



ریشه تمدن اسلامی، حکمت است گفتگو با عبدالحسین خسروپناه

● چرا شهید حججی تبدیل به پدیده شد؟
گفتگو با حسین کچویان

● شهید حججی؛ تجلی اندیشه نسل اول انقلاب
گفتگو با غلامرضا جمشیدیها

● غرب محوری جامعه شناسی ما را عقیم کرد
گفتگو با احمد نادری

● روایت باستان گرایانه از هویت ایرانی
یکسونگر و غیر تاریخی است
گفتگو با حجت کاظمی

● نحوه مواجهه ایرانیان با هایدگر
گفتگو با بیژن عبدالکریمی

● عرفان اسلامی ایرانی هنوز زنده است
گفتگو با عبدالله صلواتی

فهرست مطالب

- هنوز نتوانسته ایم مباحث تمدنی را در ساختار علوم موجود جای دهیم/ احمد رهدار
مسائل ما با ابزارهای غربی قابل توضیح نیست/ سیدجواد طباطبائی
شریعتی اسلام را یک فکر نجات بخش برای بازسازی ملیت ایرانی می داند/ سیدجواد میری
گزارش نشست «نقش ادیان در تبیین ارزش های اخلاقی»
تحولی بزرگ در فلسفه ایجاد شده است/ عبدالحسین خسروپناه
تقلیل تفکر به فن و مهارت خیانت است/ نعمت الله فاضلی
امام شناسی یک حوزه میان رشته ای است/ حسن حضرتی
الهیات امروز دغدغه وجودی انسان را تفسیر می کند/ همایون همتی
وظیفه «فبک» آموزش تفکر انتقادی است/ محسن ایمانی
خرد توسعه، خرد هماهنگ ساز و سازنده است/ داوری اردکانی
گزارش نشست نقد و بررسی اندیشه ایرانشهری
دین از فرهنگ و مناسک وام گیرنده است/ جبار رحمانی

- روایت باستان گرایانه از هویت ایرانی یکسو نگر و غیر تاریخی است/ گفتگو با حجت کاظمی
نحوه مواجهه ایرانیان با هایدگر/ گفتگو با بیژن عبدالکریمی
شهید حججی تجلی اندیشه نسل اول انقلاب است/ گفتگو با غلامرضا جمشیدیها
غرب محوری جامعه شناسی ما را عقیم کرد/ گفتگو با احمد نادری
تقویت فرهنگ تفکر، رنگین تر از هر دگرگونی اجتماعی است/ گفتگو با محمود کمال آرا
عرفان اسلامی ایرانی ما هنوز زنده است/ گفتگو با عبدالله صلواتی
چرا شهید حججی تبدیل به پدیده شد؟/ گفتگو با حسین کچویان
ریشه تمدن اسلامی، حکمت است/ گفتگو با عبدالحسین خسروپناه

- علیه نسبگیری: نقد بنیانهای فلسفی مکتب ادینبرا/ ترجمه
بحران آب ثمره الگوی توسعه نوسازی و حاکمیت خرد ابزاری است/ رضا نساجی
سقراط و سیاست پیشاحقیقت: پاسخ انقلابی سقراط به نیچه و ترامپ/ ترجمه
نقدی بر بر نامه فلسفه برای کودکان در ایران/ الهام فخرایی
نگاهی به تکفیر گرایی در شیعه/ مهدی مسائلی
درآمدی بر درک فلسفی اجتماعی پدیده شهید حججی/ مجتبی نامخواه
انقلاب اسلامی؛ نقطه آغاز افول سکولاریسم/ سیدمحمود موسوی

- کتاب «آینده قدرت» منتشر شد
ترجمه جدید «جامعه شناسی جنسیت» منتشر شد
کتاب «تجربه اقتصاد مقاومتی در جهان و ایران» منتشر شد
«خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه» منتشر شد
کتاب درآمدی بر دانش فلسفه دین منتشر شد

گزارش
۳



گفتگو
۳۲



داداشانت
۵۳



معرفی کتاب
۶۶



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@mehrdad.com

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

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



گزارش

احمد رهدار:

هنوز نتوانسته ایم مباحث تمدنی را در ساختار علوم موجود جای دهیم



نشست نقد و رونمایی کتاب «راه ناهموار تمدن» در پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی برگزار شد. این کتاب که مشتمل بر هفت مقاله ترجمه درباره سویه های تعریف تمدن و شناخت ابعاد آن است توسط نشر ترجمان راهی بازار شده است.

سخنرانان این نشست احمد رهدار، عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم، سید مجید امامی، عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)، سجاد هجری، پژوهشگر حوزه های تاریخ و تمدن و محمد ملاعباسی، ویراستار، گردآورنده و مترجم برخی از مقالات کتاب بودند.

در ابتدا محمد ملاعباسی درباره انگیزه خود از ترجمه و جمع آوری این کتاب گفت: این واژه چند سالی است که در محافل ما به واژه های پرطنین و پربسامد شده است. من با مقاله های آشنا شدم که شرحی از تاریخ این واژه داده بود و گفته بود که این واژه، واژه های تاریخ مند است و در پاسخ به اقتضائات و شرایط اجتماعی شکل گرفته است. تاریخ مندی این واژه در گوش گردآورنده و ویراستار این کتاب طنینی بسیار دارد و او را می دارد که پدیداری این واژه را جستجو کند و در این مسیر با یکی دو نظر متفاوت درباره این واژه (civilization) رویرو می شود: یکی از این تفسیرها تمدن را جایگزینی برای مسیحیت می داند و باز نمای همان هویتی که پیش از این واژه مسیحیت نقش آن را برای امت مسیحی، ایفا می کرد.

وی ادامه داد: البته این شکل مفرد واژه است و بعدها، وقتی رشته هایی مثل انسان شناسی و جامعه شناسی و مطالعات تطبیقی به وجود می آیند و در پس آنها آرمان نوشتن تاریخ جهان عیان می شود، شکل جمع این واژه نیز پدید می آید. در این شکل جمع است که حالتی تکثر گرایانه رخ می دهد که در این حالت، تمدن چیزی است که بر حوزه های متفاوت فرهنگ و جغرافیایی اطلاق می شود و عباراتی چون

تمدن چینی، تمدن اسلامی و امثال آنها به وجود می آید. ملاعباسی به ماجرای این واژه در متون متفکرین غربی می پردازد که در آنها نه فقط مباحث روئینایی و سطحی این واژه، بلکه وجوه انتقادی آن نیز به میان می آید. چراکه در این وجوه می توان سوی تاریک و بحرانی این واژه را نیز دید. یکی از همین تحلیل های انتقادی، واژه تمدن را در موازات خوی استعمار گرایانه غرب شرح می دهد و می گوید که چگونه کسی که این واژه را به کار می برد، شکل زندگی خود را در ده های بالاتر از دیگران قرار می دهد، دیگران را بربر و عقب مانده می خواند و مظاهر زندگی خود را به آنها تحمیل می کند.

وی افزود: دیگر تحلیل انتقادی این واژه در متون غربی «تمدن» را به فهم غرب، به عنوان یک کل یکپارچه که رو به پیشرفت یا رو به افول دارد، مرتبط می کند و اینگونه آن را ابزاری برای خوی امپریالیستی معرفی می کند. در این تحلیل توضیح داده می شود که چگونه وقتی با معیار یکه ای از پیشرفت سعی در بخش بندی و تقسیم جهان می کنیم، خود به خود بخشی از آن را به بخش دیگر برتری می دهیم و سپس مسلط می کنیم.

ملاعباسی تلاش خود را در این کتاب تلنگری می داند به تلقی مثبتی که به طور طبیعی از این واژه وجود دارد. در ادامه این نشست احمد رهدار گریزی به کلیواژه های متکثر این کتاب زد و آنها را موهبتی دانست که این کتاب در اختیار خواننده خود قرار می دهد چراکه این کلیواژه ها فرصت مانور در تئوری پردازی به خواننده خود می دهد. علاوه بر این او احساس می کند که این کتاب به غلط تمدن را مساوی با غرب و تمدن پژوهی را مساوی با غرب شناسی دانسته و حتی اگر نگاهی هم به تمدن های دیگر دارد، این نگاه بسیار حاشیه ای است.

او همچنین به عنوان وصف کتاب و نه عیب آن، جای قرائت های بومی و اسلامی از تمدن را در این کتاب خالی

می بیند و مثال می آورد از پرسش از رابطه غیب و تمدن و می گوید: قرآن به عنوان پذیرفته شده ترین کتاب نزد مسلمانان، کتاب هدایتی است که انسان نمونه اش انسان مؤمن معتقد به غیب است. آیا می شود که غیب هیچ نقشی در ایجاد تمدن نداشته باشد؟ یا مثلاً در موضوع مهدویت می دانیم که تمام ملل و نحل فرجام خوشی را برای تاریخ قائلند و به نحوی به ظهور یک منجی معتقدند اما تنها نخله ای که ظهور منجی در تفکرات آن نسبتاً شفاف است، مذهب تشیع است.

یکی از مباحث مهم در مباحث آینده پژوهی اهمیت داشتن تصویری واضح از افق است، هنگام حرکت از موقف به سمت افق. آیا اگر ما تصویر واضحی از افق نداشته باشیم، می توانیم حرکت خود به سمت آینده را به طور شایسته کارشناسی کنیم؟ یا مفهوم انتظار، به اینجا که می رسد، رهدار به تعبیری از دکتر شریعتی اشاره می کند که انتظار را مذهب اعتراض می داند چراکه شخص منتظر به وضع موجود معترض است و در نتیجه دعوتی به حرکت در او هست. این مفهوم پویش تضمینی تاریخی را در جامعه شیعی رقم می زند. دکتر رهدار ادامه می دهد: این جامعه را قیاس کنید با جامعه ای که این موتور محرک را ندارد. مفاهیم دیگری نیز هستند که اگر آنها را به صحنه تحلیل وارد کنیم اوضاع متفاوت می شود که به عنوان مثالی دیگر می توان تفاوت هدایت قرآنی را با management غربی ذکر کرد. تفاوت است بین کسانی که ساحت تمدنی را پروژه می دانند و کسانی که حیث پروژهای هم برای آن قائلند. پیشرفت یک حیث پروسهای دارد که چندان در اختیار بشر نیست مانند استكمال انسانی و نیز یک حیث پروژهای دارد که در اختیار انسان است مانند کسب علم و تحصیل و غیره. حتی کسانی که رشد و پیشرفت را جبر گرایانه می دانند هم تعبیری زمینی از این جبر دارند، نه تعبیری اعطایی.

نکته دیگری که رهدار آن را گفتنی می داند این است که

این دشواری به ما نیز این امکان را می‌دهد که تأویل و تفسیر یا قول مختار خود را از این واژه داشته باشیم که این هم نباید سر خود و بدون مطالعه دقیق متون پیرامون این موضوع باشد. علاوه بر این هر تعریفی از این مفهوم قابل خدشه است و تعریف حدی نمی‌توان از آن ارائه داد. او که مانند دکتر امامی مقاله ابتدایی این کتاب را خیلی پسندیده است، روش و نحوه پرداخت مقولات را که در این کتاب از پرداختن به خود واژه «تمدن» شروع شده بسیار مهم می‌داند و این روش را بسیار می‌پسندد چرا که اعتقاد دارد اصلی‌ترین پدیده‌ای که دال بر هر پدیده است، واژه‌ای است که به آن اطلاق می‌شود.

در همین راستا سجاد هجری نقدی را متوجه نویسنده اولین مقاله کتاب، یعنی «بخت باوند» می‌داند که واژه تمدن را واژه‌ای نوظهور می‌داند و پیشینه چندان برای آن قائل نیست. هجری می‌گوید اگر من به جای او بودم تاریخ و گذشته این واژه را بیشتر می‌پژوهیدم. اکنون نیز به نظر تمدن ترکیبی از سه واژه کهن است: پلیس، دمو و پادیا و آن چنان واژه جدیدی نیست. نکته دیگری که نظر او را به خود جلب کرده است حالت‌های مفرد و جمع به کارگیری کلمه تمدن است.

به نظر او این به خوی همه انسان‌ها در انکار یکدیگر برمی‌گردد: آنها همواره در پی حذف دیگری هستند اما وقتی راه به جایی نمی‌برند، تنها تمدن بودن دیگری را می‌پذیرند تا بتوانند بگویند من تمدن برتر و پایدارترم. گویی که ابتدا تفاوت خود و دیگری از ماهوی فرض می‌کند و سپس آن را به صرف تفاوت در شدت و ضعف تقلیل می‌دهد.

این نشست روز چهارشنبه، بیست و نهم شهریورماه در سرای شهید آوینی پژوهشکده فرهنگ هنر اسلامی و با همکاری انتشارات ترجمان، برگزار شد.

را برای اشاره به اهمیت کتاب «راه ناهموار تمدن» روایت می‌کند؛ برای آنکه توضیح دهد چقدر جای کتابی که به مفهوم تمدن به شکلی شسته‌رفته و واقعی بپردازد خالی بود: تمدن‌پژوهی آکادمیکی که خود به تجدیدنظر درباره تمدن رسیده است و حتی سعی می‌کند از آن برداشت آلمانی از تمدن هم فاصله بگیرد و می‌خواهد به یک درک جامع از تمدن برسد.

می‌توان این دیدگاه را بسیار صریح در این کتاب پیدا کرد که نباید از شنیدن واژه تمدن با این تبار غربی این قدر ذوق زده شد. دکتر امامی با قرائت بخشی از مقاله دوم کتاب به اهمیت درک این تصور از تمدن تأکید می‌کند و می‌گوید اگر چه ما حیات اجتماعی داشته‌ایم؛ ما کارآمدی داشته‌ایم اما نمی‌توانیم به این معنی بگوییم که ما هم تمدن داشته‌ایم.

عنوان تمدن از این دو متفاوت است و عنوانی است که با یک سوگیری خاص به حرکتی اطلاق می‌شود که در غرب رخ داد برای جدا کردن آن از امت مسیحی از یک سو و جوامع غیراروپایی از دیگر سو. نظر او این است که ما باید به دنبال نظریه تمدنی خودمان باشیم و اگر چه با نکات دکتر رهدار مخالف نیست، بر این باور هم نیست که ما باید همه این نظریه‌ها را در واژه تمدن بگنجانیم.

سجاد هجری دیگر سخنران این نشست پیش از هر چیز به عنوان کتاب اشاره می‌کند و می‌گوید اگر می‌خواستیم برای این کتاب عنوانی بگذاریم «راه و بی‌راهه تمدن» را انتخاب می‌کردم. چرا که اگر تمام مقالات را بخوانیم در تمام آنها این تردید هست که آیا واژه تمدن سودمند هست یا نه؟ آیا از این واژه استفاده کنیم یا نه؟ البته این دشواری ویژه واژه تمدن نیست. ما در علوم اعتباری کلمات دیگری چون ایدئولوژی و فرهنگ را نیز داریم که همین گونه‌اند.

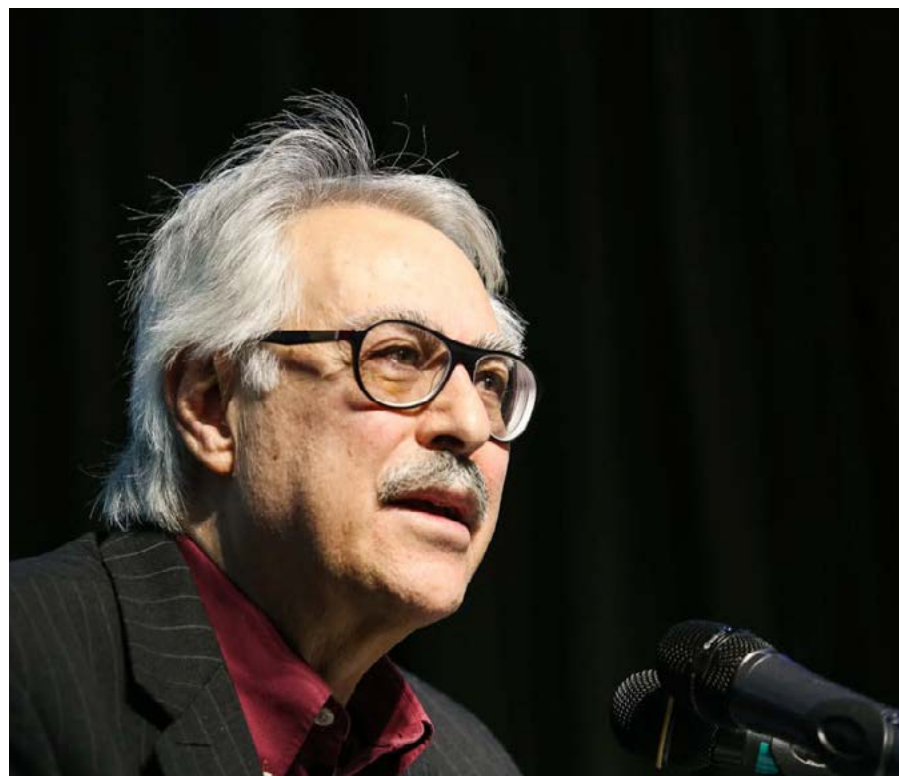
مطالعات غرب‌شناسی مسبوق به مطالعات شرق‌شناسی است. اگر مخصوصاً متدولوژی مطالعات شرق‌شناسی را لحاظ نکنیم، تطوراتی که به خوبی در این کتاب صورت گرفته را درک نخواهیم کرد. و نکته آخر اینکه شاید بخشی از ابهام و حیرتی که ما در تحلیل بحث‌های تمدنی داریم از این بابت باشد که هنوز نتوانسته‌ایم مباحث تمدنی را در ساختار و بافتار علوم موجود جای دهیم. تیپ مباحث تمدنی مباحث میان‌رشته‌ای است؛ یا باید این مباحث را در دیارتمان‌های تاریخ، علوم اجتماعی و الهیات جای دهیم یا دیارتمانی مستقل برای آن تأسیس کنیم که در این صورت باز نتیجه‌گیری‌ها و پرداخت موضوعات در این حوزه متفاوت خواهد شد.

سید مجید امامی، دیگر کارشناس این نشست سری به خاطرات فعالین جبهه فرهنگی انقلاب در دهه هفتاد می‌زند و می‌گوید: زمانی که با مفهوم اسلام سیاسی روبرو شده بودیم، ناگهان به دلیل انفعال علوم انسانی و عدم ارتباطات بین‌الملل در حوزه علوم اسلامی، با طرح برخورد تمدن‌های هائینگتون غافل گیر شدیم. در آن زمان پیش از آنکه به واژه تمدن توجه کنیم به کلمه برخورد دقت کردیم. اگر چه زمانی که بحث گفتگوی تمدن‌ها شد، در بدنه علوم انسانی توجهی هم به تمدن شد اما به جرات می‌توان گفت اولین تلاشی که برای شناساندن این واژه به ما شد کتابی بود که آقایان گفتگوی تمدن‌ها به آقای احمد صدری، جامعه‌شناس ایرانی مقیم ایالات متحده، سفارش دادند.

بعدها چنگیز پهلوان کتاب فرهنگ‌شناسی خود را تحت عنوان «فرهنگ و تمدن» بازنویسی کرد که این دو کتاب خیلی کتاب‌های خوبی در این جهت بودند. کار خوب دیگری که انجام شد کتاب سه جلدی انتشارات امیرکبیر است با عنوان «تصویر استعمارگران از جهان»، او این تبار

سید جواد طباطبائی:

مسائل ما با ابزارهای غربی قابل توضیح نیست



بیست و چهارمین نشست از سلسله نشست‌های «بررسی اندیشه و تمدن ایران شهری» با موضوع تبیین مفاهیم اصلی و توضیح ایرادهای وارده به اندیشه ایران شهری، با حضور دکتر سید جواد طباطبائی، مدیر گروه فلسفه مرکز دائرة المعارف اسلامی، در خانه گفتمان شهر و معماری برگزار شد.

در ابتدای این نشست امیر معززی؛ مسئول دبیرخانه اندیشه و تمدن ایران شهری، با اشاره به برگزاری نشست‌های متعدد نقد و بررسی این موضوع و با حضور اساتید مختلف بیان داشت: چالش‌های امروزی ایران، آدمی را به تأمل و می‌داند و می‌بایست برای این چالش‌ها، به دنبال چاره جویی‌های غیر مقطعی همراه با اندیشه ورزی و در چارچوب‌های نظری باشیم.

وی با اشاره به این نکته که ایران، دارای تاریخ درس آموزی است؛ ادامه داد: بحث اندیشه و تمدن ایران شهری؛ جغرافیای گسترده‌ای را تحت پوشش قرار می‌دهد و مدت دو سالی است؛ فضای گفتگو در این بخش، گسترده تر و عام تر شده است.

معززی افزود: می‌بایست برای اندیشیدن و تفکر با یکدیگر اجماع و همفکری نماییم و در این مسیر می‌بایست، برای پاسخگویی به مسائل و مشکلات، به دنبال ارائه راهکار باشیم.

وی ادامه داد: طرح این نشست‌ها و برگزاری این سمینارها، به درخواست مقام محترم وزارت راه و شهرسازی، انجام گرفته است و هدف این است که بتوانیم از چالش‌های پیش روی ایران در دوران معاصر عبور نماییم. معززی در خاتمه گفت: قطعاً برای برون رفت از چالش‌های فراروی ایران معاصر، نمی‌توان از حوزه تمدن ایرانی، صرف نظر کرد.

مفاهیم را از غرب فرا گرفت، افزود: اساساً مسائلی که در ایران وجود دارد، با ابزارهای مفهومی غرب قابل توضیح نیستند.

این استاد حقوق و فلسفه سیاسی ادامه داد: می‌بایست مانند صنعت گران چیره دست، ابزارهای غربی را مورد دخل و تصرف قرار دهیم و مفاهیمی مانند رُسناس و یا جهان باستان را در باب مفاهیم خود، به کار ببریم. وی با اشاره به این نکته که اندیشه در ایران، یعنی هنر ایرانی افزود: هنر ایرانی بخشی از هنر اسلامی است و اندیشه ایرانی، بخشی از اندیشه جهان اسلام است. طباطبایی بیان کرد: اگر موارد تاریخی خود را مطالعه نماییم، به نتایج اروپائیان نمی‌رسیم. این همان مطلبی است که ادوارد سعید نیز به آن رسیده بود. او معتقد بود: دانش غرب در باب شرق، در ذیل یک مفهوم، قابل بررسی نخواهد بود.

طباطبایی با اشاره به این نکته که، اساساً ایران، در ذیل شرق و جهان اسلام قرار نمی‌گیرد، افزود: ما بیرون از جهان اسلام بوده ایم. با بررسی‌هایی که انجام داده‌ام، نویسندگان و تاریخ‌نویسان غربی، از کنار واقعیات تاریخی و تاریخ فرهنگی ما، عبور کرده‌اند. طباطبایی گفت: می‌بایست مرکز ثقل در باب ایران، از نظام دانش غربی، به ایران منتقل شود.

دانشگاه‌های ما هنوز ملی نشده‌اند

وی با اشاره به این نکته که، دانشگاه‌های ما، هنوز دانشگاه ملی نشده‌اند؛ ادامه داد: چگونه است که، اساتید دانشگاه‌های ما، نمی‌توانند از پایین‌ترین سطح ایدئولوژی غربی، صحبت کنند؟ طباطبایی با اشاره به این نکته که اندیشه و تمدن ایران‌شهری، یک بحث کاملاً علمی است، بیان کرد: متأسفانه دانشگاه‌های ما، در بومی‌ترین نقطه، غیر بومی هستند. دانشگاه‌های ما، وصل به دانشگاه‌های اروپا و غرب هستند و بند نافشان به آنجا متصل است و توسط همین بند ناف، بدترین چیزها را وارد ایران می‌کنند. عمده کلمات مصطلح در دانشگاه‌های ایران، غیر ایرانی هستند و دانشگاه‌ها بر روی ترجمه‌ها صحبت می‌کنند.

وی بیان کرد: بنده واژه اندیشه و تمدن ایران‌شهری را از

تسلط داشته و هم به شدت دیندار بوده؛ ولی زمانی که در باب سیاست صحبت می‌نمایم، از اسلام نمی‌گویم، بلکه از ایران می‌گویم.

اندیشه سیاسی در ایران سابقه طولانی ندارد

وی ادامه داد: اندیشه سیاسی در اروپا سابقه طولانی‌ای دارد، ولی این اندیشه در ایران، دارای سابقه این چنین طولانی نیست؛ از تشکیل دانشکده علوم سیاسی و از سال ۱۳۳۰، هنوز اندیشه، در دانشگاه‌ها تدریس نمی‌شد، به این علت که، علم سیاست، در ذیل حقوق عمومی تفسیر می‌شد. طباطبایی با اشاره به این نکته که علوم سیاسی، اساساً در ایران آن دوران، سطحش بسیار پایین بوده، افزود: در آن دوران، رشته حقوق، دارای اهمیت بیشتری بود و به همین دلیل من نیز، به این رشته گرایش پیدا کردم و در ایران، علوم سیاسی نخواندم.

مدیر گروه فلسفه مرکز دایره المعارف اسلامی گفت: از سال ۵۰ هجری شمسی در اروپا، اندیشه‌های جدیدی در باب علوم سیاسی شکل گرفتند و بنده در سالهای اوایل انقلاب، در یکی از مراکز دانشگاهی مهم کشور فرانسه که در باب موضوعات سیاسی و اندیشه‌ای تشکیل می‌شد، شرکت می‌کردم. آن زمان به علت متزلزل شدن کمونیسم، دیدگاه‌های سیاسی و اندیشه‌ای ملی، در حال قوت گرفتن بود. بنده تنها ایرانی شرکت‌کننده در این جلسات بودم و وقتی از این جلسات بیرون می‌آمدم، پرسش‌م این بود که، این بحث‌ها به چه درد من و کشورم خواهد خورد و اساساً بحران‌های اروپا، چه ربطی به بحران من دارد.

وی افزود: بعد از برگشتن به ایران، به تدریج نوع اندیشه سیاسی آنها را در مسائل و موارد ایران به کار گرفتم. طباطبایی گفت: به تدریج به این نتیجه رسیدم که، می‌بایست آن چه را که خوانده بودم، دوباره باز خوانی می‌کردم و به عبارت دیگر می‌بایست ابزارهای مفهومی فرا گرفته را از اروپا جدا می‌کردم، چون اروپائیان از نگاه خود صحبت می‌کنند.

مسائل ایران با ابزارهای مفهومی غرب قابل توضیح نیست

وی با بیان این نکته که، می‌توان بحث در باب تحول

در ادامه این نشست سید جواد طباطبایی با اشاره به این نکته که، بحث اندیشه ایران‌شهری، دو، سه دهه‌ای است که مورد اصطلاح و تأکید بنده قرار دارد، گفت: این بحث، از حدود هفت و هشت سال گذشته، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

وی افزود: اکثریت افرادی که در باب موضوع اندیشه و تمدن ایران‌شهری، بحث و یا نقد دارند، اصلاً نمی‌دانند راجع به چه چیزی صحبت می‌کنند. این پژوهشگر تاریخ و سیاست ادامه داد: در باب هر موضوع و یا بحثی که مطرح می‌شود اولین مورد و یا نقد این است که، هر کسی می‌خواهد با توجه به ایدئولوژی خود و باور و پندار خود، آن بحث را نقد و بررسی نماید و اگر به این نتیجه برسد که آن موضوع، با باور و ایدئولوژی‌اش همخوانی ندارد، نسبت به آن موضوع، موضع می‌گیرد.

طباطبایی گفت: اینکه اساتید و یا پژوهشگران در دانشگاه‌ها، این بحث را نخوانده باشند و در باب آن نیز اطلاعاتی نداشته باشند و فقط بخواهند؛ از طریق اطلاعاتی که از رسانه‌ها یا فضاهای مجازی و یا مقالات دریافت کرده‌اند، در این باب بحث نمایند؛ به واقع، یک فاجعه است. وی با بیان اینکه از هر فرصتی، برای تشریح و توضیح این مسئله استفاده کرده‌ام، افزود: این کلید واژه را از حدود ۲۵ سال پیش به کار برده‌ام و نوشته‌هایم درباره آن، تبدیل به یک کتاب شد.

خواجه نظام الملک، اولین شخصی است که در باب اندیشه ایران‌شهری، وارد شده است

طباطبایی با اشاره به این نکته که این کلید واژه را از بررسی در حالات و نوشته‌ها و آثار خواجه نظام الملک طوسی، که یکی از عالمان و امرای بزرگ ایرانی بوده، دریافت کرده است، افزود: خواجه نظام الملک، اولین شخصی است که در باب اندیشه ایران‌شهری، وارد شده است و با تفکیک نظام نامه شریعت از نظام نامه سیاست، طریق ایجاد دولت، بر اساس نظام نامه‌های سیاسی را تدوین کرده است.

وی گفت: بررسی‌های بنده نشان می‌دهد که خواجه نظام الملک طوسی، صرفاً یک کارگزار نبوده است؛ او با اینکه هم علوم روز را می‌دانسته و هم به علوم دینی؛



دولت، دولت ملت ایران بوده است.

وظیفه ما دفاع از دولت ملی ایران است

طباطبایی گفت: وظیفه ما در دوران کنونی، دفاع از دولت ملی ایران است و باید گفت چیزی که فراتر از حکومت است، دولت ملی است.

عضو هیئت علمی دانشکده حقوق ابراز کرد: ما در ایران وارد امت اسلامی نشدیم؛ جهان اسلام چون نیازمند جانشینی پیامبر(ص) بود و ما چون با فهم جدید از جانشینی پیامبر(ص) همراه نگشتیم، به طور کلی از امت اسلام خارج شدیم و به همین دلیل نیز، هنوز اعراب ما را به رسمیت نمی شناسند. می بایست بیان کرد که، اساساً ما از ابتدا بیرون بودیم و در واقع، شکاف اصلی در اسلام را ایرانیان ایجاد کردند.

شاهنامه نوشتن مستلزم ملت داشتن است

وی ادامه داد: عرب ها جایی عنوان کرده اند که، عرب، نمی تواند شاهنامه داشته باشد. می بایست بیان کرد که، شاهنامه نوشتن مستلزم ملت داشتن است و اگر ملت به امت مبدل شود؛ آن زمان دیگر نمی شود؛ شاهنامه داشت. طباطبایی با اشاره به این نکته که اعراب نه تنها نمی توانند شاهنامه داشته باشند، بلکه حافظ و سعدی هم نخواهند داشت، افزود: حافظ، بیان اسطوره ملی ما است. ما ملت غیبیم و حافظ لسان الغیب است چون لسان یک ملت است.

وی بیان کرد: مفهوم ایراننشهری و اندیشه ایرانشهری، در واقع کوششی است برای توضیح اینکه ملت ایران، ملت متفاوتی است. منطق ما، متفاوت از منطق امت است و ما ملتی هستیم، با تاریخی خاص و تنوع اقوام و گویش های متفاوت.

این پژوهشگر تاریخ و سیاست ادامه داد: ایران همیشه یک کشور بوده است و کشور نیز، یک ملت واحد است.

طباطبایی گفت: هگل در سال ۱۸۲۰ میلادی می گوید: «تاریخ جهان با ایران آغاز می شود؛ چون اولین دولت را ایرانیان تشکیل داده اند.» بنا به نظریه هگل، دولت جدید نطفه اش در ایران بسته شده است و سایر کشورها؛ مانند چین و مصر، در آن دوران گرفتار نظام های استبدادی مبتنی بر تمایلات یک فرد، بودند. این کشورها وحدتشان؛ کثرتشان را نمی پذیرفت.

وی با اشاره به این نکته که در ایران، آیین برده داری مرسوم نبوده است و کارگران در ایران در ازای کارکردشان؛ مزد دریافت می کردند، افزود: این امر، در مصر باستان دیده نمی شود و اهرام مصر که نماد تمدن مصر هستند، توسط افرادی که تحت سیطره پادشاهان می بودند، بنا شده اند و این افراد، در بدترین شرایط و زیست، زندگی می کردند و از هرگونه حق و حقوقی نیز، بی بهره بودند.

وی گفت: دولت جدید، در واقع دولت کثرت ها و اقوام گوناگون است و در ایران، دولت واحد مرکزی، کثرت ها را می پذیرفت و این کثرت ها، در یک رابطه دیالکتیکی، با نظام ها و دولت ها قرار داشتند.

طباطبایی خاطر نشان کرد: ما دارای یک وحدت ملی بوده و هستیم و فهم این منطق، مسئله اساسی کنونی ما است. می بایست این موضوع، مسئله اصلی دانشگاه های ما باشد. دانشگاه های دیگر نقاط جهان، به علت رابطه ای که بین علم خویش و علم جهانی ایجاد کرده اند؛ دانشگاه ملی شده اند؛ ما نیز می بایست در همین مسیر گام برداریم.



نمی داد.

وی افزود: ایران از ابتدا کشوری متفاوت و با نظام اندیشه ای متفاوت نسبت به جهان عرب بوده و این محدوده جغرافیایی، محدوده ای از بخارا؛ تا شامات و مصر را، در بر می گرفته است.

ایرانشهر یعنی ایران بزرگ فرهنگی

طباطبایی گفت: ایرانشهر یا ایران زمین، یعنی ایران بزرگ فرهنگی و این مطلب، یک واقعیت تاریخی است. وی با اشاره به این نکته که، اگر استاد تاریخی بگوید ایران را رضا شاه درست کرد، خلط مبحث کرده است، افزود: رضا شاه و مشروطه در واقع دولت قدیم را ساماندهی جدیدی کردند و به دولت قدیمی صورت بندی نوینی دادند. ایران تا زمان رضا شاه، به زبان اروپایی، پرشیا گفته می شد. بعدها فهمیدند پرشیا قسمتی از ایران است. هم اکنون نیز، سازمان ملل متحد گفته است که به ایران، همان ایران گفته شود نه پرشیا.

مدیر گروه فلسفه مرکز دائرة المعارف اسلامی ادامه داد: همه کشورها واقعیت بیرونی ندارند. کلمه ایران، بیش از هزار بار در شاهنامه فردوسی تکرار شده است و این موضوع ناظر بر واقعیت بسیار پیچیده ای است.

نژاد پرستی اروپایی به هیچ وجه در ایران ظاهر نشده است

طباطبایی گفت: نژاد در شاهنامه، یک بحث بیولوژیکی نیست. ایران ۲۵۰۰ سال، دارای اقوام گوناگون بوده و رابطه نژاد پرستی اروپایی به هیچ وجه در ایران ظاهر نشده است. رستم که نماد شجاعت و دلاوری ایرانی است در واقع انسانی است، آمیخته از اقوام مختلف این کشور. او از اصل پهلوانی و خرد داد، دفاع می نماید و از ظلم و ستم بیزار است.

وی با اشاره به اینکه، دولت را یک ملت ایجاد می کند و حکومت کارگزار دولت و ملت است، بیان کرد: حکومت ها گذرا هستند و این دولت ها هستند که می مانند؛ دولت ایران از زمان هخامنشیان وجود داشته است و این

جایی وام نگرفته ام بلکه این واژه، در تمام منابع ایرانی آمده است؛ ایرانشهری، یعنی دولت و به عبارتی، ایرانشهر، کشور و دولت ایران است.

طباطبائی گفت: اساساً در سیاست نامه ها، موضوع بحث، مسائل سیاسی و در شریعت نامه ها، موضوع بحث، موارد احکامی و فقهی هستند و اساساً شریعت نامه ها از سنخ سیاست نامه ها نیستند؛ چون در دوران خلافت خلافتی اموی و عباسی، شریعت با سیاست همگام شده بودند، اینگونه تعبیر می شد که اگر خلیفه فاسد هم باشد، چون احکام را اجرا می نماید؛ پس فساد خلیفه، اشکالی نخواهد داشت.

طباطبایی بیان کرد: ایرانیان زمانی که پیرو اهل سنت هم بودند، مسئله و اولویت شان؛ اجرای دولت بود، نه اجرای احکام و اجرای احکام مسئله فرعی آنها، محاسبه می شد.

وی افزود: ایرانشهری؛ نوعی از اندیشیدن سیاسی در ایران بوده و در بخش های دیگر جهان اسلام، وضع کاملاً متفاوت بوده است.

وی گفت: الجابری می گوید جهان عرب یک عقل عربی داشته و عقل ایرانی، عرب ها را از رسیدن به رئسانس باز داشته است؛ باید در جواب او گفت: کسی که معتقد باشد عقل عربی وجود داشته است، کمی می بایست در مورد او شک و تردید کرد.

این محقق و پژوهشگر سیاسی با اشاره به این نکته که ما، دارای نگاه نقادی نسبت به خود هستیم که در بیرون کمتر وجود دارد، افزود: در بررسی شریعت نامه نویسان بسیار مهمی که در منطقه فرهنگی ایران وجود داشته اند؛ از بصره و بغداد گرفته، تا خراسان بزرگ، هیچ نویسنده ای یافت نمی شود که در باب خلافت صحبت کرده باشد. به علت اینکه، خلافت به عنوان شعوبیه، در دیدگاه ایرانیان جایی ندارد.

طباطبایی با بیان این نکته که ایرانی ها همیشه در حال جنگ با خلافت بوده اند، بیان کرد: ابوالحسن ماوردی، متفکر و فیلسوف و قاضی القضاات آل بویه، نظریه منضبط خلافت را نوشته، در ضمن سیاست نامه هم نوشته؛ به این علت که از بغداد تا عراق عجم، نظام خلافت جواب

سید جواد میری:

شریعتی اسلام را یک فکر نجات بخش برای بازسازی ملیت ایرانی می داند



نشست «بازخوانی گفتمان هویت ملی در ایران، نگاهی انتقادی به روایت شریعتی درباره هویت ایرانی» با سخنرانی سید جواد میری در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار گردید.

سید جواد میری در این نشست گفت: عمدتاً تصور می شود که شریعتی درباره هویت ایرانی صحبت نکرده و بیشتر درباره امت اسلام و اتحاد صحبت کرده است اما او کتابی دارد با نام «بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی» که در آن کتاب به این بحث پرداخته است. شریعتی با پرداختن به فردوسی معتقد است که فردوسی می خواهد بگوید اگر ایرانی شخصیت داشته باشد زیر بار ظلم نمی رود. البته خطاست که نگاه شریعتی به شخصیت را در محدوده روانشناسی تحلیل کنیم. فردوسی می خواهد هویتی که تحقیر شده است را بازسازی کند یعنی ملیت ایران و آن چه را بیگانگان در صدد از بین بردن آن بوده اند را به بهترین صورت بازسازی نماید. ۲ نکته در این جا حائز اهمیت است. یکی این که فردوسی واقعاً این هویت را بازسازی کرده یا خوانش شریعتی این گونه است؟ و دوم این که شریعتی چگونه به مقصود فردوسی پی برده است؟ البته ظرائف هرمنوتیکی در گفته های شریعتی به شدت مغفول مانده است. این نکته ظریف در ابتدای بحث او مطرح نشده اما در فصل تاریخ ایرانی-اسلامی تا صفویه کتاب بازشناسی هویت ایرانی اسلامی بیان کرده است.

میری در ادامه افزود: من فکر می کنم شریعتی دستگاه خلافت را استعاری به کار می برد تا دو مفهوم مسخ کردن و تحقیر را درباره بازسازی هویت نشان دهد. خطاست که تصور کنیم شریعتی فردوسی پژوهی می کند یا تاریخ اسلام می گوید بلکه بحث هویتی دارد مطرح می کند. او درباره چگونگی مرگ و تولد جوامع انسانی می گوید در قرن حاضر شاهد اروپایی شدن و فراموشی هویت ایرانی اسلامی است. شریعتی بازشناسی را یکی از پروژه های ضروری در حال حاضر می داند. شریعتی مفهوم کلیدی اش درباره بازسازی، شخصیت است اما نباید به این مفهوم نگاه روانشناختی کنیم چون شریعتی به صورت فردی نمی نگرد بلکه به صورت هویت جمعی به این مفهوم توجه دارد.

سید جواد میری در ادامه عنوان کرد: شریعتی معتقد است فردوسی دچار تناقض است و چون وضع جامعه در اواخر دوره ساسانی را دگرگون می بیند خود را بر سر دوراهی بزرگی می بیند و دیگر نمی تواند به شیوه سابقش شعر بگوید. فردوسی تبعیض ها و فسادهای دوران خود را درک می کند اما یا باید همه چیز را در شعر هایش زیبا جلوه دهد و یا حقیقت را بگوید. فردوسی در این جا کاری عجیب انجام می دهد. او همه چیز را رها کرده و تنها حقیقت عملی را انتخاب می کند و تراژدی اصلی شاهنامه در این جا آشکار می شود. فردوسی در خوانش شریعتی به این نتیجه می رسد که ایران در آن شرایط خود را آماده پذیرش فرهنگ و مکتب اسلامی می بیند. شریعتی اسلام را «دیگری ایران» مفهوم سازی نمی کند بلکه گمشده معنوی بزرگ و یک فکر نجات بخش برای بازسازی ملیت ایرانی می یابد. شریعتی می گوید شاهکار ایرانیان این بوده که عرب را از اسلام جدا نمودند و می گوید ایران پرست هایی که می خواهند دوران تاریخ اسلام را نادیده بگیرند و آن را کوچک کنند و جنبه ایرانی را بزرگ کنند اشتباه می کنند.

مسیحیان تفاوت هویتی را احساس می کند. شریعتی می گوید در مقابل مفهوم nation ما کلمه ای داریم تحت عنوان شعوب که به این معناست که حتی اگر هویت ها و ملت های مختلفی وجود دارند از یک ریشه انسانی برخوردارند. شریعتی می گوید اما از این کلمه پر معنا تر کلمه ایست که ما در فارسی انتخاب کرده ایم، یعنی ملیت، که در لغت به مجموعه ای از افراد انسانی اطلاق می شود که دارای فرهنگ و ایمان و راه و هدف مشترکی هستند و می بینیم که ما بر خلاف غربی ها که ذیل مفهوم nation خون را ملاک قرار می دهند فرهنگ را ملاک قرار داده ایم و به جای زائیدن، احساس کردن و اندیشیدن را. شریعتی همچنین ملیت و شریعت را از ناسیونالیسم و راسیسم جدا می کند و بسیار برتر می داند.

میری در ادامه گفت: شریعتی فردوسی را در مقابل دستگاه خلافت مفهوم سازی می کند و خودش را در مقابل تجدد زدگی یوروستریک زمان خود تعریف می کند. و وجه اشتراک هر ۲ دوره را هجوم به فرهنگ و هویت ایرانی می داند و می گوید در مقابل این هجمه باید به خویشتن بازگشت نمود اما کدام خویشتن و چگونه بازگشتی مهم است. شریعتی معتقد است سرخوردگی اندیشه های آزاد از اکونومیسم و اندیشه های مدرن ما را به مذهب و ملیت خودمان متوجه می کند. باید توجه داشت که شریعتی به هیچ عنوان دیدگاه ارتجاعی و خرافی ندارد بلکه نگاه خود را «ماوراء علمی» می داند که ناشی از ناتوانی علوم از حل بسیاری از مسایل انسان است نه یک نگاه «مادون علمی». شریعتی همچنین ملیت را در قالب فرهنگی مفهوم سازی می کند و نه نژادی و انسان را مولود طبیعت (که نوعیت انسان را می سازد) و تاریخ (که ملیت او را می سازد) می داند. آن چه به تاریخ و ملیت ارتباط پیدا می کند فرهنگ است. نگاه شریعتی به شخصیت که ملیت را شکل می دهد با نگاه روانشناختی افرادی همچون علی اکبر سیاسی متفاوت است.

سید جواد میری افزود: اشرافیت در ایران بعد از ۲ قرن جنگ با اعراب، شمشیر خود را غلاف کرد و تسلیم بغداد شد. اما توده مردم جنگ خود را به نام تشیع و اسماعیلیه ادامه داد. شریعتی مفهوم تشیع را به مثابه یک عقیده تئولوژیک نمی داند بلکه در قالب یک نظریه طبقاتی (class theory) مفهوم سازی می کند. شریعتی صراحتاً می گوید جنگ تشیع، اسماعیلیه و ... جنگ توده مردمی است که در ۲ قرن تحت پرچم اشراف با عرب می جنگید و پس از رسیدن اشراف به نتیجه، او به نتیجه نمی رسد و همان ستم را احساس می کرد و در واقع ستم را ۲ برابر احساس می کند، ستم رهبرش و ستم خلیفه. بنابراین جنگ را تحت عنوان تشیع و اسماعیلیه ادامه می دهد. شریعتی این ۲ قرن را بر خلاف زرین کوب که دوران سکوت می داند دوران آشوب می نامد. توده تشیع را مکتبی می دانست که ضد تسلط عرب است و این شرایط تا زمان ایلخانیان ادامه دارد.

سید جواد میری در ادامه با پرداختن به بحث جریان شناسی بعد از ساسانیان اظهار داشت: شریعتی ۳ جریان را پس از فروپاشی ساسانیان نام می برد: نهضت های ملی، نهضت های مذهبی-ملی و نهضت های ملی-مذهبی. به عنوان مثال نهضت بابک خرمدین نهضتی هم بر ضد عرب و هم بر ضد دیانت نوین بود. نهضت هایی مثل ابومسلم، طاهریان و صفاریان را می توان نمونه هایی از نهضت های مذهبی-ملی نامید. اما نهضت صفویه، نهضت ملیت تشیع یا نهضت ملی-مذهبی است.

میری افزود: شریعتی ملیت و هویت را به معنای خودآگاهی می داند و می گوید یک ملت زمانی به وجود می آید که وجودش تهدید به مرگ می شود. شریعتی به ناصر خسرو اشاره می کند و می گوید در سفرنامه اش وقتی از ایران به بغداد یا مکه می رود احساس می کند در یک سرزمین است و از شهری به شهر دیگر سفر کرده چرا که در همه این مکان ها فرهنگ اسلامی را مشاهده می کند و فقط در مواجهه با

گزارش نشست «نقش ادیان در تبیین ارزش های اخلاقی»

دین را از جامعه بگیریم اخلاق افول پیدا می کند. بهزاد قره یاضی، نایب رئیس کمیته اخلاق زیستی کمیسیون ملی یونسکو از دیگر سخنرانان این مراسم بود که در خصوص مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته سخنرانی کرد.

وی در سخنرانی خود به تعدادی از فتاوی مراجع تقلید راجع به محصولات تراریخته اشاره کرد و گفت: در جهان اسلام رویکرد قالب بر جواز مهندسی ژنتیک است و بر اساس مطالعات من و همکاران من محصولات تراریخته در هیچ کجای دنیا مورد مخالفت ادیان نیست.

محمود عباسی دبیر علمی همایش و رئیس کمیته اخلاق در علوم و فناوری کمیسیون ملی آیسکو در ادامه این نشست درباره موضوع تراوایی اخلاق زیستی اسلامی در سکولاریسم سخنرانی کرد.

وی گفت: متن سخنرانی من ترجمه مقاله ای است که در سال ۱۳۹۵ یکی از اساتید برجسته ژاپنی با عنوان فرهنگ شرقی نوشت و در آن مطرح کرد که ما شرقی ها باید در قبال تفکر و اندیشه اخلاق سکولار غربی موضع مشترک داشته باشیم.

وی افزود: در تفکر و اندیشه اخلاق زیستی سکولار، اخلاق زیستی حوزه جدیدی است. Bio ethic (اخلاق زیستی) واژه نوظهوری است که معانی متعددی دارد. امروزه نگرانی اصلی اخلاق زیستی غربی جنبه پزشکی دارد که مسائلی چون سقط جنین از جمله آن است.

اخلاق زیستی یک جریان بین المللی است که تاکنون دستاوردهای بسیاری دارد و در سه حوزه فرااخلاق، اخلاق توصیفی و اخلاق هنجاری مورد شناسایی است. اخلاق زیستی به معنای اخص کلمه به شماری از مشکلات اخلاقی اشاره دارد که پس از پیشرفت های اخیر در فناوری های زیستی به وجود آمده است.

عباسی ادامه داد: در حوزه زیست پزشکی دو رویکرد اخلاقی دین مدارانه و سکولار فرا روی ما قرار دارد. رمز ماندگاری مکتب اخلاقی اسلام این است که عقل را منبع اخلاق می پندارد. همچنین بین دین و اخلاق زیستی هم سه رابطه تباین، اتحاد و تعامل برقرار است.

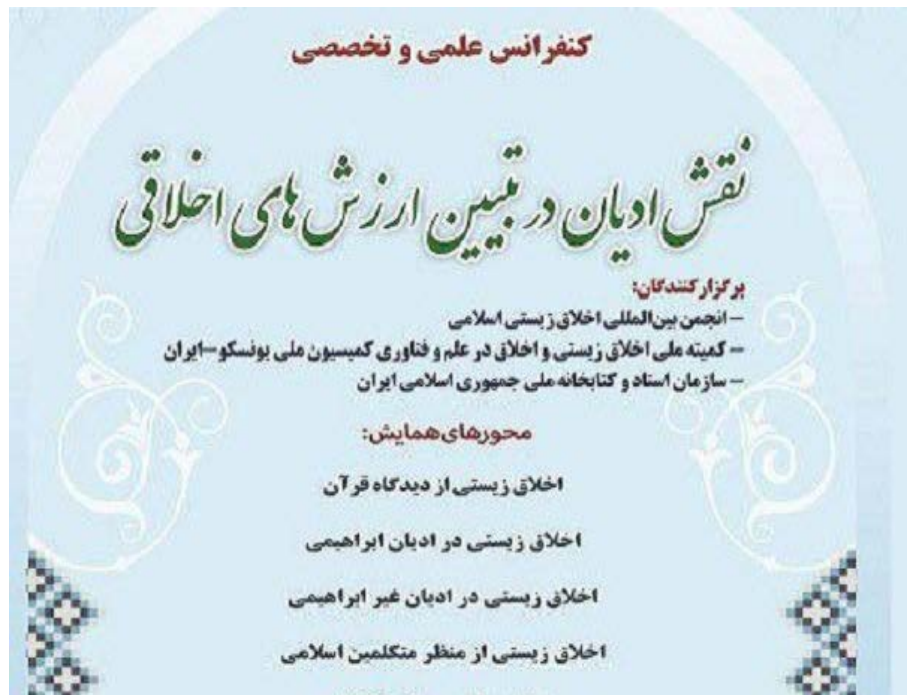
رئیس کمیته اخلاق در علوم و فناوری کمیسیون ملی آیسکو در پایان اضافه کرد: لازم است که به وجوه تمایز و تشابه اخلاق زیستی اسلامی و سکولار پرداخته شود. اخلاق زیستی نوعا مبتنی بر نظریه های فلسفی و در دوره معاصر تلاشی جدی برای تبیین فرااخلاقی اخلاق زیستی اسلامی انجام نشده است و به جز آثاری پراکنده که اغلب هم برگرفته از متون یونانی هستند ما آثری در حوزه اخلاق نظری اسلامی نداریم.

سید نصرالله ابراهیمی، عضو هیات علمی و دانشیار دانشگاه تهران به عنوان آخرین سخنران بخش اول این همایش راجع به حقوق و اخلاق محیط زیست از منظر آیات قرآن و روایات اهل بیت سخنرانی کرد.

وی گفت: قرآن کریم و روایات اهل بیت به حفظ طبیعت توجه و اهتمام جدی دارد و تعدی و ظلم به آن را موجب عذاب اخروی می داند.

ابراهیمی افزود: حقوق محیط زیست شاخه ای از حقوق است که یکی از اهداف آن ایجاد تعادل اکولوژیک و اکوسیستم طبیعت در رابطه با فعالیت های انسان است. بر اساس اصل ۵۰ قانون اساسی حفظ محیط زیست وظیفه عمومی است.

دانشیار دانشگاه تهران ادامه داد: خداوند متعال در قرآن بارها و بارها به واژگانی سوگند خورده که به نوعی به محیط زیست ارتباط دارند یا اینکه نام برخی از سوره



سید محمد کاظم طباطبایی یزدی مشهور به صاحب عروه بسیار راهگشاست. بر این اساس، امیدوار هستم کارگروه خاصی در این گردهمایی یا گردهمایی های بعدی برای تمرکز بر آراء صاحب عروه در این زمینه تشکیل شود.

از دیگر سو، بخشی از گردهمایی امروز به موضوع بسیار مهم اخلاق زیستی در ادیان غیر ابراهیمی اختصاص دارد. به نظر اینجانب، ناظر به جایگاه بسیار مهم اهل ادیان غیر ابراهیمی از نظر تعداد در میان جهانیان و نیز این موضوع که به ویژه جنوب شرق آسیا که پایگاه بخش مهمی از ادیان غیر ابراهیمی است از جمله بالاترین درجه رشد اقتصادی جهان را در خود دارد، ایجاد گفتگوهای اساسی در حوزه اخلاق زیستی و استفاده از آراء معتقدان به ادیان غیر ابراهیمی در این عرصه نیز بسیار ضروری است. نگاه به ادیان غیر ابراهیمی موضوعی بوده است که طی این سالها ما از آن غفلت کرده ایم.

رشد علم بدون اخلاق چیزی جز مرارت نخواهد داشت

سعدالله نصیری قیداری، دبیر کل کمیسیون ملی یونسکو گفت: هدف از برگزاری این همایش این است که تجربه ای را به یونسکو منتقل کنیم، اینکه دین اسلام به علم اهمیت داده بر هیچ کس پوشیده نیست اما اگر اخلاق از علم جدا شود آتش به پا می شود و متأسفانه این شکاف روز به روز بیشتر می شود.

وی افزود: رشد علم بدون توجه به مبانی اخلاقی چیزی جز مرارت خصوصا برای نسل های بعدی نخواهد داشت. بنده چندی پیش در یکی از همایش هایی که در خارج از کشور برگزار شد به رئیس یونسکو گفتیم که چرا در یونسکو از بحث درباره ادیان و مذاهب جلوگیری می شود. ایشان پاسخ داد به دلیل اینکه می خواهیم رویه یونسکو در جهت ارتقای علم، آموزش و فرهنگ باشد. وقتی بنده به ایشان گفتیم می توان از دید فرهنگ به دین نگاه کرد پذیرفتند و در این باره با یکدیگر بحث مفصلی کردیم. بنابراین می توان از دریچه فرهنگ به دین نگاه کرد. اگر

نشست تخصصی «نقش ادیان در تبیین ارزش های اخلاقی» در سالن همایش های کتابخانه ملی با حضور اساتید برجسته این حوزه برگزار شد.

ادیان غیر ابراهیمی طی این سال ها مورد غفلت ما بوده است

یکی از میهمانان این نشست علی اکبر ولایتی رئیس کمیته فرهنگ و تمدن اسلام و ایران شورای عالی انقلاب فرهنگی بود که به دلیل حضور در یکی از کمیسیون های مجلس در جلسه حاضر نشد. پیام ولایتی در این نشست توسط نماینده وی محمدرضا شمس اردکانی قرائت شد.

متن این پیام به شرح زیر است: پیش از هر چیز بر خود لازم می دانم از همه مسئولان و دست اندر کاران گردهمایی نقش ادیان در تبیین ارزش های اخلاقی تشکر کنم. بدون تردید برپایی چنین گردهمایی هایی و ایجاد فرصت گفتگوی متقابل بین نظریه پردازان حوزه های مرتبط از جمله متکلمین، فلاسفه، اخلاق شناسان و دین شناسان باعث خواهد شد. سطح مباحث نظری در جامعه ارتقا یافته و بر این اساس، امکان لازم برای رسیدن به افق های علمی، در پرتوی کفایت بحث های نظری فراهم شود.

پرسش های متعددی درباره این موضوع که نقش ادیان در تبیین ارزش های اخلاقی چیست، می توان طرح کرد. اما به نظر می رسد پیش از طرح این پرسش ها لازم است نقطه مشترک بحث ها و به تعبیری دیگر فصل مشترک گفتگوهای مربوط به نقش ادیان در تبیین ارزش های اخلاقی روشن شود.

مایلم به این موضوع تأکید کنم که برای رسیدن به این فصل مشترک، استفاده از آراء گروهی از نظریه پردازان کلام اسلامی، به خصوص در پرتوی آراء شیعه لازم بلکه واجب است. به ویژه به نظر می رسد از میان این دست متکلمان شیعی، گروهی از آنان که در حدود قرن چهاردهم هجری زندگی کرده اند، نگاهی متفاوت به موضوع اخلاق، ارزش های اخلاقی و البته ارتباط بین اخلاق و دین داشته اند. به نظر می رسد در این حوزه کنکاش و دقت نظر بر آراء



محقق داماد ادامه داد: بر اساس گفته‌های این فیلسوفان، بین خدا و جهان اتصال وجود دارد و ما اگر آن را نفهمیم، نمی‌توانیم جهان را بشناسیم. بر اساس این دیدگاه، حیات، جان و جهان مقدس می‌شود و ما به اندازه‌ای ارزش داریم که معرفت و علم الهی بر ما تجلی پیدا کرده است. اگر حیات، علم، معرفت و رحمت حق بر ما بتابد، ما مهربان می‌شویم و هر چقدر مهربان‌تر باشیم، همان‌قدر خدا بر ما تابیده است. اگر نامهربان و خشن هستیم، بدانید که شیطان است که درون شما تابیده شده است.

رئیس انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلام تصریح کرد: بر این اساس اگر جهان حیاتش مقدس است، ما چگونه می‌توانیم آن را به فساد بکشانیم، کسی را بکشیم و یا درختی را سر ببریم؟ اگر حیات را قدسی بدانیم، همه مشکلات ما حل می‌شود. بنده در کتابی که با عنوان «الهیات محیط‌زیست» نگاشته‌ام، مطرح کردم که برای مسئله اخلاق زیستی، راهی جز پناه بردن به ادیان نداریم، باید به خدا قائل باشیم و به مقدس بودن حیات پی ببریم، آنگاه اخلاق زیستی پیدا می‌کنیم. مشکل اصلی محیط‌زیست امروز ما با تأسیس انجمن، NGO و امثال اینها درست نمی‌شود؛ اگرچه هر کدام در نوع خود تأثیرگذارند ولی پیش آنها لازم است که ما نگاهمان را عوض کنیم. اگر جهان را تجلی خدا بدانیم، آنگاه دیگر به راحتی درخت را نمی‌بریم و به محیط‌زیست آسیب نمی‌زنیم.

اخلاق یهودی انسان محور نیست بلکه خادم‌محور است

سیامک مژه صدق نماینده کلیما در مجلس شورای اسلامی با موضوع اخلاق از دیدگاه یهود به سخنرانی پرداخت. وی گفت: به موضوع اخلاق زیستی از دید یهود خواهیم پرداخت. چون در مباحث تخصصی باید جزئی‌تر وارد شد. پیام می‌آید در جلسه ای که ما ۵ نماینده اقلیت خدمت مقام معظم رهبری رسیده بودیم ایشان گفتند سیاست بنده به هیچ عنوان ارشاد هیچ کدام از اقلیت‌های دینی داخل کشور نیست. بلکه می‌خواهم هر کدام از شما به دین خودتان به درستی پای بند باشید. در سنت یهودیت بر اساس ۱۰ فرمان همه چیز را ۱۰ تایی تقسیم‌بندی می‌کنند. برای مثال ۱۰ اصل در اخلاق زیست محیطی دارند. اولین اصل این است که خداوند خالق جهان است که در نتیجه آن اصولی به دنبال می‌آید از جمله این که نه تنها زمین بلکه کل عالم را خداوند خلق کرده در نتیجه تنها صاحب خداوند است. اخلاق یهودی انسان محور نیست بلکه خادم‌محور است در نتیجه میزان دخالت انسان در عالم محدود می‌شود. وی ادامه داد: دومین اعتقادشان این است که آفرینش خداوند ایده آل و مطلوب است. یعنی هم کامل است و هم هماهنگی در جهان وجود دارد و انسان حاکم بر این هماهنگی نیست بلکه جزئی از آن است در نتیجه انسان وظیفه دارد طوری رفتار کند که این هماهنگی و نظم بر هم نخورد.

بلکه یک امانت در دست بشر است. خدا جهان هستی را برای ما آفریده تا از آن استفاده کنیم. ما برای گذران زندگی مواهب طبیعی در دستمان امانت است. وی ادامه داد: خداوند جهان هستی را برای انسانیت و استفاده همگان آفریده است و همه در آن سهم دارند. آیندگان از این نعمت‌ها همانقدر سهم دارند که ما داریم. بنابراین ما باید به گونه‌ای رفتار کنیم که آیندگان محروم نشوند. به عبارتی حق الناس را رعایت کنیم. محیط زیست معبد انسان و بستر حیات طیب است و انسان باید آن را پاس بدارد.

اسماعیلی پس از طرح این توصیه‌ها گفت: اگر به این آموزه و توصیه‌ها توجه کنیم، کمترین نتیجه‌اش این است که از تخریب محیط زیست اجتناب کنیم. بیشترین نتیجه‌اش هم این است که به محیط زیست باید عشق ورزید و به سان مخلوقات با آن رفتار کرد.

وی در پایان خاطرنشان کرد: بنده دو توصیه برای امرا و فقها دارم؛ توصیه‌ام به امرا و کارگزاران این است که مسئله محیط زیست در برنامه‌های توسعه در اولویت قرار بگیرد. چرا که حفظ و رشد محیط زیست به عهده حاکمان است. توصیه‌ام به فقها هم این است که نخبگان جامعه و فقیهان این بینش قرآنی را تبدیل به قوانین فقهی کنند تا در رفتار ضمانت اجرایی پیدا کند.

اگر حیات را قدسی بدانیم، همه مشکلات ما حل می‌شود

آیت‌الله سیدمصطفی محقق داماد، رئیس این نشست و رئیس انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلام در سخنرانی خود گفت: فکر می‌کنم از متفکران اولیه‌ای که در تعریف علم کلام سخن گفته، غزالی است. او کلام او را علمی می‌داند که از اثبات و صفات صانع و لزوم نبوت، نشانه‌های نبی و علم معاد سخن می‌گوید و الحق که تعریف کامل و جامعی است. فرق علم کلام با فلسفه هم در همین است که فیلسوف می‌گوید من در راه خودم جلو می‌روم؛ یا به خدا می‌رسم یا نمی‌رسم. اما در علم کلام، از اول اصلی وجود خدا مسلم است و متکلم از آن دفاع می‌کند. وی افزود: در علم کلام صفات خدا دو بخش است: ذاتی و فعلی. اولین صفت ذاتی خدا هم حیات است. فرد دیندار معتقد است که این جهان به حیات خدا زنده است و دنیا تجلی حیات الهی است، ولی فرد بی‌دین این گونه فکر نمی‌کند. اشعریون در گفته‌های خود معتقدند که خدا دارای حیات است ولی معتزله می‌گویند خدا خود حیات است. فلاسفه اسلامی نظیر ابن‌سینا که هر کدام سرمایه ادبیات اسلامی هستند هم می‌گویند صفات خدا عین ذات خدا است؛ یعنی خدا، قدرت، حیات و رحمت، هر کدام از این فلاسفه مثل ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا نبودند، الان ما هم مثل داعش شده بودیم. داعش اگر نظریات این بزرگان را خوانده بود، این‌طور نمی‌شد.

های ما برگرفته از محیط زیست است. همه اینها نشان از اهمیت محیط زیست نزد خدا و قرآن است. بنده توصیه و راهکارهایی در این خصوص دارم؛ مثلاً اینکه قوانین زیست محیطی بر پایه اصول و مقررات الهی پی‌ریزی شود یا اینکه از محیط زیست به وسیله استفاده از منابعی چون کتاب، سنت، عقل و اجماع حمایت کنیم و تخریب محیط زیست را ظلم و حرام بدانیم.

محیط زیست: بستر حیات طیب

محسن اسماعیلی عضو حقوقدانان شورای نگهبان و عضو کمیته اخلاق زیستی کمیسیون ملی یونسکو در این نشست درباره اخلاق زیستی از دیدگاه قرآن کریم سخنرانی کرد. وی اظهار داشت: همه ما می‌دانیم که امروز در جهانی زندگی می‌کنیم که با فاجعه زیست محیطی مواجه است ولی هنوز خیلی‌ها این فاجعه را باور نکردند. حدود یک ماه پیش گزارشی منتشر شد مبنی بر اینکه در ۲۰ سال آینده در ایران خبری از آب و کشاورزی نخواهد بود. در این یک ماه بنده هیچ کس را ندیدم که به این موضوع توجه نشان دهد. شاید مسئولین فکر می‌کنند که ۲۰ سال زیاد است یا اینکه فکر می‌کنند که کمی اغراق است ولی کافی است که به ۲۰ سال پیش خود نگاه کنیم و ببینیم که ۲۰ سال پیش دریاچه ارومیه چقدر آب داشته است. ای کاش نهضتی برای درک فاجعه زیست محیطی راه بیفتد. اسماعیلی در ادامه با طرح پرسش چه باید کرد؟ توضیح داد: مثل همه بحث‌های زندگی بشر باید به راهکارهای حقوقی این حوزه اندیشید ولی باید توجه داشت که حقوق لازم است ولی کافی نیست. ما بیش از قانون باید به اخلاق متکی باشیم تا رفتار مهربانیز با طبیعت برپایان تبدیل به یک عادت شود. حقوق محیط زیست بدون اخلاق زیست محیطی یک رویای تعبیر نشدنی است. ما بیش از تلاش‌های حقوقی به برگزاری چنین جلسات و نشست‌هایی نیاز داریم تا اخلاق را وارد حوزه زیست محیطی مان بکنیم. عضو حقوقدانان شورای نگهبان تصریح کرد: لازم است از قرآن به عنوان منبع مشترک مسلمانان جهان بهره‌جست. اخلاق و رفتار انسانها ناشی از بینش آنهاست. همه ما بسته به اینکه جهان را چگونه می‌بینیم با طبیعت و دیگران رفتار می‌کنیم. ما باید ببینیم قرآن چه آموزش‌هایی در مورد محیط زیست به ما داده است.

وی در ادامه سخنانش به اصولی اشاره کرد که بین همه ادیان ابراهیمی مشترک است: از نظر قرآن محیط زیست و مظاهر طبیعت مخلوق و آفریده‌های پروردگار هستند و ما باید به آنها به دیده احترام بنگریم. از نظر قرآن محیط زیست و مظاهر طبیعت نعمت‌اند، نعمتی که برای ما خلق شده و باید شکر آنها را بجا بیاوریم. از نظر قرآن جهان هستی دارای حیات، شعور و تسبیح پروردگار است. از نظر قرآن ما باید باور کنیم محیط زیست، ملک بشر نیست



می کند که مردمی در کنار آن زندگی می کنند و از آن آب می خورند و این دریا به گونه ای بوده است که وقتی از چرک و فضولات آن را پاک کردند آب دریا آلوده شد به طوری که دیگر نمی شد از آن خورد و وقتی باقی فضولات را پاک کردند آب دریا به کلی خشک گردید.

رئیس موسسه شیعه شناسی در ادامه افزود: ابن خلدون به طور متمرکز بحث محیط زیست را مطرح کرده است. علم عمران ابن خلدون همان جامعه شناسی است که وی پایه گذاری کرده است. عمران روستا و عمران حضاره (شهر) در گفته های او وجود دارد. ابن خلدون معتقد است انسانیت و اخلاق و فطرت در روستا وجود دارد به دلیل آب و هوا و محیطی که به طبیعت نزدیک تر است. وی معتقد است هر چه زشتی است در شهر است. به عنوان مثال برای نجات خود به پلیس زنگ می زنند تا از آن ها دفاع کند و از طبیعت خود فاصله گرفته اند. یا به دلیل مصنوعات بشری هوای ناسالم و دود و ... وارد بدن انسان های شهری شده و مزاج و سلامت جسمی آن ها را بر هم می زند و این به دلیل نابودی طبیعت است.

اخلاق از دیدگاه بودیسم

حسن بلخاری در این نشست درباره موضوع اخلاق از دیدگاه بودیسم به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی گفت: بخشی از اندیشه های هندو به ایران منتقل شده است. کورش در اوستا اصلاً محبوب نیست و بزرگ داشته نمی شود بر خلاف تورات که این مسأله به دلیل پای بدی کوروش به تثلیث است. در قوس نزول که این عربی مطرح می کند در آن مرحله آخرین عالم ناسوت است. در زبان اوستایی به عالم ناسوت دروغ می گویند. دروغ و به این معنی است که هر آن چه غیر از خداوند است دروغ است و تنها خداوند وجود دارد. مایا در زبان اوستایی یعنی همین هستی متوهم ما. مایا یعنی در متن هستی نیستی را درک کنیم. هستی محسوس هستی مطلق نیست بلکه جمع اهریمن و اهوراست پس دروغ است.

بلخاری در ادامه گفت: نارادا معادل حضرت موسی است که به دنبال خضر می رود و از او می آموزد. که به عقیده بنده قبل از رسیدن موسی به نبوت این اتفاق می افتد. در انجیل و آثار دیگر نیز دانای کلی که شاگردی به دنبال او راه می افتد داریم. مانند نارادا و ویشنو. نارادا روزی به ویشنو می گوید مایا چیست؟ ویشنو می گوید آیا تکلیف دبروزت را اتجا داده ای؟ نارادا فهمید که استاد قصد پاسخ گویی به او را ندارد. اما بعد از این اتفاق ویشنو روستایی را به نارادا نشان می دهد و می گوید: از روستایی که می بینی برای من آب بیاور. نارادا در اولین منزل دختر زیبایی را می بیند که هوش از او می گیرد. یک هفته بعد با آن دختر ازدواج می کند و بعد از ۱۲ سال صاحب ۳ فرزند می شود. کل روستا را آب می گیرد و آب بچه ها و همسرش را می برد و آب او را

های مختلف اما هنوز در قرن ۲۱ ام بخش زیادی از بشریت در بی عدالتی زندگی می کنند که از آن جمله می توان به نسل کشی و تروریسم اشاره نمود. مفاهیمی مانند عدالت و آزادی نیاز به اثبات ندارند این مفاهیم توسط ادیان و پیامبران موجودیت خود را در طول تاریخ پیدا کرده اند اما باید در هر دوره مورد بازخوانی قرار گیرند.

نماینده ارمانه در مجلس شورای اسلامی در ادامه افزود: آسیب به حتی یک انسان آسیب به کل بشریت است. عدالت محور اساسی اخلاق است. عدالت تنها محوری از محورهای اخلاق نیست بلکه ندا و دعوتی برای به هم پیوستن همه بشریت است. همچنین عادل کسی است که دهانش به تقوا گشوده شود و قلبش برای اجرای فرامین الهی بتهد. یکی از پیش شرط های اساسی گفتگوی میان ادیان است در این زمینه اقدامات یونسکو قابل تقدیر است. کارن خانلری در ادامه درباره نظام اخلاق در ارتباط با اقلیت های دینی در ایران گفت: ایران کشوری است که موازین اخلاق و شرعی و ملی را با هم همزوج نموده است و آزادی های دینی و فرهنگی از جمله حق داشتن نماینده برای اقلیت ها در مجلس فراهم است که این مسأله یکی از ویژگی های منحصر به فرد ایران در منطقه و در سطح جهان در زمینه اخلاق است. ایران در پیشینه تاریخی خود نیز از منشور کوروش بهره مند است که در آن به همه ادیان آزادی داده شده است. همچنین ایران کشوری است که اخلاق امیرالمؤمنین را عمیقاً فهم کرده و متناسب با زمان از آن بهره مند گشته است.

اخلاق محیط زیست تنها بر عهده علمای اخلاق نیست

حجت الاسلام تقی زاده داوری پیرامون اخلاق زیستی در آراء متفکرین مسلمان به سخنرانی پرداخت.

وی گفت: ۳ متفکر را بنده انتخاب کرده ام در این موضوع که عبارت اند از ابوریحان بیرونی، ناصر خسرو و عبدالرحمن بن خلدون. به عقیده من اخلاق محیط زیست یا همان بیو اتیکس تنها بر عهده علمای اخلاق نیست. ابوریحان ۱۴ سال بر روی فرهنگ هند مطالعه می کند و در کتابی با ۸۰ باب شرحی جامع از مظاهر فرهنگی هند ارائه می کند. او در این کتاب تنها به توصیف اکتفا نمی کند و شرح و تفسیر آداب هندیان و مقایسه آن با انواع فرهنگ های دیگر را نیز مورد توجه قرار می دهد. به عنوان مثال در مسایل محیط زیستی می گوید هندیان مثل یونانیان قدیم آدابی بر نوشتن بر روی درختان نیست. فقط بر یک نوع درخت می نویسند که از چوب آن کاغذ درست می کنند.

تقی زاده در ادامه گفت: ناصر خسرو قبادیانی در سفرنامه خود که طی ۷ سال از کشورهای مختلف عبور می کند در جای جای سفرنامه اش از مسایل محیط زیستی گزارش ارائه کرده است. به عنوان مثال در شهر طبریه دریایی را توصیف

وی افزود: بحث دیگری دارند مبنی بر اینکه شبیه ترین موجود به خداوند انسان است و خداوند به تنها موجودی که قدرت دخل و تصرف آگاهانه و وسیع در طبیعت داده است گونه انسان است. اگر انسان نظم جهان را بر هم بزند سوء استفاده از قدرت و اختیار خود کرده است.

این نماینده مجلس گفت: اصل دیگر این است که باید دخل و تصرف در جهان را با عشق به خداوند و عشق به مخلوقات انجام دهیم. از آن جا که نظم موجود حاصل دانایی مطلق است باید دخل و تصرف مان را متناسب با زیبایی ها و نظم موجود انجام دهیم و علم و دانش در این محور با محدودیت باید مواجه باشد. در غیر این صورت عملی منفی و غیر خدایی انجام داده ایم.

مُره صدق در ادامه عنوان کرد: روز شنبه و اعیاد یهودی نوعی احترام به طبیعت تلقی می شود. در روز شنبه انرژی هایی که با تخریب محیط زیست همراه است شدیداً با محدودیت همراه است. به عنوان مثال اتومبیل ممنوع است، شخم زدن مزرعه ممنوع است ... معتقدند با این اعمال می توانیم به چرخه طبیعت اجازه بازسازی خود دهیم.

وی ادامه داد: اصل دیگر اخلاق یهودیت آن است که شریعت یهودی استفاده بیش از حد و تخریب هر چیز را رد می کند. حتی اجازه استفاده بیش از حد از غنائم به دست آمده را نمی دهد. بیش از همه توجه به منابع آب، منابع غذایی و فضای سبز در تورات آمده است. اما موارد دیگری را نیز خودشان به تورات اضافه کرده اند. معتقدند اگر چیزی را برای نیاز غیر واقعی استفاده کنیم اسراف کرده ایم و مرتکب گناه شده ایم. حتی می گویند در مراسم دینی اگر اسراف انجام دهیم بهتر آن است که اصلاً مراسم را انجام ندهیم.

نماینده کلیمیان در مجلس شورای اسلامی افزود: حفظ تمام گونه های جانوری یکی دیگر از اصول است. مثلاً اگر شارجی لانه کبوتری را پیدا کند حق ندارد مادر و بچه ها را با هم در یک روز بکشد چون این گونه چرخه حیات بر هم می خورد. حتی در دامداری معتقدند نباید گوساله و مادر را در یک روز ذبح کرد. گونه های جانوران همه به دلیلی خلق شده اند و تا حیات انسان را با مخاطره مواجه نکرده اند نباید آن ها را از بین برد. در اخلاق یهودیت دستورات به دو دسته اوامر و نهی ها تقسیم می شوند. که در اصول گفته شده دیدید که بر همین اساس اند.

اخلاق فراتر از قانون و سنن است

کارن خانلری نماینده ارمانه در مجلس شورای اسلامی با موضوع اخلاق از دیدگاه مسیحیت به سخنرانی پرداخت. وی گفت: اگر اخلاق را مجموعه ای از باید ها و نبایدها بدانیم آن گاه نقش ادیان و ایدئولوژی ها بسیار مهم می شود. اخلاق فراتر از قانون و فراتر از سنن است. ارمانه با تاریخ ۴۵۰۰ ساله خود از اولین مسیحیان جهان هستند. محوری ترین موضوع در اخلاق مسیحی و اخلاق انجیلی عدالت است. با وجود تلاش

فرهنگ زرتشتی و فرهنگ ایرانی جدا شدنی نیست

اسفندیار اختیاری کسنویه، نماینده زرتشتیان در مجلس شورای اسلامی در این نشست راجع به اخلاق از دیدگاه زرتشت سخنرانی کرد.

وی گفت: در دین اشوزرتشت اسپنتمان، خداوند یکتا و بی همتا، اهورامزدا نامیده می شود، یعنی دانای بزرگ هستی بخش. معنی همین کلمه، نشان دهنده یکتا پرستی زرتشتیان و ایرانیان در درازنای تاریخ است. باور پیروان اشوزرتشت بر چندین اصول استوار است که باور به خداوند یکتا بی همتا و باور به پیام آوری اشوزرتشت از اصول اصلی و اولیه آن است. باور سه گانه ای که همگان آن را اصول اخلاقی هر جامعه می دانند نیز باور دیگری از پیروان اشوزرتشت است که همانا هومت و هومت و هورشت یا اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک است که چنانچه این اصول در کنار راستی و پاکی قرار گیرد و هر فرد یا جامعه ای رعایت کند، حتما اخلاق در آنجا جاری خواهد شد.

اختیاری کسنویه افزود: نکته ای که در اخلاق نیازمند دقت بیشتری است آن است که رعایت اخلاق برای یک شخص عالم و دانشمند بسیار مهمتر از یک شخص معمولی است زیرا اثرات منفی عدم رعایت اخلاق توسط این دسته از افراد بسیار زیانبارتر از افراد معمولی است. البته در هر صورت نمی توان بدون رعایت اخلاق و انسانیت جامعه را به سمت هدف درست و ارزشمند هدایت کرد. به باور زرتشتیان باید همیشه با بدی جنگید و نیکی و راستی را گسترش داد. به باور پیروان اشوزرتشت اسپنتمان رعایت اخلاق زیستی نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. زرتشتیان چهار آخشیک (آخشیک) آب، باد، خاک و آتش را پاس می دارند و مانع آلودگی آن می شوند. این چهار آخشیک (آخشیک) از پایه های حفظ محیط زیست و اخلاق زیستی است.

