخانه بودم با من تماس گرفتند که دزدی به بنیاد آمده و با این آقای شاعر درگیر شده و من به سرعت خودم را به آنجا رساندم. خلاصه اینکه منظورم این است که وقتی عهده دار مسولیت اداری باشی درگیر یکسری مسائل می شوی که از کار علمی آدم را باز می دارد.

* به چه زبان هایی می توانید صحبت کنید؟

عربی، انگلیسی و فرانسه. انگلیسی را در لندن زمانی که رفتم زبان فارسی یادبدهم، آموختم. ۳۰ ساله بودم و فکر می کردم این خیلی شرم آور است که من در کشور انگلیسی زبان باشم ولی بلد نباشم انگلیسی حرف بزنم. این شد که هر روز کلاس زبان می رفتم و آن قدر با جدیت می خواندم که حتی به مهمانی و دورهمی دوستانم هم نمی رفتم. الان هم خیلی از ایرانی ها برای فرصت مطالعاتی به لندن یا کشورهای دیگر می روند ولی یک کلمه زبان یاد نمی گیرند و دست از پا درازتر برمی گردند.

عربی را در مشهد نزد فردی به نام ادیب نیشابوری که آیت الله سیستانی هم شاگرد ایشان بودند، آموختم. تعدادی از دوستانم نزد ایشان درس می خوانند. من هم ۱۸ سالگی پدر و مادر و خانواده را رها کردم رفتم مشهد یک اتاقی در مدرسه طلبگی نواب گرفتم و مشغول درس خواندن شدم و همان جا در تحصیلات حوزوی عربی هم یاد گرفتم.

* مگر آن زمان مشهد زندگی نمی کردید؟

خیر، پس از دستگیری و زندانی شدن پدرم در زمان رضاخان ما از مشهد به تهران کوچ کرده بودیم.

* با وجود این همه فعالیت های مختلف و متنوع کاری مانده که در این سالها دوست داشته باشید انجام بدهید؟

نه، من همیشه هرکاری دوست داشتم انجام داده ام و تا همین الان هم ۸۸ سال سن دارم در حال تدریس و معلمی هستم و از این کار لذت می برم. اصلاً علت اینکه رفتم آخوند شدم این بود که دوست داشتم راه و شغل پدرم را ادامه بدهم. واعظی و معلمی از یک مقوله است با این تفاوت که مستمعین واعظ افراد مختلف از طیف های مختلف هستند ولی معلمی اینطور نیست.

گفتگو



یادداشت

یادداشتی از محمد فنایی اشکوری؛

جایگاه انسان در حکمت و عرفان اسلامی



متن زیر یادداشتی از محمد فنایی اشکوری، استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) است که از نظر می گذرد.

توجه به انسان و مقام و منزلت او در فرهنگ اسلامی ریشه در آموزه های اسلامی دارد. آیات بسیاری از قرآن کریم و کثیری از روایات اسلامی درباره جایگاه انسان به طور عام و انسان های برتر بطور خاص سخن گفته اند. شاید بیش از هر گروهی عرفا به این جنبه از تعالیم اسلامی توجه کرده و به تفسیر و تبیین ابعاد و زوایای آن پرداخته اند. از آنجا که غایت عرفان رسیدن به کمال نهائی از راه تهذیب نفس است، شناخت حقیقت انسان، ابعاد وجودی و کمال نهایی او اهمیت اساسی دارد. از این رو، انسان شناسی و معرفت النفس در عرفان اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار است. در این میان شناخت انسان کامل از آن جهت که سمت و سوی حرکت عارف را تبیین می کند و غایت سیر و سلوک را نشان می دهد اهمیتی ویژه دارد. در این نوشتار کوتاه جایگاه انسان در حکمت و عرفان اسلامی به اجمال بررسی می شود.

از نظر عرفا، گرچه موجودات عالم نشانگر اسماء الهی اند، اما در عالم پیش از خلقت انسان موجودی که به تنهایی بتواند مظهر همه اسماء و صفات الهی باشد نیست. بنابراین، مظهری لازم است که خدا را با همه اسمائش نشان دهد و کمال استجلاء در آن تحقق یابد. از این رو، خداوند اراده کرد چیزی را بیافریند که یکجا بتواند همه اسماء الهی را ظهور دهد و آینه تمام نمای اسماء و صفات او گردد. موجودی که چنین قابلیت را دارد فقط انسان است. بدین جهت خداوند انسان را آفرید که مظهر اتم و اعظم الهی است که خداوند به کاملترین نحو ممکن در آن تجلی یافته است.

جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت بر آدم زد

آنچه از کمال و شرافت انسانی می گوئیم در نوع انسان به طور بالقوه وجود دارد. ظهور بالفعل این کمالات در افراد وابسته به اکتساب اختیاری آنهاست. در اندک شماری از افراد انسانی این ارزش ها بطور کامل فعلیت می یابد که آنها را انسان کامل گویند. بنا بر این، انسان کامل است که کمال استجلاء در آن تحقق می یابد و مظهر اتم و اعظم الهی است. دیگر افراد انسانی هر یک بر اساس مرتبه معنوی که کسب می کنند می توانند برخوردار از درجه ای از درجات این کمال باشند. انسان هم از عقل برخوردار است، هم از نفس. چون مختار است می تواند به هر جانب رو کند.

او قوه و استعداد نیل به کمال و سعادت را دارد، اما شایستگی بالفعل را باید کسب کند و چون مختار است می تواند چنین نکند و تا اسفل سافلین سقوط کند. در انسان کامل این استعداد فعلیت می یابد. او مظهر اتم اسماء الهی، مظهر اسم اعظم، کون جامع، عالم صغیر، خلیفه خدا، حامل امانت الهی، غایت خلقت، واسطه فیض، عامل بقاء عالم، ولی، حجت امام و مشعلدار هدایت است. بدینسان در عرفان اسلامی، هم سرشت و سرنوشت انسان و هم نسبت انسان با خدا از یکسو و با جهان از سوی دیگر به زیبایی ترسیم می شود.

آنچه انسان را از دیگر موجودات متمایز می کند ریشه در خلقت و سرشت او دارد. انسان بعدی جسمانی دارد و همچون دیگر موجودات زیستمند طبیعی حیاتی زیستی دارد. قرآن کریم منشأ حیات طبیعی انسانی و مراحل سیرش را از تکوین نطفه تا مرگ بیان می کند. یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَيْتِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مَّضْغَةٍ

که خداوند خود را «احسن الخالقین» می خواند. از این رو انسان ارزش و کرامت ویژه ای دارد. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (الإسراء/۷۰). انسان از چنان جایگاهی برخوردار است که خداوند به ملائکه فرمان می دهد که بر او سجده کنند. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (الحجر/۲۹-۲۸).

ارزش انسان صرفا امری ایستا و از پیش تعیین شده نیست؛ بلکه برای انسان دو نوع کمال و ارزش هست: نخست ارزش ذاتی و همگانی که همراه با خلقت اوست و این ارزش یکسان و مشترک بین همه انسان ها و امری از پیش تعیین شده است؛ و دیگر کمال و ارزشی است که هر فرد با اختیارش اکتساب می کند که به موجب آن، ارزش هر فرد تابع علم و عمل اوست و در نتیجه ارزش افراد متفاوت است. این وجه از ارزش همان جنبه پویای ارزش انسانی است.

به عبارت دیگر، ارزش بالقوه نوع انسانی واحد است، اما ارزش بالفعل افراد انسانی بر حسب اکتسابشان متفاوت است. آنچه ملاک ارزش است تقوا است و تقوا حاصل ترکیب طبیعی ایمان و عمل صالح است، ایمانی که مبتنی بر معرفت است و عمل صالحی که مبتنی بر عبودیت است. یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَّكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات/۱۳). بخش اول آیه ناظر به ارزش مشترک و یکسان همه افراد انسانی است و بخش دوم آن به ارزش اکتسابی و متفاوت افراد نظر دارد.

انسان با ایمان و عمل صالح می تواند به کمال و ارزش انسانی که خدا برای او قرار داده نایل شود. راه رسیدن به کمال، معرفت خدا، عشق به خدا و اطاعت از او و مخالفت با خواهش های نازل نفسانی است. هر کس که در این میدان پیش تر رود به همان اندازه به کمال برتری دست می یابد. انسان کامل کسی است که استعداد و ظرفیت های بالقوه اش را به بهترین نحو به فعلیت رسانده باشد.

مُخَلَّقَةً وَغَيْرَ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنَ لَكُمْ وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا... (الحج/۵). وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا... (المؤمنون/۱۲-۱۴).

اما انسان در این حیات زیستی خلاصه نمی شود، چنانکه در ادامه آیه می فرماید: ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَنَّاكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (المؤمنون/۱۴). آیه می گوید که پس از تکوین جسمانی انسان خلقتی دیگر به او دادیم. این نشان می دهد که انسان علاوه بر سرشت مادی و سیر جسمانی، سرشت و خلقتی از گونه ای دیگر و برتر دارد که اشاره به بعد روحانی اوست. آیه ای دیگر با صراحت بیشتری به این بعد روحانی اشاره می کند: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (الحجر/۲۹-۲۸).

در انسان گوهری است که او را از دیگر مخلوقات به خداوند شبیه تر می کند. او واجد روح الهی است. در حدیث معروفی به این شباهت اشاره شده است: «ان الله خلق آدم علی صورته». مراد از اینکه خدا انسان را به صورت خود آفرید، یا اینکه انسان شبیه ترین موجود به خداست این نیست که خدا شکل و سیمایی دارد که انسان به آن شبیه است. خداوند از هر نوع تجسم و تمثال مبرا است و لیس کمثله شیئی. مراد همان است که به تفصیل بحث شد. خداوند از روح خود در انسان دمیده است و او تجلیگاه بیشترین اسماء الهی و مظهر بیشترین صفات خدائی و نزدیک ترین مخلوق به خداست.

بی شک از نگاه قرآنی انسان در میان مخلوقات از جایگاه ممتازی برخوردار است. اوست که خلقتی متفاوت و برتر از دیگران دارد. روح الهی در او دمیده شده است؛ خلیفه خدا و حامل امانت اوست. در خلقت اوست

کلید استقلال اقتصادی ایران از منظر وزیر دادگستری رضاخان

علی کریمی

«کلید استقلال اقتصادی ایران» عنوان کتابی است که در سال ۱۳۰۴ به قلم احمد متین دفتری وزیر دادگستری رضا شاه پهلوی نگاشته شده است. با توجه به زمان انتشار کتاب در حدود یک قرن پیش، تو گویی همین امروز و در پاسخ به مشکلات امروز جامعه ایرانی نگاشته شده است؛ چرا که دغدغه اصلی نویسنده برای نگاشتن این اثر همان است که امروز نیز ما به به درد آن مبتلاییم: استقلال اقتصادی ایران.

متین دفتری در مقدمه کتاب خود، بحران اقتصادی کشور را عامل وخامت اوضاع و بیچارگی اقشار جامعه می داند و ادامه می دهد: «همه و همه آثار مشغوم آن را به یک وضع الیمی حس می کنند: ارقام درد آوری که فزونی واردات بر صادرات را نشان می دهند موقعیت خطرناک تجارت تیره روز ما که ملعبه تجارت خارجی شده و یکی بعد از دیگری شهید بی گناه ورشکستگی می گردند- تهی دستی ملاکین سیاه بخت ما که در نتیجه عدم سرپرست و فقدان وسایل نقلیه از بازارهای مناسب دور مانده، محصول خود را به ثمن بخش از دست می دهند خشک شدن منابع ثروت سرشار مملکت که ما را مبتلا به امراض مهلکه فقر عمومی، بیکاری توده و قحطی پول کرده و نزدیک است مسکوکات رایجه خود را بشکل مسکوکات عتیقه فقط در کلکسیونها ببینیم.» (۱)

سپس با تقسیم اقتصاد دانان به دو دسته معتقدان به تجارت آزاد و حامیان صنعت داخلی بحث خود را چنین دنبال می کند:

«دسته دیگری از اقتصادپون که امروز در دنیا اکثریت و

قدرت پیدا کرده، مخالف تقسیم کار بین اقوام مختلف بوده و اصرار دارند که هر ملتی باید دارای استقلال اقتصادی باشد به این معنی که احتیاجات داخلی را بایستی از خود رفع کند. فرضاً اگر ملت ایران به خود صرف جنبه فلاحتی {کشاورزی} بدهد و بگوید من در فلاحت تخصص دارم، از زاق و مواد خام تهیه می کنم و به دیگران می فروشم و در مقابل اجناس صنعتی که محل احتیاج من است از دیگران می خرم، اگر یک دوره نامساعدی مثل امروز پیش بیاید که دیگران خود را از مواد خام ما مستغنی بدانند یا اینکه استطاعت خرید نداشته باشند، تکلیف ما چه می شود؟ ما برای فاضل محصولات زراعتی خود مصرفی نداریم و بالتبینه به واسطه فراوانی، قیمت این محصولات فوق العاده تنزل می کند. طبقه زارع ما که اکثریت دارد بی پای می شود و صادرات {مواد خام} ما نکث می ماند... به علاوه عدم تنوع شغل یک نوع بی احتیاطی است: در بین فرنگی ها مثل معروفی است که هر کس تمام تخم مرغ های خود را در یک سبد گذاشت، اگر آن سبد به زمین بیفتد برای او هیچ باقی نمی ماند!

... زیادی واردات در مملکت موجب خروج مسکوکات و قحطی پول می شود ... و از طرف دیگر دولت را با استقراض خارجی وادار کرده و به طرف ورشکستگی سوق می دهد.

... بالاخره طرفداران حمایت از صنایع دلیل دیگری که بر له خود می آورند این است که حقوق گمرکی یکنوع مالیات و منبع عایدی خویی برای دولت می باشد» (۲)

مقدمه فوق اگرچه طولانی است اما بیانگر درگیری طولانی مدت ما با مشکلات اقتصادی و چاره جویی اندیشمندان با این معضل همیشگی را نشان می دهد. البته همانطور

که اشاره شد بحران اقتصادی در ایران پیشینه ای بیش از این دارد؛ چنانکه عبدالهادی حائری اشاره می کند در زمان مشروطه «چون بازرگانان با هجوم سرمایه داری خارجی روبرو بودند تصمیم به ایجاد شرکت هایی گرفتند تا در برابر سرمایه گذاری خارجی ایستادگی کرده احياناً آن را شکست دهند؛ بر اساس همین اندیشه بود که چندین شرکت بازرگانی پدید آمد.» و شرکت ها و کارخانه های بسیاری مثل شرکت عمومی با سرمایه گذاری یک میلیون، شرکت اتحادیه در تبریز، شرکت منصوریه در شیراز، شرکت مسعودیه و شرکت ناصری تاسیس شد. «علاوه بر اینها شرکت ها و کارخانه های دیگر مانند نختابی، گاز، کبریت سازی، قند، کاغذ سازی، پارچه بافی و ظرف سازی، غیره بنیاد گردید.» (۳)

با داشتن چنین تاریخی از بحران ها و مشکلات اقتصادی که اکثراً بیانگر فشار سلطه طلبان بر این نقطه ضعف اقتصادی می باشد لزوم جهاد همگانی برای احیای اقتصاد درون را بیش از هر زمانی واجب می نماید.

