

مهر مجله اندیشه



قاسم پورحسن:

هنوز فهم فلسفی از فضای مجازی نداریم

* تفاوت های ماهوی فلسفه اسلامی و یونانی

گفتگو بانصرالله حکمت

* پرسش از غرب پرسش از ایستار کنونی ماست

گفتگو بامهد داد احمدی

* آغاز تاریخ سوژه ایرانی

نوشتاری از سید جواد طاهایی

* چرا مسئولین امر اجتماعی را

با عینک سیاسی می بینند؟

گفتگو با جواد میری، حامد حاجی حیدری، موسی عنبری

* روستاییان به جنبش عدالت خواه می پیوندند

گفتگو با ابراهیم فیاض

* داستان اسفناک مرشدپرستی

نوشتاری از محمدعلی مرادی

فهرست مطالب

- ۵ درباره مؤسسه توسعه و پیشبرد فلسفه برای کودکان (IAPC) / محمدرضا واعظ
- ۷ دین میتواند در علوم انسانی انقلاب مفهومی به راه بیندازد / علیرضا قائمی نیا
- ۸ نسل جدیدی از اندیشمندان اسلامی را تربیت کنیم / مظفر اقبال
- ۹ فطرت الهی انسانها را به سوی حقیقت رهسپار می کند / حسن بلخاری
- ۱۱ شهر اسلامی / محسن اراکی
- ۱۳ سنت، میراثی گرانبه‌ای برای بومی سازی علم است / ابراهیم برزگر
- ۱۴ ازدواج سفید یا همباشی سیاه؟ گزارش نشست «از دواج سفید؛ واکاوی زوایای پیدا و پنهان»
- ۱۶ فرایند اکتشاف نظریه اسلامی در علوم انسانی / احمدحسین شریفی
- ۱۹ چه معیارها یا ارزشهایی فلسفه والای دین را تعریف میکنند؟ / دونالد کراسبی
- ۲۰ فرهنگ ایرانی بیرون از امت اسلامی نیست / سیدحسین شهرستانی
- ۲۱ برای رهایی از پیامدهای دنیای مدرن راهی جز پناه بردن به معنویت نیست / محمدجواد صاحبی
- ۲۲ عصر جدید همان مدرنیته نیست / همایون همتی
- ۲۴ تأثیر اندیشه ایرانی بر فلسفه یونان / یورام وایلر
- ۲۴ علامه طباطبایی اثر مستقلی در فلسفه سیاسی دارد / احمدرضا یزدانی مقدم
- ۲۵ روستاییان به جنبش عدالتخواه می پیوندند / ابراهیم فیاض
- ۲۶ هنوز فهم فلسفی از فضای مجازی نداریم / قاسم پورحسن
- ۲۸ چرامستولین امر اجتماعی را باعینک سیاسی می بینند؟ / جواد میری، حامد حاجی حیدری، موسی عنبری
- ۳۰ پرسش از غرب جدید، پرسش از ایستار کنونی ماست / مهرداد احمدی
- ۳۲ تفاوت های ماهوی فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی / نصرالله حکمت
- ۳۶ برای شناخت افکار رهبر انقلاب از روش منظومه ای استفاده کرده ام / عبدالحسین خسروپناه
- ۳۸ تکاپوی جدید غرب و غرب گرایان وطنی در احیای باستان گرایی / داود مهدوی زادگان
- ۳۹ داستان اسفناک مرشدپرستی / محمدعلی مرادی
- ۴۲ علامه طباطبایی؛ رهرو راهی که رهروانی اندک داشت! / حسین ستار
- ۴۳ آغاز تاریخ سوژه ایرانی / سید جواد طاهایی
- ۴۶ نقش فیلسوف در این هنگامه چیست؟ / کیوان سلیمانی
- ۴۷ نقد استدلالهای مخالفان سخن گفتن از چالشها / مهدی جمشیدی
- ۴۹ فقه الله اکبر (هرمنیوتیک معنوی خدا در قرآن و شعر فارسی) منتشر شد
- ۵۱ کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» منتشر شد
- ۵۲ به قلم محمدرضا جوادی یگانه؛ ایرانی ترین غیر ایرانیها کتاب شد
- ۵۳ کتاب «هست ها و بایسته های فلسفی؛ ظرفیت شناسی و تولید علم» منتشر شد
- ۵۴ «منش ملی؛ منظری روانی - اجتماعی» روانه بازار نشر شد
- ۵۶ کتاب «الگوی تنظیم رفتار جنسی با رویکرد اسلامی» منتشر شد



گزارش
۳



فکر
۲۳



یادداشت
۳۷



معرفی کتاب
۴۸



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

همکاران این شماره: سارا فرجی، عباس بنشاسته

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

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



گزارش

در یک نشست علمی مطرح شد؛

عدالت حاکم بر همه ارزش‌های اجتماعی است / پیوند عدالت و معنویت

نشست رونمایی از کتاب «فهم جوهره اندیشه حضرت آیت الله خامنه‌ای (مد ظله) در عرصه عدالت» صبح روز دوشنبه اول آبان در دانشگاه امام صادق (ع) برگزار شد. در این نشست که به همت هسته عدالت پژوهی مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع) برگزار گردید عادل پیغامی، حجت الاسلام احمد واعظی و محمدصادق تراب زاده جهرمی به سخنرانی پرداختند.



در ابتدای نشست عادل پیغامی گفت: وقت گذاشتن برای شناخت شخصیت‌های برجسته هم‌چون ولی امر مسلمین برای ما مانند رزق است و باید شاکر بود. پرداختن به موضوع عدالت مانند سایر موضوعات نیست. مسأله عدالت و حق مهم‌ترین مسأله در علوم انسانی اسلامی است. اگر آن را محور اصلی موضوعات مان قرار ندهیم راه به سمت علوم انسانی اسلامی نخواهیم داشت.

معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) افزود: به عنوان مثال دکتر عبوضلو بحث عدالت و کارایی را مطرح کرد که این نکته در بحث اقتصاد کلاسیک خیلی مهم است. یا آقای زری باف که در حوزه عدالت نظریه دارند. همچنین کتاب آقای خان دوزی نیز بسیار مفید است که در حال ترجمه به ۳ زبان دنیا است و در حال مطرح شدن در شرق اروپاست. فعالیت‌های پژوهشکده این سینا و یا کاری که آقای شریعت انجام داده اند نیز در این زمینه مفید است. وی در ادامه گفت: شناخت جوهره اندیشه‌های ولی امر مسلمین کار بسیار عظیمی است و باید پشت آن خلوص باشد. توصیه من به همه پژوهشگران این است که عدالت پژوهی را پایه همه کارهای خود قرار دهند. ای کاش در همه موضوعات درسی بحث عدالت مربوط به آن مطرح شود و وارد درس شود.

پیغامی در انتها گفت: نکند که ارتجاع و حرکت قهقرایی در این زمینه داشته باشیم. برخی مخالف عدالت پژوهی هستند و معتقدند باید برای اقامه عدالت حرکت کرد و عمل کرد. این انحراف است. تا از لحاظ نظری و فکری عدالت را دقیقاً نشناسیم نمی‌توانیم آن را محقق کنیم. سربازان ولایت باید مطالعه داشته باشند و اندیشه‌های ولی فقیه شأن را دقیقاً بشناسند. ما نباید مانند اشعریون در بحث اصالت عدالت یا امامت... متوقف باشیم. شیعه سال هاست که این مباحث را به وحدت رسانده است.

در ادامه محمدصادق تراب زاده جهرمی - از نویسندگان کتاب - گفت: هنوز نتوانسته ایم چهارچوب اندیشه‌ای و جبهه‌ای واحد در این زمینه تشکیل بدهیم و ما با این کتاب سعی در حرکت برای این هدف داشته ایم. فضای عمومی جامعه ما با آن چیزی که عدالت از منظر اسلام است خیلی فاصله دارد. تا نظریه اسلامی نداشته باشیم هر چه انجام می‌دهیم سعی و خطاست. به تعبیر مقام معظم رهبری در عرصه پیشرفت‌های گوناگون علمی با سعی و خطا در این عرصه‌ها بخواهیم پیش برویم حتی اگر خطایمان کوچک باشد نتایج زیان باری خواهد داشت.

تراب زاده جهرمی در ادامه افزود: روش سهیل الوصول در نظریه پردازي اسلامی رجوع به آراء و نظران شخصیت‌ها و متفکران اسلامی است. متفکرین معاصر ما ورودهای خوبی به موضوع عدالت داشته‌اند و در این حوزه هم پژوهشی داشته ایم که در آینده منتشر خواهیم کرد. اما در ابتدا به بررسی اندیشه‌های رهبری در این زمینه پرداختیم. وی گفت: شروع این پژوهش با پایان نامه آقای سید علیرضا سجادیه بود که در خدمت دکتر پیغامی آن را انجام داده بودند

و سپس با یک آنس و مطالعه مستمر در این موضوع کارمان را ادامه دادیم. مقام معظم رهبری از بحث هستی شناسی شروع می‌کنند و سپس تا این جا می‌رسند که عدالت اجتماعی چه ضرورتی دارد و ملزومات آن چیست و اقامه این ارزش نیاز به عدالت پژوهی دارد و این عدالت پژوهی نیز ملزوماتی دارد. عدالت از دیدگاه ایشان یعنی محیط سالم و مساعد معیشت برای رشد و استكمال انسان به سمت توحید مبتنی بر طبیعت شاکله و فطرت انسان.

تراب زاده جهرمی عنوان کرد: عدالت یک ارزش همیشگی است و حاکم بر همه ارزش‌های اجتماعی است. مقام معظم رهبری می‌گویند هر جا دیدید یک ارزشی کنار ارزش عدالت قرار گرفت این حربه ایست برای به زلویه راندن عدالت. همچنین در بحث عدالت، عقلانیت و معنویت را داریم که اگر هر کدام بدون دیگری باشد به ضد خود تبدیل خواهد شد. عدالت بدون معنویت پوچ و بی معنی است و چیزی جز ظاهر بی معنی از آن نخواهد ماند. یکی دیگر از دغدغه‌های ما بررسی اندیشه‌های ایشان به همراه سیره عملی ایشان بوده است. همچنین دغدغه دیگر ما محقق کردن این اندیشه هاست و نه تنها تبیین اندیشه‌ها.

در ادامه حجت الاسلام احمد واعظی گفت: در بحث عدالت هم مشکلات عملی داریم و هم مشکلات نظری. در بخش عملی در ۴۰ سال گذشته کنشگران متنوعی داشته ایم. ما وارث جامعه‌ای هستیم که از گذشته دچار بی عدالتی بوده و در این ۴۰ سال هم کنشگران متعددی برای اقامه عدالت داریم. از کنشگران رسمی گرفته تا کنشگران اجتماعی و بخش‌های خصوصی در تمامی عرصه‌ها مانند فرهنگ، اقتصاد، آموزش و ...

رئیس دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم افزود: این کنشگران چه کنشگران رسمی و چه اجتماعی تحت یک نقشه واحدی کنش نمی‌کنند. ما دولت‌های متعدد و مجالس متعددی داشته ایم که همه نیز شعار عدالت داشته‌اند. اما در بهترین حالت بر اساس شبه علم عمل می‌کنند یعنی تشخیص‌ها و سلاقی شخصی و گروهی خودشان اساس است. این واقعیت ماست که گاهی حتی کار را خراب‌تر کرده است.

وی افزود: در حرکت آرام، هر لغزش پیامد محدودی دارد. اما در حرکت جهشی، اگر محاسبات اشتباه باشد نتیجه سقوط خواهد بود. هر تحول بزرگی برخواسته از یک فکر بزرگ و در مرحله بعد اقتناع آن فکر است. همان طور که گفته شد عدالت با معنویت پیوندی مانند خون در رگ دارند و بدون

همدیگر نمی‌توانند باشند.

حجت الاسلام واعظی سپس گفت: عدالت پژوهشی ابعادی گسترده‌تر از ابعاد صرفاً فقهی دارد و حوزه‌های بسیار متنوعی را در بر می‌گیرد. از ابتدا فقه ما به عدالت خیلی نپرداخته است و به عقیده من دلیل این امر آن است که چون مسأله حکومت و ولایت وجود نداشته است. مسأله ای که محقق کننده عدالت است. فقه ما به فقه فردی و فقه استنباطی تبدیل شد. یعنی فقیه به دنبال استنباط احکام مکلفین بوده است اما پیاده کردن عدالت دغدغه فقها نبوده است. در یک جمله یعنی فقه مان را با نگاه حکومتی ندیده ایم.

واعظی افزود: یک نکته آن است که اگر مسأله عدالت با مسائل دیگر تزاخم پیدا کرد چه باید کرد؟ مثلاً با مسائلی چون حفظ نظام، کارآمدی، امنیت و ... نکته دیگر این است که آیا عدالت در رأس فضائل دیگر است یا در عرض برخی فضائل است؟ برخی گفته‌اند لا ضرر و لا ضرار حکمی سلطانی است. یعنی حاکم باید جلوی برخی ضرر رساندن‌ها را بگیرد.