نماینده زرتشتیان در مجلس شورای اسلامی ادامه داد: قانونی که جهان بر پایه آن استوار است از زرتشتیان اشنا می نامند و تمام هستی بر این هنجار استوار است و اصول اخلاق علم و فناوری می بایست حفظ این قانون و رعایت آن را در سرلوحه کاری خود قرار دهد. هنگامی که از اخلاق و اصول انسانی صحبت می شود از کورش به عنوان سمبل اخلاق، قانون مداری و حفظ حرمت انسانی یاد می شود. کورش فرزند باورهای اشوزرتشت بوده است و در زمان خود آنان را بصورت عملی گسترش داده است و باعث افتخار ایران و جهان است. فرهنگ زرتشتی و فرهنگ ایرانی جدا شدنی نیست. جشن های ایرانی نیز باور به اخلاق و انسانیت را گسترش می دهد. روز دهم مهر، جشن بزرگ و ملی مهرگان است. علاوه بر شادباش این جشن به همه ایرانیان، نکاتی از این جشن را بعنوان یکی از جشن های ایرانی که بر اساس باورهای ایرانی برگزار می شود را یادآور می شوم. یکی از دلایل برگزاری جشن مهرگان، اسطوره پیروزی کاوه آهنگر بر ضحاک مار دوش ستمگر است. ضحاک که مارهای آن از مغز جوانان سیر می شد که مفاهیم خاص خودش را دارد.

اختیاری کسنویه در پایان تصریح کرد: در این اسطوره تاریخی کاوه آهنگر برای پیروزی بر این ستمگر زمانه خود، اولین پرچم ایران که همان درفش کویانی است را برافراشته می کند. پس ظلم ستیزی ایران و جنگ با بدی با محتوای مفهومی پرچم ایران همراه است. در این اسطوره، پس از پیروزی کاوه بر ضحاک مار دوش، او را بدلیل آنکه فقط انسان است، با همه بدی هایش، در دماوند فقط به بند می کشند. این بخشی از فرهنگ ایران و انسان مداری ایرانیان است که در این اسطوره و در بخشی از برگزاری جشن مهرگان می توان یافت و به آن افتخار کرد. اخلاق در جای جای فرهنگ زرتشتی و ایرانی وجود دارد و امیدوارم همه آن را به کار بندند.



چه مسیحی و چه یهودی است. عیسی مسیح تمام احکام مذکور را در ۲ حکم خلاصه کرد: اول آن که خدای خود را مورد محبت قرار ده، دومی نیز شبیه به همان است که می گوید همسایه خود را نیز مثل خودت مورد محبت قرار بده. این اصول وظایف انسان را ابتدا نسبت به خدای خود و سپس نسبت به هم نوع خویش بیان می دارد. این اصول عموماً در تمامی کتب عهد جدید و الهی دانان و بزرگان مسیحی حاکم است. صرف دعا و روزه و انجام تکالیف دینی برای خشنود ساختن خدایمان کافی نیست. خواست خدا این است که ایمان قلبی ما در روابط انسانی ما و در جامعه بروز و ظهور داشته باشد. عیسی مسیح می گوید آن چه می خواهید مردم با شما کنند شما نیز با آنان چنان کنید. این جمله به قانون زرین شهرت یافته است. جنبه سلبی این جمله نیز از زبان کنفسیوس شنیده شده که به قانون سیمین شهرت دارد. آن چه بر خود نمی پسندی بر دیگران هم مپسند. عیسی مسیح جنبه ایجابی و مثبت را بیان کرد تا ما را به اقدام و عمل وا دارد.

نماینده آشوریان در مجلس شورای اسلامی در ادامه اظهار داشت: مهم ترین موضوعی که به غایب بودن اخلاقیات در جهان امروز مربوط می شود این پرسش است که نقش اخلاق مسیحی در کشورهای غربی چیست و چرا آن را این اندازه کم رنگ می بینیم؟ جامعه غرب از ۵۰۰ سال پیش به ویژه پس از عصر روشنگری که از ۱۰۰۰ سال خرافات قرون وسطایی خسته شده بود به مقابله با دین پرداخت. پیرایش دین از زوائد و شاخ و برگ های خرافی عملی شایسته و بایسته بود اما در این میان نمی بایست تیشه به ریشه می زدند و دین اصیل و منزه را از جامعه و روابط انسانی خود می راندند. جامعه بی دین به جامعه بی خدا مبدل شد و همین امر به بی اخلاقی و حاکمیت فساد در روابط فردی و اجتماعی انجامید. اکثریت قریب به اتفاق کودکان در مدارس فاقد ارزش های دینی و اخلاقی رشد می کنند. در امروز مسیحیان حقیقتاً معتقد و با ایمان شاید اقلیت کوچکی در جامعه به اصطلاح مسیحی اروپا و آمریکا باشند. نتیجه برخی بی اخلاقی گری ها که در جوامع غربی مشاهده می شود به پای مسیحیت نوشته می شود.

یونانن بتکلیا در انتها عنوان کرد: خدا را شاکریم که ما مسیحیان آشوری همچون پیروان سایر ادیان رسمی کشور در کنار هم و ملتان مسلمان خود در این کشور تحت حاکمیت نظام دینی به سر می بریم که مروج ارزش های دینی و اخلاقی است. در این راه از مراجع دینی همه ادیان در ایران حمایت می کنم. نظام جمهوری اسلامی توسط امام عالی قدری بنیان گذاشته شد که هدف حاکمیت را انسان سازی و توجه به معنویات انسان ها می دانست. همین راه توسط مقام معظم رهبری تدام یافته است. چرا که اکثریت مردم ایران پیرو پیامبری هستند که وظیفه خود را اتمام و اكمال فضایل اخلاقی می دانست.

به دیواری می کوبد و بی هوش می شود. وقتی به هوش می آید می بیند بر روی دست ویشنو است. ویشنو می گویند: پس چه شد آب؟ نارادا می گویند ۱۲ سال گذشته و همسر و فرزندانم را از دست داده ام. ویشنو می گویند آن چه از آن سخن می گویی مایا است.

رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران در ادامه افزود: هندوئیسم با بودیسم متفاوت است. جریان هندوئیسم، بودیسم را به دلیل تقابل ذاتی با خودش از هند اخراج کرد. داستانی که در کودکی داشتیم که لاک پشتی با دو مرغابی سفر می کند مربوط به جاتا کا است در مزمز پرگویی. یا داستان دیگری دارند که یکی از وداها که راهب بزرگی بوده روزی تصمیم می گیرد برای شادی مردگان بزی را ذبح کند و دستور می دهد با آب مقدس تقدس دهد و گلی بر گردن آن بیاندازد تا من آن را قربانی کنم. هنگام این کار دیدند که بز خندید و بعد از آن شروع به گریه کردن کرد. از او به خاطر این عمل سوال کردند. بز گفت در نزد برهمن بزرگ این سوال را از من بپرسید در نزد راهب بزرگ بز گفته من ۵۰۰ حیات پیشین همچون تو برهمن بزرگی بودم که همچون تو تصمیم گرفتم برای شادی مردگان بزی قربانی کنم. در ۴۹۹ حیات بعدی قربانی شدم و امروز حیات آخرم است و دیگر راحت می شوم. گریه ام به این خاطر بود و خنده ام به خاطر پایان این عذاب و تو امروز در شروع این ماجرا هستی. برهمن بزرگ تصمیم گرفت هرگز سر بز را نبرد اما صاعقه ای می زند و سر بز بریده می شود. پیام این داستان است که اگر زندگان تاوان سنگین گناه را می دانستند شاید دیگر جانداران را از حق حیات بی بهره نمی کردند.

وی در انتها گفت: آیا جنایات میانمار را کسانی که این اعتقادات را دارند انجام می دهند؟ هرگز. در جنایات و اعمال امروز در میانمار این افکار و این اقدامات متعلق به تفکر بودا نیست. همچنان که داعشیان مسلمان نیستند. امروز در عصر سرعت نام ها به سر می بریم. یکی از اخلاقی ترین ادیان بودیسم است. در این تفکر جهان را یک سره رنج می دانند. نجات از این جهان و آمال و آرزو ها موجب یافتن طریق یعنی راه نجات می شود که این راه ۸ اصل دارد: ایمان درست، نیت درست، گفتار درست، رفتار درست، معاش درست، سعی درست، توجه درست و در انتها مراقبت درست.

نقش اخلاق مسیحی در کشورهای غربی چیست؟

یونانن بتکلیا نماینده آشوریان در مجلس شورای اسلامی با موضوع اخلاق از دیدگاه مسیحیت به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی گفت: حکمت عملی و علم اخلاق در افکار و نوشته های ارسطو در غرب پیش از مسیحیت مورد توجه بوده است. در اخلاقیات ۳ رساله به ارسطو منتسب است. او در حوزه اخلاق نظری اصول مهمی را ارائه کرده که تاکنون هم مورد پذیرش بسیاری از فلاسفه و علمای علم اخلاق در جهان است. وی می گفت که هر کاری که انسان انجام می دهد برای سود و خیری است که خود وی آن را مطلوب می شمارد. اخلاق ارسطویی را می توان به تبیین از عقل و خرد و مراعات حد وسط و میانه روی خلاصه کرد. اگر چه اخلاق یکی از سر فصل های فلسفه به شمار می رود اما بیش و پیش از همه توسط ادیان مطرح شده که هدف شان این بوده که انسان گم گشته از اصل خویش را به سر منشأ مقصود برساند که همانا خدای یگانه است. همان گونه که مسیحیت به نوعی تداوم یهودیت محسوب می شود ایمان و اخلاق مسیحی نیز در مسیر همان اصول اخلاقی است که از یهودیت آغاز شده است.

بتکلیا در ادامه افزود: به دلیل ادای دین گریزی می زنم به چند اصل اخلاقی کتاب یهودیان که ما مسیحیان آن را عهد عتیق می نامیم. ۱۰ اصل کلی مبنای تمام اخلاقیات

حجت الاسلام خسرو پناه:

تحولی بزرگ در فلسفه ایجاد شده است

MEHR NEWS AGENCY
Photo: Saeid Goli

متن زیر سخنرانی استاد خسرو پناه در انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه تحت عنوان «مطالعه تطبیقی سیر تطور فلسفه اسلامی و علم اصول فقه» است که در ادامه می خوانید؛

بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدا از متولیان این همایش ارجمند سپاسگزارم. به محض اطلاع از برگزاری این همایش از همکاران و محققان در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران دعوت شد به جهت مشارکت در این همایش و کمک به ارتقاء آن مقالاتی تدوین شود که در این همایش نیز تقدیم گردید. هرچند از عنوان این همایش تفسیرهای مختلفی وجود داشت ولی در عین حال هر کدام از نویسندگان بنا به تفسیری که از عنوان همایش داشتند مقالات خود را تدوین نمودند. بنده نیز دو عنوان مقاله یکی «سیر تطور چپستی فلسفه در یونان و جهان اسلام» و دیگری با عنوان «سیر تحول اصول فقه در تاریخ تفکر اسلامی (با تأکید بر فقه شیعی)» به این همایش تقدیم نمودم. به علت ضیق وقت تصمیم گرفتم بحث خود را تحت عنوان بحثی مقایسه ای از سیر تطور فلسفه اسلامی و اصول فقه که در واقع گزارش کوتاهی از محتوای این دو مقاله است و به مطالعه تطبیقی بین فلسفه اسلامی و علم اصول فقه می پردازد را ارائه نمایم.

کوشیده ام این بحث را در ۵ نکته و محور اصلی عرضه نمایم. و اما نکته اول اینست که فلسفه اسلامی دانش هستی شناسی به معنای عام است که دربردارنده ی هستی شناسی معرفت، هستی شناسی ذهن، هستی شناسی نفس (نفس نباتی، حیوانی، انسانی) هستی شناسی خداوند متعال است. گزاره های فلسفه با منطق استدلال ثابت می

بدانیم تاثیرپذیری علمای علم اصول از یونان باستان به بیش از یک درصد هم نمی رسد.

اما نکته سوم اینست که ارسطو به دو کاربرد برای فلسفه قائل است؛ یک کاربرد عام که فلسفه شامل علوم نظری، عملی و علوم تولیدی (یا شعری) است. دوم مشتمل بر کاربرد خاص از فلسفه است یعنی متافیزیک. ارسطو در فصل دوم کتاب متافیزیک یعنی کتاب بتا می گوید فلسفه علم رهبر است، علم فرمان رواست و سایر علوم خادم فلسفه اند. ارسطو در کتاب متافیزیک خود شش تلقی از فلسفه به معنای متافیزیک دارد. یعنی اگر در بخش های مختلف کتاب ارسطو تأمل کنیم یعنی در فصل سوم کتاب الفای بزرگ، فصل نخست از کتاب الفای کوچک، کتاب چهارم گاما و دیگر بخش های کتاب متافیزیک ارسطو می بینیم ارسطو از فلسفه تعاریف مختلفی را ارائه نموده است.

به عنوان مثال او بیان می کند که فلسفه علم به علل نخستین است، یا می گوید فلسفه علم به جوهر است. یا تعاریف دیگری مانند اینکه فلسفه دانشی است که به مساله غایت یا مساله خیر می پردازد. یا تعاریف دیگری که فلسفه را عبارت می داند از دانشی که از احکام و عوارض وجود بماهو وجود بحث می کند یا دانشی که از احکام و عوارض موجود بماهو موجود بحث می کند حالا به این مساله که فرق وجود و موجود چیست؟ ورود نمی کنم. این تعریف یا تعاریف ارسطو از فلسفه با آنچه که مسلمانان از فلسفه می فهمیدند متفاوت نبود.

یعنی مسلمانان این تعریف از فلسفه را پذیرفتند یعنی با غور در آثار فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، حتی علامه طباطبایی و حتی شاگردان ایشان از قبیل آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله حسن زاده آملی باز همین تعریف از فلسفه پذیرفته شده است و گفته اند فلسفه

شوند. پس فلسفه اسلامی خودش به منطق استدلال نمی پردازد بلکه از منطق استدلال مدد می جوید تا مباحث فلسفی را اثبات کند، اصول فقه دانشی است که خودش دربردارنده ی منطق استنباط است و البته قواعد عام احکام شرعی را نیز بیان می کند. پس اولین نکته و تفاوت بین فلسفه و اصول فقه اینست که فلسفه قواعد عام هستی شناسی را بیان می کند اما خودش دارای منطق نیست، بلکه از منطق استدلال کمک می گیرد. اما اصول فقه هم دارای منطق است استنباط است و هم دارای قواعد عام اجتهاد و احکام شرعی.

نکته دوم اینست که فلاسفه اسلامی مباحث منطقی و فلسفی را از یونان و روم باستان وام گرفته اند و بعد بدان رشد و تکامل بخشیده اند، به گونه ای که نمی توان بین الهیات شفای بوعلی سینا و متافیزیک ارسطو به سهمی بیش از ۲۰ درصد در اشتراکات موضوعات بین آندو قائل بود؛ یعنی حدود ۸۰ درصد مباحث الهیات شفای بوعلی سینا با مباحث ارسطو متفاوت است. اما اصول فقه که پیشتر گفتیم دارای دو بخش است یکی منطق استنباط و دیگری قواعد عام برای اجتهاد، تنها بخش اندکی از آن که عبارتست از مباحث الفاظ یا مباحث زبانی از منطق استفاده می کند؛ یعنی از منطقی که از یونانیان به دست ما رسیده است. بخش اعظم این علم و مباحث مطرح در آن اصلاً هیچ نشانه ای از یونان باستان ندارد. اما این علم در مباحث زبانی که اصول فقه بدان نیاز داشته است از علم منطق کمک جسته است ولی بخش اعظم این علم و مباحث اصولی از ابتکارات خاص مسلمانان است و به تعبیری دیگر می توان گفت تأثیر مسلمانان در تحول علم اصول به مراتب بیش از تأثیر آنان در تحول فلسفه بوده است. به بیانی دیگر، اگر تاثیرپذیری فلاسفه اسلامی از فلسفه یونان را ۲۰ درصد

از وجود بماهو وجود بحث می کند. البته این تقسیم سه گانه ارسطو که فلسفه شامل فلسفه نظری، عملی و تولیدی است نزد فارابی به تقسیم دوگانه بدل می شود؛ یعنی فلسفه نزد ایشان فقط شامل حکمت نظری و حکمت عملی است.

و فلسفه تولیدی (یا شعری) به عنوان قسم سوم فلسفه مطرح نیست و ایشان این بخش را به بخش صناعات خمس افزوده اند. اما این سینا به این تعریف از فلسفه قیدی را اضافه کرده است و آن قید این است که فلسفه از وجود بماهو وجود بحث می کند تا آنجایی که وجود وجود ریاضی یا طبیعی نباشد. یعنی اگر وجود، وجود ریاضی یا وجود طبیعی شد دیگر متافیزیک نباید از آن بحث کند.

اگر وجود از عدد یا مقدار بحث می کند باید در علم ریاضی از آن بحث کرد، یا اگر وجود، وجود طبیعیات شد یعنی وجود به طبیعت بدل شد و از جسم متحرک بحث کرد این موضوع مربوط به علم طبیعیات است و باید از آن در علوم طبیعی سخن گفت. به عبارتی این سینا گفت فلسفه از وجود بحث می کند تا آنجا که وجود، وجود ریاضی یا طبیعی نباشد و اگر وجود، وجود ریاضی یا طبیعی شد علوم دیگر باید به آن بپردازند. در نتیجه می توان گفت فلاسفه اسلامی همان تعریف ارسطو از فلسفه را پذیرفتند و نهایتاً بدان قیدی را افزودند. و البته این قید دچار تغییرات و تطوراتی نیز شد که بدان ورود نمی کنم.

در نهایت می توان گفت فلاسفه اسلامی هم تعریف فلسفه و هم ساختار متافیزیک را پذیرفتند اما در تعریف و ساختار آن تغییرات زیادی ایجاد نکردند. اما آنان در روش شناسی فلسفه تغییرات زیادی ایجاد کردند. شیخ اشراق روش شهودی را به روش عقلی افزود. میرداماد روش نقلی دینی را به روش عقلی اضافه کرد. ملاصدرا نیز روش شهودی و نقلی را در کنار روش عقلی قرار داد؛ به تعبیر استاد ما علامه حسن زاده آملی که می فرمایند عرفان، برهان و قرآن از هم جدایی ناپذیرند.

روش عرفان روش شهودی، روش قرآنی وحی، روش برهانی عقلی است که همه در حکمت متعالیه یکجا گرد هم جمع شده اند. البته این بدان معنی نیست که ملاصدرا از روش عقلی در فلسفه اش استفاده نمی کرده است بلکه او مسائلی مانند حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول را با روش عقلی اثبات نموده است. او برای اثبات حرکت جوهری نه برهان در آثارش آورده است. فقط سه برهان در جلد سوم اسفار اربعه برای اثبات حرکت جوهری ذکر شده است بقیه براهین او در این زمینه را باید در کل آثار او جست. به عبارتی دیگر می توان گفت فلسفه اسلامی در نسبتش با فلسفه یونانی بلحاظ روش بسیار متفاوت است و تفاوت اساسی و چشم گیری را در این زمینه می توان مشاهده کرد.

یعنی اگر شما در فلسفه ارسطو بحث از امور عامه، معرفت النفس (که بیشتر در طبیعیات است)، معرفت شناسی، و مباحث الهیات بالمعنی الاخص که بحث از واجب الوجود است را می بینید همین ساختار نیز در فلسفه اسلامی وجود دارد ولی این ساختار گسترده تر شده است. اما کسی که با مباحث ارسطویی آشنا باشد نمی تواند خود را در فهم الهیات شفای بوعلی سینا یا اشارات و تنبیهات بی نیاز از استاد ببیند، بلکه او باید این مطالب را نزد استاد بیاموزد. لذا می توان گفت فلسفه در فلسفه اسلامی سیر تکاملی یافته است هر چند این تغییر از نظر تعریف فلسفه و ساختار آن چندان دچار تغییر اساسی نشده است، اما به لحاظ مساله ای دستخوش تغییرات فراوانی شده است.

اما نکته چهارم اینست که فلاسفه اسلامی در دو دهه اخیر را باید به طور مستقل مورد مطالعه قرار داد. اگر چه مستشرقان و فلاسفه غیر ایرانی تا این اواخر گمان می بردند که فلسفه اسلامی با فلسفه ابن رشد به پایان رسیده است ولی اکنون دیگر کسی به این مساله اعتقادی ندارد و

این امر، امر پذیرفته شده ای است که فلسفه اسلامی در حال حاضر ادامه دارد و فلاسفه ایی مانند ملاصدرا اکنون دارای دست بالا در مسائل فلسفی و سهم و نقش بالنده ای در استدلال های فلسفی و مطالعات تطبیقی دارند و حتی امروزه علامه طباطبایی چهره شناخته شده ای در کشورهای غیر اسلامی هست.

بنابراین من می خواهم بگویم فلسفه امروزه در ایران دچار یک تحول اساسی شده است که اثر آن را هم می توان در پژوهش های مستقل در حوزه های علمیه و هم در مطالعات تطبیقی و رساله های دکتری به وفور نقش این تأثیرات را مشاهده کرد. این تحول را نسل جدید به وجود آورده اند و نمی توان آن را در نسل قدیم مشاهده کرد. این تغییر و تحول به جایی رسیده است که با وجودی که فلسفه اسلامی فلسفه هستی شناسی، معرفه النفس، الهیات بالمعنی الاخص را در خود دارد امروزه گستره این دانش به مباحثی مانند فلسفه رسانه، فلسفه تکنولوژی، فلسفه علوم ریاضی، فلسفه علوم انسانی، و مباحث جدید الهیات فلسفی و... نیز کشانده شده است، مباحثی که تا به حال در فلسفه اسلامی مطرح نبوده اند امروزه تحت عنوان فلسفه نوصدرایی مطرح نظر است. و دیگر فلسفه هایی مانند فلسفه فرهنگ، رسانه، تکنولوژی و مانند آن حوزه های جدیدی اند که فلسفه اسلامی باید بدانها ورود کند.

بنده کتابی را حدود ده سال پیش تحت عنوان فلسفه فلسفه علوم انسانی منتشر نمودم و داعیه بنده در این کتاب این بود که علاوه بر فلسفه علوم طبیعی، علوم انسانی باید به فلسفه فلسفه اسلامی نیز باید بپردازیم و در آن با استدلال های فلسفی ثابت نموده ام فلسفه ای که با ارسطو شروع شد در حال حاضر نیز ادامه دارد و باید اکنون تفسیر ما از فلسفه به عنوان بحث از وجود بماهو وجود که مبتنی بر یک طبقه بندی خاص از علوم هست تغییر کند و در واقع به تعریف جدیدی از فلسفه نیازمندیم.

نظر من در این کتاب اینست که تعریف جدید از فلسفه عبارتست از اینکه فلسفه دانش یا دیسپلین (رشته علمی) است که از وجود انضمامی انسان بحث می کند. با این تعریف از فلسفه تمامی فلسفه های خاص مثل فلسفه رسانه و فرهنگ و تکنولوژی و صنعت و... معنا دار می شوند زیرا موضوع این فلسفه مشتمل بر دوشق است یکی وجود انضمامی و دیگری موضوعی بنام انسان. و همه مباحث مذکور ناظر بر این دو موضوع هستند. علاقمندان می توانند تفصیل این مطلب را در این کتاب من مطالعه کنند.

و اما نکته پنجم و آخر:

من تا اینجا به طور مفصل سیر تطور فلسفه اسلامی و ویژگیهای آن را شرح دادم و اعتقاد من این بود که تطور در فلسفه بیش از همه تطور مساله ای بوده است تا تطور تعریفی و ساختاری که به نظر بنده باید فلسفه اسلامی به لحاظ تعریف و ساختار نیز دچار تحول و تطور شود. اما من در قسمت آخر عرایضم قصد دارم که برای تکمیل بحث خود به بررسی تطور اصول فقه باخصار اشاره کنم.

تحول و تطور در اصول فقه در تفکر اسلامی دارای نه دوره یا نه مرحله است. دوره اول عبارتست از زمینه سازی کشف اصول فقه در عصر حضرت رسول اکرم (صلوات الله علیه). دوره دوم دوره خلفای راشدین و حکومت بنی امیه است که اندک اندک برخی از قواعد اصول فقه شکل خود را پیدا می کنند. دوره سوم ناظر بر دوره قرن دوم و اوایل قرن سوم قمری است، این دوران دوره تأسیس مکاتب اسلامی، فقهی، مذاهب و فرق و نحل مختلف اسلامی است. می توان گفت منشاء اختلاف مذاهب مختلف فقهی از قبیل حنبلی، شافعی و مالکی و مانند آن همان قواعد علم اصول است؛ یعنی قواعد علم اصول به آن حدی از رشد رسیده است که به ظهور

مذاهب فقهی مختلفی منجر می شود. دوره چهارم دوره ای است که از قرن چهارم آغاز می شود و تا قرن چهارم ادامه دارد. در این دوره است که شاهد ظهور و تدوین کتب حدیث هستیم هم کتب تشیع و هم کتب اهل سنت. این دوره، دوره ای است که بخاری، احمد بن حنبل، مسلم و علمای شیعه دست به تالیف کتابهای اربعه زدند که در این تالیفات جمع آوری کتب حدیثی و قواعد علم اصول نقش بسزایی را ایفا می کنند. به عبارتی بر اساس همین قواعد اصولی و علم الرجال است که کلینی الکافی، مسلم صحیح را مدون می کند. اگر در دوره چهارم نقش کتب روایی برجسته است دوره پنجم دوره ای است که در آن دیگر کتب علم اصول فقه مدون می شود و دیگر به علم اصول به عنوان یک رشته علمی مستقل نگریده می شود. در دوره ششم نیز علم اصول شروع به رشد بالنده ای کرد. سید مرتضی الزریعه الی اصول الشریعه را نوشت و شاگرد او شیخ طوسی العده فی اصول الفقه نگارش کرد. دوره هفتم دوره ای است که شاهد نقش برجسته اخباریون هستیم. آنان اصول فقه را نقد می کردند. فردی بنام وحید بهبهانی اصول فقه را احیاء نمود و اشکالات محمد استرآبادی را پاسخ می دهد و به عبارتی او مجدد الاصول و احیاگر علم اصول است. دوره هشتم دوره نوآوری و ابتکار در علم اصول فقه است که از شیخ انصاری (رحمه الله) آغاز شد و شاگردان او مانند آخوند خراسانی این راه را ادامه دادند. در واقع، علت بیان این دوره های مختلف علم اصول فقه نزد بنده این بود که بگویم در دوره هشتم اصول فقه که خودش حاصل دوره های قبل از خودش نیز هست علمای علم اصول از فلسفه اسلامی برای بسط و گسترش آثار خود بهره فراوانی گرفتند. به همین دلیل بنده معتقدم که علاوه بر فلسفه اسلامی، مکتب شیراز، مکتب اصفهان، مکتب تهران، مکتب قم مکتب فلسفی دیگری بنام مکتب نجف نیز وجود دارد که در آن بین فلسفه اسلامی و علم اصول فقه پیوند وثیقی وجود دارد. به عبارتی دیگر، من معتقدم برای فهم اصول فقه آخوند خراسانی و کتاب کفایه الاصول او یا مطالعه آثار شاگرد او شیخ محمدحسین اصفهانی مشهور به محقق کمپانی و کتاب نهایه الدرایه او حتماً باید فلسفه اسلامی را بخوبی بدانیم. یعنی در دوره هشتم است که دیگر شاهد ارتباط و پیوند محکمی بین فلسفه اسلامی و اصول فقه هستیم.

و اما این دوره آخر یعنی دوره نهم اصول فقه عبارتست از دوره ای که اکنون در آن بسر می بریم. امروزه علمای علم اصول فقه در حوزه علمیه قم با مباحث جدید هرنوتیک، زبان شناسی و معنا شناسی آشنایی کاملی پیدا نموده اند و از این علوم برای تفسیر وضع کنونی انسان معاصر و تفسیر فلسفه های خاص مانند فلسفه فرهنگ، اقتصاد، سیاست و... بهره جسته اند و به عبارتی به دنبال تدوین نظام جامعی تحت عنوان فقه نظامات اجتماعی هستند. خوب دقت کنید که منطق و ویژگی غالب بر دوره نهم علم اصول فقه، تدوین فقه نظامات اجتماعی است که البته از آن علوم خاص نیز برای نیل به این مقصود بهره لازم گرفته شده است.

نتیجه گیری عرایض بنده اینست که در این دوره معاصر و بویژه دو دهه اخیر تحولی بزرگ در فلسفه ایجاد شده است و فلسفه های خاصی شکل گرفته اند که با اصول فقه نیز پیوند محکمی برقرار کرده اند و از همه این علوم نزد مسئولان نظام اسلامی ما به شکل گیری تمدن نوین اسلامی تعبیر می شود. به عبارتی، پایه گذاری بنای تمدن نوین اسلامی تحول عظیمی است که ما امروزه در این دو دهه اخیر شاهد رشد روزافزون آن به برکت فلسفه اسلامی و اصول فقه بوده ایم. برای مطالعه بیشتر موضوعات مطرح شده، استادان و محققان را به تفصیل این مطلب در دو مقاله خود ارجاع می دهم.

حجت الاسلام عبدالحی مطروح کرد؛

از آتن تا قم؛ تکامل فلسفه در بستر عقلانیت آموزه‌های شیعی



حجت الاسلام مهدی عبدالحی، در کنفرانس آکادمی فلسفه علوم روسیه به ارائه سخنرانی با عنوان «از آتن تا قم؛ تکامل فلسفه در بستر عقلانیت آموزه‌های شیعه» پرداخت. در ادامه چکیده این سخنرانی را می‌خوانید:

بسیاری از شرق‌شناسان هم‌چون ارنست رنان با طرح دلایل چون فرومایگی نژاد سامی عرب‌زبانان و ناتوانی آنان از فلسفه‌ورزی، و منع قرآن از آزاداندیشی بر این باورند که فلسفه مسلمانان چیزی بیش از ترجمه و شرح فلسفه یونان به‌ویژه ارسطو نیست. برخی از نویسندگان عرب‌زبان هم‌چون عبدالرحمن بدوی نیز از همین دیدگاه پیروی کرده‌اند، اما برخی دیگر چون مصطفی عبدالرزاق نگرش نژادپرستانه مستشرقان را نفی کرده، از اصالت فلسفه اسلامی و عربی دفاع کرده‌اند. به اعتقاد بسیاری از این دو دسته، فلسفه اسلامی/عربی شامل علم کلام و تصوف، بلکه حتی اصول فقه نیز می‌شود.

نگارنده در این مقاله نشان می‌دهد که هر چند آشنایی با فلسفه یونان نقطه آغاز دانش فلسفه در فرهنگ اسلامی است، فلسفه‌ورزی مسلمانان از حد ترجمه و شرح فلسفه یونان فراتر رفته، با اثرپذیری از آموزه‌های اسلامی به تدریج تکامل یافته است.

به اعتقاد نگارنده داوری درباره فلسفه اسلامی نیازمند دو پیش‌شرط است که بدون مراعات آن دو، سخن گفتن در این خصوص راه به جایی نخواهد برد. آن دو شرط عبارتند از: (۱) ارائه تصویری از جریان فکری مستقل فلسفه اسلامی از کندی/فارابی تا به امروز.

(۲) توجه به آموزه‌های مذهب شیعه برگرفته از امامان معصوم علیهم‌السلام در اندیشه اسلامی

۱. حقیقت فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی مجموعه مسائلی برهانی درباره موجود بماهو موجود است. فلسفه مجموعه مسائلی هستی‌شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی، بی‌واسطه یا باواسطه، از بدیهیات اولیه یا ثانویه عقلی حاصل شده‌اند. بدیهیات گزاره‌هایی هستند که عقل بدون کمک استدلال، قادر به درک صدق آن‌هاست. فلسفه، افزون بر این که درباره هستی بحث می‌کند، دارای دو ویژگی انفاکاک ناپذیر است: (۱) روش آن استدلالی است؛ (۲) مبادی آن بدیهیات اولیه و ثانویه عقلی‌اند.

آنچه در فرهنگ اسلامی به عنوان فلسفه اسلامی شناخته می‌شود، مجموعه‌ای از مسائل عقلی است که می‌توان آن‌ها را به پنج دسته مسائل تقسیم کرد: امور عامه (الهیات بالمعنی الاعم)، خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص)، علم النفس، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی فلسفی.

بنابراین برخلاف تلقی رایج میان نویسندگان غربی و عرب‌زبان، فلسفه دانشی است مستقل از سایر دانش‌های اسلامی هم‌چون کلام، عرفان نظری و اصول فقه. و هرگز نباید دانش فلسفه را با این دانش‌ها یکی انگاشت، یا آن‌ها را بخشی از دانش فلسفه انگاشت.

۲. مقصود از دین اسلام

مقصود ما از اسلام مجموعه آموزه‌هایی است که در قرآن کریم و روایات معتبر منقول از معصومین علیهم‌السلام، یعنی پیامبر اسلام و جانشینان دوازده‌گانه ایشان مطرح شده‌اند، اعم از این که این آموزه‌ها مضمونی هستی‌شناختی داشته باشند یا نه. اعتقاد به صدق آموزه‌های دینی مستند به

اعتقاد به صدق خداوند و معصومان علیهم‌السلام است. به اعتقاد پیروان تشیع، معارف راستین اسلام را افزون بر قرآن و روایات نبوی باید در سنت امامان دوازده‌گانه شیعه جستجو کرد.

پیش‌شرط دوم برای داوری در خصوص رابطه فلسفه اسلامی با معارف وحیانی لزوم توجه به معارف اسلامی از منظر مذهب تشیع است. برخلاف مستشرقان و اندیشمندان عرب‌زبان که اغلب از پایگاه نگرش اهل تسنن درباره فلسفه اظهار نظر کرده‌اند.

تکامل تدریجی فلسفه در پرتو آموزه‌های وحیانی اسلام

۱. ریشه‌های اندیشه فلسفی در قرآن و روایات معصومان

ریشه‌های فلسفه‌ورزی، یعنی تلاش عقلانی برای شناخت حقایق هستی را باید در قرآن کریم و روایات سراغ گرفت. آموزه‌های قرآن و روایات دست‌کم به دو شیوه کلی دعوت به اندیشه فلسفی می‌کنند.

قرآن و روایات ائمه تشیع انسان را به صورت‌های مختلف به آزاداندیشی دعوت می‌کنند از جمله: تشویق انسان‌ها به تفکر و عقل‌ورزی، ارائه دلیل بر دیدگاه خود و مطالبه آن از دیگران، ممنوعیت پیروی از ظن و گمان به جای علم و یقین، ممنوعیت پیروی کورکورانه از دیگران.

۲. چگونگی تأثیر آموزه‌های اسلام در تکامل فلسفه اسلامی

قرآن کریم و روایات معصومان دربردارنده بسیاری از مدعیات فلسفی هستند. بر مسائل فلسفه اسلامی تأثیر نهاده‌اند.

تبیین این تأثیرگذاری متوقف بر ترسیم مراحل فلسفه‌ورزی است، چنان که گفتیم، فلسفه مجموعه مسائلی هستی‌شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی از بدیهیات حاصل شده‌اند، اما فرایند فلسفیدن از چهار مرحله تشکیل می‌شود: ۱. طرح مسئله، ۲. گردآوری مقدمات برهان، ۳. استدلال، ۴. ملاحظه نتیجه.

به‌جز مرحله سوم، یعنی استدلال‌آوری که تنها باید بر پایه کاربست عقل باشد، دخالت امور خارجی در سه مرحله دیگر به فلسفی بودن مسئله و فرایند تفلسف هیچ خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

آموزه‌های وحیانی می‌توانند به شیوه‌های گوناگون بر فلسفه تأثیر گذارند، به طوری که ماهیت فلسفی فلسفه نیز محفوظ بماند. این شیوه‌ها عبارتند از: تأثیر در جهت دهی، تأثیر در طرح مسئله، تأثیر در ابداع استدلال، و تأثیر در تصحیح دیدگاه و رفع اشتباه.

۱. تأثیر اسلام در جهت دهی به فلسفه

تأثیر آموزه‌های اسلام در جهت دهی به فلسفه اسلامی بسیار روشن است. فلسفه یونان به‌ویژه فلسفه ارسطو بیش‌تر فلسفه طبیعت بود. حتی اندیشه خدا در فلسفه ارسطو نیز برای تبیین حرکت‌های عالم طبیعت است، اما فیلسوفان مسلمان در پی تأکید قرآن کریم بر مسئله توحید و معاد بیش‌ترین تلاش خود را برای حل مسائل این دو موضوع فلسفی به کار بستند.

۲. تأثیر اسلام در مقام گردآوری و طرح مسئله فلسفی

هر دینی با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوی را فراروی فیلسوفان متدین قرار می‌دهد و در نتیجه، ابواب جدیدی را در فلسفه‌ای که در دامن آن رشد می‌کند می‌گشاید. آموزه‌های اسلامی افق‌های جدیدی را به روی فیلسوف گشوده، موضوعات نوی را برای تفکر در اختیار وی قرار داده‌اند. مسائلی چون خلقت، توحید واجب، توحید در الوهیت، ماهیت نداشتن واجب، حدوث ذاتی و حدوث دهری، امر بین امرین، توحید افعالی و ... در اثر آموزه‌های اسلام به فلسفه اسلامی راه یافته‌اند.

۳. تأثیر اسلام در ابداع استدلال بر مدعای فلسفی

متون دینی گاه برای اثبات مدعای خود یا نفی دیدگاه مخالف اقدام به استدلال‌آوری می‌کنند. بر این اساس،

اگر متون دینی درباره موضوعی هستی شناختی، به طور صریح یا ضمنی، گونه جدیدی از استدلال را پیشنهاد کنند، فلسفه نیز می تواند از آن استدلال بهره بگیرد، مانند برهان صدیقین و برهان فرجه.

۴. تأثیر اسلام در تصحیح دیدگاه فلسفی و رفع اشتباه آن

هرگاه دین در موضوعی هستی شناختی حکمی مخالف نتیجه استدلال فلسفی داشته باشد، فیلسوف در تعارض حکم دین با نتیجه استدلال فلسفی ناچار است در یکی از آن ها تجدیدنظر کند. اگر در این موارد حکم دین صریح و تأویل ناپذیر باشد، باید حکم عقل و دیدگاه فلسفه را تخطئه کرده، به مغالطی بودن استدلال خود پی برد. تحول نگرش فیلسوفان اسلامی در توحید ذاتی از وحدت عددی به وحدت حقه و نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس از جمله این موارد است.

۵. تأثیر غیرمستقیم آموزه های اسلامی از طریق دانش عرفان و کلام اسلامی

آنچه در محورهای چهارگانه پیشین گفتیم، تأثیر مستقیم اسلام در اندیشه فلسفی بود، اما واقعیت آن است که آموزه های اسلامی به طور غیرمستقیم نیز به ویژه در طرح مسائل نو در فلسفه اسلامی تأثیر نهاده است. دانش کلام و عرفان نظری در کسوت دو جریان فکری رقیب با فلسفه اسلامی همواره در نزاع و تأثیر متقابل

از دیگر مسائل فلسفی که پیدایش آن ها زائیده مخالفت های متکلمان است، می توان این موارد را نام برد: مسئله مساوقت وجود با شئیت و نیز نفی واسطه بین وجود و عدم، مسئله امتناع اعاده معدوم، مسئله احتیاج معلول به علت در بقاء، مسئله ابطال اولویت در مقابل قول به ضرورت علی معلولی، مسئله امتناع ترجیح بالمرجح.

نتیجه گیری

آنچه در متن مقاله آورديم، به روشنی نشان می دهد که آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان تنها نقطه آغاز فلسفه ورزی در فرهنگ اسلامی بوده است؛ چرا که تأکید قرآن کریم بر عقل ورزی و طرح مسائل فلسفی پر شمار در قرآن و روایات معصومان بستر بالندگی فلسفه اسلامی را فراهم آوردند.

آموزه های اسلامی با (۱) جهت دهی فلسفه اسلامی به مسائل خداشناسی و معادشناسی، (۲) طرح مسائل نوین برای فیلسوفان، (۳) پیشنهاد استدلال برای مسائل و نیز، (۴) کمک به کشف اشتباهات و مغالطات استدلال های فلسفی به تکامل فلسفه اسلامی کمک شایانی کردند.

متکلمان اسلامی به ویژه اشعری مذهبان نیز با مخالفت های خود زمینه پیدایش دیدگاه های دقیق و عمیق در فلسفه اسلامی شدند. به نظر می رسد موارد متعددی که در متن مقاله بیان شده اند، تکامل تدریجی اندیشه فلسفی در بستر آموزه های دینی و تفسیر آن ها را به روشنی به تصویر می کشد.

نعمت الله فاضلی:

تقلیل تفکر به فن و مهارت خیانت است

اجتناب ناپذیر موقعیت کنونی است. ما جریان تفکر در جامعه را به ویرانی کشانده ایم.

وی گفت: راه مواجهه درست این است که در گفتمان عمومی و آموزشی کشور یک مواجهه انتقادی و بازاندیشانه را موضوع هدف خود قرار دهیم. این پرسش مطرح است که مسئله فیک در یک چشم انداز آینده نگارانه چه کاری می کند؟ پاسخ این است که به تعدادی از فرزندان طبقه متوسط شهری کمک می کند که به نابرابری ها صحنه بگذارند.

این استاد دانشگاه اظهار داشت: تصور می کنم وقتی در مورد ضرورت های تفکر پروری صحبت می کنیم باید شجاعانه تر از واقعیت های فرهنگی صحبت کنیم که تفکر پروری را از حوزه عمومی و جامعه دور کرده است. مسئله امروز نظام آموزش ما این نیست که چند دانش آموز متعلق به طبقه بالا یا متوسط چگونه تفکر پرور بشوند. باید به کل نظام آموزشی نگاه کنیم و تفکر پروری را به عنوان ابزاری برای دفاع از جامعه به خدمت بگیریم؛ نه یک جامعه خاص.

فاضلی تصریح کرد: معنای فلسفه در ذهنیت گفتمان عمومی جامعه، این چیزی که دوستان می گویند، نیست. باز تولید نابرابری در قالب فکر خطرناک تر از نابرابری های دیگر است. تفکر پروری را به یک حرفه گره نزنید، چرا که تبدیل به تکنیک می شود. باید تفکر پروری را همچون فرهنگ بفهمیم که قطور در یک فضای عمومی، از چیزی به عنوان اندیشیدن صحبت کنیم تا با یک بسیج همگانی، مسئله تفکر پروری را به سرانجام برسانیم. این سؤال مطرح است که آیا تفکر پروری را فرهنگ می بینیم یا فن؟ آیا از این جریان یک جریان اجتماعی برای اصلاح فکر به وجود می آید یا نه؟

با فلسفه بوده اند. بسیاری از مسائل کلامی و عرفانی مضمونی هستی شناختی دارند و فیلسوفان را به چالش دعوت می کنند و مباحث تازه ای را در فلسفه می طلبند. کم نیستند مسائلی که از این طریق به فلسفه راه یافته اند. البته نگاهی به سیر تاریخی این سه دانش گویای آن است که تأثیر کلام اسلامی در فلسفه بیش تر تأثیری سلبی بوده است، برخلاف عرفان که تأثیر ایجابی بر فلسفه نهاده است.

برخی از مسائل فلسفی که جهان بینی عرفانی زمینه ساز طرح آن ها شده است، از این قرارند:

مسئله اصالت وجود، مسئله وحدت وجود، مسئله بازگشت وجود معلول به تجلی و تشان علت، مسئله وجود منبسط، مسئله وجه انتساب ضرور به خداوند، مسئله بسیط الحقیقه کل الأشياء، مسئله صادر نخستین، مسئله تطابق عوالم.

برخی از دیدگاه های الوای فلسفه اسلامی در بستر اشکالات متکلمان بر آرای فلسفی شکل گرفته اند. دیدگاه متکلمان درباره مسئله حدوث عالم و مساوی انگاشتن معلولیت با حدوث زمانی، موجب پیدایش مسئله نفیس «مناط احتیاج به علت» در امور عامه فلسفه شد. و فلاسفه به روشنی اثبات کردند که مناط احتیاج به علت امکان است نه حدوث. این مسئله بسیار پر ارزش فلسفه اسلامی مولود ستیزه گری کلام با فلسفه است که در نهایت تطور عالیتری پیدا کرده، به نظریه «وجود ربطی» ملاصدرا منتهی شد که تأثیر شگرفی در تلقی ما از رابطه خداوند و مخلوقاتش بر جای می نهد.

فاضلی ادامه داد: به لحاظ عقلی و فنی هم فیک درست نیست و فلسفه برای کودکان نیست. ما در اینجا با فلسفه سر و کار نداریم. خطرناک ترین وجه فیک، این است که فیک مجموعه ای از تکنیک ها است. تقلیل دادن تفکر به مهارت و فنون، خیانت است.

این استاد دانشگاه گفت: «فیک» نام زشتی برای ارزش های انسانی است. این سوال مطرح است که در موقعیت تاریخ اکنون ما اگر بخواهیم برای گسترش اندیشیدن کاری کنیم با چه درگیری های درون تاریخی، زبانی و سیاسی مواجه می شویم؟

وی تصریح کرد: همچنین یک نابرابری اجتماعی در این برنامه نیز به چشم می خورد. این عنوان کاملاً طبقاتی است و برای یک مدارس و افراد خاصی استفاده می شود. در واقعیت اجتماعی و تاریخی ما، فلسفه به عنوان شکلی از دانش تخصصی به عنوان شیوه ای خاص از اندیشیدن است؛ در حالی که فیک دانش مردم و دانش همگان نیست؛ یک تخصص و حرفه است که با مناقشات سیاسی، دینی و فرهنگی هم مواجه است. ما در فیک چیزی که برای همگان است، به گروهی خاص محدود می کنیم. ما تصویری از تفکر پروری در جامعه ارائه می دهیم که این یک تخصص، مهارت و حرفه است؛ در حالی که به اعتقاد من، تفکر پروری یک فرهنگ و یک بودن و معنای عام است که باید در کل نظام آموزشی جای خود را پیدا کند.

فاضلی ادامه داد: اینکه بخواهیم در امتداد تاریخ تکنیک محور معاصر، اندیشیدن را هم به تکنیک تبدیل کنیم، این نمی تواند یک جامعه متفکر دریاورد. فیک یک کالا نیست. فیک باید به شکلی از فرهنگ و معنا که به کل جامعه، رسانه و ... تعلق دارد، ترویج شود. تفکر پروری ضرورت



نشست روز جهانی کودک با موضوع چالش ها و راهکارهای فکر پروری در نظام آموزشی ایران با سخنرانی یحیی یثربی، محسن ایمانی و نعمت الله فاضلی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

نعمت الله فاضلی در این نشست گفت: در ابتدا این پرسش مطرح است که اگر بخواهیم تفکر پروری را توسعه دهیم، با چه مسئله ای مواجهیم و قطور می توانیم این کار را انجام دهیم؟ در ابتدا باید گفت عنوان «فیک» عنوان نادرست و غلطی است چون کاری که در فیک صورت می گیرد، اسمش فلسفه نیست. چنین نام غلطی را در فضای فکری و فرهنگی ایران قرار دادن و چیزی که فلسفه نیست را فلسفه نامیدن، درست نیست. در شرایطی که جامعه و دانشگاه ما فلسفه را به عنوان یک رشته می بیند، نامیدن آنچه که فراتر از یک رشته است بر برنامه فیک، یک خیانت است. وی افزود: لازمه گفتمان تفکر پروری، ساختن یک نام فراگیر، دقیق، گویا و اثر بخش در گفتمان عمومی جامعه است، لذا «فیک» نادرست ترین نام است.

حسن حضرتی:

امام شناسی یک حوزه میان رشته ای است



نشست نسبت علم کلام و علم تاریخ در عاشورا شناسی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار گردید. در این نشست حسن حضرتی به سخنرانی پرداخت.

وی در ابتدا گفت: این بحث به طور عام تر می تواند از منظر امام شناسی مورد توجه قرار گیرد. بحث امروز من بیشتر روشی است و نه مفهومی. حقیقت آن است که در این حوزه خیلی کار نکرده ایم. بنده ۱۰ الی ۱۵ سال است که درگیر این موضوع هستم. کسانی که از منظر تاریخ به این بحث می پردازند انسان می بیند که دانسته یا ندانسته در برخی از قسمت های بحث شان از منظر کلامی به مسأله می پردازند. گاهی مورخان در مطالعه پدیده ها با سوژه هایی فراطبیعی که لزوماً طبیعی و قاعده مند نیست رو به رو می شوند. مانند سوژه های قدسی که شناساندن رفتار و گفتار آنان از عهده مورخان بر نمی آید. آیا هماهنگی میان جنبه های قدسی (مقام ثبوتی) و طبیعی (مقام اثباتی) معصومین و ائمه از عهده یک مورخ بر می آید؟ آیا امام شناسی به این روش می تواند حقیقتاً امام شناسی باشد؟ لذا باید به هر دو علم کلام و تاریخ توجه کرد.

حضرتی در ادامه افزود: شاید بهتر باشد علم تاریخ شناسی را بر اساس موضوع، روش و غایت علم تاریخ استوار کنیم. موضوع تاریخ شناسی به زعم بنده انسان است. برخی تاریخ را با طبیعت یکی گرفته اند حال آن که این گونه نیست. اگر به تفاوت تاریخ و طبیعت توجه نکنیم طبقه بندی علوم را با اشکال مواجه خواهیم کرد. اگر تاریخ، انسان را موضوع خود قرار دهد با این سوال مواجه خواهیم شد که به کدام وجه از وجوه شخصیت او توجه می کند؟ از طرفی تاریخ از حیث روش از سایر علوم انسانی متمایز است. روش در تاریخ شناسی استنادی و مبتنی بر تولید فکت است. در این مسیر سخت، ابزار تاریخ نگاران عقل تاریخی است که عقلی اسنادی است. یعنی مبنای اظهار نظر درباره صحت گفته ها سندهای موجود است.

وی ادامه داد: این عقل مبنایی زمینی، طبیعی و قاعده مند دارد که در نتیجه ممکن است به اختلاف منجر شود. عقل تاریخی رویکردی تاریخی دارد به این معنی که درباره علل و عوامل زمینی و طبیعی رویدادهای تاریخی قضاوت می کند و عقل تاریخی ناتوان از ارائه تحلیل های فرا طبیعی از کنش های انسانی است. غایت تاریخ شناسی نیز دارای وجه اشتراک با دیگر علوم است. به مانند سایر علوم غایت آن شناخت و رسیدن است. شناخت نسبت به موضوع مورد کاوش در این علم یعنی کنش های انسان در زمان ماضی. این که معرفت تاریخی چگونه معرفتی است و آیا می توان به شناخت مطلق در گذشته دست یافت یا معرفت ما نسبی خواهد بود. همان طور که عرض کردم نگاه بنده

به علم تاریخ در محدوده زمینی، طبیعی و قاعده مند است و فراتر از این حوزه را از عهده تاریخ خارج می دانم. این استاد دانشگاه تهران افزود: علم کلام به طور اجمالی رسالت اصلی اش اثبات و دفاع از باورهای دینی است و از این رو بخش تدافعی آن قوی است. از قرن سوم به بعد تحولی در علم کلام رخ داد و آن این بود که وجه نظری آن پر رنگ شد و حوزه عمل را به فقها سپردند. این بود که علم کلام تدریجاً به علم عقاید و اصول دین تبدیل شد. همچنین تحول دیگر در این دوران این بود که وجه تبیینی را به وظایف خود اضافه نمود که پیش از این بر عهده فقها بود. بنابراین موضوع علم کلام را می توانیم عقاید دینی در نظر بگیریم. تفاوت آن با فلسفه در این است که مقید هستیم از حریم عقاید دینی خارج نشویم. علم کلام از حیث روش چند روشی است و هیچ محدودیتی در استفاده از روش های گوناگون ندارد. در نتیجه هم برهان و هم جدل در آن کاربرد دارد. کلام عقلی و کلام نقلی داریم و ۲ منبع عقل و وحی وجود دارد. اگر چه در قشرهای مختلف میزان رجوع به این ۲ منبع تفاوت دارد. مانند معتزله و اشاعره. با توجه به آن چه گفته شد می توان غایت علم کلام را نیز دفاع از ساحت دین عنوان کرد.

حسن حضرتی در ادامه با پرداختن به بحث مقام ثبوتی و اثباتی ائمه اظهار داشت: دانش کلام بیشتر به مقام ثبوتی امام و دانش تاریخ بیشتر بر مقام اثباتی آن تأکید دارد. امام شناسی یک حوزه مطالعاتی میان رشته ای است. مورخان و متکلمین در امام شناسی باید به معارف یکدیگر نظر داشته باشند. نسبت رویکرد کلامی و رویکرد تاریخی در یک بررسی تاریخی درباره انسان هایی قدسی مثل امامان نسبت تکمیلی است نه تقیضی. این دو دانش می توانند در این حوزه مکمل یکدیگر باشند. پژوهش جزیره ای به معنای ماندن در حوزه خود و بدون احساس نیاز به حوزه دیگر امام پژوهی کردن جواب نخواهد داد و برخی پرسش ها بی پاسخ خواهد ماند. اگر این تعامل صورت گیرد در گام دوم باید از نسبت تکمیلی این دو دانش دفاع کرد. حضرتی افزود: درباره عاشورا انبوهی از روایت های کلامی وجود دارد. مانند این که امام حسین (ع) در روز عاشورا عده ای را نفرین کرد و در همان روز این افراد به سزای اعمال خود رسیدند. یا بعد از واقعه عاشورا از زیر هر سنگی تا مدت ها خون بیرون می آمد. یا این که آفتاب به مدت ۴۰ روز از پشت ابرها بیرون نیامد و یا اینکه از میوه درختان خون سرازیر می شد. در این مباحث تناقض با روایت های تاریخی را چه باید کرد؟ پاسخ این است که مبنای روایت های تاریخی و شناخت نسبت به امامان حتی اگر این عقاید کلامی وجود داشته باشد همان دانش تاریخ است. ادعای اصلی من در این بحث این است که دانش کلام ذیل دانش تاریخ است. آن جا که خبر از گذشته درباره انسان ارائه می کنیم دانش کلام باید از تاریخ تبعیت کند و تأییدیه بگیرد.

وی گفت: برای مثال اگر متکلمی ادعا می کند محمد امین رسول خدا بوده است باید به مورخان استناد کند در غیر این صورت نمی تواند ادعا کند. یا عصمت امامان را باید تاریخ تأیید کند. این که بگوییم امکان ندارد امام عملی را انجام داده باشد چون معصوم است، یا این که بگوییم امام، معصوم است یک گزاره کلامی است که با آن نمی توانیم تاریخ را نقض کنیم. چون خود عصمت تأییدیه اش از تاریخ می آید.

حضرتی در ادامه گفت: گزاره هایی مانند یگانگی خدا نیاز به تأیید تاریخ ندارد اما درباره گذشته انسانی - بر اساس

تعریفی که از دانش تاریخ ارائه کردم - به تأیید تاریخ نیازمندیم. اگر ادعاهایی مانند عصمت امام یا رسول بودن محمد امین در طول تاریخ مورد پذیرش همگان قرار گرفته به آن دلیل است که مورد تأیید مورخان بوده و از این جهت است که اسلام به عنوان دینی تاریخی نیز شناخته می شود و از افسانه و اسطوره و هر باوری که مورد تأیید تاریخ نیست فاصله می گیرد. به این اعتبار می توانیم بگوییم دانش کلام ذیل دانش تاریخ است. متکلم برای اثبات شأن ثبوتی امام نیازمند تأیید تاریخ است. ولی مورخ برای اثبات شأن اثباتی امام نیازمند تأیید کلام نیست. اگر زمانی لازم باشد میان گزاره تاریخی و کلامی به ناگزیر یکی از آن ها را مورد تأیید قرار دهیم اصالت با گزاره تاریخی است.

حضرتی در بحث رجحان های علم تاریخ بر علم کلام گفت: دانش تاریخ به جهات دیگری نیز بر کلام رجحان دارد. اگر به زیست نامه امامان توجه کنیم خواهیم فهمید که قاعده زندگی آنان بیشتر انسانی و اثباتی است و بخش محدودی از کنش های آنان در شرایط خاص به ناچار فرا طبیعی بوده است که ماهیت آن را دانش کلام بر عهده دارد. نتیجه ای که از این نکته می گیریم این است که رویکرد تاریخی بیشتر از رویکرد کلامی با زیست انسانی امامان و سیره ایشان هماهنگ است. اگر این بحث را با ماجرای عاشورا بخوایم تطبیق دهیم کل وقایع حادثه عاشورا بر مبنای تاریخ است. چون با شأن اثباتی امام حسین درگیر است که این واقعه اتفاقاً جزو مواردی است که توافق میان مورخان بسیار زیاد است. به عنوان مثال امام حسین قدم به قدم که قدم می رود و نمی داند با چه مواجه خواهد شد. مثلاً نمی داند در کربلا و به دست چه کسی کشته خواهد شد. بخش اعظمی از کنش های امام در عاشورا بیشتر با ما تاریخ دانان منطبق است.

حضرتی افزود: اگر به جنبه تاریخی نپردازیم جنبه الگو بودن امامان برای ما از بین خواهد رفت. چرا که قرار نیست در رفتارهای غیر طبیعی به مقام امامان برسیم. فلسفه امامت و نبوت یعنی تصویری از آنان ارائه دهیم که قابل الگوگیری باشد. این همان چیزی است که پیامبران و امامان به دنبال آن بوده اند. بر این اساس تاریخ شناسی دینی ترین علم است و شاید به همین دلیل است که سه پنجم آیات قرآن تاریخی است. می شود چیزی حدود ۴ هزار آیه. تاریخ به خودی خود آیه و نشانه رستگاری و سعادت است. رجحان دیگر این است که رویکرد تاریخی پیامبران و امامان را تبدیل به قهرمان جهانی مبارزه با ظلم می کند نه آن که آنان را محصور به محدوده خاص کند و نه به گونه ای که فقط برای شیعیان قابل درک باشد. تنها رویکرد تاریخی این امکان را برای ما فراهم می کند. به عنوان مثال نواندیشان اهل سنت توجه ویژه ای به امام حسین (ع) دارند. برخلاف سنی های کلاسیک مثل ابن خلدون که نظر مثبتی به اقدام امام حسین (ع) ندارد. رجحان آخر آن است که رویکرد تاریخی تبیین های گوناگون ارائه می دهد حال آن که رویکرد کلامی تحلیل های ثابت و تکراری ارائه می دهد.

حضرتی در انتها این گونه نتیجه گیری کرد: رویکرد کلامی بیشتر مورد توجه حاکمیت های اهل سنت بوده است. روایت های این چنینی بیشتر از اهل سنت ارائه شده است و دلیل آن این است که حاکمیت های اهل سنت برای جلوگیری از قیام هایی که تحت تأثیر قیام عاشورا در زمان امویان و عباسیان انجام می شد به این روش متوسل می شدند که بگویند امام حسین (ع) قابل الگوگیری نیست چون یک موجود فراطبیعی و دست نیافتنی است.

همایون همتی:

الهیات امروز دغدغه وجودی انسان را تفسیر می کند



جلسه اول از سلسله جلسات الهیات معاصر روز با سخنرانی همایون همتی در اندیشگاه کتابخانه ملی برگزار گردید.

همتی در این نشست گفت: در این زمینه بنده ۲ کتاب دارم با عنوان های «مقدمه ای بر الهیات معاصر» و «شناخت دانش الهیات». در حال حاضر صدها دیکشنری تخصصی الهیات در دنیا وجود دارد. کتابی را اخیراً ترجمه کردم که بخش های پایانی آن پیرامون پیامدهای الهیاتی فیزیک کوانتوم است. یک زمانی کلیسا با دانشمندانی مثل گالیله و ... برخورد می کرد اما امروز در واتیکان و ... تالارهای متعددی را به نام این دانشمندان نام گذاری کرده اند. امروز معتقدند کلیسا و کشیشان تنها زمانی می توانند در عرصه های مختلف علمی دخالت کنند که در آن رشته ها تخصص کافی پیدا کرده باشند. پاپ دستور داده انواع رشته های تخصصی باید برای کشیشان تدریس شود. امروز کشیشانی وجود دارند که ۴ مدرک دکترای دارند.

همایون همتی افزود: کشیش جامعه شناس، کشیش روانشناس، کشیش فیزیک دان و ... امروز وجود دارد. در روزگار ما الهیات با علوم طبیعی پیوند خورده است. امروز دانشگاه های کاتولیکی در کشورهای غربی شکل گرفته که افراد مستعد را حتی بورسیه نیز می نمایند. امروز شاخه هایی شکل گرفته مانند الهیات هنر، الهیات فرهنگ، الهیات فمینیستی، الهیات حقوق بشر، الهیات جهانی شدن، الهیات تکنولوژی، الهیات سایبری، الهیات ژنتیک و بحث اخلاق زیستی، الهیات سکولار، الهیات رقص، الهیات پوشاک، الهیات سینما، الهیات موسیقی و ... این مباحث همچنین در رشته های فلسفه دین و فلسفه اخلاق نیز مطرح می شود. کفایت این موضوعات را در اینترنت جستجو کنید.

همتی در ادامه عنوان کرد: غلط است که بگوییم غرب امروز بی دین است و این نوع حرف ها را بدون مطالعه و اطلاع کافی بیان کنیم. امروز صدها قرآن شناس و اسلام شناس در دانشگاه های اروپا و آمریکا وجود دارد. در دانشگاه تل آویو مکتب اسلام شناسی وجود دارد. البته که مغرضانه کار می کنند اما ما چقدر از این مسائل اطلاع داریم؟ به عنوان مثال روی مسأله دستور قتل شاعر یهودی که پیامبر را هجو می کرد مقاله نوشته اند. یا می گویند علی (ع) با دختر زیبای یهودی ازدواج کرده است. خیلی از این مسایل را اصلاً ما خبر نداریم.

وی با اشاره به علم کلام سنتی گفت: در گذشته بحث پنج اصل دینی و بحث جبر و اختیار و مباحثی پیرامون نبوت و امامت تحت عنوان علم کلام وجود داشته اما امروز دانش الهیات بسیار گسترش یافته و از منظر فلسفی با انواع و اقسام رویکردهای فلسفی مباحث الهیات را مورد توجه قرار می دهند. مباحث بنده در این سلسله جلسات از منظر کلام سنتی نیست. بلکه با رویکردهای علمی و نوینی که امروز در دانش الهیات وجود دارد به این موضوع خواهیم پرداخت. در فلسفه غرب در گذشته تنها ۳ دلیل برای وجود خداوند وجود داشت اما امروز بیش از ۱۰ دلیل در فلسفه وجود خدا را بیان می کنند. برای مثال برهان از راه معجزات، برهان از راه تجربه دینی، برهان اخلاقی، برهان از راه اجماع، برهان های عامه پسند و ... که کمتر اطلاع داریم و در آثار ما دیده نمی شود.

همایون همتی در ادامه گفت: به عنوان مثال با ساده اندیشی، تئوری تکامل داروین را نقد می کنیم و

وی افزود: یک زمانی سلمان فارسی با دیدن امیرالمؤمنین می گفت جواب سوالم را گرفتم. به قول مولانا:

ای لقای تو جواب هر سوال

مشکل از تو حل شود بی قیل و قال

وی در ادامه گفت: امروز این فطرت های پاک نیست. از در و دیوار شبهه می بارد. انواع اعتیاد و مشکلات روحی و هم جنس بازی و ... است. باید مواجهه علمی و واقع بینانه داشته باشیم. انواع عرفان ها و خدانشناسی ها را ارائه داده اند. بحثی در دنیا مطرح شد که در هزاره سوم چگونه باید الهیات را بیان کنیم. این که گفتند در این حوزه نیاز به paradigm change داریم. در قم یا نجف یک سمینار در این باره برگزار نشد. در حالی که فقط در دانشگاه فرانکفورت آلمان ده ها کنفرانس گذاشتند و به عنوان مثال نصر حامد ابوزید را دعوت کردند. پدیده های پاراسیکولوژیک یا فراروانشناسی امروز مطرح است. ارتباط این قدرت های روحی با معجزه چیست؟ امروز روی این ها مطالعه صورت می دهند.

همایون همتی در انتها اظهار داشت: در یکی از جلسات دیالوگ ادیان در آمریکا یکی از روحانیون ما دعوت بود. وقتی خواست سخنرانی کند با یک لحن پدرا نه ای گفت شما مسیحیان دست از اعتقاد به ۳ خدا بردارید، خداوند یکی بیشتر نیست. به محض گفتن این حرف یکی از حضار ناراحت شد و گفت شما نیاز نیست عقاید ما را تفسیر کنید شما دیدگاه های خودتان را بگویید ما هم عقاید خودمان را. سپس گفت: می خواهید من هم راجع به اسلام صحبت کنم؟ شما به ۸ خدا اعتقاد دارید. ۷ صفت ذاتی برای خداوند قائل هستید: علم، اراده، حیات، قدرت، سمع، بصر و تکلم که به این ها اَباء سبعة یا امهات سبعة می گویند. این ۷ صفت را می گویند قدیم و واجب الوجود بالذات. خود ذات خداوند هم واجب الوجود است که می گویند قدمای ثمان. ۸ موجود قدیم واجب الوجود که می شود ۸ خدا. در دیالوگ روحیه دیالوگی و صبر و ادب نیاز دارند. هدف از دیالوگ نزدیک شدن است. یک فردی شاید در فقه تخصص داشته باشد اما به درد دیالوگ نخورد.

کتاب های کوچک جیبی در این زمینه می نویسیم. اما داروینست های معاصر را حتی نمی شناسیم و با حرف های جدید در این حوزه آشنا نیستیم. به عنوان مثال اپیستمولوژی تکاملی امروز داریم. در فلسفه اخلاق تئوری تکاملی اخلاق داریم که با ژنتیک گره خورده است و بسیار دشوار و پیچیده است. از طرفی نیز کشیش هایی دارند که هر کدام در رشته ای تخصص کافی پیدا کرده اند و از آخرین تحولات و پیشرفت های علمی مطلع اند و سعی می کنند میان دیدگاه های علمی و اعتقادات دینی خود هارمونی و هماهنگی ایجاد کنند. ما امروز در کشورمان به این نوع حرکت ها نیاز داریم. در گذشته دکتر بهشتی را داشتیم که به زبان آلمانی تسلط کامل داشت و با زبان آلمانی بسیاری از گفته های علمی را حاشیه زده و مورد نقد قرار داده است. اما امروز این گونه افراد را داریم؟

همتی سپس در موضوع تفسیرهای جدید از ایمان گفت: یکی از مبایات الهیات معاصر تفسیر ایمان برای انسان مدرن است. مثلاً این که آیا ایمان از سنخ داگما و عقاید است؟ معرفتی و اپیستمیک است و یا یک حالت اگزیستانسیل است؟ ایمان جنبه شناختی دارد و یا از سنخ احساس است؟ ما هنوز می گوئیم ایمان به زبان آوردن شهادتین است یا می گوئیم ایمان اقرار به لسان، عمل به ارکان و تصدیق به قلب است و توضیح هم نمی دهیم. معلوم هم نیست که سند این گفته متعلق به امام سجاد است یا امام علی و یا امام باقر. الهیات امروز دغدغه وجودی انسان را تفسیر می کند، تنهایی و غربت آدمی را، مسأله هیوط و از بهشت رانده شدن آدم، گناه آلوده بودن انسان، تفسیر جدید از آموزش و رستگاری، تجربه دینی، پلورالیسم و تنوع دینی و موضوعاتی از این دست می پردازد. امروز بیش از ۸ هزار دین و فرقه جدید در دنیا داریم. ما چگونه می خواهیم با دنیا وارد گفتگو شویم و عقایدمان را بیان کنیم؟ ما در عرصه رقابت ادیان هستیم. آن ها هم مدافع دین خود هستند و روش های جذاب برای تبلیغ دین خود به وجود آورده اند. الهیات معاصر به ما می آموزد که چگونه با این ها مواجه شویم.

یحیی یثربی:

ما به فیلسوف امروز نیازمندیم نه ملاصدرا را

می آموزیم که خودشان فکر کنند. وی ادامه داد: مبادا با بعضی از این مدارس خصوصی که از مردم پول می گیرند، فلسفه را به رقم ها و هزینه های مردم اضافه کنیم. باید سطح عادلانه ای در این مورد برای همگان ایجاد شود. وی افزود: کتابی کردن تفکر مشکل دوم ماست. الان کتاب های درسی در این موضوع برای بچه های تدوین شده است. ما باید تفکر را در روش به کار ببریم. ما ملاصدرا را دوم نمی خواهیم. ما ابن سینا را داریم ولی به فیلسوف امروز نیازمندیم. با کتاب و ساعت درسی مشکلی حل نمی شود. یثربی گفت: قسمتی از فلسفه قابل آموزش عمومی است که اگر این اتفاق نیفتد عرفان کیهانی و دعا نویسی و... در جامعه باب می شود. فلسفه یک تخصص قوی است. تمدن ها را فیلسوفان عوض کرده اند. اما حرف های آنها به صورت انتزاعی قابل انتقال به عموم نیست. وی در پایان اظهار داشت: یک فیلسوف لیبرال، نظریات خود را به ادبیات و سینما و... منتقل می کند و بدون اینکه نامی از کانت در میان باشد به این شکل فلسفه به ذهن عموم مردم می رود. امیدواریم درک کنیم که دوران ما دوران جدیدی است. ما دنیای جدید را با روش قدیمی اداره می کنیم.

آموزش و پرورش دیروز، شاگرد باید گفته های استاد را یاد می گرفت. وی افزود: ارسطو برای زمان خودش بود. الان باید به دانش آموز بگوییم که باید ارسطوی ما تو باشی. اما ما هنوز نقد دانش آموز به استاد را گستاخی می دانیم. یثربی گفت: این آموزش و پرورش مهارت ایجاد نمی کند و فقط وقت ما را با حفظ کردن مسائل می گیرد. مصیبت در دانشگاه ها از دبیرستان ها و مدارس ما پیچیده تر است. وی ادامه داد: ما دانشجوی فلسفه را با این جهان روبرو نمی کنیم، ما فقط به او می گوییم ارسطو و دیگر متفکرین چه می گویند. وی افزود: وقت وزاری علوم ما به مسائل اجرایی صرف می شود و وزیر علوم به محتوای درس ها و تحول در آن توجهی ندارد. ما امروز نمی توانیم با منطق ارسطو کار کنیم، مانند این است که انگار بخواهیم امروز با اسب سفر کنیم. یثربی اظهار داشت: فلسفه یک سطح ابتدایی دارد که آن سطح را می توان تعمیم داد. در جامعه تا اسم فلسفه می آید همه ذهن های به سوی متافیزیک می رود. مسائل انتزاعی در شان آموزش به بچه ها نیست. در فلسفه یک چیز عمومی وجود دارد و آن همان فهم است. فلسفه دانش شما را توسعه می دهد. فلسفه سوال ایجاد می کند. ما به بچه ها پرسش کردن یاد می کنیم و



نشست روز جهانی کودک با موضوع چالش ها و راهکارهای فکر پروری در نظام آموزشی ایران با سخنرانی یحیی یثربی، محسن ایمانی و نعمت الله فاضلی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

یحیی یثربی در این نشست گفت: ما در آموزش و پرورش به روز نیستیم. در دنیای امروز پژوهش مدیریت می شود و از پژوهشگاه ها نظر می خواهند. اما در ایران مسائل پژوهشی از پژوهشگاه های ما به جامعه منتقل نمی شود. وی ادامه داد: ما هنوز بچه های امروز و روزگار امروز را درک نکرده ایم. ما با روش سنتی مدرسه و آموزش و پرورش را اداره می کنیم. در آموزش و پرورش به روز، شاگرد قهرمان میدان است و او می خواهد بفهمد. در

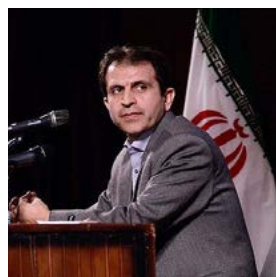
سعید ناجی:

تلاش ما این است که یک نسخه اسلامی ایرانی از فبک ارائه کنیم

نشست روز جهانی کودک در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

سعید ناجی در این نشست گفت: ده سال از تاسیس گروه فبک گذشته و ارزیابی ها بسیار خوب بوده است. ما سعی کردیم همه اساتیدی که در ایران در زمینه فلسفه برای کودکان کار کرده اند را جمع کنیم.

وی ادامه داد: اولین جلسه سراسری فلسفه برای کودکان در خبرگزاری مهر برگزار شد. بعد از چند سال تلاش توانستیم از وزارت علوم مجوز



بگیریم. دکتر صفایی مقدم و دکتر مرغشی کمک های زیادی در این زمینه به ما کردند. اکنون یک مجله علمی پژوهشی و یک رشته فلسفه برای کودکان تاسیس شده است. اکنون از کشورهای مختلف از جمله استرالیا، سوئیس و... روش های ما را مورد بررسی قرار داده اند. تلاش ما این است که یک نسخه اسلامی ایرانی ارائه دهیم که البته این امر یک شبه به دست نمی آید. وی با اشاره به تهدیدهایی که متوجه برنامه فبک است اظهار داشت: برخی عجله کردند و بدون اینکه پشتیبانی علمی داشته باشند این مسئله را به مدارس وارد کردند و درس هایی را تنظیم کرده و کار را خراب کردند. ناجی گفت: برخی اساتید مطالعات کمی در این زمینه دارند. برخی استادان حتی یک کتاب یا یک مقاله در این زمینه نخوانده اند ولی به عنوان راهنما پایان نامه قبول می کنند. سودجویی هایی در این زمینه بوده که مربیانی بدون مهارت کافی به این مسئله ورود داشته اند. وی ادامه داد: یک عامل مهم در سطح مدیران وجود دارد و آن موجب تعلل می شود که سالیان سال می خواهند در این زمینه تحقیق کنند که این تعلل موجب از بین رفتن این مسئله می شود.

وی افزود: کودکان درگیر یکسری مسائل اجباری شده اند و بسیار تحت فشار اند. مسئولین ما وقتی تعلل می کنند تأییدی بر سبک آموزشی الان می زنند. ناجی در پایان گفت: این برنامه در ایران متولیان زیادی پیدا کرده است که تهدیدی برای فبک محسوب می شود.

محسن ایمانی:

وظیفه «فبک» آموزش تفکر انتقادی است

نشست روز جهانی کودک با موضوع چالش ها و راهکارهای فکر پروری در نظام آموزشی ایران با سخنرانی یحیی یثربی، محسن ایمانی و نعمت الله فاضلی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.



محسن ایمانی در این نشست گفت: وظیفه فبک یاد دادن تفکر انتقادی است. ما اگر به کودکانمان «نه» گفتن را یاد می دایم، الان در کانون اصلاح و

تربیت خیلی از این کودکان حضور نداشتند. وی ادامه داد: مطالبی که بچه ها حفظ می کنند بر ظاهر وجودشان می نشیند ولی چیزهایی که می فهمند بر باطن آنها جای می گیرد.

وی افزود: اولین مرحله ادراک حسی است، ادراک خیالی، ادراک وهمی که ابن سینا آن را مطرح کرد و در آخر ادراک عقلی وجود دارد. ما می خواهیم بچه ها به درک برسند. جان لاک می گوید اگر انسان مطالب کمی بداند ولی آن را فهمیده باشد بهتر از این است که مطالب زیادی بداند ولی آن را نفهمیده باشد. ما باید دست بچه ها را بگیریم و در داخل تفکر به مراحل بالاتری برسانیم.

ایمانی گفت: در فرهنگ دینی داریم که یک ساعت تفکر بالاتر از هفتاد سال عبادت است و تفکر جایگاه ویژه ای دارد. هدف این است که بچه ها به فکر کردن وادار بشوند. جلوه بارز انسان که او را از حیوان متمایز می کند فکر کردن است. ادراک عقلی مختص انسان است. وی افزود: وقتی انسان مطلبی را حفظ کند باعث تغییر در رفتارش نمی شود. اگر پزشکی سیگار بکشد، یاد نگرفته که سیگار برای او مضر است، بلکه تنها حفظ کرده است. انسان از حفظ کردن لذتی نمی برد.

وی ادامه داد: تفکر و پژوهش برای همه است و در همه دروس بچه ها باید اهل اندیشیدن باشند. بچه ها باید یاد بگیرند که دانش را دوست بدارند.

ایمانی در پایان گفت: نمی خواهیم بچه ها فیلسوف شوند و فلسفه را در مقام یک فیلسوف یاد بگیرند. اگر انسان با تفکر انتقادی آشنا نباشد، دچار مشکل می شود.

پاسخ سعید ناجی به نقدهای فبک؛

فبک، دانش همگان است



نشست روز جهانی کودک با موضوع چالش ها و راهکارهای فکرپروری در نظام آموزشی ایران با سخنرانی یحیی یثربی، محسن ایمانی و نعمت الله فاضلی چهارشنبه گذشته در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. در این نشست نعمت الله فاضلی عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی نقدهای مهمی به برنامه فبک یا همان فلسفه برای کودکان ایراد داشت که متن این نقدها را می توانید از اینجا بخوانید؛ پیرو این نقدها، سعید ناجی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی پاسخ هایی در این خصوص را در اختیار خبرگزاری مهر قرار داده است که مشروح آن را در ادامه می خوانید؛

برنامه فبک همه منتقدین را دعوت به نقد می کند و تلاش می کند با پاسخگویی به این نقد ها هر روز بیشتر بیالذ از این روی وظیفه خود می دانم تا پاسخی چند به انتقادهای دکتر فاضلی بدهم.

۱- دست کم گرفتن دانشگاه و جامعه

ایشان می گویند که «عنوان «فبک» عنوان نادرست و غلطی است چون کاری که در فبک صورت می گیرد، اسمش فلسفه نیست». «فبک» نام زشتی برای ارزش های انسانی است. زشتی، نادرست بودن و غلط بودن القابی است که به عبارت فبک می دهد و استدلال این است که ۱- کاری که تحت عنوان فبک انجام می شود فلسفه نیست ۲- جامعه و دانشگاه ما فلسفه را به عنوان یک رشته می بیند.