حسن ختام آنکه امیر المومنین علی(ع) فرمود: «الغنی يسود غیر السید» توانگری {و خود کفایی} سیادت و آقایی آورد برای کسی که در حقیقت آقا و بزرگ نیست. (۴)

منابع:

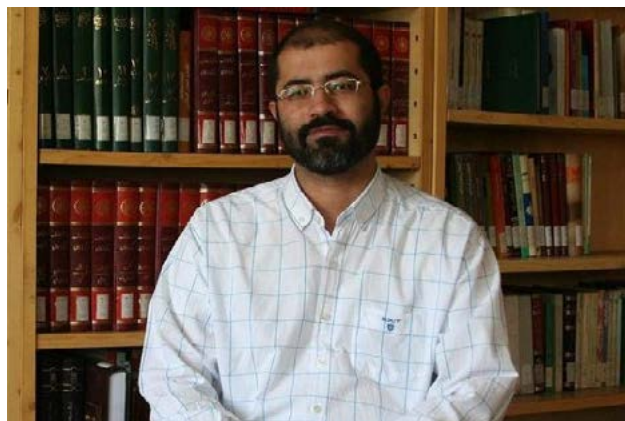
۱. کلید استقلال اقتصادی ایران. احمد متین دفتری. طبع مجلس. تهران. ۱۳۰۴. مقدمه
۲. همان. ص ۳۹ الی ۴۶
۳. تشیع و مشروطیت در ایران. عبدالهادی حائری. ص ۱۳۰ الی ۱۳۲
۴. غر الحکم. ص ۳۴

یادداشتی از مهدی جمشیدی*

توسعه سکولار؛ سعادت خیالی یا شقاوت حقیقی؟

و زندگی اش است، به طوری که اگر انسان در این زمینه، سیر تکاملی را تجربه کند، می توان گفت که پیشرفت کرده و اعتلاء و ترقی یافته است. در غیر این صورت، خلاصه و منحصر کردن زندگی در لایه های مادی و حیوانی، انسان را حتی از بهایم نیز، حقیر و پست تر می کند.

البته این حکم، خاص مغرب زمین نیست، بلکه جریان های سکولار و طنی که غایت آمال شان، وصول به تجدد و ایجاد «دولت توسعه گرا» و یا «دولت توسعه گرای دموکراتیک» است، چنین حکمی دارند. از این رو، روشن است که اگر اینان به قدرت دست یابند و زمام سیاست را در دست گیرند، نه تنها خود را، بلکه جامعه را به سوی «جهنم» سوق خواهند داد؛ زیرا انسان را از معنویات و ذکر خدای متعال، دور می سازند و دغدغه ی مادیات و لذایذ حیوانی را بر او مسلط می گردانند. بر اساس قرآن کریم، چنین حاکمان و مردمانی که دچار «گمراهی» و «جهالت» هستند، سرنوشتی جز گرفتار شدن در آتش «دوزخ» خواهند داشت؟!



«انحطاط» و «حیوانیت» کرده است؟! دولت های غربی، خود را «پیشرفته» و جوامع دیگر را «عقب مانده» می انگارند، در حالی که ملاک «پیشرفت» و «پسرفت» در نوع انسان، «تکامل معنوی و روحی خود انسان» است، نه «پیچیده تر شدن جهات مادی و ابزار زندگی اش». چنان که انسان در «جهات مادی» پیشرفت کند، اما در «جهات معنوی»، پسرفت نماید، در واقع، پسرفت نکرده است، چون ملاک و مبنای «انسانیت» انسان، بُعد «الهی» و «ملکوتی» وجود

همانند گذشته، باز هم عبارتی از سخنان استاد مصباح یزدی، به دستاویزی برای ترور شخصیت ایشان تبدیل شده است و رسانه های سکولار، فارغ از هر گونه ملاحظه اخلاقی، در پی تحریف گفته ایشان هستند و می خواهند سخن وی را به صورتی در معرض نگاه مخاطبان قرار دهند که واکنش منفی آنها را به دنبال داشته باشد.

جمله ای که آیت الله مصباح یزدی بیان کرده، چنین است: «گاهی انسان گمان می کند که در مسیر لقای خداوند حرکت می کند و در حال قرب به اوست، در حالی که روز به روز در حال سقوط بوده و از هر پستی، پست تر می شود، مثلاً برخی می گویند در حال توسعه و پیشرفت هستیم و گمان می کنند

در مسیر سعادت اند، اما در حال پیشرفت به سوی جهنم هستند.» محمدتقی مصباح یزدی، در مراسم سالروز شهادت حضرت جوادالائمه (ع) پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدی، تاریخ ۵ شهریور ۱۳۹۶،

حال آن که مگر جز این است که تمدن غرب، با وجود این که مدعی «توسعه یافته گی» است، اما نه تنها «حرکت تکاملی» نداشته، بلکه انسان غربی را دچار

ابن سینا دعا را برای رسیدن آدمی به کمال، ضروری می‌داند

مقاله دعا و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن سینا توسط مرتضی شجاری، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز برای همایش ابن سینا و فلسفه اسلامی که به همت بنیاد حکمت اسلامی صدرای سال ۹۰ در تهران برگزار شد، نوشته شده است که در ادامه از نظر شما می‌گذرد.

از ویژگی‌های مهم ادیان ابراهیمی، باور قلبی مؤمنان به خداوند، رو به سوی او آوردن و دعا کردن است؛ چنانچه هر مسلمانی همه روزه در نماز خویش از خداوند به دعا می‌خواهد که او را به راه راست هدایت کند: «هَدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/۶) در واقع دعا، توجه به خداوند و درخواست رحمت و عنایت اوست که پدید آورنده و پروردگار همه موجودات است و خود، متکفل اجابت دعا شده است: «لَا تُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُ دُعَاؤِكَ» (غافر/۶۰)

اهل دین - عوام، متکلمان، فیلسوفان و عارفان - همچنان که در تصور از خداوند و بسیاری دیگر از مفاهیم دینی اختلاف دارند، در بحث دعا و نقش آن در زندگی و روان آدمی نیز دیدگاه‌های متفاوتی دارند. در بحث از حقیقت دعا و نقش آن در زندگی و روان آدمی نیز دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. عامه مردم دعا را طلب سریع چیزی می‌دانند که فاقد آن و محتج بدان هستند. متکلمان دعا را تکلیفی می‌دانند که شریعت بر عهده آنها گذاشته است. عارفان آن را عشق بازی با محبوب حقیقی دانسته و فیلسوفانی مانند ابن سینا وسیله‌ای برای رسیدن آدمی به کمال می‌دانند.

ابن سینا به عنوان فیلسوفی دین باور و اهل شریعت، معنایی از دعا ارائه کرده است که کاملاً مطابق با هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی فلسفی وی است. از نظر او آدمی برای رسیدن به کمال - هم در قوه نظری و هم در قوه عملی - آفریده شده است و تکمیل قوه نظری به گونه‌ای که موجب عمل به مقتضای آن شود و کمال حقیقی و سعادت را نصیب آدمی سازد، فقط با اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت میسر است و هر چیز دیگری تنها در صورت کمک به این حالت، در شمار مطلوب‌های

آدمی قرار گرفته و موجب سعادت وی می‌شود.

ابن سینا رسیدن به کمال و سعادت را غایت اصلی تحصیل علوم و معارف می‌داند، اما تأکید می‌کند که تحصیل علوم بدون دعا و عبادت خداوند، سعادت حقیقی را به دنبال ندارد. از نظر وی سعادت و شقاوت حقیقی در آخرت پدیدار می‌آید، اما در این دنیا، عبادت و معرفت داروی آن سعادت است و جهل و معصیت زهر آن سعادت است. به تعبیر دیگر سعادت مطلق با کمال و تزکیه دست یافتنی است. معرفت و نیز دعا و عبادت وسیله‌ای برای رسیدن نفس آدمی به کمال لایق خود است؛ همچنان که دعا و عبادت همراه با عمل صالح موجب تزکیه نفس می‌شود.

از نظر ابن سینا عظمت و بزرگی انسان در توانایش برای شناخت خدا و زندگی براساس این معرفت است. وی براساس نظریه عقل فعال، علم و معرفت را از اشراق الهی بر عقل آدمی ناپذیر دانسته و بر این باور است که همیشه جنبه‌ای از اشراق وجود دارد که با هر نوعی از معرفت همراه است. از این رو اشراق الهی با به کار بردن عقل، رابطه تنگاتنگی دارد؛ همچنان که بدون به کار بردن عقل، آدمی به شناخت نائل نمی‌شود.

در تعبیری دیگر می‌توان گفت که حقیقت آدمی، نفس ناطقه اوست. نفس ناطقه، جوهر بسیط واحدی است که دارای دو جنبه است: از یک جهت با بدن که دانی است که ارتباط دارد و از جهت دیگر با عقل فعال که عالی است. نفس از جهت عالی یعنی با ارتباط با عقل فعال، کسب علم می‌کند و از جهت دانی، یعنی با ارتباط با بدن، سازنده اخلاق است. طرفه آنکه از نظر ابن سینا دعا در به کمال رسیدن هر دو - یعنی علم و اخلاق - نقش اساسی دارد.

دعا

دعا در لغت به معنای فراخوانی و ندا کردن و درخواست و در آیات قرآن هم به خداوند نسبت داده شده و هم به انسان و دعای خدا یا تکریمی است؛ یعنی ایجاد مخلوقات و یا تشریعی، یعنی فراخواندن بندگان به تکالیف.

برای دعای بندگان می‌توان دو معنی بیان کرد:

الف - معنای خاص: دعا در این معنی، طلب کردن چیزی از خداوند است و بنا بر حدیث امام محمد باقر(ع) «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الدُّعَاءُ» دعا نوعی از عبادت و بافضیلت‌ترین نوع آن است.

ب - معنای عام: بنا بر حدیث منقول از پیامبر(ص) «الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ»، دعا همان عبادت است، زیرا به تعبیر صاحب المیزان دعای بندگان عبارت است از اینکه بنده خدا با خواندن پروردگارش رحمت و عنایت پروردگار خود را به سوی خود جلب کند و خواندنش به این است که خود را در مقام عبودیت و مملوکیت قرار دهد، به همین جهت عبادت در حقیقت دعاست، چون بنده در حال عبادت خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولای خویش قرار می‌دهد و اعلام تبعیت و اقرار به ذلت می‌کند تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد، دعا هم عین همین است.»

در معنای عبادت هر متفکری براساس دیدگاه خاص خویش سخن گفته است. عموم متکلمان عبادت را انجام تکالیف الهی برای تعظیم خداوند می‌دانند؛ تکالیفی که برخلاف هوای نفس است و انسان با مشقت آنها را انجام می‌دهد. صوفیه عبادت را بر دو قسم می‌دانند: عبادت عوام و عبادت خواص، یا به تعبیر هجویری عبادت عارف عبادت عارف به خود و عبادت عارف به حق؛ «عارفان به خود را عبادت، ریاضت بود و عارفان به حق را عبادت ریاضت». از این رو عده‌ای از ایشان قلم امر و تکلیف را از عارف حقیقی برداشته می‌دانند، زیرا عبادت بری عارف، تشریف است و نه انجام تکلیف: حکم خطاب و تکلیف بر قالب است و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را بازگذاشته باشد و بشریت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قائم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد آن کس که «تُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف او برداشته شود «لَيْسَ عَلَى الْخَرَابِ خَرَابٌ» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی



نیاید.» اما فیلسوفان برای دعا و عبادت نیز همچون غالب مفاهیم دینی، معنایی عقلی بیان کرده‌اند. عده‌ای عبادت را توجه معلول به علت خود» می‌دانند و گروهی عبادت را به عبادات شرعی و عبادات فلسفی یا عبادت عقلی تقسیم کرده‌اند. عبادت فلسفی عبارت است از فراموشی جسم در اکثر اوقات، منع نفس از تمامی اموری که محبوب اوست و وصول به ادراک حقایق تمام موجودات.»

ابن سینا عبادت را به دو قسم عبادت عقلی و عبادت شرعی تقسیم کرده است. از نظر وی عبادت عقلی بدین گونه با عبادت شرعی ارتباط می‌یابد که عقل آدمی، به تنزیه نفس حکم می‌کند؛ تنزیهی که به واسطه آن اخلاق و ملکاتی حاصل می‌شود تا آدمی افعالی را انجام دهد که نفس را از هیأت بدنی دور می‌کند و به یاد اصل خود می‌اندازد. هنگامی که نفس به طور متناوب به ذات خود رجوع کند، از حالات بدنی منفعل نمی‌شود و کم کم ملکه تسلط بر بدن را به دست آورده و اوقات بدنی بر روی تأثیر نخواهد داشت و بدین گونه ملکه توجه به حق و اعراض از باطل در او حاصل می‌شود و استعدادهای شدید برای رسیدن به سعادت حقیقی بعد از مفارقت از بدن می‌یابد. علاوه بر این اگر آدمی بداند که پیامبر از طرف خداست و شریعت او از طرف خدا بر انسانها واجب شده است، همان اعمال عقلی را اگر با نیت امتثال امر خداوند انجام دهد، عبادت خواهد بود. چنین انسانی شایستگی دارد که اسباب معیشت و مصالح معاد آدمیان دیگر را تدبیر کند؛ زیرا انسانی است که به واسطه عبادت و تالله از دیگران متمایز است.

از جهتی دیگر ابن سینا عبادت را بر دو قسم می‌داند؛ عبادت غیر عارف و عبادت عارف. از نظر وی عبادت غیر عارف معامله کردن با خداست؛ یعنی عمل در دنیا در مقابل اجر و ثواب در آخرت اما عبادت عارف چیزی است که همت و قوای نفسانی، وی را از تمایل داشتن به عالم جسمانی و مشغول بودن با آن باز داشته و او را به توجه به عالم عقلی می‌کشاند. این روست که خداوند به عارفان که دارای نفوس پاک هستند، قوه‌ای عطا می‌کند که هنگام دعا کردن می‌توانند بر مواد تأثیر گذارند و مواد با اراده آنها تغییر می‌کنند و این معنای اجابت دعای این آدمیان است. در واقع مواد عالم مانند بدن برای نفس آنهاست؛ همچنان که دیگران با اراده خود، در بدن خود می‌توانند تغییر ایجاد کنند.