حجت الاسلام احمد واعظی در ادامه گفت: عدالت را کسانی می‌توانند محقق کنند که خود افرادی صالح باشند. عدالت امری تکنیکال نیست که مهم نباشد مجری آن چه کسی است. شرط لازم استقرار عدالت آن است که مدیران و صاحبان مناسب اجتماعی که در واقع مجری عدالت هستند افراد صالحی باشند. یک رابطه تولیدی میان عادل بودن صاحبان مناسب با استقرار عدالت وجود ندارد. این که مدیران افراد صالحی باشند شرط لازم است اما شرط کافی نیست. چون تفاوت است میان حکومت صالحان و عادلان با حکمرانی عادلانه. درست است که شرط لازم است اما تضمین کننده نیست.

وی افزود: زمانی که در بحث عدالت مطالعه می‌کردم که منجر شد به کتاب «نقد و بررسی نظریه‌های عدالت» مثلاً دیدم دیوید هیوم بیشتر از ۶ صفحه راجع به عدالت صحبت نکرده اما ببینید چقدر مقاله درباره نگاه هیوم به عدالت نوشته شده است. ما نباید هر چیز را از صفر شروع کنیم. بلکه باید ابتدا ببینیم دیگران چه کارهایی انجام داده‌اند و در واقع به مرزهای دانش موجود برسیم. سپس تلاش کنیم ببینیم ما چه کار می‌توانیم انجام دهیم تا یک گام بیشتر برداریم.

احمد واعظی افزود: مزیت انتخاب فردی همچون مقام معظم رهبری برای بحث عدالت این است که با یک نظریه پرداز، صرف مواجه نیستیم، بلکه با فردی مواجه هستیم که در اجرا و مدیریت راهبردی دستی هم دارد و زیر و بم مشکلات و مسائل موجود را می‌داند و با این داشته‌ها است که نظریه پردازی می‌کند. تأکید رهبری بر ۳ گانه عدالت، معنویت و عقلانیت است. در این میان عقلانیت بسیار مهم است. عقلانیت یعنی به اسم عدالت شتاب زده عمل نکردن. عقلانیت باب حرکت و مدیریت مبتنی بر دانش و معرفت را باز می‌کند. حتی دانش هنجاری در این زمینه کافی نیست. دانش هنجاری یعنی صورت وضعیت مطلوب را ترسیم کردن. بلکه باید چگونگی رسیدن از وضع موجود به وضع مطلوب را نیز تبیین کرد.

وی در انتها اظهار داشت: امروز از متفکران خبی بهره مندییم و نشان دادن پژوهش‌هایمان به آنان می‌تواند بسیار مفید باشد. نکته آخر این که کار شما نباید فقط بررسی و تبیین اندیشه‌های متفکران باشد. بلکه برای پژوهش در این عرصه باید به سمت مسأله محوری حرکت کنید.

درباره مؤسسه توسعه و پیش‌برد فلسفه برای کودکان (IAPC)



Institute for the Advancement of
Philosophy for Children

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 آدین نادری مدیر داخلی مؤسسه پیدایش (مرکز ایرانی توسعه و پیش‌برد فلسفه برای کودکان) ترجمه و تألیف شده است:

متیو لیپمن به عنوان پایه‌گذار برنامه درسی 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 راه 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 کاندوکاو فلسفی مطابق با روش سقراطی انجام می‌شود.

لیپمن بعد از هجده سال تدریس در دانشگاه کالیفرنیا به دلیل بی‌بوردن 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 درسی فلسفه برای کودکان با عنوان اکتشاف هری را برای کودکان با سنین ۱۱ و ۱۲ سال بنویسد. این داستان حاوی مطالب جذاب فکری و تأمل‌برانگیزی است که کودکان و نوجوانان را به بحث و گفتگو و تأمل وامی‌دارد. وی در سال ۱۹۷۰ تعداد ۳۵۰ نسخه اُفتست 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 رند (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 شارب (که در سال ۱۹۷۳ به او پیوسته بود) و فردریک اسکاتیان به ترتیب ویرایش اول و دوم کتاب راهنمای هری با عنوان کاندوکاو فلسفی را برای تسهیلگران این برنامه در حلقه کاندوکاو منتشر کرد. همچنین در این سال پروژه‌های با عنوان آموزش معلمان در دو مدرسه منطقه نیووارک شهر نیویورک با حمایت NEH و کنفرانسی در دانشگاه رانگر 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 کاندوکاو 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 کاندوکاو 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 درسی فلسفه برای کودکان با عنوان اکتشاف هری^۲ برای کودکان با سنین ۱۱ و ۱۲ سال با حمایت بودجه «سرمایه‌گذاری ملی برای علوم انسانی» (NEH)^۳.

۱۹۷۰: انتشار تعداد ۳۵۰ نسخه اُفتست از کتاب اکتشاف هری^۴ و اجرای این برنامه با محوریت کتاب هری به طور آزمایشی در مدارس رند (مدارس دولتی دانشگاه مونت‌کلیر) مجدداً با کمک بودجه NEH.

۱۹۷۳: سازمان‌دهی و برگزاری کنفرانس در دانشگاه مونت‌کلیر^۵.

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

کاندوکاو فلسفی به ترتیب از طریق همکاری با مارگارت شارب (که در سال ۱۹۷۳ به او پیوسته بود) و فردریک اسکاتیان^۶ برای تسهیلگران این برنامه در حلقه کاندوکاو. اجرای پروژه‌های با عنوان آموزش معلمان در دو مدرسه منطقه نیووارک شهر نیویورک با حمایت NEH

• برگزاری کنفرانسی در دانشگاه رانگر^۷ با حمایت کمیته علوم انسانی ایالت نیوجرسی^۸.

• اهدای جایزه ۵ سال توسعه از طرف دانشکده آموزش نیوجرسی^۹ 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 «کاندوکاو 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 کاندوکاو 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 میشیگان، 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 تحت

نظارت خدمات تست آموزشی. مکان‌ها: نیوارک و دریاچه‌های 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 کارگاه‌های تابستانی آموزش معلمان. ۱۹۷۹:

• انتشار جلد ۱، شماره ۱ تفکر: مجله فلسفه برای کودکان؛

• انتشار کتاب داستان مارک، توسط IAPC برای بچه‌های ۱۶-۱۷ سال. ۱۹۸۰:

• انتشار کنسوکاو 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 دسته‌های جمعیتی متنوع، تحت نظارت روانشناس ارشد پژوهشی EST، دکتر ویرجینیا شپین^{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.



شماره ثبت: ۴۳۱۱

موسسه فرهنگی هنری پیدایش رویش دیگر سپاهان

• انتشار نسخه اصلاح شده کنوکاو فلسفی توسط IAPC.

• انتشار آزمون استدلال نیوجرسی توسط IAPC.

• انتشار کتاب ماجراجویی‌های فلسفی با کودکان^{۲۹} به قلم میشل پریچارد^{۳۰} توسط انتشارات دانشگاه هاروارد آمریکا.

• تأسیس ICPIC در پی یکی از اولین کارگاه‌های آموزشی برای آموزش مربیان خارج از ایالات متحده در دانمارک. (متعاقباً کنفرانس‌های 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 هفته‌ای.

• 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 می‌رود^{۳۴} توسط انتشارات دانشگاه تمپل.

• انتشار کتابچه راهنمای ضمیمه الفی، با عنوان افکارمان را

روی هم بپرزیم^{۳۵} توسط IAPC.

• تأسیس موسسه تفکر انتقادی (ICT) در کالج مونت کلر. ۱۹۸۹:

• شروع پشتیبانی مؤسسه IAPC توسط مؤسسه تفکر انتقادی از طریق اهدای کمک هزینه به پژوهشگران بازدیدکننده و حقوق دستیاری به دانشجویان کارشناسی ارشد. ۱۹۹۰:

• بی‌بی‌سی 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 کندال /

هانت^{۴۰}.

• انتشار کتاب مطالعات در فلسفه برای کودکان: اکتشاف هری استانتلمیر^{۴۱} توسط دانشگاه تمپل. ۱۹۹۳:

• انتشار کتاب تفکر کودکان و آموزش^{۴۲} توسط کندال / هانت.

• انتشار داستان‌های فکری، جلد اول توسط فیل کم^{۴۳} (استرالیا). ۱۹۹۴:

• انتشار داستان‌های فکری، جلد دوم توسط فیل کم (استرالیا).

• انتشار دوباره رشد با فلسفه توسط کندال / هانت.

• انتشار کتاب فلسفه کودک^{۴۴} به قلم گرت متیوز توسط دانشگاه هاروارد. ۱۹۹۵:

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

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

• پروفیسور متیو لیپمن از دانشگاه مونت کلر بازنشسته شد و پروفیسور مان گرگوری^{۴۵} به عنوان رئیس مؤسسه IAPC منصوب شد.

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

• تکمیل آزمون استدلال نیوجرسی.

- 27 Ronald Reeds Talking with Children
- 28 Arden
- 29 Philosophical Adventures with Children
- 30 Michael Pritchard
- 31 Mendham
- 21 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

- 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

منابع:

- وبسایت رسمی مؤسسه IAPC.
- گفت‌وگوهای محمدرضا واعظ با پروفیسور مان گرگوری و پروفیسور دیوید کندی در مؤسسه IAPC.

پی‌نوشتها:

- 1 Institute for the Advancement of Philosophy for Children
- 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

علیرضا قائمی نیا

دین می تواند در علوم انسانی انقلاب مفهومی به راه بیندازد



متن پیش رو گفتاری است از علیرضا قائمی نیا، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی که در افتتاحیه چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، ایراد شده است؛

حجت الاسلام علیرضا قائمی نیا، گفت: دین و علم دو دستگاه معنایی جدا نیستند. آنها در ذهن دو فضای شناختی خاص را ترسیم می کنند که با هم روابط بسیار پیچیده‌ای دارند. این دو فضا با هم به طور شناختی تلفیق می شوند و از این تلفیق و آمیختگی فضای دیگری حاصل می آید که «علم دینی» نام دارد. بنابراین، علم دینی حاصل تلفیق مفهومی علم و دین است.

وی افزود: دین به مثابه طرحواره در این تلفیق عمل کرده، ساختار کلی تلفیق را تعیین می کند. به عبارت دیگر، ساختار فضای این تلفیق را دین تعیین می کند. این نکته نشان می دهد که علم دینی صرفاً حاصل تأثیر مبانی خاص دینی در علم نیست و تأثیر دین در علم بسیار پیچیده است. تأثیر دین در علم بیرونی یا درونی است. به عبارت دیگر، دین ممکن است در روی صحنه علم تأثیر بگذارد یا در پشت صحنه علم. مراد از تأثیر بیرونی (یا تأثیر در پشت صحنه علم)، تأثیر در مبانی فلسفی و مبادی مابعدالطبیعی علم و ارزش های حاکم بر علم است و مراد از تأثیر درونی (یا تأثیر در روی صحنه علم)، تأثیر در محتوای درونی علم تأثیر در نظریات و مدل ها و تلفیق ها و مسائل و غیره است. دین درون خود ایده های فلسفی و مابعدالطبیعی خاصی دارد و با هر مبانی فلسفی همخوان نیست. علم در مواجهه با دین رنگ آن ایده ها و مبانی را می گیرد.

سرمدیر فصلنامه ذهن در ادامه سخنانش گفت: دین در دو سطح بیرونی با متافیزیک علم تماس پیدا می کند: یکی در سطح مبانی و مبادی متافیزیکی علم و دیگر، در سطح متافیزیک حاصل از علم. علم، همان طوری که بر متافیزیک خاصی مبتنی است، برای برخی منبع الهام بخش متافیزیک خاصی هم شده است. گاهی دین با این نوع متافیزیک های ثانوی نیز تماس پیدا می کند. معمولاً میان متافیزیک ثانوی و علم فاصله وجود دارد و نتایج مابعدالطبیعی هم در پرتو پیش فرض های مابعدالطبیعی خاصی از دستاوردهای علم حاصل آمده است. تأثیر ارزشی دین تأثیر در ارزش های حاکم بر علم محدود به سطح خاصی نیست و دین می تواند دست کم در چهار سطح علم؛ یعنی جمع آوری داده ها و مقوله بندی داده ها و روش های گزینش نظریات در علم و تبیین رفتار عاملان تأثیر بگذارد.

این محقق و نویسنده کشورمان بیان کرد: تأثیر درونی هم یا تأثیر مفهومی است یا نظری. در تأثیر مفهومی دین در دستگاه مفهومی علم و در تصورات و مقوله بندی آن دست برده، آن را دگرگون می سازد. به عبارت دیگر، در این صورت دین طرح مفهومی جدید در علم درمی افکند و دستگاه مفهومی تازه ای را به علم عرضه می کند، اما در تأثیر نظری، دین در محتوای تصدیقی و در فرضیه ها و نظریات و مدل ها و غیره دست می برد.