اول اینکه به نظر می رسد این ایده که جامعه و دانشگاه ما فلسفه را به عنوان یک رشته می بیند، دست کم گرفتن هم جامعه و هم دانشگاه است. ایشان جامعه دانشگاهی ما را بسیار دست کم گرفته است و تصور می کند جامعه دانشگاهی ما قادر به درک مفهوم واقعی فلسفه یعنی «دوست دار حکمت» نیست و هرگز هم نمیتواند این معنای جدید را درک کند. به نظر ایشان این دو گروه فلسفه را فقط «به عنوان یک رشته می بیند». این نشانگر برداشت شخصی و کاملاً ذهنی ایشان از جامعه و دانشگاه است. در حالیکه بنده هم با قشرهای قابل توجهی از والدین در مدارس سروکار دارم که یا کاملاً این مفهوم اصلی فلسفه را می دانند یا به محض توضیح آن را در می یابند، دانشگاهیان هم که جای خود دارد.

۲. چه چیزی زشت است؟

واژه «زشت» معمولاً در دو حوزه زیبایی شناسی، آداب و رسوم و شاید در زمینه اخلاق بکار رود. معلوم نیست که در این بافت گفتمان علمی واژه زشت به چه معنایی می تواند باشد. اگر منظور دکتر فاضلی از این کلمه همان «نامناسب» است به نظر می رسد استفاده ایشان از این کلمه عوامانه در یک گفتمان علمی با دلایل خاصی صورت گرفته و احتمالاً به جهت اهداف ژورنالیستی بوده است که این کار یعنی استفاده از ابزار های ژورنالیستی در گفتمانی علمی برای سرکوب یک دیدگاه، به نوبه خود به لحاظ اخلاقی کاری بسیار زشت است و البته بدون دلیل کاری بس زشت تر!

۳- دعوت به پیروی از امر نادرست؟

سوم اینکه اگر دانشگاه و جامعه ما چنان که ایشان معتقدند فلسفه را به اشتباه یک رشته تصور می کنند آیا یک کار درستی هم که در این زمینه یعنی در شناساندن معنای اصیل فلسفه صورت می گیرد به این دلیل باید متوقف شود؟ آیا دکتر فاضلی به جای نقد ضعف های مورد تصور خود و معرفی درست ها ما را به همسویی با نادرست ها دعوت می کند. (البته من چنانکه گفتم بر خلاف نظر ایشان معتقدم جامعه و دانشگاه ما درک بسیار درست تری از فلسفه دارند گرچه به ناچار آن را به عنوان یک رشته هم می پذیرد)

کدام فبک، کدام نابرابری اجتماعی؟

ایشان در ادامه ذکر میکنند که «یک نابرابری اجتماعی در این برنامه نیز به چشم می خورد». او ظاهراً پرای این ادعا دلایلی ارائه می دهد. اول اینکه «این عنوان کاملاً طبقاتی است و برای یک مدارس و افراد خاصی استفاده می شود».

دوم اینکه

«در واقعیت اجتماعی و تاریخی ما، فلسفه به عنوان شکلی از دانش تخصصی به عنوان شیوه های خاص از اندیشیدن است؛ در حالی که فبک دانش مردم و دانش همگان نیست؛ یک تخصص و حرفه است که با مناقشات سیاسی، دینی و فرهنگی هم مواجه است».

دلایلی که ارائه می شود نشان می دهد ایشان در زمینه فلسفه برای کودکان هیچ اطلاعاتی ندارد. چرا که اتفاقاً برنامه فبک با کنار گذاشتن تجهیزات و ساز و برگ های آموزشی فراوانی که در حال حاضر در سیستم های آموزشی رایج شده است دقیقاً می خواهد آموزش را همگانی کند و این امر هم در کتاب های مقدماتی برنامه فبک بخوبی توضیح داده شده است هم عملاً نشان داده شده است. و اتفاقاً در ایران هم مناطق محروم کشور از این برنامه استفاده ها خوبی کرده اند و شواهد بسیاری وجود دارد و نکته قوت آن این است که در مناطق محروم تر بیشتر جواب می دهد.

کسی که حتی در کارگاه های یک روزه ما شرکت کند متوجه می شود که فبک بر خلاف تصور دکتر فاضلی دانش همگان است.

واقعاً شگفت آور است که استاد مشهوری مثل آقای دکتر فاضلی حتی مقدماتی ترین مطالب را در این زمینه نمی داند و در عین حال اینقدر جسورانه و سرکوبگرانه وارد نقد این حوزه می شود.

تبر خلاصی برای همه طبقات اجتماعی

البته به فرض که مقدمات استدلال ایشان درست باشد. یعنی فبک فقط به مدارس ثروتمند اختصاص پیدا کرده باشد و به قول ایشان به «نابرابری اجتماعی» بیانجامد. در این حالت هم باز استدلال ایشان می نلنگد. تصور کنید که اندیشمندی با ساختن کارخانه واکسن سازی مخالف باشد و استدلالش این باشد که اگر واکسن برای بیماری ها تولید شود به نایابری های اجتماعی دامن خواهد

است. چون ثروتمندان از آن بهره مند شده و قوی تر خواهند شد.

این استدلال به ما می گوید اگر خطر بیماری و مرگی وجود دارد بهتر است همه باهم بمیرند نه اینکه بخشی را نجات دهیم و بخشی بمیرند. به عبارت دیگر این استدلال به جهت ترس از نابرابری های اجتماعی تیر خلاصی می زند برای دو گروه از جامعه. اولین گروه کودکانی است که در طبقات متوسط و متوسط به بالا متولد شده اند (و خودشان در تولد و محل تولد شان هیچ دخالتی نداشته اند) دومین گروه کودکان طبقات پایین جامعه اند چون حتی امکان کوچکی در این استدلال وجود ندارد که شاید بتوان واکسن را بدست کودکان فقیر هم رساند.

دومین پیش فرض این استدلال این است که همه طبقات اجتماعی به یک اندازه به امری همچون تفکر نیاز دارند ولی با مراجعه به مدارس مرفه شاید نظر فرد عوض شود و کودکان خانواده های مرفه را به دلیل مشغولیت با دنیای مجازی و دور بودن از جامعه نیازمند تر به این امر بدانند.

مفهوم عدالت و برابری

سومین پیش فرض این استدلال مربوط به مفهوم خاصی از عدالت است. به نظر میرسد مفهوم عدالتی که در دیدگاه دکتر فاضلی وجود دارد دیدگاه سهم مساوی در عدالت است. اتفاقاً ما داستانی تحت عنوان انصاف (عدالت) داریم که در کلاس هایمان می خوانیم بعد از این داستان کودکان در باره نظریات مختلف عدالت با هم گفتگو کرده و به نقد دیدگاه های هم می پردازند. دیدگاه برابری درباره عدالت یکی از ابتدایی ترین دیدگاه در باره آن است که به سرعت نقد شده و مشکلاتش رو می شود. البته دیدگاه های پیچیده تر و جایگزینی برای برقراری عدالت وجود دارد که در کلاس های ما، همانطور که در نظریات علمی وجود دارد به بحث گذاشته می شود.

ایشان گفته اند: «بازتولید نابرابری در قالب فکر خطرناک تر از نابرابری های دیگر است. تفکرپروری را به یک حرفه گروه نزدیک، چرا که تبدیل به تکنیک می شود».

این ادعا مریباید یکی از شخصیت های داستان را گل سرخ امپرتو آکو می اندازه که تلاش می کند نگذارد دست هیچ کس به کتاب های کتابخانه کلیسای جامع که تنها کتابخانه است برسد. او کشیش پیر و کوری است که برای خود اهدافی عالی دارد ولی باز تولید دانش و تفکر را بسیار

داوری اردکانی:

خرد توسعه، خرد هماهنگ ساز و سازنده است



اولین نشست از سلسله نشست های خرد و توسعه عصر دیروز در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه در این نشست گفت: توسعه مطلبی نیست که فقط اهل فلسفه به آن پرداخته باشند مباحث مربوط به توسعه نیافتگی بیش از هر جای دیگری باید در خود کشورهای توسعه نیافته مطرح و بررسی شود. راه توسعه یعنی راه ساختن جهانی که مدیر و مدبرش بشر است. راه جهانی که با عقل خاصی ساخته و اداره می شود؛ گاهی فلان متکلم را سرزنش می کنیم که حرف مخالف علم زده است اما باید دقت داشته باشیم که علم به معنای چیزی که امروز وجود دارد در حدود ۳۰۰، ۴۰۰ سال است که به وجود آمده علم امروزی دنباله علم یونانی نیست بلکه طرح تازه ای است که در قرن ۱۷ به وجود آمده و تا قبل آن هم وجود نداشته است ما این علم تازه را از اروپا گرفته ایم. راه توسعه راه اروپایی است چون اروپا راه توسعه را گشوده است.

وی افزود: ما اصطلاح توسعه نیافته را در نسبت به غرب متجدد به کار می بریم و گر نه ایران زمان غزنوی، صفوی و ... نه توسعه یافته بوده و نه توسعه نیافته چون اصلا بحث توسعه مطرح نبوده است. نظم متحول و متغیر امر جدیدی است که تا پیش از امروز در تاریخ نبوده است. تا قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی حتی جامعه به معنای Society وجود نداشته بنابراین چنین جامعه ای با نظم هرگز وجود نداشته و علم هم نداشته است. علم امری تازه است که همه دنیا این نظم تکنیکی را پذیرفته اند. در ابتدا هم همه از آن استقبال نکردند ولی به تدریج مجبور به قبول کردن آن شدند.

داوری اردکانی ادامه داد: درست است که نظم نوین جهانی برای آمریکاست اما به اعتقاد من نظم نوین جهانی نظامی است که از قرون ۱۸ در اروپا برپا شده و تحقق پیدا کرده و در همه جهان گسترش پیدا کرده است. جهان توسعه نیافته، توسعه یافته نیست ولی قدیمی هم نیست. این جهانی است که از تاریخ گذشته خود انقطاع پیدا کرده و وارد نظم تازه ای شده است. به بیان دیگر از عهد قدیم جدا و به عهد جدید پیوسته، به نوعی قرار گرفتن در حاشیه گذشته و آینده است.

رئیس فرهنگستان علوم اضافه کرد: تجدد تنها نظامی است که رو به آینده دارد. جهانی که ما می شناسیم جهانی است که اروپا به ما شناسانده است، رابطه ما با غرب رابطه دیرینه و دو هزار ساله است. جهان غربی نظم و فکر قدیم را به هم زد. در گذشته می گفتند بشر حیوان ناطق است یعنی آنچه که آدمی را آدمی می کند عقل و نطق است البته عقل به معنای اندیشه به جای خاصی تعلق ندارد. علاوه بر این انسان صاحب اراده است و با این اراده جهان را می سازد بشر قدیم تنها جهان را می شناخت و با آن مدارا و زندگی می کرد. اما بشر جدید علمی را طراحی می کند که جهان را تغییر می دهد. به بیان دیگر علم قدیم تغییر دهنده جهان نبود اما علم جدید تحقق بخش اراده است. خرد توسعه، خرد

خطرناک می داند. اما در اینجا آموزش تفکر به جهت اینکه ممکن است بین طبقات اجتماعی فاصله بیاندازد و به بازتولید نابرابری منجر شود، شما از آموزش تفکر منع می شوید بواسطه همین استدلال هیچ اندیشمندی نباید هیچ ایده جدیدی بدهد چرا که این ایده جدید به کتاب های دانشگاه وارد می شود و نخبگان و افرادی که می توانند به دانشگاه های خوب راه یابند از آن بهره مند شده و باز اختلاف طبقاتی بیشتر می شود.

لذا بر اساس دیگای مثل دیگه دکتر فاضلی حکم به تعطیلی دانش بویژه در زمینه های تربیتی و آموزشی داده می شود. نتیجه این استدلال تعطیلی دانش است و خبر از یک چیز نادرست در این استدلال می دهد. این استدلال به ما می گوید فاصله طبقات اجتماعی باید به هر بهایی از بین برود یا حفظ شود، حتی اگر منجر به نابودی همه طبقات اجتماعی شود.

تخصص یا حرفه؟

دکتر فاضلی در ادامه صحبتشان فیک را «تخصص» و «حرفه» دانسته و فکری پروری را «یک فرهنگ و یک بودن و معنای عام» تلقی کرده است.

به نظر بنده اینگونه سخن گفتن یعنی کلی بافی در باره نحوه بازگرداندن تفکر به جامعه، و اگر ما راهکار یا برنامه ای عملیاتی برای بازگرداندن تفکر به جامعه نداشته باشیم و برنامه های موجود را از تیغ نقد جزم گرایانه خود بگذرانیم عملا اجازه داده ایم عنصر بی فکری در فرهنگ و جامعه تشدید شود و مانند محافظه کاران ناامید در انتظار مرگ فرهنگ ها نشست.

چنانکه دیده می شود نا اشنایی با برنامه فیک، داشتن پیش فرض هایی ضعیف و منسوخ شده و استفاده از روش ژورنالیستی منجر به سبکی جزم گرایی و سرکوبگر در نقدهای آقای دکتر فاضلی می شود. گرچه این نوع نقد در لباسی از جملات علمی یا فرنگی پیچیده می شود و استخراج مغالطات و پیش فرض ها را سخت می سازد. دقیقا همین سبک در برخی محافل در جامعه علمی ما جریان دارد خود دلیل قاطعی برای توسعه برنامه فیک است حتی اگر خطر آن باشد که نخبگان آن را بکار برند! چرا که چنانکه دیده می شود فعلا نیاز به آموزش برخی نخبگان وجود دارد تا بقیه.

توضیح اینکه در برنامه فیک کودکان یاد می گیرند که شرایط نقد درست چگونه است.

خیانت واقعی؟

دکتر فاضلی در گفته هایش صحبت از خیانت می کند و ادعایش را اینگونه پیش می برد: «در شرایطی که جامعه و دانشگاه ما فلسفه را به عنوان یک رشته می بیند، نامیدن آنچه که فراتر از یک رشته است بر برنامه فیک، یک خیانت است.»

اما سوال که در اینجا مطرح می شود این است که خیانت واقعی چیست. استفاده از واژه فلسفه در برنامه فیک است یا سرکوبی ایده های جدید با روش های ژورنالیستی آنهم بدون اندکی مطالعه؟ آیا لازم نیست قبل از هر نوع نقدی قبلا موضوع را بخوبی بکاویم؟ آیا لازم نیست گاهی هم به نقد پیش فرض های خود بپردازیم و ببینیم به چه دوره ای از علم و دانش تعلق دارند؟

آیا ایجاد شبهه های بی پایه و کاملاً حرفه ای و به تأخیر انداختن آموزش تفکر و اجازه دادن به اینکه آموزش و پرورش ناکارآمد و مخرب همچنان به تخریب خود ادامه دهد خیانتی به جامعه علمی و کودکان این مرز و بوم نیست؟

هماهنگ ساز و سازنده است و هر جا که این خرد بوده توسعه هم بوده است.

داوری اردکانی گفت: ممکن است برخی ها به من نقد کنند که چرا من در گذشته به غرب و تجدد نقد داشتم ولی الان از توسعه و تجدد زیاد حرف می زنم. پاسخ من به این افراد این است که ما وارد راهی به نام تاریخ شده ایم که این راه عقب نشینی ندارد. تجدد در بهترین صورت نظامی است که علم، فرهنگ، سیاست و ... دارد و همه باید با هم هماهنگ عمل کنند. حالا اگر کسی بگوید من خواستار اقتصاد محکم، مدیریت سالم و اینها هستم یعنی اینها را باید از غرب بخواهد. خیر غرب و تجدد ما را در گیر خودش کرده و تجدد سفره ای نیست که بتوان از آن بخشی را انتخاب کرد.

این چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: موضع فلسفی توسعه و توسعه نیافتگی با موضع جامعه شناسی و فلسفه تفاوت دارد. موضع فلسفی موضع تاریخی است. جهان امروز به دو بخش توسعه یافته و توسعه نیافته تقسیم شده است که جهان توسعه یافته امروز به مرحله بحرانی رسیده و در بحران بی خردی به سر می برد. اتفاقی نیست که امروز می بینیم رئیس جمهور آمریکا سخنان بی خردانه می گوید و سیاست آمریکا دچار حماقت می شود. این امری است که باید راجع به آن تأمل کنیم چرا که تجدد و توسعه در دنیای امروز دچار بحران شده و خرد توسعه به آخر کار رسیده است. در این میان جهان توسعه نیافته باید برای خودش کاری کند. ما باید فکری کنیم تا از در حاشیه توسعه بودن خارج شویم. باید فکر کنیم که چه باید کرد که از حرف بیرون بیاوریم و برنامه هایمان محقق شود و در راه آینده قرار بگیریم.

داوری اردکانی در پایان تصریح کرد: آینده داشتن به معنای این نیست که زمان خیالی متحقق نشده است. ما توسعه و خرد توسعه می خواهیم تا ما را از بی نظمی و آشفتگی میان گذشته و آینده بودن رها کند. ما باید به مرحله ای برسیم که امور زندگی مان و خودمان با یکدیگر همسان، هماهنگ و همدل شویم. اگر قرار است جهان ما سامان پیدا کند باید از خرد توسعه بهره برد و فکر کردن درباره آینده و اینکه به کجا می رویم امری لازم و ضروری است.

گزارش نشست «نقد و بررسی اندیشه ایرانشهری»؛

نظریه ایرانشهری، برابر با ناسیونالیسم و باستان گرایی نیست



نشست «نقد و بررسی اندیشه ایرانشهری؛ توانایی ها، ضعف ها، فرصت ها و تهدیدات»، با حضور سید جواد میری، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، محمد علی مرادی، پژوهشگر فلسفی و قاسم پورحسن، عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

در ابتدای این نشست، عنوان شد که، مفهوم ایرانشهری، چندی است که مناقشات را در عرصه علمی و آکادمیک کشور به راه انداخته است که پاره ای از این مناقشات؛ بر اثر سوء تفاهم ها و یا سوء برداشت ها می بوده است. سپس بیان شد که این مناقشات و پدیده ای از اوقات منجر به دعوای فکری نیز شده است و این قبیل نشست ها و سمینارها، سعی دارند تا، مفهوم ایرانشهری، به طور اساسی و مفهومی باز شود و این معنا به درستی پیش رود.

نظریه ایرانشهری برابر با دیدگاه ناسیونالیستی نیست

در ادامه این نشست، قاسم پورحسن، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، در مقام نقد و تحلیل اندیشه ایرانشهری سید جواد طباطبائی، بیان کرد: نوع نگاه و دید بنده، به مسئله ایرانشهری، فلسفی و پدیدار شناسانه است. بنا به این دیدگاه، نظریه ایرانشهری، با دیدگاه ناسیونالیستی برابر نخواهد بود.

پورحسن بیان کرد: بنده معتقد هستم که چهار سنخ از اندیشه ایرانشهری وجود دارد؛ یک سنخ، رویکرد تاریخی است، سنخ دیگر، جهان بینی خرد ایرانی است، سنخ سوم؛ عنصر جغرافیایی است و سنخ چهارم، بر مدار مسئله فرهنگی و پایداری فرهنگی ایرانی است.

این استاد دانشگاه با بیان این نکته که از منظر و نگاه خرد ایرانی، من مدافع اندیشه ایرانشهری هستم، افزود: بنده معتقدم که واژه ایرانشهری؛ از دوره ساسانیان به کار گرفته شده است و اسناد و مدارک به ما می گویند در این دوره، به اردشیر، پادشاه ساسانی، شاهنشاه ایران می گفتند و القابی مانند ایراننخت و ایران خرد، در کتیبه های این دوران به ثبت رسیده است.

وی گفت: در دوران پیشتر از این زمان، در کتیبه ها از واژه هایی مانند آریایی و غیر آریایی استفاده می شده است. پورحسن با اشاره به این نکته که این منابع و کتیبه ها، در واقع نشان دهنده دستگاه فکری ایرانیان هستند، ادامه داد: بنده در مسیر نگاه و دیدگاه سهروردی قرار دارم و مخالف نظریه ایرانشهری، به معنای دولت و سلطنت هستم.

وی با اشاره به این نکته که در بررسی کتیبه ها و آثار تاریخی به جا مانده از تاریخ می توان بیان کرد که تمدن سومری، در واقع ادامه تمدن شهرسوخته و یا تمدن جیرفتی ایرانیان هستند، ادامه داد: این برداشت نادرست است که بگویند تمدن سومری از شبه جزیره عربستان و یا هند نشأت گرفته است.

پور حسن گفت: در آثار به جا مانده از سال ۳۸۳ میلادی در طاق بستان، اردشیر، شاه ساسانی را در حلقه هورامزدا و ایزد مهر می بینیم.

این عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی بیان کرد: محور دیگر بحث بنده در مسئله و موضوع ایرانشهری این است که زمانی که ما از این عنوان استفاده می نمایم، مراد ما از این مطلب چیست؟

در درون امت به معنای امامت دست یافته است، ادامه داد: در نگاه افراطی، خلافت را کنار می زنیم و نظریه امت را نیز، کنار می گذاریم.

تمدن اسلامی بر مبنای فرهنگ عرب شکل نگرفته است

پورحسن گفت: امت مساوی با عربیت و خلافت نیست، بلکه امت یعنی همه مسلمانان. تمدن اسلامی، ساخته دست اعراب و خلفا نبوده و نیست. این تمدن از سال ۶۵۶ تا ۱۹۲۴ در دوران عثمانی ادامه داشته است و این تمدن، بر اساس فرهنگ عرب شکل نگرفته است.

وی با بیان اینکه این خرد ایرانی بوده است که در طول تاریخ دوام و پایداری داشته است، افزود: در اندیشه ایرانشهری، ما این مفهوم را تقلیل داده ایم و به سلطنت رسیده ایم در صورتی که قوام این اندیشه، وابسته به خرد ایرانی است. پورحسن ادامه داد: الجابری می گوید عقل و فرهنگ عربی، قبل از اسلام بوده است و بعد از اسلام هم بوده و تا الان هم ادامه دارد.

این محقق تاریخ و فلسفه با اشاره به این نکته اگر ابن سینا نبود، سهروردی هم وجود نمی داشت، ادامه داد: بعد از ابن سینا، هر کس بخواهد فیلسوف شود، می بایست آثار ابن سینا را مطالعه نماید. ابن سینا در منطق المشرقیین می گوید: از یونانی ها دانشی به ما رسیده است و هر کس به این دانش ها اتکا نماید، دچار انحراف خواهد شد.

آرمان خواجه نظام الملک، وحدت سرزمینی ایران بود

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه (ره) اظهار کرد: مسئله ایرانشهری در متون، اول بار در دوران سلجوقیان و در دوران خواجه نظام الملک شکل گرفته است و من آرمان خواجه نظام را در وحدت سرزمینی ایران می بینم.

پورحسن ادامه داد: خرد ایرانی مبتنی بر دادگری است و دادگری یعنی داشتن خرد و در این مسلک و مرام، قدرت بدون دادگری؛ ارزش و مفهومی ندارد.

وی گفت: بی دلیل نیست که سهروردی می گوید: پادشاهان ایرانی، پیامبر هستند.

پورحسن ادامه داد: به نظر می رسد در برخورد با اندیشه ایرانشهری، با دو نوع برداشت و فهم از این موضوع روبرو هستیم؛ یکی فهم افراطی است و دیگری، فهم تفریطی. این محقق و پژوهشگر فلسفه با اشاره به این نکته که نگاه افراطی به مسئله ایرانشهری، این مسئله را میل به موضوعی خونی و نژادی می نماید، افزود: در دنیای عرب نیز، وقتی از عقل و فرهنگ عرب، صحبت می شود، این نگاه خونی و نژادی را می بینیم.

وی ادامه داد: این نگاه غیر علمی؛ توانایی بازخوانی خرد ایرانی را ندارد زیرا در این نگاه ساختار تاریخ و جغرافیایی مهم است.

پورحسن گفت: نگاه افراطی می گوید: در وضعیت کنونی که سؤال ما دوران تجدید است، آیا ما می توانیم از نظریه باریک ایرانشهری، دست به تغییر بزنیم؟

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)؛ با بیان این مسئله که نگاه افراطی به اندیشه ایرانشهری، سید جواد طباطبائی؛ مؤسس و طراح این اندیشه و دیگران را به تناقض خواهد انداخت، عنوان کرد: در نگاه تاریخی، بنده هم، به قدرت توجه دارم و هم در عین حال دولت و ملت را مشاهده می نمایم. پورحسن بیان کرد: اگر ما معنای ایرانشهری را بسنده می دانیم، نباید بگوییم دوران سپیده دم عقل یونانی؛ یا می بایست عنصر یونانی را غلبه بدهیم یا عنصر ایرانی را.

وی با اشاره به این نکته که نگاه تفریطی به مسئله ایرانشهری یعنی اینکه، ما بگوییم ایران بعد از حمله اعراب، فرهنگ و زبان و قلمروش مانده است و مانند مصر و شامات نشده است و فرهنگ ایرانی، به فرهنگ عربی میل نشده؛ افزود: الجابری در کتاب «جدال» بیان می کند که ابن سینا و فارابی در درون فرهنگ عرب فکر می کنند و تفکر عربی، یعنی، تفکر حنبلی و اشعری؛ در صورتی که اندیشه حنبلی، در تضاد با اندیشه های ابن سینا است.

این استاد و عضو هیئت علمی تصریح کرد: نگاه تفریطی یعنی، ایران از دست رفته و نظام در هم پاشیده و به نظری می رسد زمانی که خواجه نظام الملک، از ایرانشهری صحبت می نماید، در درون امت صحبت می کند.

وی با اشاره به این نکته که با توجه به آثار دکتر شریعتی، به این نکته می رسمیم که ایشان نیز بیان داشته است که

خرد ایرانی، مولفه مهمی در اندیشه ایرانیست

این پژوهشگر فلسفه خاطر نشان کرد: در دستگاه فکری ایرانی، سه بنیان وجود دارد: نظام فلسفی و الهیاتی؛ نظام اخلاقی و فرهنگی و نظام سیاسی و اجتماعی. بنده معتقدم اگر از ایران‌شنه‌ری صحبت می‌نماییم، بحث خرد ایرانی مؤلفه بسیار مهمی در این اندیشه است و خرد نیز یعنی تفکر آزاد عقلی و من از این مؤلفه دفاع می‌نمایم. اگر در بحث ایران‌شنه‌ری مراد، جغرافیا و قدرت سیاسی باشد، می‌بایست انتظار داشت که این مفهوم پرسش‌های دوران معاصر ما را نیز نتواند پاسخ دهد.

در ادامه این نشست محمد علی مرادی، پژوهشگر حوزه فلسفه و استاد دانشگاه سیستان و بلوچستان با اشاره به این نکته که مسئله ایران‌شنه‌ری، حرف دهان‌گیری است که چندی است مورد توجه قرار گرفته و این نکته را می‌خواهد بیان کند که ایران جای مهمی است، ادامه داد: در دولت جدید و با تمایل شخص وزیر محترم راه و شهرسازی و با بازگشت دکتر طباطبایی به ایران، چندی است، این اندیشه فراگیر شده است. آقای طباطبایی مدعی است که این مفهوم یک اندیشه سیاسی است، بنابراین بررسی این اندیشه، مستلزم یک کار علمی و بدون جنجال است.

وی ادامه داد: از منظر هایدگر، هرگونه تاریخ، تاریخ زمان حال است و مسئله ما نیز در برابر پرسش زمان حال مطرح می‌شود.

مرادی گفت: دغدغه دوران جدید این است که ما را به تاریخ برگرداند چرا که ورود ما به دوران جدید با اندیشه صورت نگرفته است و ما به صورت مادی وارد دوران جدید شده ایم.

ایده ایران‌شنه‌ری به دنبال ضرورت تشکیل دولت مدرن مطرح شد

مرادی بیان کرد: چون ضرورت تاریخ این بود که دولت مدرن تشکیل بدهیم، چندین پروژه مطرح شد و اندیشه و ایده ایران‌شنه‌ری از این جا شکل گرفت.

وی با اشاره به این نکته که کشور ساختار علمی درستی ندارد و با هر طرح و ایده‌ای برخورد ایدئولوژیک می‌شود، ادامه داد: ایران‌شنه‌ری، پیکار سیاسی به دنبال دارد، نه رویکرد علمی و متقن.

مرادی تصریح کرد: در گذشته روشنفکرانی مانند ذبیح‌پور می‌خواستند پدیده ایران‌شنه‌ری را در مقابل اسلام قرار دهند. این افراد به جای وحدت علمی به دنبال تفرقه ملی بودند. این بحث‌ها در پیش از انقلاب نیز بین افرادی مانند شهید مطهری (ره) و آقای زرین کوب مطرح بود.

این استاد و عضو هیئت علمی با اشاره به این نکته که بعد از انقلاب، اولین بار در سال ۶۵ و در مقاله‌ای به قلم سید جواد طباطبایی در حوزه سیاست خارجی، مقوله ایران‌شنه‌ری را دیده است، ادامه داد: آن زمان این گروه و بینش، با این القائات، در پی این بودند که ایران، قطعه‌نامه ۵۹۸ سازمان ملل را بپذیرد و این مفهوم از آن زمان شکل گرفت.

وی ادامه داد: در آن دوران خیلی از بچه‌های مذهبی نیز طرفدار ایده ایران‌شنه‌ری شدند و به همین دلیل، ایده اسلامی را رها کردند و سوار قطار ایران‌شنه‌ری گشتند.

ایده ایران‌شنه‌ری با ایده باستان‌گرایی در تضاد است

مرادی با اشاره به این نکته که می‌بایست در برابر ایده ایران‌شنه‌ری، مؤلفه‌های خرد ایرانی را تبیین نماییم و این کوششی است که می‌بایست انجام شود؛ گفت: فلسفه، پاسخ به زمان حال است ولی با لسان و فرهیختگی فلسفی نه با جدال سیاسی و حزبی. ایده ایران‌شنه‌ری، نقاط قوتی دارد و با ایده باستان‌گرایی در تضاد است. ایده ایران‌شنه‌ری در

تداومش، دوران اسلامی را طی کرده است و اوجش می‌رسد به سده سوم تا هفتم هجری. ایده باستان‌گراییانه سعی دارد اسلام را بیرون بیندازد و بر وجه ایرانی‌ت تمرکز دارد. این محقق و پژوهشگر فلسفه تصریح کرد: ایده ایران‌شنه‌ری دارای نکات ضعفی نیز هست؛ یکی اینکه در منشأ، واجد دو مؤلفه است و آن وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. وی گفت: خرد ایرانی این ظرفیت را دارد که در ثبات و تغییر وحدت و کثرت را با هم ببیند.

مرادی با اشاره به این نکته که در این ایده، فلسفه احیاء نشده است و همچنین این ایده، مبانی تئوریک نیز ندارد، بیان کرد: این ایده فقط سیاسی نیست، سیاست، شاخه مهمی از زندگی است، ولی همه زندگی نیست.

این دانش‌آموخته جامعه‌شناسی با بیان این نکته که در باب پرداخت نظریات و ایده‌ها، فقط سیاسی نگاه می‌کنیم و فکر می‌کنیم سیاست درد ما را درمان خواهد کرد، افزود: این مسئله شاه بیت خطای ما ایرانیان است. مرادی گفت: تقریباً از دوره‌های میدی دفاع از وطن تحت فشار جدی‌ای قرار داشت، اما هم اینک فرصتی دست داده است و می‌شود ایده ایران‌شنه‌ری را بسط و دفاع از ایرانیت را توسعه داد.

اندیشه ایران‌شنه‌ری؛ تئوری یا ایدئولوژی؟

وی با بیان این نکته که متأسفانه نهادهای علمی و تئوریک متمرکز نداریم تا ایده‌ها تبدیل به فلسفه شوند، بیان کرد: ایده ایران‌شنه‌ری به دو سرنوشت خواهد رسید؛ یا به تئوری تبدیل خواهد شد یا به ایدئولوژی مبدل خواهد گشت.

این دانش‌آموخته دانشگاه برلین اظهار کرد: موضوع پژوهشگاه علم است، ولی متأسفانه چیزی از این پژوهشگاه‌ها خارج نمی‌شود.

مرادی گفت: کانت می‌گوید ایده را از افلاطون فرا گرفته‌ام، ولی دیدگاه من با او متفاوت است. ما می‌بایست ایده‌ها را در دام و محاصره مفهوم قرار دهیم و به ساختار تولید علم به صورت انتقادی نگاه کنیم.

ظرفیت‌های فلسفی اندیشه ایران‌شنه‌ری

وی گفت: ایده ایران‌شنه‌ری دارای پتانسیل است و ما می‌بایست با تبدیل ایران‌شنه‌ری به دستگاه و سیستم فلسفی، این ایده را دارای ظرفیت‌های فلسفی نماییم.

مرادی خاطر نشان کرد: به عنوان کسی که با گوشت و پوست و استخوان مان انقلاب و مشکلات ابتدایی آن را درک کرده ایم، می‌گوییم که می‌بایست بتوانیم از خطرات و نگرانی‌های این اندیشه‌ها و ایده‌ها معافیت به عمل آوریم. ما ملتی بودیم که مرگ را به عینه مشاهده کرده ایم و من از صحبت‌های آقای طباطبایی و طرفدارانشان، احساس خطر می‌کنم. گاهی این صحبت‌ها بوی خون می‌دهند، می‌بایست با جدیت در راه تنش زدایی و هم‌نوایی گام برداریم.

بازخوانی روایت ایران‌شنه‌ری سید جواد طباطبائی

در ادامه این نشست و بعد از سخنان مرادی، سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در مقام ناقد اندیشه ایران‌شنه‌ری گفت: آقای طباطبایی در آخرین سخنرانی خود در باب اندیشه ایران‌شنه‌ری، بیان داشته‌اند که سخنان من را تحریف می‌نمایند و بحث ایران‌شنه‌ری بنده، یک بحث فاشیستی نیست، بلکه یک بحث کاملاً علمی است. بنده نیز معتقدم بحث در باب تمدن و اندیشه ایران‌شنه‌ری، یک بحث کاملاً علمی است.

میری ادامه داد: نکته بنده این است که خود آگاهی در گفتار آقای طباطبایی مغفول است. یکی از نکاتی که می‌بایست به آن توجه نماییم این است که طباطبایی تقریباً حدود ۷۰ الی ۸۰ سال، مسائل بسیاری را که در حوزه تفسیر

متون و تأویل علوم انسانی شکل گرفته‌اند را نادیده گرفته‌اند و سپس می‌گویند: امروزه هر کس با اندیشه ایران‌شنه‌ری مخالف است، با ایران مخالف است.

وی اظهار کرد: نکته مهم دیگر در سخنان آقای طباطبایی این است که ایشان می‌گویند: نژاد پرستی در شاهنامه وجود ندارد. این بحث دارای سه اشکال مهم است: اول اینکه نژاد پرستی فقط در معنای بیولوژیکی معنا نمی‌شود و ما نژاد پرستی دینی و سیاسی و مذهبی نیز داریم، نکته دیگر این است که بگوییم نژاد در شاهنامه یک معنا دارد، این معنا نیز، خیلی ساده اندیشانه مطرح شده است و نیازمند مفهوم سازی دقیقی است.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی گفت: دومین اشکال صحبت‌های آقای طباطبایی این است که گویی ایشان در دهه ۴۰ میلادی قرن بیستم قرار دارند و متن شاهنامه نیز صامت نشده است. اینکه فردوسی از مفهوم نژاد چه برداشتی داشته است و این برداشت در حال حاضر چه خوانشی در مفهوم ایرانی دارد جای تأمل و بررسی دارد.

این محقق و پژوهشگر ادامه داد: این مطلب درست نیست که ۷۰ سال تلاطم‌های بشری را در باب فهم متون نادیده بگیریم. میری گفت: سومین اشکال بحث آقای طباطبایی، خوانشی است که از فردوسی در دوران معاصر شده است؛ اینکه فردوسی از مدافع ایرانیان نسبت به سایر اقوام بدانیم و معتقد باشیم که اگر کسی بر ضد او سخن بگوید در واقع بر ضد ایرانیت سخن گفته است.

وی ادامه داد: نقطه قوت روایت ایشان بحث تفکیک بین شریعت نامه‌ها و سیاست نامه‌ها است. طباطبایی با این بحث، مسئله‌اش زمان گذشته و ایام ماضی نیست، بلکه این بحث در اندیشه ایران‌شنه‌ری برمی‌گردد به امروز و آینده ایران و اینکه ایران‌شنه‌ری در آینده چگونه فکر می‌کند.

میری ادامه داد: طباطبایی در واقع با طرح موضوع جدایی سیاست نامه‌ها از شریعت نامه‌ها، می‌خواهد بیان نماید که چگونه می‌شود دیدگاه و نظریه ولایت فقیه را از مسیر شریعت نامه به مسیر سیاست نامه وارد کرد.

وی گفت: اگر تمدن ایرانی توانسته است ماندگار شود به این علت بوده است که در این تمدن هیچ ردپایی از شریعت نامه‌ها نمی‌بینیم و به همین دلیل نیز بوده است که خلافت در ایران شکل نگرفته است.

این استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه بیان کرد: طباطبایی معتقد است که اگر ولایت فقیه می‌خواهد در ایران به مثابه یک ایده سیاسی دوام داشته باشد و استمرار یابد، می‌بایست در قالب سیاست نامه ادامه یابد و ایده‌اش را از شریعت نامه، به سیاست نامه تغییر دهد. باید گفت که این مطلب دقیقاً همان مسئله‌ای است که تضادهای اتفاق افتاده در این چهار دهه از عمر انقلاب؛ از همین آبشخور نشأت گرفته است.

میری با اشاره به این نکته که طباطبایی در عرصه عمومی به بحث ایران‌شنه‌ری می‌پردازد؛ بیان کرد: می‌بایست در این باب از پیکارهای سیاسی فاصله بگیریم و به مفهوم سازی بپردازیم.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی در ادامه ابراز کرد: نکته دیگر مورد مناقشه در بحث ایران‌شنه‌ری آقای طباطبایی این است که، ایشان در سخنانشان گفته است که هگل می‌گوید: تاریخ جهان با ایران شروع می‌شود. حال سؤال اینجا است که، آیا واقعاً این سخن را هگل گفته است یا خیر؟

میری خاطر نشان کرد: مقوله عجیب دیگر در سخنان سید جواد طباطبایی این است که وی بیان می‌دارد: بین ایده شهروندی و رعیت در نظام فکری هگل تفاوتی وجود ندارد. این در حالی است که پیش از دوران مدرن مفهوم سوژه وجود نداشته است و شهروند نیز زائیده مفهوم سوژه است.

در نشست خرد و توسعه مطرح شد:

توسعه فقط مربوط به اقتصاد نیست



جهان نگاه می کنیم می بینیم نوعی نابرابری در دستیابی به رفاه وجود دارد. بخشی از این نابرابری به خاطر شرایط طبیعی کشورهاست ولی از دهه ۸۰ سده قبل نابرابری انسانی در توسعه هم مطرح شد. به طوری که در برخی از کشورها با وجود منابع و انرژی باز هم توسعه یافتگی اتفاق نمی افتد.

بهبودی اضافه کرد: در برخی از جوامع ما با این مشکل مواجه هستیم که هویت جمعی در آن شکل نمی گیرد و نوعی ناهماهنگی در جامعه دیده می شود نمونه اش همین جامعه خود ما که در امور جمعی بسیار ضعیف هستیم. به عنوان مثال حاضریم ماشین خودمان تمیز بماند حتی شده به قیمت کثیف کردن کوچه و خیابان. من توسعه را به عنوان یک پدیده نگاه می کنم و اعتقاد دارم نسبت بین توسعه و تلقی که ما از خودمان و جامعه داریم نکته بسیار مهمی است که باید به آن توجه شود. خلاصه اینکه مساله توسعه ابعاد مهم و بزرگی دارد که نباید به عرصه اقتصاد یا سیاسی صرف فروکاسته شود.

شد و به عقیده من پیشرفت یک مفهوم کاملاً دینی است حتی اگر سکولاریزه شود. متأسفانه برخی آن را به جای توسعه می آورند و فکر می کنند توسعه اصطلاح خارجی و پیشرفت یک اصطلاح ایرانی است؛ در حالی که پیشرفت یعنی مفهومی با بار بالای ارزشی به بیان دیگر پیشرفت یعنی اینکه ما نقطه ای را تعیین می کنیم و به سوی آن پیش می رویم. اینکه در عرصه اقتصادی مساله توسعه برای اولین بار مطرح شد تصادفی نیست. به گفته فرانسیس بیکن همه قحطی ها و سختی ها به خاطر نداری است نابرابری افزایش ثروت حلال همه مشکلات است و برای ما رفاه می آورد لذا در چنین شرایطی اقتصاد هم دچار دگرگونی خواهد شد.

استاد فلسفه دانشگاه تهران ادامه داد: امروزه شاخص هایی را در اقتصاد معین و بر اساس آن توسعه را تعریف می کنیم. از اواخر دهه ۷۰-۸۰ مفهوم توسعه از اقتصاد پای خود را فراتر گذاشت و به حوزه های فرهنگ، سیاست و ... کشیده شد. البته نگاه کماکان اقتصادی است. امروزه ما وقتی در سطح

اولین نشست از سلسله نشست های خرد و توسعه عصر دیروز در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با حضور رضا داوری اردکانی، محمدرضا بهشتی و علی اصغر مصلح برگزار شد.

در ابتدای این جلسه علی اصغر مصلح گفت: قصد ما در انجمن فلسفه میان فرهنگی این است که هر سال روی یک موضوع گفتگوهای صورت بگیرد با توجه به اهمیت موضوع توسعه تصمیم بر این شد که دور جدید سلسله نشست های انجمن با موضوع کانونی توسعه برگزار شود. پرسش اصلی این نشست ها نسبت توسعه با خرد است و اینکه اگر دنیای معاصر به دنیای توسعه یافته یا در حال توسعه تقسیم شده آیا اساس این تقسیم بندی ها در خرد است و خرد این کشورها با هم فرق دارند؟ اسباب توسعه یافتگی و توسعه نیافتگی و رسیدن به توسعه منوط به چیست و خرد در آن چه نقشی دارد. وی افزود: وقتی درباره خرد و توسعه حرف می زنیم ذهن ما بیشتر به سمت مفاهیم و بحث های دکتر داوری اردکانی می رود و چقدر خوب که مطلع این سلسله نشست ها با سخنرانی دکتر داوری است. امیدواریم صحبت های ایشان چشم اندازی از بقیه مباحث فراهم کند. قرار است تا پایان سال حدود ۱۰ سخنرانی با موضوع خرد و توسعه برگزار شود البته میهمانان دوره بعد دیگر فیلسوف نیستند و در حوزه های مختلف فعالیت دارند. هدف آن است که از مجموعه این نشست ها فضایی فراهم شود تا بتوانیم بیشتر با هم گفتگو کنیم.

سخنران دیگر این مراسم محمدرضا بهشتی، استاد فلسفه دانشگاه تهران بود، گفت: مفهوم توسعه از نیمه سده بیستم وارد مباحث نظری شده است و اولین بار در دایره اقتصاد مطرح شد. برای اینکه مفهومی در نیمه سده گذشته بتواند شکل پیدا کند باید دگرگونی هایی صورت می گرفت. در عهد باستان ایده آل زندگی، سعادت بود ولی با پیدایش مسیحیت سعادت با مفهوم رستگاری و نجات گره خورد بنابراین می بینیم که ایده آل های زندگی در دوره های مختلف متفاوت بوده است. چنانچه در عصر جدید رفاه جایگزین مفهوم سعادت و رستگاری شده و این دگرگونی ها، دگرگونی های کوچکی نیستند چرا که نوع نگاه به زندگی و جهان دگرگون شده است.

وی افزود: دگرگونی دیگر اینکه مفهوم پیشرفت مطرح

جبار رحمانی:

دین از فرهنگ و مناسک وام گیرنده است

آئین ها می باشد؛ در واقع بوجود آمدن هیئات مذهبی، سازمان اجتماعی جدیدی بود که در واکنش به مدرنیته شکل گرفت. امروز هم هیئات مذهبی، پناهگاه ایمانی مردم هستند.

جباری، در پایان بحث، ملاحظات و تحذیراتی را در نسبت با آیین های عزاداری مطرح کرد:

آیین های اجتماعی، پدیده ای مردمی هستند و باید با فرآیندی مردمی پیش بروند.

تکثرها باید در آیین ها پذیرفته شود و بر اساس مشارکت عمومی، آیین ها شکل بگیرند. لذا تحمیل فرم یکسان، مطلوب نیست.

امروز، سقاخانه ها و ایستگاههای صلواتی، در حال رشد قابل توجه است. این واحدهای گسسته از هم، نشان از کم شدن انسجام اجتماعی دارد.

نگاه مردم به واقعه عاشورا، که در روزه ها و زبان حال ها متجلی است، از دریچه روابط خانوادگی صورت می پذیرد. این نشان از جایگاه والای خانواده در فرهنگ مردم و سرمایه بالای اجتماعی ما دارد.

ها منسوخ شده، هویت مذهبی هم مضمحل شده است. در واقع، فرمهای متفاوت، تمایز هویتی ایجاد می کنند.

مؤلف کتاب «آیین و اسطوره در ایران شیعی» در ادامه، سه ویژگی آیین ها را به این ترتیب، برشمرد:

۱- آیین ها تاریخ مندند؛ به این معنا که آئین ها در یک بازه زمانی خلق می شوند و تکامل می یابند و بعد از سپری شدن تاریخ مصرفشان، از بین می روند؛

۲- آیین ها زمینه مندند، کانتکست و به عبارتی، شرایط مختلف فرهنگی و اجتماعی و... بر روی آئین ها اثر می گذارند مثل سبک های مختلف عزاداری در نقاط مختلف جهان

۳- فرم اصیل در آیین ها وجود ندارد؛ و فرم ها، قابل تغییرند.

عضو هیأت علمی پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، در ادامه افزود: جماعت های آئینی یعنی جمعی از انسان ها که بدون در نظر گرفتن مقام و منصب مادی در جهت خودسازی و برگزاری آئین مذهبی دور هم جمع می شوند. در فرهنگ شیعه، هیئت، مهمترین نمود و بستر بروز و ظهور

«مناسک و شعائر دینی و راهبری اجتماعی»، عنوان سلسله نشست هایی است که توسط خانه طلاب تهران در حال برگزاری است. در دومین نشست از این سلسله جلسات که با موضوع «بررسی مردم شناختی مناسک عزاداری در ایران امروز» برگزار شد، جبار رحمانی، معاون پژوهشی و آموزشی پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، به ارائه نظرات خود در این رابطه پرداخت.

مؤلف کتاب «انسان شناسی مناسک عزاداری محرم» در این نشست، ضمن تبیین نسبت دین و آئین از منظر مردم شناسی، به ویژگی های آیین های عزاداری در ایران امروز پرداخت.

جباری، دین را از منظر مردم شناسی، یک مقوله فرهنگی دانست و بیان کرد که این دانش، به دنبال صحت یا عدم صحت گزاره های دین نیست بلکه به دنبال خاستگاه و اثرات دین در زندگی مردم است. از این دیدگاه، دین امری مرکب است و از عناصر مختلف تشکیل شده است به عبارتی دین از فرهنگ و مناسک وام گیرنده است.

وی افزود: از دیدگاه مردم شناسی، تجربه خدانشناسی، از طریق آئین شکل می گیرد؛ به عبارت دیگر، امر قدسی و اخلاقی، در خلال آئین و مناسک بوجود می آید. یعنی آئین ها هستند که نظام های اخلاقی و دینی ما را می سازند به همین علت، کنار گذاشتن آئین منجر به کنار گذاشتن دین می شود. تجربه نشان می دهد هر کجا که آیین

شهریار زرنشاس بررسی کرد؛

تاریخچه شکل گیری رویکرد علم مدرن در غرب

نشست تبیینی سیر تطور روشنفکری در ایران با سخنرانی
شهریار زرنشاس در باشگاه هنرپژوهان جوان پژوهشگاه
فرهنگ و هنر اسلامی برگزار گردید.



زرنشاس در ابتدا با پرداختن به تاریخچه شکل گیری رویکرد ساینسیسم در غرب گفت: علم مدرن حدوداً در قرن هفدهم تأسیس شد که مبانی روش شناختی آن را بیکن و دکارت پایه ریزی کردند. در این دوران غرب مدرن وارد مرحله ای می شود که شروع به ساختن مؤلفه های هویتی خود می کند. صورت اصلی و اولی علم مدرن، فیزیک است. متفکران این دوران در غرب احساس می کردند با انسان جدیدی و دنیایی جدید مواجه هستند که نیازهای جدیدی دارد. در نتیجه به فکر طراحی یک طرح نظری و یک علم جدید افتادند.

شهریار زرنشاس در ادامه گفت: دکارت در کتابش رویکرد آنالیتیک را برای شناخت پیشنهاد می کند. یعنی تجزیه عالم و شناخت جزء به جزء آن. ما در عرفان خودمان رویکرد کشف المحجوب را داریم که دقیقاً بر عکس است. در این رویکرد با انس و قرب با وجود او را می شناسیم. چون قرار نیست شما وجود را بشناسید بلکه او خودش حجاب بر می دارد. هایدگر نیز شبیه به این رویکرد را دارد. غربی ها از طرفی افسون زدایی از علم و افسون زدایی از عالم را در پیش گرفتند. منظورشان از افسون زدایی بیشتر زودن تلقی های دینی و ماورایی بود. همچنین به رویکرد کمی و آماری و آزمایشگاهی برای شناخت پدیده ها تأکید کردند.

وی در ادامه افزود: علم مدرن چون غایتش تسلط بود این شد که به طور ذاتی به اصالت تکنیک معتقد شدند. چون علم تکنیک محور می تواند سلطه را محقق کند. غربی ها چندین اتوپیا برای آینده خود نوشته اند که به عنوان مثال در آتلانتیس نو می بینیم که فرانسوی بیکن می گوید حکومت در اختیار تکنوکرات ها و تکنسین هاست. رویکرد ساینسیسم بر این اصول استوار است که علم مدرن صورت اصلی معرف بشری است، راهنما و نجات بخش در همه حوزه هاست و می تواند بهشت زمینی را محقق کند. اوج رویکرد ساینسیسم مربوط به قرن ۱۸ و ۱۹ است. از این جا اصطلاح جهان بینی علمی شکل گرفت.

زرنشاس در ادامه عنوان کرد: از ۱۹۴۰ به بعد با نظریه هایی همچون ابطال پذیری پوپر و گتته های توماس کوهن در نظریه پارادایم، لاکاتوش و ... صلابت و اقتدار علم مدرن از دست می رود و بحران زده می شود. رویکرد ساینسیسم مورد قبول اندیشمندان پست مدرن قرار نمی گیرد. این جا نیز می بینیم که این تغییر نگاه در فلسفه علم در نتیجه تغییرات اساسی در علم فیزیک با نظریاتی همچون کوانتوم و نظریات ماکس پلانک است. نگاه های ساینسیستی در ایران بیشتر در دهه ۴۰ و ۵۰ مورد توجه بود. اگرچه نظام دانشگاهی ما همچنان تحت سیطره این رویکرد است و تن به تحول و نقد و پیشرفت نمی دهد.

شهریار زرنشاس سپس با پرداختن به موضوع دموکراسی اومانیستی اظهار داشت: تا قبل از قرن ۱۷ یک صورت حکومتی را توانسته بودند به صورت تئوریک تعریف کنند. در سروده های هومر یک نوع از حکومت را می بینیم که به صورت اشرافیت قبیله ای نظامی است. بعد از آن حکومت تیرانی در یونان شکل می گیرد که در فارسی به آن حکومت جباران گفته می شود. این دو نوع حکومت خیلی به صورت تئوریک ساخت نظری ندارند. سومین نوع حکومتی که در یونان شکل می گیرد دموکراسی است که

تا حدی برای آن پرداخت های نظری وجود دارد. البته باید توجه داشت که دموکراسی توسط تیرانی شکل می گیرد. زرنشاس افزود: دموکراسی یونانی کاسموستریک و در پیوند با قبیله گرایی است و اساس آن این است که در حریم پولیس، برابری با دموس چون دغدغه معاش و نان ندارند در سهر آزادی به سر می برند پس به دیالوگ می پردازند و قانون گذاری می کنند و این راه شنیدن لوگوس است. به تدریج شاخص های به حساب آوردن افراد در دموس کم رنگ تر می شود تا افراد بیشتری در این دامن قرار بگیرند. در غرب مدرن و پس از پایان حاکمیت کلیسا حکومت های مطلقه با محوریت پادشاه شکل می گیرد که این پادشاه را به برای شکل گیری و قوام سرمایه داری فراهم می کند. این نوع حکومت ۲ تنوری توجیه گر دارد. یکی حق الهی شاه را مطرح می کند و دومین توجیه که توسط هابز و دیگران مطرح شد قرارداد اجتماعی را مبنای این نوع حکومت تعریف می کنند.

شهریار زرنشاس در ادامه گفت: در قرن ۱۸ دموکراسی های اومانیستی را شاهد هستیم. در این نوع دموکراسی اصل بر این است که بشر در مقام سوژه نفسانی، محور است و حق قانون گذاری و حکومت دارد. تفاوت در این جاست که در اندیشه یونانی حق قانون گذاری در اختیار کاسموس و لوگوس بود و نه در اختیار مردم. بعد این سوال مطرح شد که این انسانی که حق حکومت کردن دارد شکل اعمال این حکومت به چه گونه است؟ اولین مسأله ای که مطرح شد این بود که چون سرمایه داران قدرت بیشتری دارند بیشتر از این حق برخوردارند.

وی همچنین افزود: در غرب در ابتدا حق رأی عمومی وجود نداشت. مثلاً در اندیشه های لاک می بینیم که می گوید کسی که از حد معینی کمتر پول دارد حق رأی دادن ندارد. نخستین قوانین حق رأی عمومی در اواخر قرن ۱۹ و قرن ۲۰ شکل می گیرد. آن هم پس از مبارزات فراوان قشرهای مردم بود که توانستند حق خود را از سرمایه داران بگیرند. به عنوان مثال جنگ جهانی اول خیلی در این زمینه نقش داشت. کارگران و قشر ضعیف که هم تولیدکننده بودند هم با شرکت در جنگ و سختی های آن نقش دفاع از کشورشان را ایفا کرده بودند اعتراض کردند که چرا ما

نیاید حق رأی داشته باشیم؟

شهریار زرنشاس در ادامه عنوان کرد: سرمایه داران به تدریج به این نتیجه رسیدند که حق رأی عمومی را به مردم بدهند. اما با سیستم آموزش عمومی، رسانه، احزاب و ... افکار عمومی را کنترل کنند تا بتوانند همان حق حاکمیت سرمایه داران را برای خود حفظ کنند و همین کار را نیز انجام دادند و تا امروز هم انجام می دهند. اندیشه غالب غرب در عرصه سیاسی و اجتماعی دموکراسی است. دموکراسی اومانیستی مادر و چتری است که تمام اندیشه های غرب در ذیل آن قرار می گیرند. اندیشه هایی نظیر دموکراسی لیبرالیستی، لیبرالیسم کلاسیک، ناسیونالیسم، نازیسم، فمینیسم، آنارشیسم، محافظه کاری، سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم رادیکال که یکی از اصلی ترین آن ها مارکسیسم است.

وی افزود: دموس مبنای همه این اندیشه هاست. مثلاً در فمینیسم مصداق دموس را زن می دانند. یعنی تفسیر شما کاملاً دموکراتیک است اما مصداق دموس را زن می دانید. بهترین ترجمه برای فمینیسم به نظر من زن انگاری است نه زن مداری. یا در اندیشه مارکسیسم مصداق دموس را طبقه کارگر می دانند. معتقد اند با آزادی طبقه پرولتاریا همه بشریت آزاد می شود و در واقع طبقه از بین می رود. زرنشاس در انتها گفت: مارکس در بحث دیکتاتوری پرولتاریا این نکته را مطرح کرد که وقتی طبقه کارگر حاکم شد باید بقایای قدرت سرمایه داری را از بین ببرد. در غیر این صورت سرمایه داری دوباره قدرت خواهد گرفت. لنین بعد از پیروزی انقلاب اکتبر روسیه همین نکته را گفت و این مثال را زد که ما ماشین قدرت را تصاحب کرده ایم اما نهاد های سرمایه داری می توانند کنترل این ماشین را از دست ما خارج کنند. مسأله ای که ما نیز امروز بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در مسایل اقتصادی با آن مواجه هستیم. نهاد های اقتصادی سرمایه داری که در کشور ما قدرت دارند مانند موجودی زنده و دارای روح، تفکر و مسیر خود را بر ما تحمیل می کنند.

لازم به ذکر است نشست تبیینی سیر تطور روشنفکری در ایران یکشنبه هر هفته در سرای شهید آوینی باشگاه هنرپژوهان جوان برگزار می گردد.

آشنایی با نهاد حوزوی جامعه‌المرتضی؛

توریست‌هایی که دو ساعت مسلمان بودن را تجربه می‌کنند



هرکس که وارد کار در حوزه بین‌الملل می‌شود، اولین چیزی که توجهش را جلب می‌کند، حجم زیاد فرصت‌هایی است که می‌توان از آن‌ها برای پیشبرد آرمان‌های اسلامی استفاده کرد، اما متأسفانه مورد غفلت قرار گرفته‌اند. یکی از این عرصه‌ها گردشگری مذهبی است. توریست‌هایی که با پول خود به ایران می‌آیند، بدون اینکه با فرهنگ و مذهب ایرانیان آشنا شوند، فقط چند بنای تاریخی را می‌بینند و می‌روند! در حالی که تشنه آشنایی با فرهنگ و رسوم و دین مردم ایران هستند. جامعه‌المرتضی، علاوه بر فعالیت‌هایی که در حوزه اعزام مبلغ به خارج از کشور و تولید محتواهای کتبی و مجازی به زبان‌های بین‌المللی دارد، در حوزه گردشگری مذهبی نیز وارد شده و موفقیت‌های زیادی را رقم زده است. درباره فعالیت‌های این نهاد حوزوی با حجت‌الاسلام حجت‌الله داودی، مدیر جامعه‌المرتضی(ع) به گفتگو نشستیم؛

***به عنوان سوال اول بفرمایید اساساً چرا جامعه‌المرتضی(ع) شکل گرفت؟ با توجه به اینکه جامعه‌المصطفی را داریم که مشغول تربیت مبلغان بومی است. وقتی مبلغ بومی دارد تربیت می‌شود که خودش زبان می‌داند و با فرهنگ مردمش آشنایی دارد بهتر از این است که به یک ایرانی زبان خارجی یاد دهیم و سعی کنیم او را با فرهنگ جامعه مقصد هماهنگ کنیم.**

جامعه‌المرتضی نه به عنوان مجموعه‌ای که به چنین نامی نام‌گذاری شده است بلکه به عنوان تفکری که قرار است داعیه دار کار تبلیغ شود، پیشینه‌ای دارد و پیشینه آن در حوزه علمیه به بعد از انقلاب برمی‌گردد. وقتی حضرت امام تأکید داشتند که این نسیم رحمتی که در ایران وزین گرفت زمینه‌ای فراهم کنیم تا در جاهای دیگر هم اتفاق بیفتد.

از ابتدای انقلاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه وقتی شکل گرفت که در کنار همه مهارت‌هایی که به مبلغین یاد می‌داد، بحث زبان‌های خارجی را هم شروع کرد. اما همیشه این کمبود را حس می‌کردیم که زبان دانستن یک طلبه برای تبلیغ دین کافی نیست و لازمه آن مفاد دیگری هم هست که شاید در حوزه خیلی به آن پرداخته نشده است. لذا بر آن شدیم که مجموعه‌ای را راه‌اندازی کنیم که علاوه بر اینکه طلاب در آن زبان می‌دانند با مفاد مورد نیاز تبلیغ بین‌الملل آشنا شوند. لذا دوره تربیت مبلغ بین‌الملل تدوین شد.

اضافه می‌کنم که پیرو منویات مقام معظم رهبری که همیشه دغدغه خاصی نسبت به بحث تبلیغ بین‌الملل داشته‌اند، جلسه‌ای خدمت مقام معظم رهبری برگزار شد که جمعی از نخبگان حوزه در آن جلسه خدمت ایشان رسیدند. یکی از مطالبی که در آن جلسه بحث شده بود راجع به تبلیغ بین‌الملل بود که تکلیف ماهوی حوزه‌ها تبلیغ است اما در عرصه بین‌الملل کار جدی صورت نگرفته است.

حضرت آقا در این جلسه خطاب به جمع فرمودند: «شما بروید در قم یک مدرسه برای تربیت مبلغین دینی برای دنیای خارج از ایران برنامه ریزی کنید... این کار را بکنید. این کار بسیار کار خوبی است؛ کار لازمی است.» و لذا ما در پی جامه عمل پوشاندن به منویات مقام معظم رهبری بر آن شدیم که مجموعه‌ای را راه‌اندازی کنیم که باتوجه

روی سایت‌ها نداریم دیگر مقایسه کنید که چقدر دست ما از منابع اصلی تشیع به زبان انگلیسی که زبان زنده است را منتشر نکرده ایم، دیگر چه رسد به زبان‌های دیگر. در این زمینه خیلی عقب هستیم.

آمار ترجمه‌های انجیل به چند زبان هست؟ ۳۰۰۰ زبان! ما باورمان نمی‌شود که اصلاً ۳۰۰۰ زبان وجود داشته باشد در ویکی‌پدیا اگر جستجو کنید می‌بینید که آمار ترجمه‌های انجیل به چند زبان هست؟ ۳۰۰۰ زبان! ما باورمان نمی‌شود که اصلاً ۳۰۰۰ زبان وجود داشته باشد! لذا خیلی عقب هستیم. واقعاً اینکه شما می‌فرمایید با وجود فلان مجموعه و فلان مجموعه چرا المرتضی؟ ما شاید ده‌ها مجموعه این‌طوری نیاز داریم. همین الان ما در داخل کشور خودمان مبلغ کم داریم چه رسد به دنیا.

*برای تبلیغ علاوه بر زبان و فنون تبلیغ که نیاز است، به آشنایی خیلی کامل از فرهنگ آنجا هم نیاز داریم؛ من ایرانی اگر بخواهم با فرهنگ جامعه مقصد آشنا شوم علاوه بر اینکه باید حداقل ۵۴ سال مطالعه کنم حداقل ۵۴ سال هم نیاز دارم که در میدان باشم و به آن جامعه ورود کنم تا آن را بفهمم. مبلغ بومی که از آن کشور به اینجا آمده دیگر اصلاً به این چیزها نیاز ندارد. شما ممکن است بفرمایید آنجا ضعیف کار می‌کنند و وظیفه‌شان را انجام نمی‌دهند، خب تقویتشان کنید.

نه، ما این ادعا را نداریم. الان تشنگی شدیدی در مخاطب جهانی وجود دارد. این صحبت شما مال وقتی است که ما دنیا را اشباع کرده باشیم. وقتی اشباع کردیم بله، می‌آید نگاه می‌کند که کدام مبلغ به فکر خودش نزدیک تر است و تشنگی‌اش را قیلاً برطرف کرده است. الان دنیا تشنه معارف اسلامی است این یک واقعیت است.

فقط در شهرهای ما ۳۶ هزار مسجد بدون امام جماعت داشتیم. این رقم خیلی بالایی است. این وضع خود ایران است آن وقت ما می‌توانیم دنیا را با یک نفر تکان دهیم؟ این آمار را بعد از ماه مبارک رمضان حاج آقای قرائتی که مسئولیت ستاد اقامه نماز را برعهده دارند ارائه کردند که امسال در ماه رمضان که مردم تشنه منویات و مسجد هستند، فقط در شهرهای ما (روستاها را ایشان از آمار خودشان خارج کردند) ۳۶ هزار مسجد بدون امام جماعت

توان خودمان بخش کوچکی از کار را ما بگیریم که بحمدالله از سال ۹۰ استارت کار زده شد و همین الان که در خدمت شما هستیم حدود ۱۴۰ نفر در حال تحصیل هستند و حدود ۵۰ الی ۶۰ نفر هم فارغ‌التحصیل داریم. الان در جامعه المرتضی به ۵ زبان دارد فعالیت می‌شود. انگلیسی، روسی، اسپانیولی، پرتغالی و زبان چینی و اگر خداوند کمک کند ما این افاق را داریم که به ۱۲ زبان برسائیم.

اما اینکه چرا ما روی ایرانی‌ها سرمایه‌گذاری کردیم با توجه به اینکه از کشورهای دیگر در المصطفی حضور دارند که بومی هستند و با فرهنگ خودشان آشنایی دارند؛ به نظرم این قضایا با هم منافاتی ندارند. ما نیامدیم کار آن‌ها را خنثی کنیم. نیاز هم آن قدر بالا است که شاید توسط المصطفی صد درصد تأمین نشود. از طرف دیگر پتانسیل‌هایی وجود دارد که باید از آن‌ها خوب استفاده شود.

نکته دیگر اینکه وقتی می‌بینیم فضایی هستند که ۱۰-۱۵ سال در حوزه درس خوانده‌اند با یک زبان هم آشنایی دارند چرا از این پتانسیل استفاده نکنیم؟ این پتانسیل می‌تواند برای رساندن کلام اهل بیت(ع) به گوش دنیا استفاده شود. آن هم طرق مختلفی دارد. یکی از آنها می‌تواند اعزام مبلغ باشد. اما عرصه‌های دیگری هم هستند که ما می‌توانیم در این‌ها فعالیت کنیم. به عنوان مثال در فضای مجازی چقدر دست‌باز است و ما چقدر کار کردیم و نتیجه گرفتیم؟

به این‌فضا در بخش بین‌الملل چنان که باید و شاید پرداخته نشده است. الان شما کلمه شیعه را سرچ کنید در چند صفحه اول هر چه می‌آید ضد شیعه است. هر چه می‌آید یا مواردی است که ما خودمان هم آن را قبول نداریم و یا مطالبی است که ضد شیعه است. در صفحات بعدی آرام آرام اگر در سایتی مطلبی داشته باشیم روی کار می‌آید. در عرصه رسانه بسیار بسیار دست‌بازتر از اعزام مبلغ است.

در عرصه مکتوب چه اتفاقاتی افتاده است؟ مثلاً اگر کسی بخواهد نظرات امام خمینی(ره) که انقلاب ما با اسم ایشان در جهان شناخته می‌شود را بداند، رساله ایشان به زبان انگلیسی که زبان زنده دنیاست روی اینترنت نیست. وقتی رساله حضرت امام که یک رساله فقهی و ساده است را

*منظور تان از کشورهای غیرمسلمان کشورهای غربی است یا مناطق دیگری را در اولویت دارید؟

ما در اولویت هایمان بررسی کردیم ببینیم در چه کشورهایی می توانیم بهتر کار کنیم. چون بعضی کشورها اصلاً به ما اجازه ورود نمی دهند. لذا اولویت کاری خودمان را بر نحوه ورود به آن کشور گذاشته ایم. اگر دیدیم کشوری سهل الوصول است و نیاز فراوانی هم دارد، اسلام در آن پخته نشده است و مردم پذیرش بیشتری دارند. ما آنجا را تارگت خودمان قرار دادیم. روی آن منطقه رقیب کار کردیم و به همین ترتیب هم جلو می رویم. بررسی و مطالعه می کنیم و اگر کشورهایی پیدا شد که نیاز است و افراد می خواهند و ما هم می توانیم، ورود داریم. لذا این ها می شوند جزو اولویت کاری ما که بتوانیم ورود کنیم.

*طبق بررسی های شما در کدام منطقه زمینه بیشتر است؟

نیاز به دانستن در کل دنیا فراوان است. شما نامه مقام معظم رهبری به جوانان اروپا را نگاه کنید. ایشان با توجه به احساس نیاز خاصی این نامه را دادند و این نیاز همه جا هست. منتها مع الاسف در خیلی از این کشورها به لحاظ ورود قانونی دست ما خیلی باز نیست. آنجا به صورت رسمی و حتی نیمه رسمی هم مبلغین ما نمی توانند حضور داشته باشند. حضور ما حداقلی است لذا باید آن کشورها را از طرق دیگر وارد شویم و بیشتر در بحث رسانه ای کار کنیم.

*برنامه ای هم بوده که از ظرفیت ایرانیان خارج از کشور هم در این زمینه استفاده شود؟

به نظر می رسد این قضیه باید خیلی جدی گرفته شود. در بعضی کشورها گسترش اسلام توسط تجار متدین بوده است. قطعاً شنیده اید که در چین معروف است که تجار ایرانی بودند که اسلام را به آنجا بردند نه مبلغین. البته بعد دو مبلغ هم رفتند و ایستادند و کار کردند. در هند و اندونزی هم همین طور بوده است.

قطعاً نیست.

یعنی اگر وارد مسیری شدیم که اهل بیت (ع) مدنظرشان است، قطعاً و مطمئناً در مسیر انقلاب قرار گرفته ایم.

*بالاخره تفسیر امام از تشیع با تفسیر دیگران فرق دارد.

ما در دنیا اگر پافشاری و اصرار بر اسلام کنیم، البته اسلام ناب، اسلامی که برآمده از کلام اهل بیت (ع) است، خودبخود این قضیه اتفاق افتاده است. اگر در دنیا فریاد شیعه بزنیم، اولاً فضا خیلی مسموم و آلوده شده و خود بخود یک جبهه گیری هایی شده است. از طرفی تازه بعد از آن هم باید بیایی اثبات کنی که من مسلمان هستم! ما تازه داریم اثبات می کنیم که ما به این دینی که پیامبر اسلام آورد اعتقاد داریم و پایبند آن هستیم!

لذا نیایم با دست خودمان وارد این مباحث چالش برانگیز شویم که تازه وقت بگذاریم اثبات کنیم که مسلمان هستیم. لذا من فکر می کنم ما بعضی وقت ها باید با الگوی اسلام حرکت کنیم.

ما در سیاست گذاری های مان در جامعه المرتضی به این نکته رسیدیم که مخاطب اصلی ما غیر مسلمان باشد. البته معنایش این نیست که ما برای شیعیان تبلیغ نکنیم یا برای اهل سنت برنامه نداشته باشیم. اولویت ما بر غیرمسلمان است. یعنی کسانی که کمترین مطلب از اسلام به این ها رسیده است. اگر ما بتوانیم این ها را از پله تنفر چند پله پایین تر بیاوریم و این ها با آموزه های اهل بیت (ع) آشنا شوند این برای ما بسیار بسیار موفقیت بزرگی است. به این جهت اگر ما ابتدای کار علم شیعه بلند کنیم در دنیا متهم به خیلی چیزها می شویم و وقت و عمرمان را باید صرف این کنیم که اثبات کنیم جزو اسلام هستیم. بله، به اسم اسلام منتها آموزه های ناب محمدی، به نظر من این ها اصلاً از هم جدا نیستند. ما این ها را دو پاک جدا نمی بینیم که بگوییم به اسم گسترش اسلام در دنیا هستیم، هر اسلامی، نه، ما می گوییم به اسم گسترش اسلام هستیم ولی اسلام اهل بیتی.

داشتیم. این رقم خیلی بالایی است. این وضع خود ایران است آن وقت ما می توانیم دنیا را با یک نفر تکان دهیم؟ لذا این سوال سوال بجایی است و من نمی گویم که نه، ما نباید با فرهنگ آن ها آشنا شویم ولی تشنگی مردم دنیا به قدری است که ما مجبوریم به دل کار برویم. البته ما مبلغین مان را سفرهای تمرینی می فرستیم. نکته ای که خیلی مهم است این است که ما به این نتیجه رسیدیم که سفرهای تبلیغی کوتاه مدت خیلی جوابگو نیست. چون اگر ما بخواهیم ده روز به جایی برویم و برگردیم در این ده روز تازه با آب و هوای آنجا آشنا می شویم! لذا ما کف تبلیغ مان را یک سال به بالا گذاشته ایم.

از طرفی هم ما در بین درس هایی که در دوره های تربیت مبلغ داریم مباحث آشنایی با فرهنگ این ها را داریم. یعنی ما از افراد بومی آن زبان دعوت می کنیم که علاوه بر اینکه کارگاه های تخصصی برای این ها دارند مبلغین ویژه ای هم که سال های سال است در آن فضا تبلیغ می کرده اند دعوت می شوند به عنوان جلسات تجربه افزایی که در این ها افراد تجارب خود را در اختیار بقیه می گذارند. این ها خیلی کمک می کند به مبلغین ما که با آن فضا آشنا شوند.

*در محتوای تبلیغ مبلغین شما چه مولفه هایی مدنظر هست؟ در واقع چه نسبتی قرار است بین این تبلیغ با گفتمان انقلاب اسلامی ایجاد شود؟

امام رضا (ع) فرمودند «رحم الله من احیاء امرنا»، سوال شد که احیای امر شما به چه شکل است؟ فرمودند که بیایید معارف ما را یاد بگیرید و به مردم هم یاد دهید. در ادامه فرمودند «لو علم الناس محاسن کلامنا لتبوعنا» اگر مردم محاسن کلام ما را می دانستند حتماً خودشان پیروی می کردند. من می گویم این را در کنار گفتمان انقلاب اسلامی بگذاریم. آیا گفتمان انقلاب اسلامی چیزی فراتر از کلام معصومین است؟ آیا چیزی است فراتر از آنچه اهل بیت (ع) می خواستند بگویند؟ آیا چیزی است جدای از آن مطالب؟





و این قضیه الان هم اتفاق می افتد و ما نباید از این پتانسیل ها غافل شویم. باید از پتانسیل های مختلف و البته هر کدام در جای خود استفاده کنیم. از دانشجویان و تجار و افرادی که مقیم آن کشورها شده اند و مشغول به زندگی عادی خودشان هستند. بینشان فراوان است افرادی که تمایل دارند قدم هایی را در راه گسترش معارف اهل بیت(ع) بردارند. لذا ما مقداری هم شروع به این قضیه کرده ایم که یک ساماندهی بکنیم برخی از این ها را. البته با توجه به توان خودمان.

باید اسلام واقعی که اسلام رحمت و کرامت انسان است را نشان دهیم و برای مخاطب ثابت کنیم که رفتار مسلمان متفاوت از اصل اسلام است. لذا ما داریم بیشتر روی این قضیه تکیه می کنیم که ذهنیت های منفی نسبت به اسلام برطرف شود تا بعد بتواند به اسلام جذب شود.

غیر از شما نهاد دیگری هست که متولی ساماندهی این ظرفیت باشد؟

من خبر ندارم. نه به این معنی که نیست. نیازمان در بین الملل خیلی فراتر از این حرف هاست. یعنی همین که شما دارید این سوال را می پرسید خودش دلیل این است که سازمان یا نهادی یا نبوده است یا خیلی محسوس نبوده که این کار را انجام دهد. البته در برخی جاها در حد ماموریت های تعریف شده نهاد هایی حضور دارند؛ مثلاً نهاد نمایندگی ولی فقیه و ویژه دانشجویان ایرانی خارج از کشور الان در بخش بین الملل فعال است. ولی ماموریت آنها فقط خاص دانشجویان ایرانی مشغول به تحصیل در خارج کشور است. یعنی مأموریتشان اصلاً برای تبلیغ برای مردم بومی آنجا و غیرمسلمانان تعریف نشده است. این ها ساماندهی هایی برای دانشجویان آنجا است تا نیاز های دینی آن ها برآورده شود.

ایرانیانی که در خارج از کشور ساکن هستند، خیلی هایشان متدینی هستند که به اهل بیت علاقمند هستند و دوست دارند این اتفاق بیفتد اما شیوه و روش را نمی دانند و لازمه اش این است که یک جایی قوی و ویژه برای این ها کار کند.

شما بیشتر از چه منظری برای معرفی اسلام ورود می کنید؟ مثلاً اول می خواهید شبیهاتی که نسبت به اسلام در ذهن آن ها است را برطرف کنید؟ دقیقاً استراتژی شما چیست؟

یکی از مهم ترین بحث هایی که ما در معرفی اسلام برای غیرمسلمانان داریم قطعاً باید شبیهات را در نظر بگیریم بینیم نوک تیز حمله ها به سمت دنیا و به ضرر اسلام کجاست و ما طوری ورود کنیم که آن شبیهات پاسخ داده شود. اگر الان اسلام متهم به تروریسم است و اسلام را متهم می کنند که تروریست پرور است خب قطعاً ما نمی توانیم فعلاً از منظر دیگری وارد شویم.

باید اسلام واقعی که اسلام رحمت و کرامت انسان است را نشان دهیم و برای مخاطب ثابت کنیم که رفتار مسلمان متفاوت از اصل اسلام است. لذا ما داریم بیشتر روی این قضیه تکیه می کنیم که ذهنیت های منفی نسبت به اسلام برطرف شود تا بعد بتواند به اسلام جذب شود. خیلی سخت است. من نسبت به فردی سوالی در ذهنم باشد هر چه حرف خوب هم بگوید تا وقتی آن سوال در ذهنم هست حرف های خوب را اصلاً نمی شنوم. اول زنگارها را پاک کنیم و بعد سراغش برویم. البته به اسم شبیه این ها را مطرح نمی کنیم دقیقاً نقطه مقابلش.

یکی از حوزه هایی که وارد شده اید بحث گردشگری مذهبی است. بفرمایید چرا به این حوزه وارد شدید و چرا احساس کردید که این حوزه مهم است و باید بدان پرداخت؟

معرفی می کنند چون بعضی وقت ها یک شیطنت هایی ممکن است در کار باشد یا یک چیزهایی مورد غفلت قرار می گیرد. مثلاً هماهنگی می کنیم حتماً از بیت حضرت امام دیدن کنند. خود بیت به جهت قدمتی که دارد نسبتاً یک جاذبه است اما مهم تر از آن خود امام است.

اسم امام که می آید مخاطب که می داند این جا بیت امام است شروع می کند به سوال پرسیدن. این تبلیغ تفکر حضرت امام است. بیان می کنیم که حضرت امام در این زمینه دیدگاهشان این بود و خیلی از تبلیغات منفی اینجا خنثی می شود. خود من شخصاً و دوستان دیگر هم قطعاً این را دیده اند که افراد بعد از این ها حرف های ما می گویند که نگاه های ما عوض شد.

از بس تبلیغات منفی آن طرف فراوان است، تروریست پیش خودش فکر می کند وارد یک کشور عقب افتاده شده که ترور اینجا بیداد می کند مردم وحشیانه به جان هم افتاده اند و هر کسی روی دیگری اسلحه کشیده است! این یک واقعیت است. من با یک گروه ایتالیایی صحبت می کردم، سوال کردم از گروه که نظر شما قبل از اینکه بیاید راجع به ایران چه بود؟ یک خانمی گفت من وقتی می خواستم به ایران بیایم دخترم گریه می کرد و می گفت شما تازه بازنشسته شده ای و یک پولی پس انداز کرده ای چرا می خواهی بروی ریسک کنی خودت را بکنشی برو یک جای دیگر را ببین! پرسیدم حالا چطور شده است؟ گفت: ما دیگر به رسانه های مان اعتماد نداریم. وقتی این حرف را زد الان دیگر نوبت مبلغ ماست که بگویند دقیقاً این اتفاقی که راجع به کشور من در رسانه ها افتاده راجع به دین من هم افتاده است. دین من را آن طور که واقعیتش هست به شما نشان نمی دهند و سیاه نمایی می شود و او تازه می تواند این دو را به هم لینک کند.