کمال آدمی

ابن سینا بحث از کمال آدمی را معمولاً همراه با بحث از خیر و لذت مطرح می‌کنند، زیرا به باور وی هر موجود زنده‌ای طالب لذت و رسیدن به خیر است و از این رو در بحث از خیر مختص به انسان که کمال وی در آن است، بیان لذت و اقسام آن امری ضروری است.

ابن سینا در تعریف لذت می‌گوید: «إن اللذة هی إدراك و نیل - لوصول ما هو عند المدرك کمال و خیر - من حیث هو کذلک». از نظر وی لذت بر دو قسم است: لذت حسی و لذت عقلی که لذت حسی خود بر دو قسم تقسیم می‌شود: لذت حسی ظاهر مانند لذت خوردن و لذت حسی باطن مانند شوق و امید. مردم عوام به اشتباه گمان می‌کنند که قوی‌ترین لذت، لذت حسی است و رسیدن به آن موجب سعادت است. ابن سینا با بیان چند مثال توضیح می‌دهد که ضعیف‌ترین نوع لذت، لذت حسی و قوی‌ترین نوع آن لذت عقلی است، زیرا قوی‌ترین لذت، لذتی است که ادراک آن، قوی‌تر باشد.

وی بنا به تعریفی که از لذت ارائه داده است، «کمال آدمی» را متقوم به چهار اصل می‌داند:

الف - هر قوه نفسانی لذت و خیری مختص به خود دارد؛ «هر قومی که هست از قوت‌های نفسانی آن را لذتی است و آلمی» لذت چشم در دیدن منظر زیبا و لذت گوش در

شنیدن الحان نیکوست. در این لذتهای حسی، آدمی با حیوانات مشترک است. همه قوای نفس در این امر مشترکند که آنچه موافق و ملائم با طبع آنهاست، خیر آنها و لذت برای آنهاست.

ب - قوای نفس مراتب مختلفی دارند. قوه‌ای که کمالش شریف تر، بیشتر و بادوام‌تر است دارای ادراکی شدیدتر و لذتی قوی‌تر است.

ج - لذت بعضی از کمالات، گرچه معلوم است، اما چون هنوز برای نفس حاصل نشده، قبل تصور نیست.

د - گاهی مانع یا مشغولیهایی برای نفس حاصل است که نسبت به کمال و لذتی اکراه دارد و ضد آن را طالب است. در این موقع با زایل شدن مانع، نفس به طبع اصلی خویش باز می‌گردد.

با توجه به اصل فوق ابن سینا بیان می‌کند که شخص عاقل نباید همانند حیوانات تنها به لذتهای حسی اکتفا کند؛ «يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي - كما للحمار - فی بطنه و فرجه» در معرفت عقلی به مبادی اولای وجود و

به خداوند تعالی، لذتی بسیار برتر از لذتهای حسی وجود دارد. با اینکه ما خداوند تعالی را مشاهده نکرده‌ایم، علم داریم که چنین لذتهایی وجود دارد؛ این علم ما شبیه علم یقینی شخص ناشنوا به لذت الحان نیکوست، در حالی که خود، آن الحان را نشنیده است. ابن سینا در بحث از لذتهای عقلانی بیان می‌کند که آنچه نزد عقل «خیر» است، گاهی و با اعتبار خاصی، حق و گاهی با اعتباری دیگر جمیل نامیده می‌شود: «و الذي هنو عند العقل خیر فتارة و باعتبار الفالح و تارة و باعتبار فالجمیل» مقصود وی این است که لذت مختص به عقل دو قسم است: یکی مربوط به به نظر که لذت معرفت حق است و دیگری مربوط به عمل که لذت معرفت زیبایی است.

ابن سینا دعا را برای رسیدن آدمی به کمال، واجب می‌داند، زیرا از نظر وی همچنان که سبب صحت یافتن شخص بیمار، استفاده از دارویی خاص است و بدون آن، سلامتی خود را باز نخواهد یافت، حکمت خداوند بر این تعلق گرفته که سبب رسیدن به بعضی کمالات نیز دعا کردن است. از این رو از دیدگاه ابن سینا دعا کردن واجب است، همچنان که توقع اجابت دعا نیز واجب است، البته این نکته منافاتی با قاعده علت ندارد، زیرا خود دعا کردن - هنگامی که شرایط مهیا باشد - می‌تواند جزء علت برای حصول متعلق دعا باشد و این اشکال نیز وارد نخواهد بود که آدمی معلول خداوند است و معلول نمی‌تواند در علت خود تأثیری داشته باشد؛ به این دلیل که خود خداوند علت است بر اینکه آدمی به دعا بپردازد و سبب به استجابت نرسیدن بعضی از دعاها، گرچه استجابت آن برای دعاکننده نافع خواهد بود. این است که گاهی غایتی که برای شخص نافع است، نسبت به نظام کل عالم نافع خواهد بود و در این صورت استجابت دعا صحیح نیست.

نتیجه‌گیری

از نظر ابن سینا آدمی، ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهرش بدن مادی است که با حواس پنج‌گانه مزین شده است و باطنش نفس ناطقه است که زینت آن فکر و حفظ و ذکر است. انسان دارای قوای گوناگونی است و با هر یک از آنها مشارک با نوعی از موجودات است، با قوای طبیعی با نباتات، با قوای حیوانی با حیوانات و با قوای انسانی با ملائک مشارک است.

هر یک از این قوا دارای امری خاص و فعلی است که لازم آن است و هرگاه یکی از این قوا بر قوای دیگر غلبه یابد، آدمی منسوب به فعل آن قوه و نوعی که دارای آن فعل است، می‌گردد. هر فعلی فایده‌ای خاص دارد؛ فعل طبیعی مانند خوردن و نوشیدن به جسم نیرو و بدن نظام

می‌بخشد؛ فعل حیوانی مانند حرکت و تخیل، شهوت و غضب را در انسان برمی‌انگیزد اما فعل انسانی که همان تفکر است، انسان را با عالم‌العلی مواجه کرده و موجی کشف حقایق می‌شود. این کشف حقایق با نطق است. آدمی به واسطه قوه ناطقه با ملائک مرتبط می‌گردد، زیرا نطق به معنای درک کلیات لسان ملائک است. نطق ملائک بدون قول و لفظ است اما در انسان سخن گفتن به تبع نطق حاصل می‌شود و کسی که آن را نداشته باشد، از بیان حقیقت عاجز است.

بنابراین فعل خاص انسانی علم و ادراک است که فواید بسیاری دارد، از جمله فواید آن، ذکر و تضرع و دعا و تعبد است، زیرا آدمی هنگامی که با فکر خویش پروردگار را شناخت و با عقل خود به درکی علمی از خداوند نائل شد و با ذهن خویش لطف می‌کند که جواهری که از ترکیب و فاسد شدن دورند، تام‌ترین آفریده‌ها هستند. آنگاه نفس خود را به واسطه نطق شبیه آن جواهر می‌بیند و نیز به معرفت این امر دست می‌یابد که همچنان که در قرآن کریم بیان شده است، خلق و امر از پروردگار است و فیض خداوند از عالم‌الامر یعنی عالم آن جواهر روحانی به مخلوقات نازل می‌شود. بنابراین مشتاق ادراک مراتب آن جواهر و اتصال و تشبه به آنها می‌گردد. اشتیاق واقعی در انسان به طور قطع موجب تضرع و ذکر دائمی و عبادت حقیقی خواهد شد.

شیخ اشراق نسبت دعا به مطلوب حقیقی آدمی را مانند نسبت تفکر به مطلوب علمی می‌داند. (ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر، ج ۱، ص ۱۱۹)

ر.ک: ابن سینا، رسائل، ج ۲، ص ۱۴۰

همو، رساله‌الاضحیة، تصحیح و مقدمه، تعلیق حسین خدیوچم، ص ۱۲۲

فارابی چهار چیز را موجب حصول سعادت می‌داند: فضیلت‌های نظری، فضیلت‌های فکری، فضیلت‌های خلقی و علوم عملی. (ر.ک: فارابی، التخصیص السعاده، ص ۱۱۹ و ۱۲۰) ر.ک: ابن سینا، الاضحیة فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، ص ۱۶۸

ر.ک: همو، دانشنامه علائی، طبیعیات، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

ر.ک: همو، الشفاء، الطبیعیات، ص ۲۸

ر.ک: طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۰، ص ۳۸

فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، ج ۴، ص ۲۴۶

المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۰، ص ۵۲ و ۵۳.

ر.ک: جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ص ۱۵۱.

هجوری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، به کوشش محمود عابدی، ص ۱۹۴

عین‌القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، ص ۳۵۰ و ۳۵۱

ر.ک: المعترف فی الحکمة، ج ۲، ص ۱۴۷

ر.ک: اخوان‌الصفاء، رسائل اخوان‌الصفاء و خلال الوفاء، ج ۴، ص ۲۶۲

ر.ک: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۷۰

همان، ج ۳، ص ۳۲۷

ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۳۴

همو، رساله نفس، ج ۷۹

ر.ک: رسائل ابن سینا، ج ۲، ص ۱۴۸

الشفاء، الاهیات، ص ۴۲۴

ر.ک: همان، ص ۴۲۵

الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۴۰

ر.ک: ابن سینا، التعليقات، ص ۴۷ و ۴۸

یادداشتی از یحیی یثربی؛

وظیفه ما تکرار سخن پیشینیان نیست



متن پیش رو یادداشتی از یحیی یثربی، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی است که در ادامه می‌خوانید؛

جهان اسلام، طی قرن‌های گذشته دارای شرایط فرهنگی و سیاسی ویژه‌ای شده است. شرایطی که آن را از زایش و نوآوری در عرصه فکر و فرهنگ عقیم کرده تا جایی که اینک چاره‌ای جز تکرار سخن پیشینیان ندارد. ما در قرن بیست و یکم، همان منطق ارسطو را که به بیست و چند قرن پیش تعلق دارد، تکرار کرده و با فلسفه افلاطون، ابن سینا و سهروردی خو گرفته ایم. گویی که وظیفه ما پاسداری از میراث گذشتگان است و بس! غافل از اینکه بسیاری از بحث‌های آنان، هم اکنون محل اشکال جدی قرار گرفته اند.

ما نه تنها دانش تجربی، ستاره شناسی و علوم انسانی جدید را جدی نگرفته ایم، بلکه به تحقیر آنها نیز می‌پردازیم. هنوز هم از عقول آسمانی و از معقولات کلی خودمان که موجوداتی مجردند و در حافظه مجردات عالم غیب نگهداری می‌شوند، سخن می‌گوییم.

انگار که هنوز از جهان ذرات و وسعت کهکشان‌ها خبر نداریم. هنوز نتایج و آثار زیست‌شناسی جدید را مورد توجه قرار نداده ایم. مدیریت‌های ما هنوز حال و هوای سنتی دارند و آموزش و پژوهش و پرورش ما تحول نیافته است. ما و مردم ما هنوز به روز نشده، با جوانان رابطه مطلوب و اثرگذاری نداریم. از شرایط ویژه‌ای که نسل جدید، خواسته و ناخواسته، با آن درگیر شده است، خبر نداریم. گویی که نمی‌دانیم شرایط فکری و مطالب مطرح شده مان در دنیای مجازی بازتاب خوشایندی ندارد.

هنوز نمی‌دانیم که دوران تکیه بر هوش و استعداد شخصی سپری شده و روزگار حاکمیت دانش و تخصص فرارسیده است. و نیز نمی‌دانیم که مشکلات را تنها با مشاهده و تجربه حل کرد و نه مفاهیم ذهنی و بحث‌های انتزاعی. مثلاً ما جامعه‌شناسی غرب را نمی‌پسنیدیم، که البته بد هم نیست، زیرا حق داریم که دانشی داشته باشیم که خودمان به دست آورده ایم. مشکل اینجاست که خودمان کار نمی‌کنیم و برای به دست آوردن این دانش تلاش نمی‌کنیم. جامعه‌شناسی غرب مشکلات جامعه را بررسی می‌کند، مثلاً علل گسترش اعتیاد و قاچاق را بررسی می‌کند. ما این جامعه‌شناسی را نمی‌خواهیم، اما خودمان هم نمی‌خواهیم وارد میدان شده و شرایط جامعه را بررسی کرده، دردها را بشناسیم و به جستجوی درمان بکوشیم.

از آنجا که شخصیت‌های فرهنگی ما تلاش علمی، پژوهش نتیجه بخش و تولیدات نو در فضای دانش و فرهنگ ندارند، مورد توجه جوانان نیز نیستند. جوانان مسلمان، به درگیری‌های میدان‌های ورزشی چشم دوخته اند تا زورآزمایی تیم‌ها را به تماشا بنشینند، به هنرمندان

چشم دوخته اند تا کار هنری نو به میدان آورند و به دولت‌ها و اپوزیسیون‌ها چشم دوخته اند که با یکدیگر درافتاده و درگیر شوند و همین‌طور...

در این میان، خبری از نوآوری‌های فکری و علمی و تبادل آراء و مناظره‌ها و مجادلات فلاسفی و کلامی و دین‌شناسی و سایر رشته‌های علوم انسانی نیست تا جوانان مسلمان در این زمینه‌ها نیز به دنبال بحث‌ها و درگیری‌ها باشند. امروزه مسلمانان در زمینه فکر و فرهنگ انتظار سخن نو ندارند، با اینکه یک مسلمان نباید دو روز در شرایطی یکسان زندگی کند و باید مدام در فکر دانش نو، سخن نو و طرح جدیدی باشد.

چنین وضعی در دوران گذشته، اشکال چندانی نداشت. زیرا، آسمان همه جا به یک رنگ بود و همه جوامع در حال جمود و تقلید و تعصب به سر می‌بردند. اما، اکنون چنین حالتی برای جهان اسلام مشکل بوده و مشکل‌آفرین است. مشکل بودنش از اینجاست که در کنار کشورهای اسلامی، کشورهای زیادی مدام در حال پیشرفتند و روز به روز بر توان و اقتدار خود می‌افزایند. در نتیجه، با داشتن قدرت و امکانات، به غارت منابع ما پرداخته، با بهره‌کشی از ما، روز به روز وضع و حال خویش را بهتر و وضع و حال ما را بدتر می‌کنند.

از طرف دیگر، با رسانه‌هایی که در دسترس مردم می‌باشند و با مقالات و کتاب‌هایی که ترجمه می‌شوند، مدام آواری از فکر و فرهنگ جدید خودشان را بر سر مسلمانان می‌ریزند. بدینسان، جهان اسلام، نه تنها مورد تهاجم اقتصادی و سیاسی، بلکه مورد تهاجم فکری و فرهنگی قرار گرفته است.