وی اظهار کرد: علوم تجربی رابطه مدولی، و علوم انسانی رابطه کل گرایانه، با دین دارند. از این رو، دین در علوم طبیعی و تجربی انقلاب مفهومی به بار نمی آورد، ولی می تواند در علوم انسانی انقلاب مفهومی به راه بیندازد. ارتباط درونی دین با علم ممکن است به معنای تحت اللفظی و یا غیر تحت اللفظی (استعاره) باشد؛ بدین معنا که گاهی ممکن است باورهای دینی و مضمون

تا عالمی نزدیک به عالم واقع بسازد. عالم او هرگز انطباق کامل با عالم واقع نخواهد داشت. سخن فوق معنای «اسلامی» بودن علم را نشان می دهد. اسلامی بودن یک علم هرگز به معنای انطباق کامل آن با دین یا واقع نیست؛ چرا که علم، هر چه باشد، تا حدی حاصل خلاقیت عالم بوده، آمیزه ای از کاشفیت و خلاقیت است. دینی بودن بیشتر حدود علم را نشان می دهد تا انطباق کامل محتوا را. علم در چارچوبش از حدودی فراتر نمی رود و علم دینی به مثابه شبکه ای است که دین در مرزهای آن قرار دارد. دانشمند درون این شبکه را با خلاقیت خود و از ترکیب اطلاعاتی که از زمینه های دیگر حاصل می آید، پر می کند.

قائمی نیا بیان کرد: بسیاری از کسانی که درباره علم دینی سخن گفته اند، رویکردی کلامی به مسأله داشته اند و از این باب وارد بحث شده اند که ببینند از دین چه انتظاری باید داشت. اگر دین را پدیده ای حداکثری در نظر بگیریم، به طور طبیعی باید انتظار داشته باشیم که دین جامعه شناسی و اقتصاد و طب و غیره هم به ما بدهد. اگر هم دین پدیده ای حداقلی باشد نباید انتظار داشته باشیم که علمی از این قبیل در دین باشد. به اعتقاد نگارنده، رویکرد کلامی در تبیین وضعیت علم دینی از نوعی مغالطه ناشی می شود. برای ایضاح این مغالطه باید به رویکرد بدیل توجه کرد. رویکردی که در این اثر برای تعیین تکلیف علم دینی مبنا قرار گرفته رویکرد معرفت شناختی است. معرفت علمی باید مورد تحلیل معرفت شناختی قرار بگیرد. این نوع معرفت چه مؤلفه هایی دارد؟ و چگونه پیدا می شود؟ تحلیل ساز و کار معرفت علمی و این که علم چیست و چگونه شکل می گیرد، می تواند سرنوشت علم دینی را روشن سازد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تأکید کرد: پر واضح است که در رویکرد معرفت شناختی وارد حوزه فلسفه علم، به معنای وسیع که شامل علوم طبیعی و انسانی است، می شویم و با انبوهی از مباحث پیرامون سرشت علم جدید و کالبدشکافی آن رو به رو می شویم. برای تبیین علم دینی باید به سرشت علم جدید و مباحث فلسفه علم توجه کرد. خود علم دینی هم مشمول مباحث فلسفه علم می شود و باید به سرشت آن و نحوه شکل گیری اش توجه کرد. فلسفه در این چارچوب ابزاری برای حل مسائل مفهومی بنیادی راجع به علم است.

کتاب و سنت در درونمایه علم به طور مستقیم و صریح تأثیر بگذارد (ارتباط تحت اللفظی) و یا به طور ناپیدا و غیرمستقیم در آن دست ببرد (ارتباط استعاری). در ارتباط درونی، دین می تواند در فرایند فرضیه رایی و تبیین و تفسیر و در استعاره ها و مدل های علمی تأثیر بگذارد و پیدایش تلفیق های مفهومی جدیدی را موجب گردد.

قائمی نیا تصریح کرد: در تلفیق، میان فضای علم و فضای دین روابط و نگاشت هایی برقرار می شود و سپس، فضای مفهومی جدیدی به وجود می آید. امکان تلفیق مفهومی علم و دین همواره در علم وجود دارد و موجب می گردد که فضاهای مفهومی جدیدی در علم پیدا شود. علم دینی تنها با فرض واقع گرایی (رنالیسم) همخوان است. علم با واقعیت هایی طبیعی یا اجتماعی سر و کار دارد (رنالیسم هستی شناختی). علم در پاره ای از موارد به آن واقعیت ها دست می یابد (رنالیسم معرفت شناختی). واقع گرایی در علم دینی را نباید بدین معنا دانست که هر جزئی از علم با جزئی از عالم خارج یا با جزئی از واقعیت مورد نظر متناظر است.

وی با اشاره به اینکه معماری علم دینی به طور تدریجی صورت می گیرد، گفت: علم یک فرایند تاریخی تدریجی است. هیچ گاه نباید انتظار داشت که علم دینی به نحو مطلق و یکجا صورت گیرد. مهندسی علم جز به جز و تدریجی صورت می گیرد. مهندسی علم به طور مطلق و یکجا امکان پذیر نیست. شکل گیری پارادایم ها و فرضیات و مدل ها و غیره هم تدریجی اند.

حجت الاسلام قائمی نیا بیان کرد: ما همواره با علم های دینی رو به رو می شویم. فی المثل، اقتصاد اسلامی یا انسان شناسی اسلامی واحد بر فرض تحقق این قبیل علوم نخواهیم داشت، بلکه اقتصادهای اسلامی و انسان شناسی های اسلامی داریم و همواره باید در انتظار باشیم که اقتصادهای اسلامی و انسان شناسی های دیگری ظهور کنند. تکثر در علم اجتناب ناپذیر است.

وی با بیان اینکه دین و علم رابطه مکانیکی و جبری ندارند. تأکید کرد: خلاقیت آدمی و روش های بشری در این میان فاصله افکنده اند. سرشت علم با تکثر عجین شده است. آن گونه که رنالیست های خام می گفتند، علم آینده تمام نمای واقع نیست، بلکه علم آمیزه ای از کاشفیت و خلاقیت است و خلاقیت عالم نیز در علم تأثیر دارد. دانشمند تلاش می کند

مظفر اقبال:

نسل جدیدی از اندیشمندان اسلامی را تربیت کنیم

متن پیش رو گفتاری است از مظفر اقبال، رئیس مرکز اسلام و علوم کانادا که در چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی ایراد شده است؛

مظفر اقبال، گفت: ما در باره علمی صحبت می‌کنیم که بتواند تمام نیازهایی که از آن انتظار داریم را مرتفع کند، مفهوم انسان و بشر که از طریق وحی به آخرین پیامبر آسمانی (ص) رسیده است را احیا کنیم.

وی ادامه داد: در دومین کنگره علوم انسانی اسلامی و در خلال سال‌هایی که من در ایران حضور داشتم شاهد توسعه و پیشرفت‌های قابل تأملی بوده‌ام، در چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی که هم اکنون در حال برگزاری است نیز شاهد بروز پیشرفت‌هایی هستیم که داریم این شتاب را ماورای مکاتب فکری موجود حرکت می‌دهیم، تعامل بین تمدن‌های اسلامی و با یک جهان بینی متفاوتی نسبت به سده ۱۸ و ۱۹ میلادی حرکت می‌کنیم و این نقطه شروع ما هست و این چالشی که روبروی ماست، چالش تمدن نوین اسلامی است.

مظفر اقبال تأکید کرد: ما باید از طریق مکاتب غربی این قیاس را انجام دهیم و به سطحی برسیم که قبلاً هم این طور نبوده است. این اولین باری است که این جنبش اسلامی شکل گرفته است و ما می‌خواهیم با جهان بینی‌های موجود مقابله کرده و با مفهوم بشر و انسان نقطه مقابل تقابل را رقم بزنیم تا اتصال دهیم به مواردی که به پیامبر (ص) وحی شده بود.

این استاد دانشگاه کانادا خاطر نشان کرد: اگر نقطه نظرات تاریخی را در نظر بگیریم ما در برهه‌هایی از تاریخ خیلی خوش بین بودیم، اما این امیدمان از دست رفت، ما راجع به کشورهای عربی صحبت می‌کنیم اما زبان قرآن چه زبانی است که بحث رشته‌های علمی هم وقتی مطرح می‌شود، ببینیم که چطور می‌باید بیشتر ارتباط برقرار کنیم.

وی افزود: حضرت محمد (ص) آمدند به زبان عربی که با آن صحبت می‌کردند تعالیم خود را ارائه دادند یعنی همه از آن ترمینولوژی واحد تبری کردند، مثلاً اگر کلمه «الله» را در نظر بگیریم، آنها از این واژه استفاده می‌کردند و می‌دانستند «الله» وجود دارد و این چیز جدیدی بود و جهان خیر از این مفهوم جدید نداشت تا اینکه وحی اتفاق افتاد و همه این تعالیم و مصادیق آمدند و ارتباط برقرار کردند با خالق هستی بخش که همان الله است؛ يعنب مفهوم یک پروردگار و الهی که دیگر شریکی ندارد.

مظفر اقبال تصریح کرد: قرآن، چارچوبی را به ما ارائه می‌دهد تا بتوانیم همه شاخه‌های علوم انسانی و اسلامی را تحت آن تدوین کنیم، اگر چنانچه این مفهوم علوم انسانی نباید منعکس با دستاوردها و مطالعات قرآنی شود و اگر بیاید تمام تحقیقات انجام شده در روانشناسی و سایر علوم را در نظر بگیرید، می‌توانید ببینید کیفیت این ویژگی‌های بازار را که برگرفته از مطالعات قرآنی است.

وی ادامه داد: چگونه می‌توانیم جامعه شناختی علوم انسانی اسلامی را مشخص کنیم و یا تاریخ اسلامی را چطور می‌توانیم مورد بررسی قرار دهیم، ببینیم نقطه



مقابل تاریخ اسلامی به چه صورتی بوده است و با هم قیاس شأن کنیم.

این استاد دانشگاه در عین حال اضافه کرد: ما سه وضعیت نفس را در اینجا داریم؛ نفس اماره در علوم قرآنی و نفس شهوانی و و سه مرحله‌ای را که من گفتم افراد می‌توانند از آن گذر کنند تا بتوانند از بدو پیدایش زندگی خودشان در واقع مراحل تعالی را سپری کنند.

وی افزود: مکتب فکری غرب خود این را بر اساس عقل گرایی خود آن را ایجاد می‌کند و مانند یک حالت حصار شده‌ای که هیچ پنجره‌ای رو به بهشت ندارد و فصل جدیدی به سمت خالق خود نمی‌تواند بگشاید، پس ببینید ما این مفهومی را که از بشر مطرح می‌کنیم در بحث تمدن اسلامی کاملاً متفاوت از چیزی است که از مکاتب و علوم انسانی غربی برگرفته شده است.

مظفر اقبال در ادامه سخنانش گفت: این در واقع دو بار در طول تاریخ تأثیر خود را در تمدن اسلامی گذاشته است که بار اول که خیلی گسترده بود و ترجمه‌های زیادی از فلسفه یونانی داشتیم، همین طور بحث تمدن هندی به زبان عربی را هم داشتیم و اینها آمدند و مکتب فکری را رقم زدند که در آن برهه پابرجا بود.

وی افزود: ما از نقطه نظر معنویت تمدن اسلامی را بررسی کنیم خیلی غنی و با صلابت تر از آن چیزی است که ما از مکاتب دیگر گرفته ایم، آن قدر تمدن اسلامی ناب است که باید از نقاط مثبت آن استفاده کرده و آسیب‌هایش را در نظر بگیریم.

این استاد دانشگاه کانادا تأکید کرد: تمدن مسلمانان خیلی در قرون ۱۸ و ۱۹ به صورت ناقصی بروز و ظهور داشت و پر از مشکلات بود به خاطر نفوذ سکولاریسم در بطن علوم انسانی و اسلامی و تأثیر بدی که داشت و بعد مستعمره سازی کل جهان اسلام را داشتیم که در اقصی نقاط جهان رخ داد و سیستم‌های آموزشی را از این طریق از بین بردند و بعد اندیشمندانی را نداشتیم که به بحث علوم انسانی اسلامی تسلط داشته باشند.

مظفر اقبال گفت: در ارتباط با جهان و کائنات باید بفهمیم که ما کجا قرار می‌گیریم؛ این سینا، خیام و دیگر دانشمندان اسلامی به خوبی اشاره کرده اند که هنوز هم تئوری‌هایی که مطرح کرده اند و ارتباط خوبی هم دارد اما این تئوری‌های به سده‌های ۱۸ و ۱۹ بر می‌گردند و این آخرین وضعیت عقل گرایی بود

و بعد آن چه شد و آمدیم از جهان بینی غیراسلامی در سیستم‌های آموزشی مان استفاده کردیم.

وی با بیان اینکه این وضعیتی که وجود دارد را قبلاً هرگز در بطن تمدن اسلامی مشاهده نکرده بودیم، گفت: آمدند این تماس زبان شناسی در خصوص اندیشمندان اسلامی را از کتاب‌ها پاک کردند و ارتباطی که آنها با وحی و تعالیم انسانی داشته اند قطع کرده اند، ما آن سنت‌های محض زبان شناختی خودمان را ارزش مند می‌دانیم تا بتوانیم در احیای این وضعیت شروع خوبی داشته باشیم و می‌تواند کشورهای اسلامی را دربرگیرد تا بتوانیم از آن بهره ببریم و در مستعمره سازی از آن استفاده کنیم.