سوالات زیادی در ذهن این ها هست. این ها جواب داده شود. ممکن است این شیعه نشود و قصد ما هم این نیست که این ها را شیعه کنیم. هدایت دست خداوند است اما قطعاً و قطعاً این را ملموس دیده ایم که این ها از پله تفر چندین پله پایین آمده اند. تفرشان نسبت به اسلام برطرف شده است یا سوالاتی که باعث می شد به سمت اسلام نروند و نشنوند آن تفر برطرف شد و آن سوال جواب داده شد. و بخش اعظمی از آن زنگار می رود کنار. خیلی از این ها برمی گردند مبلغ ما می شوند و می روند می گویند من رفتم به کشور اسلامی و آن طور که در رسانه های تبلیغ می شود، نبود.

در واقع وقتی عرصه های مختلف تبلیغی را بررسی کردیم دیدیم یکی از جاهایی که در جمهوری اسلامی مورد غفلت واقع شده است عرصه گردشگری مذهبی است. بنده اهل اصفهان هستم. در اصفهان همین طور که راه می روید مرتب تروریست ها را می ببینید. وقتی که زبان می خوانند برای اینکه تمرین کرده باشم یکی از کارهایم این بود که به میدان امام یا جاهای تاریخی دیگر بروم و با گردشگرهایی که می آمدند صحبت کنم. وقتی صحبت کردم دیدم ذهنیت ها و سوالات فراوانی دارند. خصوصاً وقتی که متوجه می شدند ما طلبه هستیم، دلشان می خواست فراوان پرسند. همان جا این انگیزه ای شد که ما در این زمینه هم کار کنیم.

قبل از اینکه جامعه المرحضی شکل بگیرد بنده کار تبلیغ توریزم را انجام می دادم. بعد از آنکه جامعه المرحضی راه اندازی شد این را به صورت جدی ادامه دادیم و فکر می کنم الان مقدار زیادی توانستیم ضرورت این کار را بین مجموعه حوزوی خودمان جا بیندازیم و طلاب الان خودشان خودجوش بدون اینکه کسی آن ها را تکلیف کرده باشد یا اینکه جزو وظایف کاری شان باشد هر کدام در شهرهای خودشان دارند این کار را انجام می دهند که البته یک مقداری حساسیت هم هست و ما دلمان می خواهد این کار ساماندهی شود.

مخاطب ما با پول خودش وارد کشور ما شده می آید در و دیوار و آجر و کاشی را می بیند و می رود. خیلی وقت ها این ها بیشتر دلشان می خواهد از فرهنگ و مذهب و سبک زندگی ما اطلاعاتی داشته باشند. ولی کسی به این ها چیزی در این زمینه ها نمی گوید. بعضی روزها ما با ۷۰۰ الی ۱۰۰۰ توریست در یک مکان در ارتباط هستیم. کجای دنیا بروید این همه پامنبری دارید؟ این اجازه را گردشگری مذهبی به ما می دهد که این همه پامنبری داشته باشیم. مخاطب ما با پول خودش وارد کشور ما شده می آید در و دیوار و آجر و کاشی را می بیند و می رود. خیلی وقت ها این ها بیشتر دلشان می خواهد از فرهنگ و مذهب و سبک زندگی ما اطلاعاتی داشته باشند. ولی کسی به این ها چیزی در این زمینه ها نمی گوید. بعضی روزها ما با ۷۰۰ الی ۱۰۰۰ توریست در یک مکان در ارتباط هستیم. کجای دنیا بروید این همه پامنبری دارید؟

در قم هم همین طور است. در قم دوستان ما با آژانس ها هماهنگ می کنند و افرادی که می آیند تور قم گردی برایشان دارند و قم را از آن منظری که باید ببینند به این ها

عالم دینی بهر سیم که سبک زندگی و تفکر و ایده های مسلمانان چیست.

همه‌انگهی هایی که صورت می گیرد معمولاً از سه کانال است. یک کانال آژانس ها هستند. کانال بعدی راهنماهای تور هستند. کانال سومی که ما خیلی به آن بیشتر اعتبار می دهیم توریست هایی هستند که در برنامه های ما شرکت کرده اند و به شهر خودشان برگشته اند و دوستان و آشنایانشان که می خواهند به ایران بیایند آن توریست به ما ایمیل می دهد و دوستانش را معرفی می کند و می گوید این ها بیایند برنامه داشته باشند. برای ما خیلی مهم است که توریست این قدر از این برنامه لذت برده که دوستان خودش را هم دعوت کرده است.

گردشگران به چندین نوع تقسیم می شوند. یک نوع از گردشگری گردشگری ماجراجویانه است که خیلی عرف و معمول است. یعنی یک قسمتی از این افرادی هستند که دوست دارند همه چیز را تجربه کنند. ما این فضا را برای توریست ها فراهم کردیم در اصفهان به همکاری یکی از مساجد بسیار زیبا که بیایند برای قایقی مسلمان بودن را تجربه کنند.

یکی از پرتکرارترین سوالات توریست ها این است که نماز چقدر طول می کشد و چه می گویند. این فرصت در اصفهان برای توریست ها فراهم شده که با نماز آشنا شوند و مقداری با اسلام آشنا شوند این در یک فضای کاملاً صمیمی و معنوی است. درواقع دوساعت مسلمان بودن را تجربه می کنند. شهادتین را می گویند. ما می گوئیم کسی که بخواهد مسلمان شود باید این کلمات را بگوید که مسلمان شود. ما می گوئیم تکرار می کند. وضو می گیرند. بعد یک سجاده به این ها می دهند و نماز می خوانند. از این واقعه فیلم و عکس هم گرفته می شود و به خودشان یادگاری داده می شود.

ما داریم اینجا برنامه ریزی می کنیم که به صورت گسترده آشنایی با اسلام بگذاریم تا این ها با تفکرات اهل بیت(ع) آشنا شوند.

الان دارد سامانه ای تهیه می شود که ما در این سامانه ایمیل توریست ها را ثبت و ضبط می کنیم که ارتباط تداوم داشته باشد بعد از برگشت از ایران رها نشوند. ۲۰ درصد اینباکس ایمیل های من از توریست هایی است که در جلسات و نشست ها با آنها ارتباط داشته ام.

نمونه خیلی زنده اگر بخواهیم مطرح کنیم یک گروه دو نفره بودند که اعلام رسمی می کردند که ما ضد خدا هستیم. یک جلسه مفصل تقریباً ۴ ساعته به درخواست خودشان در شیراز برگزار شد. اول قرار بود ۱۰ دقیقه باشد و بعد جلسه ادامه دار شد. چند تا برنامه شان را کنسل کردند و صحبت کردیم. دیروز برای من پیام فرستاده است که در مورد غدیر بنویس.

این ها وقتی با این آموزه ها آشنا می شوند آن هایی که جستجو گر هستند خودشان وقتی برمی گردند مطالعه می کنند و می فهمند نکاتی در مورد تشیع هست که باید در موردش مطالعه کرد.

***تمهیدی پیش بینی شده که مثلاً کسی که از فرانسه آمده را بگوئیم اگر باز هم سوالی داشتی در کشور خودت به فلان جا مراجعه کن؟**

بله ما این دغدغه را داشتیم. اول اینکه این ها بیشتر با ما در ارتباط هستند آن هم از طرق مجازی و تلگرامی و گروه های اجتماعی و ... ولی ان شاءالله وقتی این سامانه راه اندازی شود این ها آگاهی داده می شود که جاهای مختلفی را که در دسترس است بیایند. متأسفانه این طور نبوده که همه جا مرکز داشته و همه جا در دسترس باشیم. مثلاً کل اروپا را که نگاه کنید یک مسجد امام علی(ع) دارد.

کند می تواند برود کار تبلیغی کند انجام داده است ولی چه بسا آن مطلوب به دست نیاید و یا بدتر از آن هم شود. خیلی از این ها که به ما مراجعه می کنند می گویند ما دین نداریم. الان در اروپا عده ای هستند تا می پرسى دین داری می گویند ندارم. حتی از جمله حساسیت ها این است که این سوال را چه وقتی پرسى. همان اول که احوال شما چطور است؟ دینت چیست؟ یا اینکه بگذاریم بعد پرسیم؟ خیلی وقت ها این برایشان قابل هضم نیست که چرا من ازدینش می پرسم. الان در خیلی از کشورها سوال از مذهب را جزء حریم خصوصی می دانند. حواسمان باشد بعضی وقت ها این را لایه لای کار بگذاریم و با یک لطایف الحیلی بهر سیم. چون من بالاخره باید بدانم مخاطبم چه تفکری دارد.

ریزه کاری ها و ظرافتی در تبلیغ توریست هست که ما قبل از آن با برگزاری کارگاه ها و دوره هایی مبلغین مان را با آن حساسیت ها آشنا می کنیم تا بتوانیم در این مدت کوتاه بعضاً چند دقیقه ای که با این ها داریم بتوانیم بیشترین



تأثیر را روی اینها بگذاریم. البته خیلی هایشان که مراجعه می کنند خواستار ارتباط بیشتر هستند و دوست دارند جلسه تا یک - دو ساعت ادامه پیدا کند. هرچه راهنما اشاره به ساعت می کند که دیدار بعدی مان دارد دیر می شود می گویند آن را کنسل کن ما می خواهیم با شیخ صحبت کنیم. موارد فراوانی این طور داشته ایم که حاضر شده اند فلان برنامه شان کنسل شود اما این دیدار کنسل نشود.

***خودتان تور می آورید یا اینکه با آژانس ها هماهنگ می کنید؟**

ما خودمان تورگردان نیستیم ولی با آژانس ها هماهنگ می کنیم ولی این آن قدر استقبال می شود که خود راهنمای تورها و آژانس ها از ما می خواهند. خودشان زنگ می زنند و بعضاً نامه می دهند که یک گروه دارد به اینجا می آید و دوست دارند با یک روحانی دیدار داشته باشند. آرام آرام گویا باب شده که توریست هایی که می آیند دلشان می خواهد. خود ما هم همین طور هستیم وقتی به یک کشور می رویم دلمان نمی خواهد که در دیوار آنجا را ببینیم دلمان می خواهد بدانیم سبک زندگی مردم و تفکراتشان چطور است. این ها یکی از چیزهایی که در ذهنشان است این است که این ها مسلمانند. مسلمان ها چه کار می کنند. اولین چیزی که به ذهنشان می رسد این است که بگذار از یک

***ارتباط گرفتن با توریست ها حتماً ریزه کاری ها و اصولی دارد که مبلغ باید با آن آشنا باشد. لطفاً از ملاحظاتی که در این زمینه باید رعایت شود بفرمایید.**

در ضرورت تبلیغ توریست شکی نیست اما به جهت برخی از حساسیت هایی که این کار دارد اگر ساماندهی درستی نشود شاید آن نتیجه ای که می خواهیم نگیریم و چه بسا عکس آن را بگیریم.

وقتی که ما با یک فردی مواجه می شویم که هیچ اطلاعی از اسلام نداشته و نه تنها اطلاعی نداشته، بلکه به دلیل سیاه نمایی اطلاعات منفی دارد، دیگر اینجا موقع طرح مسائل اختلافی نیست. یعنی نباید شروع کار من این باشد که بگویم شما مسیحی هستی؟ مسیحیت این ۲۰ ایراد را دارد و اسلام این خوبی ها را دارد. نه، ما بیاییم به فرمایش امام رضا(ع) عمل کنیم. بیاییم فقط خوبی های خودمان را بگوئیم. قطعاً خودش منتقل می شود که پس آن تفکراتی که ما داشتیم یک ایرادی دارد. اما اگر از زبان من مبلغ

گفته شود ناخودآگاه انسان ها نسبت به عقاید خودشان و آنچه دارند و با آن زندگی کرده اند، یک تعصبی نشان می دهند.

یک موضوع دیگر نحوه ورود به برخی از مسائل سیاسی است. خیلی وقت ها ضرورتی ندارد که ما به بعضی مسائل سیاسی بپردازیم. مثلاً می توانیم بگوئیم این انقلاب ماست و ما دنبال استقلال بودیم و به این دستاوردها رسیدیم.

این ها هیچ آشنایی با اصول و قواعد اسلامی ندارند. همان اول که ما رقتیم نوع حرف زدن با این ها مخاطب قرار دادن خانم ها و آقایان، سنن مختلف، این ها حساسیت هایی دارد. چه اطلاعاتی من باید داشته باشم؟ من چقدر از مسیحیت دین مخاطب خودم اطلاعات دارم؟

یک سری ریزه کاری هایی است که ما در اختیار مبلغین قرار می دهیم که مثلاً شما بدان اگر زمانی یک مسیحی این حرف ها را زد بدان مسیحیان کاتولیک این تفکرات را دارند این اصول مذهبی را پایبند هستند. ارتدوکس ها این طور هستند. مناطق دنیا را می شناسانیم که از بعضی کشورها اگر مخاطب داشتیم بیشتر مسیحیان این کشور کاتولیک هستند. فلان کشور ارتدوکس هستند. و لذا قطعاً این ها باید مخاطب خودشان را بشناسند که الان که می خواهد با او صحبت کند بداند از چه منظری وارد شود. اگر هر کسی صرف اینکه زبان می داند پیش خودش فکر

درباره مؤسسه توسعه و پیش‌برد فلسفه برای کودکان (IAPC)



Institute for the Advancement of Philosophy for Children



شماره ثبت: ۴۳۱۱

موسسه فرهنگی هنری پیدایش رویش دیگر سپاهان

متن زیر که درباره فعالیتهای مؤسسه توسعه و پیش‌برد فلسفه برای کودکان ۱ (IAPC) است توسط محمدرضا واعظ دانش‌آموخته فلسفه برای کودکان در مؤسسه IAPC با همکاری آذین نادری مدیر داخلی مؤسسه پیدایش (مرکز ایرانی توسعه و پیش‌برد فلسفه برای کودکان) ترجمه و تألیف شده است؛

متیو لیپمن به عنوان پایه‌گذار برنامه دینی فلسفه برای کودکان در جهان در میان فعالین، تسهیل‌گران و پژوهشگران این برنامه شناخته می‌شود. او در اواخر دهه ۱۹۶۰ با ارائه این برنامه چهارچوب جدیدی را در حوزه تعلیم و تربیت مطرح نمود و با ارائه ی این برنامه به صورت رسمی آموزش تفکر فلسفی اعم از مهارت‌های تفکر انتقادی، خلاق و مراقبتی در مورد کودکان و نوجوانان را، حتی پیش از ورود به دبستان، ممکن ساخت. باید به این نکته توجه شود که در این برنامه مُراد از آموزش فلسفه به کودکان و نوجوانان، آموزش اصطلاحات و مکاتب فلسفی و یا تاریخ فلسفه نیست؛ بلکه از نظر لیپمن و همکاران او منظور از آموزش فلسفه به کودکان، آموختن روش تفکر فلسفی است که این امر از طریق گفت‌وگو در حلقه کُندوکاو فلسفی مطابق با روش سقراطی انجام می‌شود.

لیپمن بعد از هجده سال تدریس در دانشگاه کالیفرنیا به دلیل بی‌پردن به این نکته که دانشجویانش فاقد توانایی لازم برای استدلال کردن، تحلیل و روحیه نقادانه هستند و با اشراف به این حقیقت که مشکل عدم توانایی دانشجویان در استدلال کردن و تحلیل انتقادی مسائل در آن زمان دیگر قابل ترمیم و برطرف شدن نیست، به این نتیجه رسید که از طریق تقریر داستان‌هایی فکری و فلسفی برای کودکان، می‌تواند به تقویت مهارت‌های انتقادی، خلاقانه و مراقبتی در آن‌ها بپردازد. بنابراین، او در سال ۱۹۶۹ توانست با حمایت بودجه «سرمایه‌گذاری ملی برای علوم انسانی» (NEH) اولین کتاب داستان برنامه دینی فلسفه برای کودکان با عنوان اکتشاف هری را برای کودکان با سنین ۱۱ و ۱۲ سال بنویسد. این داستان حاوی مطالب جذاب فکری و تامل‌برانگیزی است که کودکان و نوجوانان را به بحث و گفتگو و تامل وامی‌دارد. وی در سال ۱۹۷۰ تعداد ۳۵۰ نسخه آفست از این کتاب را به چاپ رسانید و مجدداً با کمک بودجه NEH این برنامه را با محوریت این کتاب به طور آزمایشی در مدارس رُند (مدارس دولتی دانشگاه مونت‌کلیر) اجرا کرد.

سپس، او در سال ۱۹۷۲ از دانشگاه کالیفرنیا به دانشگاه مونت‌کلیر نقل مکان کرد و در آنجا بعد از برگزاری کنفرانسی درباره این برنامه در مونت‌کلیر، در سال ۱۹۷۴

«مؤسسه توسعه و پیش‌برد برنامه فلسفه برای کودکان» (IAPC) را به عنوان بخشی از دانشگاه مونت‌کلیر در ایالت نیوجرسی آمریکا پایه‌گذاری کرد. در ادامه، در سال ۱۹۷۵ از طریق همکاری با مارگارت شارپ (که در سال ۱۹۷۳ به او پیوسته بود) و فردریک اسکاتیان به ترتیب ویرایش اول و دوم کتاب راهنمای هری با عنوان کُندوکاو فلسفی را برای تسهیل‌گران این برنامه در حلقه کُندوکاو منتشر کرد. همچنین در این سال پروژه‌ای با عنوان آموزش معلمان در دو مدرسه منطقه نیووارک شهر نیویورک با حمایت NEH و کنفرانسی در دانشگاه راتگر با حمایت کمیته علوم انسانی ایالت نیوجرسی انجام شد.

او در سال ۱۹۷۶ با کسب بورس دانشکده آموزش نیوجرسی، آزمون سنجش میزان ارتقای قدرت استدلال‌ورزی در کودکان به واسطه برنامه فلسفه برای کودکان را اجرا کرد. سپس، توانست در یک ورکشاپ هفت روزه اساتید فلسفه را آموزش دهد تا آن‌ها نیز بتوانند معلمان مدارس را در جهت ارتقای مهارت‌های تفکر نقاد و خلاق دانش‌آموزان آموزش دهند. در همین سال وی توانست در مؤسسه IAPC اولین نسخه کتاب راهنمای هری با عنوان کُندوکاو فلسفی و اولین نسخه کتاب داستان لیزا (برای کودکان ۱۲ و ۱۳ سال) را منتشر کند.

سال بعد، یعنی در سال ۱۹۷۷، لیپمن ابتدا اولین نسخه کتاب راهنمای لیزا با عنوان کُندوکاو اخلاقی و کتاب فلسفه در کلاس را منتشر ساخت. همچنین در این سال، همانند سال قبل، ورکشاپی هفت روزه برای آموزش آموزگاران و اساتید فلسفه در چند دانشگاه و کالج برگزار کرد. پروژه آموزش معلمان ضمن خدمت در ایالت نیوجرسی و چند ایالت دیگر نیز در همین سال آغاز شد.

از آنجا که در منابع فارسی مربوط به این برنامه اطلاعات چندان زیاد و دقیقی درباره فعالیت‌های مؤسسه IAPC موجود نیست، در ادامه، به صورت دقیق سال‌شمار «مؤسسه توسعه و پیش‌برد برنامه فلسفه برای کودکان» (IAPC) از سال ۱۹۶۹ تا سال ۲۰۰۲ به صورت ستونی ذکر می‌شود.

۱۹۶۹: نوشتن اولین کتاب داستان برنامه دینی فلسفه برای کودکان با عنوان اکتشاف هری ۳ برای کودکان با سنین ۱۱ و ۱۲ سال با حمایت بودجه «سرمایه‌گذاری ملی برای علوم انسانی» (NEH) ۴۰۰.

۱۹۷۰: انتشار تعداد ۳۵۰ نسخه آفست از کتاب اکتشاف هری ۵ و اجرای این برنامه با محوریت کتاب هری به طور آزمایشی در مدارس رُند (مدارس دولتی دانشگاه مونت‌کلیر) مجدداً با کمک بودجه NEH.

۱۹۷۳: سازمان دهی و برگزاری کنفرانس در دانشگاه

مونت کلر ۶.

۱۹۷۴: پایه‌گذاری «مؤسسه توسعه و پیش‌برد برنامه فلسفه برای کودکان» (IAPC) به عنوان بخشی از دانشگاه مونت‌کلیر در ایالت نیوجرسی آمریکا.

۱۹۷۵:

- انتشار ویرایش اول و دوم کتاب راهنمای هری با عنوان کُندوکاو فلسفی به ترتیب از طریق همکاری با مارگارت شارپ (که در سال ۱۹۷۳ به او پیوسته بود) و فردریک اسکاتیان ۲ برای تسهیل‌گران این برنامه در حلقه کُندوکاو.
- اجرای پروژه‌ای با عنوان آموزش معلمان در دو مدرسه منطقه نیووارک شهر نیویورک با حمایت NEH
- برگزاری کنفرانسی در دانشگاه راتگر ۸ با حمایت کمیته علوم انسانی ایالت نیوجرسی ۹.

۱۹۷۶:

- اهدای جایزه ۵ سال توسعه از طرف دانشکده آموزش نیوجرسی ۱۰ برای توسعه آزمون استدلال کودکان
- برگزاری پنج تا هفت روز کارگاه / کنفرانس برای آموزش استادان فلسفه به منظور آماده سازی معلمان برای غنی کردن مهارت‌های تفکر انتقادی و خلاق کودکان ۱۱.
- انتشار اولین نسخه «کُندوکاو فلسفی» توسط IAPC با حمایت از بنیاد شومان.

• انتشار اولین نسخه کتاب داستان لیزا ۱۲، خواننده اخلاق برای کودکان ۱۲-۱۳ ساله توسط IAPC.

۱۹۷۷:

- انتشار اولین نسخه کتاب کُندوکاو اخلاقی ۱۳ به عنوان کتاب راهنمای آموزشی برای لیزا توسط IAPC.
- انتشار اولین نسخه از کتاب فلسفه در کلاس ۱۴ درس توسط IAPC.
- برگزاری کارگاه / کنفرانس‌های پنج تا هفت روزه، برای استادان فلسفه: دانشگاه ایالتی میسیگان، دانشگاه ایلینویز در شامپاین اوربانا و کالج آلبیون.
- شروع برنامه‌های آموزش معلمان ضمن خدمت در نیوجرسی و چند کشور دیگر.

۱۹۷۸:

- انتشار کتاب رشد با فلسفه ۱۵ توسط انتشارات دانشگاه تمپل.
- انتشار کتاب داستان سوکی ۱۶، برای بچه‌های ۱۴-۱۵ سال توسط IAPC.
- انتشار کتاب داستان مارک ۱۷، برای دانش آموزان مدارس متوسطه توسط IAPC.
- تدوین تفکر درباره تفکر ۱۸، یک فیلم پنج قسمتی با هدف کمک به تدریس بخش منطق هری.
- آزمایشی تحت حمایت دانشکده آموزش نیوجرسی و

انتقادی از طریق اهدای کمک هزینه به پژوهشگران بازدیدکننده و حقوق دستکاری به دانشجویان کارشناسی ارشد. ۱۹۹۰:

• بی بی سی یک فیلم یک ساعته در مورد فلسفه برای کودکان را با نام سقراط برای شش ساله‌ها تولید کرد و آن را در بریتانیا، ایالات متحده، ژاپن، اسرائیل و دیگر کشورهای جهان نمایش داد.

۱۹۹۱

• انتشار کتاب تفکر در آموزش ۳۷ توسط دانشگاه کمبریج.

• انتشار کتاب کودکان در هرج و مرج ۳۸، نوشته لئونارد هریس ۳۹ توسط کنالد / هانت ۴۰.

۱۹۹۲ انتشار کتاب مطالعات در فلسفه برای کودکان: اکتشاف هری استاتلمیر ۴۱ توسط دانشگاه تمپل.

۱۹۹۳

• انتشار کتاب تفکر کودکان و آموزش ۴۲ توسط کنالد / هانت.

• انتشار داستان ۴۳ های فکری، جلد اول توسط فیل کم (استرالیا).

۱۹۹۴

• انتشار داستان ۴۴ های فکری، جلد دوم توسط فیل کم (استرالیا).

• انتشار دوباره رشد با فلسفه توسط کنالد / هانت.

• انتشار کتاب فلسفه کودکی ۴۴ به قلم گرت متیوز توسط دانشگاه هاروارد.

۱۹۹۵

• تبدیل شدن کالج مونت کلمر به دانشگاه (MSU). انتشار دوباره فلسفه برای کودکان توسط شبکه ملی. ظهور برنامه های دکتری فلسفه برای کودکان.

۱۹۹۶: آغاز برنامه Ed.D در رشته علوم تربیتی با تخصص در فلسفه برای کودکان در دانشگاه مونت کلمر.

۲۰۰۲: پروفیسور متیو لیمن از دانشگاه مونت کلمر بازنشسته شد و پروفیسور مان گرگوری ۴۵ به عنوان رئیس مؤسسه IAPC منصوب شد.

۱۹۹۵

• وبسایت رسمی مؤسسه IAPC.

• گفتگوهای محمدرضا واعظ با پروفیسور مان گرگوری و پروفیسور دیوید کندی در مؤسسه IAPC.

۱۹۹۵



• انتشار کتاب ماجراجویی های فلسفی با کودکان ۲۹ به قلم میشل پریچارد ۳۰ توسط انتشارات دانشگاه هاروارد آمریکا.

• تاسیس ICPIC در پی یکی از اولین کارگاه های آموزشی برای آموزش مربیان خارج از ایالات متحده در دانمارک. (متعاقباً کنفرانس های بعدی ICPIC در اسپانیا، اتریش، برزیل، مکزیک و چین برگزار شد).

• قطع استفاده از مرکز آموزش زیست محیطی پاکونو برای آموزش مربیان و به جای آن آغاز استفاده از St. Marguerite's Retreat House در شهر مندهام ۳۱ ایالت نیوجرسی، هر سال برای یک دوره ۱۰ روزه و دو دوره دو هفته ای.

• شروع برنامه کارشناسی ارشد در آموزش فلسفه به کودکان تحت عنوان MSC.

۱۹۸۶

• انتشار کتاب شگفت زده در دنیا ۳۲، کتابچه راهنمای ضمیمه کیو و گاس توسط IAPC.

۱۹۸۷

• انتشار الفی ۳۳ برای کودکان ۸-۶ سال توسط IAPC.

۱۹۸۸

• انتشار کتاب فلسفه به مدرسه می رود ۳۴ توسط انتشارات دانشگاه تمپل.

• انتشار کتابچه راهنمای ضمیمه الفی، با عنوان افکارمان را روی هم بریزیم ۳۵ توسط IAPC.

• تاسیس موسسه تفکر انتقادی ۳۶ (ICT) در کالج مونت کلمر.

۱۹۸۹

• شروع پشتیبانی مؤسسه IAPC توسط موسسه تفکر

تحت نظارت خدمات تست آموزشی. مکان ها: نیوارک و دریاچه های پمپتون در ایالت نیوجرسی.

• اهدای جایزه سه سال پژوهش ۱۹ توسط بنیاد راکفلر.
• شروع استفاده از مرکز آموزش محیط زیستی پاکونو در آبشار دینگمن پنسیلوانیا، به منظور آموزش آموزگاران آینده، همچنین برای کارگاه های تابستانی آموزش معلمان.
۱۹۷۹:

• انتشار جلد ۱، شماره ۱ تفکر: مجله فلسفه برای کودکان؛
• انتشار کتاب داستان مارک، توسط IAPC برای بچه های ۱۶-۱۷ سال.
۱۹۸۰:

• انتشار کندوکاو اجتماعی ۲۰ به عنوان کتابچه راهنمای ضمیمه مارک توسط IAPC.

• چاپ ویرایش دوم کتاب فلسفه در کلاس درس توسط انتشارات دانشگاه تمپل.

• انتشار کتاب نوشتن: چرا و چگونه ۲۱، راهنمای ضمیمه سوکی، توسط IAPC.

• انتشار کتاب فلسفه و کودک جوان ۲۲ به قلم گرت ب. متیوز، توسط انتشارات دانشگاه هاروارد.

۱۹۸۱

• تکمیل آزمایش یک ساله خدمات تست آموزشی (EST)، مطالعه ۴۵۰۰ دانش آموز نیوجرسی در دسته های جمعیتی متنوع، تحت نظارت روانشناس ارشد پژوهشی EST، دکتر ویرجینیا شپمن ۲۳.

• برگزاری کنفرانس بین المللی آموزگاران در فلسفه برای کودکان، کارشناسی ارشد.

• انتشار پیکسی ۲۴ برای کودکان ۱۰-۹ ساله توسط IAPC.

۱۹۸۲

• اهدای جایزه سه سال تحقیق از طرف بنیاد شومان.
• انتشار کیو و گاس ۲۵ برای کودکان ۱۰-۹ ساله توسط IAPC.

• انتشار کتاب به دنبال معنا ۲۶، کتابچه راهنمای ضمیمه پیکسی توسط IAPC.

۱۹۸۳

• انتشار کتاب صحبت با کودکان رونالد رید ۲۷، توسط انتشارات آردن ۲۸.

• تکمیل آزمون استدلال نیوجرسی.
• انتشار نسخه اصلاح شده کندوکاو فلسفی توسط IAPC.

• انتشار آزمون استدلال نیوجرسی توسط IAPC.

پی نوشت ها

1. Institute for the Advancement of Philosophy for Childre
2. Montclair State College
3. Stottlemeier's Discovery (Harry)
4. the National Endowment for the Humanities (NEH)
5. "Pre-College Philosophy" at Montclair State College (now University)
6. Frederick S. Oscanyan
7. Community of Inquiry
8. Rutgers University
9. New Jersey Committee for the Humanities
10. Title IV-C
11. Rutgers (New Brunswick), Fordham, Yale, and Harvard. Aided by NEH, Fordham, Rockefeller, and Schultz Foundation Grants.
12. Lisa
13. Ethical Inquiry
14. Philosophy in the Classroom
15. Growing Up with Philosophy
16. Suki
17. Mark
18. Thinking About Thinking
19. Research Scholar Grant
20. Social inquiry
21. Writing: How and Why

22. Philosophy and the Young Child
23. Virginia Shipman
24. Pixie
25. Kio and Gus
26. Looking for Meaning
27. Ronald Reed's Talking with Children
28. Arden
29. Philosophical Adventures with Children
30. Michael Pritchard
31. Mendham
32. Wondering at the World
33. Elfie
34. Philosophy goes to School
35. Getting Our Thoughts Together
36. Institute for Critical Thinking
37. Thinking in Education
38. Children in Chaos
39. Leonard Harris
40. Kendall/Hunt
41. Harry Stottlemeier
42. Thinking Children and Education
43. Phil Cam
44. Philosophy of Childhood
45. Maughn Gregory



گفتگو

حجت کاظمی در گفتگو با مهر:

روایت باستان گرایانه از هویت ایرانی یکسونگر و غیر تاریخی است



زمان زیادی از شکل‌گیری دولت-ملت ایرانی نمی‌گذرد. ساختار و مفهومی که با انقلاب مشروطه در ایران مطرح شد و با «پهلوی اول» عملاً حیات خود در کشور را آغاز کرد.

برای آشنایی بیشتر با مفهوم «دولت-ملت» گفتگویی با حجت کاظمی، استادیار جامعه‌شناسی سیاسی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران داشتیم. وی در این گفتگو از تاریخچه دولت-ملت در جهان و همچنین سیر تطور آن در ایران واز تاریخ و نسبت دولت-ملت با مشروطه، پهلوی اول، دوم و نهایتاً جمهوری اسلامی گفت. همچنین در انتهای گفتگو کمی از بحث‌های تاریخی و نظری فاصله گرفتیم و از این استاد دانشگاه سوالاتی درباره چالش‌های دولت-ملت ایرانی در شرایط کنونی خاورمیانه پرسیدیم. این قسمت از گفتگوی ما همراه شد با مباحث و اخبار و داده‌هایی انضمامی که می‌تواند هر ایرانی را نسبت به آینده دولت-ملت ایرانی نگران کند. دولت-ملتی که به اعتقاد بسیاری از اهالی فکر و اندیشه هنوز در ابتدای راه خود است و تا تکمیل و انسجام و قوامش راهی طولانی دارد و در صورتی که به قوام و استحکام آن نیندیشیم، در معرض خطراتی چون تجزیه طلبی، هرج و مرج‌های قومیتی و تعارضات هویتی قرار خواهیم گرفت.

گفتگوی ما را با این استاد جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه تهران را در ادامه می‌خوانید:

*آقای دکتر لطفاً در ابتدای گفتگو توضیحی درباره تاریخچه شکل‌گیری دولت-ملت بدهید.

اگر مدرنیته را کلیتی در نظر بگیریم که عناصر و ابعاد مختلفی دارد؛ بُعد اقتصادی آن سرمایه‌داری، بُعد اجتماعی آن شهرنشینی و فردگرایی، بُعد فرهنگی آن سکولاریسم، علم‌گرایی و عقلانیت ابزاری و بُعد سیاسی آن پدیده دولت-ملت مدرن است. سازمان‌دهی سیاسی مدرن حول مفهوم «دولت-ملت» تحقق پیدا کرده است. اگر مدرنیته را کلیتی در نظر بگیریم که عناصر و ابعاد مختلفی دارد؛ بُعد اقتصادی آن سرمایه‌داری، بُعد اجتماعی آن شهرنشینی و فردگرایی، بُعد فرهنگی آن سکولاریسم، علم‌گرایی و عقلانیت ابزاری و بُعد سیاسی آن پدیده دولت-ملت مدرن است. عده‌ای می‌گویند کاربست مفهوم دولت به ماقبل مدرن درست نیست. این درست است که «دولت-ملت» در معنایی که در دوره مدرن می‌شناسیم، در آن دوران وجود نداشته است، ولی حیات اجتماعی انسانی همواره واجد اشکالی از سازمان‌دهی سیاسی بوده است. ما انواع مختلف سازماندهی سیاسی و سلطه را در تاریخ شاهدیم.

دولت قبایلی، دولت-شهرها، دولت‌های امپراطوری، دولت‌های فتودالی از این جمله اند، اما ما در دولت-ملت مدرن با شکل یگانه‌ای از ساخت سیاسی رو به رو هستیم که موفق‌ترین شکل تاریخی سلطه است. در طول تاریخ به تدریج و همپای افزایش پیچیدگی اجتماعی سازمان دولت از ساخت اجتماعی منفک شد و یک نهاد، یک دسته، قدرت را به انحصار خودشان درمی‌آوردند. اما در انواع دولت‌های ماقبل مدرن، این

از آن طرف هم در پایان دوره قرون وسطی و اوایل دوره مدرن، حکمرانانی شکل می‌گیرند که ادعای تحقق بخشیدن به انحصار قدرت را در یک محدوده سرزمینی دارند. یک نوع هم‌آیندی در این لحظه خاص تاریخی اتفاق می‌افتد. که به نحو بی‌نظیری یک نوع هم‌پوشانی و تلاقی بین آن تمایل به انحصار قدرت و این قدرت‌گیری طبقات نواخته شکل می‌گیرد. ضمن اینکه بسترهای اقتصادی و تکنولوژیکی مثل صنعتی شدن جنگ، اسلحه‌های جدید، دریانوردی جدید هم در حال شکل‌گیری است. این‌ها باهم یک زنجیره هم‌آیندی کاملاً اتفاقی را شکل می‌دهند که زمینه‌گذار از ساختار فتودالی را به دولت‌های مطلقه فراهم می‌کند.

دولت مطلقه با استفاده از ابزارهای تکنولوژیک و ساختار بروکراتیک، حرفه‌ای شدن ارتش، ساختار مالیات‌گیری دولتی یگانه‌ای را در تاریخ محقق می‌کند که ادعای حاکمیت را عینیت می‌بخشد و انحصار کاربرد قدرت را در یک محدوده سرزمینی عملی می‌کند و به نحوی مشخص در روندی از بالا به ملت‌سازی اقدام می‌کند. یک نوع هم‌گرایی و تلاقی میان دولت مدرن و گروه‌های نوپدید روشنفکران این زمینه را به وجود می‌آید. روایت‌های ملی‌گرایانه از هویت شکل می‌گیرد و دولت‌های مدرن با استفاده از ابزارهایی چون صنعت چاپ و پدیده‌هایی مثل روزنامه، کتاب چاپی و ... این هویت را در میان شهروندان بسط می‌دهند.

می‌خواهم بگویم که «دولت-ملت»، محصول گذر از پراکندگی فتودالی به سوی نوعی انحصار زور و خشونت در یک مرکزیت سیاسی به نام دولت است؛ دولتی که این انحصار را در فرایند قانون‌گذاری، اجرا و نظارت، عینی می‌کند و ابزارش برای چنین اقداماتی بازوی نظامی و بوکراتیک است.

دولت‌های ماقبل مدرن گرچه تمایل به چنین حد از انحصار و اعمال قدرت و نظارتی بر جامعه را

تمایل به انحصار و عینیت بخشیدن به قدرت و سلطه بر اتباع و سرزمین، عینیت بالایی پیدا نمی‌کند. چرا؟ مجموعه‌ای از محدودیت‌ها وجود دارد که مانع تحقق انحصار قدرت در دست دولت فتودالی، قبایلی یا حتی دولت امپراطوری است؛ محدودیت‌های جغرافیایی، تکنولوژیکی، محدودیت‌های ساختاری و نهادی که به دولت‌ها و حاکمان اجازه نمی‌دهد که تمایل به انحصار قدرت را عینیت ببخشند.

حتی در قدرتمندترین دولت‌های باستانی مثل امپراطوری‌های بوروکراتیک هم این دولت‌ها ابزارهای لازم برای اعمال قدرت در محدوده وسیع سرزمینی خودشان را به‌خاطر دلایلی چون وجود روستاهای پراکنده، نبود راه‌ها و تکنولوژی مورد نیاز برای انحصار و کنترل نداشتند. ماکس وبر به ما توضیح می‌دهد که در دوران مدرن است که برای اولین بار دولت‌ها این امکان را پیدا می‌کنند که تمایل به انحصار را عینیت واقعی ببخشند. به همین دلیل است که در مراحل پیدایی دولت مدرن مفهوم حاکمیت به نحو مشخصی مورد تحلیل قرار می‌گیرد و تلاش‌ها از سوی طیف متنوعی از چهره‌های کلیدی سیاست اروپا در قرون ۱۵ تا ۱۸ میلادی متوجه عینیت بخشیدن به ایده حاکمیت است. تحولاتی وجود دارد که زمینه‌ها و شرایط امکان تحقق چنین فرایندی فراهم می‌کند.

همانطور که ماکس وبر می‌گوید یک پایه امکان‌بخش شکل‌گیری دولت مدرن، سرمایه‌داری است. سرمایه‌داری اقتصاد پولی را ایجاد می‌کند که تأثیری کلیدی در گذار از مناسبات حامی پرورانه قرون وسطایی دارد که همواره عامل تجزیه قدرت دولت مرکزی بود.

در عین حال ثروت خلق شده در اقتصاد بازار، بستر لازم برای تأمین مالی نیازهای روبه رشد دولت‌های در حال ظهور اروپایی را ایجاد می‌کند. در متن سرمایه‌داری است که بورژوازی شکل می‌گیرد.

داشتند ولی ابزارهای لازم آن را نداشتند و از این جهت همواره قدرت شان از شکنندگی بالایی برخوردار بود. به جای مرز دقیق و روشن مدرن، سرحدات داشتند که دائما در نوسان بود، قادر به کنترل و نظارت بر اتباعشان نبودند، توانایی اندکی برای شکل دادن به اذهان اتباعشان داشتند، تعلقات در آنها اغلب زیر ملی و محلی و تا حدود فراملی و مبتنی بر تعلق مذهبی امت پایه بود. از این جهت است که دولت-ملت پدیده ای یگانه است.

*در این بحث جایگاه پدیده دولت مطلقه چیست؟

برخی معتقدند دولت مطلقه جزء دولت های مدرن نیست، بلکه یک دولت انتقالی است. از منظری این درست است، چون الگوی مشروعیت دولت مطلقه، الگوی حق الهی پادشاهان است که الگوی مشروعیتی ماقبل مدرن به شمار می رود، ولی از منظری دیگر، دولت مطلقه، دولت مدرن است، چون صورتهای مختلف دولت مدرن یعنی دولت مشروطه، دولت لیبرالی، دولت سوسیال دموکرات بر همان زمینه های استوار شدند که دولت مطلقه به وجود آورد. اگر ما هاینز را به عنوان نظریه پرداز دولت مدرن در نظر بگیریم، ادعای مرکزی نظریه هاینز چیست؟ این است که دولت انحصار قدرت را در دست بگیرد و تعلقات فروملی و فرا ملی را در هم بشکند. دولت مطلقه این ضرورت را انجام می دهد و بستری را فراهم می آورد که دگرگونی های بعدی در الگوی حکمرانی دولت مدرن، بر آن استوار می شود و عمل می کند. پس به لحاظ ایدئولوژیک و هویتی و نظری، دولت مطلقه دولتی مدرن نیست. چون اتکا به حق الهی شاهان دارد، ولی به لحاظ کارکردها و به لحاظ جامعه شناختی دولتی مدرن است.

دولت مطلقه چیزی را تحقق می بخشد که چارلز تیلی به آن ظرفیت دولت و مایکل مان به آن قدرت زیرساختی می گویند، الزامات و عناصری که دولت مدرن بر حسب آنها تعریف می شود اولین بار در این شکل از دولت تحقق می یابد. مثل بوروکراسی حرفه ای، ارتش حرفه ای، مرز، ملت سازی و ...

*این نکته که اشکال بعدی دولت در اروپا بر زمینه هایی استوار شده اند که دولت مطلقه به وجود آورده را بیشتر توضیح بدهید؟

ویژگی مهم دولت مطلقه آن بود که توانست با استفاده از ابزارهای مدرن و نهادهای نظامی و بورکراتیک بر ضعف ساختاری دولت های سنتی غلبه کند و انحصار حاکمیت را تحقق ببخشد، ولی این دولت، دولتی استبدادی بود، یعنی شکل اعمال حاکمیت مبتنی بر اراده فردی حکمران بود. منازعات بعدی و جنبش های سیاسی و اجتماعی در اروپای بعد از قرن ۱۸ در حقیقت در پی دگرگون کردن همین بعد استبدادی دولت هستند.

شاهدیم که به تدریج ابتدا اشرافیت، در وهله بعدی بورژوازی، در وهله بعد کارگران، بعد زنان و در نهایت اقلیت های قومی مدعی مشارکت در قدرت سیاسی می شوند. جنبش های سیاسی و اجتماعی این نیروهای اجتماعی در حقیقت تلاشی برای متوازن تر کردن توزیع قدرت در جامعه هستند. موفقیت این جنبش ها به معنای مشارکت و ورود نیروهای اجتماعی

مدعی در ساخت سیاسی است.

این فرآیند ورود طبقات و نیروهای اجتماعی که باعث می شود ما اشکال مختلف دولت شامل دولت مشروطه سلطنتی، دولت لیبرالی، دولت لیبرال دموکرات، دولت رفاهی را در غرب شاهد باشیم، ولی باید توجه کنیم که ورود این طبقات ساخت دولت را دگرگون نمی کنند. یعنی قدرت زیرساختی دولت را که دولت مطلقه تحقق بخشیده، دگرگون نمی کنند. یعنی دولت قدرت بورکراتیک خودش، انحصار نظامی و تکنولوژیک خودش را از دست نمی دهد.

تنها چیزی که اتفاق می افتد قدرت استبدادی دولت تضعیف می شود، نیروهای بیشتری در فرایند قدرت و تصمیم سازی مشارکت می کنند و قدرت قاعده مندتر اعمال می شود ولی قدرت زیرساختی دولت و انحصار حق حاکمیت دولت بر اتباع نه تنها تضعیف نمی شود بلکه تقویت هم می شود. در نتیجه شما می بینید که دولت فرانسه امروز نسبت به دولت لوئی چهاردهم کمتر استبدادی و اقتدارگراست؛ ولی به لحاظ قدرت زیرساختی از آن دولت به مراتب قدرتمندتر است و توان بیشتری برای کنترل و نظارت بر اتباع خود دارد.

*شکل گیری دولت مدرن در ایران با مشروطه گره خورده است. این مرحله در ایران چه کیفیتی داشت و با چه چالش هایی رو به رو بود؟

همه می دانیم که تکاپوهایی که منجر به تلاش برای دگرگونی ساخت دولت، جامعه و ... در ایران شد، در اثر مواجهه با استعمار و مسئله جنگ با روسیه بود. تکانه ای که منجر می شود به نوعی ادراک وضعیّت عقب ماندگی. در این مرحله گویی نخبگان ایرانی وارد عصر جدیدی شدند که اصلا برای نسل های قبلی مطرح نبود. یک نوع تجربه فرودستی و این آغازی است برای تلاش ها برای مدرن سازی، برای توسعه و برای گذر از عقب ماندگی. تاریخ معاصر ما هم به یک معنا تاریخ تعمیق احساس فرودستی و به تبع آن تکاپوی تعداد بیشتری برای برون رفت از این اوضاع است.

اگر این احساس اولین بار در عباس میرزای ولیعهد شکل می گیرد، در تاریخ معاصر ما این فرآیند مدام بسط پیدا می کند در تعداد بیشتری از ایرانیان. تعداد بیشتری وارد این فرآیند می شوند و به تبع این؛ تعداد بیشتری وارد فکر کردن و کنش کردن برای گذر این وضعیّت می شوند. چون در ایران این شکل گیری وضعیّت خودآگاهی در درون دربار و نخبگان حکومتی شکل گرفت، اولین تلاش ها برای عبور از این وضعیت هم تلاش های درون درباری بوده است. از عباس میرزای ولیعهد بگیرد تا بحث های قائم مقام و نهایتا امیرکبیر و میرزا حسین خان سپهسالار و ... اولین تلاش برای عبور از این وضعیت از درون ساختار دربار شکل گرفت.

این چیزی است که در همه جای دنیا بوده است و تنها متعلق به ایران نیست. خواست های توسعه ای حداقل در مراحل اولیه حرکت جوامع به سوی توسعه همواره از بالا و نخبگان حکومتی شکل گرفته است. ولی مسئله این بود که دولت قاجاری به عنوان دولتی سنتی، دولتی به غایت ناتوان بود. گزارش دقیق کرزن از وضعیت دولت ایران نشان می دهد که عملا از آن تصویر شاه مستبد شرقی، در دنیای

واقعی نشانه ای وجود ندارد.

دولتی که ساخت نظامی اش به شدت شکننده است، توانی برای مقابله با قبائل و ایلات ندارد. توان مالی اش به شدت محدود است و تقریبا هیچ ساختار و سازمانی وجود ندارد. از این جهت است که اولین تلاش گران توسعه در ایران از درون دربار بر می آیند و اتفاقا دنبال تقویت ساختار و توان حکمرانی دولت هستند. ساخت دولت تقویت شود که چه شود؟ غایت آن است که نهایتا این دولت این قدرت را پیدا کند که توسعه را تحقق ببخشد. دولت و شکل گرفتن دولت نیرومند در اینجا ابزار است. مسئله اصلی توسعه است. زمانی که ساخت دولت ناتوانی خود را برای اینکه چنین کاری را انجام دهد، نشان می دهد در اینجا است که فکر تغییر و توسعه از درون ساخت دولت به ساخت اجتماعی منتقل می شود. این همان جایی است که اندیشه و نظریه مشروطه، شکل می گیرد. توجه کنید مسئله اصلی نظریه دولت مشروطه، توسعه و عبور از عقب ماندگی است. ولی احساس می شود که آن شکلی از دولت که می تواند چنین گذاری را صورت دهد باید شکل دموکراتیک و قانونمند داشته باشد.

*دولت مطلقه از چه زمانی در ایران شکل می گیرد؟

شکل گیری دولت مطلقه در ایران محصول شکست مشروطه بود. مشروطه بر چند مفهوم استوار است: ستیز با استبداد، مفهوم قانون، حاکمیت ملی، مبارزه با استعمار خارجی و ... در نگاه اول مشروطه به عنوان یک جنبش به سرعتی باورنکردنی پیروز می شود و نهادهای دولت مشروطه مستقر می شوند ولی این دولت به همان سرعت هم فرو می پاشد. سرعت پیروزی و بحران دولت مشروطه با یکدیگر ارتباط مستقیمی دارند.

ابزارهای حکمرانی دولت مشروطه همان ابزارهایی بودند که دولت سنتی قاجاری در اختیار داشت. یک بوروکراسی بسیار ضعیف فاقد توانایی برای اداره سازمان یافته کشور و اخذ مالیات؛ یک نیروی نظامی عمدتا متکی به نیروهای قبایلی، فقدان نیروی پلیس و سازمان امنیت و اطلاعات، فقدان یک نظام قضایی توانمند و ...

موفقیت سریع جنبش به خاطر ماهیت بسیار ضعیف دولت سنتی ایران بود که در مقابل یک جنبش شهری ضعیف به سرعت عقب نشینی کرد، ولی باید توجه کرد که دولت مشروطه قرار بود بر همان زمینه ای عمل کند که از دوره قبل به ارث برده بود، ابزارهای حکمرانی دولت مشروطه همان ابزارهایی بودند که دولت سنتی قاجاری در اختیار داشت.

یک بوروکراسی بسیار ضعیف، فاقد توانایی برای اداره سازمان یافته کشور و اخذ مالیات؛ یک نیروی نظامی عمدتا متکی به نیروهای قبایلی، فقدان نیروی پلیس و سازمان امنیت و اطلاعات، فقدان یک نظام قضایی توانمند و ... توجه کنید می دانیم که بدون چنین زمینه ساختاری ای دموکراسی های نوپا شانس برای موفقیت ندارند.

این همان چیزی است که در بحث قبل گفتیم. یعنی قدرت زیرساختی که دولت های مطلقه آن را در اروپا تحقق بخشیدند و اشکال بعدی دولت دموکراتیک در اروپا بر آن استوار شدند. دولت های مطلقه در اروپا اول فرآیند دولت-ملت سازی و انحصار زور و اسلحه را تحقق بخشیدند، بعد از اینکه این قدرت محقق

را بر عهده یک دولت قدرتمند و مقتدر قرار می‌دهد. پس اولین دولت مدرن از متن این فرایند شکل می‌گیرد که می‌شود دولت پهلوی اول. پهلوی اول، اولین دولتی است که خارج از مناسبات ایللی شکل می‌گیرد. در دوره میانه ایران، دولت ایرانی از دل مناسبات ایللی بر می‌آمده است.

پهلوی اول کاملاً خارج از مناسبات ایللی و مبتنی بر یک کودتای نظامی اتفاق می‌افتد. کودتاهای نظامی‌ای که در جهان سوم در قرن بیستم شایع هستند، محصول ائتلاف نظامیان و روشنفکران نوگرا هستند که در پی نوعی توسعه آمرانه هستند. پهلوی اول برای اولین بار آن قدرت زیر ساختی را فراهم می‌کند که دولت سنتی فاقد آن بود. از طریق شکل دادن به یک ارتش ۱۲۰ هزار نفری. از طریق شکل دادن به یک بروکراسی سراسری. از طریق ایجاد یک نظام قضایی. از طریق یک نظام آموزش عالی. از طریق یک پلیس سراسری. از طریق یک نظام ثبت اسناد و نظایر آنها.

پهلوی اول است که قدرت زیرساختی دولت یعنی قدرت بروکراتیک، نظامی، قضایی، نظارتی دولت را گسترش داد و اولین مدرن را در ایران محقق کرد و تلاش کرد که یک ملت در معنای مدرن را ایجاد کند هرچند که این در این مسیر تأکیدی یکسویه و افراطی بر نوعی باستان گرایی و نفی کثرت همیشگی موجود در فرهنگ ایرانی صورت گرفت.

* بنابر این شما پهلوی اول را آن مرحله گذار شکل سنتی به دولت-ملت مدرن می‌دانید.

بله، درست است ولی این مسئله نباید باعث شود که روی منفی قصه دیده نشود. یک رویه این فرایند طبعاً فرایند طرد و سرکوبی است که اتفاق می‌افتد، مثلاً در خصوص هویت دینی که می‌دانیم از علل و عوامل برآمدن اسلام گرایی در دوره های بعدی است. بُعد دیگر این فرایند در تحریفی است که در فرایند دولت-ملت سازی شکل می‌گیرد. در پهلوی اول ضمن اینکه گذاری از آن پراکندگی قاجاری صورت می‌گیرد به انحصار قدرت، نهادهای جدید شکل می‌گیرند.

ولی این نکته اغلب مورد بی توجهی قرار می‌گیرد که عناصر و مولفه‌هایی از ساخت دولت ماقبل مدرن به ساخت دولت جدید منتقل می‌شود و نوعی بده بستان، نوعی درهم تنیدگی و تلافی بین نهادهای قدیم، ویژگی‌های حکمرانی سنتی ایرانی و ویژگی‌های حکمرانی مدرن صورت می‌گیرد که ساخت نهادی ویژه‌ای را به وجود می‌آورد.

من خودم به تاسی از ادبیات وسیعی که در این حوزه وجود دارد، این دولت را، دولت نئوپاتریمونیکال می‌نامم. به این معنا دولت پهلوی، برخلاف تصور گروهی از محققان تداوم دولت سنتی ایرانی نیست، بلکه به واسطه ابزارها و قابلیت‌های بی سابقه‌ای که در اختیار دارد، گسستی بنیادین از آن است؛ ولی از سوی دیگر به خاطر ویژگی‌هایی که از دولت سنتی ایرانی در آن راه یافته، تفاوت‌هایی کلیدی با دولت مدرن می‌یابد.

به عنوان مثال درست است که بوروکراسی، ارتش و نظام قضایی و پلیس مستقر می‌شود ولی همه این‌ها در خدمت شاه و دربار هستند. نوعی شخصی کردن ساخت دولتی اتفاق می‌افتد. روابط حامی پرورانه ای میان شخص اول و دربار او با ساختار دولتی شکل می‌گیرد که نتیجه آن تحریف فرایند مدرن

داران محلی سر بر می‌آورند، دولت مشروطه عملاً هم هیچ ابزاری برای کنترل این وضع ندارد. ضربه نهایی را در این وضعیت به مشروطه تغییر در سیاست بین المللی می‌زند. آن موازنه ای که در طول قرن نوزدهم بین روسیه و انگلستان وجود داشت و استقلال ایران را حفظ می‌کرد، در اثر شکل گیری تهدید آلمان قیصری از بین می‌رود و بدترین اتفاق برای ایران به عنوان یک بازیگر کوچک در بازی بزرگان می‌افتد. دو قدرتی که موازنه آنها ضامن حفظ وضع موجود در ایران بود با یکدیگر بر علیه آلمان متحد می‌شوند.

ایران دیگر از فواید موازنه برخوردار نیست و در نتیجه ما در سال ۱۹۰۷ قرارداد معروف این سال را داریم. در نتیجه مشروطه نوپا با تلاقی بسترهای نامساعد داخلی و بسترهای خارجی روبرو می‌شود و عملاً شانس برای موفقیت ندارد. شکستی فوق‌العاده سنگین که منجر به بحران کلیدی تاریخ ایران در آن دوره می‌شود.



سه-چهار میلیون نفر کشته می‌شوند بر اثر حطی و ... از دل این قصه است که گذاری اتفاق می‌افتد در ذهنیت ایرانیان مبنی بر اینکه ما شیپور را از سر گشادش نواختیم. همان استدلالی که در نامه معروف ناصرالملک به مرحوم طباطبایی وجود دارد اعتبار می‌یابد.

ایران آماده دموکراتیک شدن و تحقق دولت دموکراتیک نیست. اگر می‌خواهیم توسعه پیدا کنیم، باید توسعه از بالا و به دست یک اقلیت قدرتمند و دستی قدرتمند تحقق پیدا کند. اینجاست که ما گذاری داریم از نظریه دولت مشروطه به نظریه دولت مطلقه نوساز. باز هم این را تأکید می‌کنم؛ به لحاظ هدف و انگیزه‌های حرکتی هردوی این نوع دولت‌ها در پی مدرن کردن ایران و گذار از وضعیت عقب ماندگی هستند. تنها ابزارها تغییر کرده است. آنجا ابزار؛ دولت دموکراتیک قانون‌مدار است. اینجا ابزار دولت مطلقه نوسازی است که از بالا فرایند توسعه را به شیوه ای قهر آمیز تحقق می‌بخشد.

شما در نزد آدم‌هایی مثل داور، تیمورتاش، مشفق کاظمی، تقی زاده، این گذار را به شکل روشن و مشخصی می‌بینید که کارویژه و ضرورت تحقق تجدید

شد، مذاکره بر سر اینکه تعداد بیشتری از نیروهای اجتماعی در قدرت مشارکت کنند، صورت گرفت. در ایران بدون اینکه این فرایند استقرار قدرت زیرساختی اتفاق بیفتد و دولت در معنای مدرن آن وجود داشته باشد، مشروطه و خواست دموکراتیک کردن ساختار سیاسی شکل گرفت، در حالی که انحصار زور و قدرت وجود ندارد. هر چند خودکامه و پیش بینی ناپذیر عمل می‌کند ولی در دنیای واقعی قدرت زیرساختی و اعمال قدرت اندکی دارد.

مشروطه اصطلاحاً شیپور را از سر گشادش نواخت، در حالی که دولت‌های مطلقه در اروپا برای واگذاری قدرتشان با جنبش‌های توده‌ای بسیار خشنی رو به رو شدند، به خاطر اینکه قدرت زیرساختی بسیار بالایی داشتند و مقاومت می‌کردند، در ایران با دوتا تخصن و با دوتا اعلامیه و ... پادشاهی ۲۵۰۰ ساله؛ مشروطه می‌شود.

یعنی پیروزی سریع مشروطه بر بستر دولت ضعیف

اتفاق می‌افتد. از آن طرف حالا دولت مشروطه خودش باید بر بستری عمل کند که میراث دولت ضعیف قاجاری ست. نه پول وجود دارد، نه قدرت نظامی وجود دارد، نه قوه قضائیه وجود دارد، نه پلیس وجود دارد، نه بروکراسی ای وجود دارد. این دولت چگونه باید قانونی که دارد در مجلس تصویب می‌شود را مثلاً در منطقه دورافتاده‌ای مثل سیستان بلوچستان اجرا کند؟ در نتیجه نمی‌تواند.

دولت سنتی و پادشاهی در طی دو هزار سال شبکه ای بسیار نامرئی از پیوندهای بین مرکز و پیرامون ایجاد کرده بود؛ تیول داری داشت، خاندان سالاری داشت، پیوندهای مبتنی بر ازدواج داشت و ... این رشته شکننده پیوند مرکز و پیرامون را حفظ می‌کرد، قبایل را به صورتی نسبی به نظمی شکننده متعهد می‌کرد. اتفاقی که در مشروطه می‌افتد این است که مشروطه در پی برانداختن آن مناسبات حامی پرورانه و غیرشفاف سنتی است، دولت می‌خواهد مبتنی بر قانون شفاف و مدون عمل کند، اما ابزارهای تحقق این قانون را ندارد.

در نتیجه رشته امور از هم می‌پاشد. قبائل سر بر می‌آورند، قدرت‌های محلی سر بر می‌آورند، زمین

سازی دولت است.

*این به خاطر ریشه دار بودن پادشاهی در ایران نیست؟

بالاخره آن تبار و ریشه تاریخی تاثیر دارد. تاثیر گذشته بر حال آینده مقوله ای غیر قابل انکار است. اما بعد دیگری از دلایل این ماجرا در تمایل شخصی فرد حاکم یعنی رضاخان است. نتیجه این دولت-ملت سازی در قالبی نئوپاتریمونیا برای تاریخ ایران بسیار کلیدی است. همان طور که ماکس وبر می گوید نهادهای دولت مدرن با برهم زدن مناسبات پاتریمونیا سستی تحقق پیدا می کنند، یعنی حامی پروری کنار زده می شود و به جایش مناسبات عقلانیت ابزاری و بوروکراسی مدرن می نشیند. ویژگی بوروکراسی ماقبل مدرن ابتدا بر مناسبات شخصی و حامی پرورانه است. در حالی که ویژگی دولت مدرن چیست؟ بوروکراسی مدرن و مبتنی بر مناسبات غیر شخصی و حرفه ای. وقتی این دو تلاقی پیدا می کنند نهادی که ویژگی هایش باید عقلانیت و نهادینگی باشد، در خدمت تمایلات شخصی حاکم و دربار او قرار می گیرد.

مرز میان دولت و شخص حاکم از بین می رود، خزانه دولتی بدل به اموال شخصی حاکم می شود. حاکم از خزانه برای حامی پروری استفاده می کند. در دولت مدرن ما نباید حامی پروری داشته باشیم. حامی پروری ویژگی پادشاهی های سنتی است. این شکل از نهادسازی مدرن باعث می شود، نهادهای هویت مستقل خود را از دست بدهند، مناسبات حامی پرورانه در آن ها راه پیدا کند و این نهادها چون ارتش، بروکراسی و ... به ابزار شخصی حاکم بدل شوند. ویژگی دولت-ملت سازی در ایران این است که این وضعیت به نحو ساختاری در قالبی نئوپاتریمونیا صورت گرفته است. این مسئله و ویژگی ای به اولین دولت مدرن در ایران داده که ما مثلاً در ترکیه نمی بینیم یا کمتر می بینیم. در الگوی اتاتورکی شخص محوری را به معنای اقتدار گرایی داریم، اما اینکه حکومت در خدمت شخص حاکم و خاندانش قرار بگیرد، ثروت اندوزی شخصی را در ترکیه نداریم. ارتش نهاد مستقلی ست. بروکراسی نهاد مستقلی ست. حزب تشکیل می شود. در ایران همه چیز از شاه و خدمت تمایل شخصی شخص رضاخان است. این یعنی شکل خاصی از دولت سازی مدرن که نتیجه اش نوعی تحریف شدگی است.

*فرآیند دولت-ملت سازی در دوران پهلوی دوم به کجا می رسد و چه وضعیتی پیدا می کند؟

در پهلوی دوم همان فرآیندی طی می شود که در پهلوی اول طی شد. این فرآیند تا حدود زیادی تکامل پیدا می کند و نهادینه می شود. به گونه ای که به مدد درآمد نفتی، دولت نئوپاتریمونیا این قابلیت را پیدا می کند که قدرت زیرساختی و سلطه اش خودش را به نحو قابل توجهی گسترش دهد. به گونه ای که در پایان پهلوی دوم شما یکی از پنج-شش ارتش بزرگ دنیا را دارید. یک نظام اطلاعاتی قدرتمند وجود دارد. یک بوروکراسی وسیع شکل گرفته است که با در هم شکستن نظام زمینداری بر جامعه مسلط شده است، ولی همان طور که افرادی مثل «جیمز بیل» نشان داده اند، باز هم مناسبات حامی پرورانه در اینجا مسلط است؛ شبکه ای از ساختار قدرت نامرئی که در

مرکزیت آن شاه و خاندان و افراد مورد اعتماد آن قرار دارند و اتفاقاً شبکه رسمی بوروکراسی و ارتش را زیر سیطره خود دارد.

در اینجا نوعی سیاست زدایی از ساخت دولت و ارتش تحقق پیدا کرده است. استقلال زدایی از نهادهای شده، و همه چیز در خدمت شخص شاه قرار گرفته است. در خاطرات علم نمونه کامل این قصه را می بینیم. یعنی از وضعیت کشاورزی تا مذاکرات نفتی، انرژی اتمی، بحث های مربوط به تمدن بزرگ و ... همه و همه را شخص شاه دنبال می کند. یک نوع ثروت اندوزی شخصی و ثروت اندوزی خاندانی را داریم و نیز شکل گیری یک گروه برجستگانی که وابسته به دربار هستند را داریم. ولی نهایتاً این را نمی شود انکار کرد که فرآیند دولت-ملت سازی، قدرت زدایی از عناصر زیرملی در دوره پهلوی دوم شدت زیادی می گیرد. به عنوان مثال از میان برداشتن قدرت قبایلی که در دوره پهلوی اول مدنظر بود در این دوره پی گرفته می شود. فرآیند دولت-ملت سازی، قدرت زدایی از عناصر زیرملی در دوره پهلوی دوم شدت زیادی می گیرد، به عنوان مثال از میان برداشتن قدرت قبایلی که در دوره پهلوی اول مدنظر بود در این دوره پی گرفته می شود با این ملاحظه که قبیله، عنصر اساسی پراکندگی قدرت در دوره ماقبل مدرن است، طبعاً از میان برداشتن ساخت قبایلی گامی در راستای دولت سازی مدرن بود ولی همه این ها در ذیل مناسبات حامی پرورانه و شخصی است. بحران دولت نئوپاتریمونیا همان طور که ساموئل هانتینگتون ۱۰ سال قبل پیش بینی کرده بود، این است که این ها برای انطباق با شرایط نوسازی محدودیت های نهادی شدیدی دارند. بنابراین در جریان انقلاب همان طبقاتی که خودشان محصول نوسازی هستند، از اصلی ترین نیروی بسیج گر علیه دولت پهلوی می شوند.

*شما گفتید که پهلوی حرکت های بزرگی برای کنترل و برهم زدن مناسبات قبائلی داشت، ولی این برخورد ها هزینه هایی را هم برای کشور ایجاد کرد و در حال حاضر جمهوری اسلامی در حال پرداخت هزینه هایی است که پهلوی مسببش بوده است. بیا بیا در باره نسبت جمهوری اسلامی با دولت-ملت صحبت کنیم. جمهوری اسلامی چه عملکردی در این حوزه داشته است و قرار است در ادامه این راه چه کند؟

ابتدا بگویم که هزینه های فرآیند دولت سازی غیر قابل انکار است و طبعاً پیامدهای آن تجربه تا امروز باقی مانده است. تردیدی نداریم که تلاش برای انکار و نفی هویت دینی، عامل شکل گیری هویت خواهی دینی در دوره پهلوی و به تبع آن انقلاب اسلامی بود. ناشی از همین مسئله هم بود که ما در جریان انقلاب و بعد از آن تلاشی داریم برای قرار دادن هویت دینی در مقابل هویت ملی. ابتدای انقلاب گروهی بودند که می گفتند هویت ملی در تضاد با هویت اسلامی است و حتی به دنبال اتحاد جماهیر اسلامی، یا بحث ها و ایده هایی مربوط به «خلیج اسلامی» بودند، اما واقعیت قصه این است که هم در فرآیند جنگ و هم پس از آن، هم در عمل و هم در عرصه تئوری، ما تعارضی بین هویت دینی و ملی نداشتیم.

به نظرم می رسد که روند اصلی در ایران پس از

انقلاب درهم تنیدگی هویت دینی و ملی است، هر چند که طبعاً نمی توان به برخی تلاش ها برای در تقابل قرار دادن آنها را انکار کرد، اما تاکید دارم روند اصلی، درهم تنیدگی هویت دینی و ملی است. مثلاً «برنارد لوئیس» می گوید در جنگ ایران و عراق علی رغم اینکه در بدنه ارتش عراق شیعیان حضور داشتند و ایرانی ها هم شیعه بودند، اما مرزبند های ملی رفتار دو طرف را تعیین می کرد. یعنی هویت های دینی هویت های ملی را درهم نشکستند. من حسم این است که ما در دنیای واقعی گرچه در مواقعی تعارض هایی داشتیم و بعضاً برخی طرفداران هویت دینی تلاش کرده اند هویت دینی را در تقابل با هویت ملی و انکار آن قرار داده، ولی در بخش مهمی نمی شود این را انکار کرد که نوعی هم جوشی و درهم تنیدگی این ها را ما در جمهوری اسلامی داشتیم.

پس تجربه جمهوری اسلامی در مسئله هویت ملی در دو سطح قابل بررسی است؛ در یک سطوحی این فرآیند دولت-ملت سازی تقویت شده است. هرچه در دوران پس از انقلاب جلوتر آمده ایم، قدرت زیرساختی دولت در ایران تقویت شده است. آشکار است که توان امروز دولت در ایران برای قانون گذاری، اجرای قوانین، نظارت بر جامعه، مالیات گیری و اساساً پیشبرد برنامه ها در کشور بسیار بیشتر از ابتدای انقلاب است. از طرف دیگر گام های مهمی در راستای تقویت ملت سازی صورت گرفته است. می دانیم که کشورهای که تجربه ملت سازی موفق داشتند، اغلب متکی به خاطره جنگ و نبردهای میهنی بوده اند. کشورهای که تجربه و خاطره جنگ ندارند، ملت سازی در آن ها به سختی اتفاق می افتد و جمهوری اسلامی این تجربه دفاع ملی-میهنی در قالب دفاع مقدس را دارد. در آن تجربه بزرگ باور دینی با باور میهن دوستانه در هم آمیخته است. به نظرم پیوندهایی که حول این خاطره جمعی اتفاق افتاده هنوز مورد تحلیل جدی قرار نگرفته است. ولی از آن طرف این را نمی شود انکار کرد که بالاخره آن روایت های تخصصی بین هویت دینی و ملی باعث شده که نوعی احساس در بخشی از لایه های جامعه ایجاد شود که گویی هویت ملی در برابر هویت دینی تضعیف می شود یا برعکس.

*برخی معتقدند ملی گرایی پوششی است برای تجدد گرایی. ملی گراها اتفاقاً در برابر هویت های وارداتی هیچ مقاومتی ندارند. در صورتی که ملی گرایی واقعی باید در برابر فرهنگ غرب مقاومت کند، ولی چون خودش برآمده از مدرنیته است در برابر فرهنگ و هویت مدرن مقاومتی ندارد. اگر هویت ملی با روایت باستان گرایانه را در نظر بگیریم، درست است. اما ملی گرایی یک کلیت یک دست باستان گرایانه نیست که در پی انکار هویت دینی باشد. قبول دارم که نوعی از گرایش قدرتمند باستان گرایی در ملی گرایی ایرانی وجود دارد و باستان گرایی خود را در تقابل با هویت دینی تعریف می کند، ولی ملی گرایی ایرانی لزوماً یک روایت یکدست نیست.

ما همواره شاهد نوعی میهن دوستی و ملی گرایی مبتنی بر دین و هویت دینی در جامعه ایران بوده ایم. می دانیم که در نزد افرادی چون فردوسی یا نظامی، ایران دوستی با باور عمیق دینی در هم آمیخته



MEHR NEWS AGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

مفاهیم دینی یا حداقل در ارتباط با آن شکل گرفته است. اتفاقاً موفق ترین اشکال تاریخی جنبش‌های اجتماعی ایرانی محصول تلاقی این دو هویت بوده است. اینکه مدام برویم در بنیادها تا اثبات کنیم اینها به لحاظ جوهری با هم در تعارض اند، بازی کودکانه ای است که اغراض به آن جهت می دهند.

مردم این کشور در دنیای واقعی می خواهند همه این عناصر هویتی را باهم داشته باشند. شما خودتان دوست دارید ایرانیت و اسلامیت تان را در کنار هم داشته باشید، در عین اینکه تعلق قومیتی خودتان را هم دارید، ولی گروهی مدام می خواهند بر شکاف‌های هویتی تاکید کنند. این نتیجه‌اش در فرجام کار تعارضات آنتاگونیستی و آشتی ناپذیری است که نهایتاً تولید خشونت خواهد کرد و باعث تضعیف نظام و کشور خواهد شد. مهمتر از همه این‌ها؛ برجسته سازی تعارض هویت دینی و ملی عملاً به نفع برآمدن هویت‌های قومی ستیزه جویی شده است که برنامه های خطرناکی را علیه این آب و خاک پیش می برند.

من می‌پذیرم که دولت-ملت سازی با هزینه‌هایی همراه است. یکی از هزینه‌های آن تحت فشار قرار گرفتن هویت‌های زیرملی است. تخریب تنوع قومی است. تخریب فولکلورها و ... است. بخشی از این فرایندها گریزناپذیر بوده است. اشکال کار هم در این بود که در جریان توسعه امرانه همانطور که هویت ملی در مقابل هویت دینی قرار داده شد، هویت قومی هم به عنوان دشمن نظم و ثبات تعریف کردید. بخشی از این مسئله به خاطر سابقه سالهای بعد از مشروطه بود؛ ولی بخشی دیگر به خاطر شکل گیری تعریفی از هویت ملی در نزد باستان گرایانی ایرانی داشت که در آن هویت دینی و هویت های قومی

متفکرین ما با حداکثری کردن تفاوت میان عناصر هویتی ایران و قرار دادن آنها در تعارض با یکدیگر می خواهند به چه چیزی برسند؟ عده‌ای برون‌د سر مقبره کوروش برایش گریه کنند و نمایش های بعضاً خنده داری اجرا کنند، یک عده هم این طرف در پی اثبات این مسئله باشند که میراث باستانی ایران به دروغ بزرگ است، نتیجه‌اش چه خواهد شد واقعا؟ تیشه به ریشه زدن.

روی سخن با کسانی نیست که اساساً باوری به این کشور و موجودیت آن ندارند، آنها تکلیف شان معلوم است ولی کسانی که ایران را دوست دارند، نباید به این تعارض ها دامن بزنند. دامن زدن به شکاف‌ها و ایجاد گسیختگی های هویتی مشکلی از ایران حل نمی کند.

یک تحلیل واقع بینانه از موقعیت کنونی ما آن است که دغدغه های کسانی که در پی برجسته کردن هویت دینی یا هویت ملی هستند عمیقاً به هم گره خورده است. حتی اگر تعارضی بین این هویت ها و عناصر آنها وجود داشته باشد ما به عنوان دغدغه مند ایران نباید این روایت های تخاصمی را بپذیریم. یکی از معضلات کنونی ایران است که ما می‌خواهیم تعارضات را جوهری و حل ناپذیر کنیم. در نهایت قرار است چه شود؟ بدل کردن ماجرای هویت در ایران به یک معادله صفر و یک، عاقبت خوبی ندارد. من معتقدم راه‌حل ها در شکل دادن به تلفیق ها و امتزاج ها و شکل دادن به روایت هایی است که بر اشتراک ها، بیش از تعارض ها بها می دهد؛ روایت هایی که نوعی در هم تنیدگی این ها را صورت می‌دهد.

آیا غیر از این است که برای اولین بار در تاریخ ایران، احیای ایران ذیل هویت شیعی در دوره صفوی اتفاق افتاد؟ بخش مهمی از جنبش‌های معاصر ایرانی ذیل

است، یا احیای ایران در دوره صفوی ذیل تعالیم شیعی و در هم تنیده با آن صورت گرفت یا تجربه دفاع مقدس که در سوال قبلی عرض کردم.

مفهوم استقلال هم برای ملی گرایانی ایرانی و هم برای هویت دینی ارزشی اساسی است یا هویت شیعی در هویت ایرانی مفهومی بسیار کلیدی است. مگر کسی می تواند خود را علاقمند به هویت ایرانی بداند و عنصر شیعی موجود در مرکزیت آن هویت را نفی کند؟ روایت باستان گرایانه از هویت ایرانی یک روایت یکسویه نگر و غیر تاریخی است. ملی‌گرایی -به ویژه در روایت باستان گرایانه‌اش- در خیلی از مقاطع تاریخ معاصر، روایتی بوده برای انکار و نفی هویت دینی به عنوان هویتی بیگانه و اتفاقاً همین رویکرد غیر تاریخی و تقلیل گرا از هویت ایرانی باعث شد که در دوره پهلوی هویت دینی به عنوان «هویت مقاومت» شکل بگیرد.

من معتقدم ایران آرامش هویتی پیدا نخواهد کرد، مگر اینکه بین عناصر مختلف شکل‌دهنده به هویت ایرانی، لایه‌های مختلف هویتی آن، در نوعی هماهنگی و همسویی قرار گیرند. بخش مهمی از تعارض ها و ستیزه های موجود در جامعه ایران ناشی از همین روایت هایی است که دائماً تلاش می کنند عناصر مختلف هویتی را در تعارض مطلق با یکدیگر قرار بدهند. این روایت های جوهری، روایت‌های ذات‌انگازانه و مبتنی بر حداکثری کردن تفاوت ها مشکلی از ایران حل نمی کند، بلکه تعارض ها و ستیزه ها را تشدید می کند.

در روایتی که مثلاً شهید مطهری از هویت ایرانی ارائه می‌دهد، هویت دینی و ملی در تعارض با یکدیگر قرار نمی‌گیرند. در صورتی که مثلاً آقای خلخالی در تعارض باهم تعریف می‌کرد. در حال حاضر برخی

مقولاتی بیگانه و فاقد اصالت تعریف شدند. نتیجه آن ایدئولوژیک شدن هویت قومی و دینی بود. در این بین روایت های قوم گرایانه که آشکار اهدافی تجزیه طلبانه را دنبال می کنند، قائل به رابطه تخصصی میان هویت ایرانی و هویت قومی خودشان هستند. در این راه دست به تاریخ سازی و هویت سازی مبتنی بر روایت های تخصصی می زنند. آنها

بخش عمده کشورهای خاورمیانه با زوال و عقب گرد در فرایند توسعه روبرو باشند. طبقه متوسط نوپای خاورمیانه تحت فشارهای بسیار دشواری قرار دارد و عملاً آینده ای برای خود در خاورمیانه نمی بیند. تازه اگر بحران های بزرگی چون بحران محیط زیست که خاورمیانه را بر گرفته و یا افول نقش نفت در اقتصاد جهانی که در سالهای آینده تشدید هم خواهد شد

ما می گیرد و هم آنکه ما را در مقابل تلاش هایی که کلیت این کشور و نظام را هدف قرار داده اند، آسیب پذیر می کند. متأسفانه دیدیم برخی از افرادی که طی سالهای گذشته در پی نفی میراث باستانی ایران و حتی کوبیدن چهره هایی چون فردوسی و ... بودند، بعضاً از سوی افرادی که مدعی تعلق به هویت دینی هستند هم مورد استقبال قرار گرفتند، در حالی که همزمان از طرف چهره ها و جریان های پان ترکیست هم مورد حمایت و استقبال بودند و آثارشان در باکو چاپ شد. این رویکردها به شدت مورد تقویت و حمایت گرایشات سلفی در ایران هم هست. اینها از چالش های بنیادین ماست در زمانی که خاورمیانه واقعا در دوران دگرگونی و برهم خوردن مرزها و عصر مخاطره قرار دارد.