اما، مشکل آفرین بودنش از اینجاست که به خاطر عقب ماندگی در علوم انسانی، کشورهای مسلمان از مدیریت شایسته و روابط مناسب برخوردار نبوده و غالباً درگیر تلخکامی و خشونت می‌باشند. من در این نوشته، کاری به این مشکلات ندارم. بلکه، به آثار و لوازم زیاتر این جمود فکری در رفتار جوانان مسلمان توجه خواهم داشت.

جوانان ما با مشاهده تجدد و نوآوری در جوامع دیگر، و نیز با مشاهده برخورداری مردم دنیا از زندگی بهتر و قانونمندی جامعه‌ها و امکان رشد و ترقی جوانان، وقتی فضای فکری جامعه خویش را خاموش و بی حرکت می‌یابند و از هیچ طرفی سخن نو و نظریه‌ی حرکت‌آفرینی به گوششان نمی‌رسد، سرخورده و سرگردان به بیراهه می‌روند.

این بیراهه رفتن، انواع گوناگونی دارد. یک عده با توجه به شرایط زندگی و افکار و تربیت خود به گونه‌ای رفتار می‌کنند و برخی دیگر با شرایط متفاوت به گونه‌ای دیگر! اما، می‌توان این بیراهه رفتن‌ها را در جامعه‌ی ما به سه دسته تقسیم کرد:

یک - لایبالی‌ها:

عده‌ای به نسبت فکر و فرهنگی که دارند، رو به لایبالی‌گری و خلاف می‌آورند تا بتوانند تا حدودی از اندوه ناکامی و درماندگی خود بکاهند. این افراد را می‌توان شکاکان رفتاری یا مادی‌گراان اخلاقی نامید. آنها را به خاطر سطحی بودن افکارشان و نداشتن اندیشه‌ی درست و روشن، نمی‌توان در میان گروه‌های فکری جای داد. اما از نظر رفتاری، می‌توان آن‌ها را با این اوصاف معرفی کرد که گویی آخرت و حساب و کتابی را باور نمی‌کنند. آنچه برای آنان مهم است خوش بودن و فرصت را برای عیش و نوش غنیمت شمردن می‌باشد. آنان با برداشتی از

خیام موافقت می‌کنند که باید دم غنیمت شمرد و زیاد به چون و چرا نپرداخت که:

خیام که گفت دوزخ خواهد بود

که رفت بدوزخ و که آمد ز بهشت

شاید این گروه از نظر زندگی اجتماعی، مخصوصاً در جوامع دینی، گروهی منفور و نامطلوب به شمار آیند، اما در حقیقت، اینان بیش از دیگران، به خودشان آسیب می‌زنند. زیرا، کار و زندگی را جدی نمی‌گیرند و برخی از آنان به انحراف‌های خطرناکی رو آورده، دچار اعتیادهای دردناکی می‌شوند. تن به زندگی سالم نمی‌دهند و از همه مهم‌تر این که هرگز به سراغ درست‌اندیشی و دقت در باورهای خود نرفته، مانند موجوداتی زندگی می‌کنند که جز غریزه، چیزی ندارند.

دو - بدَل جوانان

گروهی دیگر در جستجوی راه نو و سخن نو، رو به مذاهب و ادیان دیگر و یا مکاتب خرافی و غیرعقلانی می‌آورند. خبر مسیحی شدن جوانان مسلمان، خبر ناگواری است. نه از آن جهت که بر اساس تعصب مذهبی از ارتداد یکی از هم‌کیشان خود ناراحت شویم، بلکه از آن جهت که این تغییر مذهب بر اساس نیازها و عقده‌ها بوده و نوعی انتقام‌گیری از کاستی‌های جامعه می‌باشد! اگر کسی بر اساس عقل و منطق از باطل دست برداشته و حق را انتخاب کند، ستودنی است؛ اما آنچه مایه‌ی دریغ و افسوس است، آن است که عده‌ای به خاطر سرخوردگی و ناامیدی از جامعه‌ی خود و آیین خود بیزار شده، رو به جامعه‌های دیگر آورند و به پناه بیگانگان روند و یا دست از آیین درست خود برداشته و به یک آیین نادرست و غیرعقلانی روی آورند.

هم‌اکنون رواج عرفان‌ها و آموزه‌های رنگارنگ غیرعقلانی و خرافی در جامعه‌ی ما بیشتر به خاطر آن است که ما نتوانسته‌ایم نیازهای مردم خود را پاسخگو باشیم. گرایش جوانان به مسیحیت، نه به خاطر جستجوی حقیقت، که بر اساس سرخوردگی‌ها و نیازهای زندگی دنیوی می‌باشد. حتی برخی در جستجوی راه نویی که سرگردانی‌شان را پایان دهد، به نظریه‌پردازان آکادمیک یا روحانی رو می‌آورند. برای مثال می‌توان به افرادی اشاره کرد که به سراغ نظریات افرادی نظیر نصر حامد ابوزید، دکتر شحرور، دکتر عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری رفته‌اند. جالب است که علمای دینی و دلسوزان فکر و فرهنگ مردم، تنها به این نظریه‌پردازان حمله می‌کنند که سخن یاوه می‌گویند و مردم را به بیراهه می‌برند! غافل از این که این مردم تنها راه نویی که در اختیار دارند، همین نظریات است و مقصر اصلی همین علما و دلسوزان هستند که با این همه امکانات نمی‌توانند سخن نو داشته باشند! مگر این نظریه‌پردازان جدید چند نفر هستند و چه امکاناتی در اختیار دارند؟ بی تردید اندکند و امکاناتشان محدود است اما اساتید و روحانیون دیگر که از نظر تعداد و امکانات صدها، بلکه هزاران برابر آنان می‌باشند، کاری نمی‌کنند و نمی‌پذیرند هم‌پیدایش چنین نظریه‌پردازانی که غالباً سخنانشان بی پایه و اساس است و رویکرد مردم به آنان، نتیجه آن است که مردم از تکرار مکررات خسته شده‌اند و سخن نو نمی‌شنوند.

سه - گذشته گرایان:

اینان که به دین و ایمان خود سخت پایبندند، چون

برخی علمای تندروری اهل سنت که الهام بخش گروه های مسلح از قبیل القاعده، داعش و ... می باشند، در این گروه می گنجند.

در پایان، بازهم به مسئولان فرهنگی حوزه و دانشگاه یادآور می شوم که فضا را برای حرکت فکری و سخن تازه و نقد و برخورد افکار بازکنند و خود با طرح نو، مطلب جدید و برداشت های به روز و کارآمد و با توجه به زندگی و احساسات مردم، مخصوصاً طبقه جوان راه انحراف و بیراهه را ببندند.

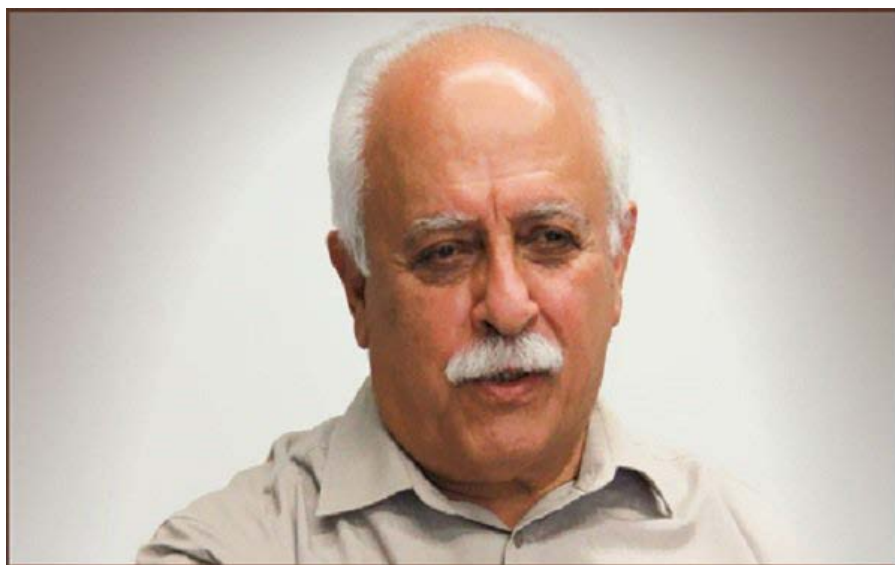
عبده و سید احمد هندی و اقبال لاهوری و بسیاری از روحانیون شیعه در این گروه قرار می گیرند. دو - گروهی که عواملی را بر سر راه این بازگشت هدف گرفته و بر آن می کوشند تا با قهر و خشونت این عوامل را که مانع حرکت می داند از سر راه بردارند. اینان بعضی از رهبران سیاسی کشورهای اسلامی و پیشوایان مذاهب مختلف و نیز کشورهای غربی و عوامل وابسته به آنان را هدف قرار داده و دست به ترور و خشونت می زنند. محمد رشید رضا، علی شریعتی،

امروز خود را آشفته و نامطلوب می یابند، به ناچار بر آن می کوشند تا به گذشته برگردند. در نتیجه، رو به سلفی گری و سنت گرایی می آورند تا بتوانند با روزگار در حال تحول خویش به رقابت بپردازند. پیشگامان این بازگشت به دو گروه اصلی تقسیم می شوند:

یک - کسانی که برای بازگشت به اسلام اصیل و عصر پیامبر (ص) و یارانش تبلیغات و آموزش و پرورش مردم را کافی می دانند و در هیچ شرايطی اسلحه و خشونت را تجویز نمی کنند. سید جمال الدین اسدآبادی، محمد

یادداشت داریوش آشوری؛

اخلاق ناباوری زرتشت نیچه نقطه مقابل اخلاق باوری زرتشت اصلی است



فریدریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) را فیلسوف فرهنگ نامیده‌اند زیرا درگیری اصلی اندیشه او با پیدایش و پرورش و دگرگونی‌های تاریخی فرهنگ‌های بشری است، به‌ویژه نظام‌های اخلاقی‌شان. تحلیل‌های باریک‌بینانه درخشان او از فرهنگ‌های باستانی، قرون وسطایی، و مدرن اروپا، و دیدگاه‌های سنجشگرانه او نسبت به آن‌ها گواه دانشوری درخشان او و چالاک‌اندیشه او به عنوان فیلسوف تاریخ و فرهنگ است. اگرچه چشم نیچه دوخته به تاریخ و فرهنگ اروپا است و دانشوری او در اساس در این زمینه است، اما از فرهنگ‌های باستانی آسیایی، به‌ویژه چین و هند و ایران، نیز بی‌خبر نیست و به آن‌ها فراوان اشاره دارد، به‌ویژه در مقام همسنگی فرهنگ‌ها. او بارها از «خرد» آسیایی در برابر عقل‌باوری مدرن ستایش می‌کند.

نیچه دانشجوی درخشان فیلولوژی کلاسیک (زبان‌شناسی تاریخی زبان‌های باستانی یونانی و لاتینی) بود و پیش از پایان دوره دکتری در این رشته به استادی این رشته در دانشگاه بازل گماشته شد. دانش پنهان او در زمینه زبان‌ها، تاریخ، و فرهنگ یونانی و رومی در بحث‌های فراوانی که در باره آن‌ها می‌کند آشکار است و نیز در اشاره‌های بی‌شماری که در سراسر نوشته‌های خود به آن‌ها دارد. او دست کم دو کتاب جداگانه در باره فرهنگ و فلسفه یونانی دارد، یکی زایش تراژدی، و دیگری فلسفه در روزگار تراژیک یونانیان، که هر دو از نخستین کتاب‌های او هستند. آشنایی دانشورانه او با تاریخ و فرهنگ یونان و روم، و مطالعه آثار تاریخی بازمانده از آنان، سبب آشنایی وی با تاریخ و فرهنگ ایران باستان نیز بود. زیرا ایرانیان، به عنوان یک قدرت عظیم آسیایی، نخست با دولت‌شهرهای یونانی و سپس با امپراتوری روم درگیری دایمی داشتند در مجموعه نوشته‌های او، شامل پاره‌نوشته‌ها و یادداشت‌های بازمانده در دفترهای او، که حجم کلانی از کلی نوشته‌های او را شامل می‌شود، از ایرانیان باستان فراوان یاد می‌کند. دل‌بستگی نیچه به ایران و ستایش فرهنگ باستانی آن را در گزینش نام زرتشت به عنوان پیام‌آور فلسفه خود می‌توان دید و نیز نهادن نام وی بر کتابی که آن را مهم‌ترین اثر خود می‌شمرد، یعنی چنین گفت زرتشت. نیچه توجه خاصی به تاریخ ایران دوره اسلامی نشان نمی‌دهد، اگرچه گاهی نامی از مسلمانان می‌برد و دست کم یک بار از حشاشون یا ستایش یاد می‌کند. در یادداشت‌های او یک‌بار نامی از سعدی دیده می‌شود با نقل نکته‌پردازی‌ای از او؛ اما نام حافظ را چندین بار می‌برد و در باره شعر و ذهنیت او سخن می‌گوید.

دید نیچه نسبت به ایران باستان

در مجموعه نوشته‌های نیچه دو بار از ایران (Persien) نام برده می‌شود و چندین بار از ایرانی (persisch) و یکبار هم از پیش‌ایرانی (vorpersisch)، که اشاره‌هایی

هزاره (hazar) خود را دارد؛ پادشاهی هزارساله خود را. در چنین گفت زرتشت از هزاره‌ی بزرگ (grosser hazar) پادشاهی زرتشت سخن می‌گوید، پادشاهی بزرگ دوردست انسان، پادشاهی هزارساله زرتشت.

در پاره‌نوشته‌ای در میان آثار منتشر شده پس از مرگ‌اش، از یک فرصت از دست رفته تاریخی دریغ می‌خورد که چرا به جای رومیان ایرانیان بر یونان چیره نشدند؛ به جای این رومیان، چه خوب بود که ایرانیان سرور (Herr) یونانیان می‌شدند. این یادداشت کوتاه را می‌توان این گونه تفسیر کرد که نیچه این جا نیز گرایش خود به جهان‌بینی زمان‌باور ایرانیان در برابر متافیزیک یونانی نشان می‌دهد. زیرا با فرمانروایی رومیان بر یونان، فرهنگ یونانی و متافیزیک فلسفی آن بر فضای روم چیره شد و راه را برای ظهور مسیحیت و نگرش آخراندیش و زمان‌گریز و دید هیچ‌انگارانه آن نسبت به زندگانی زمینی گشود. نیچه بر آن است که مسیحیت، در مقام دین مسکینان، زندگانی گذرای زمینی را به نام پادشاهی جاودانه آسمان رد می‌کند و بدین سان نگرش مثبت یا آری‌گوی به زندگی را بدل به نگرش منفی می‌کند. حال آن که فرمان‌روایی ایرانیان بر یونان، با نگرش مثبت‌شان به زندگی و زمان، می‌توانست روند این جریان را دگر کند و از یک رویداد شوم در تاریخ پیشگیری کند.