مظفر اقبال تأکید کرد: باید قالبی را ایجاد کنیم تا در آن به توسعه و اشاعه علوم انسانی و اسلامی بپردازیم و مکاتب اسلامی در همه جا وجود دارد و دانشگاه‌ها در دنیای اسلام تأسی می‌شوند مخصوصاً زمانی که بحث مستعمره سازی مطرح بود اما در ایران اتفاق خوبی رخ داد و این نور زیبای وحدانی علوم انسانی و اسلامی را حفظ کردند.

این استاد دانشگاه کانادا بیان کرد: این دانش جهان بینی و بحث تعالیم وحی شده تنها امید ما برای توسعه هستند. ما نمی‌خواهیم ناپود کنیم و می‌خواهیم ساختار را دوباره بازتعریف کنیم هم در علوم انسانی و بحث کلی که به علوم انسانی و اسلامی عنوان می‌شود را بازتعریف کنیم، در برهه زمانی کوتاه مدت هم ممکن نیست و موارد بنیادی و اساسی است.

وی افزود: باید نسل جدیدی از اندیشمندان و متفکران اسلامی را تربیت کنیم تا قواعد و ارکان اصلی علوم انسانی را منطبق با علوم انسانی اسلامی و سنت‌های برگرفته از اسلام را دوباره ساماندهی کنند و اگر این اتفاق نیفتد ما نمی‌توانیم اهدافمان را محقق کنیم.

مظفر اقبال تصریح کرد: متأسفانه مسلمانان در بحث دانش اسلامی در واقع هنوز گام‌های مؤثری را بر نداشته اند، ما اگر می‌گوئیم اسلام دانش جهان بینی خود را دارد و در ارتباط با کائنات، انسان و جهان اما این را هم باید در نظر بگیریم که این دانش‌های نوین زندگی و دانش طبیعی ما ناپود کرده اند.

این استاد دانشگاه کانادا یادآور شد: باید نسل جدیدی از اندیشمندان اسلامی را تربیت کنیم که هم قلمرو انسان و هم خداوند را بفهمند و به مکانیسمی دست پیدا کنند تا این وضعیت عملکرد را خالص کند. در این راستا ترجمه هم خیلی کمک می‌کند و زبان‌های مدرن و جدید و زبان‌های بین المللی و مسلمانان خیلی مهم است.

وی با بیان اینکه باید یک سیستم آموزشی واحد داشته باشیم، خاطر نشان کرد: تعالیم مان را با آموزه‌های وحیانی رسول اکرم (ص) نیز باید تطبیق دهیم؛ چه در آموزش‌های مدرسه و چه در دانشگاه‌های مان.

این استاد دانشگاه کانادا گفت: ما باید مراکز را تأسیس کنیم که به اشاعه دانش و هم افزایی فکری مبادرت کنند و مراکز تعالی فکری ایجاد کنیم، تا بتوانیم امتیازهای فیزیکی را جذب کنیم اگر مسلمانان به شهرهای توس و مشهد بیایند و مراکز علمی را تشکیل دهند و ارتباط علوم را با خالق هستی برقرار کنند و علوم وحیانی آنگاه است کخه علوم انسانی و اسلامی را می‌توانیم راه اندازی کنیم.

بلخاری:

فطرت الهی انسان‌ها را به سوی حقیقت رهسپار می‌کند

را دومی انگارند، اما برای حکیم، این دو یکی است. آن که یکی را یافت از هر دو بهره‌مند می‌شود. وارستگی در حکمت است و در کار نیک، آن که این دو را یکی داند حقیقت را دانسته است».

وی افزود: کریشنا ریشه و بنیاد خطاها را آمال و امیال دل می‌داند. آرزوها و خواسته‌های بی حساب دل که جان را تیره کرده و ریشه در شر دارند: «آری خواهش تباهی هر چیز است، خواهش، دشمن توست، دژخوترین دشمنان تو ... هوس در هر حس و ذهن و هوش منزل می‌کند و حکمت را مکرمی‌سازد و آدمی را به بی‌راهه می‌برد، آرزونا، حواس را در اختیار گیر و هوس را نابود کن، هوس نابودی هر حکمت است»، و این کلام بلند، دقیقاً شبیه به گفتاری از امیرالمؤمنین علی (ع) است که فرمودند: ای مردم، ترسناک‌ترین چیزی که بر شما می‌ترسم دو چیز است: یکی پیروی هوای نفس و دیگری بی‌مرزبوند آرزو. اما پیروی هوای نفس انسان را از حق بازمی‌دارد، و بی‌مرزبوند آرزو، آخرت را از یاد می‌برد.

وی در بخش دیگری از سخنانش گفت: سراسر سرودهای به‌گودگیتا، معنویت است و پارسیایی، سیر از جهل به دانایی، دانایی به فرزاندگی و فرزاندگی به حکمت. حکمتی متعالی که نتیجه‌اش آراسته‌شدن نفس است به تعالی‌ترین صفات. بلخاری تأکید کرد: تمامی این صفات در آموزه‌های اسلامی مورد تأکید است؛ برای نمونه فقدان بیم و ترس که در قرآن تحت عنوان «لاخوف» از آن یاد می‌شود. صفت مؤمنان و نیکوکارانی که خود را با تمام وجود به خدا تسلیم کرده و نیکوکاری می‌کنند. مزد چنین کسانی با خداوند است و بیم و هراسی بر آنها نیست و غمگین نخواهند بود. وی همچنین گفت: فطرتی که توسط خداوند در وجود هر انسانی سرشته شده است نهایت در هر کجای عالم که باشد او را به سوی حقیقت خویش رهسپار می‌کند و این دقیقاً به دلیل وجود فطرت الهی در نهاد انسان‌هاست.



عمل، بی‌عملی نیست، فرار از تکلیف و کردار نیست بلکه وارسته کردن کردار است. وارستگی کردار یعنی اینکه دل بسته اعمال نباشی. تفاوت میان عالم و جاهل، یا دانا و نادان نیز دقیقاً همین است. نادان، شیفته و دل بسته عمل خویش می‌شود؛ اما دانا از آن می‌رهد، نه سر در سودای نتیجه و سود آن دارد نه در پی برجسته کردن عمل خود در برابر دیگران است. حکیم کار می‌کند، پیکار می‌کند چون ذات و جوهر درونش او را به عمل می‌خواند. او در این مسیر به‌دنیال عشق و نفرت نیست و نباید هم باشد.

وی ادامه داد: رأی کریشنا این است که آرزونا به‌عنوان بندهای از بندگان خدا در بند اعمال خویش نباشد بلکه کردار خود را بیکاره به خداوند سپارد. از خود و منیت خود بگریزد و بداند تنها در سپردن اعمال به حضرت حق است که اعمال خالص می‌شوند و چون خالص شدند قدر و قیمت می‌یابند. زیباترین وجه این خلوص، رسیدن به جایی است که مرز میان حکمت و عمل از میان برداشته می‌شود و این دو طریقت موجود در عالم یعنی حکمت و عمل، در ذات خود یکی می‌شوند: «گوردلان و کودکان حکمت و کار نیک

متن پیش رو گفتاری است از حسن بلخاری که نخستین دور گفت و گوی دینی اسلام و هندوئیسم با موضوع «معنویت در اسلام و هندوئیسم»، ایراد گردیده است؛

حسن بلخاری قهی، استاد دانشگاه تهران و رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، در سخنرانی خود با عنوان «تعالی معنا و معنویت در به‌گودگیتا و اندیشه اسلامی» که در نخستین دور گفت و گوی دینی اسلام و هندوئیسم در دهلی‌نو انجام شد، گفت: به‌گودگیتا یکی از بخش‌های کتاب مهابهاراتا است و مهابهاراتا، بزرگ‌ترین کتاب حماسی جهان با یکصد هزار بیت که خود صورت حماسی اوپانیشادهاست. اوپانیشادهای نیز برجسته‌ترین متن حکمی برگرفته شده از وداها به ویژه ریگ وداست.

وی افزود: قصد دارم در این سخنرانی، برخی از تعالیم به‌گودگیتا که صورت منظوم و حماسی حکمت‌های اوپانیشادهای است را بیان کرده و نسبت آن با تعالیم اسلامی را آشکار سازم. هدف شرح معنوی است که در ذات و گوهر هر دو دین اسلام و هندوئیسم وجود دارد. بگذارید ابتدا از زبان کریشنای پروردگار برخی از اصول معنویت و حکمت را بازگویم. کریشنا هنگامی که با تردید آرزونا در جنگیدن با زشتکاران مواجه می‌شود، سعی می‌کند با بیانی شیوا حقیقت حکمت را برای او آشکار سازد تا در پرتو آن آرزونا از تردید و سرگشتگی رهایی یابد.

بلخاری ادامه داد: کریشنا در سروده سوم به‌گودگیتا حکمت را از عمل برتر می‌شمارد و این، سبب آشفتگی ذهن آرزونا می‌شود. لاجرم دردمندان می‌پرسد: «اگر حکمت از کردار برتر است پس چرا مرا به جنگ و پیکار می‌خوانی؟ پروردگارا! راه رهایی از کردار را به من بیاموز.» کریشنا در پاسخ به این پهلوان، می‌گوید: در تمام هستی تنها دو طریقت وجود دارد: طریقت حکمت که طریقت اندیشمندان است و طریقت عمل که راه پیشه‌وران است. راه رهایی از

حجت الاسلام مبلغی عنوان کرد:

اندیشه‌های مشترک هندوئیسم و اسلام

حجت‌الاسلام احمد مبلغی، عضو مجلس خبرگان رهبری و رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی در سخنرانی خود با عنوان «اشتراک اسلام و هندوئیسم در اندیشه؛ لزوم تعاملات خیرگرایانه بین ادیان» که در دومین روز از نخستین دور گفت و گوی دینی اسلام و هندوئیسم در دهلی‌نو انجام شد، گفت: شناسایی عناصر فکری و سلوکی مشترک بین ادیان، تلاشی زیربنایی است که زمینه‌های گفت‌وگوهای معنادار و جدی را بین اتباع ادیان پدید، و بستری همگرای، معنویت‌گرای و نیکوگرایی را بین آنان در فضای عام جهانی فراهم می‌آورد.

وی در ادامه با طرح این پرسش که آیا همانطور که بین «ادیان توحیدی و ابراهیمی» اندیشه‌های مشترک وجود دارد، بین هندوئیسم و اسلام نیز اندیشه‌های مشترک وجود دارد؟ بیان کرد: پاسخ به سوال مثبت است. نه تنها بین این دو دین، مشترکاتی همچون: معنویت‌گرایی، خیرگرایی و مقوله‌هایی از این دست وجود دارد که فراتر، حتی این دو دین بر یک اندیشه

پایه‌ای و مهم، یعنی «رویکرد به تعاملات بین ادیانی با هدف خیرگرایی» اتفاق و اشتراک دارند.

رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی در ادامه گفت: روش‌شناسی کشف مشترکات بین‌الادیانی از موضوعات مهم است که به مجالسی علمی و به صورت ویژه نیازمند است، در اینجا به نکاتی روشی در این زمینه اشاره می‌کنیم که عبارتند از: (۱) جهت فهم یک «مشترک بین‌الادیانی» گاه ضروری می‌نماید پوسته قرار گرفته بر روی اندیشه در هر یک از دو دین در حال مقایسه را کنار بزنیم، در این صورت در می‌یابیم؛ در واری پوسته‌ها یک اندیشه نهفته است و به واقع هر دو دین یک محتوا را ارائه می‌کنند.

وی ادامه داد: همچنین؛ گاه برآمدن یک اندیشه به عنوان امر مشترک بین ادیان در گرو آن است که اندیشه در هر دو دین را با قطع نظر از ابعاد و پیرایه‌های اختصاصی گرد آمده پیرامون آن اندیشه تحلیل کنیم؛ نتیجه، این می‌شود که اصل اندیشه، مشترک است، هر چند در هر دین دارای ابعاد و اختصاصاتی گشته است. درباره نکته سوم هم باید عنوان کرد: گاه دو دین دارای هدف مشترکی هستند؛ ولی هر کدام دارای مسیر خاصی است؛ به عبارت دیگر هر یک از دو دین، مسیری خاص را به سمت هدفی در پیش گرفته است که دیگری با مسیر دیگر به سمت آن هدف و مقصد حرکت می‌کند و در آخر اینکه؛ گاه هر یک از دو دین مبنایی ویژه دارد؛ ولی به اندیشه‌های بر اساس آن می‌رسد که دین دیگری بر اساس مبنای دیگری به همان

اندیشه می‌رسد.