*راه حل شما این است که ما به تلفیق این هویت ها فکر کنیم؟ تلفیق هویت های خرد در هویت های ملی. تلفیق هویت ملی با هویت دینی و ...

بله، قرار دادن این ها در یک راستا، پرهیز از روایت های آنتاگونیستی از نسبت هویت قومی و هویت دینی و هویت ملی، نیاز نیست که در همه موارد این ها باهم هم پوشان باشند، اگر هم اختلاف و تعارضی هست باید فرع بر تاکید بر اشتراکات هم پوشانی ها باشد. همانطور که هیچ دو نفری با یکدیگر همسان و هم سنخ نمی شوند، لایه های مختلف هویتی ما هم نیازی نیست که کاملاً با هم هم پوشان و منطبق باشند. چرا به جای این اشتراکات با برجسته کردن کردن تمایزها بر تعارضها دامن می زنیم؟ اگر بررسی کنیم می بینیم اتفاقاً تجربه هایی مثل نسل کشی و جنگ های داخلی در بالکان و رواندا بر بستر و زمینه این برجسته سازی و مطلق کردن تمایزها و تعریفی از هویت خوشتن که دیگری را انکار می کند و نمی تواند آن را در دایره خودش بپذیرد، اتفاق افتاده است.

تجربه بالکان را به یاد بیاوریم. این روایت های آنتاگونیستی، روایت هایی که مبتنی بر انکار هویت دیگری است، ما را به جاهای خطرناکی می برد. اتفاقاً دشمنان ایران هم دنبال مطلق سازی تعارض هویتی هستند و از آن بهره برداری می کنند. دیدیم محمد بن سلمان در گفتگو با العربیه از کشاندن جنگ به داخل ایران حرف زد. اینها برای ما هشدار است و هم هوشیاری ما در مقام اهل فکر و مولد روایت های هویتی و هم هوشیاری نظام را می طلبد.

*رسیدن به این اجماع در بحث های هویتی شاید در ساحت نظر امکان پذیر باشد، اما به نظر می رسد همه چالش ها در این حوزه محدود به اختلاف های نظری نیست. به هر حال آن جوانی که در مناطق مرزی ما با مذهبی دیگر در حال زندگی است، دچار احساس تبعیض است و از این بابت شاکی است. شاید چالش اصلی در این حوزه بیش از حل تفاوت های نظری، عملکرد جمهوری اسلامی در رسیدگی به این مناطق باشد. گویا خطر بیشتر برآمده از این وجه ماجراست.

همه قبول داریم که دولت ها مسئولیت اصلی شکل دادن به این وفای را دارند و باید همگرایی را



را وارد تحلیل کنیم می بینیم که آینده مطلوبی در انتظار خاورمیانه نیست. حالا در این بین می بینید که خاورمیانه غرق در مشکلات ناشی از شکل گیری دولت های شکست خورده و جولان نیروهای هویت بنیان ضد نظم دولت-ملت است.

جمهوری اسلامی ایران در موقعیتی قرار گرفته است که عملاً پیرامون آن با تعداد زیادی از دولت های شکست خورده احاطه شده است. پاکستان، افغانستان و عراق نمونه های ایده ال دولت شکست خورده هستند. به این ها سوریه و لبنان و یمن و چند تا از کشورهای خاورمیانه را اضافه کنید که به هر صورت وضعیت آنها بر امنیت ملی ما تأثیر می گذارند. تنوع قومی و مذهبی ما زمینه های آسیب پذیری ما را افزایش داده است. می دانیم که دولت هایی مانند عربستان و امارات بر روی شکاف های مذهبی ما در حال سرمایه گذاری هستند و پاکستان و نقاتی در مرزهای غربی ما از این لحاظ نقش بارانداز و پشتیبانی برای تروریسم سلفی در ایران را دارند.

از آن طرف ما مسئله قومیت را داریم. در این حوزه هم ما شاهدیم که برخی کشورهای پیرامونی ما به اضافه اسرائیل و راست گرایان آمریکایی تلاش برای تقویت گرایش های قوم گرایانه و تجزیه طلبانه را در ایران دارند. هدف همه این ها آن است از زمینه های موجود در کشور ما، تنوع هویتی و شکاف های موجود به عنوان زمینه شکل دادن به جنبش های قومی و مذهبی علیه تمامیت ارضی و ثبات کشور استفاده کنند.

اینها تنها معطوف به جمهوری اسلامی نیست. اصلاً معطوف به موجودیتی به نام ایران است.

حالا در این بین ما می بینیم که عده ای تلاش می کنند با روایت های حداکثری، هویت دینی و ملی را در مقابل هم قرار بدهند. این تیشه به ریشه زدن است، هم امکان شکل دادن به انسجام هویتی را از

در حقیقت به دنبال زمینه سازی برای نوی بسیج سیاسی قومیت علیه موجودیتی به نام ایران هستند و متأسفانه در ایران این قصه بعضاً اتفاق افتاده است. یک چالش بنیادین دولت-ملت ایرانی همین است که ما با تقویت شکاف های زیرملی مثل شکاف های قومی رو به رویم. با بسیج اجتماعی حول مفاهیم مقولات قومی یا مسئله شکاف شیعه و سنی رو به رو هستیم. این چالش بزرگ و حیاتی ایران در موقعیت کنونی خاورمیانه است.

*به خصوص که در خاورمیانه امروز با فعال شدن گروه های قومی ای مانند کردها در عراق و سوریه یا فعال شدن گروه های مذهبی مخالف مرزهای کنونی روبرو هستیم.

خاورمیانه در یک دوران دگرگونی بزرگ قرار دارد. آن نظمی که بعد از معاهده سایکس-پیکو شکل گرفت به صورت گز دار و مرز تا حدود ۱۰۰ سال دوام آورد ولی این نظم امروز با چالش های بزرگی روبروست و نشانه هایی از فروپاشی را از خود بروز می دهد. خاورمیانه با خیزش های هویتی ستیزه جویی روبروست که ذیل مولفه های قومیت یا سلفی گری سازمان یافته اند و نظم دولت-ملت را نمی پذیرند. این نیروهای هویت بنیان، وقتی با مداخله قدرتهای خارجی همراه شده اند، بحران بزرگی را برای بسیاری از دولت های خاورمیانه ایجاد کرده اند و عملاً بسیاری از دولت های خاورمیانه بدل به دولت شکست خورده شده اند.

زمانی آفریقا در بردارنده انواع و اقسام دولت های شکست خورده بود، اما الان این خاورمیانه و شمال آفریقا است که کلکسیون دولت های شکست خورده است. الان آفریقا بیش از یک دهه است که رشد و توسعه خوبی را تجربه می کند ولی خاورمیانه در بحران های متنوعی درگیر است که باعث شده

حس نارضایتی در این مناطق پیرامونی وجود دارد. تحلیل‌هایی که پیرامون افراد گرایش یافته به داعش در کردستان وجود دارد نشان می‌دهد که بخش زیادی از این افراد انگیزه خودشان را مسئله تبعیض عنوان می‌کنند. بله! دولت در عدم تعریف تک‌انگاز از هویت یا توزیع متوازن تر فرصت‌ها مسئولیت دارد. اما آمارها نشان می‌دهد که بخش مهمی از ادعاهایی که مثلاً پان ترکیست‌ها درباره توزیع نامتوازن فرصت‌ها ارائه می‌کنند، کذب است. برای آن‌ها این یک شعار سیاسی است که بتوانند هویت‌سازی قومی خود را پیش ببرند.

*در پایان اگر جمع بندی دارید بفرمایید.

جمع بندی من این است که در موقعیت کنونی خاورمیانه ما با بحران شدید دولت-ملت، شکست دولت‌ها، برآمدن نیروهای هویت‌بنیاد قبیله‌ای، قومی و فراملی روبه رو هستیم که می‌خواهند مرزها را درهم بشکنند و واحدهای سیاسی جدید تعریف کنند. در این موقعیت، ایران باید به شدت مواظب وضعیت شکننده خود باشد. هم دولت‌های رقیب ایران؛ ایالات متحده، عربستان سعودی، و ترکیه روی این شکنندگی سرمایه گذاری کرده‌اند و هم اینکه بالاخره زمینه‌هایی در داخل ما وجود دارد.

اگر ایران حواسش به این قصه نباشد، و به انحاء گوناگون به شیوه‌ای هوشمندانه عمل نکند، واقعا ساخت دولت-ملت و هویت ملی و امنیت برآمده از آن به شدت در معرض خطر است. به نظرم افکار عمومی جامعه ایران باید خیلی روی این قصه حساس شود. ما باید حساسیت‌مان را نسبت به تقویت هویت‌های قومی و آنتاگونیستی که در پیرامون ما اتفاق می‌افتد به شدت جلب کنیم و برایش برنامه داشته باشیم. این با حیات و بقای ما گره خورده است.

فرصت‌ها به معنی ترمیم نارضایتی‌ها نیست. همین پژوهش نشان می‌دهد که بالاترین میزان شکنندگی خانواده در شهرهای برخوردار ایران است. اینها خیلی مهم است. چون مخالف تصورات غالب و کلیشه‌هاست. ولی این را قبول دارم که احساس تبعیض و دسترسی ناعادلانه به فرصت‌ها منبع آن حس روانی است که هویت‌خواهی قومی و دینی در مناطق پیرامونی ما دارد از آن تغذیه می‌کند یا حداقل این زمینه‌ای است که نخبگان قوم‌گرا و نیز فعالان سلفی اجازه می‌دهد که ادعای تبعیض قومی و مذهبی مقوله‌ای سیستماتیک جلوه بدهند.

ولی من یک سوال دارم. الان نظام سیاسی باید در این قصه چه کار کند؟ می‌دانیم بخشی از ماجرا مربوط به سرمایه‌گذاری دولت است. تحلیل بودجه ریزی دولتی در فاصله سالهای ۷۵ تا ۸۵ که از سوی آقای دکتر اسماعیل بالالی صورت گرفته نشان می‌دهد که تخصیص بودجه به استانهای ترک نشین و کردنشین نه تنها از بودجه تخصیص یافته به تهران و اصفهان کمتر نیست، بلکه حتی در برخی موارد بیشتر نیز هست، اما باید توجه کرد که توان دولت برای سرمایه‌گذاری و تخصیص بودجه هم محدود است. بخش مهمی از رونق اقتصادی در هر منطقه‌ای منوط به آن است که سرمایه‌گذاران بروند به این مناطق و سرمایه‌گذاری کنند. سوال این است که سرمایه‌گذاران چرا به آنجا نمی‌روند؟ سرمایه‌گذاران به دلایل مختلف، به دلیل هزینه‌های مبادله بالا، نبود بازار مناسب، نبود نیروی متخصص و وجود بی‌ثباتی، انگیزه بالایی برای رفتن به این مناطق ندارند. شما نمی‌توانید تفنگ زیر گلولی سرمایه‌دار بگذارید که به این مناطق برو و سرمایه‌گذاری کن. می‌خواهم یک نکته بگویم و آن اینکه همه چیز را به دوش دولت‌ها انداختن درست نیست. ضمن اینکه می‌پذیرم، این

به جای واگرایی‌ها تحقق ببخشند و بستر این هم تبعیض‌زدایی، عدالت، توزیع متوازن فرصت‌هاست. این ما هستیم که با عملکرد خود زمینه‌های بهره‌برداری نیروهای خارجی را فراهم می‌کنیم. اما در اینجا می‌خواهم به نکته‌ای اشاره کنم که کمتر به آن اشاره می‌شود. اتفاقاً معتقد نیستم که توزیع فرصت‌ها در ایران -آنچنان که گفته می‌شود و ادعا می‌شود- به نحوی سیستماتیک نامتوازن است یا هدفمند به صورت نامتوازن توزیع می‌شود. ما بعد از انقلاب یک فرآیند محرومیت‌زدایی خیلی وسیع از مناطق پیرامونی کشور را داشته‌ایم. یعنی دسترسی به فرصت‌هایی که واقعا پیش از آن وجود نداشته است. حالا این قابل قبول است که این فرصت‌ها را آنچنان که تهران برخوردار شده، مثلاً کردستان برخوردار نشده است. ولی آنچه که من بر آن تاکید دارم این است که واقعا بخش مهمی از این توسعه نامتوازن عمدی نبوده است.

*بالاخره گویا در حال حاضر اقوام در ایران حس خوبی ندارند.

حس تبعیض در ایران بسیار بالاست. در وضعیت کنونی نارضایتی و احساس تبعیض با حیات ذهنی ایرانیان در هم تنیده است. پژوهش‌هایی که اخیراً منتشر شده، از جمله پژوهش معاونت اجتماعی وزارت کار و امور اجتماعی به نام «اطلس مسائل اجتماعی ایران» بر این موضوع تاکید می‌کند. این پژوهش می‌گوید احساس تحقیر و تبعیض در سطوح مختلف، کلیدی‌ترین مسئله جامعه ایرانی است. این تنها مربوط به اقوام و گروه‌های مرزنشین ما نیست، در تهران اتفاقاً نارضایتی و احساس تبعیض بالاتر است، در حالی که می‌دانیم نارضایتی‌ترین‌ها اتفاقاً برخوردارترین‌ها هستند و این به این معناست که لزوماً دسترسی به



عبدالکریمی در گفتگو با مهر عنوان کرد: نحوه مواجهه ایرانیان با هایدگر



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mahmoud Rahimi

هیچ متفکری در تاریخ غرب به اندازه هایدگر و به رادیکالی او غرب را نقد نکرده است. حتی افرادی مانند نیچه، مارکس و فروید هم که جزو نقادان رادیکال غرب شمرده می‌شوند اما به هیچ وجه جنس نقد آنها مانند نقدی هایدگر نیست. همه به نوعی شاخه‌های تمدن غرب را نقد کردند. اما هایدگر نقد را متوجه ریشه‌ها کرده است و مواجهه او با غرب یک مواجهه انتولوژیک و از نوع وجود شناسانه است و چنین مواجهه‌ای در دیگر نقادان غربی دیده نمی‌شود. امروز (۲۶ سپتامبر) یکصد و بیست و هشتمین سالروز تولد مارتین هایدگر فیلسوف بزرگ آلمانی است.

در مورد جایگاه هایدگر در فلسفه غرب و ورود فلسفه او به ایران و نسبت فلسفه اسلامی با تفکر این فیلسوف قاره‌ای با دکتر بیژن عبدالکریمی گفتگوی کوتاهی داشته ایم که مشروح آن را خواهید خواند؛

*هایدگر در تاریخ فلسفه و غرب معاصر چه جایگاهی دارد؟

به گمان من هایدگر اثر گذاری بسیار عمیقی بر فلسفه معاصر غربی داشته است. آنچنان که دیگر نمی‌توان جایگاه هایدگر را انکار نمود. او یک متفکر بنیان گذار است و من نیز با پاره‌ای از فیلسوفان پست مدرن مانند دلوز و فوکو هم‌نظرم که مسیر آینده فلسفه غرب به واسطه تسویه حساب و تعیین موضع نسبت به هایدگر می‌گذرد.

من با پاره‌ای از فیلسوفان پست مدرن مانند دلوز و فوکو هم‌نظرم که مسیر آینده فلسفه غرب به واسطه تسویه حساب و تعیین موضع نسبت به هایدگر می‌گذرد. هایدگر در حوزه پدیدار شناسی تحول بزرگی به وجود آورد و انقلابی این زمینه ایجاد کرد. در حوزه‌های متعددی مانند زیست محیط و نسبت انسان با طبیعت و در حوزه هرمنوتیک فلسفی جدید، هایدگر انقلابی ایجاد کرده است و هرمنوتیک او با هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای بسیاری فاصله دارد. نقدهای بنیادینی که به تفکر متأفیزیکی جدید و سوپرتیویسم مدرن می‌گذرد، همه اینها در تفکر معاصر فلسفه غرب به اعتقاد بنده اثر گذار است.

*نحوه مواجهه جامعه فلسفی با افکار هایدگر در ایران چگونه بود؟

من در سیاه مشق خود به عنوان «هایدگر در ایران» این بحث را به صورت مبسوط و تا حدود زیادی بیان کردم و براساس ادعای من در آن کتاب، این هانری کریبن بوده است که برای اولین بار ما ایرانیان را با تفکر هایدگر آشنا می‌کند و ما از رهگذر اندیشه کریبن - نه به عنوان یک مستشرق بلکه به عنوان یک فیلسوف مهم و جدی - با تفکر هایدگر آشنا شدیم.

لذا خیلی از انتقاداتی که به تفسیر ایرانیان از هایدگر و مخصوصاً بحث‌های مرحوم فردید، جنبه سیاسی و ایدئولوژیک دارد و بسیاری از انتقادات را باید به هانری کریبن وارد کرد. اما چون بسیاری از نقدها و وصله‌هایی که به فردید می‌چسبید، به کریبن نمی‌چسبید، ما معمولاً نقش کریبن را نادیده می‌گیریم.

تفکر هایدگر برای ما دو ویژگی اساسی دارد که برای ما ایرانیان بسیار بسیار مهم بود: اول نقد رادیکال نسبت به غرب و دوم ارائه مفاهیمی که می‌توانیم از طریق آن خود را بشناسیم. مفهوم غرب زدگی که در کتاب جلال آل احمد منعکس شده است و در گفتمان قبل از انقلاب و حتی بعد از انقلاب یکی از مفاهیم کلیدی گفتمان نظری ما بوده است در واقع به نحوی تحت تاثیر هایدگر است. اما به طور کلی می‌توان گفت که مواجهه جامعه ما با غرب به

طور کل و با اندیشمندان غربی به طور اخص، بیشتر سیاسی و ایدئولوژیک بوده است و ما کمتر با آنها مواجهه فلسفی داشتیم.

در مورد هایدگر هم چنین چیزی صدق می‌کند و مواجهه ما با او بیش از آنکه فلسفی باشد، سیاسی و ایدئولوژیک بوده است. گرچه به نظر می‌رسد که ندای هایدگر هر روز در جامعه ما قوی تر می‌شود و هر چند در میان طلبه‌های جوان و دانشجویان توجه به هایدگر به صورت جدی تر و فلسفی تری انجام می‌شود اما کماکان این جریان به یک جریان غالب تبدیل نشده است و دانشگاه‌ها و روشنفکران و جوانان ما کمتر با هایدگر مواجهه فلسفی دارند.

*خوانش هایدگر در وضعیت فعلی چه اهمیتی دارد و چه راه‌فاتی برای ما خواهد داشت؟

هایدگر متفکر بزرگ غرب است و رادیکال ترین نقاد تمدن غرب هم محسوب می‌شود. لذا کسانی که نسبت به جهان کنونی و عالمیت جهان کنونی احساس خشنودی نمی‌کنند و بر اساس عقلانیت عصر روشنگری دوره جدید را یکسره دوره روشنگری و همه سنن تاریخی ما قبل دوره مدرن را اسیر سیاهی و تاریکی نمی‌دانند، باید به هایدگر توجه کنند.

هیچ متفکری در تاریخ غرب به اندازه هایدگر و به رادیکالی او غرب را نقد نکرده است. حتی افرادی مانند نیچه، مارکس و فروید هم که جزو نقادان رادیکال غرب شمرده می‌شوند اما به هیچ وجه جنس نقد آنها مانند نقدی هایدگر نیست. همه به نوعی شاخه‌های تمدن غرب را نقد کردند. اما هایدگر نقد را متوجه ریشه‌ها کرده است و مواجهه او با غرب یک مواجهه انتولوژیک و از نوع وجود شناسانه است و چنین مواجهه‌ای در دیگر نقادان غربی دیده نمی‌شود.

همچنین اگر قرار است که ما ایرانیان از امکان تفکر دینی و معنوی دفاع کنیم، باید توجه داشته باشیم که در زمان ما که سوپرتیویسم سیطره پیدا کرده است تا ما منفذی برای خروج از سوپرتیویسم پیدا نکنیم، تفکر معنوی ملحق خواهد بود و ما هیچ مبنای حکمی

و متأفیزیکی برای دفاع از تفکر دینی و معنوی و شرقی خود نخواهیم داشت. به اعتقاد من هایدگر جدیدترین متفکر غربی است که می‌تواند مقولاتی را در اختیار ما قرار دهد که بتوانیم سنت تاریخی و تفکر معنوی و شرقی خود را مورد بازفهمی و بازتفسیر و بازسازی مفهومی قرار دهیم. لذا به اعتبار نقد غرب و به اعتبار دفاع از سنت تاریخی خود، هایدگر برای ما اهمیت پیدا می‌کند.

*توجه به برخی تشابهات میان تفکر هایدگر و فلاسفه اسلامی پیش از پیش در فضای اندیشه‌ای ما جدی شده است و این مهم از طریق فلسفه تطبیقی در حال گسترش است. شما تا چه اندازه به ضرورت چنین مباحثی معتقد هستید؟

واقعیت این است که فلسفه در معنای راستین خود آنچنان که هایدگر برای ما توضیح می‌دهد به ذات انتولوژیک است و بحث فلسفه اصیل بحث انتولوژیک است. متأسفانه این بحث در میان دانشگاهیان و جوانان و روشنفکران ما بحثی غایب است و ما کمتر بحث متأفیزیکی اصیل یا انتولوژیک داشتیم.

در مورد اینکه نظر من درباره بحث‌های تطبیقی چیست باید عرض کنم که این کار، کاری فیلسوفانه و متفکرانه است. متأسفانه در اکثر بحث‌های تطبیقی که در جامعه ما صورت می‌گیرد و من از نزدیک در رساله‌های متعددی که به عنوان راهنما و مشاور و داور در آنها نقش داشتم، معمولاً فهرستی از مفاهیم هایدگر و یا متفکرانی مانند ملاصدرا و ابن عربی مطرح می‌شود و کمتر سیر در معانی می‌شود و در واقع به فلسفه تطبیقی پرداخته نمی‌شود.

اینکه ما بتوانیم فرضاً اشخاصی چون ملاصدرا و ابن عربی را با هایدگر مقایسه کنیم، کاری متفکرانه است و اگر بتوانیم دست به چنین تطبیقی بزنیم در واقع توانستیم وارد حوزه تفکر اصیل فلسفی شویم و برون شدی از بحران فرهنگی و بحران تفکر برای خود پیدا کنیم. اما در کل به نظر من کمتر در چنین جهتی توانستیم موفق باشیم.

غلامرضا جمشیدیه در گفتگو با مهر:

شهید حججی تجلی اندیشه نسل اول انقلاب است



اسارت و سپس شهادت شهید حججی انعکاس گسترده ای در بین مردم داشت و همه جامعه را تحت تاثیر خود قرار داد. بسیاری از ورزشکاران مدالهای خود را به این شهید تقدیم کردند و حتی هنرمندان در جشن های سینمایی جایزه خود را به این شهید پیشکش کردند. بسیایون هم از این غافله مردمی عقب نماندند و فارغ از جناح بندی های مرسوم، با پیام های خود به تکریم این شهید مدافع حرم پرداختند.

در آستانه تشییع پیکر شهید حججی به سراغ برخی اساتید دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران رفتم و تحلیل آنها را از ظهور پدیده شهید حججی جویا شدیم. مشروح مصاحبه ما با دکتر غلامرضا جمشیدی ها استاد تمام جامعه شناسی را خواهید خواند.

***اتفاقی که برای شهید حججی رخ داد از اسارت تا شهادت ایشان و تصاویری که از این رویداد منتشر شد واکنش گسترده مردم را در پی داشت و به شدت جامعه را متأثر کرد. تحلیل شما به عنوان یک جامعه شناس از ظهور پدیده شهید حججی چیست؟**

در جامعه شناسی نظریه ای با نام تئوری نسل ها وجود دارد. این تئوری بیان می کند که وقتی انقلابی رخ می دهد و عده ای قدرت را به دست می گیرند، این افراد از قدرت استفاده می کنند و یکی از مواهب این قدرت تجمیل گرایی و توانگری و آسایش طلبی است.

اشکال نظریه پردازان این تئوری که از جمله آنها ابن خلدون است این است که در آن همه انسان های یک جامعه را یک دست در نظر می گرفت. ابن خلدون برای این نسل ها اسمی را عنوان می کند که به ترتیب نسل اول را بنیانگذار انقلاب، نسل دوم را مباشر، و نسل سوم را مقلد و در نهایت نسل چهارم را منهدم کننده می نامید. اصلاحیه این تئوری این است که همه گروه های نسلی ممکن است در یک دوره زمانی وجود داشته باشد. طبق این اصلاحیه نسل عبارت است از یک گروه سنی که تحت تاثیر تربیت خاص و ویژه ای قرار گرفته باشند. یعنی در این تعریف نسل را به تربیت پیوند زدیم.

در این تعریف، نسل بنیانگذار انقلاب که در انقلاب فداکاری می کند و نسل دیگر که مباشر است و از سفره انقلاب سوء استفاده می کند (در حالی که ممکن است مثلاً پدر او انقلابی و رزمنده بوده باشد) همه در یک عرض و همزمان وجود دارند و نباید این نسل ها را به صورت طولی در نظر گرفت. فرضاً در همین دوره ما سه نسل اول و دوم و سوم وجود دارند. حال این نسل ها چگونه به وجود می آید؟ پاسخ این بود که آنها تحت تاثیر خانواده و اندیشه هایی هستند که مطابق با آن پرورش می یابند و تعلیم و تربیت سبب شکل دهی آنها می شود.

شهید حججی و امثال ایشان از نسل اول انقلاب محسوب می شوند. درست است که به لحاظ سنی هم سن با نسل اول نباشد اما اندیشه ای دارد که مربوط به نسل اول انقلاب است و در فضایی تحت تعلیم و تربیت قرار گرفته است که از آن اندیشه ها الگو گرفته است. بنابراین با وجود اینکه پدیده شهید حججی طبق فرمول هایی که اکثر نظریه پرداز ها ارائه می دهند عجیب می نماید - زیرا نسل هایی که به قدرتی می رسند پس از مدتی به سراغ دل مشغولیات خود می روند و آرمان ها را فراموش می کنند و با آنچه که

پشت سر گذاشتند کاری ندارند - اما طبق فرمولی که آن را اصلاح کردیم، شهید حججی یک فرد از نسل اول انقلاب به شمار می رود و مسئله ای عادی محسوب می شود که ثمره تجلی اندیشه های نسل اول انقلاب در نسل های بعدی است. طبق همین الگو می توان گفت که نهادهایی چون مساجد و هیات مذهبی که نیرو برای انقلاب تربیت کردند موفق بوده اند و هنوز هم می توانند نسل اول انقلابی تربیت کنند.

اما برای برخی این مسئله عجیب به نظر می رسد که چطور می شود انسانی پیدا شود که در این زمانه در کیلومترها دور تر برای دین و میهن خود بجنگد و این چنین از خود گذشتگی نشان دهد؟ مسلماً با فرمول های غربی حتی بزرگترین جامعه شناسان آنها هم از درک این پدیده عاجز هستند، زیرا آنها با عقلانیت ابزاری خود اصلاً نمی توانند این مسئله را درک کنند.

***واکنش گسترده مردم در استقبال از شهید حججی را چطور ارزیابی می کنید؟**

واکنش مردم در مقابل نسل اول انقلاب ستایش و ستودن فداکاری و از خود گذشتگی آنها بود. مردم دوست داشتند که مانند آنها باشند و آنها را الگوی خود می دانستند. حال در زمانه ای که همه به نوعی می خواهند حق خود را از سفره انقلاب بگیرند، کسانی پیدا می شوند که در مسیر دیگری حرکت می کنند و دل پاکی دارند و به نوعی یادآور نسل اول انقلاب هستند. همین موجب می شود تا مردم هم امثال شهید حججی را بستانند و دوست بدارند که مانند او باشند.

مسلماً حرکت شهید حججی تاثیر مثبت زیادی در جامعه ایجاد کرده است که تا قبل از آن نبوده است. این جنس از نسل اول انقلابی هنوز در جامعه ما قابل احترام هستند و جامعه آنها را پذیرفته است. افرادی که پاک طینت هستند و منصفانه رفتار می کنند و نه کسانی که ضد انقلاب هستند، شهید حججی و امثال ایشان را ستایش می کنند. زیرا فداکاری و شهادت آنان بوده است که آرامش را برای ما به ارمغان آورده است. همین نکته چنین استقبال عظیمی را رقم زد.

***شاهد بودیم که ورزشکارانی مدال های خود را و حتی هنرمندان، در جشن های سینمایی، جوایز خود را به این شهید تقدیم کردند و شبکه های اجتماعی هم مملو از پست ها و ابراز احساسات مردم در مورد این شهید بود. حال با وجود این واکنش وسیع اجتماعی در میان مردم، نخبگان، سیاستمداران، هنرمندان و ورزشکاران، علت سکوت جامعه شناسی در قبال چنین پدیده را چه می دانید؟**

اگر کسی بخواهد نسبت به یک پدیده از نسل اول انقلاب حساس باشد، یک راهش این است که خودش آن فضا را درک کرده باشد یا در فضایی که در قریب با آن هستند زیست داشته باشد. آیا جامعه شناسان ما در مساجد و هیئات مذهبی رفت و آمد دارند و به فضای افراد اجتماع در این محیط ها نزدیک اند؟ واقعیت این است که بخش زیادی از جامعه شناسان از لحاظ روحی با مساجد و هیئات همخوان نیستند زیرا متونی که می خوانند با این امکان همخوان نیست.

دلیل دیگر هم اینکه حتی با نادیده گرفتن تمایلات سیاسی، در صورتی می توان با کسی همخوان شد که با او ذهنیت مشترکی داشته باشیم. وقتی ذهنیت مشترک

وجود ندارد، پس امکان همراهی هم وجود نخواهد داشت. مسئله جامعه شناس ما هابرماس و دورکیم و غیره است. آنچه دیده می شود این است که مسائل جامعه شناسان ما کاملاً متفاوت است. در دانشگاه و در جامعه شناسی اصلاً افق مشترکی با مساجد و هیات و افرادی از جنس هیئتی ها و مسجدی ها دیده نمی شود و با هم همجنس و هم افق نیستند و جنس روحی جامعه شناس اصلاً درگیر این مسائل نیست و با این ادبیات آشنایی ندارد. حتی از طرف گروه های دیگر هم تقاضایی برای حضور جامعه شناس در بطن این پدیده ها و تحلیل آنها وجود نداشته است. مثلاً الان شما آمده اید و با من در مورد پدیده شهید حججی مصاحبه می کنید اما مگر چند بار این اتفاق افتاده است که از من جامعه شناس در مورد چنین مسائلی پرسش شود و من در قامت تحلیل آن برآیم.

***شما ایراد اصلی که سبب غفلت از پدیده هایی از این نوع شده را فردی و مربوط به شخص جامعه شناس می دانید یا در یک افق کلی تر آن را متوجه پارادایم جامعه شناسی تلقی می کنید؟**

شهید حججی برای جامعه شناس قابل درک نیست. زیرا مبنایی که در ذهنش دارد با این ادبیات همخوان نیست و امکان فهم پدیده را به او نمی دهد. در دوران انقلاب هم جامعه شناسان ما انقلاب اسلامی ۵۷ را هم درک نکردند به طور کلی می توان گفت که اصلاً جامعه شناسی با جامعه ما بیگانه است و این مسائل را درک نمی کند. زیرا همه آنچه در نظر دارد مبنای غربی دارد و با ابزارهای غربی اصلاً نمی تواند کسی مانند شهید حججی را درک و توجیه کند و اصلاً در مخیله اش نمی گنجد که یک جوان به آن شکل اسیر شود و وقتی به مسلخ می رود نگاهی قدرتمند داشته باشد که گویی به جایی با شکوه برده می شود. این اصلاً برای جامعه شناس قابل درک نیست. زیرا مبنایی که در ذهنش دارد با این ادبیات همخوان نیست و امکان فهم پدیده را به او نمی دهد.

در دوران انقلاب هم جامعه شناسان ما انقلاب اسلامی ۵۷ را هم درک نکردند. کسانی که کتب کلاسیک جامعه شناسی تدریس می کردند و حتی بنیان گذاران جامعه شناسی با انقلاب مذهبی مخالف بودند. به یک معنا انقلاب اسلامی ایران ابطال همه نظریات غربی بود. انقلاب مثل معجزه موسی همه سحرهای فرعون را باطل کرد اما باز هم کسانی هستند که به آن سحرهای فرعون می همان جامعه شناسی غربی اعتقاد دارند و در نتیجه نمی توانند شهید حججی را درک کنند و دلیلش هم این است که منابع و متونی که می خوانند و به آن اعتقاد دارند آنها را در این مسیر قرار داده است.

احمد نادری در گفتگو با مهر:

غرب محوری جامعه شناسی ما را عقیم کرد



اسارت و سپس شهادت شهید حججی انعکاس گسترده ای در بین مردم داشت و همه جامعه را تحت تأثیر خود قرار داد. بسیاری از ورزشکاران مدال های خود را به این شهید تقدیم کردند و حتی هنرمندان در جشن های سینمایی جایزه خود را به این شهید پیشکش کردند. انتظار می رفت که در محافل آکادمیک و علمی کشور نیز این پدیده مورد بحث و بررسی قرار بگیرد اما برخلاف مواردی همچون تجمع دهه هفتادی ها در مجتمع کوروش و فوت مرحوم پاشایی که به مراتب گستره و اثرگذاری بسیار محدودتری داشت، در مورد پدیده حججی واکنشی از سوی اکثریت علمای علوم اجتماعی اتفاق نیفتاد و ادبیاتی در این زمینه تولید نشد.

برای بررسی ظهور پدیده شهید حججی و واکاوای سکوت جامعه جامعه شناسی که برخی از آن با عنوان «بهت جامعه شناسی در مواجهه با پدیده حججی» یاد کرده بودند به سراغ اساتید دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران رفتیم و تحلیل آنها را در این مورد جویا شدیم. گفتگوی قبلی ما با غلامرضا جمشیدپور را در این پیوند می توانید مشاهده کنید.

در بخش دوم این گفتگوها مصاحبه ما با دکتر احمد نادری استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران است که در پی می آید:

***همانطور که می دانید اتفاقی که برای شهید حججی رخ داد و از اسارت تا نحوه شهادت ایشان و مطمئناً نحوه تشییع جنازه ایشان، واکنش گسترده در اجتماع ایجاد کرده است. تحلیل شما از پدیده شهید حججی و بستری که این پدیده در آن رخ داده است و آن اثری که بر بستر ایجاد کرده است، چیست؟**

به نظر من شهید حججی فوق پدیده است و واژه پدیده واژه خوبی برای وصف ایشان نیست، اما اگر تسامحا و تساهلا از این واژه استفاده کنیم، پدیده شهید حججی و آنچه که از زمان اسارت تا شهادت ایشان و بعد از شهادت رخ داد با توجه به تفسیری جامعه شناختی، در ذیل «پدیده های غیر منتظره» قابل ارزیابی است. یعنی پدیده هایی که در برهه ای از زمان در بستر اجتماعی و در جامعه ای که حداقل در رو بنا در حال رفتن به سویی دیگر است، به یکباره موج ایجاد کرده و جریان غالب را پس می زند و به سمت دیگر هدایت می کند.

اگر آن پدیده در فرهنگ ریشه دار باشد و پدیده ای بیرونی نباشد که فقط چند صبحی در صدر قرار بگیرد و بعداً تمام شود، به تبع آن موجی که ایجاد می کند، بزرگتر است. پدیده شهید حججی ریشه دار بود. ریشه دار به معنای سابقه دار است. یعنی اینکه فرهنگ شهادت در دفاع مقدس و جنگ تحمیلی ما سابقه داشته است و در هویت تاریخی ما ریشه در فرهنگ عاشورایی دارد. حال اگر که این «ریشه دار بودن» با «غیر منتظره بودن» ترکیب شود، هم وسعت و هم عمق موج را بیشتر می کند و واکنش ها بسیار سنگین تر خواهد شد.

توضیحی هم در مورد بستر اجتماعی عرض کنم. گفتیم این بستر در مسیری دیگری در حرکت بود. این پدیده با پدیده سلفی حقارت تقارن زمانی داشت. سلفی حقارت موج گسترده ای در میان مردم و حتی در سطح بین المللی ایجاد کرد که ناشی از غرب زدگی و گرایشات غرب گرایانه عمیق برخی ایرانیان و دولتمردان ما بوده است. در اینجا دولت مرد نه فقط قوه مجریه بلکه به معنای آن تعریفی که ویر بیان می کند (اشتاتس من) مد نظر است.

سلفی حقارت باعث ایجاد واکنش هایی توسط مردم و حتی در سطح بین المللی شد و در رسانه های مختلف خارجی هم با پیامهای مختلفی به این مورد پرداختند. در این اتفاق به نوعی غرور ملی مردم ایران جریحه دار شد که به دلیل بستر و جریان اجتماعی است که حرکت در آن سمت دارد و در برخی دولتمردان

هم دیده می شود. با رخ دادن پدیده شهید حججی و همنشینی با این اتفاق سلفی، بسامد کار تشدید شد و احساسات عمومی مردم که به نوعی منتظر بودند که آن حقارت ناشی از سلفی جبران شود غلیان کرد.

حال اگر همه اینها را در فرهنگ ناب ایرانی شیعی قرار دهید، معنا و مفهوم عمیق تری حاصل می شود. مردم هم منتظر این اتفاق بودند. وقتی پدیده شهید حججی رخ داد این موج را گسترده تر کرد و حالا همه جا صحبت از شهید حججی است و هنوز هم این موج ادامه دارد و به قلب ها و اذهان می کوبد و قصد سکون ندارد و این ریشه در همان تحلیلی دارد که عرض شد.

***این دولتمردان برآمده از دل خود این مردم هستند و خود اجتماع آنان را بر سر کار آورده است. منظور من این است که حتماً قبل از سرکار آمدن این دولتمرد حتماً اتفاقی در بستر اجتماعی مردم رخ داده است. حال چه اتفاقی رخ می دهد که همان مردم در مقابل نتیجه انتخاب خود چنین واکنشی نشان می دهند؟**

این خود سوالاتی ریشه دار و جدی است که برای پاسخ آن باید زمان طولانی گذاشت. اما به طور مختصر برای پاسخ به این سوال که چه شد دولت مردانی بر سر کار آمدند که گرایشات غرب گرایانه به سمت حقارت دارند و چه شده و در جامعه چه رخ داده است که به این سمت کشیده شدیم مواردی قابل بیان است.

به نظر من مردم را نمی توان در این مسئله متهم دانست و بنده چنین رویکردی ندارم که در جایی که مردم به نفع رای دادند آنان را خوب فرض کنم و در جایی دیگر که نفع به نظر گرفته نشد، مردم را نادان و عقب مانده بدانم. کما اینکه عده ای از دولت مردان در مورد مردم چنین گفتند. اگر بنده بخواهم که از دیدگاه مردم شناختی این مسئله را تحلیل کنم، باید عرض کنم که باید دید که در بستر اجتماعی چه می گذرد و جریانات زیر پوست جامعه چیست که باعث می شود کنش مردم در دوره ای به سمت انتخاب فردی مانند الف در انتخابات ریاست جمهوری برود و

در دوره دیگر فرد ب انتخاب شود. اگر بخواهیم به صورت تاریخی این مسئله را بحث کنیم باید گفت نوعی از نتولیرالیسم توسط جریان غرب گرا در ایران از دهه ۶۰ به بعد پیاده می شد. ابتدای امر در حوزه سیاست با همان حلقه فکری کیان و غیره آغاز شد و بعد از آن در حوزه اقتصادی با روی کار آمدن دولت هاشمی رفسنجانی در سال ۶۸ و بعد از جنگ، اقتصاد با الگوی توسعه غربی نتولیرال مورد توجه قرار گرفت. در آن زمان در اندیشه بازسازی کشور بعد از جنگ بودیم که اصطلاحاً به آن دولت توسعه اقتصادی گفته می شد و در دوره بعد از آن هم در حوزه سیاست این روند در دولت سالهای ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ ادامه پیدا کرد. حلقه نتولیرالیسم در این سه دوره کامل شد و اصطلاحاً یک جریان نتولیرال در زیر پوست جامعه جای خود را در لایه های اجتماعی باز کرد و سمبل آن هم طبقات متوسط و بالای جامعه شدند که طرفدار این روش فکری غرب گرایانه بودند و این موج غرب گرایانه هر روز هر چه بیشتر به جامعه تزریق شد.

جالب این است که امکانات زیادی هم این جریان در دست داشت و در دو دوره ریاست جمهوری هاشمی و خاتمی امکانات مالی و دولتی کاملاً حامی این جریان بود. در این شرایط این جریان جای خود را در بستر اجتماعی باز کرد و همین نحوه نگاه ها را ایجاد کرد که باعث شد تا بخشی از جامعه ایرانی به سمت غرب گرایانه حرکت کند.

اما تمام مسئله فقط این نیست که بخشی از جامعه به سمت غرب گرایانه در حال حرکت باشد و از آنجا که این طیف و جریان نتولیرال قدرت بسیج گری دارد و رسانه و امکانات و نظام تبادل نمادین هم در اختیار دارد، می تواند هژمونی ایجاد کند و زمانی که توانست هژمونی ایجاد کند در همان گفتمان هژمونیک می تواند توده مردم را با خود همراه کند. هر چند که در پایه و اساس با آن مخالف باشند، اما کنش های اجتماعی و سیاسی مردم و اجتماع همان می شود که هژمون می خواهد و اساساً بخشی از کار تبلیغات و جنگ روانی در تبلیغات هم همین است. لذا باید اینطور تحلیل کرد که این موج نتولیرال و این طبقه متوسطی که با تمام امکانات تمام عیاری که در اختیار داشتند ساخته شده است، همه دست به دست هم داده است که امواج مختلف جامعه به این سمت حرکت کند که به این طیف رای بدهد.

کسی که به آقای ایکس رای می دهد ممکن است غرب گرا هم باشد، اما این لزوماً به این معنا نیست که هر کسی که رأی داده است حتماً غرب گرا بوده است. اتفاقاً بسیاری از طبقات مذهبی و مردم عادی و حتی طبقات سنتی به همین غرب گراها رای دادند. آیا این مسئله به این معناست که این رأی دهندگان به طور کامل غرب گرایی را قبول دارند؟ خیر لزوماً اینطور نیست. در هژمونی و گفتمان کلان باید دید که چرا این اتفاق رخ داده است و اساساً تحلیل انتخابات هم به همین منوال باید صورت بگیرد و نه اینکه مردم عادی را متهم کنیم که در زمانی می دانند و می فهمند و در زمان دیگر نمی فهمند. اساساً دغدغه توده مردم عادی آن دغدغه طبقه روشنفکر و دانشگاهی نیست. لذا در هر صورت موج غرب گرایی توسط دولتمردان ما ایجاد شده است. غرب گرایی هم به این معناست که رفرنس و مرجع ما غرب باشد و ما با غرب معنا پیدا کنیم. این چیزی است که در میان تعداد زیادی از دولتمردان ما و به طور خاص در قوه مجریه دیده می شود.

رویکرد نئولیبرالی که در میان قوه مجریه دیده می شود نشان می دهد که انتهای آمال در این است که ایران در حاشیه غرب قرار بگیرد و ما به دوره شاه بازگردیم. هر چند به نظر بنده ما به آن دوره هم باز نمی گردیم زیرا شاه مستقیماً رئیس جمهوری آمریکا را ملاقات می کرد و اصلاً بسیاری از واسطه ها وجود نداشت و این دوره چهل ساله دشمنی دیپلماتیک پس از انقلاب را نداشتیم. اما انتهای آمال

شهید حججی هم نتیجه این نبرد در منطقه بوده است. حال چرا جامعه شناسی جنگ از سوی علما و اندیشمندان جامعه شناسی شکل نمی گیرد و فضای آکادمیک ما واکنشی به این پدیده شهید حججی نشان نداده و عملاً سکوت کرده است؟

این امر دو علت تاریخی و معاصر دارد که هر دو نشأت گرفته از هر دو یک آشخور دارند؛ مسئله جامعه شناسی و مردم شناسی ما همیشه یک مسئله غرب محوره (west oriented) بوده و به ما یاد داده شده است که مسائل غرب مسائل ماست. این هم به سبب تولد ناقص علوم انسانی در کشور ما است و یک نوزاد عجیب الخلقه که بعد از آن تولد به اسم علوم انسانی متولد شده است.

بحث این است که تا به حال مسائل غربی مسئله ما بوده است و اساساً نگاه می کنیم که در غرب چه مسائلی دارند و بعد شروع به تحلیل آنها می کنیم و اینکه آیا آن مسائل هم در جامعه ما وجود دارد و یا خیر و اگر بود آیا باید با همان رویکرد غربی به آن نگاه کنیم و یا با تئوری بومی خود آن پدیده را تحلیل کنیم، کمتر مورد توجه قرار می گیرد. بسیاری از همکاران من در تحلیل پدیده های بومی به چارچوب نظری غربی تحلیل می کنند.

به طور مثال در مورد آمار بالای خودکشی و برای تحلیل آن به سراغ دور کیم می رویم و با چارچوب نظری او پدیده

مولود انقلاب هست مورد التفات قرار نمی گیرند. سوال این است که چرا علمای علوم اجتماعی نمی خواهند چنین پدیده هایی را ببینند اما مسائل دیگری مانند پلاسکو و یا تجمع دهه هفتادی ها و پاشایی دیده شده و در مورد آنها ادبیات نظری تولید می شود؟ علت این است که جامعه شناسی ما آپارتمانی شده است و صرفاً در مورد قضایایی چون تجمع کوروش و پاشایی سمینار و مقاله و کتاب تولید می کنند اما به این مسائلی که عرض شد توجهی نمی شود. اینها همه ناشی از رویکرد غرب گرایانه و غرب محوره است که باعث شده نقابی بر روی فهم ما بکشد تا مسائل خود را نبینیم و اگر هم دیدیم، آنقدر وسیع ببینیم که در موردش بحث کنیم.

این طرز تفکر به صورت سیستماتیک باز تولید شده است و در نسل های بعد جامعه شناختی ما در دانشکده های علوم اجتماعی هم نهادینه شده است. همچنان ما در این قضیه می لنگیم و وقتی کسی از بیرون به ما نگاه می کند ما را به این متهم می کند که علمای علوم اجتماعی ما افراد جدی ای نیستند. زیرا ما نمی بینیم و یا عمیق توجه نداریم و راهکار ارائه نمی دهیم. در مجتمع کوروش تجمعی رخ می دهد و دیده می شود ولی همزمان توجه نداریم که همان دهه هفتادی هایی که در کوروش تجمع کردند در سوریه و شام و عراق تجمع می کنند و نوع دیگری از کنش گری در یک نظام فکری دیگر را دارند. اما مسئله جامعه شناسی ما کنش گری در مقابل مجتمع کوروش است و نه کنش گری و تجمع شام!

جامعه شناسی ما آپارتمانی شده است، مسئله جامعه شناسی ما کنش گری در مقابل مجتمع کوروش است و نه کنش گری و تجمع شام!

نکته جالب تر اینکه این کنش گری و حضور جوانان دهه ۷۰ در شام و سوریه یک ما به ازای عینی هم دارد و آن هم امنیتی است که حس می شود اما همین امنیت را هم نمی خواهیم ببینیم! در مجموع اینکه دلیل عقیم بودن جامعه شناسی را غرب محوره بودن آن می دانم که مسئله اش مسائل غربی با رویکرد غربی است.

❖ قبل از پدیده شهید حججی جامعه متاثر از مباحث فساد اقتصادی و حقوق های نجومی و اخیراً هم زن خوب بود و پدیده شهید حججی در بستری رخ داد که جامعه تاحدودی نسبت به آرمان های انقلاب ملول شده بود. ظهور شهید حججی با چنین مختصات هویتی به عنوان یک نسل چهارمی انقلاب در معادلات آینده انقلاب چه تاثیری می تواند داشته باشد و چه

اتفاقاتی را می تواند رقم بزند؟

اساساً نسل چهارم و سوم انقلاب چون هنوز جوان هستند و دچار محافظه کاری نشده اند و یا بر آنها غلبه پیدا نکرده است، روحیه حق طلبی بالایی دارند که ناشی از روحیات جوانی هم هست و باعث می شود تبدیل به جوانی مستعد با روحیه انقلابی شده و تفکر و کنش انقلابی داشته باشند. اما اینکه چطور این جوان را هدایت کنند که به سمتی برود که پژمرده و دل مرده شود و یا آنکه تمام مولفه های نشاط را داشته باشد و آرمانگرا باشد و از دل آن جامعه ای مطلوب و شکوفایی و رشد اجتماعی به وجود بیاید همه در دست دولتمردان است.

طی سه تا چهار سال اخیر آنچه که دیده شده است فحواً کلامش این بوده که ما باید در حاشیه غرب قرار بگیریم و از درون این رویکرد چیز مثبتی حاصل نمی شود و در جنبه منفی آن باعث ناامیدی و یأس و بطالت در جوانان می شود. خیلی از جوانان امروز و نسل چهارمی ها در مقایسه با نسل سوم انقلاب تحت تأثیر این فضا قرار گرفتند. هر چه به عقب می رویم این فضا بهتر بود. اما ادامه این روند و اصرار دولت مردان به گرایش به سمت غرب، جامعه را با بن بست جدی مواجه خواهد کرد و باعث تضعیف روحیه انقلابی خواهد شد.

جوان مستعد است و می توان او را به هر سمتی گرایش داد.



را تحلیل می کنیم و به ما یاد داده نشده است که یک پدیده بومی ممکن است با غرب مشترکاتی داشته باشد اما باید با رویکردی بومی تحلیل شود. در مسائل دیگر هم به همین شکل است و نگاه غرب محوره وجود دارد و خود باعث می شود که خلافت به کشف مسائل نپردازیم و خودمان آن را حل نکنیم.

در مسئله جنگ تحمیلی هم به همین شکل بود که جنگ دغدغه جامعه شناسی ما نبود. بعد از جنگ تحمیلی هم یک صدم آنچه که در باب این مسائل غرب کار شد در مورد جنگ تحمیلی کار نشد. پایان نامه و حجم کار بسیار زیادی که ما در همین دانشکده علوم اجتماعی و دیگر دانشکده های علوم اجتماعی در مورد مسائل غرب و مباحث نظری آنها و ویتگنشتاین و وبر و... کار کردیم نشان می دهد که یک جای کار می لنگد و ما به مسائل خود نمی پردازیم و این خود ناشی از مشکل تاریخی در این مسئله است.

چقدر درباره جنگ تحمیلی ادبیات علمی تولید شده است در این دانشگاه یا سایر دانشگاه های ما؟ بسیار محدود. بعد از جنگ و اکنون نیز که درگیر جبهه های دیگر جنگ اعم از نرم و سخت هستیم باز مورد توجه قرار نگرفته است و پدیده هایی چون شهید حججی، راهپیمایی ۲۲ بهمن، روز قدس، راهپیمایی اربعین، تشییع شهدای غواص و غیره که

و آرزوی دولتمردان ما همین است که به این سمت برویم که حاشیه غرب شویم. ولیکن ما نمی توانیم مانند غرب شویم زیرا آنها متن و مرکز هستند و ما در حاشیه قرار داریم.

لذا این غرب گرایی دیده می شود. اما همزمان می بینیم که نوعی مقاومت در مقابل این موج غرب گرایی در توده مردم وجود دارد. گفتمان مقاومتی وجود دارد که ناشی از ابعاد فرهنگی جامعه ما است. فرهنگ شیعی و اسلامی که ضدیت با استکبار را به ما یاد داده است یک بعد آن است و فرهنگ انقلابی ما بعد دیگر قضیه است که بعد از انقلاب اسلامی باعث تشدید در این ضدیت با غرب شده است. اینها همان گفتمان مقاومت را در نهایت شکل می دهد که علیه پدیده سلفی حقارت موضع گیری می کند. اعم مردم از این سلفی حقارت ناراضی و ناراحت بودند و حتی افرادی که در تهران به لیست امید هم رای داده بودند، این ناراضی را داشتند و این مسئله ناشی از همان فرهنگ مقاومت با مولفه هایی است که خدمتستان عرض کردم که باعث شد در مقابل این مسئله و پدیده موضع گیری کنند. در قضیه شهید حججی هم احساسات مردم تا به حال به این شکل بروز کرده است.

❖ بحث جنگ یکی از مفاهیم اصلی مورد توجه در جامعه شناسی است. چندین سال است که ما با جنگ سوریه درگیر هستیم و پدیده

حال متأسفانه آنچه دیده می شود بردن جوانان به سمت غرب است و هدایتی به سمت آرمان گرایی برای ایجاد آبادی دنیا و آخرت خود جوانان و دیگران دیده نمی شود. اگر این روند ادامه پیدا کند با بن بست جدی مواجه خواهیم شد. البته نباید خیلی بدبینانه به مسئله نگاه کرد و سیاه نمایی انجام شود ولی به هر حال این رویکرد تأثیر گذار است و اگر در نهاد های سیاستگذار جامعه فکری جدی برای آن نشود در آینده با بحرانی در سطح جوانان مواجه خواهیم بود. وقتی نیروی جوان با بحران مواجه شود جامعه آینده خوبی نخواهد داشت. زیرا بازتولید در بعد عینی و ذهنی و علمی توسط جوان انجام می شود. پس باید برنامه ریزی و سیاست گذاری درست در این مسئله انجام شود.

***عطف به بحث آخر شما، اگر شهید حججی را انسان تراز انقلاب بدانیم، فردی که قبل از شهادت در جهاد سازندگی و یا جهاد فرهنگی حضور داشته است و بعد در نهایت وارد جهاد نظامی شده و همه این مراحل را طی کرده است، این پدیده ایا مولود همین دستگاه بروکراتیک نظام است یا محصول فضاهای دیگری است؟ آیا شما نظام بروکراتیک و سیاست های کلان را موثر تر می دانید یا تفکر انقلابی و تلاش های خودجوش؟**

شهید حججی محصول تفکر ضد بروکراتیک است که ما آن تفکر را تفکر انقلابی می نامیم. اگر تفکر بروکراتیک در ایران پیشرفت بیشتری کند، شهید حججی ها به

وجود نخواهند آمد و در اینجا دوگانه بروکراسی و انقلابی بودن ایجاد می شود. نمی گویم که فرد انقلابی نباید به الزامات بروکراتیک را تن دردهد. زیرا به هر حال اداره کشور قواعد و اصولی دارد که باید نهادهایی چون استانداری و فرمانداری یا بانک و غیره حفظ شود. اما مسئله این است که این روحیه بروکراتیک که محافظه کاری تمام عیار را ایجاد می کند و انسان را تبدیل به فردی غیر خلاق می نماید که اگر در جامعه تحمیل شود، از درونش شهید حججی حاصل نمی شود و این خود کشنده انقلاب و مولفه های انقلابی است.

در بحث نظری در زمینه بروکراسی هم کارهای مفصلی انجام شده است که شاید درخشان ترین کار در جامعه شناسی همان بحث ماکس وبر باشد که بحث قفس آهنین را مطرح می کند و آن را ناشی از مدرنیته می داند و منطق یک دست ساز مدرن را مسبب آن می داند. وبر این درد را مطرح می کند که چرا بروکراسی آنقدر در جامعه غربی پیشرفت داشته است که انسان را زنجیر کرده و او را در این قفس آهنین قرار داده است. وبر آن را به منطق یک دست ساز مدرن و مدرنیته مرتبط می داند. او بیان می کند که این سرنوشت محتوم بشر است. اما مارکس نظر دیگری دارد و بیان می کند که با روحیه انقلابی ما از این قفس رهایی پیدا می کنیم. اما آن را طی یک پروسه که همان انقلاب آخر الزمانی است، مطرح می کند.

به هر حال این پدیده ای قابل توجه است که جامعه شناسان غربی هم به آن پرداخته اند. روحیه بروکراتیک و

بروکراتیزه شدن به معنای محافظه کاری و عدم خلاقیت و کشتن استعدادها است و فرد را تبدیل به یک پیچ و مهره می کند که باید توجه تام فردی اش به زندگی معمولی و کار و خورد و خوراک و عمل جنسی خود باشد و زندگی معمول را طی کند و در نهایت بمیرد و در این بین توجهی به آرمان خواهی و بهبودخواهی نداشته باشد و توجه و دنبال کردن آنها را بیهوده قلمداد کند.

خطری هم که همه انقلاب ها و مخصوصاً انقلاب اسلامی ما را تهدید می کند، همین مسئله بروکراتیزه شدن است. اگر روحیه بروکراتیک ادامه پیدا کند که با رویکرد غرب گرایانه هم در حال گسترش است، این خود سمی برای انقلاب محسوب می شود و از این روحیه امثال شهید حججی هم حاصل نخواهد شد. این روحیه ضد ساختار و سیستم بروکراتیک است که می تواند شهید حججی را تولید کند.

امثال شهید حججی کم نیستند اما مسئله این است که چطور سیاستگذاری کنیم تا نسل سوم و چهارم انقلاب تبدیل به شهید حججی بالفعل شوند. شهید حججی طی مراحلی و گذران انواع جهادها بالفعل شد. او جهاد فرهنگی و سازندگی و مقدم بر همه این ها جهاد سیر و سلوکی و جهاد اکبر خود را طی کرد و در نهایت در جهاد نظامی و شهادت در راه خدا را داشت. خود این پدیده شهید حججی محصول ضدیت با بروکراسی و تفکر بروکرات است، اما باز هم تأکید می کنم که مسئله این است که چطور سیاستگذاری کنیم تا نسل سوم و چهارم انقلاب تبدیل به شهید حججی بالفعل شوند.

سید محمود کمال آرا:

تقویت فرهنگ تفکر، رنگین تر از هر دگرگونی اجتماعی است

را در مردم تقویت نموده و بر اندیشه های نو و جرقه های تشکیکی در ذهن، حکم خاموشی صادر می نماید.

وی بیان کرد: در دول شرقی همچون میانمار و کره شمالی مشاهده می کنیم که بیان نقطه نظرات و اندیشه های مذهبی و سیاسی چه هزینه هایی را برای مردمان آن سرزمین فراهم آورده است. نظام های دیکتاتوری و فرد محور که حیات خود را در القای تفکرات و باورهای سناریوهای از پیش طراحی شده توسط لابی های کارگردان می بینند، هیچ گاه مردم را به تفکر و اندیشه دعوت نمی نمایند.

کمال آرا همچنین اظهار داشت: در این مجموعه گردآوری شده که حاصل تحقیق و پژوهش چندین ساله در برخی محیط های انفرادی، اجتماعی و نیز نهادهای پژوهشی مطالعاتی، اقتصادی می باشد، سعی شده تا ضمن معرفی ابعاد اندیشه ورزی و اهمیت آن در سایر ملل، به جایگاه فکر و گونه های مختلف آن اشاره گردد. شیوه نامه ی چگونگی جمع آوری ایده ها و بهره کشی مناسب از ملل های ذهنی از دیگر محورهای مورد اشاره در این مجموعه می باشد. طراحی مراکز اندیشه ورزی در سطح ملی و بین المللی از جمله پیشنهادهایی است که به مخاطبین حقیقی و حقوقی این کتاب جهت بومی سازی و پیاده سازی آن در جوامع خود ارائه می گردد. شایسته تأکید است طراحی و ایده پردازی های صورت گرفته در فصل پایانی مجموعه، یا اجرایی شده اند و یا قدرت اجرا شدن در سطح جوامع هدف را خواهند داشت.

سید محمود کمال آرا نویسنده کتاب اندیشه ورزی رنگین تر از یک انقلاب در پایان خاطر نشان کرد: این کتاب توسط کمیسیون ملی یونسکو ایران به زبان انگلیسی ترجمه و بعنوان الگوی اندیشه ورزی ایرانی به دفتر مرکزی یونسکو در پاریس ارسال خواهد شد. امید است این مجموعه بتواند دریچه ی تازه ای را در پوییش های مردمی و جوامعی که استعداد تغییر بنیادین را دارند ایجاد نماید.



بالاخص در گروه تأثیر پذیر را دو چندان نموده است. کمال آرا گفت: این باورها خواه مذهبی و خواه سیاسی هم که باشند اما میلی به بررسی آن در بین فرد فرد جامعه یافت نمی شود. علت این بی میلی عدم تقویت و آگاهی مردم نسبت به تفکر و اندیشه ورزی است. حاکمان و رهبران سیاسی نقش بسزایی در فراهم آوری اندیشه ورزی در بین جامعه را دارند. از این رو آگاه نبودن افراد جامعه نسبت به حقوق اجتماعی ایشان و ننگیناندن مردم در تصمیم سازی های اجتماعی و سیاسی از مهمترین دغدغه های حاکمان به منظور ضمانت سیطره حکومتی خود می باشد.

وی ادامه داد: بهره وری اندیشه های لایه های پایین دست اجتماع تا سطوح بالاتر و سیاست گذاری بر اساس خرد جمعی و تصمیم سازی هیئت های اندیشه ورزی، زمینه بمت تغییر در هر کشوری است که حاکمان و رهبران سیاسی به تناسب حکومت داری خود بعضاً آن را با چاشنی هایی نابود ساخته و یا به سلیقه ی خود مدیریت و فرماندهی می کنند. تزریق چاشنی تعصب توأم با توهم و خفقان هم بعضاً جبهه ی مقاومت در برابر اندیشه و بیان دیدگاه ها

بر اساس فرمایشات مقام معظم رهبری پیرامون اندیشه ورزی در آذر ماه سال گذشته در جمع دانشجویان، فعالیت های مطالعاتی و اجرایی در این خصوص در حال انجام است. یکی از این اقدامات تألیف و تدوین کتب، شیونامه ها و الگوهای اندیشه ورزی است.

کتاب «اندیشه ورزی: رنگین تر از یک انقلاب» یکی از این اقدامات است که با هدف معرفی ابعاد اندیشه ورزی و اهمیت آن در سایر ملل، به جایگاه اندیشه ورزی و گونه های مختلف آن و نیز طراحی مراکز اندیشه ورزی در سطح ملی و بین المللی پرداخته است.

نویسنده این کتاب در این باره به خبرنگار مهر گفت: دعوت به اندیشه ورزی در جمهوری اسلامی ایران توسط رهبر معظم انقلاب بیانگر نیاز کشور به اندیشیدن و تفکر است. دیدگاه عمیق ایشان به اندیشه ورزی، لزوم پیدایش آن از راس تا لایه ها و توسعه اندیشه ورزی در بین آحاد جامعه از اهمیت ویژه این مهم پرده بر می دارد.

وی در ادامه عنوان کرد: اهمیت تألیف این مجموعه زمانی در من کلید خورد که یافتم تقویت فرهنگ تفکر در جامعه می تواند از وجود یک انقلاب یا یک دگرگونی اجتماعی هم رنگین تر باشد. شعار عملیاتی این کتاب «هر ایرانی یک کرسی اندیشه ورزی» است. فقدان مولفه تفکر و آگاهی سبب شده است تا بشر بدون پیشینه ای مستند، علمی و منطقی مسائل پیرامونی خود را بپذیرد. تقویت باورهای موروثی و تیز کردن شمشیر مخالفت بی پندار، محرکی برای عقب گرد جوامع و مقاومت در برابر پیشرفت می باشد. شیوع انحرافات راهبردی در هنجارهای اجتماعی و نشر اطلاعات خاکستری، عموماً را در دام حباب اطلاعات جمعی انداخته و محصور کرده است. این دام تقویت باورهای غلط در اکثریت جامعه و



عبدالله صلواتی در گفتگو با مهر:

عرفان اسلامی ایرانی ماهنوز زنده است

عرفان چه کار کردی برای انسان و ارتباط او با جهان دارد و چگونه معرفتی به انسان ارائه می‌دهد؟ آیا عرفان همان انزواطلبی و دوری از دنیا و سیاست است یا آنکه نسبتی میان اینها برقرار است؟

در گفتگو با عبدالله صلواتی عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، به تبیین این پرسش‌ها پرداخته ایم؛

***عرفان چه فهم متفاوتی از هستی به ما ارائه می‌کند و آیا دانستن آن ضروری است؟**

هر موجودی مظهری از مظاهر عالم است و هر چه تام‌تر باشد آثاری که از آن موجود سر می‌زند، ماندگارتر خواهد بود. خداوند به رسول‌الله که مظهر اتم اسم جامع الله است قرآن جاودان را عطا کرد. ائمه(ع)، علمای عظام و همچنین عرفا چون به سمت تخلق و تحقق اسمای الهی محیط‌تر حرکت می‌کنند آثاری عمیق‌تر از خود بر جای می‌گذارند. مثنوی نیز چنین اثری است. به قول مولانا، «مثنوی اصول اصول دین است» و بسیاری از علمای شیعی ما نیز بر این مطلب صحه گذاشته‌اند.

در واقع دین لایه‌های متعددی دارد و عرفان هم بیان‌گر لایه‌های باطنی و عمیق دین است. به عبارتی در دین، دلالت‌های عرفانی وجود دارد که تنها با تسلط و آشنایی کامل با علم عرفان، می‌توان آن دلالت‌ها را کشف کرد. آثار عرفا مانند مثنوی از این حیث که ما را با باطن قرآن آشنا می‌کنند مهم هستند. دغدغه ما نیز قرآن است و در عرفان شیعی احادیث اهل بیت(ع) ما را به لایه‌های باطنی‌تر قرآن رهنمون می‌کنند. اما این را در عرفان اهل تسنن نداریم. هر امری که بتواند ما را به قرآن و اسرار و حقایق نزدیک کند موظفیم به لحاظ اخلاقی به آن تمسک بجوییم و در این باب تعصبی نداریم.

***اما به هر حال مباحثی در مثنوی مطرح شده اند که به نظر می‌رسد با افراط و تفریط**

مواجهه است. به هر حال نمی‌توان تمام مباحث مثنوی را تایید کرد.

شاید در بادی نظر در مثنوی مولانا شاهد افراط و تفریط‌هایی باشیم، اما باید به این قاعده نگاه کرد که مثنوی مولانا در نسبت با بسیاری از آثار بشری ما را بیشتر به قرآن نزدیک می‌کند. ابن عربی اقوالی در توصیف شکوه و عظمت باطنی حضرت علی(ع) و حضرت حجت(عج) در «فتوحات» آورده است که هم‌سنگ آن را در کلمات برخی علما نمی‌یابیم. همچنین کاری که ابن عربی به عنوان عارفی سنی برای شناخت انسان کامل انجام داد، آن چنان عمیق و ناب بوده که برخی از عالمان شیعه مانند سیدحیدر آملی و همچنین ملاصدرا البته با اصلاحات و تهذیب شیعی، در معرفی و شناخت امام از او تبعیت کردند. بنابراین تعصبی در کار نیست اگر حرف حق و بلند و انسان‌سازی مطرح شد باید از آن بهره برد.

***آیا عرفان امروز و در جامعه معاصر ما زنده است و همچنان عارفان بزرگ در سرزمین ما ظهور کرده‌اند؟**

عرفان ایرانی اسلامی ما را می‌توان در چهره شهر، نگاه من و تو، سخن من و رفتار من، پوشش من، آرامش و امیدمان رصد کرد

عرفان ایرانی اسلامی ما زنده است و در حال نفس کشیدن؛ تپش نبض زمان آن هم به وضوح در عارفان معاصر همچون امام خمینی، شاه آبادی، علامه محمد حسین طباطبایی، محمد حسن طباطبایی، آیت الله بهجت، آیت الله بهاء الدینی و علامه حسن حسن زاده آملی احساس می‌شود؛ بالاتر از آن عرفان ایرانی اسلامی ما را می‌توان در چهره شهر، نگاه من و تو، سخن من و رفتار من، پوشش

مان، آرامش و امیدمان رصد کرد. ***اما عرفان‌هایی که در جهان امروز و گاه در جامعه خود ما مطرح هستند، همیشه رنگ و بوی دینی ندارند. چه تبیینی از این مسئله ارائه می‌دهید؟**

وقتی از هزار توی میراث عرفانی جهان اسلام عبور می‌کنیم چهره های رنگارنگی از عرفان فرا روی ما قرار می‌گیرد؛ گروهی را می‌بینی که در انشای ذکر نعره می‌کشند و گاه دست بر دست می‌زنند، و گاه می‌رقصند، و گاه می‌افتند؛ و بعضی، به جای نماز، نیاز آرنده برخی انسانی را خدا می‌دانند؛ طایفه ای با ریاضات سخت و شکننده به خود آسیب می‌زنند؛ و دسته ای یکسره زن و فرزند و اجتماع را رها کرده و برخی سخنان و رفتارهایی دارند که شریعت صریحاً از ابطال آن سخن رانده است. و عارفانی چون ملاصدرا و فیض کاشانی در آثاری همانند کسر الاضنام الجاهلیه؛ رساله سه اصل و سراج السالکین به نقد و انکار چهره دروغین تصوف کرده اند.

اما این همه چهره حقیقی عرفان نیست. برخی با دیدن این تصویر مغشوش تصوف، کلیت آن را زیر سؤال برده و گفته اند از زمین اسلام، عرفان نمی‌روید و یا جلوتر رفته و ادعا کرده اند: عرفان دشمن دیرین دین است. در طول تاریخ هم از عرفان سواستفاده های زیادی شده و عرفان بواسطه شخصیت های خودش و در مواضع متعدد به وسیله نهاد قدرت از بیرون و درون به انحراف کشیده شد یا سعی شده چهره سراسر مخدوشی از آن عرضه شود.

اما حقیقت عرفان سرزمین ما را نمی‌توان به برخی از مصادیق باطل و تجلیات کاذب آن فروکاست؛ زیرا عرفان جلوه های باشکوه و زیبای فراوانی دارد؛ آنقدر مشحون از حقیقت و بلند که برخی از عالمان، کانون خروشان آن را در کتاب خدا و روایات

معصومان (ع) جستجو کرده اند و اقوال راستین عرفا را بسط و شاخ و برگ دادن به کلام معصوم می دانند. گروهی از عالمان بزرگ دینی همانند سید حیدر آملی و علامه حسن زاده آملی معتقدند امامان معصوم (ع) عارفان حقیقی اند و عرفان حقیقی و شیعه دو چهره یک حقیقتند. همچنین این بزرگواران، عرفان را بیان احوال درونی تر دین و ترجمه و تفسیر انفسی قرآن تلقی می کنند. به تعبیری: اشتغال قرآن بر عرفان، در نسبت با دیگر کتب، بی سابقه است. [۱]

و قرآن را کشف اتم محمدی می دانند؛ کشفی که محک درستی و نادرستی تمامی کشف هاست.

آیا با این اوصاف، می توان گفت که عرفان در حل مسائل اجتماعی و سیاسی نمی تواند کارایی داشته باشد؟

طبیعی است که برخی تصور کنند عرفان به دلیل تأکید بر خلوت و عزلت و درویشی در پی اعلام بی ثباتی دنیا، کارکرد اجتماعی ندارد و از خاک عرفان، سیاست نمی روید. عرفا نیز انسان های گوشه گیر و فارغ از فعالیت های سیاسی بوده اند. گرایش برخی از طریقت ها و شخصیت های عرفانی به عزلت و تأویل آیات و روایات مرتبط با مسائل اجتماعی به احوالات باطنی و احیاناً نادیده گرفتن تعلیم و حیانی راجع به اجتماعیات نیز مؤید فقدان رویکرد و کارکرد اجتماعی تصوف است. [۲]

اما دقیقاً برخلاف این تصور، هم گزارش های فراوانی از ورود عارفان به عرصه سیاست وجود دارد و هم عرفان در تطورات متفاوتش کارکردهای اجتماعی و سیاسی داشته است.

به تعبیر بزرگان عرفان، همه انبیا به ویژه رسول الله (ص) و امامان معصوم (ع) اهل سلوک و امام عارفان بوده اند و در

هر یک از دانش های فلسفی و علمی، مولد تمدن متناسب با خود در تاریخ بوده اند. تمدن یونانی اساساً تمدنی عقلی (عقل انتزاعی) و تمدن غرب حاضر اصلاناً تمدنی تجربی (عقل حسی / تجربی) تلقی شده اند.

فلسفه می تواند تمدن ساز باشد، چنانچه در یونان باستان تمدن سازی کرده است، ولی باید متذکر بود که دانش عقلی و فلسفی تنها بخشی از مدنیت ما را می تواند تکامل بخشد نه همه عرصه های آن را؛ زیرا بخش عمده تمدن ها مربوط به حیات مادی و طبیعی ماست که باید با آمار و ارقام و آزمون و خطا و تجربه سامان یابد. از این رو، این کلام که تمدنها حاصل اندیشه ورزی انسان است، کلامی درست و مطابق واقع است.

وقتی فلسفه مورد حمایت دولتها قرار گیرد تأثیرات زیادی نیز بر جامعه و خط مشی آن خواهد گذاشت. گاه نیز این خط مشی از تأثیرات جزئی و کوتاه مدت فراتر رفته موجب تغییر و تحول در فرهنگ یک جامعه و یا حتی تمدن بر آمده از فرهنگ خواهد شد. بر این اساس این موضوع را با «پورام وایلر» نظریه پرداز آمریکایی در میان گذاشته ایم که در ادامه پاسخهای وی می آید.

عوامل کلیدی مؤثر بر شکل گرفتن یک تمدن چیست؟

با توجه به فرهنگ لغت، تمدن به معنی سازمان اجتماعی از نظم بالا است، مشخص شده توسط توسعه و استفاده از یک زبان نوشته شده و با پیشرفت در هنر و علوم، فن آوری، دولت و مناطق دیگر. به طور کلی، یک تمدن یک «فرهنگ پیشرفته» است، در مقابل «یک فرهنگ ابتدایی» که «فرهنگ» به ایده ها، آداب و رسوم، کالاهای تولیدی (صنایع دستی) و هنری اشاره دارد که به وضوح شناسایی می شوند.

ویژگی های «تمدن» شامل شهرسازی، توسعه نخبگان شهری و طبقه بندی جامعه به طبقات است. بین النهرین اغلب به علت

عین حال فعالیت اجتماعی و سیاسی داشته و در مواردی حکومت تشکیل دادند. حضرت امام خمینی در این باره می فرماید: «اگر بنا باشد که اهل سلوک بروند کنار بنشینند، پس باید انبیا هم همین کار را بکنند و نکردند. موسی بن عمران اهل سلوک بود، ولی مع ذلک، رفت سراغ فرعون و آن کارها را کرد، ابراهیم هم همین طور، رسول خدا هم که همه می دانیم، رسول خدایی که سالهای طولانی در سلوک بوده است، وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد برای اینکه، عدالت ایجاد بشود. تبع ایجاد عدالت فرصت پیدا می شود برای اینکه هر کس هر چیزی دارد بیاورد. وقتی که آشفته است نمی توانند، در یک محیط آشفته نمی شود که اهل عرفان، عرفانشان را عرضه کنند، اهل فلسفه، فلسفه شان را، اهل فقه، فقه شان را، لکن وقتی حکومت یک حکومت عدل الهی شد و عدالت را جاری کرد و نگذاشت که فرصت طلبیها به مقاصد خودشان برسند، یک محیط آرام پیدا می شود، در این محیط آرام همه چیز پیدا می شود.» [۳]

همچنین، بوده اند عارفانی که در مسائل سیاسی و اجتماعی عصر خویش شرکت فعال داشته اند حسن بصری خلیفه را موعظه می کرد؛ ابن سماک، به هارون الرشید پندهای تلخی می داد؛ مشاهد دینوری و نجم الدین کبری نیز در دفاع و حمایت از هموطنانشان جان باختند. (ارزش میراث صوفیه، ۲۰۴-۲۵۷). مولوی نیز در دفاع از مردم سرزمینش با دشمنان مبارزه کرد و شخصیت هایی عرفانی همچون عزیز الدین نسفی و قطب الدین نیریزی برای حاکمان، نسخه جدی برای تحقق عدالت اجتماعی تجویز کرده بودند. بنابراین، عرفان به عزلت گزینی و بریدن از خلق و در گوشه ای از انقاه و کوه گم شدن نیست؛ می توان در دل اجتماع بود اما در ریل عرفان ناب شیعی دل را به خدا سپرد. در

کنار وظایف اجتماعی می توان پله پله به خدا نزدیک شد و مقامات عرفانی را در خود تجربه کرد. مهم آن است که پس از لمس وحشت برهوت بی خدا بودن و تنهایی از خواب برخیزیم و این گام را اهل دل، «بقظه» می نامند و سپس در کوچه باغ قرآن گام نهاد که بزرگان عرفان گفته اند: کتاب سلوکی ای بالاتر از قرآن سراغ ندارند.

به تعبیر علامه حسن زاده آملی (حفظه الله): «هر قدر به قرآن تقرب بجویی، به انسان کامل نزدیک تر شده ای، پس بنگر بهر هات از قرآن چقدر است؟ زیرا حقایق آیات آن در حقیقت، درجات ذات تو و مدارج آن نردبان عروج و تکامل توست.» و در جایی دیگر گفته اند: «هیچ کس، کتابی جز قرآن، سراغ ندارد که مدینه فاضله، بسازد، بنابراین، تفاوتی ندارد دانشجویی یا استاد، کشاورزی یا کارمند، خانه داری یا شاغل در هر لباسی هستی می توانی سلوک کنی به مقصد خدای بیکران. بزرگان گفته اند در این حالت، اگر دل به خدا بسپاری دنیا هم دنبالت می دود اما اگر به قصد تنعم دنیا رو به خدا کنی در همان ایستگاه نخست متوقف شدی».

[۱]. صحیفه امام، ج ۲۰، لزوم شناخت معنویات و معارف اسلامی ص: ۲۹۸

۱. اگر ملاحظه فرموده باشید در آیات شریفه ای که مربوط به معنویات و عرفان و - عرض می کنم که - سلوک و این طور چیزهاست، در هیچ کتابی نظیر قرآن نیست و هیچ کتابی سابقه ندارد که این طور عرفان داشته باشد؛ این طور فلسفه داشته باشد. منتها از باب اینکه ما عقب بودیم و عقب هم هستیم، نمی توانیم این طوری که قرآن شریف فرموده است، ما هم بتوانیم آن طور بگوییم.

[۲]. صحیفه امام ج ۴ ۱۸۴

[۳]. صحیفه امام، ج ۲۰، ص: ۱۱۶

نظریه پرداز آمریکایی در گفتگو با مهر:

تمدن غرب رو به انحطاط است

اقتصادی و حرص و طمع بدون محدودیت - آمریکا را به سمت سقوط و انحطاط هدایت می کند و سقوط اجتناب ناپذیر است.