زرتشت ایرانی و زرتشت نیچه

نیچه در نخستین نوشته‌های‌اش نام آشنای Zoroaster را به کار می‌برد که از ریشه یونانی ست و در زبان‌های

هستند به روابط دولت‌شهرهای یونانی با امپراتوری ایران و گاه تحلیلی از آن. توجه او، پیش از هر چیز، به پی‌آمدهای جنگ‌های ایران و یونان و اثر ژرف آن بر دنیای یونانی است، که به جنگ پلپونزی میان دولت‌شهرهای آتن و اسپارت، با شرکت دیگر دولت‌شهرها، می‌انجامد. این جنگ تمامی یونان را به مدت پنجاه سال درگیر می‌کند و ویرانی بسیار به بار می‌آورد. افزون بر این‌ها، بیست و هشت بار از ایرانیان (die Perser) نام می‌برد و در برخی از پاره‌نوشته‌های (Fragmente) او می‌توان نگره را که نسبت به ایرانیان باستان و فرهنگشان به‌روشنی یافت، وی، به‌ویژه، ستایشگر چیرگی ایرانیان در تیراندازی و سوارکاری و جنگاوری و نیز حالت سروری و قدرت‌خواهی‌شان است؛ و نیز پافشاری‌شان بر فضیلت راستگویی. این‌ها کردارها و ارزش‌هایی است که وی شایسته زندگانی والا منشانه انسانی می‌داند. اما، بالاترین درجه توجه خود به ایرانیان و بزرگداشت آنان را آن جا نشان می‌دهد که از زمان‌باوری ایرانیان سخن می‌گوید؛ باوری که به دیدگاه او نسبت به زمان و بازگشت جاودانه آن همانند است. این دیدگاه در برابر آن دید متافیزیکی یونانی قرار می‌گیرد که با افلاطون هستی‌زبرزمانی حقیقی را در برابر هستی مجازی گذرا یا زمانمند قرار می‌دهد؛ من می‌باید به یک ایرانی، به زرتشت، ادای احترام کنم. ایرانیان نخستین کسانی بودند که به تاریخ در تمامیت آن اندیشیدند. در دنبال آن نیچه در این پاره‌نوشته به هزاره‌ها در باورهای دینی ایرانی باستان اشاره دارد و می‌افزاید، [ایرانیان تاریخ را] همچون زنجیره‌ای از فراپندها [اندیشیدند]، هر حلقه به دست پیامبری، هر پیامبر

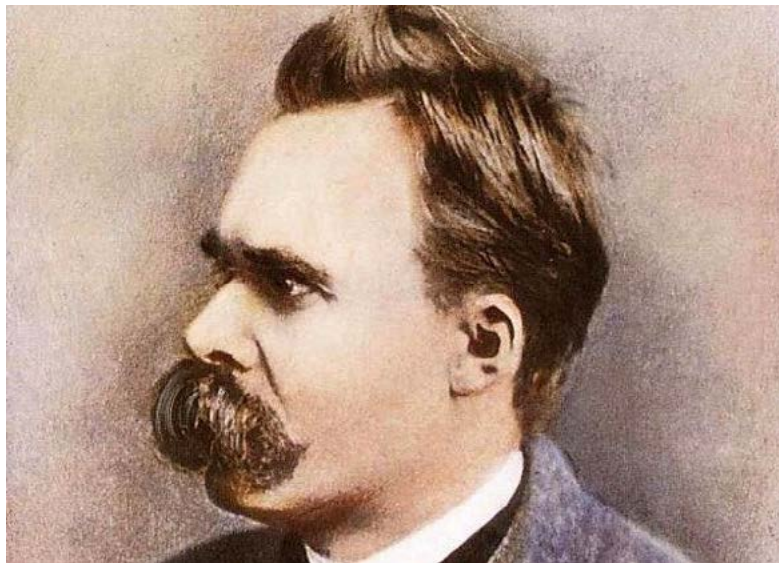
اروپایی به کار می‌رود. Zoroaster نخستین بار در یادداشت‌های ۱۸۷۰-۷۱ دیده می‌شود؛ یک دهه پیش از نوشتن چنین گفت زرتشت. در این یادداشت، چه‌بسا با لحنی دریغ‌آمیز، می‌گوید که، اگر داریوش شکست نخورده بود، دین زرتشت بر یونان فرمان روا شده بود. همچنین در رساله‌ای از این دوران، که پس از مرگ او به چاپ رسیده، به داستان شاگردی هراکلیتوس نزد زرتشت (Zoroaster) اشاره می‌کند. نام زرتشت به صورت ایرانی باستانی‌اش، یعنی Zarathustra، نخستین بار در کتاب دانش شاد، (پارهنویس ۳۴۲) پدیدار می‌شود که در ۱۸۸۲ انتشار یافته است. نیچه نخستین بار پیش‌گفتار زرتشت، یا نیایش او در برابر خورشید، از کتاب چنین گفت زرتشت، را این‌جا گنجانده است. این پاره در سال پس از آن در نشر بخش یکم از چهار بخش چنین گفت زرتشت در جای اصلی خود قرار می‌گیرد.

جای آن است که پرسیم نیچه چرا نام آشنای Zoroaster را رها کرد و به صورت ایرانی باستانی آن روی آورد، یعنی Zarathustra، صورتی که چه‌بسا جز فیلولوگ‌های سرشته‌دار از زبان‌های باستانی هند و ایرانی کسی با آن آشنا نبود؟ او خود در این باره توضیحی نمی‌دهد، ولی دلیل آن، به گمان من، می‌تواند این باشد که نیچه می‌خواهد نه با زرتشت شناخته شده در اروپا از راه یونان، که با زرتشت اصلی در سرآغاز تاریخ از در هم‌سخنی درآید. و چنان که خود می‌گوید، با این هم‌سخنی می‌خواهد هم به اندیشه‌گر بزرگ آغازین ادای احترام کند و هم بزرگترین خطا او را به او یادآور شود و از زبان او این خطای بزرگ آغازین تاریخ بشر را درست گرداند. خطای اصلی زرتشت و تمامی دین‌آوران و

فیلسوفان بزرگ که بنیاد تاریخ اندیشه‌بشری را تا به امروز گذاشته‌اند این است که هستی را بر بنیاد ارزش‌ها، بر بنیاد اخلاق، بر بنیاد نیک و بد، تفسیر کرده‌اند. زرتشت، پیامبر ایرانی، در سده‌دهم تاریخ بشری، هستی را پهنه جنگ نیک و بد دانسته است که در دو چهره ایزدی همستیز، یعنی اهورا و اهریمن، نمایان می‌شود. این تفسیر پیشاهنگ تفسیر مسیحی‌ای است که هستی را پهنه گناه و کبیر جاودانه می‌شمارد و یا تفسیر سقراطی و افلاطونی‌ای که مثال نیکی را، در مقام والاترین ارزش، بر تارک هستی می‌نشانند. نیچه در برابر این اخلاق‌باوری (Moralism) اخلاق‌ناباوری (Immoralism) خود را می‌نشانند که هستی را در ذات خود فارغ از ارزش‌های بشری می‌داند و بر آن است که بی‌گناهی نخستین آن را به آن بازگرداند. بدین سان است که هستی‌شناسی اخلاق‌باورانه زرتشت اصلی، که در سرآغاز تاریخ به میدان آمده و ذهنیت و فرهنگ بشری را شکل داده، در برابر هستی‌شناسی اخلاق‌ناباوری زرتشت نیچه قرار می‌گیرد که در پایان این تاریخ، در روزگار برآمدن واپسین انسان ندای گذار از انسان به ابرانسان را سر می‌دهد. ابرانسان انسانی ست بر انسانیت خود چیره شده و به بی‌گناهی نخستین بازگشته؛ انسانی که می‌تواند بر انسانیت اخلاقی خود، و همه تَرش‌رویی و سختگیری و خشکی آن، خنده زند ابرانسان انسانی ست خندان که هستی را از همه رنگ‌ها و نیرنگ‌های بشری (و بس بسیار بشری) آزاد می‌کند و آن را، با اراده از کین‌توزی رها شده خویش، چنان که هست، می‌پذیرد و به زندگانی آری می‌گوید.

بدین سان، اخلاق‌ناباوری زرتشت نیچه درست پادشاهین

یا نقطه مقابل اخلاق‌باوری زرتشت اصلی ست. نیچه در کتاب اینک، مردی که در آن به شرح زندگانی روشنفکرانه و تحلیل کوتاهی از آثار خویش می‌پردازد، دلیل گزینش نام زرتشت را برای گزارش فلسفه خویش بازمی‌گوید: هرگز از من نپرسیده‌اند، اما می‌پایست می‌پرسیدند که معنای نام زرتشت در دهان من چیست؛ در دهان نخستین اخلاق‌ناباور؛ معنای آن درست ضد آن چیزی ست که مایه بی‌همتایی شگرف این ایرانی (Perser) در تاریخ است. زرتشت بود که نبرد نیک و بد را چرخ گردان دستگاه هستی انگاشت. ترجمانی اخلاق به مابعدالطبیعه، در مقام نیروی گرداننده، علت، غایت به ذات خویش، کار او ست. این پرسش، اما، در جا پاسخی در بن خویش در بر داشت. زرتشت بود که این شوم‌ترین خطا را پدید آورد، خطای اخلاق را؛ پس او می‌باید همچنین نخستین کسی باشد که به این خطا پی می‌برد. او نه تنها از هر اندیشه‌گر دیگر



در این باب تجربه درازتر و بیشتری دارد که تمامی تاریخ ردّ تجربی اصل [وجود] به اصطلاح نظم اخلاقی جهانی بالاتر از آن این است که زرتشت راست‌گوتر از هر اندیشه‌گر دیگر است. آموزه او، و تنها آموزه او، ست که راست‌گویی را در مقام والاترین فضیلت می‌نشانند. برخلاف ترسویی آرمان‌خواهان و گریزشان از برابر واقعیت، زرتشت به اندازه تمام اندیشه‌گران دیگر دلاوری دارد. راست گفتن و نیک تیر انداختن، این فضیلت ایرانی ست. فهمیدند چه می‌گویم؟ ... از خویش برگزشتن اخلاق از سر راست‌گویی، از خویش برگزشتن اهل اخلاق و به ضدّ خویش بدل شدن به من این است معنای نام زرتشت در دهان من.

روایت سنتی زرتشتی حکایت می‌کند که زرتشت در سی سالگی به کوهستان رفت و ده سال در آن جا به اندیشه پرداخت و سپس در مقام پیام‌آور از جانب ایزد نیکی، اهورامزدا، به سوی مردمان آمد تا آنان را از گردش چرخ هستی بر محور جنگ نیکی و بدی آگاه کند و آنان را به گرفتن جانب نیکی برانگیزد. اما زرتشت دومین پیامی درست ضدّ این دارد و نه تنها هستی را گردنده بر محور نیک و بد نمی‌داند، که آن را صحنه رقص و بازی‌ای آزاد از هر قید اخلاقی ماوراء طبیعی می‌داند. اگر زرتشت نخستین، در سرآغاز تاریخ گشوده شدن افق روحانی به روی بشر، از هم‌سخنی با خدا و پیام‌آوری از جانب او به سوی انسان‌ها بازمی‌گردد و کتاب آسمانی می‌آورد، زرتشت دومین در پایان این تاریخ روحانی پدیدار می‌شود و تکان‌دهنده‌ترین و همچنین رهاننده‌ترین پیام را با خود دارد: خدا مرده است! با این پیام او پایان امکان تفسیر اخلاقی و غایت‌باورانه هستی و تاریخ روحانی

و ماوراءالطبیعه بنیادینان را اعلام می‌کند و امکان تاریخ دیگری را برای بشر بشارت می‌دهد. پیام او این است: به زمین وفادار باشید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای آبرزمینی سخن می‌گویند.

نیچه، سده‌ی، و حافظ

نام سعدی و حافظ گویا تنها نام‌هایی باشند که از ایران دوره اسلامی در نوشته‌های نیچه آمده است. در مجموعه آثار نیچه در پاره‌یادداشتی یک نکته‌پردازی از سعدی نقل شده که ترجمه آن چنین است: سعدی از خردمندی پرسید که این همه [حکمت] را از که آموختی؟ گفت، از نابینایان که پای از جای برمی‌دارند مگر آن که نخست زمین زیر پای‌شان را با عصا بیازمایند. این نکته‌ای ست که سعدی از زبان لقمان نماد افسانه‌ای خردمندی در ادبیات عربی و فارسی در دیباچه گلستان می‌گوید: لقمان را گفتند، حکمت از که آموختی؟ گفت، از نابینایان که تا جای نبینند پای ننه‌ند. نیچه از این نکته‌پردازی هیچ تفسیری نکرده است. اما، بر اساس فلسفه نیچه، می‌توان گفت که این سخن نمودار خردمندی‌ای پرواگر و آهسته‌رو است؛ خردمندی نابینایان، که خردمندی نیچه‌ای درست رویاروی آن می‌ایستد، یعنی خردمندی بی‌بایستی که آری‌گویان می‌شتابد و خود را به دل زندگی و خطرهای آن می‌افکند، و از شتافتن لذتی شیطانی می‌برد.

اما نیچه یکی از نمونه‌های عالی خردمندی بی‌بایستی دیونوسوسی خود را در حافظ می‌یابد نام حافظ ده بار در مجموعه آثار وی آمده است. بی‌گمان، دل‌بستگی گونه به حافظ و ستایشی که در دیوان غربی و شرقی از حافظ و حکمت شرقی او کرده، در توجّه نیچه به حافظ نقشی اساسی داشته است. در نوشته‌های نیچه نام

حافظ در بیشتر موارد در کنار نام گونه می‌آید و نیچه هر دو را به عنوان قله‌های خردمندی ژرف می‌ستاید. حافظ نزد او نماینده آن آزاده‌جانی شرقی ست که با وجد دیونوسوسی، با نگاهی تراژیک، زندگی را با شور سرشار می‌ستاید، به لذت‌های آن روی می‌کند و، در همان حال، به خطرهای و بلاهای آن نیز پشت نمی‌کند (بلایی کز حبیب آید، هزار-اش مرچبا گفتیم!) این‌ها، از دید نیچه، ویژگی‌های رویکرد مثبت و دلیرانه، یا رویکرد تراژیک، به زندگی ست.

در میان پاره‌نوشته‌های بازمانده از نیچه، از جمله شعری خطاب به حافظ هست: به حافظ. پرسش یک آبنوش.

آن می‌خانه که تو از بهر خویش بنا کرده‌ای

گنج‌اتر از هر خانه‌ای ست،

می‌ای که تو در آن پرورده‌ای

همه عالم آن را در کشیدن قنوس تواند.