وی در بخش دیگری از سخنانش ادامه داد: اشتراک در پاره‌ای از اندیشه‌ها بین اسلام و هندوئیسم عمدتاً از سنخ مشترکاتی است که در نکته چهارم منعکس شده است؛ یعنی دارای اندیشه واحد ولی با دو مبنای متفاوت هستند. یکی از این اندیشه‌ها، اندیشه «ضرورت نشر و توسعه خیر در جوامع انسانی از رهگذر تعاملات بین ادیانی» است.

مبلغی همچنین گفت: یکی از اصول هندوئیسم، اصل اعتباربخشی به ادیان و کوشش از این طریق برای نشر خیر در بشریت است. این اصل در هندوئیسم در اثر تطور و تحولاتی که بر این دین گذاشته است به مثابه یک جز مهم از شیوه زندگی معرفی شده و آن امری اساسی و مبنایی در شیوه زندگی تلقی کرده‌اند.

عضو مجلس شورای اسلامی افزود: اسلام هم دقیقاً اصل تعامل بین ادیانی را با همه قوت و البته با مبنایی توحیدی و ابراهیمی به‌عنوان بخشی از آموزه‌های کلان خود ارائه داده است. اسلام نه تنها موافق برخورد اتباع ادیان با یکدیگر نیست؛ بلکه فراتر بین اتباع ادیان در زمینه‌های مختلف اصولی را ارائه داده، اصولی همچون: اصل تعامل اجتماعی با اتباع ادیان بلکه با همه بشریت بر پایه عدل، اصل تعامل با اتباع ادیان بلکه همه بشریت بر پایه اخلاق، اصل برقراری تعامل و تعاون بین اتباع همه ادیان بلکه بین همه بشریت در نشر خیر و اصل ایجاد حالت مسابقه بر خیر بین اتباع ادیان.

آیت الله رضانی:

عرفان با تاریخ حیات بشر عجین است



متن پیش رو گفتاری است از آیت الله رضانی، رئیس اتحادیه اروپایی علما و تئولوگ‌های شیعه که در مرکز تعالیم دینی مسیحیت در شهر اورسی فرانسه ایراد شده است؛

آیت الله رضانی، در سخنرانی خود اینکه محققین منصف برای فهم درست ادیان به سراغ متخصصین و عالمان ادیان بروند را حکمی عقلایی دانسته و افزود: ما هم برای فهم درست مسیحیت و یهودیت مستقیماً به سراغ کلیسا و کنیسه و عالمان مسیحی و یهودی می‌رویم و معتقدیم که امروزه دیالوگ برای شناخت و تفاهم بیشتر طرفین از یکدیگر و هم‌افزایی فرهنگی و انتقال تجربیات سازنده، صورت می‌گیرد و این وظیفه عالمان دینی است که صلح میان ادیان را به پیروان خود آموزش دهند و این مهم باید از شعار تبدیل به عمل شود.

وی در بخش دیگری از سخنان خود در مورد عرفان افزود: عرفان با تاریخ حیات بشر عجین است، انسان به شکل کلی از سه ابزار مهم شناخت می‌تواند استفاده کند، ابزارهای حسی عقلی شهودی، از آنجاکه خدای متعال می‌خواهد، ظرفیت‌های انسانی در مسیر درست سعادت جهت داده شود، لذا گرایش به معنویت و عرفان در وجود همه انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده است و چون خدا مدیریت هدایت و سعادت انسان را بر عهده دارد، هم از درون (با ابزار عقل) و هم از برون (از طریق ارسال پیامبران) انسان را کمک، معاضدت و راهنمایی کرده است. از این رو ما معتقدیم پیامبران الهی عارفان واقعی نسبت به خدا و معاد بوده و معلم عرفان بشریت هستند. علت این امر نیز کاملاً مشخص است؛ زیرا موضوع عرفان، خدا، صفات الهی و تجلیات اوست. لذا همه پیامبران، برای اینکه انسان‌ها را متوجه حق کنند، سعی می‌کنند مردم را به مطالعه در مورد

خود و خدا وادار کنند و به شناخت آنان بیفزایند. پیامبران به مردم یاد می‌دهند که هر چه می‌کنند، باید برای نزدیک شدن به خدا باشد.

آیت الله رضانی در بخش دیگری از سخنان خود به فرق میان عرفان و اخلاق پرداخت و افزود: در اخلاق انسان به شناخت نفس می‌پردازد، شناخت فضائل و رذائل نفسانی و راه‌های رسیدن به کمال، در اخلاق نظری و عملی، شناخت، تربیت و ادب نفس از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. اینکه انسان به عفت، شجاعت، حکمت، عدالت و... برسد. برای ورود به حوزه عرفان، آدمی باید از مسیر اخلاق عبور کند و پس از آراسته شدن نفس به صفات اخلاقی، نوبت نزدیک شدن به صفات الهی و شناخت و عرفان نسبت به عالم بالا می‌رسد. لذا در عرفان، شناخت نفس و استعدادهاى آن جایگاه ویژه‌ای دارد، چنانکه عیسی (ع) فرمود: «عرف نفسک ایها العزیز تعرف ربک» و یا در سایر احادیث آمده است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» «من عرف نفسه کان لغيره اعرف»

رئیس اتحادیه اروپایی علما و تئولوگ‌های شیعه تصریح کرد: ما بر این باوریم که همه پیامبران الهی، بشریت را به حقیقت مطلق و شناخت صفات و اسما او هدایت می‌کنند. همه پیامبران بشر را به بندگی خدا دعوت می‌کنند و نه دعوت به پرستش خود. پیامبر اسلام نیز عبدالله است. اما با همه مقام و منزلتی که در پیشگاه الهی دارد، نسبت به خدای متعال می‌فرماید: ما توانستیم حق شناخت تو را به جا آوریم و نیز توانستیم حق عبادت تو را اداء کنیم. «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک» از اینرو ما همه پیامبران را کلمه الله می‌دانیم. آنها جلوه رحمت و رأفت و مظاهر و مجالی دیگر صفات الهی هستند.

وی در پایان تصریح کرد: در میان همه مخلوقات الهی،

انسان به لحاظ استعداد بالای نفس می‌تواند به مرحله‌ای برسد که با اذن الهی کار خدایی کند. می‌تواند خلیفه خدا در زمین بشود. رابطه بین عبد عارف با خدای متعال مثل رابطه شمس و شعاع شمس است. یعنی انسان مرتبط به حق هر چه می‌کند الهی است. در مثال دیگر گفته‌اند مثل سایه و صاحب سایه هستند، که از هم جدایی ندارند. ممکن است سایه کوتاه یا بلند شود اما بالاخره یک منشأ دارند و به او باز می‌گردد و این همان تفسیر «أنا لله و أنا الیه راجعون» می‌باشد. در مثال سوم گفته‌اند که این رابطه همچون موج دریا و دریاست. موج دریا چیزی جز خود دریا نیست. انسان عارف نیز، تنها قدرت و عظمت او را نشان می‌دهد. لذا در عرفان عملی، انسان عارف به مرحله‌ای می‌رسد که دائماً حضور خدا را احساس می‌کند و همه چیز را از او می‌داند. در داستان زنده کردن مردگان به دست حضرت عیسی (ع) توجه به این نکته، ضروری و مهم است که همه این امور به اذن الله بوده است. اگرچه این نفس عیسی (ع) است که قدرت زنده کردن مردگان را دارند و نه هر نفسی؛ اما این نفس برجسته و عارف و واصل به اذن خدا مردگان را زنده می‌کرد. عیسی (ع) پیامبر رحمت، موعظه و حکمت الهی بود؛ همانطور که پیامبر اسلام (ص) نیز چنین بود. ما معتقدیم پیامبران الهی بزرگترین معلمان در حوزه عرفان نظری و عملی و رسیدن به مقام توحید می‌باشند. هیچ پیامبری برای خشونت و ظلم نیامد و هیچ دینی، دین خشونت نیست، بلکه همه ادیان برای صلح آمده‌اند و وظیفه اصلی همه پیامبران ایجاد صلح است؛ آن هم صلح در سه حوزه متفاوت: ۱ صلح با خود ۲ صلح با خدا ۳ صلح با دیگران. گرچه طبق آموزه‌های اسلامی اگر دشمن قصد جسارت و تعدی و دست درازی به آب و خاک و ناموس آدمی داشته باشد، دفاع در مقابل متجاوز حق معقول و مشروع انسان می‌باشد.

گفتاری از آیت الله اراکی؛ شهر اسلامی

متن پیش رو مشروح سخنان آیت الله اراکی، استاد حوزه علمیه در سلسله دروس «فقه نظام شهر اسلامی» است که در ادامه از نظر می گذرد؛

مقدمه

نظام عمران شهری از یک جوهر، و یک قالب و صورتی برخوردار است که این مسئله به نظام عمران شهری در شهرهای اسلامی اختصاص ندارد و این قاعده در همه جهان جاری است. جان و روح نظام عمران شهری را آن ساختار فکری و ارزشی ای تشکیل داده است که نظام عمران شهری را جهت می دهد. آنچه در این سلسله دروس به آن خواهیم پرداخت همان ساختار به اصطلاح ایدئولوژیک نظام عمران شهری است که به وسیله فقه اسلام تبیین شده و می شود و از وظایف فقها است.

تعریف شهر

اولین مبحثی که باید به آن بپردازیم تعریف است. تعریف واژگانی که محور اصلی مباحث ما در نظام عمران شهری و فقه عمران شهری است. اولین واژه ای که باید به تعریف آن بپردازیم خود واژه شهر است؛ شهر چه تعریفی دارد؟ ما که درباره فقه نظام شهری یا نظام عمران شهری بحث می کنیم مراد ما از شهر چیست؟ شهر دو اصطلاح است؛ یک اصطلاح عرفی دارد که به تبیین آن خواهیم پرداخت و موضوع بسیاری از مسائل فقهی همان شهر با تعریف عرفی است. موضوع بسیاری از احکام شرعی مترتب بر شهر، شهر با تعریف آن هست و یک شهر شرعی داریم.

موضوع بسیاری از احکام شرعی، شهر شرعی است. در منابع دینی شهر شرعی تعریف ویژه ای دارد. ملاک شهر شرعی دو چیز است؛ مردم و دولت. یا اگر بخواهیم دولت را به حاکم و قانون تقسیم کنیم ملاک شهر شرعی سه چیز است؛ ۱- مردمی باشند، ۲- حاکمی باشد که بر آنها حکومت کند، ۳- قانونی باشد که روابط بین آنها را نظم ببخشد. هر جا ما این سه مقوله را داشتیم شهر شرعی است خواه در بادیه باشد، خواه در آبادانی یا در شهر آباد، خواه در شهر عرفی باشد، خواه در شهر عرفی نباشد. ملاک شهر شرعی، البته این حرفی که ما می گوئیم، این ادعا را مستند توضیح خواهیم داد- یعنی آن شهری که شرع اسلام آن را شهر می نامد این سه چیز است؛ مردمی باشند، امامی بر این مردم باشد یا حاکمی داشته باشند و قانونی داشته باشند که آن امام و حاکم آن مفهوم را بر مبنای آن قانون سامان می دهد و زندگی آنها را براساس آن قانون نظم می بخشد. این تعریف شهر شرعی است. پس شهر شرعی عبارت است از مجموعه ای از مردم، برخوردار از دولت یا برخوردار از حاکم و قانونی که روابط اجتماعی آنها را نظم ببخشد.

این مقوله از شرع و این معنی از شهر، برخاسته از روایات بسیار زیادی است که در آنها از «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» نهی شده است. بسیاری از روایات ما، از روایات وارد در منابع فریقین، هم اهل سنت و هم شیعه «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» از کبائر گناهان شناخته شده است و از کبائر مورد نهی و زجر بسیار الهی است تا آن جا که در بعضی از نظرات وارد از اهل نظر «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» در حکم ارتداد شمرده شده است.

معیار شهر شرعی

اول ما «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» را روشن کنیم تا ببینیم از این مسئله «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» چگونه تعبیر شهر شرعی به دست می آید؟ تعرب در زبان عرب به معنی طرد زندگی شهری و باز گشتن به زندگی بدوی و بادیه نشینی است. اعرابی به معنای کسی است که زندگی بادیه ای دارد و بادیه نشین است. در لسان العرب، این منظور چنین می گوید: «فَمَنْ نَزَلَ الْبَادِيَةَ أَوْ جَاوَزَ الْبَادِيَةَ وَظَلَمَ بَطْنَهُمْ، وَانْتَوَى بِأَتْوَاهِمُ فَهَمُ أَعْرَابٍ»؛ کسی که زندگی بادیه نشینی را برگزیند ولو در اصل خود بادیه نشین نبوده باشد، اما زندگی با آنها را برگزیند؛ هر جا اطراق کردند اطراق کند، هر جا بار سفر بستند با آنها سفر کند، چنین کسی اعرابی است و چنین جمعیتی اعراب نامیده می شوند و لذا با عرب متفاوت هستند و اتفاقاً در زبان عربی به کسی عرب گفته می شد که شهر نشین باشد و اعرابی در مقابل عرب است.