نقش علوم انسانی در ایجاد یک تمدن چیست؟

علوم انسانی به شاخه های یادگیری مرتبط با اندیشه و روابط انسانی، مانند تاریخ، ادبیات و فلسفه اشاره دارد. از آنجا که این حوزه ها به توسعه یک زبان نوشته شده وابسته هستند، علوم انسانی وضعیت نسبی تمدن را منعکس می کنند. بدون نوشتن (نویسندگی یا خط) بسیار پیشرفته، هیچ سوابق کتبی وجود ندارد که دولت بتواند تمدن در حال گسترش و به طور فزاینده پیچیده را نظارت کند. این را می توان در آخرین تمدن بزرگ خاورمیانه، امپراتوری ایران که از کشورهای مدیترانه ای تا دره ایندوس (دره سند) و همه آنها سنت های متنوعی داشتند، و آنها را تحت یک سیستم اداری واحد سازماندهی و اداره می شد دید.

وضعیت فلسفه در ایجاد تمدن چیست؟

معاملات فلسفه نظریه یا تجزیه و تحلیل از اصول رفتار اساسی انسان، اندیشه و دانش و ماهیت جهان است. به عبارت ساده، فلسفه اعضای یک تمدن را با دادن اصول درباره چگونگی فکر کردن و بدست آوردن دانش راهنمایی می کند. بدون فلسفه، پیش گذشته وضعیت فرهنگ منحصر به فرد از یک فرهنگ به سطح تمدن نمی تواند حاصل شود.

به عنوان مثال، امپراتوری ایران با دین زرتشتی متعلق به خود، از طریق اعلام دیدگاه جهانی که مردم می توانند میان خیر و شر را انتخاب کنند، فلسفه را تحت تأثیر قرار داد. علاوه بر این، ممکن است منبع فلسفه ایران باستان، یونان هراکلیتوس باشد. حداقل زرتشت تأثیری بر اندیشه یونانی داشت.



توسعه چرخ، دست خطهای ریاضی، ریاضیات، نجوم و کشاورزی به عنوان مهد تمدن نامیده می شود.

دلایل زوال یک تمدن چیست؟

به گفته مورخ مشهور «آرنولد توبین بی» Arnold Toynbee () تمدن ها به دلیل ناتوانی خود در مقابله با چالش های مهم سقوط می کنند و دچار زوال می شوند. ما اکنون شاهد ناتوانی تمدن غرب برای مقابله با پیامدهای زیست محیطی اقتصادهای وابسته به رشد آنها هستیم.

به همین ترتیب، ما می بینیم طبقه بندی جامعه در ایالات متحده خود را به عنوان نژادپرستی آشکار می کند. مورخ فرهنگی «موریس برمن» تصریح می کند که در قرون وسطی آمریکا همان عواملی که ایالات متحده را به یک تمدن بزرگ تبدیل کرد - فردگرایی، گسترش سرزمین، امپریالیسم

کچویان در گفتگو با مهر تحلیل کرد؛

چرا شهید حججی تبدیل به پدیده شد؟



حتی می توان گفت شهادت شهید حججی توانسته بعضی کج فهمی های ناشی از کار دشمن در زمینه مواضع کشور در قضیه سوریه را نیز اصلاح کند. در واقع وجهی از پدیده شدن شهادت شهید حججی نیز به این مسئله مرتبط است.

شهادت این شهید به شکل نوعی کاتالیزور عمل کرده و با درگونی در وضع روحی و روانی و همچنین تحول در فضای اجتماعی و فرهنگی، خاصیت نوعی تطهیر کنندگی را داشته است و به شکل یک نیروی انقلابی امور را در این خصوص در مسیر درست قرار داده است.

به نظرم می رسد می توان گفت شهادت شهید حججی عملکردی مثل قضیه سینما رکس آبادان داشته است که در زمان خود یک تحول در جهت همراهی با انقلاب در بسیاری از مردم ایجاد کرد. بسیاری از مردم که تا زمان واقعه سینما رکس آبادان هنوز به انقلاب نپیوسته بودند یا درک درستی از ماهیت رژیم شاه نداشتند و هنوز به ارزش گذاری درست در مورد رژیم و انقلاب نرسیده بودند، با واقعه سینما رکس آبادان متحول شدند و توانستند تکلیف خود را با رژیم شاه و انقلاب روشن کنند.

حال گویی شهادت شهید حججی نیز در زمینه تصحیح مواضع خیلی ها در مورد مسائل سوریه و نقش تکفیریه ها و صهیونیست ها و غرب به رهبری آمریکا در این کشور، نقشی مشابه داشته است و به حل و فصل ابهامات موجود در مورد عملکرد کشور و نهادهای نظامی مثل سپاه در سوریه منجر شده است.

***با توجه به نکاتی که در تمایز یابی شهادت این شهید بزرگوار به عنوان یک پدیده مطرح کردید، چه آثار و پیامدهای اجتماعی برای آن می توان متصور بود؟**

از وجهی انسجام و وحدتی که در کل کشور در این مورد به وجود آمد، در شکل گیری پدیده شهید حججی نقش داشت و اینکه همه اقشار و گروه ها و با هر نگاه سیاسی از شهادت و مظلومیت وی متأثر شدند و در تنفر از تکفیریه ها و سببیت جنایتکارانه آنها با هم همصدا شدند، ربط و پیوند این مسئله را به باطن جامعه و نیروهای اصلی هویتی نشان می دهد.

برای درک معنا و مفهوم اجتماعی پدیده شهید حججی باید از

قیاس با شهدای دفاع مقدس) تعبیر به نوعی مظلومیت نمود! در حالی که شأن و ارزش کار شهدای مدافع حرم، با توجه به حساسیت و خطرات دفع تهدیدات تکفیری ها و خصوصاً بر هم زدن نقشه های سلطه طلبانه آمریکا و غرب، اگر نگوئیم بیشتر از کار شهدای جنگ تحمیلی باشد، قطعاً کمتر از آن نبود.

درک این نوع تهدیدات و آمادگی برای بذل جان و مال برای مقابله با آن سطح بالایی از آگاهی، تعهد و حساسیت دینی و اجتماعی می خواهد؛ در حالی که در مورد تجاوزات به خاک کشور تقریباً همه مردم کمابیش حساس اند و عرق وطن دوستی برای حضور در مقابل متجاوز، تقریباً در همه هست و باعث می شود که به راحتی بتوانند آمادگی فدکاری برای دفع آن را داشته باشند. اما وقتی که کشور ظاهراً به طور مستقیم مورد تجاوز قرار نگرفته، حضور در جبهه هایی بیرون از خاک وطن کار هر کسی نیست.

در هر حال علی رغم ارزشمندی و حساسیت کار شهدای مدافع حرم و اهمیت فدکاری و تعهد آنها در این زمینه، دشمن توانسته بود در جنگ روانی تبلیغی، فضایی منفی حول این شهید ایجاد کند و مانع از درک درست مردم از ارزش کار اینها و ارزش گذاری درست آن و تلاش برای قدر دانی و تقدیر از آنها شود.

اینجاست که شهادت شهید حججی تبدیل به یک پدیده می شود. برخلاف انتظار به یکباره انگار شهادت این شهید تمام فضای منفی و نتایج جنگ روانی - تبلیغی دشمن طی چند سال اخیر را از بین می برد و باز بین بردن موانع روحی - روانی و سدهایی که دشمن توانسته بود در ذهن و دل مردم ایجاد کند، دفعتاً گویی مردم به بصیرت تازه ای در این خصوص دست می یابند تا حدی که انگار نوعی شرمندگی از آنچه در گذشته در مورد شهدای مدافع حرم می گفتند، آنها را در مقام جبران خطاها و کم کاری های گذشته در این خصوص قرار می دهد.

آنچه به ویژه شهید حججی را یک پدیده می کند، این است که برخلاف انتظار، کسانی که پیش از این نوعی برخورد منفی با شهدای مدافع حرم داشتند نیز نسبت به شهید حججی حس و برخورد متفاوتی پیدا می کنند تا آنجا که منشأ تصحیح دید آنها در مورد شهدای مدافع حرم می شود.

اسارت و سپس شهادت شهید حججی انعکاس گسترده ای در بین مردم داشت و جامعه را به شدت متأثر کرد. گروه های مختلف اجتماعی نسبت به این واقعه واکنش نشان دادند اما محافل آکادمیک و علمی کشور که پیش از این در مورد اتفاقات مشابه با گستره و اثر گذاری بسیار محدود تر به طور مکرر به برگزاری همایش ها و جلسات تحلیل و بررسی پرداخته بودند در مورد پدیده شهید حججی همچنان سکوت کرده اند که البته شاید با بازگشایی دانشگاه ها در سال تحصیلی جدید و برگزاری جلساتی در تحلیل این موضوع این خلا جبران شود. برای بررسی ظهور پدیده شهید حججی و واکنش سکوت جامعه شناسان که برخی از آن با عنوان «بُهِت جامعه شناسی در مواجهه با پدیده حججی» یاد کرده بودند به سراغ اساتید دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران رقتیم و تحلیل آنها را در این مورد جویا شدیم. گفتگوی ما با غلامرضا جمشیدیها و احمد نادری در این موضوع بیشتر منتشر شده است.

در بخش سوم این گفتگوها مشروح مصاحبه ما با حسین کچویان، استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در مورد تحلیل پدیده شهید حججی و آثار آن بر هویت یابی مجدد جامعه را خواهید خواند.

کچویان معتقد است شهادت مظلومانه شهید حججی، جنگ روانی دشمن علیه مدافعین حرم را خنثی کرد و باعث شد برخی کج فهمی ها نسبت به مواضع ایران در قبال سوریه اصلاح شود. وی واکنش جامعه به شهادت شخص گمنامی چون حججی را متفاوت از واکنش هایی چون تشییع خوانده ها و افراد مشهور تلقی می کند و می گوید: واکنش مردم به شهادت حججی ضمن اینکه منعکس کننده ارزش های مشترک و وحدت بخش باطن جامعه است، هویت ساز نیز هست و همزمان هویت و عناصر هویتی اسلامی - ایرانی را نیز تمییق می بخشد.

***برخی معتقدند که ماجرای شهادت شهید حججی و فضایی که در جامعه ایجاد کرد و در نهایت به تشییع با شکوه ایشان در چند شهر بزرگ ایران انجامید، در قامت یک پدیده اجتماعی قابل توجه و بررسی است. نظر حضرتعالی به عنوان یک جامعه شناس در این مورد چیست؟**

با توجه به سوال شما اولاً باید این نکته را روشن ساخت که چرا این موضوع مصادق پدیده است. برای این منظور و بدون اینکه بخواهیم وارد بحث های فنی در این زمینه شویم، تمرکز بحث را باید در وجهی بگذاریم که این موضوع را از مقولات مشابه آن متمایز کرده است. به عبارت بهتر شهادت شهید حججی اگر پدیده باشد، به اعتبار تمایزاتی است که این شهادت، با موارد مشابه، یعنی دیگر شهدای مدافع حرم نشان داده است.

از آنجایی که موضوع مورد بحث یعنی شهدای مدافع حرم با مسئله شهادت سر و کار دارد، نمی توان گفت که جامعه با این شهید برخوردی منفی داشته است، اما در بهترین حالت می توان گفت حداقل بعضی نیروها و افراد یا جریان های مسئله دار خصوصاً ضد انقلاب و رسانه های بیگانه بالاخص ضد انقلاب فارسی، این امکان را داشتند که در مورد دیگر شهدای مدافع حرم مسئله سازی کرده و شایعاتی مطرح کنند که شهادت این شهید و شأن دینی و اجتماعی آنها را زیر سؤال ببرند و در مورد خلوص و ارزش کار آنها شک و تردید ایجاد کنند.

همین نوع برخوردها و رفتارهای منفی منشأ وضع و حالتی در مورد شهدای مدافع حرم شده بود که می توان از آن (در

همین نقطه شروع کرد. شکل گیری و ظهور پدیده هایی مثل شهید حججی برای درک نیروهای تعیین کننده جامعه، عناصر اصلی هویتی و آنچه منشأ انسجام و وحدت یا هماهنگی نیروها و جریان های متنوع و بعضاً متفرق جامعه می شود، نقش کلیدی و رمزگشا دارند. بعضی در این زمینه به مواردی مثل تشییع پاشایی، خواننده پاپ یا تجمع دهه هفتادی ها در مجتمع کوروش به عنوان نمونه های مشابه اشاره می کنند، اما پدیده هایی نظیر پدیده شهید حججی یا تشییع شهدای غواص با مواردی مثل تشییع این خواننده یا آن هنرپیشه یا حتی فالان عالم دینی تفاوت جدی دارد.

نفس ظهور جمعیت های انبوه و بروز حساسیت های عاطفی نسبت به درگذشت یا فقدان یک خواننده، هنرپیشه یا عالم و متفکر، آنها را مشابه با پدیده شهید حججی و تشییع شهدای غواص نمی کند. به عبارت بهتر حضور جمعیت های انبوه در تشییع افراد مشهور و با واکنش عاطفی واحساسی نسبت به فقدان اینگونه افراد فی نفسه موجب شکل گیری پدیده خاص اجتماعی نمی شود و در واقع می توان گفت اینجور واکنش ها در این موارد امری عادی است. اما مواردی مثل شهادت شهید حججی یا تشییع شهدای غواص با تظاهرات ۹ دی سال ۸۸ ویژگی هایی دارد که آنها را متمایز از موارد ظاهراً مشابه دیگر و تبدیل به پدیده اجتماعی می کند. دقیقاً همین تفاوت هاست که این موارد را بدل به یک پدیده می کند.

این تفاوتها چیست و ظهور علی رغم مشابهت های ظاهری معتقدید که شهادت شهید حججی یا تشییع شهدای غواص با تجمع دهه هفتادی ها و اتفاق پاشایی و حتی تشییع یک عالم دینی متفاوت است؟

ما به طور معمول عکس العمل نسبت به فقدان آدم های مشهور را غیرعادی و امری بی سابقه تلقی نمی کنیم. اما وقتی نسبت به شهادت شخصی ناشناس و عادی نظیر شهید حججی چنین واکنش گسترده و عاطفی نشان داده می شود، موضوع کاملاً فرق می کند. در موردی مثل این یا شهدای غواص، با مواردی همچون پاشایی و یا دیگرانی از هنرمندان یا علما روبرو نیستیم. آنچه مردم از این دو گروه می شناسند و آگاهی دارند از جنس بسیار متمایزی است. در واقع تا آنجایی که به شخص شهید حججی و دیگر شهدای غواص مربوط می شود، مردم هیچ چیز در مورد شخص وی نمی دانند. به یک معنا اگر هم چیزی در مورد شخصیت این افراد می دانند، بعد از ظهور پدیده آنهاست. در مورد شهدای غواص حتی اسم آنها را نیز نمی دانند. آنچه در این افراد بر خلاف پاشایی یا غیر او برای مردم آشنا و مورد توجه است یک سری ارزشهای دینی و عملکرد و رفتار ارزشی اخلاقی آنها است. انتخابی که این افراد انجام داده اند، ایثار و فداکاری آنها در بذل جان و پایمردی برای حفظ ارزشهای متعالی، دفع دشمن و مقابله با ظلم، مقولاتی هستند که واکنش مردم و حساسیت آنها را نسبت به شهادت آنها برانگیخته، نه صدای خوب یا بازی آنها در فلان فیلم یا برنامه تلویزیونی و وقت خوشی که مردم با صدا و بازی آنها داشته اند.

در مورد شهید حججی و شهدای غواص اساساً بهره و نفع مردم از صدا و بازی آنها در فیلم و نظایر آنها مطرح نیست. اینجا پای ارزش هایی در میان است که از اشخاص یا گروه ها یا حتی خاک و نظایر اینها بسیار فراتر می رود.

منشأ این تفاوت ها از نظر شما چیست؟

اساساً همین تفاوت های ماهوی و جدی است که واکنش مردم نسبت به شهید حججی یا شهدای غواص را متفاوت می کند و به آن معنای خاص اجتماعی و سیاسی می بخشد. واکنش مردم در این مورد برآمده از حس تعلق آنها

نسبت به ارزش هایی است که شهید حججی و شهدای غواص آن را در زندگی و عمل خود منعکس کرده اند. این واکنش ها مبین ویژگی ها و عناصر هویتی خاص ایرانی مسلمان است.

نمی توانیم تجمع مردم در تشییع پاشایی را هر قدر هم که زیاد باشد و هر قدر هم که بار عاطفی بالایی داشته باشد، به ویژگی های هویتی جامعه مرتبط کنیم. در مورد شهید حججی یا شهدای غواص آنچه آنها را پدیده اجتماعی می سازد این واقعیت یا حقیقت است که افراد و گروه هایی با خصوصیات اجتماعی و سیاسی متفاوت، حول این افراد جمع شده و واکنش مشابهی نسبت به آنها نشان می دهند.

وقتی جامعه واکنش هایی اینگونه یکدست و هماهنگ به شهادت افرادی چون حججی یا شهدای غواص نشان می دهد، در واقع باطن خود را ظاهر کرده و عینیت می بخشند اما در دیگر موارد، تیپ های اجتماعی و گروه های خاصی که علائق فرهنگی ویژه ای دارند، نسبت به فقدان کسانی که به صد، بازی یا ویژگی های هنری - شخصیتی آنها علاقه داشته اند، واکنش نشان می دهند. در این مورد با موارد مشابه نمی توانیم بگوییم که کل جامعه یا مجموعه ای از افراد با ویژگی های متمایز اجتماعی و از قشرهای مختلف یا علایق سیاسی و فرهنگی گوناگون در واکنش نسبت به موضوع با هم اشتراک و وحدت نظر پیدا کرده اند. در حالی که شهید حججی و شهدای غواص مظهر ارزش های فرهنگی و ویژگی های متعالی انسانی هستند که به یک جامعه وحدت و انسجام می بخشد.

به یک معنا وقتی جامعه واکنش هایی این گونه یکدست و هماهنگ به شهادت افرادی چون حججی یا شهدای غواص نشان می دهد، در واقع باطن خود را ظاهر کرده و عینیت می بخشند. در این گونه موارد مشخص می شود که آنچه به طور روزمره در رفتار و ظاهر افراد می بینیم که آنها را از هم متمایز کرده و یا گرایش فرهنگی خاصی را در آنها منعکس می کند، عناصر اصلی هویتی آنها نیست. اینگونه ویژگی ها نهایتاً سطح دم دستی از ارزش های روزمره در مورد خورد و خوراک، لباس و آرایش آنها را نشان می دهد. این ویژگی های فرهنگی و آنچه در این سبک های زندگی عرفی در افراد (خصوصاً در جوانان) به طور معمول و روزمره دیده می شود، سطح ناپایدار و گذرای حیات و شخصیت اجتماعی آنها را می سازد و نه عمق آنها را.

این خصوصیات سطحی و گذرا برعکس ارزشها و خصایص فرهنگی ای که واکنش مردم به شهادت شهید حججی آن را منعکس می سازد، موجب تفرق و تمایز افراد و مردم می شود؛ در حالی که واکنش به شهادت حججی ارزش های مشترک و وحدت بخش مردم را منعکس می کند که موجب هماهنگی و انسجام مردم و واکنش واحد آنها در موقعیت های حساس تاریخی و در برابر تهدیدات علیه جامعه، ارزشها و هویت آن می گردد.

آیا شهادت شهید حججی و اثرات و واکنش های اجتماعی پس از آن، صرف نظر از انعکاس عناصر هویتی اصلی در جامعه، در هویت یابی مجدد جامعه ایرانی هم موثر است؟ واکنش های عمومی به شهادت حججی یا شهدای غواص غیر از اینکه منعکس کننده ارزش های وحدت بخش و عناصر فرهنگی تعیین کننده هویت اسلامی - ایرانی است، کارکرد اجتماعی دیگری نیز دارد. این واکنش ها از وجه دیگری هویت ساز نیز هست و همزمان هویت و عناصر هویتی اسلامی - ایرانی را نیز تعمیق می بخشد. یعنی جامعه در عین اینکه به واسطه وحدت هویتی و اشتراک در ارزش های پایه ای و بنیانی به مواردی مثل شهادت شهید حججی که این ارزش ها را در خود دارد واکنش هماهنگ و واحد نشان می دهد.

این واکنش ها خود به صورت دیالکتیکی، هم ارزش ها و عناصر

هویتی موجود را محکم تر، پایدارتر و عمیق تر می کند، هم در جریان این واکنش ها ابعاد تازه ای از عناصر هویتی کشف و یا ایجاد شده و هویت جامعه غنا و گستردگی پیدا می کند این واکنش ها خود به صورت دیالکتیکی، هم ارزش ها و عناصر هویتی موجود را محکم تر، پایدارتر و عمیق تر می کند، هم در جریان این واکنش ها ابعاد تازه ای از عناصر هویتی کشف و یا ایجاد شده و هویت جامعه غنا و گستردگی پیدا می کند. این حقیقت، نقش هویت ساز شهادت و شهدا را در جامعه نشان می دهد. این نقش و کارکردی است که به طور معمول مرگ هیچ انسانی در جامعه ندارد.

نحوه شهادت شهید حججی به نوعی تداعی کننده واقعه عاشورا بود. نقش فرهنگ عاشورایی به عنوان یکی از عناصر هویت ساز ایرانی اسلامی در ظهور چنین پدیده ای چیست؟

اینجا دقیقاً با همان نقش و جایگاهی روبرو هستیم که محرم و شهادت حضرت سیدالشهدا و دیگر شهدای کربلا به تناسب در جامعه و تاریخ این کشور ایفاء کرده اند. همانطور که عاشورا و ارزشهای کربلا در طول تاریخ در شکل گیری تاریخ ما و ایجاد حرکت های اجتماعی نظیر سربداران و دیگر نهضت های شیعی یا ظهور حکومت هایی چون آل بویه و صفویه و در دوران معاصر شکل گیری نهضت هایی چون مشروطه، ملی شدن نفت و خصوصاً ۱۵ خرداد و به ویژه انقلاب اسلامی نقش اصلی و عمده داشته اند و در شکل گیری هویت ایران و ایرانی جایگاه اصلی و محوری داشته اند، شهدا نیز به تناسب نقشی مشابه داشته اند.

در واقع چه در دوران جنگ تحمیلی و چه اکنون در قضیه نبرد با تکفیریه و دفع تهدیدات از صهیونیسم و آمریکا و غرب، هر بار که شهیدی می دهیم و او را تشییع می کنیم، فرآیند مشابهی در جامعه به جریان می افتد. با هر تشییعی مثل این است که «دستگاه هویت سازی» در جامعه به کار می افتد و به ارزشهای متعالی و عناصر هویتی ما «جان» دوباره ای می بخشد.

به همین دلیل است که بعضی جریان ها و نیروهای افراطی در جناح اصلاح طلب تا این پایه نسبت به تشییع شهدا حساس اند و با آن مخالفت می کنند. آنها می فهمند که شهدا و تشییع شهدا چه کاری در جامعه و با روح و روان افراد می کند و چون غرب گرا هستند و در تضاد با ارزشها و هویت جامعه قرار دارند، هر بار که شهیدی می دهیم و تشییعی انجام می گیرد گویی تیری به قلب اینها شلیک می شود.

در هر حال، همان طور که عاشورا پشتوانه شهادت و ارزشهایی است که شهدا را در مسیر خود هدایت و تقویت می کند، شهدا نیز با شهادت خود و موجی که در جامعه ایجاد می کنند، عاشورا و ارزشهای کربلا را تقویت می کنند. بین اینها رابطه تعاملی و متقابلی برقرار است. بدون عاشورا و کربلا ممکن نبود بتوانیم با آن هجوم جهانی در ابتدای انقلاب مقابله کنیم. ارزشهای عاشورا و کربلا ذخیره معنوی کشور برای پرورش روحیه شهادت طلبی و نیروهای مبارز است که حافظ ایران و هویت ایران هستند.

همانطور که شهدا در مقام یک مبارز و مجاهد، در کوله بار خود ذخیره ای تاریخی از ارزشهای عاشورا و کربلا را به صحنه های دفاع از ایران و مبارزه با ظلم و تجاوز می برند، هنگامی هم که در مقام شهید به شهرها و روستاهای خود بر می گردند، نهال ارزشهای عاشورا و کربلا را با قوتی دو چندان در جامعه و در روح و روان مردم خاصه جوانان این مرز و بوم غرس می کنند. میان کربلا و عاشورا با ایران و ایرانی پیوندی است که «واسطه العقد» آن شهید است. همچنانکه شهدا از عاشورا و کربلا برای دفاع از ارزشهای این سرزمین و هویت این مردم استفاده می کنند، همزمان با شهادت خود این ارزشها را تحکیم و تقویت می نمایند.

رضا لک‌زایی در گفتگو با مهر:

ملاصدرا شریعت را روح سیاست می‌داند



وقتی که خفاش‌ها آفتاب پرست را از زندان بیرون می‌آورند تا به استقبال نور خورشید برود سهروردی این آیه شریفه را ذکر می‌کند که «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرَجِحْ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ». این تحلیل عرفانی و زیبای سهروردی از شهادت و جهاد در راه خداست.

در جغرافیای عرفانی - فلسفی شیخ اشراق، نور نماد وجود و تاریکی نماد عدم است، به همین جهت او به خداوند نورالانوار می‌گوید. در این داستان هم خفاش‌ها نماد تاریکی و نیستی و آفتاب پرست نماد روشنائی و هستی و عشق به نور است. بنابراین من فکر می‌کنم که عرفا و فلاسفه به اندازه‌ای که برایشان مقدور بوده و با توجه به جو و خفقان حاکم زحمت خودشان را کشیده‌اند، مثلاً همینکه این داستان که مضمون کاملاً سیاسی و در عین حال عرفانی دارد، در لایه لای داستان های لغت موران ذکر شده، و نه شفاف، ظاهراً به نحوی خفقان حاکم را هم شاید نشان بدهد، چنانکه سرانجام خود سهروردی به شهادت رسید، گرچه در نحوه شهادت ایشان اختلاف است. لذا بهتر است که گاهی هم آثار گذشتگان را بازخوانی کنیم.

***اگرچه کتاب‌هایی در مورد اخلاق و سیاست به صورت کلی، چه به نام اندرزنامه‌ها و ... چه به نام اخلاق نوشته شده است، چرا مباحث اخلاق به صورت کلی و خصوصاً اخلاق سیاسی لاغر و نحیف هستند؟**

فکر کنم اگر این دیدگاه را بپذیریم، آن وقت درباره فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، سیره سیاسی و ... هم همین حرف را باید بگوییم. اما نکته‌ای که مهم است این است که کتاب شرح چهل حدیث امام خمینی یا شرح جنود عقل و جهل ایشان کاملاً صیغه سیاسی دارد، جالب است که در کتاب جنود عقل و جهل که امام در زمان جنگ جهانی دوم آن را نوشته، امام خمینی درباره شخصیت هتلر هم اظهار نظر کرده‌اند اما اگر بشنومیم که این دو کتاب جزو سرفصل دروس علوم سیاسی یا جامعه‌شناسی فلان دانشگاه است، تعجب می‌کنیم و می‌گوییم این کتاب‌ها که اخلاقی هستند! امام خمینی قسم می‌خورند که والله اسلام تمامش سیاست است، خوب با این حال، هنوز شاید عده‌ای باور نداشته باشند. بنابراین دلائل این مطلب، چنانکه امام خمینی فرموده‌اند، وضع جامعه مسلمین و فعالیت استعمارگران و صهیونیست‌ها و البته تا حدودی جامعه علمی ماست.

***دکتر سید جواد طباطبایی، عرفان و عرفا را از دلایل به بن بست رسیدن و زوال اندیشه سیاسی در ایران می‌دانند. چه پاسخی به ایشان و همفکرانش دارید؟**

با این قاطعیت نمی‌توان اظهار نظر کرد. احتمالاً منظور ایشان هم این نباشد که عرفان از دلائل زوال اندیشه سیاسی باشد؛ من به تحلیل سهروردی از شهادت اشاره کردم، خوب اگر یک ملت، یک پارچه و متحد، از مرگ نترسد و با شجاعت وارد میدان کارزار شود و مثل آفتاب پرست که نماد انسان خداپرست است، عاشق خورشید که نماد خداست، باشد، قطعاً شیفته شهادت است و از مرگ هراسی به خدا راه نمی‌دهد و اگر یک ملت اینطور باشند، کوه‌ها را جابجا می‌کنند و هیچ‌گاه رنگ دلت را نمی‌بینند و در مقابل ابرقدرتها خودشان را نمی‌بازند که ما این را در دفاع مقدس به وضوح تجربه کردیم.

به نظر من اگر ما ابعاد سیاسی و اجتماعی بزرگان فلسفه و

آن را کنار گذاشت، چون ذاتی بخشی از ساختمان وجودی شیء است که سلب آن از ذوات ذاتی محال است. رابطه دیگر هم دارند که از آن به رابطه شکلی و هم افزا می‌توان تعبیر کرد که این بحث به صورت مفصل در کتاب مؤلفه‌های بنیادین اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) بحث شده است.

***چرا برخی عرفا و اندیشمندان و فلاسفه اسلامی تا حدی از سیاست دوری می‌کردند یا حداقل سعی می‌کردند شخصاً وارد مسائل سیاسی نشوند؟**

خوب شاید ما نتوانیم با قاطعیت با این دیدگاه موافقت کنیم. بحث در دو محور قابل طرح است یکی در اندیشه و دیگری در عمل. علاوه بر فارابی، ابن سینا و شیخ شهید، شهاب الدین سهروردی، در حوزه فلسفه سیاسی بحث کرده‌اند، ملاصدرا هم که یک فیلسوف و عارف است به اندیشه ورزی در مباحث سیاسی پرداخته و مشهد پنجم شواهد الربوبیه مربوط به سیاست است. یا محی الدین عربی رساله‌ای دارد به نام تدبیرات الاهیة فی مملکه الانسانیة که حاوی مباحث سیاسی است.

در حوزه عمل هم به قدر مقدور هم عرفا و هم فلاسفه و هم فقها تلاش کرده‌اند. مثلاً ملاصدرا در هیچ یک از آثارش مدح پادشاهی از پادشاهان صفوی را نگفته است. یا خواجه نصیر و ابن سینا وارد کارهای اجرایی به عنوان کارگزار شده‌اند. شیخ اشراق هم که معتقد است «متأله بحاث» یعنی کسی که هم عالم است و هم عادل، در درجه اول برای حکومت شایسته است راجع به شهادت داستان زیبایی دارد.

او در یکی از داستان‌های لغت موران می‌گوید که خفاش‌ها، آفتاب پرستی را زندانی می‌کنند، بعد برنامه ریزی می‌کنند که به شدیدترین شکل ممکن آفتاب پرست را بکشند. آنها به این نتیجه می‌رسند که باید آفتاب پرست را قبل از طلوع آفتاب از زندان تاریک بیرون بیاورند تا مقابل اشعه‌های سوزان خورشید قرار بگیرد و بعد هم این حکم را به آفتاب پرست زندانی ابلاغ می‌کنند،

یکی از کهن‌ترین و در عین حال جدی‌ترین مسایل فلسفه سیاسی، بیان نسبت اخلاق با سیاست است. این گفتگو می‌کوشد چهار دیدگاه عمده در باب این نسبت را بررسی، و دلایل آن‌ها را نقد و تحلیل کند. این چهار دیدگاه عبارت‌اند: الف) نظریه جدایی اخلاق از سیاست؛ ب) نظریه تبعیت اخلاق از سیاست؛ ج) نظریه اخلاق دو سطحی (د) نظریه یگانگی اخلاق و سیاست. مسئله نسبت اخلاق با سیاست، به دوره خاص یا تمدن معینی منحصر نبوده و در همه تمدن‌ها کسانی به این مسئله پرداخته و کوشیده‌اند درباره امکان سازگاری یا ناسازگاری آن دو موضعی را اتخاذ کنند. این مسئله از مسایل اساسی فلسفه سیاسی است که مرز نمی‌شناسد و در همه تمدن‌ها مطرح شده است.

در گفتگو با رضا لک‌زایی، پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی جامعه‌المصطفی (ص) و مؤلف کتاب «مؤلفه‌های بنیادین اندیشه سیاسی امام خمینی» و کتاب «روش‌شناسی شارحان حکمت متعالیه» به بررسی این موضوع پرداختیم. متن این گفت و گواکنون پیش روی شماست؛

***چه رابطه‌ای میان سیاست و اخلاق وجود دارد؟ دیدگاه اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان در این مورد چیست؟**

ملاصدرا در شواهد الربوبیه می‌نویسد شریعت، روح سیاست است و سیاست منهای شریعت مثل جسد بدون روح است. یا حضرت امام که بیش از بیست سال به تدریس حکمت متعالیه اشتغال داشته‌اند این رابطه روح و بدن را به رابطه سر و بدن تعبیر می‌کنند و می‌فرمایند سیاست سر اسلام است؛ بنابراین از رابطه‌ای که بین اخلاق و سیاست وجود دارد، می‌توان به «رابطه ذاتی» و یا اگر دقیق‌تر بگوییم «به منزله ذاتی» تعبیر کرد.

به این معنی که اسلام را به عنوان یک پیکر در نظر می‌گیریم، بخشی از این پیکر فقه و فروع دین است، بخشی عقاید و اصول دین و بخشی هم اخلاق؛ حال سر این پیکر را سیاست تشکیل می‌دهد که نمی‌توان

عرفان را امتداد بدهیم کار مهمی انجام داده ایم و من فکر می کنم مهم ترین کاری که یک استاد می تواند انجام بدهد این است که روحیه خودباوری و اعتماد به نفس را در شاگردانش ایجاد کند و کاری کند که دانشجویش به تمدن اسلامی که به اعتراف دوست و دشمن، پنج قرن در دنیا مثل خورشید می درخشید، افتخار کند و کاری کند تا این تمدن نورانی که با انقلاب اسلامی دوباره طلوع کرد، در وسط آسمان بدرخشد. این روحیه و این اعتماد به نفس از هر مدرک و نمره ای ارزشش بیشتر است. برای پیدا کردن مقصر دیر نمی شود.

استاد عرفان امام خمینی، آیت الله شاه آبادی جمله عمیق و دقیقی دارند. ایشان می فرمایند قرآن با اسلام فردی هیچ مناسبتی ندارد که از جمله درباره عرفان هم همین سخن صادق است؛ به این معنی که عرفان اسلامی با فردیت تناسبی ندارد و عارف به فکر همه مردم و پیشرفت مادی و معنوی جامعه است و در غیر این صورت او اصلاً عارف نیست. مثلاً حضرت زهراى مرضیه و حضرت امیرالمؤمنین و حسنین علیهم السلام که از عارفان بزرگ تاریخ هستند و

قم برای ارائه گزارش خدمت امام و ... نبود، باز هم ما نمی توانستیم بگوییم که امام از سیاست کناره گیری کرده چون امام سیاست را سر دین است می داند.

امام خمینی (ره) چگونه عرفان و اخلاق را با سیاست جمع کردند؟

امام خمینی (ره) عرفان و اخلاق را با سیاست جمع سالم کردند، نه جمع مکسر. در پاسخ سوالات قبل از عرفان و عرفا حرف زدیم، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در فرازی از دعای عرفانی کمیل می فرماید: «قَوِّ عَلَى خِدْمَتِكَ جَوَارِحِي وَ اشْدِدْ عَلَى الْعَزِيمَةِ جَوَانِحِي» یعنی خدایا اعضا و جوارحم را برای خدمت به خودت قوی و عزم و اراده ام را تثبیت و محکم کن؛ یعنی به من هم قدرت سخت و هم قدرت نرم که از آن به قدرت هوشمند تعبیر می کنند، عنایت کن تا من به تو خدمت کنم و شما می دانید که بحث قدرت از مباحث کلیدی علوم سیاسی و جامعه شناسی است؛ اما امام علی علیه السلام جهت قدرت را هم تعیین کرده و آن خدمت به مردم برای کسب رضایت خداست و



جناب فاضله، افشارشان را به مسکین و یتیم و اسیر می دهند. شما می دانید که اسیری که در مدینه درب خانه حضرت امیر را زده مسلمان نبوده، چون مسلمان که مسلمان را اسیر نمی کرده! اما مورد تنقید این عارفان بزرگ قرار گرفته و این یعنی در نظام سیاسی اسلامی کفار و مشرکین غیرحربی از حقوق انسانی شان برخوردارند و یک عارف سیاستمدار و قدرتمند حتماً به همه انسان ها محبت می کند و بین قدرت و محبت تضادی نمی بیند. خود حضرت امام هم در این زمینه بی بدیل اند که می شود جدا درباره ایشان حرف زد، حضرت امام معتقد است که اگر ما رابطه خودمان را با خدا درست کنیم همه کارها درست می شود.

اگر حضور حضرت امام در عرصه رهبری قیام علیه استبداد و استکبار را به منزله حضور در عرصه سیاست بدانیم، چرا در ابتدای پیروزی انقلاب به قم رفتند؟

حضور تقریباً یازده ماهه حضرت امام (ره) از اسفند ۵۷ تا بهمن ۵۸ در قم اصلاً به معنای کناره گیری از سیاست نیست. شما می دانید که صحیفه امام بیست و یک جلد است، شش جلد از این بیست و یک جلد، از جلد ششم تا دوازدهم، مربوط به همین یازده ماه حضور امام در قم است. ضمن آنکه اگر این شش جلد و حضور مسئولین در

قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِثْلٍ خَفًّیٍّ وَ فُرَادًی که ظاهراً پرتکرارترین آیه ای است که در صحیفه امام می توان آن را ملاحظه کرد، به همراه مردم، انقلاب کرد و موفق شد نظام جمهوری اسلامی را تأسیس کند بعد از ایشان و توسط مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه ای، نظام و دولت اسلامی بر اساس آیه شریفه وَ لَيُبْصِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوًی عَزِیزٌ تَثْبِیت شد و توسعه پیدا کرد و جهت حرکت برای بازتأسیس تمدن نوین اسلامی کلید خورد.

از لحاظ نظری هم تا جایی که من بررسی کرده و متوجه شده ام به طور عجیبی امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری از لحاظ فکری به هم شبیه هستند؛ مقام معظم رهبری مطالبی را که امام فرموده اند در مواردی با ادبیات جدید بازتولید کرده اند و در مواردی به پیش برده اند و گسترش داده اند و در مواردی هم ابتکار داشته اند که باز آن ابتکارات در چارچوب و پارادایم فکری امام خمینی (ره) که در واقع اسلام ناب است، می گنجد.

امروزه اخلاق صدرایی و یا دیگر مکاتب فلسفه اسلامی چگونه می تواند به ما در راه رسیدن به آرمانهای اخلاقی و عرفانی اسلامی کمک کند؟

یکی از مهم ترین کارکردهای آموزه های فلسفی و عرفانی این است که به ما زبان بین المللی و جهانی می دهد به تعبیر دیگر به ما قدرت می دهد که با خطاب یا ایها الناس با مردم جهان حرف بزنیم. یا حتی از آنها دعوت کنیم که به ایران بیایند و این علوم را فرا بگیرند. چنانکه امام خمینی در نامه اش به گورباچوف همین کار را کرد. کارکرد دیگر این است که فلسفه و عرفان از اصیل ترین دانش های اسلامی هستند و دانش بومی ما محسوب می شوند لذا در تثبیت و محافظت از استقلال فرهنگی و فکری ما نقش مهمی می توانند داشته باشند.

کارکرد دیگر این است که به ما قدرت فهم عقلانی معارفی را که در ادعیه و قرآن مطرح شده می دهد و ما زبان ادعیه را که با زبان روایات متفاوت است، متوجه می شویم. کارکرد دیگر این است که چون در حکمت متعالیه از اتحاد عقل و عاقل و معقول و دو مدل حرکت جوهری، یعنی حرکت جوهری ارادی و حرکت جوهری تکوینی و ... سخن گفته می شود این باعث می شود که بیشتر مراقب «تیت» خودمان باشیم و بهتر از قدرت نیت در امور مادی و معنوی بهره مند شویم.

من فکر می کنم بیشترین سهم را در این میان حکمت متعالیه می تواند داشته باشد که تأکید می کنم که امام خمینی بیش از بیست سال به تدریس حکمت متعالیه اشتغال داشته و وقتی حسنین هیکل در نوفل لوشاتو از امام خمینی (ره) می پرسد شما غیر از اهل بیت (ع) از چه کسانی یا کتاب هایی متأثر بوده اید حضرت امام (ره) پاسخی به این مضمون می فرمایند که در فقه جواهر، در فلسفه ملاصدرا، در حدیث کافی.

بنابراین حکمت متعالیه که یکی از شاهکارهای آن این است که همه منابع معرفتی را به رسمیت می شناسد یعنی هم تجربه ناب را هم نقل معتبر را و هم عقل معتبر را و هم اینکه معتقد است که تقوا و تهذیب نفس در دانش و بینش انسان تأثیرگذار است، به ما توانایی می دهد که با دنیا تعامل مؤثر و تأثیرگذار و انسانی و الهی داشته باشیم و در هاضمه دستگاه های فلسفی سکولار دروینستی و ماکیاویستی هضم نشویم. البته باز این سخن به این معنا نیست که حکمت مشاء یا اشراق را باید کنار گذاشت بلکه بر اساس مبنای حکمت متعالیه باید از تمام ظرفیت های معرفتی بشر البته بدون تقلید و بلکه با نقد و تیزبینی استفاده کرد.

نه تخریب یا کسب وجهه و احترام و بهره مند شدن از امکانات قدرت، در این صورت قدرت فسادآور نیست. و به معنای تحمیل اراده خود به دیگری یا دیگران علیرغم مخالفت آنان هم نیست.

نگاه امام خمینی به قدرت و سیاست چنین نگاهی است و ایشان به قدرت نگاه ابزاری و نه استقلالی دارد و جالب هم این است که امام وقتی برمی گردند قم در همان اواخر سال ۵۷ می فرمایند که من قبلاً گفته بودم که علم از قم منتشر می شود الان اضافه می کنم که از قم قدرت هم منتشر می شود، لذا رویکردی که امام در بدو ورود به قم دارند این است که رویکرد مغنویشان را به قدرت و سیاست با پایگاه دین و حوزه های علمیه و روحانیت و شهر خون و قیام و شهادت و بصیرت، گره می زنند. بنابراین قدرت معنوی و قدرت ایمان و قدرتی که ریشه در اسلام دارد همراه با معنویت است اما اینکه این بحث برای ما مسئله است به این برمی گردد که مثلاً ما به ادعیه و از جمله دعای کمیل به چشم یک مقاله مهم علمی - پژوهشی یا جزوه درسی یک استاد بزرگ صاحب کرسی نگاه نمی کنیم.

بعد از امام، مشی و سیره ایشان چگونه ادامه یافت؟

امام خمینی (ره) با اتکا به قرآن کریم و به ویژه آیه شریفه



عبدالحسین خسروپناه در گفتگو با مهر:

ریشه تمدن اسلامی، حکمت است / اولین گام نیل به تمدن نوین اسلامی

جوامع و اجتماعات دیگر نیز اثرگذار باشند، این رویکرد را تمدن سازی می نامند؛ لذا می توانیم مؤلفه هایی مانند: علم و معرفت و معیشت و سلامت و امنیت را از ارکان اساسی تمدن ذکر نماییم.

به تعبیری اگر جامعه ای بتواند یک مدل و تعریف و نظریاتی از معرفت و سلامت و امنیت را ارائه نماید، به گونه ای که متفاوت و مجزا از نظریه ها و ایده های دیگران باشد و این مدل ها بتوانند پاره ای از معضلات انسان و جامعه معاصر را حل و فصل نمایند و همچنین این نرم افزارها و سخت افزارهای انسانی، توان اثرگذاری بر جوامع دیگر را نیز داشته باشند؛ می توان گفت که این پروسه، مختصات، تمدن است.

در باب تمدن نوین اسلامی، وقتی صحبت از تمدن اسلامی می شود، می بایست گفت که منظور در واقع رویکردی است که می بایست در محضر عقلانیت و همچنین حکمت اسلامی بنا و بنیان نهاده شود. در واقع باید بیان کرد که ریشه تمدن نوین اسلامی، حکمت اسلامی است که از این ریشه و اساس، معرفت، امنیت و سلامت منبث خواهد شد. باید گفت: اساساً این رویکرد در جهت رفع و برطرف کردن معضلات و مصائب انسان معاصر تعریف و تبیین می گردد. در رویکرد اسلامی و با توجه به اهتمام اسلام به مبانی حکمی و فلسفی، تمدن نوین اسلامی، نوع و مدلی کامل تر از تمدن غربی و اروپایی خواهد بود. این که بیان می شود جامعه دچار بحران و معضل نمی بایست وارد مقوله تمدن سازی شود، امری نادرست و ناصحیح است؛ جامعه اسلامی هرگز قائل به رفع و حل و فصل تمام مناقشات و معضلات نبوده و نیست.

بیان کرد که آیا زمانی که از تمدن غرب؛ مانند تمدن اروپا و آمریکا که نماد تمدن و پیشرفت و مدرنیته و ترقی هستند یاد می شود؛ می توان گفت که این تمدن ها و فرهنگ ها از هر گونه چالش و نقصان و معضلی، بری و مبرا هستند؟ امروزه تمدن و جامعه غرب که نماد ترقی و پیشرفت هستند، با چالش های متعددی اعم از: بحران خانواده، بحران محیط زیست، بحران هویت و بحران های متعدد مدنی و اجتماعی روبرو هستند. به تعبیر بنده، به طور قطع، ایجاد تمدن و رویه فرهنگی در هر جامعه و مختصاتی، با بحران و مشکلاتی روبرو خواهد بود و نباید اینگونه تصور شود که ایجاد تمدن، با بحران و معضل روبرو نخواهد شد و یا اینکه اگر در مختصات و جامعه ای، مشکل و یا نقصی وجود دارد، اساساً نمی بایست در آن جامعه، بحثی از تمدن سازی و رویکرد تمدنی به میان آید.

این که بیان می شود تمدن سازی می بایست بر اساس یک پایه ریزی مستحکم و قوی و متقن، بنا شود حرف و کلام، درستی است و تمدن و می بایست ریشه های عقلانی و فلسفی و حکمی داشته باشد. باید بیان شود زمانی که ما از تمدن نوین اسلامی صحبت می نماییم، می بایست این رویکرد بر اساس مبانی حکمی و فلسفی قرار بگیرد؛ البته در این مقام قطعاً این سؤال پیش خواهد آمد که اساساً تمدن چیست که می بایست بر اساس حکمت و فلسفه پایه ریزی شود؟

تمدن در واقع مجموعه ای از سخت افزارها و نرم افزارهای بشری است؛ به عبارتی وقتی که بشر به ایجاد سخت افزارها و نرم افزارهایی، در راستای نیازمندی های انسانی می پردازد، به گونه ای که این دست آوردها بتوانند بر

تبیین مختصات تمدن اسلامی و تشریح مناسبات فراروی این معنی و نیز تحلیل جایگاه تحقیق و مطالعه و پژوهش در باب نیل به آرمانهای تمدن نوین اسلامی و همچنین واکاوی پروسه طرح تحول در علوم انسانی و تعیین نقاط اثرگذار در این طرح و تعریف جایگاه فقه و کلام در این باب، مقولاتی بودند که ما را بر آن داشتند تا گفتگوی مبسوطی با حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه، استاد و محقق و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ترتیب دهیم که مشروح آن در ادامه از نظر تان می گذرد.

***استاد؛ پاره ای از افراد و کارشناسان معتقد هستند؛ تبیین و استواری تمدن در هر جامعه و بومی، می بایست مبتنی بر ارکان محکم و استواری پایه ریزی شود و ایجاد رویکردی مبنی بر اقامه تمدن نوین اسلامی را در جامعه حال حاضر ایران و با توجه به مشکلات و معضلات عدیده ای که با آن مواجهه است را، امری دست نیافتنی و به تعبیری فرارو به جلوی جامعه، برای شانه خالی کردن از جهت معضلات می دانند؛ آیا شما این تغییر را مورد وثوق می دانید؟**

در این باب می بایست گفت: باید بدانید زمانی که از تمدن یاد می شود نمی بایست اینگونه تصور شود که هدف و نتیجه این امر، ایجاد یک مدینه فاضله و ایجاد یک فردوس بهشتی، بر روی زمین است که در آن بشریت و جامعه، از هر گونه آسیب و آفتی در امان خواهند بود. باید

در این باب نیز که گفته می شود تمدن فقط در جامعه بدون معضل شکل و قوام می گیرد می بایست بیان کرد که این رویکرد، از دیدگاه و منظر دینی، فقط در زمان امامت و سقایت حضرت ولی عصر (ارحنا له الفداء) روی خواهد داد که به تعبیری گرگ و میش نیز در کنار یکدیگر همزیستی مسالمت آمیز خواهند داشت. فقط در عصر ظهور است که مناقشات و درگیری ها پایان می پذیرد و یک زندگی بهشتی در زمین شکل می گیرد.

این رویدادها مختص عصری است که به عصر مهدوی معروف و مشهور است؛ ولی جامعه اسلامی در حال حاضر و بنا به ایجاد تحول و بنا به مقذورات و مقتضیاتش نیز می بایست در مسیر تمدن و فرهنگ عقلائی و انسانی گام بردارد و وجود معضل و مشکل، وظیفه جامعه اسلامی را در مسیر نیل به بنیان های عقلی و فطری الهی و انسانی، سلب نمی نماید.

به بعد و از سده دوازدهم و سیزدهم میلادی، شروع شد. اروپائیان در این سده ها با ترجمه آثار محققین و اندیشمندان اسلامی و ایرانی مانند: ترجمه کتاب «الحاوی» زکریای رازی و کتاب «قانون» ابن سینا، متوجه شدند که ارسطویی نیز در یونان باستان وجود داشته است. اروپائیان با ترجمه آثار اندیشمندان ایرانی و اسلامی، به میراث ملی خود پی بردند.

شما می دانید که این تحولات معروف به رنسانس از کشور ایتالیا شروع شد و این کشور مهد امپراطوری روم و یونان باستان می بوده و این محققین اروپائی بودند که با توجه به آثار اندیشمندان مسلمان، متوجه شدند که یک تاریخ و هویتی نیز داشته اند. این زایش از رنسانس به این طرف، دچار یک زایش دوباره شد و بعد از چند سده و از سده هفدهم به بعد، شاهد تحولات و دگرگونی ها علمی و فلسفی در غرب هستیم.



***به نظر شما و با توجه به اصولی که بیان نمودید؛ شاخصه ها و ارکان مستحکم بحث تمدن سازی و رویکرد تمدنی جامعه اسلامی، می بایست بر چه ارکان و شاکله هایی شکل و قوام یابند؟**

در پاسخ به این سؤال باید گفت که، اساساً بحث تمدن، یک مقوله و توصیه اخلاقی و یک آیین نامه اجرایی و حکومتی نیست؛ تمدن یک فرایند و پروسه ای است که نیازمند صرف زمان و توان است. باید گفت: اولین و ابتدائی ترین گام در مسیر نیل به تمدن نوین اسلامی، دست یابی به اراده و همت جمعی انسانها، به خصوص در میان نخبگان و اندیشمندان است.

اگر ما در جامعه نخبگانی داشته باشیم که منفعل باشند و همچنین هویت خود را فراموش کرده باشند و نیز استقلال و ماهیت ملی و فرهنگی خود را از یاد برده باشند و یا اینکه، نخبگانی داشته باشیم که تنها چشم و گوششان به سمت تمدنها و دست آوردهای دیگران است؛ باید گفت که اساساً با چنین نخبگان و اندیشمندانی، هیچ تمدنی آغاز نخواهد شد. زمانی که جامعه و نخبگان از تمدن اسلامی سخن بگویند و اراده نمایند که، این مسیر را به پیش ببرند، آن زمان است که می توان ادعا نمود، آن جامعه تمدنش را آغاز کرده است؛ اما اینکه این تمدن، چند سال و یا چه زمانی محقق خواهد شد، می بایست گفت که شاید این فرایند و زمان قابل پیش بینی نباشد.

اگر به طور مثال، به همین تمدن مهم غرب بخواهیم اشاره نماییم؛ تمدن سازی در غرب از رنسانس (Renaissance)

از مختصات دین، مهم و غیر واضح و یا به تعبیری غیر قابل دست یابی هستند؛ به نظر شما راهکارهای تولید و ارائه شاخه های گوناگون علوم انسانی از مبنای فقه و کلام و اصول اساسی اسلامی، چگونه امکان پذیر خواهند بود؟ ببینید بنده، خطاب به این دوستان که منتقد طرح تحول در علوم انسانی هستند توصیه می نمایم که ابتدا با مراجعه به منابع و دیدگاه های افراد خواهان طرح تحول در علوم انسانی، به این نکات اشراف پیدا نمایند که، اساساً موافقان این طرح، چه نظریات و دیدگاه هایی دارند. بنده از این نکته متعجب هستم که چگونه این دوستان، بدون مطالعه به نقد و تحلیل می پردازند. اساساً چگونه می شود تا مقوله و مفهومی را در ک نکرده، در باب آن اظهار نظر کرد.

متأسفانه این افراد در مواجهه با اندیشه و دیدگاه های جهان غرب نیز به همین صورت رفتار می کنند و زحمت مطالعه و تحقیق را به خود نمی دهند. این افراد در مواجهه با اندیشه جهان غرب نیز به صورت گزینشی و ناقص و ابتر اقدام می نمایند و با توجه به این رویکرد، شناخت صحیح و عمیقی نیز از جهان غرب ندارند. این افراد زمانی که با متفکرین ایرانی و اسلامی مواجه می شوند، متأسفانه با شنیدن بحث طرح تحول در علوم انسانی، می خواهند با یک دیدگاه ایدئولوژیکی، با این طرح برخورد کنند و بر اساس همین دیدگاه ایدئولوژیکی، این طرح را نفی می کنند.

علوم اجتماعی که بخشی از علوم انسانی به تعبیر عام آن است، به توصیف انسان مطلوب و توصیف انسان محقق و نیز امکان تحول انسان محقق به انسان مطلوب می پردازد. در بخش توصیف انسان محقق، قطعاً ما می بایست از تحقیقات تجربی و میدانی و آماری و پیمایشی و آزمایشی استفاده نماییم و به طور قطع می بایست بیان کرد که راه کاری نیز جز این مقولات در این باب وجود نخواهد داشت این دوستان می توانند با مراجعه به کتب مربوط به علوم انسانی اسلامی، به درستی دریابند که دیدگاه اسلامی بر چه نقاط و مختصاتی تأکید دارد و از این منظر، برداشت صحیحی نسبت به این طرح بدست آورند.

بنده مفصل در کتاب جستجوی علوم انسانی اسلامی، توضیح داده ام که علوم اجتماعی که بخشی از علوم انسانی به تعبیر عام آن است، به توصیف انسان مطلوب و توصیف انسان محقق و نیز امکان تحول انسان محقق به انسان مطلوب می پردازد. در بخش توصیف انسان محقق، قطعاً ما می بایست از تحقیقات تجربی و میدانی و آماری و پیمایشی و آزمایشی استفاده نماییم و به طور قطع می بایست بیان کرد که راه کاری نیز جز این مقولات در این باب وجود نخواهد داشت.

فقه یک دانش باید و نباید، همانند اخلاق و حقوق است، این فقه اگر می خواهد در حوزه مسائل اجتماعی نظر دهد، می خواهد در مختصاتی نظر دهد که، پروسه تغییر انسان محقق به مطلوب را انعکاس می دهد. در واقع فقه، به بخش سوم علوم اجتماعی نظر دارد و نه به بخش اول و دوم علوم اجتماعی؛ بخش ابتدایی علوم اجتماعی که توصیف انسان مطلوب است به عهده فلسفه و الهیات و کلام اسلامی است و به تعبیری مخصوص امور عقلی است.

بخش دوم علوم اجتماعی که به تعریف انسان محقق می پردازد نیز برعهده علم و به تعبیری ساینس (Science) است که به روش میدانی و آزمایشی، محقق و پیمایش می شود. بخش سوم علوم اجتماعی که تعریف و راهکارهای تبدیل انسان محقق به انسان مطلوب است، جایی است که عرفان و اخلاق و معنویت و مسائل ارزشی وارد می شوند و این پروسه را تبیین می نمایند. بنابراین مقوله تحول در علوم اجتماعی با توجه به رویکرد ایجاد علوم انسانی اسلامی، فقط منوط به جایگاه و موقعیت خاص خود است و این رویکرد، زوایای دیگر مناسبات علمی را شامل نخواهد شد.

این حرکت و تحول، در عرصه علوم انسانی و صنعت و در عرصه سخت افزارها و نرم افزارها نیز حاکم شد و شرایط تحول و دگرگونی را در این عرصه ها فراهم کرد. کسانی که معتقد به عدم پایه ریزی و استحکام تمدن نوین اسلامی هستند در واقع افراد خوابخته ای هستند که هویت خود را فراموش کرده اند و با این دیدگاه اجازه نمی دهند که گام های ابتدایی تمدن اسلامی نیز برداشته شوند. در مقابل این رویکرد نمی بایست از این نکته نیز غافل شد که اگر کسانی معتقد به تمدن نوین اسلامی باشند ولی در مقابل، به فکر مشکلات و معضلات و کاستی ها جامعه نباشند، قطعاً باید گفت که این رویکرد نیز، روش و طریق ناصحیح و نامعقولی است.

به تعبیری زمانی که از تمدن نوین اسلامی صحبت می شود، می بایست ببینیم که مشکلات امروزی جامعه چگونه می بایست حل و فصل شوند. تمدن نوین اسلامی می بایست در تمام زمینه ها، اعم از محیط زیست گرفته تا اقتصاد و فرهنگ و آموزش و نظام خانواده، وارد شود و مشکلات و نابسامانی ها را رفع و حل و فصل نماید. ما امروزه، نیاز به یک جامعه تمدن محور داریم تا بتوانیم نیازهای محیط زیستی را برطرف نماییم و اگر این رویکرد تمدن محوری، قوام و اتقان نیابد، قطعاً مشکلات فرا روی جامعه نیز، قابلیت رفع و رجوع، نخواهند داشت.

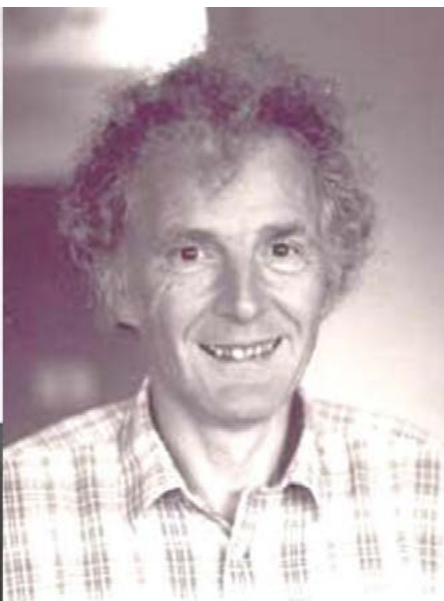
*منتقدان طرح تحول در علوم انسانی معتقد هستند راه های استحصالی شاخه های مختلف علوم انسانی؛ مانند روانشناسی اسلامی، جامعه شناسی اسلامی و علوم اجتماعی اسلامی،



یادداشت

علیه نسبی گرایي: نقد بنیان‌های فلسفی مکتب ادینبرا

ترجمه از زهیر باقری نوع پرست



مارکوس زایدل در اثر خود «نسبی‌گرایی معرفتی» به نقد فلسفی رویکرد جامعه‌شناسی دو تن از اعضای مکتب ادینبرا، دیوید بلور و بری بارنز می‌پردازد. نقد زایدل به طور مشخص متوجه نسبی‌گرایی رویکرد جامعه‌شناختی «برنامه سخت» یا «نسبی‌گرایی مکتب ادینبرا» است. در این متن خلاصه‌ای از نقد زایدل به برنامه سخت را می‌خوانیم.

این رویکرد جامعه‌شناختی، زیرمجموعه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت محسوب می‌شود. زایدل اشاره می‌کند که پیدایش جامعه‌شناسی معرفت در آغاز سده بیستم با بحث در مورد نسبی‌گرایی پیوند خورده بود ولی موسسان جامعه‌شناسی معرفت از اتخاذ موضع نسبی‌گرایانه پرهیز داشتند. زایدل به ماکس شلر و کارل مانهایم اشاره می‌کند. ماکس شلر بین فاکتورهای ایده‌آل و فاکتورهای واقعی تمایز قائل می‌شد و وظیفه جامعه‌شناسی معرفت را بررسی رابطه بین این دو می‌دید.

منظور از فاکتورهای واقعی مواردی همچون شرایط اقتصادی و سیاسی است و فاکتورهای ایده‌آل ارزش‌ها و ایده‌ها را شامل می‌شوند. از نظر شلر با استفاده از فاکتورهای واقعی باید بررسی کرد کدام فاکتورهای ایده‌آل متحقق شده‌اند. جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند از نظر شلر این فرایندها را بررسی کند ولی خود فاکتورهای ایده‌آل به شکل اساسی از فاکتورهای اجتماعی تأثیر نمی‌گیرند. مانهایم با شلر اختلاف نظرهایی داشت ولی مانهایم محتوای معرفت در علوم طبیعی و ریاضیات را از بررسی‌های جامعه‌شناختی معاف می‌کرد. از نظر مانهایم، جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند محتوا و اعتبار معرفت در برخی از قلمروها را بررسی کند. هرچند مانهایم تلاش زیادی کرد تا بین نسبی‌گرایی خودناقص و آنچه او «رابطه‌گرایی» می‌نامید تمایز قائل شود، ولی ایده او به شکل‌گیری اولین موج از نقدها به نسبی‌گرایی و جامعه‌شناسی‌گرایی انجامید.

این بحث‌ها زمینه را برای شکل‌گیری جامعه‌شناسی جدید معرفت فراهم کرد، که زایدل شروع آن را با انتشار کتاب پیتربگر و توماس لاکمن «ساخت اجتماعی واقعیت» مصادف می‌داند. با انتشار این کتاب، سخن گفتن از «سازه اجتماعی» یا «برساخت اجتماعی» در شاخه‌های مطالعات فرهنگی و اجتماعی باب شد و در عین حال منتقدان بسیاری پیدا کرد. برگر و لاکمن بر این باور بودند که جامعه‌شناسی سنتی بیش از اندازه بر ایدئولوژی و معرفت‌نظری تأکید داشته و این موجب می‌شود تنها بخش کوچکی از معرفت اجتماعی را بررسی کند. این در حالی است که وظیفه جامعه‌شناسی معرفت از نظر این دو، بررسی فراگیر و همه‌جانبه معرفت اجتماعی است.

امکان دیگری که به واسطه بحث بر جامعه‌شناسی معرفت مطرح شد بررسی معرفت علمی با روش‌های جامعه‌شناختی بود که به شکل‌گیری رشته «جامعه‌شناسی علم» انجامید. افرادی همچون لودویگ فلوک و رابرت کی در این راستا مطالب مهمی نگاشتند ولی مرتون جایگاه ویژه‌ای در این زمینه پیدا کرد. مرتون نیز قلمروی پژوهش خود را به ارزش‌های فرهنگی حاکم بر فعالیت‌های علمی محدود می‌دانست و بحث جامعه‌شناختی درباره روش علمی و محتوای معرفت علمی را مجاز نمی‌دانست. از این رو، پیامد پژوهش جامعه‌شناختی مرتون نسبی‌گرایی نبود.

دقیق فلسفی رویکرد او دارد. بلور عادت دارد پس از مورد نقد واقع شدن عنوان کند که منتقدانش در مورد او شدیداً دچار سوءتفاهم هستند. در حالی که در برخی موارد این گلایه بلور بی‌اساس نیست - مثلاً بررسی بسیار کوتاه موضع بلور در کتاب «تئرس از دانش» بوقوسیان - ولی به طور کلی بلور استراتژی عجیبی برای محافظت از نظر خود اتخاذ می‌کند. این استراتژی دو شکل دارد. نخست، با فرضیه‌ای تفسیرپذیر شروع می‌کند و سپس استدلال‌هایی برای روایت حداقلی آن فرضیه ارائه می‌کند و در عین حال تظاهر می‌کند که برای روایت حداکثری آن موضع استدلالی ارائه کرده‌است. دوم، روایت حداکثری فرضیه را مطرح می‌کند و وقتی فرضیه دچار اشکال شد به روایت حداقلی آن عقب نشینی می‌کند و سپس وانمود می‌کند از ابتدا منظورش مطرح کردن روایت حداقلی بوده است.

زایدل برای ارائه مثالی از این استراتژی اشاره می‌کند که بارنز و بلور مدعی هستند نسبی‌گرایی ایده را که برخی از استانداردها و باورها واقعاً عقلانی هستند - یعنی متفاوت از آنچه که صرفاً پذیرفته شده‌اند - بی‌معنا می‌داند. نسبی‌گرایی بارور دارد هنجارهای عقلانیت فرافرهنگی یا رها از زمینه وجود ندارد. (بارنز/بلور ۱۹۸۲، ۲۷). ولی در مقاله‌ای که بدتر نوشت، بلور گلایه می‌کند که او به عنوان مثال توسط بوقوسیان که این بخش از متن را نقل قول کرده مورد سوءتفاهم واقع شده است و «آنچه نسبی‌گرایان در واقع گفتند این بود که اعتبار همه نظریه‌ها را باید به یک اندازه مسئله‌دار در نظر گرفت. کنجکاوی جامعه‌شناس باید به یک میزان در همه موارد برانگیخته شود». (بلور ۲۰۱۱، ۴۵۲).

این همان استراتژی است. نخست ادعا می‌کند که استانداردهای عقلانی غیرنسبی «معنا ندارد» و هنجارهای عقلانیت فراتر از زمینه وجود ندارد، وقتی این تز مورد حمله واقع می‌شود، ادعا می‌کند که منظور از این تز صرفاً کنجکاوی جامعه‌شناختی در مورد هر دوی عقلانیت و ضدعقلانیت است. زایدل از ضعف بلور در مسئولیت‌پذیری نسبت به موضعی که طرح می‌کند، صرف نظر کرده و سعی می‌کند موضع بلور را در قوی‌تری حالت آن مورد نقد قرار دهد. این در حالی است که استراتژی بلور می‌تواند برای جدی نگرفتن آرای یک شخص کافی باشد. زایدل

این در حالی است که دیوید بلور، منع ورود جامعه‌شناسی معرفت به محتوا و ماهیت معرفت علمی توسط جامعه‌شناسان را خیانت به جایگاه رشته خودشان قلمداد کرد. (بلور ۱۹۹۱، ۳). از نظر بلور، مرتون نسبت به بررسی محتوای معرفت علمی دودل است در حالی که مانهایم نسبت به بررسی محتوای معرفت علمی چنین واکنشی دارد. بلور در حملات کور خود مانهایم را متهم می‌کند که به خاطر نبود شجاعت و اراده کافی، جامعه‌شناسی را مجاز به بررسی محتوای ریاضی و علوم طبیعی نمی‌داند. (بلور ۱۹۹۱، ۴). این در حالی است که مانهایم بر این باور بود که دقیقاً پژوهش جامعه‌شناختی درباره ریاضیات و علوم طبیعی است که نشان می‌دهد بررسی جامعه‌شناختی محتوای این زمینه‌های پژوهشی وجهی ندارد.

بلور بر این باور است که برنامه سخت به واسطه اینکه چنین محدودیت‌هایی برای قلمروی جامعه‌شناسی معرفت قائل نیست از جامعه‌شناسی سنتی متمایز می‌شود. بدین ترتیب، برخلاف جامعه‌شناسان معرفت پیشین، طرح نسبی‌گرایی در برنامه سخت بدون دودلی مطرح می‌شود. اگر بلور بتواند نشان دهد پیشرفته‌ترین گونه‌های معرفت - معرفت در علوم طبیعی و ریاضیات - را می‌توان با روش‌های جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار داد، آنگاه می‌تواند ادعا کند محتوای همه انواع معرفت را می‌توان به لحاظ جامعه‌شناختی بررسی کرد.

از آنجایی که سوءتفاهم‌های زیادی بر سر موضع واقعی بلور و بارنز وجود دارد، زایدل از رجوع به دیگر افراد در بررسی خود پرهیز می‌کند و عنوان می‌کند که به آثار خود این دو مراجعه خواهد کرد و نه حتی آثار افرادی که خود را علاقمند، پیرو یا همدل با این به اصطلاح مکتب می‌دانند. پایبندی بلور به نسبی‌گرایی محل شک نیست آنچنان که دیوید بلور مدعی است، اینکه برنامه سخت در جامعه‌شناسی معرفت بر گونه‌ای از نسبی‌گرایی استوار است، قابل انکار نیست (بلور ۱۹۹۱، ۱۵۸).

برای نقد بنیان‌های فلسفی این مکتب، زایدل باید نخست مشخص کند که بلور و بارنز به چه نوع نسبی‌گرایی متعهد هستند و ویژگی‌های نوع نسبی‌گرایی آنها دقیقاً چیست. زایدل می‌گوید، یکی از عادات دیوید بلور در مواجهه با نقد آثارش تأثیری منفی بر استخراج بنیان

می‌گوید که حتی با کنار گذاشتن این تناقض‌گویی‌ها و کژری در منش، بنیان‌های فلسفی برنامه سخت سست باقی می‌مانند.

با این اوصاف زایل‌دل سعی می‌کند دریا بد منظور بلور و بارنز از «نسبی‌گرایی» چیست. بارنز و بلور از انواعی از نسبی‌گرایی که خود را نقض می‌کنند آگاه هستند و سه ویژگی این انواع نسبی‌گرایی را چنین برمی‌شمارند: نقطه شروع ساده برای دکترین‌های نسبی‌گرایانه (۱) این مشاهده است که باورها در یک موضوع مشخص متفاوت هستند، و (۲) این باور که کدام یک از این باورها را در زمینه‌ای مشخص می‌توان یافت، به شرایط افرادی که آن را به کار می‌برند وابسته یا نسبی است. ولی همیشه ویژگی‌های نسبی‌گرایی وجود دارد که مستلزم آنچه که می‌توان «تقارن» یا ادعای «برابری» نامید است. (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۲).

اگر قرار است این توصیف ویژگی‌های ضروری نسبی‌گرایی را مشخص کند این توصیف - بر اساس ادعاهای خود بارنز و بلور - ناکافی است. ممکن است استدلال شود که به عنوان مثال، در واقع همه انسان‌ها بر اساس قیاس استنباطی تعقل می‌کنند، ولی چنین ویژگی جهانی تصادفی‌ای از این گونه نتیجه‌گیری ضرورتاً ادعای نسبی‌گرا را نقض نمی‌کند. این نکته‌ای است که بارنز و بلور عنوان می‌کنند:

نسبی‌گرایان به تنوع فرهنگی علاقمند هستند. چه اتفاقی برای دیدگاه نسبی‌گرا می‌افتد وقتی مشخص می‌شود که همه فرهنگ‌ها اشتراکاتی دارند؟ آیا وجود جهانشمول‌های فرهنگی از این نوع نشان می‌دهد که نسبی‌گرایی غلط است؟ نه. هم‌شکلی فرهنگی صرفاً نشان می‌دهد که برخی از پدیده‌ها شایع هستند. برای رد کردن نسبی‌گرایی، باید نشان داده شود که یک پدیده جهانشمول فرهنگی صرفاً تصادفی جهانشمول نشده و ضرورتاً چنین است. یک پیشامد همه‌گیر نسبی‌گرایی را نقض نمی‌کند. (بلور ۲۰۰۷، الف ۲۶۷).

بنابراین، به نظر می‌رسد که با سخن گفتن از «قطعه شروع ساده» در نقل قول بالا صرفاً می‌خواهند ادعا کنند که (۱) و (۲) ادعاهای نسبی‌گرایانه را برمی‌انگیزند نه اینکه برای نسبی‌گرایی ضروری هستند. این در حالی است که برای نسبی‌گرایی معرفتی باور به این تز که سیستم‌های معرفتی اساساً متفاوت یا به شکل رادیکال متفاوت وجود دارد ضروری است. دلیلش این است که مطلق‌گرایی معرفتی با پذیرفتن این دو تز مشکلی ندارد: افرادی که از سیستم‌های معرفتی متفاوت استفاده می‌کنند می‌توانند بدون تقصیر با یکدیگر بر سر این پرسش که یک باور خاص به لحاظ معرفت‌شناختی موجه است یا نه مخالفت کنند. افرادی وجود دارند که سیستم‌های معرفتی متفاوتی را به کار می‌برند که اختلاف نظر بدون تقصیر شامل حال آنها می‌شود. زایل‌دل در این کتاب همچنین بطان افسانه غیرممکن بودن پذیرفته شدن اختلاف نظر بدون تقصیر توسط مطلق‌گرایی معرفتی را نشان می‌دهد.

زایل‌دل با اشاره به تفاوت انواع نسبی‌گرایی عنوان می‌کند که این تفاوت به چگونگی طرح ادعای برابری وابسته است (ویژگی‌های نسبی‌گرایی که بارنز و بلور بر می‌شمارند). و بین آنچه که «نسبی‌گرایی ارزش‌گذارانه» و «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» نامیده می‌شود تفاوت وجود دارد. گونه اول - که رسماً توسط بارنز و بلور مردود اعلام شده - به ادعای برابری مانند آنچه که در ادامه می‌آید وابسته است: ارزش برابر: روش‌های زیادی برای کسب معرفت در مورد جهان وجود دارد که با یکدیگر به شکل رادیکال تفاوت دارند، و علم تنها یکی از اینهاست، با این حال همه آنها به یک میزان معتبر هستند. (یوقوسیان ۲۰۰۶، ۲).

از نظر برنامه سخت تأثیر چنین ادعای ارزش‌برابری این است که می‌توان ادعا کرد تصورات کلی از نظم طبیعی،

جهان‌بینی ارسطویی، کیهان‌شناسی انسان‌های بدوی، یا کیهان‌شناسی اینشتین، همگی در غلط بودن شبیه هم هستند، یا همگی به شکل برابر صحیح هستند (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۲).

گونه دوم نسبی‌گرایی به ادعای برابری در ارزش‌گذاری باورها وابسته نیست. بارنز و بلور عنوان می‌کنند ادعای برابری ما این است که همه باورها با یکدیگر از نظر علل اعتبار برابر هستند. این چنین نیست که همه باورها به شکل برابر صحیح یا به شکل برابر غلط هستند، بلکه فارغ از درستی و غلطی واقعیت اعتبار آنها باید به شکل برابر مسئله‌دار در نظر گرفته شود. آنها می‌گویند از موضعی دفاع خواهند کرد که در آن بروز همه باورها بدون استثنا مستلزم بررسی تجربی است و باید با یافتن علت‌های مشخص و محلی این اعتبار بررسی شود. این یعنی فارغ از اینکه یک جامعه‌شناس باوری را صحیح یا عقلانی ارزیابی کند، یا غلط و غیرعقلانی، باید به دنبال علل اعتبار آن بگردد. (بارنز و بلور ۱۹۸۲، ۲۳).

بنابراین، ایده «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» برخلاف «نسبی‌گرایی ارزش‌گذارانه» نسبی کردن خود عقلانیت و درستی نیست بلکه صرفاً شامل پندی روش‌شناختی برای جامعه‌شناس است که در پژوهش‌های خود کاری به اینکه باورها صحیح یا غلط و عقلانی یا ضدعقلانی هستند نداشته باشد. از نظر اعضای برنامه سخت پیروی نکردن از چنین فرآیندی اساس «جامعه‌شناسی خطا» است که تبیین جامعه‌شناختی را تنها به باورهای ضدعقلانی و غلط محدود می‌کند. بارنز و بلور مدعی هستند که این نوع از جامعه‌شناسی تنها توسط فیلسوفان پذیرفته نشده است بلکه توسط افرادی همچون کارل مانهایم جامعه‌شناس که تحلیل جامعه‌شناختی در مورد محتوای باورها در ریاضیات و علوم طبیعی را ممکن نمی‌دانست، نیز پذیرفته شده است. از این رو آنها باور دارند که مهم نیست چگونه تمایز «ارزش‌گذارانه‌ای» (درستی/ غلط، عقلانی/ ضدعقلانی) توسط فیلسوفان و پیروان «برنامه‌های نرم» به کار برده می‌شود. چرا که از نظر بلور، برنامه سخت آنچه «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» نامیده می‌شود را اتخاذ می‌کند، موضعی که در ملزومات تقارن و بازتابندگی خلاصه می‌شود. همه باورها باید به یک شکل تبیین شوند فارغ از اینکه چگونه مورد ارزیابی قرار گیرند. (بلور ۱۹۹۱، ۱۵۸).

اگر بارنز و بلور تنها به دنبال «نسبی‌گرایی روش‌شناختی» باشند، پس بسیاری از آنچه که بارنز و بلور در نقل قولی که ادعای برابری را معرفی می‌کند مطرح می‌کنند مشکلی برای مطلق‌گرایی معرفت‌شناختی ایجاد نمی‌کند. در واقع، مطلق‌گرا باید بخش زیادی از آن را بپذیرد. آخرین جمله که می‌گوید جامعه‌شناسان باید علت‌های اجتماعی اعتبار باورها را فارغ از اینکه عقلانی هستند یا ضدعقلانی، بررسی کند را در نظر بگیرید و مثالی از جامعه‌شناسی دین را بررسی کنیم. فارغ از اینکه یک آیین صحیح یا غلط باشد یا باورهای پیروان آن عقلانی یا غیرعقلانی باشند بررسی جامعه‌شناختی علت اجتماعی باورهای مردم آن آیین ایده خوبی است. در حالی که اگر جامعه‌شناس دینی که باور به وجود خدایی یگانه دارد تنها به بررسی علت باورمندی پیروان ادیان شرک‌آمیز بپردازد، چون فکر می‌کند که باور به آیین خودش عقلانی است، جامعه‌شناس دین خوبی نخواهد بود. به این معنا، این نوع ادعای برابری باید به عنوان آکسیوم روش‌شناختی برای جمع‌آوری داده‌ها در نظر گرفته شود - فرایند مکفی برای پژوهش جامعه‌شناس پرسش از علت‌های اجتماعی همه باورهاست.