آن پرنده‌ای که [نام‌اش] روزگاری قنوس بود،

در خانه میهمان تو ست،

آن موشی که کوه زاده،

همانا خود تو‌ای!

همه و هیچ تو‌ای، می و می‌خانه تو‌ای،

ققنوس تو‌ای، کوه تو‌ای، موش تو‌ای،

تو که همواره در خود فرومی‌ریزی و

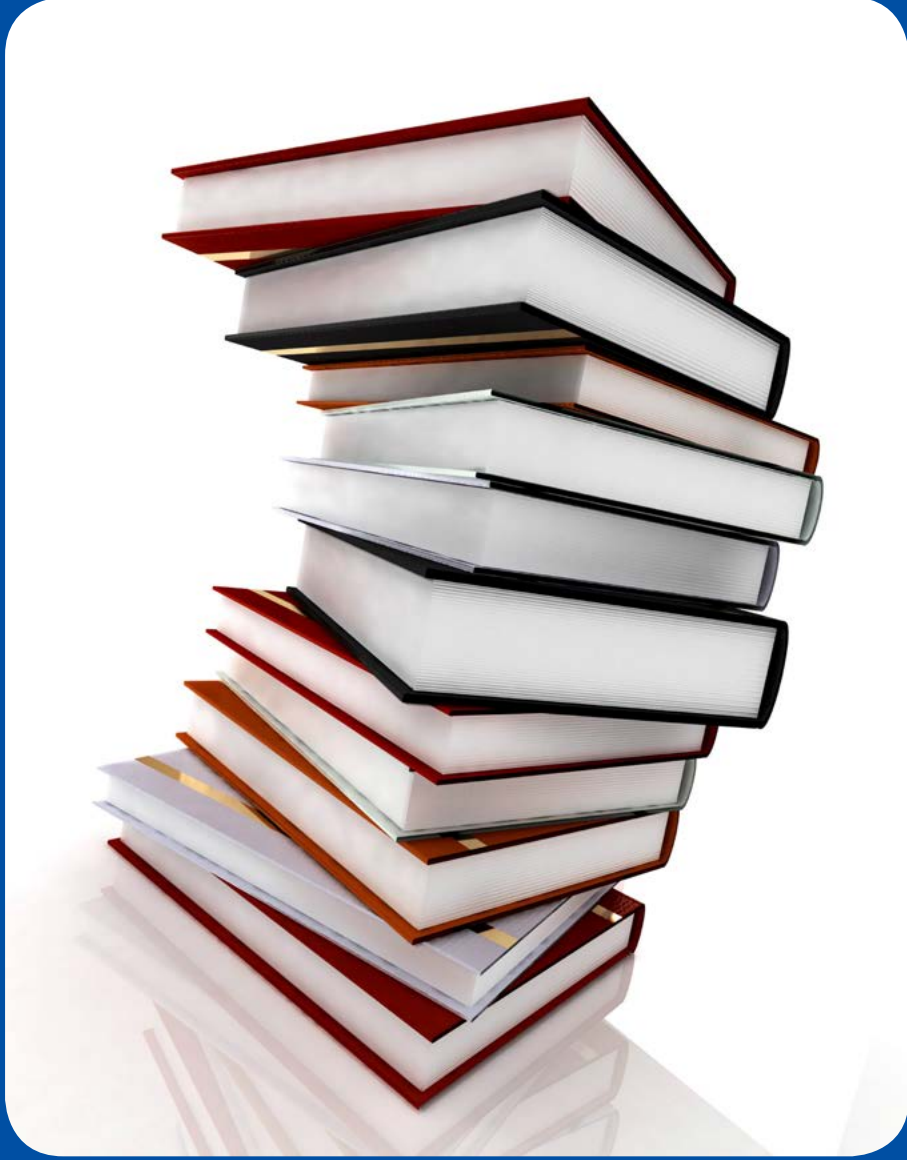
همواره از خود پَر می‌کشی

ژرف‌ترین فرو رفتگی بلندی‌ها تو‌ای،

روشن‌ترین روشنی ژرفاها تو‌ای،

مستی مستانه‌ترین مستی‌ها تو‌ای

تو را، تو را با شراب چه کار؟



معرفے کتاب

کتاب «فهم جوانی در مدرنیته متأخر» منتشر شد



کتاب «فهم جوانی در مدرنیته متأخر» اثر آلن فرانس، توسط مصطفی درویشی در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات ترجمه و از سوی انتشارات پژوهشگاه و با همکاری سازمان امور اجتماعی کشور منتشر شد. این کتاب در ۹ فصل و به این شرح تدوین شده است:

فصل نخست: ساخت جوانی مدرن
فصل دوم: علم و عصر خرد: «کشف دوره جوانی»
فصل سوم: علوم اجتماعی و سیاسی سازی مسئله جوانان
فصل چهارم: تحولات جوانی در عصر عدم قطعیت
فصل پنجم: جوانی، آموزش و سیاست های ادغام
فصل ششم: جوانی تهدیدکننده و آینده های پرمخاطره
فصل هفتم: تجاری شدن و کالایی شدن جوانی
فصل هشتم: فرهنگ جوانان و رشد «نسل مخاطره پذیر»
فصل نهم: ماهیت در حال تغییر جوانی در مدرنیته متأخر؟
پروفسور آلن فرانس، استاد دانشگاه آکلند نیوزیلند، در این کتاب به دنبال معرفی برخی موضوعات اساسی

و ضروری برای فهم و مطالعه جوانان و نیز «کشف جوانی» در بستر و زمینه تاریخی و فرهنگی آن است. نویسنده تلاش می کند تا نشان دهد که معما یا مسئله جوانان در جوامع مدرن را تنها می توان به عنوان فرآیندی اجتماعی درک کرد. او تأکید می کند که مدل های رشدی که به طور سنتی به جوانی به عنوان مرحله ای زیست شناختی و روان شناختی در چرخه زندگی می نگرند، در توضیح کامل معنای «جوان بودن» ناموفق هستند؛ از این رو، تأکید می کند که مسبب «مشکلات جوانان» همیشه خودشان نیستند. پژوهشگر این اثر با تأکید بر اینکه ما باید «ماهیت شدیداً سیاسی» جوانی را به رسمیت بشناسیم، نشان می دهد که «مسئله یا معمای جوانان» و شیوه ای که سیاست گذاران در مواجهه با جوانان و مسائل آنان در پیش گرفته اند، به واسطه ایدئولوژی و موقعیت سیاسی سیاستگذاران بسیار متنوع است. آلن فرانس همچنین به دنبال نشان دادن رابطه علوم

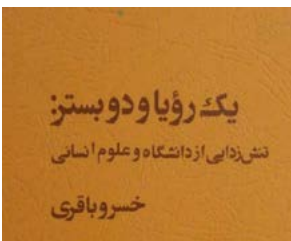
اجتماعی و سیاستگذاری و نیز نقش دانشگاهیان در تدوین مدل های سیاستگذاران است و تأکید می کند که پژوهش و سوالات پژوهشی ما می تواند در نوع خود، بخشی از فرآیندی باشد که جوانی را به عنوان «مشکلی اجتماعی» برمی سازد.

نویسنده این کتاب در یادداشتی که بر ترجمه فارسی این اثر نوشته ابراز امیدواری کرده است که مطالعه این کتاب بتواند به فهم مسأله جوانان در ایران معاصر نیز کمک کند.

کتاب «فهم جوانی در مدرنیته متأخر» در ۳۲۷ صفحه و با قیمت ۱۸ هزار تومان منتشر شده است.

به قلم خسرو باقری؛

«یک رویا و دو بستر؛ تنش زدایی از دانشگاه و علوم انسانی» منتشر شد



کتاب حاضر به صورت معکوس یعنی «یک رویا و دو بستر» به کار رفته است. منظور از این تعبیر آن است که در دانشگاه ایران یک رویا وجود دارد و آن نیل به دانشگاهی تراز و مطلوب است. اما این رویا در دو بستر و دو مسیر متفاوت حرکت می کند. یک بستر و مسیر برای نیل به دانشگاه تراز، توسل شتاب زده و تقلید از دانشگاه مدرن به ویژه در شکل های معاصرتر آن است.

بستر و مسیر دوم در تکاپوی فراهم کردن دانشگاه اسلامی است. دانشگاه اسلامی نخست بیشتر با تأکید بر منش و رفتار افراد در

دانشگاه و سپس با تأکید مشابه بر فکر و اندیشه که در قالب آموزش معارف اسلامی آشکار شد و سرانجام در ایده علم دینی و اسلامی کردن محتوای علوم انسانی دانشگاهی مطرح شده است.

کتاب دارای سه بخش است: بخش اول سراسیمگی در همراهی با دانشگاه مدرن، بخش دوم سرسپردگی به دانشگاه اسلامی و بخش سوم سودای ستردن سره از ناسره در دانشگاه مدرن و دانشگاه اسلامی است.

بخش اول کتاب تحت عنوان «سراسیمگی در همراهی با دانشگاه مدرن» خود شامل دو فصل است. فصل نخست با عنوان «تاملی بر روابط فرهنگ بازار و دانشگاه» در پی آن است که تشبیه به دانشگاه مدرن در چهره متأخر آن را مورد بازبینی قرار دهد.

بخش دوم تحت عنوان «سرسپردگی به دانشگاه اسلامی» شامل سه فصل است. در این بخش، سه تلاش برای سخن گفتن از علم دینی مورد نقادی قرار گرفته است. بخش سوم کتاب حاضر مربوط به اتخاذ دیدگاهی جایگزین برای دوربیکرد پیشین است.

در بخشی از مقدمه این اثر آمده است: یک بستر و مسیر برای نیل به دانشگاه تراز عبارت است از توسل شتابزده و تقلید از دانشگاه مدرن، به ویژه در شکل های معاصرتر آن. بستر و مسیر دوم، در تکاپوی فراهم آوردن دانشگاه اسلامی است. دانشگاه اسلامی، نخست بیش تر با تأکید بر منش و رفتار افراد در دانشگاه و سپس با تأکید مشابه بر فکر و اندیشه اسلامی، که در آموزش معارف اسلامی آشکار گردید، و سرانجام در ایده علم دینی و اسلامی کردن محتوای علوم انسانی دانشگاهی مطرح شده است.

در اثر حاضر، نظر بر آن است که در هر دوی این بسترها، رویای دانشگاه تراز، رویایی آشفته است. هم سراسیمگی بستر نخست در تشبیه به دانشگاه مدرن، جای چندوچون دارد و هم سرسپردگی به دانشگاه اسلامی، در خور نقدهای فراوان است. از این رو، کتاب در سه بخش تنظیم شده است. در بخش نخست، پی جویی تقلیلوار دانشگاه مدرن مورد بازبینی قرار گرفته و در بخش دوم، سرسپردگی خام به دانشگاه اسلامی مورد نقد واقع شده است. بخش سوم، ناظر به تلاشی است برای گشودن راهی نو که در حد امکان از سوگیری های دو مسیر پیشین برکنار باشد.

کتاب «مرگ و مدرنیته» منتشر شد

کتاب «مرگ و مدرنیته» اثر تونی والتر توسط هاجر قربانی ترجمه و توسط پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شد.

تونی والتر، استاد مرگ پژوهی انگلیسی، است که این کتاب، بخش کوچکی از مطالعات آکادمیک وی در حوزه مرگ و با رویکرد علوم اجتماعی است. این پژوهشگر، بیش از بیست سال است که به نوشتن و مطالعه در حوزه مرگ در جوامع مدرن مشغول است. مراسم تشییع جنازه، اعتقادات

پس از مرگ، سوگ شخصی، عزاداری عمومی، بقایای انسانی در موزه ها، گفتمان جدید از معنویت، مرگ در رسانه های خبری و اجتماعی از جمله موضوعاتی بوده که او در طول این زمان به مطالعه و پژوهش در باب آن ها پرداخته است. والتر در کتاب «مرگ و مدرنیته» با بیان اینکه الزاماً هر کشور مدرنی، مرگ را به یک شکل مدیریت نمی کند، به توضیح دلیل این تفاوت ها می پردازد و بر این نظر است که مذهب، فرهنگ، تاریخ ملی، قانون ملی و نهادهای ملی می تواند عامل این تفاوت ها باشد.

«جامعه شناسی مرگ»، «ماتم و فرهنگ»، «رسانه های ارتباطی و مرده: از عصر سنگی تا فیسبوک»، «مواجهه بدون سنت با مرگ»، «چرا کشورهای مختلف مرگ را به صورت متفاوت مدیریت می کنند؟»، «عزاداران جدید، عزادارن قدیم: فرهنگ یادبود آن لاین به مثابه یک فصل در تاریخ عزاداری»، «هجده راه برای مشاهده بدن مرده»، «سکولار شدن» و «چگونه افراد در حال مرگ و یا عزادار با هنر تعامل می کنند؟» عناوین مقالات مندرج در این کتاب است.

کتاب «مرگ و مدرنیته» با ترجمه هاجر قربانی، در ۳۱۳ صفحه و با قیمت ۱۵ هزار تومان از سوی انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شده است.



توسط نشر معارف؛

کتاب «غایت‌شناسی اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی» منتشر شد



کتاب «غایت‌شناسی اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی؛ مقایسه آراء ابن سینا و ابن عربی» به قلم دکتر محمدرسلول روزبه منتشر شد.

کتاب «غایت‌شناسی اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی» ابتدا معنای غایت از دیدگاه متفکران مسلمان را بیان می‌کند و رابطه آن را با نظام اخلاقی اسلام تبیین می‌کند. در ادامه تلاش می‌شود دیدگاه هنجاری نظام اخلاقی اسلام و نسبت آن با غایت و غایت‌گرایی تبیین شود.

در ساختار کلی کتاب، دو مکتب اخلاقی فلسفی و عرفانی و مبانی نظری مختلفی که این دو نظام اخلاقی بر آنها استوارند، معرفی می‌شوند و پس از آن غایت اخلاق در دو رویکرد فلسفی و عرفانی در مکتب اخلاق اسلامی و آثاری که بر اخلاق و نظام اخلاقی برجای می‌گذارند - با تأکید بر دیدگاه دو اندیشمند بزرگ فلسفه و عرفان یعنی ابن سینا و ابن عربی - بررسی می‌شود و دو دیدگاه و جستجوی نقاط مشترک و نقاط اختلافی دو دیدگاه و تبیین نقاط ضعف هر دیدگاه و نسبت آنها با دیدگاه اسلامی مقایسه می‌شود. در این کتاب به آراء سایر اندیشمندان فلسفه و عرفان نیز اشاره شده است.