بعد می گوید: «و فی الحدیث: (حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم) تَمَثَّلَ فِي خُطْبَتِهِ مِهَاجِرٌ لَيْسَ بِأَعْرَابِيٍّ جَعَلَ الْمُهَاجِرَ ضِدًّا لِلْأَعْرَابِيِّ. قَالَ: وَ الْأَعْرَابُ سَاكِنُو الْبَادِيَةِ مِنَ الْعَرَبِ الَّذِينَ لَا يُقِيمُونَ فِي الْأَمْصَارِ، وَلَا يَدْخُلُونَهَا إِلَّا لِحَاجَةٍ» اعرابی؛ یعنی کسی که از زندگی شهری رویگردان است و وارد شهر نمی شود مگر اینکه نیاز به آمدن به شهر داشته باشد، همچون بادیه نشین. بعد ادامه می دهد: «فی الحدیث: ثَلَاثٌ مِنَ الْكِبَائِرِ، مِنْهَا التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ». البته در احادیث ما این طور بیان شده است «سَبْعٌ مِنَ الْكِبَائِرِ مِنْهَا التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» حالا این تفاوت تعداد مشکلی ایجاد نمی کند. اینجا معنی «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» را بیان می کند: «هُوَ أَنْ يُوَدَّ إِلَى الْبَادِيَةِ وَ يُقِيمُ مَعَ الْأَعْرَابِ، بَعْدَ أَنْ كَانَ مِهَاجِرًا. وَ كَانَ مَنْ رَجَعَ بَعْدَ الْهَجْرَةِ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنْ غَيْرِ عُدْرِ يَغْدُونَهُ كَالْمُرْتَدِّ» در صدر اسلام و در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و بعد از او این طور بود که کسی که از زندگی شهری رویگردان می شد و زندگی بادیه نشینی را برمیگزید او را به منزله مرتد می شمردند. این مسئله مهمی است که در فضای عرف متشرعانه از روز چنین برداشتی از یک شخص وجود داشته است.

تا اینجا «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» یعنی زندگی بادیه نشینی بعد از زندگی شهر نشینی. البته این شهر، شهر رسول الله صلی

الله علیه و آله و سلم است نه هر شهری و درباره آن توضیح خواهیم داد. طبق این اصطلاح شرعی توضیح خواهیم داد که ما دارالهجراهی داریم که در حقیقت دارالاسلام هستند و دارالکفر یا دارالشركی داریم که این مساوی با دارالتعرب است ولو کسی در بهترین شهرهای دنیا زندگی کند، این هم مصداق «تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» است؛ حتی اگر شهر خیلی آبادی هم است.

اگر آبادترین شهر دنیا را هم برای زندگی انتخاب کند، اگر این شهر شهری باشد که معیار شهر شرعی بر آن صدق نکند به گونه ای که: ۱- حاکم آن اسلامی، قانون آن اسلامی باشد، مردمی داشته باشند که این مردم زیر پرچم یک حاکم اسلامی و بر مبنای یک قانون اسلامی مدیریت می شوند؛ اگر این چنین شد این شخص مهاجر محسوب می شود، کسی که به چنین شهر و چنین نظامی بپیوندد مهاجر است اگرچه در بادیه زندگی کند. یعنی به تدریج اصطلاح شرعی از این واژه لغوی «تَعَرُّبُ» که بادیه نشین بوده است و هجرت که به معنی شهر نشینی بوده است آن هم شهر شرعی خود را نشان می دهد که مقصود ما از شهر شرعی ساختمان و خیابان و پارک و جنگل نیست، منظور ما از شهر شرعی این نظم و این زندگی تحت مدیریت حاکم اسلامی شرعی بر مبنای قانون اسلامی و قانون شرعی است. اگر کسی در بادیه زندگی کرد، اما به همین قانون شرعی مقید بود و زندگی خود را زیر نظر حاکم شرعی اداره می کرد چنین شخصی مهاجر محسوب می شود، شهر نشین محسوب می شود اگرچه در اصطلاح لغوی یا در اصطلاح عرفی در بادیه می نشیند نه در شهر عرفی. مرحوم طریحی در مجمع البحرین چنین می گوید: «و فی مجمع البحرین، (فی الحدیث) لَا تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، يُرَوَى بِالْقَيْنِ الْمُهْمَلَةِ»، یعنی تعرب بخوانید نه تعرب. اگر چه در روایات داریم که این تعرب مساوی با غربت از لحاظ شرعی است. «لَيْسَ الْغَرِيبُ مَنْ سَكَنَ وَحْدَهُ وَ إِنَّمَا الْغَرِيبُ مَنْ سَكَنَ بِلَادَ الشُّرْكِ» ولی اینجا که می گوئیم تعرب مراد تعرب است نه تعرب. فرمود: «فیه: لَا تَعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ... یعنی الإلتحاق ببِلَادِ الْكُفْرِ» اینجا به همان اصطلاح شرعی تعرب در مقابل هجرت. «یعنی الإلتحاق ببِلَادِ الْكُفْرِ وَ الإِقَامَةُ بِهَا بَعْدَ الْمُهَاجِرَةِ عَنْهَا إِلَى بِلَادِ الْإِسْلَامِ، وَ كَانَ مَنْ رَجَعَ مِنْ

بِلَادِ الْإِسْلَامِ، وَ كَانَ مَنْ رَجَعَ مِنْ



الهِجْرَةَ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ يُعْذَرُ بِهِ كَأَمْرٍ تَدَّ كَسَى
 كه بعد از شهرنشینی اسلامی، یعنی پس از پیوستن به
 نظام ولایتی، خود را از این نظام ولایتی خارج کند مرتد
 است. نظام ولایتی همین است؛ مجموعه مردمی باشند،
 آنها حاکمیت یک حاکم شرعی را پذیرفته باشند و این
 حاکم شرعی آنها را بر وفق نظام شرع و قانون شرع
 مدیریت کند. این شخص مهاجر است و این هجرت
 است؛ اما در مقابل کسی که خود را از این نظام برون
 ببرد متعزب بعد الهجرت است.

منظور از دارالهیجره و هجرت

پس به این نتیجه می‌رسیم که فقهای ما دارالاسلام را
 با دارالهیجره مساوی می‌دانند و مقصود از مهاجر یعنی «مَنْ
 سَكَنَ دَارَ الْإِسْلَامِ» و مقصود از دارالاسلام، یعنی هر جایی
 که ساکن آن محل به نظام ولایتی پیوندد؛ اگر انسان
 زندگی خود را تحت رهبری حاکم اسلامی و در چارچوب
 قانون اسلامی قرار بدهد مهاجر محسوب می‌شود و ساکن
 دارالاسلام می‌شود. بنابراین از روایات استفاده می‌شود که
 مجموعه‌ای از مردم که تحت ولایت حاکم اسلامی هستند
 و زندگی خود را براساس چارچوب قانون اسلامی نظم و
 سامان بخشند را شهر اسلامی می‌گویند.

از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: «الْمُتَعَزِّبُ بَعْدَ
 الْهِجْرَةِ التَّارِكُ لِهَذَا الْأَمْرِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ» «مُتَعَزِّبٌ بَعْدَ
 الْهِجْرَةِ» چه کسی است؟ کسی است که این امر، یعنی
 نظام امامت را بعد از آشنایی با آن رها کند. بعد از آن که
 دانست امام چه کسی است؟ رهبر الهی چه کسی است؟
 نظام زندگی مبتنی بر رهبری رهبر اسلامی چیست؟ بعد از
 اینکه به چنین نظامی پیوست خود را از این نظام خارج کند
 «التَّارِكُ لِهَذَا الْأَمْرِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ».

امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه، در یکی از خطبه‌ها
 می‌فرماید: «لَا يَتَّعِ سُمُّ الْهِجْرَةِ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ
 الْحُجَّةِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ عَرَفَهَا وَاقْرَأَ بِهَا فَهُوَ مُهَاجِرٌ» کسی
 که حجت‌شناس شد و اقرار به حجت بودن حجت نمود
 (حجت بودن حجت را پذیرفت) و به نظام رهبری الهی
 تن داد و مهاجر است. حضرت در یکی دیگر از خطب
 نهج البلاغه بیان رسایی آورده، می‌فرماید: «لَا وَ إِنَّا كُنَّا
 قَدْ نَفَضْنَا أَيْدِيَكُمْ مِنْ حَبْلِ الطَّاعَةِ» خطاب به بعضی از
 مردمی که زیر فرمان ولایت نبودند، فرمان رهبری را اطاعت
 نمی‌کردند. فرمود: بدانید که شما دست خود را تکیان دادید؛
 یعنی از ریسمان دست کشیدید «و تَلَمَّسْتُمْ حُضْنَ اللَّهِ الْمَضْرُوبِ
 عَلَيْكُمْ بِأَحْكَامِ الْجَاهِلِيَّةِ» آن دژ الهی که برای شما ساخته
 شده بود... (این دژ الهی همان شهر شرعی است) را با
 پذیرش احکام جاهلیت در هم شکستید. «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ
 قَدْ امْتَرِنَ عَلَيَّ جَمَاعَةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِيمَا عَقَدَ بَيْنَهُمْ مِنْ حَبْلِ
 هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّتِي يَنْتَقِلُونَ فِي ظِلِّهَا وَ يَأْوِنُونَ إِلَيَّ كُنْفَهَا بِنِعْمَةٍ
 لَا يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَهَا قِيَمَةً» تقریباً همه این
 فرمایش تفسیر این آیه است: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ
 لَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ
 قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ
 النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ» می‌فرماید این نعمتی که هیچ مخلوقی قدر
 و ارزش این نعمت را نمی‌داند، این نعمتی که شما را یکی
 کرد، به هم پیوست. چرا از هر چیزی ارزشمندتر است؟
 «لَا تَهَاوَنُوا بِحَبْلِ اللَّهِ مِنْ كُلِّ مَنٍّ» این نعمت از هر بهایی پربه‌تر
 است. «وَ اجْلِسْ مِنْ كُلِّ خَطَرٍ» و از هر شیء مهم و بااهمیتی
 پراهمیتی‌تر است. «وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ صِرْتُمْ بَعْدَ الْهِجْرَةِ أَغْرَابًا وَ
 بَعْدَ الْوَلَاةِ أَهْرَابًا»

فرزند شیخ طوسی، (ابن السَّيِّحِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا)
 در أمالی روایتی از حماد یسمدری نقل می‌کند،
 می‌گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا
 السَّلَامُ: إِنِّي أُدْخِلُ بِلَادَ الشَّرْكِ، وَ إِنِّي مَنِّ عِنْدَنَا يَقُولُ:
 إِنِّي مَتَّئْتُ حَضْرَتَ مَعَهُمْ» به حضرت عرض کرد: من

که به بلاد شرک می‌روم حالا برای کار یا تجارت
 می‌رفته بعضی افراد به من می‌گویند اگر آن‌جا
 از دنیا رفتی با آنها محشور می‌شوی. «قَالَ: فَقَالَ
 لِي: يَا حَمَّادُ، إِذَا كُنْتَ تَمَّ تَذَكُّرُ أَمْرِنَا وَ تَدْعُو إِلَيْهِ؟»
 حضرت می‌پرسد: اگر آن‌جا در آن بلاد شرک بودی
 امر ما را، ارتباط با ولایت ما را به یاد خواهی داشت
 و به سوی این ارتباط ولایتی دیگران را فرامی‌خوانی
 یا نه؟ «قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَإِذَا كُنْتَ فِي هَذِهِ
 الْمُدُنِ - مُدُنِ الْإِسْلَامِ - تَذَكُّرُ أَمْرِنَا وَ تَدْعُو إِلَيْهِ؟»
 حضرت دوباره پرسید: اگر در شهرهای اسلامی بودی
 می‌توانستی به یاد ما باشی و دیگران را به سوی
 ما فرا بخوانی؟ «قَالَ: قُلْتُ: لَا.» آن‌جا حکومت بنی
 امیه و بنی عباس و حکام جور مستبد که این‌طور
 حکومت می‌کردند وجود داشته که اجازه چنین کاری
 را نمی‌دادند. «فَقَالَ لِي: إِنَّكَ إِذَا مَتَّئْتُ حَضْرَتَ
 أُمَّةٍ وَ خَذَكَ، وَ سَعَى نَوْرُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ» حضرت در
 نهایت فرمود: تو که آن‌جا هستی در حقیقت به ما
 پیوسته‌ای و همراه ما هستی. اینکه می‌فرماید اگر
 در مدن اسلام بودی این‌طور می‌بودی، با اینکه
 این شهر مدینه است ولی این مدینه مدینه‌ای است
 که اجازه چنین ارتباطی را به تو نمی‌دهد، اما آن‌جا
 گرچه مدینه‌الاسلام عرفی نیست ولی چون اجازه و
 فرصتی برای تو پیدا می‌شود «حَضْرَتُ أُمَّةٍ وَ خَذَكَ، وَ
 سَعَى نَوْرُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ».