زایل‌دل سخن هاروی زیگل - یکی دیگر از مخالفان برنامه سخت - را با تأیید نقل می‌کند: آیا بارنز و بلور این نکته

بی‌خطر که دانشمندان اجتماعی - که گستردگی باور و دینامیسم تغییر باور را مطالعه می‌کنند - باید سیستم‌های باوری که هم به لحاظ معرفت‌شناختی ارزشمندتر هستند و هم آنهایی که ارزش کمتری دارند را مطالعه کند را مطرح می‌کنند: یا ادعای جدلی‌تر به لحاظ فلسفی که هر تمایزی در رابطه با برتری معرفتی موهوم است؟ تنها نوع دوم است که دیدگاه آنها را به عنوان گونه‌ای از نسبی‌گرایی از نوعی که اینجا با آن سر و کار داریم مطرح می‌کند (زیگل ۲۰۱۱، ۴۷).

توجیه معرفت‌شناختی توجیهی است که حقیقت را ممکن می‌سازد. با این حال، دلیلی وجود ندارد فکر کنیم تنها در داشتن باورهای صحیح است که به لحاظ معرفت‌شناختی موجهیم - توجیه معرفتی، به این معنا خطاپذیر است. علاوه بر این، برخی حقایق وجود دارند که ما به لحاظ معرفت‌شناختی در باور به آنها موجه نیستیم - برخی از حقایق به این معنا مخفی هستند. بنابراین، با اینکه این دو هنجار با هم مرتبط هستند، حقیقت یک چیز است و توجیه چیز دیگری است. یا به عبارتی:

(حقیقی ولی غیرموجه) از این واقعیت که یک باور صحیح است نمی‌توان نتیجه گرفت که هر کسی به لحاظ معرفت‌شناختی در باور داشتن به اینکه این باور صحیح است موجه است.

(موجه ولی غلط) از این واقعیت که کسی به لحاظ معرفت‌شناختی در باور به اینکه باوری صحیح است موجه است، نمی‌توان نتیجه گرفت که باورش صحیح است. زایل‌دل می‌گوید در نهایت باید با پل یوقوسیان موافق بود که تفاوت بسیار زیادی بین ادعای تقارن در مورد حقیقت و ادعای تقارن در مورد عقلانیت یا توجیه وجود دارد. ما فرض گرفتیم، به یک معنا قابل پذیرش است که بارنز و بلور بین حقیقت و توجیه در ادعای برابری خود تمایزی قائل نمی‌شوند - این به شرطی است که نسبی‌گرایی آنها را به شکل روش‌شناختی بررسی کنیم که برای مطلق‌گرایی معرفتی قابل پذیرش باشد. هرچند، اگر گونه نسبی‌گرایی آنها قرار است از منظر فلسفی جالب توجه باشد، نیاز است بین ادعای برابری در رابطه با حقیقت و ادعای برابری در رابطه با عقلانیت تمایز قائل شویم.

آیا بارنز و بلور می‌خواهند ادعا کنند که هیچ معنایی در این ایده که برخی از باورها واقعا صحیح هستند در مقابل برخی از باورها که به شکل محلی پذیرفته شده‌اند، وجود ندارد؟ زایل‌دل اعتراف می‌کند که نمی‌توان نسبت به موضع آنها در این باره مطمئن بود ولی دلایل خوبی وجود دارد که آنها این نوع از نسبی‌گرایی برای حقیقت را نمی‌پذیرند. از طرف دیگر، به نظر مشخص می‌آید که آنها همچنین می‌خواهند از نسبی‌گرایی در مورد حقیقت دفاع کنند «نیازی نیست که چیزی تحت عنوان حقیقت وجود داشته باشد، به جز حقیقت نسبی» (بلور ۱۹۹۱، ۱۵۹). علاوه بر این، بلور اخیراً «حقیقت مطلق» را مورد حمله قرار داد و اگر سخن او در همان اثر را باور کنیم که جایی بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی وجود ندارد - یعنی اگر طرف این یکی نباشید، طرف آن یکی هستید - پس متعاقباً بلور باید در مورد حقیقت نسبی‌گرا باشد. از طرف دیگر، جالب توجه است که به چه میزان و به روش‌های متفاوت اعضای برنامه سخت گونه‌های خاصی از نسبی‌گرایی درباره حقیقت را نفی می‌کنند. این لیستی از جملاتی در این راستا - احتمالاً این لیست تمامی موارد را پوشش نمی‌دهد - است:

(الف) نسبی‌گرایی شامل «سخن احمقانه در مورد چیزهایی که «برای من صحیح هستند»» نمی‌شود (بلور ۲۰۰۷، الف ۲۵۳، پاورقی شماره ۳).

(ب) نسبی‌گرایی دلالت نمی‌کند که نظریه‌ها/ گزاره‌ها «صرفاً با تصمیم تبدیل به حقیقت می‌شوند و هر



تصمیمی را می‌توان گرفت» (بلور، ۱۹۹۱، ۴۳).
(پ) دلالت نسبی گرای این نیست که «پذیرش یک نظریه توسط یک گروه اجتماعی موجب صحیح بودن آن نظریه می‌شود» (بلور، ۱۹۹۱، ۴۳).

(ت) نسبی‌گرایی به این معنا نیست که نظریه‌ها/گزاره‌ها همگی در غلط بودن شبیه هم هستند، یا همگی به شکلی برابر صحیح هستند (بارنز و بلور، ۱۹۸۲، ۲۲).

(ث) نسبی‌گرایی تأکید دارد: «سخن گفتن از «درست برای» مشکوک است» (بلور، ۲۰۰۸، ۲۰).

(ج) نسبی‌گرایی به این معنا نیست که «حقیقت صرفاً به رسومات اجتماعی فروکاسته می‌شود» (بلور، ۱۹۹۱، ۴۵).

(چ) نسبی‌گرایی به این معنا نیست که همه ادعاها «همگی صحیح یا همگی غلط هستند» (بلور، ۲۰۰۴، ۹۳۵).

نسبی‌گرایی‌ای که توسط بارنز و بلور طرح می‌شود از نوع روش‌شناختی نیست: جایی در کارهای آنها به طور مشخص ادعا نمی‌کنند در رابطه با حقیقت نسبی‌گرا هستند و تعریف کنند که منظورشان از نسبی‌گرایی از این نوع چیست. برای مشخص شدن اینکه آیا بارنز و بلور مدافعان نسبی‌گرایی در مورد حقیقت هستند، و اگر چنین باشد، چه مدلی از این نوع نسبی‌گرایی، تنها این دو پازل را بررسی کنید:

در دفاع خود از گزاره (ت)، بارنز و بلور عنوان می‌کنند که نسبی‌گرایی از نوع «همگی به شکلی برابر غلط» با مشکلات فنی مواجه خواهد شد و مدعی هستند که «گفتن اینکه همه باورها به یک اندازه غلط هستند برای جایگاه ادعای خود نسبی‌گرا مشکل ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد که به شاخ نشسته و بن می‌برد» (بارنز و بلور، ۱۹۸۲، ۲۲). اینجا به نظر می‌رسد که ایده این باشد که چنین نسبی‌گرایی‌ای قربانی ایراد کلاسیک ویژگی نقض کردن خود نسبی‌گرایی خواهد شد: طرح کردن نسبی‌گرایی از نوع «همگی به شکلی برابر غلط هستند» باور خود شما به نسبی‌گرایی را زیر سوال خواهد برد. هرچند، آنها به این بخشی که نقل قول کردم پانوشتی اضافه کرده‌اند:

اینها گونه‌هایی از نسبی‌گرایی هستند که پوپر به عنوان هدف خود برمی‌گزیند... این ادعا که نسبی‌گرایی خود را نقض می‌کند در ماری هسه (۱۹۸۰) به طور کامل به بحث گذشته شده و به طور کامل نابوده شده است. (بارنز/ بلور، ۱۹۸۲، ۲۳، پانوشت شماره ۶).

از یک طرف عنوان می‌شود که نسبی‌گرایی که توسط پوپر شناسایی شده خود را نقض می‌کند- همانطور که توسط بارنز

و بلور در متنشان پیشنهاد شده: از طرف دیگر مدعی هستند که نگوشتش نقض خود به طور کامل توسط هسه نابود شده است. باید در نظر داشت که اگر حق با هسه بود، آنگاه «نابودی» نگوشتش نقض خود گونه‌های «به شکل برابر غلط» و «به شکل برابر صحیح» نیز کارایی داشت.

در یک مقاله اخیر، بلور به روش گزاره‌های (الف تا ج) اطلاق گونه‌های غلط نسبی‌گرایی به برنامه سخت را رد می‌کند: «طرفداران آنچه که گاهی «برنامه سخت» نامیده می‌شود مسلماً نمی‌گویند که علم از اساطیر حقیقی‌تر نیست، در واقع این مشخصاً رد شده است.» (بلور، ۲۰۰۸، ۱۳). این به نظر دقیقاً رد کردن گونه «به شکلی برابر صحیح» نسبی‌گرایی است. هرچند به شکلی حیرت آور جمله بعدی که قرار است گونه‌های نسبی‌گرایی برنامه سخت را تبیین کند این است «موضوع آنها این است که حقیقت هر دو (یعنی علم و اساطیر) به یک معنا به شکلی برابر مسئله‌دار است. نیاز است علت‌های محلی اعتبار هر دو بدنه این باورها بررسی شود.» (بلور، ۲۰۰۸، ۱۳). بنابراین، از نظر بلور، علم و اساطیر صحیح هستند و صحت هر دو به شکلی یکسان مسئله‌دار است. آیا بین علم و اساطیر از منظر حقیقت/کذب تمایزی وجود دارد یا هر دوی علم و اساطیر صحیح هستند؟ در نظر داشته باشید، که این دیدگاه دوم دقیقاً همانند آن دیدگاهی است که می‌گوید علم و اساطیر به یک اندازه صحیح هستند و مستلزم تبیین برابر هستند. بنابراین، نمی‌توان مطمئن بود که بارنز و بلور در رابطه با حقیقت نسبی‌گرا هستند یا خیر.

هدف بارنز و بلور حمله به نظریه مطابقت صدق است. هرچند، حمله کردن به نظریه مطابقت صدق ضرورتاً به این معنا نیست که بارنز و بلور در مورد حقیقت نسبی‌گرا هستند: به عنوان مثال، رویکرد پیرایشی به صدق رویکردی نسبی‌گرایانه به حقیقت نیست. می‌توان رویکرد بارنز و بلور به حقیقت را با رویکرد پیرایشی بررسی کنیم.

در هر حال، از نوشته‌های بارنز و بلور مشخص است که آنها نمی‌خواهند ادعا کنند این ایده که برخی باورها واقعا صحیح هستند هیچ معنایی ندارد. خود بلور می‌گوید وقتی درباره حقیقت صحبت می‌کند شک کمی درباره منظورش وجود دارد. منظور او این است که باوری، قضاوتی یا تاییدی با واقعیت مطابقت دارد و آنچنان که چیزها در جهان هستند را به چنگ می‌آورد و ترسیم می‌کند (بلور، ۱۹۹۱، ۳۷). از این رو، بلور گمان نمی‌کند این ایده که برخی از باورها

واقعا صحیح هستند معنا ندارد بلکه می‌خواهد دریابد چه معنایی به این ایده متصل است. به این شکل، او متقاعد شده است که «هیچ مشکلی در به کارگیری عباراتی مانند «درست» و «غلط» وجود ندارد: روایت‌هایی که از این کاربرد ارائه می‌شود مشکوک هستند» (بلور، ۱۹۹۱، ۱۷۷). باید بین نسبی‌گرایی در مورد حقیقت و نسبی‌گرایی معرفتی تمایز قائل شویم. نسبی‌گرایی در مورد حقیقت نسبی‌گرایی‌ای در مورد خود حقیقت است. نسبی‌گرایی معرفتی گونه‌ای محلی از نسبی‌گرایی در مورد صدق گزاره‌ها یا باورهای است که شامل عبارات معرفت‌شناختی مانند «موجه» یا «دلیل خوب» می‌شود. در نسبی‌گرایی معرفتی، صدق این گزاره‌ها یا باورها نسبی است چرا که سنگ بنای چهارهای معرفتی و/یا سیستم‌های معرفتی نسبی است: یک چهار معرفتی به شکل نسبی صحیح است نه مطلق. نسبی‌گرای اخلاقی را می‌توان چنین توصیف کرد که این تز که صدق گزاره‌ها و باورها که شامل عبارات اخلاقی مانند «قابل سرزنش» می‌شود نسبت به چیزی نسبی است، مثلاً یک جامعه یا یک فرهنگ. از نظر نسبی‌گرای اخلاقی دلیل این امر این است که صحت چهارهای اخلاقی نسبی است: یک چهار اخلاقی به شکل مطلق صحیح نیست بلکه به صورت نسبی صحیح است.

با این بررسی‌ها و مشخص شدن التزام برنامه سخت به نسبی‌گرایی معرفتی زایدل بقیه کتاب را به نقد و بررسی نسبی‌گرایی معرفتی اختصاص خواهد داد و برای این تصمیم خود دو امتیاز بر می‌شمارد امتیاز اول این است که به این شکل نوشته‌های برنامه سخت ممکن است - دست کم در ابتدای امر - برای فیلسوفان جالب‌توجه‌تر شود. به طور کلی نسبی‌گرایی در مورد حقیقت جایگاه خوبی در فلسفه ندارد - ممکن است که نسبی‌گرایی معرفتی کاندید بهتری برای گونه‌های قابل دفاع از نسبی‌گرایی باشد. دوم اینکه با صرف تمرکز بر نسبی‌گرایی معرفتی در آثار برنامه سخت، این کتاب را می‌توان بخشی از مباحث اخیر در مورد گونه خاص نسبی‌گرایی معرفتی در فلسفه در نظر گرفت.

برای مشخصات کامل منابعی که در این خلاصه آمده، به کتاب زایدل مراجعه کنید. مشخصات کتاب: Seidel, M. Epistemic relativism: A constructive. critique. Springer (۲۰۱۴).

یادداشتی از رضا نساجی؛

بحران آب ثمره الگوی توسعه نوسازی و حاکمیت خرد ابرازی است

مشروطه و پهلوی اول بوده که موجبات ترقی او به مقامات بالاتری چون وزارت و ریاست‌وزرا را فراهم آوردند. آرزوی مخبرالسلطنه برای ساختن سد بر کارون، سرانجام چند سال پس از مرگ وی در پادشاهی محمدرضا شاه محقق شد که خود را در دو مقطع اصلاحات دیکته شده‌ی موسوم به «انقلاب سفید» به عنوان رهبر «انقلاب شاه و مردم» و نیز ضد اصلاحات «حزب رستاخیز ملت ایران» به عنوان رهبر پیشرو در رسیدن ایران به «دروازه‌های تمدن بزرگ» معرفی می‌کرد. رهبری که توصیه‌های کارشناسان آمریکایی برای توسعه ایران را نصب‌العین قرار داده بود، نخستین انتقادات جامعه‌شناسان ایرانی در «موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی» دانشگاه تهران در باره عواقب این برنامه‌ریزی‌های نامتناسب با شرایط اقلیمی و اجتماعی ایران را ناشنیده می‌گرفت، چرا که خود را عامل موفقیت تمام اصلاحاتی می‌دانست که اسلاف او از عباس‌میرزا و امیرکبیر تاکنون در آن ناموفق بوده‌اند: «آیا پس از شکست ما از روسیه، که طی آن، ایرانیان متوجه عقب‌ماندگی تکنولوژیکی ارتش خود شدند، آیا کمال مطلوب خود را در دستیابی به تکنولوژی غربی نمی‌دانستند؟ آیا در این دوران، ایرانی‌ها به دنبال داشتن خطوط راه‌آهن، جاده‌های آسفالت و شبکه‌ی برق سراسری برای تمام کشور نبودند؟ آیا یکی از رویاهای همیشگی هموطنان ملی‌گرا و انقلابی ما در اوایل قرن، ایجاد صنعت فولادسازی در ایران نبوده است؟ خیلی خوب، مگر ما همه این‌ها را انجام نداده‌ایم؟» (نراقی: ۱۳۷۲، ۱۲۲).

اما چندی نگذشت که شاه در میان «صدای انقلاب» مردم، متوجه اشتباهات عمیق خود در برنامه‌ریزی توسعه هم شد، آنچنان که دکتر احسان نراقی، جامعه‌شناس و موسس موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، در خاطرات خود با عنوان «از کاخ شاه تا زندان اولین» روایت می‌کند در دیدارهایی که به دعوت شاه در ماه‌های پایانی سلطنت وی جهت ارائه مشورت داشته، پیامی از یک مهندس جوان که او را در جریان اعتصابات شهری به کاخ شاه رسانده بود، به شاه منتقل کرده است:

- «او به عنوان مهندس کشاورزی که در خوزستان کار می‌کند، این سوال را مطرح کرد: آیا شما اطلاع دارید طرح‌های سدسازی، که به طور مثال، برای توسعه کشت و صنعت به شما ارائه می‌شوند، تأثیر چندانی در بهبود وضع زندگی کشاورزان ندارند؟»
- «منظورش چه بود؟ او فکر می‌کند باید سدسازی را رها کنیم؟ آیا او معتقد است که ما نباید یک شبکه سراسری نیرو، به طوری شایسته داشته باشیم؟»
- «اعلی‌حضرت، بدون تردید او می‌خواست بگوید برای یک توسعه واقعی در امر اقتصاد کشاورزی، الزاماً نباید از طریق ساختمان سدهای بزرگ عمل کرد، بهترین دلیل بهره‌دهی سد خوزستان است که پانزده سال پیش مهیا شد و او در آن کار می‌کند. این سد، جز از نظر آبیاری، تأثیر چشمگیر دیگری در زندگی مردم نداشته است؛ که به جای آن هم می‌شد با نصب تلمبه، برای استفاده از آب در طول مسیر بزرگ رود کارون منافع بیشتری کسب کرد.»
- «اگر خوب متوجه شده باشم، انتقادهای این مهندس، بیشتر به برنامه‌ریزان است، زیرا ظاهراً تصور می‌کند یک برنامه‌ریزی منطقی‌تر، منافع کشاورزان را بهتر مورد توجه قرار می‌دهد.»
- «من فکر می‌کنم او می‌خواست بگوید که هیچ یک از برنامه‌ریزی‌های تکنوکراتیک که از بالا صورت می‌گیرند، قادر



فلسفه و فرهنگ آلمانی آشنایی پیدا کند، نماد نگرش فن‌سالارانه در ایران در آستانه تجدید است. فهم این دولتمردان از تمدن و دانش، چیزی بیش از فن‌آوری و دانش عملی نبود و آنان درک درستی از کلیت تمدن و فرهنگ غرب (البته در تفکر آلمانی، برخلاف نگاه انگلوساکسون، مفهوم Kultur ذیل Zivilisation نیست، بلکه بدیل آن است) نداشتند و لذا همچنان که «تجدد» و «علم» را نه محصول مشترک «خرد خدنبیاد» غربی، که به عنوان «دو رویه‌ی متفاوت تمدن بورژوازی غرب» (حائری: ۱۳۷۸) تفکیک و تجدد را طرد کرده بودند، که علم را نیز به فن‌آوری فرو می‌کاستند.

این نگاه اما تنها اشکال اصحاب سنت یا اصحاب قدرت نبود، بلکه نخستین اصلاحگران ایرانی یعنی عباس‌میرزای ولیعهد که پس از شکست‌های ارتش ایران از روسیه، اهم اقدامات اصلاحی را در قالب توسعه فنی ارتش و جذب پزشکان غربی برای ارتش می‌فهمید، یا میرزا تقی‌خان امیرکبیر که دارالفنون را به عنوان مدرسه طب و مهندسی و نظام دایر کرد و برنامه‌ای برای علوم انسانی نداشت، خود پایه‌گذار این فهم ناقص از تمدن بوده‌اند. بنابراین بر مخبرالسلطنه هدایت که شغل خانوادگی مسئولیت در تلگراف‌خانه و نیز مسئولیت ترجمه و مدیریت دارالفنون را بر عهده گرفته بود، چندان حرجی نیست، که چرا میراث‌دار این طرز تفکر دولتمردان قاجاری در دولت‌های عصر

بحران آب ناشی از سدسازی در ایران تنها گوشه‌ای از تفکر الگوی توسعه «نوسازی» و حاکمیت عقل «خرد ابرازی» است که مثلث سیاستمداران، مهندسان و اقتصاددانان در تاریخ ایران معاصر حاکم کرده‌اند.

سیاست مدیریت آب از نخستین سال‌های برنامه‌ریزی توسعه در سلطنت پهلوی دوم، جزو اولویت‌های توسعه در ایران بوده است، چندان که حتی سیاستمدار کهنه‌کاری چون مخبرالسلطنه که در مقام رئیس‌الوزرای بازنشسته رضاشاه نقشی در سیاست‌گذاری‌های محمدرضا شاه نداشته، در خاطرات خود از آرزوهایش برای توسعه ایران با اولویت سدسازی سخن می‌گوید: «بنای سیاست اقتصاد ما باید روی شالوده‌ی زراعت باشد، بهر وسیله باید از آبهای مملکت استفاده کرد، در مرحله اول باید به بستن سد کارون اقدام کرد که قطعه‌ای از کشور آباد می‌شود و هزاران مرد بیکار در کار... سدهای کوچک بحال ملاک محل نافع بوده وسعت مهمی بمیدان کار نمی‌دهد و حق این است که خودشان بسازند. سد کارون بسته شود صرف‌نظر از منافع مادی هنگفت، میدان کسب معاش هزاران بیکار بدست می‌آید...» (هدایت: ۱۳۴۸، ۶۸-۴۶۷).

مخبرالسلطنه به عنوان سیاستمداری که در جوانی برای تحصیل به آلمان فرستاده شده و شاهد جهش عظیم علوم پایه و مهندسی در آلمان قرن نوزدهم بوده، بی‌آنکه تحصیلات منظم و جدی در مهندسی داشته و یا با جریان

نیستند تا به اندازه‌ی کافی منافع مردم را در نظر بگیرند. طی سال‌های اخیر، بسیاری از طرح‌های اقتصادی به کار گرفته شده در کشور ما، صرفاً به درد خارجی‌ها و شرکای ایرانی آن‌ها، که اکنون در اروپا و آمریکا هستند، خورده است.»

• «... متأسفانه باید بگویم خارجی‌ها، در عمل، طرح‌هایی را تحمیل کردند که منافع ما اصلاً در آن منظور نشده بود.» (نراقی: ۱۳۷۲، ۱۲۱-۱۲۲).

فاجعه سدسازی‌های پیاپی بر کارون، تنها مورد از عواقب توسعه فن‌سالارانه بی‌توجه به مناسبات زیست‌محیطی و اجتماعی ایران نبود، توسعه‌ای که شاه می‌کوشید آن را به مردم، مخالفان خود و دولت‌های دیگر نمایش دهد، و همچنان که سازندگان مستند «مادر کشی» به خوبی به عنوان مقدمه‌ای بر تاریخ توسعه تکنوکراتیک در ایران تصویر کرده‌اند، آن را به نمایش تاریخ فرهنگی از طبیعت و مردم ایران اولی می‌دانست، لذا زمانی که مستندساز برجسته فرانسوی، آلبر لاموریس، مستند «باد صبا» را برای نمایش طبیعت و فرهنگ ایران ساخت، دولت پهلوی آن را نمایش ایران سنتی گذشته و نه ایران مدرن امروز دانست و سازندگان را وادار کرد تا دستاوردهای مدرنیزاسیون در ایران را به تصویر بکشند، امری که به قیمت کشته شدن کارگران در هنگام تصویربرداری هوایی از سد کرج تمام شد.

اما این انتقادات زیست‌محیطی و اجتماعی با تغییر رژیم به تعلیق رفت، چرا که تغییرات سیاسی و فرهنگی در ساختار قدرت اولویت اصلی می‌نمود. عجیب نبود که در آن دوران صرف اتکا بر توان ملی و اراده مکتبی به جای وابستگی به مستشاران خارجی تنها چاره‌ی رفع اشکالات موجود تلقی می‌شد، و توسعه مناطق محروم اولویت اصلی بود، فارغ از اینکه آیا این الگوی توسعه با شرایط اقلیمی و اجتماعی آن منطقه همخوانی دارد یا نه. تلاش برای رفع عقب‌ماندگی توسط مهندسان جهاد سازندگی در دوران جنگ و تلاش برای توسعه ایران توسط تکنوکرات‌های سازندگی دوران پس از جنگ، با چنان شتابی پیش رفت که هرگز صدای انتقادات جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و زیست‌شناسی هرگز به گوش نمی‌رسید. حتی اگر رئیس سازمان محیط‌زیست در هیئت دولت بر لزوم جلوگیری از تخریب محیط‌زیست پای می‌فشرد، اما وزرای دوران سازندگی که اکثریت در کابینه اصلاحات را هم در اختیار داشتند، به این انتقادات بی‌توجهی می‌کردند.

این صداها تا زمانی که برای اولین بار نمایندگان مجلس، با رأی عدم اعتماد به وزیر نیروی در فهرست وزرای پیشنهادی دولت دوم آقای روحانی، کارنامه‌ی او را در دوران گذشته به چالش کشیدند، برای سیاستمداران ایران ناشنیده بود، اما هنوز هم این تردید وجود دارد که آیا مسئله آب به پروبلماتیک جدی در ساخت سیاست‌گذاری ایران بدل شده یا اینکه این تنها یک نمایش سیاسی کوتاه‌مدت بوده است؟

در کابینه پیشنهادی آقای روحانی، حبیب‌الله بیطرف به عنوان وزیر نیروی دولت خاتمی تنها کسی نبود که کارنامه‌ی مدیریتش با سدسازی پیوند خورده، او تنها ادامه‌دهنده سیاست‌های دولت سازندگی بود که در دولت آقای احمدی‌نژاد هم با همان قوت ادامه یافت، چنانچه سد گتوند که در دولت آقای هاشمی شروع شد و به خاطر مشکلات و خطرات زیست‌محیطی در دولت آقای خاتمی معطل ماند، در ابتدای دولت احمدی‌نژاد با اعتماد به نفس کاذب مدیران دولتی و پیمانکار خصوصی به انجام رسید و اگرچه سازندگان سد در پاسخ به منتقدان درباره حل نمک در ذخیره سد، مدعی بودند که برای این کار چاره‌ی علمی جسته‌اند، چاره‌ی آنان که «پتوی رسی» روی معدن نمک بود تنها سه روز، دوام آورد و با شست‌وشوی رس و نمک، کارون تبدیل به دریای نمک شد که بخش‌های وسیعی از خاک حاصلخیز خوزستان را به شورزار بدل کرده و هیچ چاره‌ای باقی نگذاشته است.

در فهرست وزرای آقای روحانی، بیژن زنگنه به عنوان وزیر

نیروی دولت اول آقای هاشمی گناهان بزرگ‌تری بر گردن دارد، چرا که «تا انتخاب دولت هاشمی تنها ۱۰ سد احداث شده بود، اما پس از آن و تنها در سال ۱۳۷۴، ۴۶ سد در ایران ساخته شد». آقای عیسی کلانتری هم که به عنوان معاون و رئیس سازمان محیط‌زیست معرفی شده، در مقام وزیر کشاورزی دولت آقای خاتمی در پروژه‌های مختلف آبی که با اهداف مصرف کشاورزی توسعه یافتند، مقصر است.

البته آقای کلانتری سال‌هاست که منتقد سیاست سدسازی در ایران شده و در مستند «مادر کشی» که مرکز بررسی‌های استراتژیک دولت روحانی (با مسئولیت آقای دکتر آشتنا) ساخت و این بحران را اولین بار به یک پروبلماتیک وسیع اجتماعی و رسمی سیاسی بدل کرد، انتقادهای جدی به این سیاست وارد می‌کند که ایران و مصر تنها کشورهایی هستند که بیش از ۴۰ درصد از آب‌های روان خود را با سدسازی مسدود و به محیط‌زیست آسیب زده‌اند (بنا به گفته ایشان، ایران رکورد جهانی بیش از ۹۷ درصد دارد). در همان مستند، آقای کلانتری اشاره دارد که این نمایندگان مجلس هستند که هر کدام توسعه منطقه خود را مستلزم

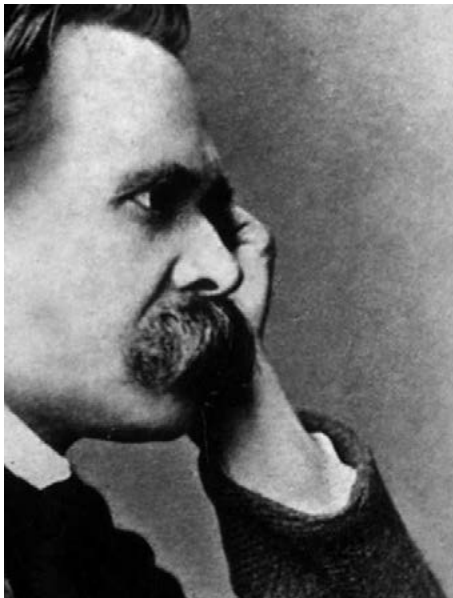


در سنت یونانی و «بز قربانی» (Scapegoat) نزد یهودیان باستان کارکرد داشت؛ «بز قربانی» سنتی باستانی در قوم یهود بود که در روز خاصی بزی را به رهبر روحانی خود هدیه می‌کردند و او پس از آنکه همه گناهان انجام شده را به آن بز وامی‌گذاشت آن را به سوی بیابان می‌راند. در یونان باستان نیز این عمل را در مواقعی خاص یا به هنگام از راه رسیدن یک مصیبت با انسانی که فارماکوس نامیده می‌شد، انجام شده و این انسان به قتل می‌رسید یا از شهر رانده می‌شد (ریویر: ۱۳۷۹، ۲۰۴). بحران آب ناشی از سدسازی در ایران تنها گوشه‌ای از تفکر الگوی توسعه «نوسازی» و حاکمیت عقل «خرد ابزاری» است که مثلث سیاستمداران، مهندسان و اقتصاددانان در تاریخ ایران معاصر حاکم کرده‌اند، و تردیدی نیست که این بحران با معرفی یک نفر به عنوان مقصر اصلی سیاست افراطی «سد سازی» قابل فراق‌کنی نمی‌تواند باشد.

منابع:

هدایت، مهدیقلی (۱۳۴۸). خاطرات و خطرات: توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من. تهران: زوار. نراقی، احسان (۱۳۷۲). از کاخ شاه تا زندان اوین. ترجمه سعید آذری. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا. ریویر، کلود. درآمدی بر انسان‌شناسی. ترجمه ناصر فکوهی (۱۳۷۹). تهران: نی.

سقراط و سیاست پیشا حقیقت: پاسخ انقلابی سقراط به نیچه و ترامپ



متن پیش رو یادداشتی از اسینسر کلاوان استاد فلسفه یونان باستان در دانشگاه آکسفورد است که در شماره اکتبر/نوامبر ۲۰۱۷ دومه نامه Philosophy Now چاپ شده و توسط سمیه رضایی به فارسی ترجمه شده است.

اخیرا روزنامه طنز «بایبلون بی» (Babylon Bee) این تیتراژ را به انتشار رساند: «فرهنگی که در آن همه حقایق نسبی اند به یک باره نگران اخبار تقلبی می شود». این جمله مانند بسیاری از جُک‌های خوب، آنقدر دقیق است که تقریبا خنده دار نیست. بسیاری از خبرگان و کارشناسان آمریکایی که این ادعا را که واقعیت همان چیزی است که شما درک می کنید باور داشتند، حال در مواجهه با رئیس جمهوری که دقیقاً به همین سخن باور دارد شوکه شده اند. ممکن است فکر کنیم وارد دوران «پسا حقیقت» جدید رادیکالی شده ایم، که مشخصه آن ارائه «فکت‌های آلترناتیو» توسط کلیان کونوی - مشاور ترامپ - درباره آمار و ارقام حصار تحلیف ریاست جمهوری است. ولی در واقع، بحث بر سر اینکه آیا فکت‌ها انعطاف پذیرند بحثی بسیار قدیمی است. در این وضعیت، هر نوع دفاع از حقیقت در برابر ترامپ وابسته به متفکری است که ایده هایش چنان بنیادین هستند که میزان انقلابی بودن آن را فراموش کرده ایم. آن متفکر سقراط است.

حمله به اعتبار عینی فکت‌ها، در بازگویی مدرن خود، در سده نوزدهم میلادی پس از انتشار «فرا تر از نیک و شر» فردریش نیچه (۱۸۴۴) آغاز می شود. ایده نیچه مبنی بر اینکه ما هیچ گاه به واقعیت مستقل از ایده های خود دسترسی نداریم باوری فراگیر شده است. این ایده ما را در برابر دولت ترامپ و آمار تخیلی آن ناتوان می کند. اگر ترامپ باور دارد که مراسم تحلیف او مملو از میلیون ها طرفدار شیفته بود، این حقیقت اوست. چه کسی می تواند بگوید او اشتباه می کند؟

نیچه به نظر ترقی خواه می آید، ولی او واقعا یک مرجع بود. قدمت نسبی گرایی ای که او نماینده آن است به دوران باستان بازمی گردد، و در دوره هایی به همین میزان که الان مد شده، مد بوده است. پیش از سقراط، دو تن از مشهورترین اندیشمندان یونان باستان پروتاگوراس و هراکلیتوس بودند. شعار معروف پروتاگوراس «انسان معیار همه چیز است» بود: که به این سخن می انجامد که هر کسی هر باوری که دارد برای آن شخص حقیقت است؛ این سخن گونه قدیمی تر «حقیقت خود را زندگی کن» است. هراکلیتوس مدعی بود که «همه چیز در سیلان است»، که از آن بر می آید که هیچ چیزی به طور غیرقابل تغییر حقیقت ندارد.

آموزه های این دو اندیشمند مشهور، زمانی که سقراط داشت به بلوغ خود می رسید طرفداران زیادی داشت، ولی او شجاعانه نسبی گرایی شیک زمانه خود را نقض کرد. از آنجایی که او هیچ گاه چیزی ننوشت، دشوار است برآورد کنیم که گزارش هایی که ما از نظریه های او داریم چقدر دقیق هستند. ولی جانشینان او، افلاطون و ارسطو، هر دو گزارش کرده اند که او ایده های خود را با نقض ایده های هراکلیتوس شکل بخشید؛ ایده هایی که از نظر او جالب توجه بودند ولی رضایت بخش نبودند. در دیالوگ هایی مانند «فایدون»، «تهتئوس» و «کراتیلوس» افلاطون سقراط را در حال مبارزه با هراکلیتوس و تلاش برای نجات دادن حقیقت و معرفت از هرج و مرج سیلان دائمی به تصویر می کشد.

برای شروع، سقراط تایید می کند که آنچه می بینیم

آمریکایی» نوشت: «تقریبا هر دانشجویی که به دانشگاه وارد می شود، باور دارد یا می گوید که باور دارد که حقیقت نسبی است». منتقد ادبی، کریستوفر دریک، نیز به شکلی مشابه مشاهده خود را عنوان می کند که وقتی دانشجویی وارد کالج می شود «بهترین حکمتی که دانشگاه می تواند به او بیاموزد این است که حکمتی وجود ندارد» (قرار از شک گرای، ۱۹۷۷). طی سده گذشته، دانشوران نسبی گرایی را پذیرفته و ترویج کرده اند تا این که عقیده ای فراگیر شده است.

ولی همانطور که نیچه خود می دانست، اگر هیچ چیزی حقیقت نداشته باشد، تنها صدایی که مستحق شنیده شدن است بلندترین و مستمرترین آنهاست. پیامد طبیعی چنین وضعی دونالد ترامپ است، که ریاست جمهوری خود را به خاطر دروغ هایش، نه علی رغم آنها به دست آورد. بدون باور به حقیقتی که بتوان بدان معرفت پیدا کرد، ما در برابر هر فردی که به اندازه کافی بی شرم است که فکت ها را با نیرو دیکته کند بی پناه خواهیم ماند. در این ناکجا آباد نسبی گرایی، میزان آرای رئیس جمهور، املاک و دارایی هایش، یا ایدئولوژی سیاسی او، هر آن چیزی که او می گوید است.

اگر او ادعا کند که در نوامبر گذشته تقلب گسترده انتخاباتی صورت گرفته، یا باراک اوباما در کنیا به دنیا آمده است، یا اینکه بالا پایین است، چندان کاری برای نقض کردن او نمی توانیم انجام دهیم. تنها آلترناتیو برای این نسبی گرایی کهن، عجیب بودن نوآورانه اندیشه سقراط است. سنتی که سقراط الهام بخش آن بود، [دیگر] اصلاً سنتی نیست، بلکه انقلابی ضد فرهنگ غالب انکار واقعیت عینی است.

ما رشته این سنت شکنی غربی و جدایی رادیکال از سردرگمی اولیه هراکلیتوسی را گم کرده ایم و بنابراین سیاست ما بیش از آنکه پسا حقیقت بشود پیش حقیقت شده است. اگر می خواهیم دونالد ترامپ به واسطه دروغ هایش

مسئولیتی داشته باشد، باید بگوییم که چیزی تحت عنوان غلط وجود دارد. بنابراین، ما یک انتخاب داریم: آیا واپس رفتن به سمت نسبی گرایی را ادامه می دهیم؟ یا تجربه مبارزه جویانه سقراط را احیا خواهیم کرد و به حقیقت مطلق باور پیدا خواهیم کرد؟ این دو گزینه های ما هستند. زنده باد انقلاب!

و می شنویم به راحتی تغییر می کند، و افراد آنها را به شکل های متفاوت در می یابند. به عنوان مثال، آسمان ممکن است امروز آبی و فردا خاکستری باشد؛ و من و تو ممکن است رنگ های متفاوتی در یک آسمان در آن واحد ببینیم. ولی اگر «همه چیز» دائماً در حال تغییر است، ما با دنیایی بی معنا سر و کار داریم که به عنوان مثال غلط یا درست بودن قتل کودکان به اینکه چه زمانی از چه کسی بپرسیم وابسته خواهد شد.

بنابراین، سقراط در مقابله با هراکلیتوس پیشنهاد کرد که انسان ها می توانند چیزهای مشخصی را بدانند، که همیشه به یک شکل [یکسان] باقی می ماندند» همانند زیبایی، شجاعت و عدالت. چنین واقعیت های جاودان بسته به اینکه چگونه آنها را مشاهده می کنیم تغییر نمی کنند؛ علاوه بر این، ویژگی های این واقعیت ها به چیزها و رویدادها در جهان ما سرایت می کند. این به ما این امکان را می دهد که با اطمینان سخنانی را مانند «قتل کودکان غلط است» یا «دو به علاوه دو می شود چهار» بیان کنیم.

مفهوم سقراطی عینیت چنان فراگیر شد که زمانی که نیچه و دیگر فیلسوفان آن را نقض کردند، به نظر می آمد که اینها شورشیانی هستند که یک عقیده یا سنت معمول تاریخ مصرف گذشته را به چالش می کشند. ولی موضع سقراط در مورد حقیقت عینی نه متعارف است و نه بدیهی. ایده او با آنچه برای پیشینیان فرهنگی او به نظر واضح و مبرهن بود در تضاد بود. و پس از مرگ سقراط، شک گرایان وجود فکت ۳۳ یا امکان معرفت نسبت به آنها را نفی کردند؛ و پوتئیوس پلاطس رومی، مسیح را با گفتن «حقیقت چیست؟» به سخره گرفت. پس نسبی گرایی سده بیستم از پیشینیان خود جدا نمی شدند بلکه به آنها بازگشتند، و مفروضاتی را که در بدو شروع فلسفه غرب مطرح شده بودند احیا کردند. آنها از این امر مطلع هم بودند.

نیچه در ابتدای «فراسوی نیک و شر»، از پروتاگوراس نقل قول می کند: هم نیچه و هم هایدگر شیفته هراکلیتوس بودند. موج نوی آنها در واقع دروغی کهن بود و بازگشت به حالت ذهنی طبیعی بشر. تحت تاثیر نیچه، دنیای آکادمی به حالت طبیعی عقب گرد کرد. استاد دانشگاه شیکاگو آلن بلوم در سال ۱۹۸۷، در کتاب «بسته شدن ذهن

الهام فخرايي

نقدی بر برنامه فلسفه برای کودکان در ایران

PHILOSOPHY FOR CHILDREN

مند به فیک می خواهید اطمینان حاصل کنید که تا چه اندازه به چارچوب های نظری، اخلاقی و فنون عملی این برنامه متعهدید، راهکار پیشنهادی من این است: هدف و انگیزه شما از ورود به این برنامه چیست؟ چه مقدار برای بهبود توانمندی های خود بعنوان مدرس یا تسهیلگر این برنامه وقت میگذارید؟ چه نقاط ضعف و قوتی در انگیزه ها و عملکرد شما وجود دارد؟ راه نزدیک و زودبازده را برگزیده اید یا مسیر طولانی و دشوار؟ تا چه اندازه به متون اصلی و راهنما مراجعه دارید و این کار را لازم می دانید؟ چقدر به اهمیت کار شناختی با کودک و لوازم آن آشنا و متعهدید؟ چه اندازه مرارت درک فلسفی و ملزومات آن را پذیرا هستید؟ و

به نظر نگارنده واکاوی و پاسخ دهی به پرسش هایی از این دست کمک می کند وجوه سهل و ممتنع برنامه فیک و تسهیل گری در این حیطه هر چه بیشتر روشن و معیارها و مرزهای لازم برای ممانعت از سطحی شدن این برنامه در حیطه نظری، عملی و آموزشی برای اهالی این حوزه دقیق تر شود.

بنابراین اگر دغدغه انجام کاری دقیق و پیشگیری از آسیب های این حوزه را داریم، پرهیز از طراحی و اجرای دوره های عامه پسند و تقلیل محتوا برای سهل الوصول بودن و پوشش هر چه بیشتر مخاطب موضوعی است که باید به آن توجه کنیم، همچنان که قبول رنج تحقیق و جزئی نگری تخصصی در مورد فیک و ملزومات علمی آن برای توانمندسازی این پروسه ضروری است.

ظرفی را در نظر بگیرید که حاوی قطعات جورچین های مختلف است، شما قطعا در تلاش برای چیدن آنها در کنار هم ناکام خواهید شد و در بهترین حالت اگر تمام قطعات را کنار هم چفت کنید و هیچ جای خالی باقی نمانده باشد، باز هم تصویر معناداری نخواهید داشت. برای داشتن تصویری معنادار و منسجم نیازمند حفظ پیوستگی ظرف، مظهر و محتوا (و روش هستید. خروج از معیار و تقلیل گرایی در برنامه فیک نیز در هر کدام از این موارد منجر به فرایند و فرآورده ای ناقص و ناکارآمد خواهد شد.

حال فرض کنید به عنوان یک مربی کودک یا فردی علاقه

بیش از دو دهه از ورود برنامه فیک (فلسفه برای کودکان) به ایران می گذرد. برنامه ای درسی (دارای محتوا مبتنی بر روش) که اوایل دهه هفتاد میلادی توسط ماتیو لیپمن با هدف آموزش مهارت های تفکر منطقی به کودک بر مبنای روانشناسی شناختی طراحی و بنیان گذاشته شد. لحاظ کارکردهای فراشناخت به منظور درک کودک از فرایند تفکر خود و کنترل آن با توسل به مفاهیم فلسفی به کمک تسهیل گر، فرایندی است که در جریان اجتماع پژوهشی فیک انجام و پیگیری می شود.

در ایران نخستین مواجهه های عموم با این موضوع در سطح جامعه، (به موازات تلاش های علمی) در برخی مدارس غیرانتفاعی و مهدهای کودک اتفاق افتاد؛ عناوینی نظیر آزمایشگاه فلسفه برای کودک، کودک فیلسوف، فیلسوف کوچک و از این قبیل که با اقبال مواجه شد. به موازات آن برخی نهادهای و افراد کم و بیش مطلع نیز دوره های آموزشی و ترویجی را طراحی و برگزار کردند، اما نظیر بسیاری جریان های مشابه دیگر، تقلیل گرایی آموزشی در تربیت مربی فیک (آموزش تکنیک بدون پشتوانه دانشی کافی)، ویرترین سازی، تجاری سازی، شواف فرهنگی (!؟) و بومی سازی شتاب زده و سطحی نظیر بازنویسی آثار محدود به تغییر اسامی یا ساخت انواع ترکیب های مضاف و مضاف الیه با عنوان فیک بدون لحاظ کیفیت در محتوا و روش، نبود وفاداری نسبت به اصول و لوازم فیک، فقدان تعهد و توجه به اهمیت و تاثیر مداخله در حیطه شناختی کودک در کنار انبوه سازی نمایشی در تربیت مربی، آفتی است که میتواند فیک را به عنوان یکی از چندین برنامه شناختی پشتاتز موجود به نقطه مقابل اهداف اولیه اش تبدیل کند؛ وضعیتی که کم و بیش با آن مواجهیم.

بیان این مجموعه به معنای مخالفت با ترویج یا آموزش در حوزه فیک نیست، بلکه نقد برخی رویه های موجود در آموزش و تربیت مربی با حداقل زمان و دانش ممکن است، البته قطعا طولانی بودن دوره هم به تنهایی نمی تواند تعیین کننده باشد، اگر از قوت نظری کافی و کارورزی عملی لازم برخوردار نباشد.

یادداشتی از یحیی یثربی؛

خطرات اسلام تحمیلی

مطلب پیش رو یادداشتی از یحیی یثربی، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی با عنوان «خطرات اسلام تحمیلی» است.

بسیاری از اصلاح طلبان دیندار آرزو دارند که شرایط دینداری ما شبیه شرایط زمان پیغمبر (ص) باشد که آن را سلفی گری می نامند، یعنی همه مردم جامعه اسلام را از دل و جان پذیرا شده، با دقت به آموزه های آن پایبند باشند.

هرچند سلفی گری به خودی خود هدف نادرستی نیست، اما از چگونگی بازگشت به عصر نبی اکرم (ص) دو برداشت متفاوت وجود دارد؛ یکی آنکه اسلام را با زور و اجبار به مردم جامعه تحمیل کنیم و دیگری اینکه آنان را با تبلیغ و اطلاع رسانی و توجیه و استدلال با آموزه های اسلام آشنا سازیم تا این آشنایی زمینه انتخاب و پایبندی را برای آنان فراهم آورد.

آنان که شیوه اول را در پیش می گیرند، چاره ای جز آن ندارند که با ابزار خشونت پیش بروند، زیرا تحمیل یک

بلکه بگویید مسلمان شده ایم! اما هنوز ایمان وارد حوزه اندیشه شما نشده است. (حجرات: ۱۴)

و چنین ایمانی هرگز با زور و اجبار پدید نمی آید. تنها چیزی که چنین ایمانی را ایجاد می کند، توجیه است، چنان که قرآن کریم به دنبال اعلام عدم اکراه در دین، دلیل آن را بیان می کند که حق از باطل و راه از بیراهه قابل تشخیص است. یعنی ایمان شما به آسانی قابل توجیه می باشد. (بقره: ۲۵۶)

اینکه، سوال دیگری که پیش می آید آن است که کدام یک از این دو روش سودمند و کدامیک زیانبار است؟ بی تردید، اگر کسی دین اسلام را با آگاهی و اختیار خود بپذیرد، برای خود یا جامعه مشکلی ایجاد نخواهد کرد. او مسلمانی است که به اصول دین باور داشته، به لوازم آن گردن می نهد. اما اگر کسی با اجبار و تحمیل خود را مسلمان نشان دهد، از جهات مختلف، برای خود و جامعه زیانبار خواهد بود:

۱- ترویج نفاق:

چنین شخصی از نظر روانی خود را دارای شخصیت ضعیفی خواهد یافت که با اراده دیگران حرکت می کند و به خاطر دیگران اظهار ایمان می کند. چنین شخصی، عملاً موجودی متظاهر و چاپلوس خواهد بود. همین اخلاق در خانواده او نیز اثر گذاشته، آنان را دارای شخصیتی ضعیف، بی اراده، چاپلوس و طمعکار خواهد کرد.

مردم نیز به چنین افرادی با دیده احترام نمی نگرند. اعتراض عده ای به چادر پوشیدن شخصی به خاطر شغلش

فکر یا عمل، جز با زور و اجبار تحقق نمی یابد. هیچکس نمی تواند، جز با زور و اجبار، کسی را که به حقانیت اصول و فروع یک دین باور ندارد، تسلیم آن دین سازد. تنها در این صورت است که شخص مجبور، چیزی می گوید که در دل به آن باور ندارد و رفتاری می کند که ممکن است حتی آن را درست نداند.

اکنون جای این پرسش هست که کدامیک از این دو روش با آموزه های اسلام سازگار است؟ تردیدی نیست که روش تبلیغ با آموزه های اسلام سازگار است، نه تحمیل؛ زیرا:

۱- آیات متعددی در قرآن کریم اعلام کرده اند که کار رسول خدا (ص) تنها ابلاغ پیام است (مائده: ۹۹؛ نور: ۵۴؛ عنکبوت: ۱۸ و ...) و او مسئول عمل و رفتار مردم و سیطره بر آنان نیست (شوری: ۶)

۲- اساس دین اسلام، هدایت است؛ یعنی مردم را راهنمایی کردن، نه زیر فشار قرار دادن و هدایت جز با تبلیغ و اطلاع رسانی و توضیح و توجیه امکان ندارد.

۳- اساس ایمان مسلمان، توجیه عقلی است و توجیه، تحمیل بردار نیست. در اینجا توجیه به معنای بیان کردن دلایل و نشانه های درستی یک گزاره است. برخی ادیان، مانند مسیحیت، ایمان را غیرعقلانی می دانند. به این معنا که انسان باید چیزی را بپذیرد، بی آنکه برای آن دلیل و نشانه ای از حقانیت داشته باشد.

اما، اسلام به عنوان یک دین عقلانی، ایمان را با توجیه می پذیرد. چنانکه به عده ای که بخاطر برخی ملاحظات مسلمان شده بودند، می فرماید نگویید که ایمان آورده ایم.



اما این تشویق و این نزدیک سازی، هرگز نباید انقدر ادامه یابد که به آزادی انسان آسیب بزند بنابراین، آنان که خود را مکلف می دانند که مردم را خواه ناخواه به دین اسلام تسلیم کنند و دستورات دین اسلام را با هر وسیله که شده به مردم تحمیل نمایند، دانسته و ندانسته، مجبور خواهند بود از خشونت استفاده کنند و ارج و اعتبار انسان زیر پا بگذارند و به جان و مال مردم ارزش نهند، به راحتی اموال مردم را مصادره کنند و به آسانی دستور انفجار و تخریب مسجدها را بدهند و خون زنان و کودکانی را بریزند که هیچ گناهی نکرده اند، اما همه اینها را در این راه به کار گیرند که می خواهیم مردم به حکومت اسلامی گردن نهند و اسلام در جامعه اجرا شود.

متأسفانه چنین برداشتی را در برخی مسلمانان امروز جهان می بینیم که نتیجه آن، همان است که از گروه هایی امثال داعش و جیش النصره و ... مشاهده می کنیم. اینان می خواهند به اسلام کمک کرده، به دشمنان اسلام ضربه بزنند و با همین بهانه به کشتار مردم بی گناه دست می زنند، چه در غرب مسیحی چه در شرق مسلمان! در انگلستان یا در افغانستان برایشان فرقی نمی کند.

در انتها، این نکته را یادآور می شوم که در پیش گرفتن روش هدایت نیازمند فداکاری زیاد و مشکل است، اما روش تحمیل غرور آفرین و آسان است. بنابراین، کسانی که برای ترویج اسلام و ارزش های اسلامی از اجبار و تحمیل بهره می گیرند، در حقیقت، دچار خودخواهی و تن آسایی هستند. زیرا کسی که به دنبال هدایت دیگران باشد، باید از خودخواهی دوری جوید و با عقل و منطق بر دل و درون مردم نفوذ کند تا مردم هدایت شوند. هدایت کردن نیازمند آن است که انسان شعور کافی، آگاهی لازم، شکبایی زیاد و پایداری مورد نیاز را داشته باشد. در صورتی که اجبار و تحمیل نیازمند هیچکدام این ها نیست، هر انسان خودخواه، قدرت طلب، کم فکر و تنگ نظری می تواند به بهانه مسلمان کردن دیگران دست به خشونت و تعدی و تجاوز بزند و این نکته ای بسیار ظریف، مخصوصاً برای مسئولان فرهنگی جامعه است که نباید از آن غفلت کرد.

از دانش و دین به یک نام و عنوان قناعت کرده و در عمل جز هوا و هوس خود، بنده کسی نیستند.

۲- ترویج خشونت:

بی تردید، هر دین و مرامی می تواند کار خود را با تبلیغ یا خشونت پیش ببرد. از آنجا که دین اسلام در سراسر قرآن بر هدایت و تبلیغ و هشدار و اطلاع رسانی تأکید می ورزد، اسلام نمی تواند محصول خشونت باشد، اما اگر ما به عنوان طرفدار دین و علاقمند به توسعه و ترویج آن، حدود اختیارات خود را در این کار درست تعریف نکنیم، دچار خشونت خواهیم شد. ما می توانیم حدود اختیارات خود را یکی از این دو فرض در نظر بگیریم؛ هدایت یا اکراه و اجبار! اگر درک درستی از قرآن داشته باشیم، قرآن ترویج اسلام را، تنها با روش هدایت اجازه می دهد و از اجبار مردم و تحمیل اسلام بر آنان برحذر می دارد. در کلام شیعه، قاعده ای وجود دارد به نام قاعده لطف، طبق این قاعده، رابطه خداوند با بنده، در چارچوب «لطف» است، یعنی هر اقدامی که خداوند در مورد انسان انجام دهد، باید به گونه ای باشد که او را به خوبی ها نزدیک کرده و از بدی ها دور سازد، اما هرگز انسان را مجبور نکند. یعنی کارهای انسان باید در حد آگاهی و اختیار او باشد، نه اینکه خدا او را مجبور به انجام کاری بکند. به همین دلیل است که خداوند تنها به هدایت انسان می پردازد و هدایت یعنی نشان دادن راه و آگاهانیدن. در نظام الهی، اعتبار آگاهی و آزادی انسان، اساس رابطه خداوند با اوست. هدایت به حوزه آگاهی انسان مربوط است. وظیفه پیامبر و اولیای دین جز روشننگری و هشدار، چیزی نیست. «ذکر»، «مُذکر»، «شیر» و «ذَیبر»، از عناوین مکرر در قرآن است و همه آن ها با حوزه آگاهی انسان کار دارند. در مفهوم هیچ یک از آن ها، جبر و اکراه و سلطه جای ندارد.

بنابراین، آزادی انسان حتی برای خدا و پیامبر هم خط قرمز است! یعنی خدا و پیامبر (ص) و امام (ع) و هر مسئول دیگری باید کاری کنند که مردم خود، اسلام را انتخاب کنند و خودشان به دستورات دین عمل نمایند. یعنی کار آنان تنها تشویق و نزدیک ساختن آنان به انتخاب راه درست است،

نشان دهنده چنین دیدگاهی است. همه می دانند که چادر مطلوب است و ریش گذاشتن و انگشت پوشیدن خوب، اما نه به خاطر استفاده ابزاری از آنها برای کسب مال و جاه. بی تردید نگاه ابزاری به مقدسات از شخصیت انسان می کاهد. قرآن کریم نیز منافق را خطرناک تر از کافر قلمداد کرده است. بی تردید چنین نگاهی، دلالی دارد؛ از جمله اینکه میان منافقان و اهل اسلام هیچ فاصله ای نیست و آنان در کنار یکدیگر زندگی می کنند؛ منافقان گمان می کنند حق و حقیقت را به بازی گرفته اند؛ منافقان نقش ستون پنجم را بازی کرده و در هر فرصتی به مسلمانان خنجر می زنند و ... درباره شرک گفته اند که شرک بر دو قسم است: خفی و جلی. و نیز گفته اند که تشخیص شرک جلی آسان است، ولی تشخیص شرک خفی دشوار است. در نفاق هم، تشخیص نفاق های آشکار آسان است و خطر آنها هم کمتر است. اما تشخیص نفاق پنهان، بسیار دشوار است. به گونه ای که حتی خود منافق نیز ممکن است، نفاق خود را درست تشخیص ندهد.

جامعه ما هم اکنون هر زبان و ضرری که می بیند، از این گونه نفاق است. این گونه نفاق، هم از نظر کمیت بیشتر است و هم از نظر کیفیت متنوع تر و پیچیده تر. بسیاری از کسانی که در جامعه ی اسلامی زندگی می کنند و مسلمان به شمار می آیند، در عمل مسلمان نیستند و پایبند اسلام نمی باشند. این افراد اسلام را فقط تا آنجا اجرا می کنند که برای خودشان راه باز کنند و چون راهشان باز شد، دیگر قبله ای جز جاه و مال و خودی و خودخواهی ندارند. آشفتنی های اقتصادی جامعه، مشکلات اخلاقی و فرهنگی جامعه، نابسامانی های اداری و اجرایی جامعه، کاستی ها و عقب-ماندگی های آموزشی و پژوهشی جامعه، مشکلات زندگی عده ی زیادی از مردم جامعه و هزاران مشکل دیگر، ناشی از عملکرد این نفاق پنهان است. رانت ها، رشوه خواری ها، تورم، بیکاری، فحشا، قاچاق و اعتیاد، ربا، دلالی، اسراف و تجمل، و نمایش قدرت و ثروت، همه و همه از دستاوردهای این نفاق پنهان است. نفاق پنهان، نه پایبند علم و دانش است و نه دلبسته خدا و پیغمبر. این منافقان

یادداشتی از مهدی مسائلی؛

نگاهی به تکفیر گرایی در شیعه



هنگامی که سخن از تکفیر گرایی در میان مسلمین به میان می‌آید، معمولاً نگاه‌ها به سمت وهابیت و افراط‌گرایان اهل سنت می‌رود. این درحالی است که در میان شیعیان نیز از گذشته تا حال، نگاه‌های تکفیر گرایانه به صورت قوی وجود داشته‌اند. هر چند به خاطر عدم گرایش به خشونت، ظهور و بروز آنها کمتر از تکفیر گرایی در میان اهل سنت بوده است. روایتی که در ادامه می‌آید به صورتی واضح اعتقادات تکفیری را در میان اصحاب نمایش می‌دهد. اعتقاداتی که امروز همچنان باقی است و متأسفانه به عنوان نظر و رأی قطعی اهل بیت (ع) مطرح می‌شود. یکی از اصحاب امام صادق (ع) به نام هاشم صاحب برید می‌گوید:

من و محمد بن مسلم و ابوالخطاب در یک جا گرد آمده بودیم؛ ابوالخطاب پرسید عقیده‌ی شما درباره‌ی کسی که امر امامت را ننشاند چیست؟

من گفتم: به عقیده‌ی من کافر است. ابوالخطاب گفت: تا حجت بر او تمام نشده کافر نیست، اگر حجت تمام شد و نشناخت آنگاه کافر است.

محمد بن مسلم گفت: سبحان الله! اگر امام را ننشاند و جحد و انکار هم نداشته باشد چگونه کافر شمرده می‌شود؟ خیر، ناگاه اگر منکر نباشد کافر نیست؛ به این ترتیب ما سه نفر عقاید مخالف داشتیم.

موقع حج رسید، به حج رفتیم و در مکه به حضور امام صادق - علیه السلام - رسیدم. جریان مباحثه‌ی سه نفری را به عرض امام رساندم و نظر ایشان را خواستم. امام فرمود: تو حاضری و آن دو غایب؛ [یعنی هنگامی پاسخ می‌دهم که آن دو نفر هم حضور داشته باشند]. وعده‌گاه من و شما سه نفر، همین امشب در منی نزدیک جمره‌ی وسطی.

شب که شد سه نفری رفتیم. امام در حالی که بالشی را به سینه‌ی خود چسبانده بودند سؤال را شروع کرد و فرمود: چه می‌گویید درباره‌ی خدمتکاران، زنان، افراد خانواده‌ی خودتان؟ آیا آنها به وحدانیت خدا شهادت نمی‌دهند؟

من گفتم: آری.

امام فرمودند: آیا به رسالت پیغمبر (ص) گواهی نمی‌دهند؟

عرض کردم: آری.

امام فرمودند: آنها مانند شما امامت و ولایت را می‌شناسند؟

عرض کردم: نه.

امام فرمودند: پس تکلیف آنها به عقیده‌ی شما چیست؟

عرض کردم: عقیده‌ی من این است که هر کس امام را ننشاند کافر است.

امام فرمودند: سبحان الله! آیا مردم کوچه و بازار را ندیده‌ای، سقاها را ندیده‌ای؟

عرض کردم: چرا، دیده‌ام و می‌بینم.

امام فرمودند: آیا اینها نماز نمی‌گزارند؟ روزه نمی‌گیرند؟ حج نمی‌کنند؟ به وحدانیت خدا و رسالت پیغمبر - که درود خداوند بر او و خاندانش باد - شهادت نمی‌دهند؟

عرض کردم: آری.

امام فرمودند: اینها مانند شما امام را می‌شناسند؟

عرض کردم: نه.

امام فرمودند: پس وضع اینها چیست؟

عرض کردم: به عقیده‌ی من هر که امام را ننشاند کافر است.

امام فرمودند: سبحان الله! آیا وضع کعبه و طواف این مردم را نمی‌بینی؟ هیچ نمی‌بینی که اهل یمن چگونه به پرده‌های کعبه می‌چسبند؟

عرض کردم: آری.

امام فرمودند: آیا اینها به توحید و نبوت اقرار و اعتراف ندارند؟ آیا نماز نمی‌گزارند؟ روزه نمی‌گیرند؟ حج نمی‌کنند؟

عرض کردم: آری.

امام فرمودند: خوب آیا اینها مانند شما امام را می‌شناسند؟

عرض کردم: نه.

امام فرمودند: عقیده‌ی شما درباره‌ی اینها چیست؟

عرض کردم: به عقیده‌ی من هر که امام را ننشاند کافر است.

امام فرمودند: سبحان الله! این عقیده‌ی خوارج است.

امام آنگاه فرمود: حال مایل هستی که حقیقت را بگویم؟

من [که می‌دانستم سخن امام بر ضد عقیده‌ی من است] گفتم: نه!

امام فرمودند: همانا برای شما بد است که آن چه را از ما نشنیده‌اید قائلید.

هاشم بعدها می‌گفت: گمان بردم که امام می‌خواهد ما را به سخن محمد بن مسلم برگرداند و معتقد کند. (کافی چاپ دار الحدیث، ج ۴، ص: ۱۷۴)

نکته جالب پیرامون این روایت این که شارحان کافی همچون علامه مجلسی و ملا صالح مازندرانی، تقسیم‌بندی موجود در روایت را به کفر و اسلام ظاهری اختصاص داده و آن را مربوط به نجاست و طهارت اهل سنت دانسته‌اند و همچنان بر گرایش‌های تکفیر گرایانه عصر خویش تأکید کرده‌اند. (مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۹۱) در حالی که مضمون جهالت و استضعاف تأکید شده در روایت، مقوله‌ای اعتقادی است نه فقهی. و اگر در روایت سخن از همسانی نظر شیعیان با خوارج به میان آمده است، از جهت همسانی نگاه و تقسیم‌بندی اعتقادی آنها با خوارج است. و گر نه همه می‌دانیم اکثر شیعیان هیچ‌گاه حکم تکفیر فقهی را همانند خوارج به اجرا نگذاشته‌اند.

البته این روایت تنها یک نمونه از روایاتی بود که گرایش‌های تکفیر گرایانه بعضی از شیعیان را به نمایش می‌گذارد. چنانچه در روایاتی آمده است که حتی بعضی از اصحاب خاص ائمه (ع) همچون زاره حاضر نیز حاضر نبودند نظر آنها را در باب ایمان و کفر بپذیرند و در مباحثه با امام باقر (ع) آنقدر بر نظرات تکفیر گرایانه خویش لجاجت می‌ورزیدند که صدای مباحثه آنها با امام باقر (ع) بلند شده و هر کس پشت در خانه بود آن را می‌شنید!

حد و مرز تکفیر در میان این اصحاب ائمه (ع) آن گونه بوده است که به تعبیر خودشان، میان اعتقادات خود و دیگر مسلمانان تراز و شاقول گذشته و از هر کس که اندک زاویه‌ای با اعتقادات آنها داشت، تبری می‌جستند! (کافی، ج ۱۳۳؛ باب أصفاف الناس)

ائمه (ع) نیز هنگامی که تأکید امثال زاره را بر مواضع خویش می‌دیدند، با اشاره به تعصب و لجاجت اعتقادی آنها می‌فرمودند: «إِنْ كِبْرَتْ رَجَعَتْ وَ تَحَلَّلَتْ عَنْكَ عُقْدُكَ»؛ یعنی اگر پا به سن بگذاری، از این عقیده باز می‌گردد و از این قید و بند رها می‌شوی. (کافی چاپ دار الحدیث، ج ۴، ص: ۱۷۸)

بحث در این باره فراوان و مفصل است و حقیر در کتاب پیشوایان شیعه پیشگامان وحدت به قسمتی از این روایات پرداخته‌ام، اما حاصل سخن این که باید بدون هیچ محدودیت و سانسوری درباره ریشه‌های تکفیر گرایی سخن گفت و با تکفیر نادرست در هر جا که هست مقابله نمود.

یادداشتی از مجتبی نامخواه؛

درآمدی بر درک فلسفی اجتماعی پدیده شهید حجبی

حجت الاسلام والمسلمین مجتبی نامخواه یادداشتی پیرامون درک فلسفی اجتماعی پدیده شهید حجبی نوشته که در ادامه آمده است.

محسن حجبی، پدیده پیچیده‌ای که در روزهای اخیر ذهن و زبان ما ایرانیان را درنوردید، چگونه موجودی است؟ این ایام بیشتر نوشته‌ها و کوشش‌ها به اقتضای تأثر از شرایط، بر «شخص» شهید حجبی متمرکز شده است؛ برای بررسی ژرف‌تر اما باید این شهید و رویدادهای رخ داده پیرامون آن را از بند احوال شخصی رها ساخته و در بستر و متنی وسیع‌تر قرار داد. پرسش اصلی این است که پدیده حجبی در یک متن وسیع‌تر اجتماعی و فلسفی - نظری واجد و حامل چه معانی‌ای است؟ دو فریم و تنها دو فریم از آخرین ساعات زندگی محسن حجبی، امکانی جدید فراهم آورده تا به درکی متکامل‌تر از «انسان انقلاب اسلامی» برسیم. این نوشته می‌کوشد خطوط کلی‌ای به دست بدهد که به احتمال زیاد به تدارک و تکامل این درک کمک می‌کند.

انسان انقلاب اسلامی چیست؟

وقتی از «انسان انقلاب اسلامی»، به مثابه مفهومی سخن می‌گوییم که می‌تواند به متن وسیع‌تر اجتماعی - فلسفی، به درک پدیده شهید حجبی کمک کند، نیاز است قبل از آغاز بحث، «انسان انقلاب اسلامی» را توضیح دهیم. انسان انقلاب اسلامی چیست؟ این پرسش را می‌توان به مثابه کلیدی‌ترین پرسش تاریخ و اندیشه معاصر ما پی گرفت؛ چراکه انسان انقلاب اسلامی همان موجودی است که به واسطه کنش او وضع اجتماعی و تاریخی ما به کلی دگرگون می‌شود و ما به جهان متمایز پس از انقلاب راه می‌یابیم. انسان انقلاب اسلامی کارگزار تغییر در جامعه‌ای است که دست‌کم دو سده در بستری از انحطاط سیاسی (استبداد) و انحطاط اقتصادی (استعمار) و انحطاط فرهنگی (استعمار) و انحطاط اجتماعی (استضعاف) زیسته است؛ انحطاطی که این اواخر با استعمار نیز به نحوی تصاعدی تصاعف یافته بود. کوشش‌های جامعه ایرانی برای تغییر این وضعیت دست‌کم نیم‌قرن تداوم و استمرار داشته است. تجربه کوششگری و کنش‌گری جامعه ایرانی برای تغییر، از نهضت مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی، هفتاد سال پرتکاپو را نشان می‌دهد؛ هفتاد سالی که حامل ده‌ها رویداد است که هر یک به قوه یک انقلابند؛ انقلاب‌ها، نهضت‌ها و جنبش‌هایی که هیچ موفق به تغییر شرایط و کامیابی نشده‌اند.

این مهم نیست که یک نظریه چرایی و چگونگی «وقوع یک انقلاب» را تشریح کند. مهم این است که بتواند چرایی «عدم‌وقوع یک انقلاب» را هم توضیح دهد. نسبت دادن پیروزی انقلاب اسلامی به زمینه‌ها و ظلم‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی و حتی در معنای رایج آن مذهبی، گیریم که بتواند وقوع انقلاب را توضیح دهد، اما در توضیح عدم‌وقوع انقلاب در سال‌های قبل از ۱۳۵۷ بی‌شک باز می‌ماند. بیان اینکه انقلاب علیه استعمار، شرایط نامناسب اقتصادی یا اقدامات ضد مذهبی رژیم بود، بلافاصله ذهن‌ها را به این پرسش می‌کشاند که مگر این شرایط پیش از سال ۵۷ وجود نداشت؟ چرا در آن سال‌ها انقلاب نشد یا به عبارت دقیق‌تر، چرا انبوه کوشش‌های انقلابی آن سال‌ها به پیروزی چشمگیری نرسید؟ اینها بنیادی‌ترین پرسش‌های نظری انقلاب اسلامی است؛ امام خمینی علاوه بر رهبری عینی انقلاب، در میدان نظر نیز نظریه‌ای منسجم را می‌پروراند که می‌تواند به خوبی



از پس پاسخ به پرسش‌ها برآید. نقطه کانونی نظریه امام خمینی «انسان انقلاب» است و همین چارچوبی به دست می‌دهد که ما درکی عمیق‌تر از پدیده حجبی داشته باشیم.

انقلاب اسلامی به مثابه انقلاب انسانی

بررسی متون و سخنان امام خمینی در یک راهبری نظری بدیع به ما کمک می‌کند که درکی سزاوار از چیستی پدیده انقلاب اسلامی داشته باشیم. از منظر امام خمینی، انقلاب اسلامی در درجه و گام اول عبارت است از یک «انقلاب انسانی»؛ انقلابی که در درون انسان ایرانی رخ داده، نهانی‌ترین لایه‌های وجودش را دگرگون ساخته و انسانی متمایز خلق کرده است. امام خمینی این انسان متمایز را، که از آن با تعابیر مختلفی از جمله «انسان انقلابی» یاد می‌کنند، به عنوان یک نقطه کانونی در تحلیل در نظر می‌گیرد. در نظر و نظریه ایشان، انقلاب اسلامی اساسا چیزی نیست جز محصول فرایند تولد انسان انقلابی و پس از آن، کنش متمایز و غیرقابل پیش‌بینی این انسان به مثابه موجودی جدیدالولاد. بخش مهمی از کوشش نظری امام خمینی در تحلیل انقلاب، متوجه تحلیل انسان انقلابی است و ما در ادامه می‌کوشیم با بررسی خطوط کلی تحلیل امام خمینی درباره این انسان، رهیافتی به تبیین پدیده شهید حجبی به دست بیاوریم. (برای توضیح بیشتر ن.ک به مقاله نظریه انقلاب امام خمینی (ره)، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۵)

تحلیل امام خمینی پیرامون «انسان انقلاب» واجد دو سطح عمده است؛ یکی وضعیت انسان ایرانی پیش از انقلاب انسانی (و انسان انقلاب شدن) و دیگری وضعیت پس از آن؛ به عبارت دیگر تحلیل وضعیت «تحول از» و تحلیل وضعیت «تحول به». امام خمینی می‌کوشد با استدلال‌های متنوعی اثبات کند انسان جامعه ایرانی در وضعیت پس از انقلاب انسانی و تبدیل شدن به انسان انقلاب، درست در شرایطی معکوس وضعیت سابق قرار دارد.

امام خمینی در تشریح ویژگی‌های انسان انقلاب بر تحول از «انسان غربی» به «انسان خودباور» (صحیفه امام، ج ۶ ص ۳۲۲-۳۲۹، ج ۱۴، ص ۳۱۷، ج ۱۵، ص ۳۱۰)، تحول از «حالت طبیعی» به «حالت الهی» (ج ۱۶، ص ۱۳۰)، تحول از «خوف به شجاعت» (ج ۷، ص ۳۹۹، ج ۸، ص ۴۲۶-۴۲۵، ج ۹، ص ۱۷۹)، به «امن» (ج ۶ ص ۳۴۷)، به «قدرت» (ج ۹، ص ۱۹۷)، تحول از «ضعف» به «قوت» (ج ۱۱ ص ۵۳۳)، تحول از «انسان عشرتکده‌ای» به «انسان مجاهد اسلامی» (ج ۱۷، ص ۲۱۱) تأکید کرده، و ویژگی‌هایی همچون اراده معطوف به تعاون (ج ۶ ص ۲۲۹)، کاهش خصومت‌های اجتماعی، افزایش همبستگی اجتماعی (ج ۶ ص ۳۴۷، ج ۸، ص ۴۲۶-۴۲۵)،

گسترش «روحیه جمعی» و بسط «محبت‌ورزی» (صحیفه امام، ج ۷، ص ۶۰)، شکوفایی انسانیت و امر انسانی (ج ۷، ص ۲۶۶-۲۶۵)، توجه به مسائل بنیادین زندگی اجتماعی (ج ۶ ص ۳۴۷، ج ۷، ص ۱۷۷ و ص ۱۹۷، ج ۱۶، ص ۳۱۴)، احیای روح اعتراض (ج ۷، ص ۴۷) و عصیانگری (ج ۴، ص ۲۶۰)، دشمن‌شناسی (ج ۱۰ ص ۲۷۵، ج ۱۲، ص ۹۱) عهد و درنهایت وضع و پیوندی جدید با قرآن و اسلام (ج ۱۲ ص ۳۶۷) را برجسته می‌کنند.

نقطه اتکا و اهمیت در این تحلیل حاضر عبارت است از بخشی از نظریه امام خمینی که بر گزاره‌ها و گزارش‌های امام خمینی از نگرش ویژه انسان انقلاب به مرگ متمرکز است. در معرفی که این نظریه به دست می‌دهد انسان انقلاب «از رفاه طلبی به سلحشوری» (ج ۱۶، ص ۳۱۴) تحول یافته و در وضع جدید خود نه فقط مرگ‌آگاه است، بلکه «شهادت‌طلب» (ج ۶ ص ۴۹۳-۴۹۰، ج ۷، ص ۲۶۶-۲۶۵، ج ۸، ص ۲۶۵، ج ۹، ص ۲۲۵، ص ۲۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۸) و «عاشق موت» (ج ۱۷، ص ۲۱۲-۲۱۱ و ص ۳۰۴) نیز هست و در پرتو همین ویژگی است که جهان اجتماعی جدیدی را بنا می‌نهد.

شهید حجبی، انسان انقلاب اسلامی

به تحلیل پدیده شهید حجبی بازگردیم. دو قاب از حجبی او را به یک «قهرمان» در ذهن و زبان ایرانیان تبدیل کرد؛ پس از آن البته به جهان زندگی او، بیش و پیش از این دو تصویر راه یافتیم. از جمله به عالم و ارزش‌های متفاوتی که در دست‌نوشته‌ها و نامه‌هایش منعکس بود. چه چیزی محسن حجبی را در ذهن ما متمایز و پدیده کرد؟ پاسخ دقیق‌تر این سوال نیاز به بررسی و تحلیل محتوای نوشته‌هایی دارد که در چند موج شبکه‌های اجتماعی را در بر گرفت. این بررسی برای ثبت و تثبیت هر گونه پاسخ به سوال فوق لازم است اما اکنون که همگی در متن این رویداد قرار داریم، بی آنکه مشاهدات مدون و منضبطی داشته باشیم، می‌توانیم پاسخ‌های حدودا دقیقی به این پرسش بدهیم. تاکنون دست‌کم چهار موج محتوایی در نوشته‌های شبکه‌های اجتماعی پیرامون شهید حجبی وجود داشته است: روزهای پس از اسارت، روزهای پس از شهادت، روزهای گرامیداشت و دوره جدیدی که با اعلام خبر بازگشت پیکر او و احتمالاً پس از آن رقم خورده و خواهد خورد. نوشته‌های موج اول و دوم حامل بیشترین دلالت‌ها بر تحلیل چرایی تکوین این پدیده بود؛ موج‌های دیگر بیشتر بر تجلیل پدیده شهید حجبی تأکید دارند. در یک بررسی اجمالی از نوشته‌های موج اول و دوم، جملگی بر مواردی همچون «چشم‌هایش» و «نگاه آمیخته به غرور و شجاعت» محسن حجبی متمرکز شده‌اند. نگاه محسن حجبی در دو قابی که در یکی پشت به داعشی خنجر به دست و در دیگری میان دو عضو داعش سوار بر یک خودرو قرار دارد، برای همه ما حامل معنایی شگفت‌آور بود. با آن دو تصویر معنای بدیع به جهان اجتماعی ما راه یافت و همین معنا انبوهی از انسان‌ها را گرد خود و گرد یکدیگر متحد ساخت. این معنا اما چیست؟

برای رسیدن به پاسخ بهتر است کمی لایه‌های پرسش را از هم بشکافیم. محسن حجبی انسان انقلاب اسلامی و قهرمان خمینی است؛ جنس قهرمان خمینی با دیگر قهرمان‌هایی که می‌شناسیم، متفاوت است؛ قهرمانی انسان انقلاب با قهرمان فلسفی‌ای که ارسطو در درام کلاسیک و تراژدی ترسیم می‌کند، با قهرمان تاریخی اجتماعی‌ای که از فلسفه هگل برداشت می‌شود و با قهرمان ابزوردی که

کامو در افسانه سیزیف تصویر می‌کند، تفاوت بنیادینی دارد. از یک نظر همین تفاوت‌های بنیادین است که حججی را متمایز می‌سازد. حججی با مبدئیتی قریب به مرگ، به قهرمانی ملی و موضوعی فراملی تبدیل می‌شود؛ اما آخر در خاورمیانه‌ای که «مرگ» رایج‌ترین کالا در داد و ستدهای اجتماعی است؛ مرگ یک و فقط یک نفر چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ به‌ویژه هنگامی که قاتل، گروهی است که از ابتدای پیدایش خود با «مرگ دیگری» قرین بوده است. بنابراین درست هنگامی که نباید مرگ «یک» انسان به دست داعش اهمیتی داشته باشد، اهمیت پیدا می‌کند و همین است که ما را در برابر یک پرسش بنیادین تر قرار می‌دهد.