کتاب «غایت‌شناسی اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی؛ مقایسه آراء ابن سینا و ابن عربی» در ۲۹۶ صفحه در قطع وزیری به قیمت ۱۵ هزار تومان و به همت نشر معارف روانه بازار فروش شده است.

کتاب «درآمدی بر مردم‌نگاری» منتشر شد

کتاب «درآمدی بر مردم‌نگاری؛ نحوه انجام تحقیق‌های مشاهده‌ای و مردم‌نگارانه» از سوی انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شد. این کتاب نوشته «مایکل انگریو» است که توسط جبار رحمانی و محمد رسولی ترجمه شده است. مترجمان بر این عقیده‌اند که در فضای کمبود منابع علمی حوزه مردم‌نگاری، این کتاب، به‌دقت، ظرافت‌های مردم‌نگاری به‌مثابه روش و رویکرد را توضیح می‌دهد و راهنمای خوبی برای دانشجویان به‌منظور پیگیری‌های بیشتر این روش و همچنین آشنایی محققان سایر رشته‌های علوم انسانی با مردم‌نگاری است.

اووه فلیک، (Uwe Flick)، استاد روش تحقیق کیفی در دانشگاه علوم کاربردی «الیس سالمون»، در یادداشتی که بر این کتاب نوشته توضیح می‌دهد که در این کتاب، موضوع‌های کلیدی در مردم‌نگاری و تحقیق‌های مشارکتی را مفصل توضیح داده شده و بیشتر به فنون عملیاتی کار در میدان اشاره شده است. این کتاب روی‌هم‌رفته این توانایی را در شما ایجاد می‌کند که درباره زمان درست استفاده از روش‌های مشاهده‌ای و مردم‌نگارانه تصمیم بگیرید. همچنین بنیادهای نظری و روش‌شناختی را برای استفاده از این راهکار در میدان تحقیق در اختیار خواننده خواهد گذاشت.

کتاب «درآمدی بر مردم‌نگاری» در ۲۴۲ صفحه به بهای ۱۱ هزار تومان از سوی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات به چاپ رسیده است.



توسط انتشارات علمی و فرهنگی؛

کتاب «عرب و مدرنیته» منتشر شد



کتاب «عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفت‌وگو میان مدرنیته‌ها» نوشته عبدالاله بلقزیز که توسط سید محمد آل مهدی در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات ترجمه شده، به صورت مشترک از سوی انتشارات علمی و فرهنگی منتشر شد.

عبداله بلقزیز، اندیشمند مغربی، در این کتاب به گفت‌وگو میان مدرنیته از زمان پیدایش تا پایان نیمه نخست سده بیستم پرداخته است.

کتاب «عرب و مدرنیته»، از سه بخش تشکیل شده است. در بخش اول به مقدمات عام درباره اصلات و مدرنیته در اندیشه عربی و جدال من و دیگری، پرداخته است. بخش دوم را نیز به برسانندگی اندیشه مدرنیته و رشد آن و نقد پیامدهای آن اختصاص داده و در بخش سوم مفاهیم اساسی گفت‌وگو میان مدرنیته (آزادی، قانون اساسی، عقل، سیاست مدنی، دانش و روشنگری) را نزد سه نماینده بزرگ آن در نیمه نخست سده بیستم بررسی کرده است.

نویسنده تأکید می‌کند که در این کتاب تلاش می‌کنیم در بازنویسی تاریخ مدرنیته و اندیشه عربی معاصر، سهم ناچیزی داشته باشیم؛ تلاشی که از بابت میل به بازگرداندن اعتبار به این گفت‌وگو، شرم‌نده نیست؛ گفت‌وگویی که به‌ویژه در ۲۵ سال آخر سده گذشته از کسان بسیاری که کار نوشتن تاریخ اندیشه عرب مدرن و معاصر را به عهده داشتند، سخنان بسیار بیهوده شنیده شده و به آن ستم روا شده است؛ کسانی که از جایگاه فرهنگی و با پیش زمینه ایدئولوژیک و دشمنی پیشین و آشکار و بدون گوش فرادادن به این گفت‌وگو و سنجیدن آن با معیارهای علمی به نوشتن تاریخ پرداختند.

کتاب «عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفت‌وگو میان مدرنیته‌ها» با ترجمه سیدمحمد آل مهدی در ۲۱۶ صفحه و با قیمت ۱۳ هزار تومان به‌صورت مشترک از سوی انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات و انتشارات علمی و فرهنگی روانه بازار نشر شده است.

نقدهای عبدالله نصری بر «روایهای رسولانه» عبدالکریم سروش کتاب شد



در این اثر که از سوی دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شده درصدد است بر این مساله تاکید کند که هر نظریه‌ای که بخواهد ابعاد گوناگون پدیده وحی را تفسیر کند، باید پیش‌فرض‌ها و مبانی آن ویرانگر نباشد در حالی که نظریه سروش در تعارض با مبانی نظریه وحی متفکران اسلامی است و هیچ‌گاه نمی‌توان آن را تفسیری نوین از آن دانست، تا چه رسد به این ادعا که آن را تحولی بنیادین در فهم موضوع وحی به‌شمار آورد.

کتاب «نقدی بر روایهای رسولانه» در ۲۱۴ صفحه از ۸ بخش اصلی با عنوان‌های خواب‌نامه بودن وحی، پریشانی قرآن، متافیزیک وصال، خواب و خواب‌گزاری، استدلال یا شواهد، پدیدارشناسی وحی، سرگردان میان آسمان و زمین و رویای منزلت وحی تشکیل شده است.

بر اساس همین گزارش، نویسنده کتاب که از شاگردان مرحوم علامه جعفری است، صاحب آثار متعددی در حوزه‌های فلسفه و دین است و دو کتاب دیگر او با عنوان‌های کلام خدا و گفتن مدرنیته نیز پیشتر از سوی دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شده بود.

نصری در بخشی از تازه‌ترین اثر خود و در نقد نظریه روایهای رسولانه آورده است: اشکال اساسی سروش این است که هیچ بحثی در باب چیستی خواب و انواع و اقسام آن نمی‌کند و حتی از طرح آن‌ها شانه خالی می‌کند؛ چراکه به خوبی می‌داند که دانش‌های بشری تاکنون توفیق چندانی در این زمینه نداشته‌اند. ایشان از یک سو پریشانی، تناقض، برهم‌خوردن معیارها را در خواب می‌پذیرد و از سوی دیگر گزارش‌های آن را جدی تلقی می‌کند، و در عین حال هیچ معیاری برای تاولی آن ارائه نمی‌دهد. او حتی میان

این اثر با عنوان «نقدی بر روایهای رسولانه» از جمله تازه‌ترین کتاب‌هایی است که این دفتر منتشر و در اختیار علاقه‌مندان به کتاب قرار داده است.

نویسنده این کتاب که پژوهشگر فلسفه و دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی است در کتاب تازه خود این نکته را بسیار مهم می‌داند که نظریه روایهای رسولانه هرگز قرائتی جدید از وحی نیست و به‌واقع این نظریه بدیل نظریه سنتی وحی به‌شمار نمی‌رود.

او برای اثبات این دیدگاهش بر این مساله تاکید می‌کند که در این نظریه مفهوم وحی فقط اشتراک لفظی با نظریه‌های حکما، متکلمان، و عرفای اسلامی دارد و موضوع وحی باید در چهارچوب اصل نبوت تفسیر شود و بدون پذیرش پیش‌فرض‌ها و مبانی نبوت، نمی‌توان از وحی سخن گفت.

نصری در مقدمه این کتاب از عبدالکریم سروش به عنوان یکی از روشن‌فکران دینی معاصر یاد می‌کند که آرای خاصی در باب وحی و نبوت ارائه داده و البته در طول سه دهه اخیر دچار تحولات فکری بسیاری شده است.

نویسنده سپس به برخی از این تحولات فکری اشاره و در نهایت بیان می‌کند: سروش در سال ۱۳۹۲ با تالیف چند مقاله ادعا کرد که قرآن حاصل روایهای محمد (ص) است و به بیان دیگر قرآن خواب‌نامه‌ای بیش نیست، او این نظریه را در گفتگو با بخش فارسی شبکه تلویزیون دولتی انگلیس (BBC) تکرار و پس از آن نیز با ارائه دو مقاله جدید سعی کرد هم پاسخ منتقدان را بدهد و هم نظریه خود را تکمیل کند.

در همین حال نویسنده کتاب نقدی بر روایهای رسولانه،

کتاب «ارزش و اعتبار رویا در منابع اسلامی» منتشر شد

بخشی از ابعاد زندگی روحی و معنوی انسان. ۲- دسترسی به نظرات قرآن و حدیث پیرامون خواب و رؤیا. ۳- کمک در جهت شناخت رؤیاهای معتبر و غیر معتبر از دیدگاه دین.

۴- ممانعت از اثرپذیری‌های نادرست از رؤیاها و بخصوص جلوگیری از سوء استفاده‌های موجود در این زمینه در جامعه. در بخشی از مقدمه این اثر آمده است: آیا رؤیاها همگی قابل باور و پذیرش هستند یا خیر؟ آنچه که در متن جامعه در زمینه اعتبار و اعتنای به رؤیا مشاهده می‌گردد تا حدودی مخالف آن چیزی است که نصّ آیات و روایات گویای آن هستند. با رجوع به آیات و روایات و منابع دینی به این پی می‌بریم که سطح اعتبار برای رؤیا با توجه به شرایط و عواملی که در خواب و رؤیا مؤثرند، تعیین می‌شود. از لحاظ اعتبار میتوان رؤیاها را به اقسام متعدد از جمله رؤیاهای مطابق با واقع، موافق با عقل و شریعت و رؤیاهای بی اعتبار مانند رؤیای کافر تقسیم کرد.

در زمینه میزان اعتبار رؤیا نظرات گوناگونی وجود دارد. از جمله اینکه اخباریون شیعه از قبیل محدث نوری و سید نعمت الله جزایری برای رؤیا اعتبار زیادی قایلند. معتزلیان اهل سنت نظیر ابوعلی جبائی و نظام معتزلی و نیز فلاسفه مادی از جمله طیفی از روان‌شناسان مادی‌گرا همچون فروید، هیچ ارزش و جایگاهی برای رؤیا قائل نیستند و فلاسفه مسلمان و فقها نیز هرچند رؤیا را بی اهمیت نمی‌دانند اما اعتباری اندک برای آن در نظر دارند.

کتاب «ارزش و اعتبار رویا در منابع اسلامی» کاری مشترک از دکتر مصطفی عباسی مقدم و ابراهیم خرم‌دشتی منتشر شد. این کتاب که از سوی انتشارات دارالعلم به زیور طبع آراسته شده درباره ماهیت و ارزش روایهایی که انسانها به ویژه مومنان در خواب می بینند کنکاش نموده و دیدگاههای قرآن و حدیث و دانشمندان اسلامی را دسته بندی و ارائه می کند و در جمع بندی رهنمودهای روشنی درباره میزان اعتبار و ارزش انواع روایها به دست می دهد.

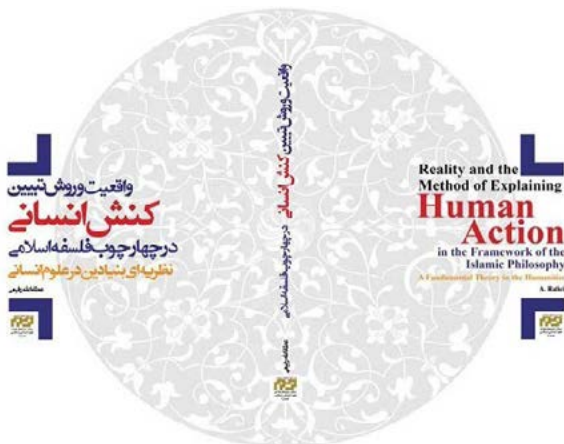
خواب و رؤیا، یکی از مهمترین ابعاد زندگی انسان و درپچه ای به عالم دیگر است که در منابع دینی درباره آن مطالب بسیاری ذکر شده است. در قرآن کریم واژه های «نوم، نَعاس، یسَنه، رَقَد، رَؤیا و احلام» به کار رفته است که به معنای خواب و آنچه انسان در خواب می بیند، می باشد. از طرفی در متن جامعه هم درباره اعتبار و اعتنای به رؤیا، مطالبی مشاهده می شود که با آنچه متن آیات و روایات آمده، فاصله محسوسی دارد. این دوگانگی سبب ایجاد پرسشهای مهمی شده است، از جمله: آیا رؤیاها همگی قابل باور و پذیرش هستند یا خیر؟ ملاک ارزشگذاری رؤیاها چیست؟ آیا بین روایهای افراد مختلف در لحاظ ارزش و اعتبار تفاوتی هست؟ این کتاب پاسخ این پرسشها را از منظر آیات قرآن، روایات معصومان، دانشمندان اسلامی و روان شناسان مادی گرا بررسی می کند.

اهداف تحقیق عبارتند از:

۱- نگاهی به ابعاد مفهومی رؤیا، عوامل، آثار و تبیین اندکی از



واقعیت و روش تبیین کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی منتشر شد



به تازگی کتاب «واقعیت و روش تبیین کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی» نوشته عطاءالله رفیعی آثانی عضو هیئت علمی دانشگاه علم و صنعت منتشر شده است.

نویسنده در بخشی از مقدمه کتاب «واقعیت و روش تبیین کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی» آورده است: در فضای گفتگویی «عقلانیت نوین اسلامی» که برآمده از اقتضائات و نیازهای انقلاب اسلامی است، از یکسو ضرورت تداوم فلسفه‌ی اسلامی در عرصه‌های اجتماعی و از سوی دیگر ضرورت بازخوانی انتقادی علوم و امور مختلف (از قبیل حکومت، خانواده، هنر و...) از منظر مبانی فلسفی، به شدت مطرح بوده و هست. گویی این دو ضرورت باید دو روی یک سکه قلمداد شوند.