ما در آینده نمونه‌های فراوانی از احکام مترتب بر این شهر
 شرعی بیان خواهیم کرد. در روایات متعددی این مضمون
 را داریم مثلاً در مسئله نکاح آمده است که: «لَا يَنْزَوُجُ
 الْأَعْرَابِيُّ الْمُهَاجِرَةَ فَيُخْرِجَهَا مِنْ دَارِ الْهِجْرَةِ إِلَى الْأَعْرَابِ»
 آن‌قدر این مسئله دارالهیجره و دارالتعزب در فقه ما مهم
 است و جایگاه ویژه‌ای دارد که در باب نکاح بر این معنا
 تأکید می‌شود که اعرابی حق ندارد با مهاجره ازدواج کند،
 یعنی با زن شهرنشین ازدواج کرده - البته شهر شرعی - و او
 را بین اعراب ببرد و از این شهرنشینی شرعی او را جدا کند.
 در روایت دیگری آمده است که حدیث صحیحی است و
 سندن آن کامل و تام است، عن الصادق علیه السلام: «لَا
 يَصْلُحُ لِلأَعْرَابِيِّ أَنْ يَنْكِحَ الْمُهَاجِرَةَ يَخْرُجَ بِهَا مِنْ أَرْضِ
 الْهِجْرَةِ فَيَتَعَزَّبُ بِهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ عَرَفَ السُّنَّةَ وَ الْحُجَّةَ».
 می‌فرماید اعرابی حق ندارد با مهاجره، با زن مهاجر
 -گفتیم مهاجر به معنی شهرنشین است متنها شهر شرعی- با
 زن شهرنشین شهر شرعی ازدواج کند و او را از شهر شرعی بیرون
 ببرد مگر آن که وقتی این زن را به آن‌جا می‌برد با سنت، با
 قانون و با حجت هم آشنا شده باشد و از شهر هم که بیرون
 می‌رود ارتباط خود را با سنت و حجت نگه داشته باشد.
 در حقیقت زندگی بادیه‌نشینی خود به خود زندگی رها
 بودن از قانون است، زندگی بی‌قانونی، زندگی خارج از نظام
 است. بعضی افراد می‌گویند ما می‌خواهیم خارج از نظام
 باشیم؛ در این نظام زندگی می‌کنند ولی می‌گویند ما
 می‌خواهیم خارج از نظام زندگی کنیم، یعنی در حقیقت ما
 می‌خواهیم اعرابی شویم با اینکه در شهر زندگی می‌کنیم،
 ممکن است کسی در خارج از شهر زندگی کند اما همچنان
 مهاجر باشد. این روایت می‌فرماید: «لَا أَنْ يَكُونَ قَدْ عَرَفَ
 السُّنَّةَ وَ الْحُجَّةَ»

حکومت توسیعی و توضیحی

ما در لسان روایات دو نوع حکومت می‌بینیم؛ یکی حکومت
 توضیحی است و یک نوع حکومت توسیعی. همان شهر
 عرفی را اینجا شارع با اعمال حکومت می‌گوید به گفته
 من آن شهر عرفی شهر نیست در جای دیگر می‌گوید آن
 شهر عرفی که عرف شهر نمی‌داند من می‌گویم این
 شهر است. این می‌شود حکومت شرعی، و لذا در آن صورت
 است که ما می‌گوئیم از نظر شرع معنای مخصوصی برای

واژه شهر تعریف شده است، بر مبنای همین تعریفی که ما
 بیان کردیم که شهر شرعی آن شهری است که از این سه
 خصوصیت برخوردار باشد؛ ۱- بودن مردم، ۲- بودن حاکم،
 ۳- بودن یک قانون شرعی که حاکم این مردم را بر طبق
 این قانون نظم بخشد و سامان دهد. اگر بتوانید هر دو این
 قانون و حاکم را تحت عنوان دولت بیاورید می‌شود تعریف
 شهر شرعی این گونه می‌شود که: مردمی باشند و یک
 دولت شرعی، مردم به این دولت شرعی پیوسته هستند و
 در چارچوب و قوانین دولت شهری به زندگی خود سامان
 بخشند.

پیوستن به نظام چیست؟ وقتی کسی ولو اینکه فرد است
 هر جا که باشد در چارچوب این نظام عمل کند، به این
 نظام شرعی پیوسته است و خود را شهروند شهر شرعی
 قرار داده است. در حال حاضر، کسانی که در ایران زندگی
 می‌کنند ولی از فرهنگ غرب تبعیت می‌کنند را متعزب
 می‌دانیم. شهروند شرعی، این کسی که در شهر ما زندگی
 می‌کند احکامی دارد ولی همه ارزش‌هایی که زندگی او را
 سامان می‌دهد و همه قوانین و سنت‌ها و آداب و رسومی
 که مربوط به او است زندگی وی را جهت می‌دهد و این
 غیر از این چیزی است که در نظام ما است. این شهروند
 ما از لحاظ شرعی یک شهروند شرعی به شمار نمی‌آید
 البته شهروند عرفی است و احکام شهروند عرفی بر او بار
 می‌شود. این مفاهیم مفاهیمی است که کم مطرح شده و
 چون کم مطرح شده ذهن‌ها با آن آشنا نیست و الا عین
 مطالبی است که در شرع آمده است؛ ما برای شهروند و
 شهر تعریفی داریم که این تعریف، تعریف شرعی است
 و همه احکام شرعی بر این تعریف شهر مترتب نیست.
 بعضی از احکام شهری، بعضی از احکام شرعی بر شهر
 با این تعریف بار می‌شود. شهر با تعریف عرفی را هم
 خواهیم گفت و آن هم احکام فقهی و شرعی خاص خود
 را دارد. احکام شهروندی شهر عرفی احکام خاصی است که
 این‌شاءالله بعد از اینکه شهر عرفی را بیان کردیم آن را بیان
 خواهیم کرد.

ما می‌گوئیم اینجا یک حکومت شرعی وجود دارد،
 حکومت به معنای ورود، منظور حکومت اصولی نیست
 بلکه حکومت به معنای فقهی و عرفی آن منظور است.
 می‌گوئیم این دلیل بر آن دلیل حاکم است، حاکم بر
 آن دلیل یعنی چه؟ یعنی موضوع آن دلیل را توضیح یا
 توسعه می‌دهد و بر مبنای این توسعه و توضیح احکام
 شرعی بر او بار می‌شود. می‌گویند: «لَا رَبَّآ بَيْنَ الْوَالِدِ وَ
 وَلَدِهِ» مگر این رب نیست؟ ربای عرفی است، اما شرع
 می‌گوید من این را رب حساب نمی‌کنم و لذا احکام ربای
 بر آن بار نمی‌شود. یا اگر گفت: «لَا رَبَّآ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ
 الْكَافِرِ» این را هم رب نمی‌گویند. ربای عرفی ندارد
 و مثل رباهای دیگر است، اما شارع می‌گوید من عنوان
 ربای بودن را از این مورد سلب کردم. عین همین مطلب
 در شرع آمده است. گفته است من آن را شهر حساب
 نمی‌کنم ولی اینجا را شهر حساب می‌کنم.

برای مثال یک انسان بادیه‌نشینی که تنها زندگی می‌کند
 مثل ایوبدر غفاری که تنهایی به ریزه می‌رود. ایوبدر غفاری
 ساکن ریزه در اصطلاح شهر شرعی، شهرنشین است اگر
 چه در ریزه است. ما این را می‌خواهیم بگوئیم که این،
 شهر اصطلاح شرعی است و بعدا بحث شهر عرفی را بیان
 می‌کنیم. چون در ارتکاز همه ما وقتی می‌گوئیم شهر
 ذهن ما به شهر عرفی منقل می‌شود. ما شهر عرفی
 داریم و شهر عرفی را هم قبول داریم به این معنا نیست
 که ما شهر عرفی را قبول نداریم. شهر عرفی را قبول
 داریم، احکام شهر عرفی را قبول داریم متنها می‌گوئیم
 دو اصطلاح است و می‌خواهیم این دو اصطلاح را از هم
 تفکیک کنیم تا احکام فقهی مترتب بر هر یک را از
 یکدیگر جدا کنیم.

استاد دانشگاه علامه:

سنت، میراثی گرانبه‌ای برای بومی سازی علم است



ابراهیم برزگر استاد دانشگاه علامه طباطبائی و نویسنده کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» با بیان این که کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» در هشت فصل تهیه شد، گفت: این کتاب می‌کوشد رویکرد ابتکاری برای تولید علم و کاربری علوم انسانی معطوف به زیست بوم ایران و آموزه‌های اسلامی را طراحی کند.

وی افزود: فصل نخست کتاب نشان می‌دهد سرشت علم در جهان بومی است، یعنی علم بومی متولد شده و در فرآیند «شدن» وارد فضاها و محیط‌های دیگر می‌شود، از بنای محلی جنبه بنای جهانی پیدا می‌کند و از کاربرد محلی به سوی کاربرد جهانی و مسائل محلی به مسائل جهانی کشیده می‌شود. فصل دوم کتاب نیز سازوکارهای بومی سازی را مورد بحث قرار می‌دهد.

برزگر با بیان این که فصل سوم کتاب، رهیافت بومی سازی علوم انسانی را در قالب هستی، معرفت و روش شناسی با قالب فلسفه علم مورد بحث قرار می‌دهد، تأکید کرد: برای ایجاد هم سخنی میان این رهیافت با رهیافت‌های رقیب از قالب فلسفه علم استفاده شد. این قالب کمک می‌کند دستاوردهای علوم انسانی مغرب زمین را در زمین علوم سیاسی و انسانی ایران با پیشفرض‌های اسلامی سازگاری دهیم و دیدگاه انتقادی به آنها داشته باشیم.

وی ادامه داد: فصل چهارم کتاب، رهیافت بومی سازی را در خصوص کتب درسی شرح و بحث می‌کند که مراحل همانند مقام فهم، نظریه پردازی، مفهوم سازی و... را دنبال می‌کند. فصل پنجم گزاره‌های دینی را در علوم انسانی و علوم سیاسی دینی پیگیری می‌کند. یعنی نشان می‌دهد چگونه می‌توان از گزاره‌های فقهی، اخلاقی و اعتقادی برای تولید علم بومی و علم انسانی اسلامی استفاده کرد. همچنین فصل ششم، هفتم و هشتم به ترتیب کاربرد رهیافت بومی سازی علوم را به صورت عملی، الگوی تحلیل در رهیافت بومی سازی و نتیجه گیری را بیان می‌کند.

اسلامی سازی و ایرانی سازی علم یک پروژه واحد است

نویسنده کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» تحلیل خود از بومی سازی و اسلامی سازی علوم را این گونه تشریح کرد: درباره این مقوله تعریف‌های مختلفی وجود دارد ولی به عقیده بنده اسلامی سازی و بومی سازی علوم یک پروژه واحد است که در یک طیف تعریف می‌شود و خود طیف نیز دو سر حدقلی و حداکثری دارد. تولید علم در بخش حدقلی به نوعی از ایرانی سازی (بومی سازی) شروع می‌شود، چون به دلیل کمبودهای تولید علم که در چند قرن اخیر داشتیم به ناچار از تئوری‌های مغرب زمین استفاده می‌کنیم و تلاش می‌شود آن علم را با اقتضائات، زیست بوم و فرهنگ جامعه ایرانی تطبیق دهیم تا مشکلات علوم انسانی و علم سیاست حل و فصل شود. به همین دلیل نخست بحث بومی سازی مطرح می‌شود ولی این مرحله پس از طی هشت مرحله به بخش حداکثری می‌رسد تا در نهایت به اسلامی سازی می‌رسیم.

وی یادآور شد: در روش بومی سازی نخست با تمسک به آموزه‌های دینی اعم از روایات ائمه اطهار (ع)، آیات قرآن و گزاره‌های متفکران مسلمان، علم نو بنیادی را آغاز کرده و نظریه پردازی می‌کنیم. از این رو در این قالب به ایران پیش و پس از اسلام و واقعیت‌های عینی آن توجه می‌کنیم

و جهان اسلام باشد.

منابع بومی سازی علوم سیاسی

برزگر درباره منابع استفاده شده در کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» خاطر نشان کرد: در روش استقرار از واقعیت‌های جامعه ایران استفاده کردیم، در این روش از جز شروع و به کل می‌رسیم. در روش قیاس نیز از منابع و آموزه‌های قرآنی، وحیانی، آیات و روایات استفاده کردیم. چون وقتی صحبت از تولید علم می‌کنیم می‌توان در یک مرحله تولید مدعا و فرضیه و در مرحله بعد آزمون این فرضیه و مدعا باشد. در کتاب نیز در بسیاری موارد از آیات و روایات برای تولید این علم استفاده می‌کنیم و این خود سبب می‌شود در یک طیف گسترده، بسته‌های معنایی اعتقادی، اخلاقی و فقهی مورد استفاده قرار گیرد. طبعاً به اندیشه‌های متفکران معاصر همانند مرحوم مطهری، امام راحل، آیت الله جوادی آملی و... نیز توجه کردیم.