پدیده حججی اگرچه به مثابه یک قهرمان در ذهن و زبان ما ایرانیان و در نوشته‌های ایمان در شبکه‌های اجتماعی، بازتاب یافت اما جنس و «بودن» حججی قهرمان نه‌فقط از لحاظ «فلسفی» با نظریه‌های رایج متفاوت بود بلکه از نظر «فرآیند» و «شدن» رسانه‌ای نیز پدیده حججی به مثابه یک قهرمان، در دالاتی متمایز خلق شد. اگر بخواهیم خام‌دستانه نقش رسانه مدرن در بازنمایی قهرمان را در دو دسته کلی خلق و روایت قهرمان تقسیم‌بندی کنیم، بهتر می‌توانیم این خلاف‌آمد بودن مورد حججی را تحلیل کنیم.

در جهانی زندگی می‌کنیم که قهرمان‌هایش بیشتر از هر چیز بر ساخت رسانه‌ها هستند. آنها یک‌سره در عالم وهم یا به تعبیر بودریار در جهان ابرواقعیت (hyperreality) پرداخته می‌شوند بی‌آنکه هیچ ما بازاری در واقعیت عینی داشته باشند. حججی طبعاً در عداد چنین قهرمان‌هایی نبود. نه‌فقط این، بلکه حججی واقعیتی عادی بود که حتی رسانه‌ها نیز با معیارهای معمول خود نباید بازتاب‌دهنده شهادتش می‌بودند. رسانه‌های با معیار ارزش‌های خبری همچون درگیری (conflict)، تأثیر (impact)، شهرت (prominence) و بداعت (novelty) اخبار و سوژه‌هایشان را دروازه‌بانی می‌کنند.

محسن حججی و شهادتش دست‌کم بر اساس چهار معیار نام‌برده، موردی ویژه نبود. با این حال در ایران و جهان رسانه‌هایی به شهید حججی پرداختند که بی‌شک تاکنون هیچ‌گاه به شهادی جبهه مقاومت، دست‌کم با این ضریب، نبرداخته بودند و پس از هفت سال شهید حججی اولین شهید جبهه مقاومت بود که بر نیم‌تای اول صفحه نخست برخی روزنامه‌های وطنی می‌رفت. این حرف درستی است که رسانه‌های بزرگ در این مورد همچون موارد متعدد دیگر، تا حدودی پیرو رسانه‌های خرد و شبکه‌های اجتماعی بودند اما این حرف صحیح صورت‌مساله را تغییر چندانی نمی‌دهد بلکه آن را به سطح رسانه‌های خرد منتقل می‌کند؛ چرا که میان انبوه‌های متکثر از سوژه‌های بالفعل و بالقوه، این محسن حججی است که یکی دو روز قبل و روزها پس از شهادتش کششگرانی متعدد، متکثر و متنوع را در رسانه‌های خرد بسیج می‌کند؟

چیستی حججی

وقتی به دو قاب باقی مانده از آخرین نمای حیات محسن حججی خیره می‌شویم و گذرگاه او از مرحله زندگی به مرحله قهرمانی را مورد توجه قرار می‌دهیم، احساس می‌کنیم می‌توانیم به پاسخ خود درباره چیستی این پدیده متمایز نزدیک شویم. حججی یکی از همان «انسان‌های انقلاب» است که امام خمینی ترسیم می‌کرد. ما در این دو قاب نسبت متفاوت انسان خمینی با مرگ را دیدیم. این نسبت به آن میزان متمایز بود که برخلاف آنچه گفته شد، بیشترین میزان از بداعت را با خود حمل می‌کرد. رسانه‌ها اگر راوی پدیده حججی شدند، اگر انسان‌هایی که در زمانه و زمینه آنالین زیست می‌کنند اینچنین از پدیده حججی متحیر شدند، همه و همه به این مساله باز می‌گشت که

نسبت متفاوت او با مرگ را دیدند، حججی خمینی در آخرین کار فرهنگی اجتماعی و به تعبیری شاهکار خود توانست روایتی «منحصربه‌فرد» و «صادقانه» از مرگ و از نسبت محیرالعقول انسان انقلاب با مرگ به دست بدهد. نگاه آمیخته با بی‌تفاوتی او، این دوقاب را به موضوعی برای مدت‌ها خیره شدن بدل ساخت.

همان‌طور که اشاره شد انسان انقلاب اسلامی حامی معنای منحصربه‌فردی از مرگ است که نه در فلسفه کلاسیک ارسطویی یافت می‌شود، نه در فلسفه مدرن هگلی و نه در فلسفه پست‌مدرن و ایزورد کافکایی. انسان انقلاب اسلامی تنها گونه و هویت انسانی است که چنین معنایی از مرگ را با خود حمل می‌کند و به دلیل همین فلسفه متمایز در باب مرگ است که مبشر زندگی‌ای متفاوت است. این احتمال وجود دارد که در نظر برخی عملیات انتحاری عناصر تکفیری نیز عشق به موت تفسیر شود اما کیست که نداند در معادله انتحار، «مرگ دیگری» متغیر مستقل و «مرگ خود» متغیر وابسته است. مرگ در نظر انتحاری بیشتر از آنکه حاصل عشق به مرگ خود باشد، نتیجه نفرت از زندگی دیگری است. بنابراین بنیادگرایی نیز همچون دیگر «گرایی»ها و ایزم‌های مدرن حامل معنای «عشق به موت» نیست و «عشق به موت»، که در تحلیل امام خمینی مولفه انسان انقلاب بود، معنای متفاوتی است که می‌تواند به اندازه کافی پدیده شهید حججی را توضیح دهد: حججی به این دلیل متمایز و پدیده شد که برای جهان سرمست از زندگی و سرشار از مرگ ما، حامل این معنای متمایز از مرگ بود. با این حال این تمام ماجرا نیست. در پدیده بودگی حججی علاوه‌بر منحصربه‌فرد بودن معنا، روایت صادقانه این معنا نیز مطرح است. پدیده حججی به نمایندگی از همه حججی‌های خمینی، توانست یک حجت و استدلال روشن درباره نگرش انسان انقلاب اسلامی به مرگ اقامه کند؛ استدلالی که نیاز به اندکی توضیح مقدماتی دارد.

فراچنگ داشتن معنایی از مرگ که انسان انقلاب اسلامی حامل آن است، می‌تواند مدعای افراد و مکاتب دیگر نیز باشد. مهم اثبات صداقت در مدعاست. انسان انقلاب اسلامی اغلب در اختیار داشتن این معنا از مرگ را با استقبال از مرگ نشان داده است. حججی اما در موقعیتی قرار گرفت که توانست این صداقت را پیش از مرگ و در موقعیتی استثنایی نشان بدهد. برای توضیح بهتر این موقعیت می‌توانیم از یک مفهوم اگزیستانسیالیستی وامی استعاری بگیریم. مفهوم «وضعیت مرزی» (boundary situation) ناظر به وضعیتی خاص است که امکان بروز فرد، آنچنانی که هست را فراهم می‌آورد. در وضعیت مرزی نوعی اجبار به صداقت وجود دارد. یاسپرس در توضیح میسوطی مرگ را وضعیت مرزی نهایی می‌داند. شهید حججی در چنین وضعیتی که امکان هیچ ظاهرسازی‌ای وجود نداشت، در اوج صداقت، نگرش انسان خمینی به مرگ را برای ما روایت کرد. عجیب‌تر از این روایت صادقانه اما آن است که شهید حججی خود در آخرین دست‌نوشته برجایمانده، از اثبات صدق چنین مدعایش با شهادت نوشته بود: «ان‌شاءالله شهادتم صدق گفتارم را گواهی می‌دهد.»

بازتابی که شهید حججی را پدیده ساخت، محصول و معلول مواجهه روشن و بی‌واسطه ما با یک ویژگی انسان انقلاب اسلامی بود نگرش حججی خمینی به مرگ، زندگی‌ای جدید و معنایی جدید از زندگی را به میانه جامعه ما آورد. بداعت انحصاری این معنا و تالانو روایت آن چشم‌های ما را خیره کرد. پدیده حججی البته وجوه قابل تفسیر دیگری دارد.

مرگ و زندگی در پر تو پدیده حججی

این نوشته کوشید تنها در یک از وجوه پدیده حججی را

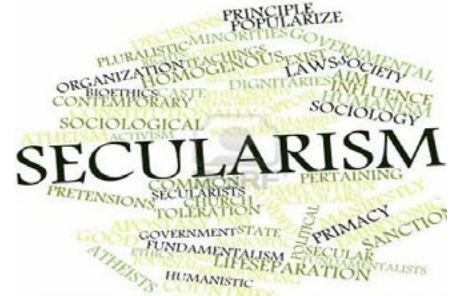
در نظر بگیرد و از تحلیل دیگر وجوه، از جمله نگرش عرفانی خاصی حججی و دریافت او از رابطه خدا و انسان بازماند. در غیر این صورت، بی‌شک ایده عجیب و عمیق شهید حججی درباره «زندگی»، به اندازه تصویر و تفسیر او از «مرگ» شگفت‌انگیز بوده و جای تحلیل خواهد داشت؛ آنجا که این چنین استدلال می‌کند: «سعی کنید طوری زندگی کنید که خدا عاشقتان بشود.» این‌طور و نحوه زندگی عمیقاً معنوی و عرفانی به اندازه نحوه مواجهه حججی با مرگ اهمیت دارد.

قرآن کریم شهیدان را در مقام مبشرانی تصویر می‌کند که برداشته شدن خوف و حزن را بشارت می‌دهند. محسن حججی اگر چه در لحظه اسارت، قهرمان زندگی و در لحظه شهادت، راوی نگرش خاصی به مرگ می‌شود اما مروری بر نوشته‌هایش نشان می‌دهد مغالره او با مرگ محدود به این لحظه نیست. او عمری در طلب و تمنای تصویر خاصی که از مرگ داشته زیسته و البته خود این آرزو را در سایه بشارت والا ترین شهیدان، اهل بیت(ع)، دریافت است. این نوشته فارغ از تحلیل حجت‌های مکتوب حججی، بر حجت‌های چشمان حججی متمرکز بود و بر نوع نگرش خاصی که در نگاه این چشمان به مرگ وجود داشت. در غیر این صورت هر یک از این جملات بستر تاملی بیشتر می‌بود: «خدایا می‌دانم به اندازه‌ای نیستم که حتی زبانم لایق گفتن کلمه شهادت باشد»، «خدایا شهادت بی‌درد نمی‌خواهم»، «دوست دارم... پیکرم اربا اربا [تکه‌تکه] شود.»

انسان‌های انقلاب اسلامی تنها ملحق‌شدگان و تنها مبشران عصر ما هستند. در این میان حجت حججی در رساندن بشارت زندگی بی‌خوف و مرگ بی‌حزن، در اوج صداقت و بلاغت ما را مخاطب قرار داد. چشمان حججی ما را به جهانی دیگر متذکر شد. جهانی که انسان انقلاب اسلامی متعلق به آن بوده و انقلاب اسلامی در پی آن است. بصیرت برخاسته از چشمان حججی نه‌فقط حجت را بر جود تمام کرد، بلکه برای مومنان به انقلاب اسلامی نیز از معنای مرگ و زندگی، آشنایی‌زایی کرد. محسن حججی در یکی از دست‌نوشته‌هایش درباره دلالت شهادت به جهانی دیگر نوشته بود: «خوب می‌دانم که شهادت در راه تو چیز دیگری است.» پدیده حججی به این جهت عجیب و جذاب بود که ما را به آن «چیز دیگر» راهنمایی می‌کرد. «انسان انقلابی» و «انسان خمینی» ما را از یک «انحطاط مستمر تاریخی» نجات داد. حجت حججی به مثابه یک «انسان انقلاب اسلامی» و «انسان خامنه‌ای» اما ما را از «انحطاط مترکیم اکنونی» رهایی بخشید. درست در شرایطی که در خانه عصاره فضایل ملت، نمایندگانی که یک تصویر با مستضعفان و موکلان خود ندارند، برای سلفی گرفتن با یک مقام اروپایی از سر و کول هم بالا می‌رفتند؛ در شرایطی که ریاست محترم این عصاره‌های فضایل، که از قضا کوشش ناکامش برای مصافحه با سلف سابق همین مقام مسئول اروپایی دستمایه تبسم در شبکه‌های اجتماعی شده است، این اقدام نمایندگان را به یک «سهل‌انگاری» فرو می‌کاهد، پدیده شهید حججی ما را به این واقعیت توجه داد که حقارت‌های موجود در کانون‌های اصلی قدرت در جمهوری اسلامی، مانع پیدایش این پدیده‌های باورنکردنی (رهبر انقلاب، ۱۳۹۶/۵/۲۰) و نافعی بروز انسان / معجزه‌های انقلاب اسلامی (رهبر انقلاب، منتشر شده در ۱۳۹۶/۵/۱۹) آفریده نیست. هر چند مرکزگرایی موجود همزمان با از درون‌تپی ساختن ستادهای مرکزی، به تولید نیروی گریز از مرکز پیردازد و این نیرو انسان‌های انقلاب را برای حماسه‌آفرینی، به ناچار به سرحدات و منتهی‌الیه صفاها گسیل می‌نماید، اما در هر شرایطی انسان انقلاب اسلامی مسیر خود برای «تغییر» را در چارچوب انقلاب اسلامی پیدا می‌کند.

یادداشتی از سید محمد موسوی؛

انقلاب اسلامی؛ نقطه آغاز افول سکولاریسم



انقلاب اسلامی را بایستی نقطه آغاز افول سکولاریسم برشمرد. چرا که انقلاب اسلامی بر پایه دین و به رهبری فقیهی اسلام شناس و با مشارکت مردم مسلمان تحقق یافت.

ریشه های سکولاریسم در تاریخ اسلام؛ پس از رحلت پیامبر مکرم اسلام (ص) جریانها و حوادثی در تاریخ اسلام اتفاق افتاد که زمینه ساز پذیرش نغمه جدایی دین از سیاست گشت. اندکی پس از رحلت پیامبر (ص)، با انحراف مسیر خلافت و حکومت از جایگاه اصلی خود، بذل اصلی جدایی دین از سیاست کاشته شد. به عبارت دیگر انحراف و انحطاط مسلمین از آنجا شروع شد که بین قرآن و عترت (ع) جدایی انداختند و دستگاه خلافت به مثابه پوسته ای بدون مغز گشت. گرچه حکومت نام پیامبر (ص) و خدا را یدک می کشید، اما به لحاظ محتوا و لب اثری از آئین خدا و سنت پیامبر (ص) در آن نبود. به تدریج هر چه جلوتر می رویم زوایه انحراف از اسلام اصیل شدیدتر می شود تا آنجا که در دوره اموری علوم و معارف دینی با بی مهری مواجه گشت و با آن مبارزه شد. شعر و عادات و آداب جاهلی به عنوان فرهنگ جایگزین مورد تشویق و ترویج قرار گرفت. سیاست عملاً از دیانت جدا شد و کسانی که حامل موارث و ارزشهای اسلامی بودند، از سیاست دور ماندند و کسانی که رهبری و زعامت جامعه اسلام را عهده دار شدند که از روح معنویت اسلام بیگانه بودند و تنها به تشریفات ظاهری بسنده می کردند.

بر اساس این انحراف و انحطاط تاریخی است که استاد شهید مطهری معتقد بودند بزرگترین ضربه وقتی بر پیکر اسلام وارد شد که سیاست از دیانت منفک گشت. بنا به گفته استاد نسبت دیانت و سیاست با یکدیگر نسبت روح و بدن است. روح و بدن و مغز و پوست باید به یکدیگر بیوبندند و فلسفه وجودی پوست حفاظت از مغز است و پوست از مغز نیرو می گیرد و برای حفظ آن است. اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و جعل قوانین برای حفظ موارث معنوی، یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است. ائمه (ع) در طول حیات خود، موارث معنوی اسلام را حفظ کردند و با برخورد خود حساب دستگاه خلافت را از اسلام جدا کردند.

ب) سکولاریسم و جهان اسلام در عصر جدید: فرهنگ جدید غرب، پس از شکل گیری و همراه با سیطره اقتصادی و زرق و برق تمدنش، مشرق زمین را مورد هجوم خود قرار داد. مجاری نفوذ و گسترش سکولاریسم در جهان اسلام از طرق متعدد بود: نخستین برخورد غرب با جهان اسلام درگیری نظامی بود و اشغال نظامی مصر از سوی ناپلئون در سال ۱۷۹۸، جنگهای ایران و روس نقطه آغاز این امر بود که به دنبال آن نفوذ غرب در سراسر جهان اسلام گسترش یافت. به تدریج گروهی برخوردار از فرهنگ و اخلاق مهاجمان و جریانی همسو و مروج فرهنگ آن سامان بنام غرب زدگی شکل گرفت. در این همآوردی، غرب زدگان برتری و سیادت غرب را پذیرفتند و تسهیل کننده نفوذ آنان بر جامعه شدند. علاوه بر آن فرهنگ غرب برای ورود به ایران از راه

های دیگری نیز بهره جست: مسیونرهای مذهبی یکی از مجاری ورود فرهنگ غرب به شمار می رفتند، آنان از طریق تبلیغ مسیحیت، ایجاد مراکز خیریه و مراکز تعلیم و تربیت، نقش مهمی در اشاعه اندیشه سکولار و همراه کردن سیطره غرب ایفا کردند.

مطبوعات، ترجمه کتابهای غربی و گسترش رسانه های جمعی از دیگر عوامل رواج سکولاریسم در جهان اسلام بودند. در جهان اسلام عمده ترین سردبیران و روزنامه نگاران مطبوعات از عوامل نفوذی غرب بودند.

مستشرقین از دیگر مجاری رواج فرهنگ در جهان اسلام بودند، آنان با مطالعه فرهنگ جوامع و از طریق باستان شناسی و انتقال آثار و کتب علمی و خطی ضربات مهلکی را به جوامع اسلامی زدند. آنان ضمن شناسایی نقاط قوت و ضعف جوامع اسلامی راه های سیطره بر این جوامع را به استعمارگران یادآور شدند.

ادیان ساختگی، اقلیتهای مذهبی و تشکیلهای نظیر احزاب، انجمن ها و از جمله فراماسونها از دیگر مجاری و عوامل نفوذ فرهنگ غرب به شمار می روند. در کشورهای عربی، اقلیتهای مسیحی پیشگامان پذیرش و تبلیغ سکولاریسم به شمار می روند.

علاوه بر آنچه ذکر کردیم، ضعف ساختارهای نظام های سیاسی حاکم بر جهان اسلام زمینه ساز حاکمیت غرب به شمار می رود. پدید آمدن دورانی از رکود، غفلت، بی خبری، استبداد خشن حکام و سلاطین، جمود فکری، رواج اخلاق انزواگرایانه، رواج خرافات و بدعتها و تهی شدن مفاهیم دینی چون صبر، زهد، انتظار و توکل از معانی اصلی خود از جمله زمینه های داخلی این امر به شمار می روند. مجموعه این عوامل داخلی و خارجی منجر به دوگانگی فرهنگی و غرب زدگی در جامعه ما شد.

در مواجهه با موج تقلید و تشبه به غرب و غرب زدگی نهضت احیای اسلامی و تفکر دینی شکل گرفت. بانیهان آن حرکت تنها راه حل مشکلات جامعه را در بازگشت به اسلام جستجو می کردند. در ایران، انقلاب اسلامی به رهبری حضرت امام خمینی (ره) حرکتی در جهت احیای ارزشهای دین بود. انقلابی که از دین مایه می گرفت و نمایشگر اندیشه ای جدید در جهان مادی معاصر بود. این جریان بین دو رویه تمدن غرب؛ یعنی جنبه کارشناسی - علمی و جنبه استعماری آن تفکیک قائل می شد و در صدد احیای تمدن اسلامی بود و در این رهگذر، تنها از رویه کارشناسی علمی غرب و به دور از سلطه فرهنگ آن استفاده می کرد.

ج) روند سکولاریسم در ایران: در رهگذر تاریخی، سکولاریسم در ایران سه مرحله را طی کرده است. در این سه مقطع، سکولاریسم خط مشی ها و روشهای ثابتی را در جهت معارضه با دین اسلام و حاکمیت بخشی به فرهنگ غرب، طراحی کرد و در جهت دست یابی بدانهات تاکتیکهای متنوعی را به اجرا گذاشت که در مواجهه با اشاعه آنها، در هر برهه اندیشمندانی ظهور یافتند و به همراهی مسلمانان این سرزمین به صیانت از دین پرداختند. این سه مرحله عبارتند از:

۱- مرحله تکوین و شکل گیری سکولاریسم: همان گونه که اشاره کردیم، شکل گیری سکولاریسم در ایران به اوان عصر قاجاریه باز می گردد. شکست ایران از روسیه، در خلال دو جنگ، موجب خودباختگی برخی مجریان و افراد جامعه شد و به تدریج منتهی به شکل گیری غرب زدگی در ایران شد. بررسی فراز و نشیب

سکولاریسم از آغاز تا پایان حاکی از آن است که در هر مقطع جلوه ای و بخشی از فرهنگ غرب در جامعه ما خودنمایی کرده است. شعار ستیز با دین، آزادی گرای، الحاد و ماده گرایی، انسان مداری، ملی گرایی، اشاعه اندیشه های التقاطی، مطالعه اسلام از دریچه علوم تجربی و به اصطلاح علم زدگی، پروتستانیسیم اسلامی و فن گرایی از جمله این جلوه گری هاست.

هر یک از این امور، برای مدتی فرهنگ و اندیشه و مبانی متداول در جامعه را تحت تأثیر قرار دادند، اما تدریجاً رنگ باختند و اسلام به عنوان آئینی زنده و جاوید در مواجهه با این حملات مقاومت کرد: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا کَلِمَةً طَبِیْعَةً کَسَجَزَهُ طَبِیْعَةً أَهْلِهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِی السَّمَاءِ» (ابراهیم/۲۴)

از سوی دیگر ملاحظه این فراز و فرود نشان می دهد که غرب زدگی در عصر شکل گیری سکولاریسم، مفاهیم و آموزه های فکری غرب را آشکارا و به صراحت طرح می کردند اما به تدریج دریافتند که لازمه توفیق آنها در جامعه دینی عرضه مفاهیم در قالبی اسلامی است. غرب زدگان در روند شکل گیری سکولاریسم، با هدف ستیز با دین بر ترویج اباحت و بی بند و باری تأکید می کردند. آنان لازمه توسعه و پیشرفت را تمسک به عقل و تعبد به علوم تجربی دانستند و با آنچه ریشه در دین و ماوراء طبیعت داشت برخورد می کردند.

۲- عصر حاکمیت سکولاریسم در ایران: نهضت مشروطیت حرکتی از جانب مسلمانان و با رهبری عالمان دینی و در جهت مقابله با استبداد و اجرای احکام شریعت بود. مشروطه را می بایست کانون تلاقی سه جریان استبداد، اندیشه اسلامی و سکولار دانست که منتهی به حاکمیت غرب زدگان بر جامعه گشت و در نهایت با کودتای رضاخان و کمک انگلیسی ها منجر به حاکمیت کامل سکولاریسم در ایران گشت. در این راستا، بانیهان سکولاریسم در جهت حاکمیت از سویی به مبارزه با اسلام پرداختند و از سوی دیگر تلاش کردند که با احیای تاریخ قبل از اسلام، اخذ ظواهر فرهنگ غرب و شاه محوری ایدئولوژی جدیدی را بنیان نهند. شاخص های مهم سکولاریسم در این برهه عبارتند از:

الف) ستیز با اسلام و تجددگرایی: از طریق ایجاد تشکیک در مبانی دینی، حمایت از جریانات انحرافی مبارزه با نفوذ رهبران دینی، تلاش در جهت گسترش فساد، فحشا، تبلیغ و اشاعه فرهنگ غرب در جامعه.

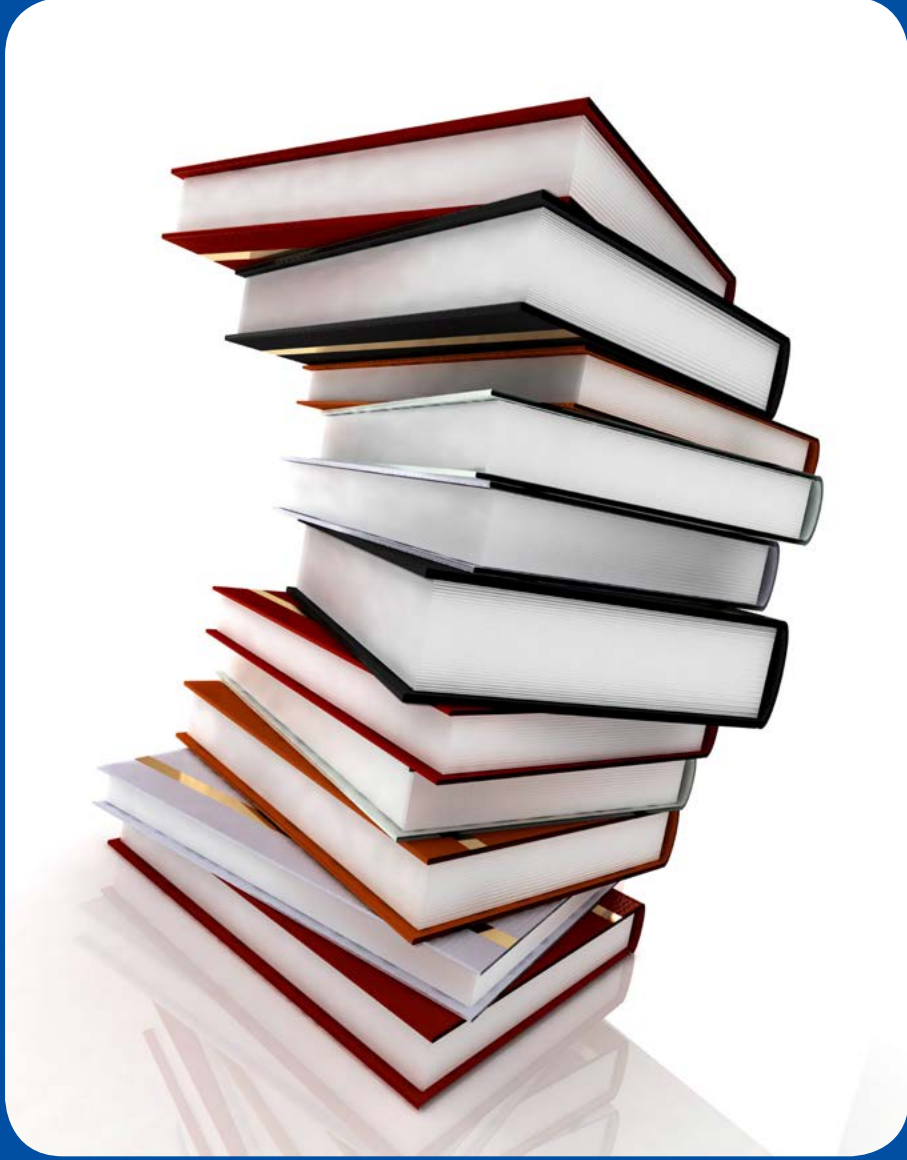
ب) حاکمیت نظام آموزشی بر مبنای سکولاریسم و برآمده از غرب

ج) تدوین و اجرای نظام قضایی نوین بر مبنای حقوق بشر غربی

د) ایجاد فرهنگستان و تغییر در جهت تغییر القبا

ه) کشف حجاب و متحاذل شکل کردن پوشاک

۳- افول سکولاریسم در ایران: انقلاب اسلامی را بایستی نقطه آغاز افول سکولاریسم برشمرد. چرا که انقلاب اسلامی بر پایه دین و به رهبری فقیهی اسلام شناس و با مشارکت مردم مسلمان تحقق یافت. انقلاب اسلامی معلول برخورد تفکر اسلامی و سکولاریسم بود که نتیجه آن غلبه تفکر دینی و عقب نشینی و انفعال سکولاریسم بود. پس از انقلاب اسلامی تا مدتی قلم به دستان سکولار انزوا برگزیدند، اما با پایان یافتن جنگ و فضای آزادی که فراهم آمد مجدداً به میدان آمدند و از طریق مطبوعات، مصاحبه و نشر کتب در جهت مارضه با دین و حکومت برآمدند.



معرفے کتاب

کتاب «ماجرای ساین» با موضوع فلسفه برای کودکان منتشر شد

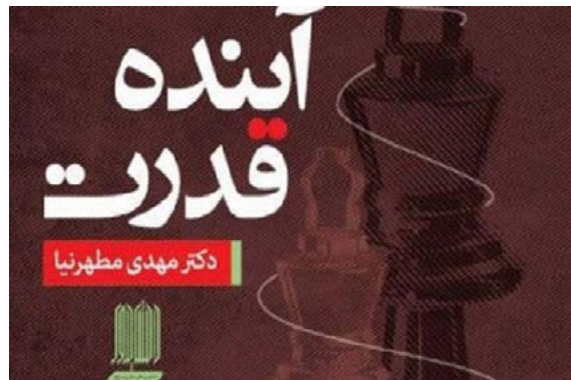


استفاده می‌کند تا سؤالات بزرگ یا فلسفی خود را بپرسد و در دل روایتش سفر تفریحی مدرسه را طرح کند. این رمان کوتاه برای کودکان پایه‌های سوم و چهارم دبستان نگاشته شده و راهنمای کاربردی همراه با آن برای تسهیل امر فلسفه‌ورزی مربیان و معلمان طراحی شده است. توصیه می‌شود معلمان، پیش از خواندن بندهای رمان در اجتماع پژوهشی کودکان پایه‌های سوم و چهارم، دوره‌های تسهیل‌گری برنامه فلسفه برای کودکان را طی کنند و با این برنامه آشنا شوند.

کتاب ماجراهای ساین که رمان فلسفی و راهنمای کاربردی برنامه فلسفه برای کودکان (ویژه کودکان ۹ و ۱۰ ساله) است با تألیف دکتر جیحی قاضی و سحر سلطانی منتشر شد. به گزارش خبرنگار مهر، در این کتاب با «ساین» آشنا می‌شویم. ساین دختری ۹ ساله است که دوست دارد خود را در جهان بیابد و به جهان نشان بدهد، همچون همه کودکان دیگر دنیا. آقای پرتو، معلم ساین، از بچه‌های کلاس می‌خواهد تا یک سفرنامه رازگونه بنویسند و ساین از این فرصت

تألیف مهدی مطهرنیا؛

کتاب «آینده قدرت» منتشر شد



ب) (سیستم دو قطبی در روابط بین الملل
ج) (سیستم امپراتوری در روابط بین الملل
فصل دوم: مقایسه دیدگاه رئالیسم و ایده آلیسم در باب قدرت
فصل سوم: ماهیت قدرت در روابط بین الملل
فصل چهارم: بررسی تطبیقی در ماهیت قدرت در سیاست داخلی و روابط بین الملل
۱- خانواده - الف) شوهر - ب) پدر
۲- حکومت قانونی
۳- حاکمیت
- نتیجه گیری
- بهره پنجم: آینده قدرت و قدرت آینده در گستره سیاست و نظام بین الملل
- مقدمه
- ذهن هلوترایک
- نظام هلوترایک
- قدرت هلوترایک یا پارادایم
- پیشرانها
اجتماعی - تکنولوژی - اقتصادی - زیست بوم - سیاسی - ارزشی
- فرهنگی - عدم قطعیت - عدم قطعیت ها
- خوانشی بر قدرت های هفتگانه
حکومت علم به جای عامل - سناریوی نخست:
دموکراسی جاهلان فرهیخته
حکومت دیکتاتورهای مدرن علمی - سناریوی دوم: دموکراسی فرهیختگان جاهل
- سناریوی سوم: جهان هلوترایک و هندسه بدیع - نه جدید
- قدرت
- بررسی نسبت تصمیمات با سناریوها
- نتیجه گیری
- فهرست منابع
- فهرست اعلام

به جای مقدمه
- فصل اول: عناصر قدرت
- فصل دوم: مراحل تأثیر محرک بر متحرک
- فصل سوم: خلاصه و نتیجه گیری
- فصل چهارم: تمایز میان مفهوم قدرت و مفاهیم مترادف
- الف) قدرت و نفوذ
- ب) (قدرت و اقتدار) (امریت)
- پ) (قدرت و سلطه
تعاریف مترادف با قدرت «فیزیولوژی» - فصل پنجم:
کردنشاسی
- فصل ششم: انواع قدرت
- الف) (قدرت مادی و قدرت معنوی
- ب) (قدرت مشروع و قدرت غیر مشروع
- ج) (قدرت منفی و قدرت مثبت
- د) (قدرت بالقوه و قدرت بالفعل
- سخنی کوتاه در باب قدرت سیاسی
محورهای سیاسی
- فصل هفتم: اندازه گیری قدرت
- الف) (نگرش های موجود در باب اندازه گیری قدرت
- سنجه های مبتنی بر نظریه بازی
- سنجه های نیوتونی
- سنجه های اقتصادی
- سنجه های مبتنی بر نظریه بازی
- ب) (فرمولی نوین جهت اندازه گیری قدرت
بهره چهارم در روابط بین الملل «قدرت»
در روابط بین الملل «مکتب قدرت» - فصل اول: ریشه های فکری رئالیسم
- ماکیاوول
- توماس هابز
- گتورک ویلهلم هگل
سه پایه های هگلی یا روش دیالکتیک هگل
- خانواده جامعه مدنی
- دولت به مثابه تجسم اراده یزدان بر روی زمین
- هانس. جی. مورگنتا
- الف) (سیستم چندجانبه در روابط بین الملل

به راستی قدرت چیست؟ آیا می توان تعریفی جامع و بنیادین برای آن بیان کرد تا با دستیابی به آن بتوانیم شاحه های مختلف قدرت را تفکیک نماییم؟ آیا قدرت تنها در برخورد آگاهانه انسانها آنگاه که سلطه و کنترل اعمال و رفتار یکی توسط دیگری منظور است معنی می یابد؟ آیا در اصل، قدرت تنها در نزد انسان یافت می گردد؟ یا به عبارت صحیح تر آیا قدرت تنها ابزاری مختص انسان است و قائم به موجودیت آدمی است؟ آیا قدرت را می توان تنها در مناسبات متقابل میان انسانها و در راه پر پیچ و خم ارتباطات ملل مختلف محدود و محصور نمود؟ عناصر قدرت چیست؟ منشأ قدرت از کجاست؟ و منابع آن چه می باشد؟ چه تفاوتی میان قدرت، نفوذ، اقتدار و سلطه وجود دارد؟ و ارتباط میان این مفاهیم - در صورت وجود - افتراق میان این واژه ها - چگونه است؟ قدرت سیاسی چه مکانیسمی دارا می باشد و چه تعریفی برای آن می توان بر مبنای معرفه «قدرت» بیان نمود؟ آینده قدرت به کدامین جهت تمایل دارد؟ فریندار - سناریو - های رودرروی قدرت در سطح زیرین و زبرین مفهوم قدرت کدام است؟ این پرسشها مباحثی است که در کتاب آینده قدرت، تألیف مهدی مطهرنیا بررسی شده است. فهرست مطالب کتاب به این شرح است:
مقدمه
- بهره نخست: قدرت در بستر تاریخ غرب
الف- مقدمه
ب قدرت از دیدگاه نخبگان عصر باستان
پ قرون وسطی و قدرت از دیدگاه نخبگان این عصر
ح- قدرت در نظر نخبگان عصر جدید
قدرت در دوران پیشاپست مدرن و پست مدرن
- قدرت در عصر پیشاروی
جمع بندی
- بهره دوم: تعاریف گوناگون و نظرگاه های مختلف در باب قدرت
فصل اول تعاریف گوناگون در باب قدرت
- کارل مارکس
- ماکس وبر
- فصل دوم: نظرگاههای مختلف در باب قدرت
- بهره سوم: تبیینی نوین از قدرت بر مبنای حرکت

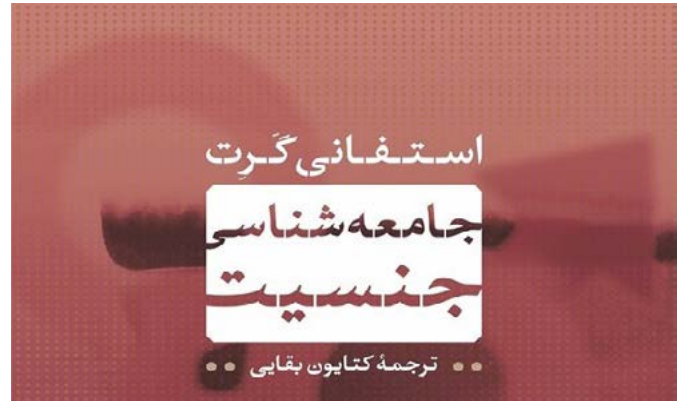
توسط نشر نی؛

ترجمه جدید «جامعه‌شناسی جنسیت» منتشر شد

آن جایگاه مرد و زن در ساختار اجتماعی و خانوادگی، درواقع آنچه هنجارهای غربی به عنوان «جنسیت» و خصائص وابسته به آن و در نتیجه «طبیعی» می‌دانند را موضوع اصلی تحلیل و محل شک خود قرار داده است. او اساساً علم مدرن را بر ساخته ذهنیت مردانه می‌خواند که به دنبال حفظ نظام مردسالارانه خواسته یا ناخواسته ضعف و قدرت دو جنس و تفاوت کارکردهای فردی و اجتماعی‌شان را ناشی از فیزیولوژی متفاوت و در نتیجه ذاتی می‌بیند. مؤلف در پی رد این جبرگرای بیولوژیک به بررسی جامعه دهه‌ی ۸۰ بریتانیا از یک سو و برخی قبایل بدوی و جوامع بعضاً مادرسالار آسیای جنوب شرقی از دیگر سو پرداخته و سعی در تشکیک این نگاه مسلط مردانه دارد.

در این راه البته با نگاهی تحلیلی و روشنگر به داده‌های علمی و آماری در طول تاریخ می‌نگرد. گرت چنین آغاز می‌کند که «تقریباً تمام جوامع بر پایه‌ی تفاوت‌های جنسیتی میان زن و مرد سازمان یافته‌اند.» و با تحلیل این انگاره به تحقیق در چگونگی شکل‌گیری این تفاوت‌ها می‌پردازد. مؤلف با نگاهی موشکافانه به آنچه تاریخ مردانه‌اش می‌خواند، به روند حضور و گسترش نقش‌پذیری اجتماعی زنان می‌پردازد از روزگاری که زنان را به دلیل جمعی کوچک‌ترشان فاقد قدرت درک فلسفه و ریاضیات و معقولات می‌شمردند و کثوری‌های اخلاقی را ناشی از حضور زنان می‌دانستند تا جامعه معاصر نویسنده (دهه‌ی ۸۰ میلادی) که زنان نقش پررنگ‌تری در عرصه‌های مختلف تصمیم‌گیری‌های کلان به عهده گرفته‌اند. البته گرت همچنان باورهای کهن را چنان مسلط بر زندگی زنان می‌داند که با نگاهی گاه‌ما کرسیستی زنان را «ارتش ذخیره‌ی کار» و نیروی ارزان می‌دانند که در عرصه‌ی اجتماعی و اقتصادی در شرایط برابر با مردان مورد حمایت کمتری قرار می‌گیرند. در نهایت با بررسی جنش‌های فمینیستی از دهه‌ی ۶۰ میلادی و دستاوردهایی که پیش از آن قابل تصور نبود، بر این باور است که جهان به سمت باور زنانگی و رد برتری بیولوژیکی مردان در حرکت است.

«جامعه‌شناسی جنسیت» در ۲۱۶ صفحه با قیمت ۱۸ هزار تومان توسط نشر نی منتشر و روانه بازار نشر شده است.

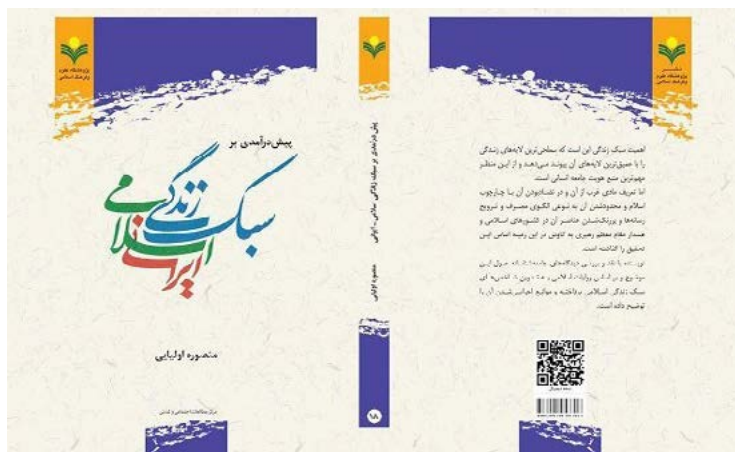


جامعه‌شناسی جنسیت تحت عنوان انگلیسی Gender نوشته استفانی گرت، محقق و جامعه‌شناس انگلیسی توسط انتشارات Routledge در سال ۱۹۸۷ منتشر شد و در سال ۱۳۹۶ با ترجمه کتابیون بقایی و توسط نشر نی انتشار یافت. این کتاب به بررسی مفاهیم جنس و جنسیت پرداخته و در هفت فصل تالیف شده که از خصوصی‌ترین حوزه یعنی فیزیولوژی فردی شروع شده و به تدریج به خانواده، جامعه، آموزش و پرورش، قلمرو کار، قلمرو سیاست و سرانجام به جرم و کثوری‌های اجتماعی می‌پردازد.

مؤلف در کتاب حاضر به بررسی جنسیت و آنچه ما مردانه و زنانه می‌خوانیم پرداخته و با بررسی زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، خانوادگی، آموزشی و... که این مفاهیم را به عنوان صفات ذاتی و وابسته به بیولوژی معرفی کرده، در پی رد قطعیت این نظریه برآمده و آنچه «عقل سلیم» و ارزش‌های مسلط در باب مردانگی و زنانگی است را به چالش می‌کشد. استفانی گرت با بررسی جوامع مختلف و تفاوت فاحش نقش‌های زنانه و مردانه و به‌طبع

کتاب «پیش‌درآمدی بر سبک زندگی اسلامی ایرانی» منتشر شد

کتاب «پیش‌درآمدی بر سبک زندگی اسلامی ایرانی» به قلم منصوره اولیایی منتشر شد. در این کتاب می‌خوانیم: اهمیت سبک زندگی این است که سطحی‌ترین لایه‌های زندگی را با عمیق‌ترین لایه‌های آن پیوند می‌دهد و از این منظر مهمترین منبع هویت جامعه انسانی است. اما تعریف مادی غرب از آن و در تضاد بودن آن با چارچوب اسلام و هشدار مقام معظم رهبری مصرف و ترویج رسانه‌ها و پررنگ شدن عناصر آن در کشورهای اسلامی و هشدار مقام معظم رهبری به کاوش در این زمینه اساسی این تحقیقی را گذاشته است. نویسنده با نقد و بررسی دیدگاه‌های جامعه‌شناسانه حولی این موضوع و بر اساس روایات اسلامی به تدوین شاخصی‌های سبک زندگی اسلامی پرداخته و موانع اجرایی شدن آن را توضیح داده است. کتاب «پیش‌درآمدی بر سبک زندگی اسلامی ایرانی» به همت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است.



توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛

کتاب «رؤیا انگاری وحی» منتشر شد

کتاب رؤیا انگاری وحی، به قلم آقایان حجت الاسلام ابوالفضل ساجدی استاد تمام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و حامد ساجدی پژوهشگر حوزه‌ی منتشر شد.

این اثر که نقدی است بر دیدگاه عبد‌الکریم سروش در خصوص رؤیا انگاری وحی، در چهار فصل سامان یافته است. در فصل اول مفهوم وحی و رابطه آن با رؤیا انگاری وحی بررسی شده و در فصول سه گانه بعدی به ترتیب هر یک از سه فرض یاد شده در فصلی مستقل بررسی و نقد شده است.

این کتاب که از آثار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم می‌باشد، در ۲۲۹ صفحه و در قطع رقعی، توسط نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده و در اختیار پژوهشگران قرار گرفته است.

کتاب «تجربه اقتصاد مقاومتی در جهان و ایران» منتشر شد

اقتصادی، تجزیه و تحلیل نسبت مفاهیم و متغیرهای بسیار مهم مانند مفهوم «عدالت» و متغیر «نفت» با اقتصاد مقاومتی، ارائه تجربیات فعالان و پیشخانان اقتصاد مقاومتی در ایران و ارائه راهکارهای پیشنهادی برای تقویت اقتصاد مقاومتی به‌ویژه در حوزه فرهنگ از دیگر اهداف این کتاب است. بنابراین در سراسر این کتاب به نقش و جایگاه سیاست‌گذاران و رسالت اهالی حوزه فرهنگ برای زمینه‌سازی تحقق اقتصاد مقاومتی پرداخته شده است.

«تاریخچه اقتصاد مقاومتی در جهان ایران»، «مبانی نظری اقتصاد مقاومتی»، «اقتصاد مقاومتی در ایران» و «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» چهار فصل این کتاب است که در ۴۲۰ صفحه توسط نظام بهرامی کمیل،

احسان فدایی و مجتبی راعی تدوین شده است.

کتاب «تجربه اقتصاد مقاومتی در جهان و ایران» توسط پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است.



هدف اصلی کتاب «تجربه اقتصاد مقاومتی در جهان و ایران»، گفتمان‌سازی و تولید و ترویج ادبیات پیرامون «اقتصاد مقاومتی» است. در این کتاب همچنین تلاش شده برای آنکه اقتصاد مقاومتی در سطح حرف باقی نماند و به تغییر رفتار منجر شود، با مباحث و مثال‌های مختلف نشان داده شود که این موضوع چه اندازه در حفظ و افزایش منافع همه افراد جامعه نقش دارد.

نویسندگان این کتاب با بیان این که گفتمان‌سازی بدون آسیب‌شناسی و انتقاد از وضع موجود قابل تحقق نیست و برای انجام آن باید صادق، منصف و شجاع بود، تلاش کرده‌اند تا با به‌کارگیری رویکرد انتقادی به فعالیت‌های جاری، دریچه‌هایی برای اقدام عملی در حوزه اقتصاد مقاومتی فراهم کنند.

آگاهی و شناخت تجربه اقتصاد مقاومتی در دیگر کشورها (به‌ویژه آلمان و ژاپن)، روشن کردن ابعاد و ویژگی‌های اقتصاد مقاومتی و نشان دادن تفاوت و شباهت‌های آن با سایر مکاتب

به قلم محمد فنایی اشکوری؛

کتاب «عرفان اسلامی در متون عالمان شیعی» منتشر شد

احوال و شهودات عرفانی نیست، بلکه تحلیل‌ها و تبیین‌های عقلی، استفاده از دیدگاه‌های فلسفی و کلامی و بهره‌گیری از آیات و روایات در آن بسیار است. از این رو، بویژه از زمان ملاصدرا شیرازی و ظهور حکمت متعالیه او، بسیاری از مباحث الهیاتی و عقیدتی بین علم عرفان و فلسفه و کلام مشترک و دستکم مشابه است. بدین جهت گزینش برخی مباحث عرفانی از کتب که ممکن است صبغه فلسفی و کلامی یا تفسیری نیز داشته باشند امری غریب و دور از انتظار نیست.

خواننده این اثر لازم است علاوه بر آشنائی با زبان عربی در حد مطالعه متون تخصصی الهیاتی، دستکم یک دوره فلسفه اسلامی در حد نهاییه الحکمه و کلام اسلامی در حد تجرید الاعتقاد را آموخته باشد. همچنین برای استفاده بیشتر از این اثر لازم است خواننده آن یک متن عرفانی یا دو واحد درسی در عرفان اسلامی را نیز گذرانده باشد.

این کتاب در ۲۰ فصل طراحی شده است که حاوی امهات مباحث عرفانی است. این مباحث بطور کلی در سه قلمرو می‌گنجند: ۱. مباحث مقدماتی که به فلسفه عرفان تعلق دارند، ۲. مباحث مربوط به عرفان نظری و ۳. مباحث مربوط به عرفان عملی. در آغاز کتاب فصلی مقدماتی درباره چیستی عرفان و جایگاه عرفان در اسلام و تشیع ارائه می‌شود که خطوط کلی و دیدگاه مقبول در عرفان را عرضه می‌کند.

در ابتدای هر فصل مقدمه‌ای کوتاه برای ورود به بحث ارائه شده است. غرض شرح یا تلخیص مباحث فصل نیست؛ شرح عبارات و حل مشکلات آن به عهده استاد این درس است. در پایان هر فصل پرسش‌هایی برای مرور اهم مباحث و تفکر درباره آنها طرح شده است.

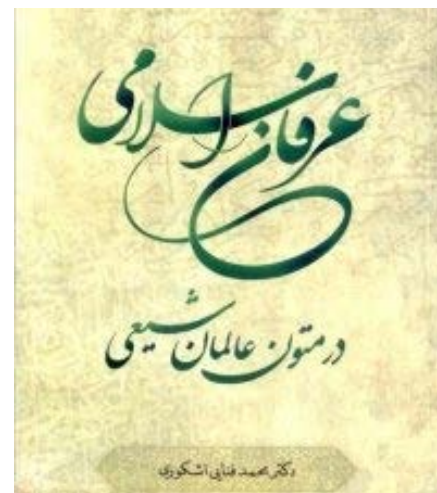
شایان ذکر است که این کتاب همچنان که می‌تواند به عنوان متنی درسی مورد استفاده قرار گیرد، می‌تواند به عنوان متنی برای معرفی عرفان اسلامی در اندیشه عارفان شیعی به علاقه‌مندان به عرفان اسلامی و صاحب‌نظران این رشته معرفی شود.

کتاب «عرفان اسلامی در متون عالمان شیعی» به قلم محمد فنایی اشکوری، استاد فلسفه و عرفان با همکاری دکتر اصغر نوروزی به بهای ۲۱۰۰۰۰ ریال توسط انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در قم منتشر شد.

۹. ذات و صفات
۱۰. انسان کامل
۱۱. نبوت و ولایت
۱۲. معاد و اسرار قیامت
۱۳. اسفار روحانی
۱۴. نخستین گام سلوک
۱۵. رهتوشه رهروان
۱۶. برخی از آداب سیر و سلوک
۱۷. اسرار نماز
۱۸. فتوت
۱۹. اکسیر سلوک: محبت
۲۰. لقاء الله

در بخشی از مقدمه این اثر می‌خوانیم: در این مجموعه کوشیده ایم متونی را برگزینیم که تاحدودی نشانگر دیدگاه‌های عرفای شیعی در مباحث مختلف عرفانی باشد. به عبارت دیگر، غرض ارائه مباحث عرفانی است آن گونه که در متون عالمان شیعی آمده است، نه ارائه عرفانی که مستقیماً از منابع دینی یعنی قرآن و سنت استخراج شده باشد. گرچه عارفان شیعی می‌کوشند از منابع دینی در این زمینه استفاده کنند، اما مبانی فکری هر عالم و رویکرد او در فهم و تفسیر منابع دینی بی‌اثر نیست. بدین جهت چون متون موجود از آثار نویسندگان مختلف انتخاب شده است، تنوع در سلاقی و رویکرد و سبک نگارش نیز اجتناب‌ناپذیر است. این تنوع و تفاوت گرچه از سویی ممکن است موجب قدری دشواری در مطالعه متن شود، اما از سوی دیگر خواننده را با تنوع در تفکر و ادبیات عرفانی شیعی آشنا می‌کند. باید اذعان کرد که چنین گزینش محدودی از برخی آثار بعضی از عارفان شیعی هرگز نمی‌تواند منعکس‌کننده همه دیدگاه‌ها و دریافت‌ها و نشانگر سهم عظیم عالمان شیعی در تولید عرفان اسلامی باشد، اما در فقدان متون آرمانی و به عنوان نخستین گام در این زمینه می‌تواند خلأی را پر کند و راه را برای تدوین آثاری غنی‌تر بگشاید.

برای اینکه خواننده با کلیت نظام فکری عرفانی عالمان شیعی آشنا شود کوشش شده است متون برگزیده اهم مباحث عرفانی در بعد نظری و عملی را پوشش دهد. باید توجه داشت که عرفان علمی و تدوین شده تنها گزارش



بی‌شک بُعد باطنی و عرفانی اسلام در آموزه‌های شیعی بسیار پررنگ است، اما این امر در متون درسی رایج در عرفان اسلامی چندان منعکس نیست. از این رو، بایسته بود که منتخباتی از آثار عرفای برجسته شیعه استخراج و تنظیم و به‌عنوان متنی مرجع و آموزشی در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد تا تصویری هرچه نزدیک‌تر به واقع از تفکر عرفانی شیعی ارائه گردد. این کتاب برای پاسخگویی به این نیاز تدوین یافته است.

فهرست مندرجات این اثر عبارت است از:

مقدمه

۱. عرفان و سنت عرفانی در اسلام
۲. چیستی عرفان
۳. کشف و شهود
۴. عرفان و دین
۵. تأویل عرفانی
۶. وحدت و کثرت هستی
۷. نگاهی دیگر به یگانگی هستی
۸. اسماء و صفات

«خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه» منتشر شد



این اثر به خوانش و شرح پاره‌ای از مباحث حکمت مدنی کتاب مبدأ و معاد و الشواهد الربوبیه از آثار صدرالمآلهین شیرازی می‌پردازد. در این اثر ضمن توجه به ظرفیت‌های سیاسی فلسفه متعالیه به تناسب درباره مباحثی مانند نبوت، ولایت، سیاست، انتظام، تمدن، اجتماع، تعاون، انسان، مدنی‌الطبع، امکان فلسفه سیاسی صدرایی بحث و گفتگو می‌شود.

درآمدی بر مباحث: روش خواندن متن؛ انسان، موجودی سیاسی؛ حکمت سیاسی متعالیه، انتظام تمدن، اجتماع و تعاون؛ انسان مدنی‌الطبع؛ امکان فلسفه سیاسی صدرایی؛ چه کسی واجد ریاست است؛ سیر راهبردی حکمت در شرق؛ بازخوانی انسان مدنی‌الطبع؛ انتظام در فلسفه سیاسی صدرالمآلهین، مباحث مهم و سرفصل‌هایی هستند که نویسنده بر روی آنها بحث می‌کند که هر کدام به ریزموضوعات دیگری تقسیم می‌شوند.

در این اثر از مباحث مدنی (نبوت، ولایت و نیز سیاست و تدابیر مدنی) مبدأ و معاد و پدیده‌شناسی مدنی یا علمی و حکمی متعالی آغاز کرده و به مبحث معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علمی و حکمی مدنی متعالی می‌پردازیم و حکمت متعالی

می‌باشد. گفتمان اسفاری که برگرفته از عرفان متعالی اسلامی است، متشکل از دو سیر هر کدام با دو سفر است: نخست سیر از خلق به خالق؛ دوم سفر در حق یا حق‌نگری و یا حق و حقیقت و حقیقی سازی و خودسازی است؛ سفر سوم از حق به سوی خلق یا خلق‌گرایی حقیقی و حقیقت‌خلق‌گرایی است و سفر چهارم از خلق به سوی حق یا حق‌گذاری تا مرز خدای‌گونه‌گی است. به همین سبب و در عین حال، برآیند حکمت متعالی یعنی بخش نبوت، ولایات و سیاسات و حتی تدابیر مدنی دربردارنده سفر چهارم سیر خداگونه‌گی و حکمت مدنی است. بر این اساس، حکمت، اقتدا به خالق متعالی در سیاست است، حتی عنوان کتاب الشواهد الربوبیه ملامدرا و نیز کتاب المظاهرالالهیه او دارای گفتمانی قرآنی و عرفانی است و به ویژه در بخش مدنی مبین معرفت‌شناسی و روش‌شنای حکمت مدنی متعالی است؛ کتاب مبدأ و معاد ایشان هم که دارای گفتمان کلامی است و در بخش مدنی متضمن پدیده‌شناسی حکمت متعالی مدنی می‌باشد. به همین منظور در نشست‌های هم‌اندیشی در باب حکمت سیاسی به شرح مباحث حکمت مدنی مبدأ و معاد و الشواهد الربوبیه به برخی از آثار ملامدرا و دیگران خواهیم پرداخت.

مدنی (نبوت، ولایت و نیز سیاست و تدابیر مدنی) الشواهد الربوبیه را بررسی می‌کنیم. نیز در ادامه با توجه به آرای استاد مطهری در شرح مختصر منظومه، به کاربرت مدنی و حکمت مدنی، اجتماعی و سیاسی آن توجه می‌کنیم. در مقدمه این اثر می‌خوانیم: کتاب اسفارالاربعه ملامدرا حاوی نگاه، نظریه و نظام حکمت متعالی است که از بنیاد بحثی گفتمان راهبردی (راهنمایی و راهبری مدنی) و مطوف بدان

کتاب رویکرد شناختی در تحلیل اقتصاد اسلامی روانه بازار نشر شد



کتاب رویکرد شناختی در تحلیل اقتصاد اسلامی بعنوان سی و هشتمین کتاب گروه اقتصاد اسلامی پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه توسط حجت الاسلام و المسلمین علی‌اصغر هادی‌نیا عضو هیات علمی این گروه به زور چاپ آراسته شده است. رویکردشناختی متکی بر علوم شناختی است. علوم شناختی حاصل ترکیب چند شاخه از علم از جمله فلسفه ذهن و روان‌شناسی است. رویکردشناختی به اقتصاد حاصل تعامل دو گستره از علوم بشری یعنی علوم شناختی و اقتصاد است.

از سوی دیگر اقتصاد اسلامی، علمی است که درصدد تبیین رفتارهای واقعی انسان با تکیه بر آموزه‌های اسلامی می‌باشد. حال اگر بتوان چنین تبیینی را بر محوریت شناخت انجام بدهیم، در واقع توانسته‌ایم اقتصاد اسلامی را رویکردشناختی را معرفی نماییم.

قسمت مهمی از مطالعات رویکردشناختی به اقتصاد، درباره عقلانیت می‌باشد. بنابراین یک راه برای معرفی اقتصاد اسلامی با رویکردشناختی این است که بحث عقلانیت در اقتصاد اسلامی با دقت بیش تری مطرح گردد.

کتاب رویکرد شناختی در تحلیل اقتصاد اسلامی از شش فصل به شرح زیر تشکیل شده است:

فصل اول: کلیات

فصل دوم: معرفی رویکرد شناختی به اقتصاد

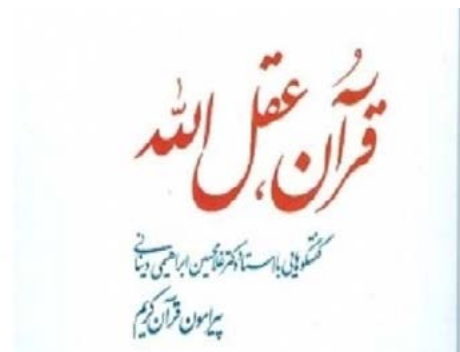
فصل سوم: تحلیل عقلانیت و تصمیم‌گیری در اقتصاد اسلامی

فصل چهارم: جایگاه لذت و سعادت در مطالعه اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی

فصل پنجم: جایگاه اطلاعات و شفافیت در مطالعه اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی

فصل ششم: دستاوردها

کتاب رویکرد شناختی در تحلیل اقتصاد اسلامی اثر حجت الاسلام و المسلمین علی‌اصغر هادی‌نیا، با قیمت ۲۷۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.



توسط انتشارات اطلاعات؛

مجموعه گفتارهای دینانی پیرامون قرآن کتاب شد

کتاب «قرآن عقل الله» نوشته کریم فیضی، مجموعه گفتگوهایی با غلامحسین ابراهیمی دینانی پیرامون قرآن کریم است که به تازگی توسط انتشارات اطلاعات منتشر شده است. این کتاب، در ادامه سلسله گفتگوهای کریم فیضی با دکتر دینانی است. پیش از این از کریم فیضی کتاب‌هایی مانند: هستی و مستی، شعاع شمس، کیمیای عشق، سرشت و سرنوشت، حافظ معنوی (دوجلد) و .. منتشر شده که همگی حاصل گفتگوهای درباره حکماء و شعرای اسلامی و ایرانی است. اما این بار سوالات جنبه قرآنی به خود گرفته و برای اولین بار، کتابی مستقل با موضوع تفسیر قرآن از دکتر دینانی منتشر شد.

در اواخر مقدمه کتاب «قرآن عقل الله» ابراهیمی دینانی نوشته است:

راقم این سطور، هرگز به خود اجازه نداده است که به حوزه تفسیر قرآن کریم وارد شود و در این باب به اظهارنظر بپردازد. دوست عزیز و مهربانم جناب آقای کریم فیضی پیش از این درباره بسیاری از مسائل ادبی و عرفانی با من سخن می‌گفت و به طرح پرسش می‌پرداخت هم، درباره تفسیر کمتر اظهارنظر می‌کرد اما همین دوست مهربان که سال‌ها قبل از این درباره جهان خیاَم نیشابوری و عطار و مولوی و شیخ محمود شبستری و بیش از همه حافظ شیرازی به طرح پرسش می‌پرداخت و با یکدیگر سخن می‌گفتیم، ناگهان تغییر موضع داد و به قرآن رسید و پس از طرح مسائلی که پیشتر آنها را مطرح نکرده بود، از معنی و تفسیر سوره‌ها و آیاتی از قرآن کریم - که آنها را انتخاب کرده بود - پرسش به عمل آورد. قرآن، عقل الله در مهرماه ۱۳۹۶ توسط انتشارات اطلاعات در ۵۲۸ صفحه و با قیمت سی هزار تومان منتشر شد.

به قلم همایون همتی؛

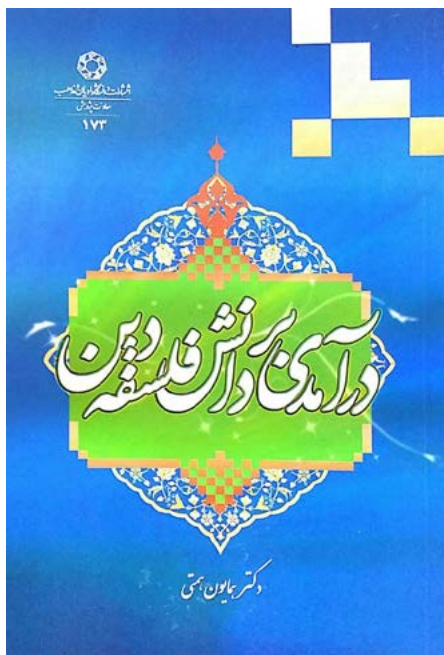
کتاب در آمدی بر دانش فلسفه دین منتشر شد

در مقدمه این اثر آمده است: دفتری که پیش رو دارید نام در آمدی بر دانش فلسفه دین به خود دارد و دربرگیرنده شماری از مقاله های نگارنده است که به تناوب و در طی زمان، بنا به مقتضیات فرهنگی جامعه مان، نگاشته شده و تاریخ نگارش آنها به سالیان گذشته باز می گردد. فلسفه در این دیار ریشه های ستبر و کهنسالی دارد، اما دین پژوهی نهالی جوان و نوبا است که از حضورش در دیار ما عمر چندانی نمی گذرد. نگارنده در طول سالیان متمادی تدریس دانشگاهی خود و تماس مستمر با دانشجویان و نسل جوان این دیار و با توجه به مشکلات فکری و گره های آزارنده اعتقادی، به نگارش این مقاله های دست یازیده است، بدین امید که بتواند ضمن هم سخنی با آنها اندکی از معضلات فکری شان را پاسخ دهد و دست کم به آنها راه برون شد بنماید.

دین پژوهی دانش جدیدی است که فریدریکس ماکس مولر، دانشمند آلمانی تبار انگلیسی آن را تأسیس کرد و بسیار زود گسترده شد و شاخه ها و شعبه های جدیدی یافت. این دانش که عمر آن کمتر از دو قرن است، متأسفانه هنوز در جامعه ما ناشناخته مانده و رسالت عظیم عالمان خردپیشه و زمان آگاه است تا شعبه های متنوعش را معرفی کنند. نگارنده در دیگر آثارش این دانش و بعضی شعبه های آن را معرفی کرده است. در این دفتر فقط برخی رهیافتها به دین و نیز نقش ها و کارکردهای دین را بررسی می کند.

آشنایی با دانش فلسفه دین، دین و فلسفه: تفکیک با تعامل، رهیافت وجودی به دین، در باب گفت و گوی ادیان، فلسفه پوزیتیویسم منطقی و الاهیات، رابطه دین و تمدن، تحلیل نقش دین در جامعه، گریز از پارادوکس ماده و معنا، نگاه دین پژوهانه به تساهل و تسامح و اتانازی از دیدگاه فلسفه اخلاق مباحث این اثر هستند.

کتاب در آمدی بر دانش فلسفه دین تألیف دکتر همایون همتی به بهای ۱۶ هزار تومان به همت انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب منتشر شد.



رهیافتی به تاریخ ریاضیات در ایران معاصر کتاب شد



کتاب رهیافتی به تاریخ ریاضیات در ایران معاصر گردآوری شده توسط فرید قاسملو توسط انتشارات فاطمی منتشر شد. این کتاب شامل ۱۴ فصل به همراه منابع، نمایه ها و تصاویر است.

رهیافت ورودی به موضوع، نگاه تاریخی به ریاضیات، ریاضیات در ایران از افتتاح دارالفنون تا تأسیس دانشگاه، پس از دارالفنون تا ابتدای دانشگاه، دانشگاه تهران تا مرکز تحقیقات فیزیک نظری و ریاضیات، ریاضیات بیرون از دانشگاه اما در ارتباط با دانشگاه، نادره کاران؛ پدید آورندگان آثار ریاضی از نخستین نسل ها، چاپ و نقش آن در تاریخ ریاضیات ایران معاصر، ترجمه متون ریاضی به زبان فارسی در تاریخ معاصر ایران، برنامه درسی ریاضی در ایران، نگاه تاریخی، کتاب های درسی ریاضی در ایران، جریده نگاری ریاضی در ایران، واژه گزینی و واژه سازی ریاضی در ایران و سیاق و سباق نویسی در ریاضیات معاصر ایران عناوین فصول کتاب رهیافتی به تاریخ ریاضیات در ایران است.

در معرفی پشت اثر این کتاب آمده است: یکی از حوزه های کمتر بررسی شده تاریخ علم در ایران دوره معاصر آن (نیمه های حکومت قاجار تاکنون) است. بررسی این دوره از تاریخ علم ایرانی هم نظریه پردازی، هم منبع شناسی و هم روش شناسی خاص خود را دارد که براین اساس پژوهش درباره آن را بالادوار گذشته تاریخ علم در ایران متفاوت ساخته است. ناظر به این سه اصل (نظریه پردازی، منبع شناسی و روش شناسی) کتاب حاضر نگاهی دارد به تکوین دانش ریاضی در ایران در دوره معاصر از نیمه حکومت قاجار تا برپایی مرکز تحقیقات فیزیک نظری و ریاضیات در تهران.

رهیافتی به تاریخ ریاضیات در ایران معاصر در هزار نسخه با قیمت ۳۲ هزار تومان توسط انتشارات فاطمی روانه بازار نشر شده است.

به قلم حسین مطیع؛

کتاب «رابطه دین و فناوری» منتشر شد

یکی از مسائل نوظهور در عرصه کلام اسلامی و ذیل عنوان کلام جدید، «ارتباط دین و یافته های بشری در عرصه علم و تجربه، از جمله فناوری» است. آیا دین و حیات مبتنی بر آن، با فناوری و تأثیرات غیرقابل انکار آن در تعارض است و آیا انسان، تنها قادر به انتخاب یکی از این دو است یا راهی برای سازش و هماهنگی میان این دو وجود دارد؟

کتاب «رابطه دین و فناوری» محصول چندین سال پژوهش نویسنده درباره مسأله رابطه دین و فناوری (تکنولوژی) است که از راهنمایی مهدی گلشنی (استاد برجسته دانشگاه صنعتی شریف) و حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه (رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران) نیز بهره برده است.

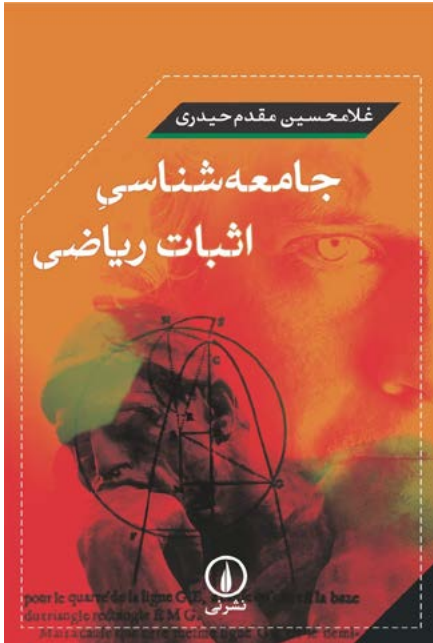
کتاب حاضر از پنج فصل تشکیل شده است: فصل اول: با کلیات شامل چیستی دین، چیستی فناوری، نسبت فناوری با علوم تجربی، پیش فرض های فناوری و آثار و لوازم فناوری؛ فصل دوم با عنوان «وضع دین درباره فناوری»، به این سؤال پاسخ می دهد که دین کدامیک از پیش فرض های فلسفی، اخلاقی و روانی فناوری را می پسندد یا طرد می کند؟ همچنین تأثیر دین بر آثار و لوازم فناوری چیست؟ در فصل سوم با تأثیر فناوری بر دین آشنا می شویم که شامل تأثیر فناوری بر معرفت دینی و رفتار جامعه دینی است؛ در فصل چهارم به بررسی و نقد آرای دیگران پرداخته می شود؛ در فصل پنجم یا نتیجه گیری، به این موارد توجه شده است: رابطه دین و فناوری در دوره های تاریخی (ادبیات موضوع)، شیوه های جلوگیری از تکوین تکنولوژی های مضر به جوامع اسلامی و محیط زیست، روش های حاکم شدن جهان بینی اسلامی بر برنامه ریزی های تکنولوژیک، و فناوری اسلامی.

کتاب «رابطه دین و فناوری» به قلم حسین مطیع (عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی اصفهان) با همکاری دانشگاه معارف اسلامی در ۲۸۰ صفحه به قیمت ۱۳۵۰۰ تومان منتشر شده است.



به قلم غلامحسین مقدم حیدری؛

کتاب «جامعه‌شناسی اثبات ریاضی» منتشر شد



پژوهشی در فضای به‌شدت مقلدانه مدرنیستی - سیانتیستی جامعه فکری معاصر ایران رویدادی است بدیع، امیدبخش و سزاوار تحسین بسیار.

مفهومی صلب و مطلق نیست، بلکه در طول تاریخ تغییر کرده است. عوامل این تغییر و تحول نه صرفاً پژوهشهای ریاضی بلکه عوامل جامعه‌شناختی نیز بوده است که گاه بسیار مؤثرتر از عوامل ریاضی بوده‌اند.

در پشت جلد این اثر به قلم دکتر سعید زیباکلام، استاد فلسفه دانشگاه تهران هم نوشته است: کتاب جامعه‌شناسی اثبات ریاضی دارای دو ویژگی بسیار چشمگیر و قابل ستایش است: نخست این‌که موضوع آن از جمله موضوعات نوظهور و خط‌مقدمی تفکر و اندیشه جامعه‌شناختی و فلسفی معاصر است. در این مرز مشترک میان جامعه‌شناسی و فلسفه هنوز مبانی و اصول جافاده اجماع شده‌ای به وجود نیامده و آثاری که صرفاً مبنای پژوهشی داشته باشد بسیار کم و نادر است. این وضع دشواری و ناهمواری قلمروی را آشکار می‌کند که نویسنده شجاعانه و البته محتاطانه وارد آن شده است. ویژگی برجسته دیگر کتاب نحوه‌ی مواجهه فکورانه و غیرمقلدانه نویسنده با موضوع است. صرف‌نظر از این‌که از نظر بنده یا هر فرد دیگری چه انتقاداتی می‌تواند در نقد و بررسی مفصل کتاب مطرح باشد، ظهور این قبیل آثار نوآورانه

این کتاب از شش فصل تشکیل شده است: آغاز یک بحران، هندسه محافظه کارانه علیه هندسه مدرنیستی، انقلاب ناقلیدسی، ریاضی دان رمانتیک، صورت‌گرایی علیه شهودگرایی و مرگ اثبات.

هندسه ترکیبی، ظهور نمادهای جبری و هندسه تحلیلی از مباحث فصل اول هستند. در فصل دوم موضوعاتی مانند روشنگری، علم ژاکوبینی در ناپل، ریاضی دان زاهد، مناقشه در ناپل، هندسه الهی و هندسه مادی بررسی می‌شود. در فصل سوم با عنوان انقلاب ناقلیدسی هم عصر اقلیدس، اصل توازی، انقلاب ناقلیدسی و هندسه پیش از انقلاب اقلیدسی و پس از آن مورد توجه مؤلف بوده است. رمانتیسم، اعتراف نامه ایمان، براور غمگین، شهود پایه و زبان - منطق مباحث مورد تبیین در فصل چهارم هستند. همچنین پارادوکس مجموعه‌ها، شیخ کرونگر، جنگ اشباح و پرده آخر در فصل پنجم و حدس چهار رنگ، مفهوم فلسفی اثبات، ریاضیات تجربی، مرگ اثبات و اثبات یا اجماع در فصل آخر کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در بخشی از مقدمه این اثر آمده است: این اثر می‌کوشد با ذکر پژوهشهای موردی تاریخی نشان دهد «اثبات»

با همکاری دانشگاه معارف اسلامی؛

کتاب «معجزه در آینه حکمت» منتشر شد



جدید از مسائل مهم کلام جدید است. نظریه پردازی‌های دانشمندان مغرب زمین درباره معجزه و طرح فرضیه تجربه دینی در مجامع علمی امروز گواه بر این مطلب است.

نویسنده در کتاب «معجزه در آینه حکمت»، پس از طرح بحث و تبیین اصطلاحات اصلی، به بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان علوم عقلی اسلامی در خصوص معجزه و ابعاد آن و سپس بیان مواجهه‌های دانشمندان علوم تجربی و طبیعی با معجزه پرداخته است. این اثر همچنین به تبیین عقلانیت و اثبات‌پذیری معجزه بر اساس مبانی فلسفه و کلامی و سپس دلالت منطقی معجزه بر ادعای صاحب معجزه می‌پردازد. از آنجا که قرآن کریم، معجزه ابدی نبی مکرم اسلام (ص) و بارزترین مصداق معجزه است، مبحث اعجاز قرآن نیز در گستره این اثر جای گرفته است. فصل پایانی این پژوهش نیز شامل پاسخ به شبهات مطرح شده درباره معجزه است. بدین ترتیب، مجموعه مسائل اصلی و مهم درباره معجزه، در پیش روی مخاطبان گرامی قرار گرفته است.

این کتاب از هفت فصل تشکیل شده است: کلیات و مفاهیم، معجزه از منظر اندیشمندان و مکاتب کلامی و فلسفی، معجزه و قوانین طبیعت، اثبات‌پذیری معجزه، دلالت منطقی معجزه، اعجاز قرآن و شبهات درباره معجزه.

کتاب «معجزه در آینه حکمت» به قلم حجت‌الاسلام روح‌الله شاکری زواردهی (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران) با همکاری دانشگاه معارف اسلامی در ۲۴۸ صفحه به قیمت ۱۲۰۰۰ تومان منتشر شده است.

اثر حجت الاسلام خسرو پناه؛

کتاب «فلسفه شناخت» منتشر شد



معرفت‌شناسی در فلسفه غرب جایگاه ویژه‌ای داشته است. غرب مدرن با مبنای سوبجکتیویسم و سکولاریسم و اومانیزم، توانست معرفت‌شناسی مدرن را جایگزین معرفت‌شناسی پیشامدرن نماید. معرفت‌شناسی پیشامدرن بر اصالت واقعیت تمرکز داشت و ذهن را ابزاری برای کشف واقع می‌دانست. معرفت‌شناسی مدرن

بر اصالت ذهن تأکید داشته و درصدد کشف متصرفانه یا ساخت واقع است. معرفت‌شناسی را نباید تنها یک شاخه‌ای از فلسفه یا یک دانش مستقل دانست و با آن به صورت یک تفرد معرفتی برخورد کرد. معرفت‌شناسی مدرن، مبنای نگرش و بیش و منش و کنش انسان مدرن است که تمامی دستاوردهای تمدن مدرن از جمله فلسفه مدرن، علوم طبیعی مدرن، علوم انسانی مدرن، مهندسی مدرن، صنعت مدرن، فرهنگ مدرن و سبک زندگی مدرن بر آن مبتنی است.

معرفت‌شناسی حکمی و اسلامی نیز باید این چنین باشد. همه متفکران علوم فلسفی و علوم طبیعی و علوم انسانی و علوم مهندسی و صنایع و فرهنگ و سبک زندگی در جوامع اسلامی، باید بر اساس این مدل از معرفت‌شناسی پیش روند. ساختن تمدن نوین اسلامی بر اساس معرفت‌شناسی ایده‌آلیستی مدرن در حکم ساختن مثلث هشت ضلعی است که تحقق‌اش، نشاید.

کتاب «فلسفه شناخت» علاوه بر تبیین یک دوره مباحث معرفت‌شناسی با رویکرد و ساختاری جدید و ارزیابی دیدگاه‌های دیگران، در نهایت به نظریه برگزیده نگارنده پرداخته است.

اثر حاضر، از چهارده فصل تشکیل شده است: کلیات فلسفه معرفت، پیشینه فلسفه معرفت، تعریف معرفت، اقسام معرفت، امکان معرفت، ابزار معرفت، منابع معرفت، ارزش معرفت صادق، معیار معرفت صادق، مبدأ معرفت، منشأ آغازین معرفت، مراحل معرفت، شرایط و موانع معرفت، قلمرو معرفت، در پایان نیز فهرست منابع و نمایه آیات و اعلام و اسامی آمده است.

کتاب فلسفه شناخت اثر حجت الاسلام عبدالجسین خسروپناه با تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد و با همکاری موسسه حکمت نوین اسلامی در ۶۵۲ صفحه... قطع وزیری و با قیمت ۱۹۰۰۰ تومان منتشر شده است.