متن پیشرو، حاصل تلاشی است که نگارنده برای پاسخ توأمان به این دو ضرورت، انجام داده است. در پی تلاش‌هایی که برای تأملات فلسفی در قلمرو علوم انسانی - و البته علم اقتصاد به دلیل رشته تخصصی‌ام - داشته‌ام، جهان جدیدی در پیش روی ذهن و زبانم گشوده شد. با زندگی در فضای فلسفه‌ی اسلامی ناظر به ضرورت مذکور دریافتیم که ناهمبانی‌های بسیاری، با دلایل و انگیزه‌های مختلف، صخره عظیم عقلانیت اسلامی که محصول یک انباشت تکاملی تاریخی بوده را از جغرافیای اتکاء نظام جمهوری اسلامی تا حدود زیادی خارج کرده است. برخی آن را یونانی الاصل و برخی عقیم، برخی دیگر، رقیب معارف منصوص دینی و برخی آن را «تاریخ گذشته» قلمداد می‌کنند و برآنند که بدون اتکاء به آن فلسفه تولید و بعضی دیگر تلاش می‌کنند تا آن را فقط برای تبیین الهیات و کلام مصطلح بکار گیرند، بخش عمده‌ی باورمندان به میناگرایی در علوم و امور مختلف نیز برآنند که میراث فلسفه اسلامی برای انجام چنین وظیفه‌ای ناتوان است و باید دست به کار تولید فلسفه‌ای دیگر شد (یکی از نقدهای اساسی که نگارنده همواره به پژوهشگران این عرصه داشته آن است که خود تلاش می‌کنند تا بدون اتکاء جدی به فلسفه‌ی اسلامی در این حوزه‌های نوپدید با تولید فلسفه‌ای جدید! نظریه‌پردازی کنند) و... نگارنده به هدف حل مسئله علوم انسانی در ایران خود را به دریای موج و گهربار فلسفه اسلامی سپرد و دریافت که گوئی اساساً فلسفه اسلامی، فلسفه علوم انسانی، فلسفه تحول و... بوده است.

مگر نه آنکه صورت اخیر و کامل‌تر فلسفه اسلامی - حکمت صدرائی - بر مدار صیوریت وجودی انسان تولید و تنظیم شده است؟ و بالاتر از آن بر این باورم که فلسفه اسلامی به ویژه حکمت صدرائی از آن رو که محصول سازگار همه منابع معتبر شناخت از نظر اسلام است که در پاسخ به پرسش‌های فلسفی و در نتیجه بنیادی برای سایر علوم سامان یافته، دقیقاً فلسفه قفه نیز خواهد بود و بر همین اساس است که نظام جامع، واحد و سازگار عقلانیت اسلامی شکل می‌گیرد، نظامی که با تداوم اجتماعی در روزگار ما و به اقتضای نیازهای انقلاب اسلامی به تولید عقلانیت نوینی منجر خواهد شد و نیز بر این باورم حال که در قلمرو علوم و امور مختلف بدون پاسخ به پرسش‌های فلسفی نمی‌توان گام‌های بعدی را برداشت، تولید مبانی فلسفی هم وزن میراث فلسفی موجود، عمری به درازای شکل‌گیری و تکامل فلسفه اسلامی نیاز دارد. البته این باور اساسی به معنای آن نیست که روند تکاملی نظریه‌پردازی در فلسفه اسلامی و نیز نقد آن باید متوقف شود، پیداست که اگر گذشتگان ما چنین می‌اندیشیدند ما اکنون چنین دستاورد فاخری را شاهد نبودیم...

آنچه که در پیش روی شماست ویراست نخست فلسفه علوم انسانی در چارچوب فلسفه اسلامی است (متنی که سعی شده بر استناد به میراث فلسفه اسلامی - حتی به نحو نامتعارفی حاوی نقل

قول‌های مستقیم متعددی - باشد، تا برآستی به معنای تداوم فلسفه اسلامی باشد). در گام بعدی این متن هم به لحاظ کمیت و هم کیفیت ارتقاء پیدا خواهد کرد و به یاری خدای بزرگ با عنوان فلسفه علوم انسانی اسلامی منتشر خواهد شد.

این کتاب دارای چهار فصل اساسی است: فصل نخست به معرفی روش تولید فلسفه علوم انسانی مبتنی بر فلسفه اسلامی اختصاص دارد. در فصل دوم با این مبنا که موضوع محوری علوم انسانی، کنش انسانی است، به نحو کاملی واقعیت نحوه شکل‌گیری کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی توضیح داده شده است. در فصل سوم و چهارم به ترتیب گزاره‌های هستی‌شناسانه و روش‌شناسانه برآمده از تبیین انجام گرفته در فصل پیشین، فهرست شده‌اند. گزاره‌هایی که نقش فروض بنیادین را برای نظریات علوم انسانی ایفاء می‌کنند. بنابراین، منطقاً باید مبتنی بر یافته‌های این پژوهش، نظریه‌ی اقتصاد اسلامی و نظریه سیاست اسلامی و نظریه مدیریت اسلامی و... ارائه شوند، که البته به شرط تداوم حیات و امداد الهی و اولیا کرامش، در آینده تقدیم خواهد شد.

این متن از روز نخست تولدش تاکنون در چهارچوب درس فلسفه مدیریت در دوره دکترای مدیریت دانشگاه علامه طباطبائی و دانشگاه علم و صنعت و نیز درس فلسفه علم دوره‌ی دکترای سیاست‌گذاری و فناوری در دانشگاه علم و صنعت و نیز درس توسعه در دوره‌ی دکترای مدیریت تکنولوژی دانشگاه علم و صنعت و دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) و نیز سالیانی در جمع برخی از طلاب و فضایی جوان حوزه علمیه قم و... در کنار منابع دیگر مورد بحث و گفت‌وگو و درسی و تدریس قرار گرفته است.

کتاب «واقعیت و روش تبیین کنش انسانی در چهارچوب فلسفه اسلامی» نوشته دکتر عطاءالله رفیعی آثانی توسط انتشارات آفتاب توسعه (ناشر اختصاصی مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدر) در ۳۲۸ صفحه و به قیمت ۱۵ هزار تومان منتشر شد. یادآور می‌شود، مراسم رونمایی از این کتاب به زودی برگزار می‌شود.

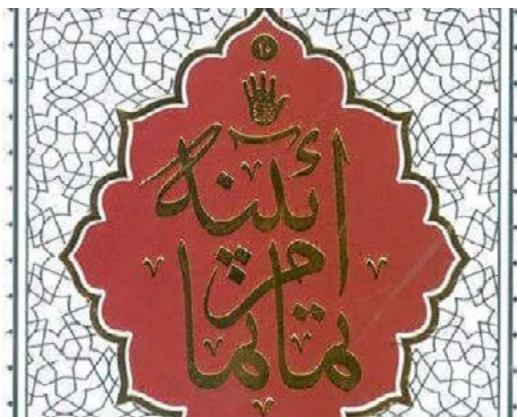
درس گفتارهای آیت‌الله حائری شیرازی درباره عاشورا منتشر شد

حضرت می‌خواهد تمام قامت دو اسلام را معرفی کند و برای این کار دعوت کرده و تربیت می‌نماید. این کتاب ۲۲۸ صفحه‌ای که درس‌های آن با تمثیل‌هایی خواندنی همراه شده، خواننده را در فهم بیشتر قیام سیدالشهدا(ع) در سال ۶۱ هجری که منجر به شهادت آن حضرت شد، یاری می‌کند. این کتاب با توجه به اینکه بر مبنای سخنرانی‌ها تنظیم شده، خواننده را با فضای متن کتاب به خوبی همراه می‌کند.

کتاب «آئینه تمام‌نما» اولین کتاب از مجموعه آثار آیت‌الله حائری شیرازی در دفتر نشر معارف است و طی یک سال آینده، در هر ماه، یک کتاب جدید از این استاد اخلاق و اندیشمند برجسته منتشر می‌شود. چاپ اول این کتاب در قطع رقعی و به قیمت ۹ هزار تومان منتشر شده است.

کتاب «آئینه تمام‌نما» درس گفتارهای آیت‌الله حائری شیرازی با محوریت عاشورا است که در این کتاب به صورت منسجم ارائه شده است. این کتاب که در هفت فصل ارائه شده، با محوریت عاشورا مباحثی نظیر بینش و بصیرت حسینی، درس‌های عاشورا، عوامل واقعه عاشورا، پیامدهای واقعه عاشورا، در سوگ سیدالشهدا(ع)، زیارت امام حسین(ع) و انقلاب اسلامی در پرتو عاشورا عنوان شده است.

«درباره کار اباعبدالله(ع) و بچه‌ها و جوان‌ها و اهل بیت آن حضرت تأمل کنید. آن حضرت می‌خواهد عاشورا آئینه تمام‌نمای دو نوع اسلام باشد. بعضی از آئینه‌ها کوچک هستند که آدم فقط صورتش را در آنها می‌بیند و بعضی هم به اندازه قد انسان هستند و انسان تمام قامتش را در آن می‌بیند. آن



کتاب «جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم» منتشر شد



«روش سکولار» مهدی امیدی و «علم سکولار و علم دینی از منظر سیدحسین نصر و نقد آن» سیدعلیرضا صالحی ساداتی.

وسیع تر، به وسعت همه ابعاد حیات انسانی درک کرد؛ پارادایم سکولاریته، تنها در عرصه سیاست و حقوق فعال نیست، بلکه به عمیق ترین لایه های شخصیت فردی پامی گذارد و برای عقلانیت، اخلاق و سلوک انسانی هم نسخه می پیچد.

پارادایم سکولار حتی پنهان ترین و شخصی ترین مسئله انسانی، یعنی معنویت را نیز رها نمی سازد و برای مقولاتی چون هویت، اصالت و معنا هم بدیل های غیردینی می آفریند.

مقالات این کتاب عبارتند از: «جامعه سکولار، مؤلفه ها و شاخصه ها» از امان الله فصیحی؛ «درآمدی بر عقلانیت سکولار، با تأکید بر آرای ماکس وبر» نوشته محمدجواد محسنی؛ «اخلاق سکولار یا سکولاریسم اخلاقی» محمد سربخشی؛ «سکولاریسم معنوی» تألیف حبیب الله بابایی؛

کتاب «آیین عرفی» جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم» توسط مجموعه ای از پژوهشگران حوزه های مختلف، با نظارت علمی حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی سبحانی و با اهتمام حجت الاسلام والمسلمین مهدی امیدی در انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است.

هدف کتاب تأکید بر نگاهی فراگیر به سکولاریسم و ابعاد مختلف معرفت شناسی، جامعه شناسی، الهیاتی و اخلاقی آن و توجه دادن به این نکته است که با تحقق تام و تمام سکولاریسم، آرمان ها و ارزش های الحادی نیز جامه عمل پوشیده و دیگر نیازی به طرح آشکار ایدئولوژی الحاد از جانب ملحدان نیست.

مقالات مستقل این مجموعه، این نکته را مشترکاً القا می کنند که باید سکولاریسم را در پهنای گستره ای

کتاب جامعه شناسی متعالیه منتشر شد

کتاب «جامعه شناسی متعالیه: هستی شناسی حیات های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی» به قلم ابراهیم خانی به همت انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) منتشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «جامعه شناسی متعالیه: هستی شناسی حیات های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی» به قلم ابراهیم خانی منتشر شد. این کتاب در اسفندماه سال گذشته با حضور ابراهیم خانی مولف کتاب و سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسا در سالن شهید مطهری (ره) دانشگاه امام صادق (ع) رونمایی شد.

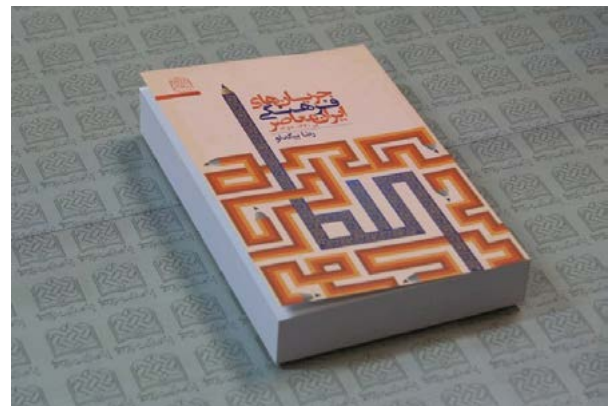
کتاب جامعه شناسی متعالیه، تفصیلی ترین کتابی است که تا کنون در باب هستی شناسی حیات های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی نگاشته شده است و همین امر سبب توجه صاحب نظران حوزه فلسفه الاجتماع به این اثر شده است. در این کتاب با بهره بردن از دهه ها قاعده فلسفی و عرفانی برای هستی شناسی ابعاد مختلف حیات های اجتماعی، تلاش شده تا به نحو عینی و برهانی نشان داده شود. مشابه نسبی که میان حق تعالی و عالم و یا میان نفس و بدن برقرار است، در حوزه مسائل اجتماعی، میان موجودات حقیقی و موجودات اعتباری نیز برقرار است و با اتخاذ این رویکرد مبنایی در حوزه مسائل اجتماعی، سد محکم میان موجودات اعتباری و حقیقی را شکسته و اجازه دهیم تا دریای معارف فلسفی و عرفانی به روی دشت معارف علوم انسانی و از جمله علوم اجتماعی جاری شود.

کتاب «جامعه شناسی متعالیه: هستی شناسی حیات های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی» به همت دانشگاه امام صادق (ع) در ۳۲۰ صفحه و قطع وزیری به قیمت ۱۸ هزار تومان وارد بازار فروش شد.



به قلم رضا بیگدلو؛

کتاب «جریان های فرهنگی ایران معاصر» منتشر شد



کتاب «جریان های فرهنگی ایران معاصر» بیست و هشتمین کتاب گروه تاریخ و تمدن پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که توسط رضا بیگدلو به زور چاپ آراسته شده است.

«جریان فرهنگی» منظومه نسبتاً منسجمی از باورها، ارزش ها، عقاید، سبک های زندگی، هنر، دانش ها و اندیشه هایی است که پذیرش عمومی می یابند و به نیرویی اجتماعی - سیاسی مبدل می شوند. در عصر سنت، فرهنگ ایرانی نه در قالب جریان های متضاد یا متفاوت از هم، بلکه در قالب کلیتی قرار داشت که با وجود داشتن گرایش های متعدد، به لحاظ چهارچوب و مؤلفه های تشکیل دهنده، بین آنها تفاوت بنیادین نبود و در درون این کلیت، عوامل هم گرایی و انسجام بر عوامل واگرایی برتری داشت. با ورود فرهنگ و تمدن جدید غربی، جریان هایی با فضاهای متفاوت پدیدار شد. هر یک از جریان های فرهنگی در یک مقطع زمانی، بنا به شرایط سیاسی و اجتماعی خاصی، در موقعیت مسلط و کانونی قرار گرفت. این کتاب با رویکردی تاریخی به جریان های فرهنگی ایران در دوره پهلوی دوم، سیر تحولات و چگونگی کانونی شدن آنها را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

کتاب «جریان های فرهنگی ایران معاصر» از سه بخش به شرح زیر تشکیل شده است:

بخش اول: پیشینه شناسی جریان های فرهنگی در ایران معاصر

بخش دوم: جریان های فرهنگی رسمی در دوره سلطنت محمدرضا پهلوی در سال های ۱۳۴۰-۱۳۵۷

بخش سوم: جریان های فرهنگی غیر رسمی (متفاوت)

کتاب «جریان های فرهنگی ایران معاصر» اثر رضا بیگدلو، با قیمت ۴۹،۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.

علاقه مندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مراجعه نمایند.