این استاد دانشگاه، با رد سخن عده‌ای که معتقدند علوم انسانی - اسلامی نداریم که بتوانیم به علم سیاست دینی برسیم، تأکید کرد: درباره جهان اسلام واقعیت‌های بیرونی و عینی وجود دارد که مسلماً در دستور کار قرار دادن این واقعیت‌ها می‌تواند محصولی به نام علوم انسانی اسلامی باشد. یعنی اقتصاد، جامعه شناسی، مردم شناسی، روانشناسی و... جوامع اسلامی مورد مطالعه قرار گیرد، به همین دلیل از حیث این واقعیت‌های عینی و اجتناب ناپذیر می‌توانیم بسته معنایی به نام علوم انسانی - اسلامی داشته باشیم. وی افزود: از حیث مواد انتزاعی و پیشینی نیز می‌توانیم از متون وحیانی، آموزه‌های قرآن، احادیث نبوی و اهل بیت (ع) و متفکران مسلمان بهره ببریم. بنابراین این ادعا یک ادعا کاملاً پذیرفته شده است. حتی از نظر تاریخ علم، وقتی دستاوردهای علوم مدرن غرب را مطالعه می‌کنیم ریشه در سنت چند هزار ساله آنها دارد. از این رو سنت متون وحیانی ما که از قوت و استحکام فوق عقل بشری برخوردار است می‌تواند بنیان علوم اسلامی - انسانی را

و دستاوردهای علوم سیاسی مغرب زمین را در خدمت حل معضلات ایران قرار می‌دهیم، یعنی بومی می‌کنیم. این کار اولیه و ابتدایی است ولی در مراحل بعد تلاش می‌شود این را به سمتی ببریم که خودمان از بنیاد نظریه، آموزه و گزاره مبتنی بر مواد خام وحیانی، قرآن و سیره، علوم سیاسی ایرانی اسلامی را طراحی کنیم.

سنت، میراثی گرانبه‌ای برای بومی سازی علم

این استاد دانشگاه درباره انگیزه خود برای تألیف کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» نیز عنوان کرد: اکنون حدود ۱۰۰ سال از ورود دستاوردهای علوم مغرب زمین به ویژه علوم انسانی و به طور خاص علوم سیاسی می‌گذرد و با گذشت این همه سال همچنان با مسائل حل نشده در حوزه علوم انسانی و علم سیاست ایران مواجه هستیم. یعنی با یک علوم انسانی و علوم سیاسی پیشرفته در ایران مواجه نیستیم. اکنون نیز وضعیت جامعه ایران به گونه‌ای است که اکثر مسائل آن مسائل علوم انسانی است نه مسائل علوم تجربی؛ بنابراین این احساس عقب ماندگی بود که بنده را به سمت تألیف کتاب کشاند.

وی ادامه داد: حتی نخستین علم انسانی که وارد ایران شد علم سیاست بود، در حالی که امروزه توسعه یافته نیست و سرنوشت درستی ندارد. این نشان می‌دهد ما طی پرسه ۱۰۰ ساله در استخدام علوم انسانی غرب و انطباق و سازگاری آن با واقعیت، فرهنگ و آموزه‌های اسلامی مشکل داشتیم. همچنین از سنت ایرانی، آموزه‌های دینی و وحیانی در تولید علم غافل بودیم.

استاد دانشگاه علامه طباطبائی گفت: در حالی که تجربه غرب نشان داده تولید علم تجربی از دل سنت‌ها امکان پذیر است به همین دلیل وقتی به سنت‌های خود پشت می‌کنیم از یک میراث و گنج بی نهایت محروم می‌شویم که یک گسست معرفتی میان دستاوردهای وارداتی غرب با سنت چند هزار ساله ایرانی و اسلامی خودمان ایجاد می‌کنیم. بنده نیز انگیزه ام این بود بتوانیم رهیافتی را تعریف کنیم که همانند رهیافت انتقادی، فمینیست، مارکسیست، جامعه شناسی و... مخصوص زیست بوم ایران

گزارش نشست «ازدواج سفید؛ واکاوی زوایای پید و پنهان»؛

ازدواج سفید یا همباشی سیاه!

بگذارد و مدعی قابل دفاعی است.

تفاوت علم سیاسی اسلام با علم سیاسی غرب

برزگر تفاوت علوم سیاسی اسلامی با علوم سیاسی غربی را در هستی، انسان، معرفت و روش شناسی برشمرد و گفت: در بحث هستی شناسی علوم انسانی غربی به یک نقطه می‌رسد در حالی که علوم انسانی مبتنی بر آموزه‌های دینی به نقطه دیگر می‌رسد و چون هسته شناسی این دو متفاوت است در مراحل بعدی یعنی معرفت شناسی و روش شناسی به دو نقطه متفاوت می‌رسند. برای نمونه یکی از مفروضات علوم سیاسی مغرب زمین سکولاریسم است، یعنی دین از سیاست، عالم تشریح از عالم تکوین، هست‌ها از بایدها جداست در حالی که علوم سیاسی معطوف به آموزه‌های دینی این گزاره را قبول ندارد و معتقد به عینیت دین و سیاست است. وی اضافه کرد: همچنین کانون برنامه ریزی علوم سیاسی غرب همین دنیای مادی است ولی ما افق درازمدت‌تری به نام ابدیت و آخرت را در نظر می‌گیریم. به همین دلیل سرچشمه منازعات بسیار عمیق است، از همه مهم‌تر این است که علوم سیاسی متعارف مغرب زمین مبتنی بر سکولاریزم است و با یک حکومت دینی همانند جمهوری اسلامی که می‌خواهد با آموزه‌های دینی اداره شود از بنیاد متفاوت است.

مشکلات اساسی علم سیاست در ایران

نویسنده کتاب «هیافت بومی سازی علوم سیاسی» با بیان این که بخشی از مشکل علوم سیاسی ایران به بُعد نظری و بخشی به بُعد اجرایی باز می‌گردد، اظهار داشت: در بُعد نظری بایستی علوم سیاسی خود بنیاد معطوف به آموزه‌های دینی و واقعیت‌های جامعه ایران داشته باشیم تا بتواند نیازهای جامعه را پاسخگو باشد.

وی ادامه داد: در بُعد تئوری نیز علوم سیاسی ما ناکارآمد بوده و دچار کاستی‌ها، ناکارآمدی‌ها و بحران است. معضل به کار بست علوم سیاسی باز می‌گردد که بخشی از آن معطوف به کار گزاران سیاسی است، چون اعتنای قابل توجهی به دانش علم سیاست نکرده و خود را از مشورت مشاوران دلسوز، علاقه مند و در چارچوب سیستم بی نیاز می‌دانند.

برزگر عنوان کرد: وقتی یک علم نتواند در معرض تست تجربی و کاربرد علمی قرار گیرد و صاحب نظران نتوانند مسائلی همانند سیاست داخلی و خارجی را لمس کنند، در دستور کار فکری آنها نیز قرار نمی‌گیرد. چون تولید علم همواره با طرح و حل مسأله جلو می‌رود و وقتی سفارشی برای حل مسأله از سوی کار گزاران به دانشمندان علوم سیاسی نباشد مسلماً پروژه تولید علم سیاست به خوبی پیش نمی‌رود. در این صورت سیاستمداران و دانشمندان علوم سیاسی خسارت می‌بینند.

وی تأکید کرد: مشکل نیز به نگاه‌های بدبینانه باز می‌گردد. چون از یک سو در معدود مراجعات سیاستمداران، دانشمندان نتوانستند تجویزهای کارآمدی داشته باشند، از سوی دیگر برخی سیاستمداران معتقد بودند دانش سیاسی نیازی به آموختن ندارد، بلکه در معرض تجربه عملی آن را می‌آموزند، ولی خوشبختانه این دوره سپری شده و امروزه توجه کم و بیش نسبت به دانش علم سیاست در سیاست خارجی و داخلی وجود دارد البته با نقطه مطلوب و آرمانی فاصله فراوانی داریم.



در دوره سرمایه‌داری فقط اشراف می‌توانند ازدواج کنند

فیاض در ادامه به واکاوی بسترهای اجتماعی به وجود آمدن این پدیده پرداخت و گفت: الان می‌شود راجع به این مسائل حرف زد اما مثلاً سال ۷۰ اگر از تأثیر صنعتی شدن بر سکس و روابط زناشویی صحبت می‌کردیم کسی باور نمی‌کرد که چنین اتفاقاتی می‌افتد. می‌گفتیم به جایی می‌رسیم که قراردادهای اجتماعی، که باید اعتبار و عقلانیت ایجاد کنند، غریزه‌های به نام غریزه جنسی را نمی‌توانند ارضا کنند. اینجا بحث‌ها به خارج از خانواده می‌رسد و بحث خیانت هم هست. الان می‌گویند نگوئیم خیانت، بگوئیم بی‌وفایی! خیانت یک مقدار اسم تندی است و کمی سبک‌ش کنیم، بگوئیم بی‌وفایی! سبک‌تر می‌کنند که این روابط خارج از خانواده را بپذیریم. ناهنجاری‌ها وقتی بستر اجتماعی‌اش فراهم باشد، در طول زمان تبدیل به هنجار می‌شوند. الان ازدواج و خانواده گران شده است. چون سرمایه‌داری همه اینها را گران می‌کند. در دوره سرمایه‌داری فقط اشراف می‌توانند ازدواج کنند. حتی سن ازدواج‌شان پایین می‌آید. الان در ایران میلیاردها، سن ازدواج‌شان به شدت پایین آمده است. به سمتی می‌رویم که اشراف می‌توانند ازدواج کنند اما اقشار دیگر نمی‌توانند. کشوری که مبنای اقتصاد و رشد اقتصادی می‌گذارد، حال می‌خواهیم اسمش را توسعه بگذاریم یا پیشرفت، بُعد اجتماعی به شدت ضعیف می‌شود. خانواده یک امر اجتماعی است و به شدت به سمت ضعیف شدن می‌رود.

جوانان در این پدیده مظلوم واقع شده‌اند

قرایی مقدم در ادامه با قبول تأثیر مولفه‌های اقتصادی، بر عوامل دیگر اجتماعی نیز تأکید کرد و افزود: مادیات مهم است اما این مسأله تک عاملی

اولین نشست «ازدواج سفید؛ واکاوی زوایای پید و پنهان» با حضور امان‌اله قرایی مقدم و ابراهیم فیاض در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. این نشست با هدف بررسی پدیده ازدواج سفید و عوامل پیدایی این پدیده اجتماعی و راهکارهای عملی مواجهه با آن به همت کانون اندیشه جوان برگزار شد.

ازدواج سفید یا همباشی سیاه!

در ابتدای این نشست قرایی مقدم، عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی، به تبیین اصطلاح ازدواج سفید پرداخت و گفت: بنده با کلمه «ازدواج سفید» موافق نیستم و اصطلاح «همباشی سیاه» را استفاده می‌کنم. چرا که این امر نه «ازدواج» است و نه «سفید»! ازدواج پیوند شرعی، عرفی و قانونی بین یک زن و مرد است و این پدیده اجتماعی شوم، نه شرعی است، نه عرفی و نه قانونی. ریشه‌های این پدیده به قبل از انقلاب برمی‌گردد. در حدود سال ۱۳۵۴ ما بررسی کردیم و مشاهده کردیم این پدیده به وجود آمده است که البته آن زمان اسمی نداشت و بسیار زیرمینی بود. آن زمان برای این زنان و مردانی که چند صباحی زیر یک سقف بدون ازدواج زندگی می‌کردند از اصطلاح خانوار استفاده می‌کردند و خانواده نبودند. این پدیده «سفید» هم نیست چرا که سرانجام سیاه و شومی دارد و تجربه نشان داده که رو به سیاهی حرکت می‌کنند. پس نه «ازدواج» است و نه «سفید»! ابراهیم فیاض، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران نیز در ابتدا به اصلاح برداشتی که از اصطلاح ازدواج سفید می‌شود پرداخت و گفت: کلمه «ازدواج سفید» در مقابل «ازدواج نوشته شده و ثبت شده» استفاده می‌شود. سیاه در اینجا به معنی همان نوشته شده و ثبت شده است. ازدواج اگر ثبت نشده و نوشته نشده باشد می‌شود سفید و نانوشته. همان کلمه سواد که به معنی کتابت است هم از سیاه می‌آید.

آموزش اصل است و آموزش هم فلسفه و علوم انسانی می خواهد

قرایی مقدم در ادامه بحث به تبیین نقش مؤلفه‌های اجتماعی خاصه آموزش پرداخت و گفت: بنده سال‌ها پیش تذکر دادم که ساختارهای آموزشی ما دچار مشکلات عدیده است. از ۳۷ سال پیش گفتیم که از مهدکودک ما دچار تشنگی آموزشی می‌شویم. اما فکر کردند با تک عامل‌ها می‌شود ساختار را اصلاح کرد. آمدند در مدارس معلم پرورشی گذاشتند که مثلاً به دخترها بگویند که حجابتان این‌طور باشد و آن‌طور نباشد. خوب وقتی آن دانش‌آموز می‌رود در جامعه می‌بیند که مثلاً معلمش در خارج از مدرسه آن را رعایت نمی‌کند چه می‌شود؟ این را توجه نمی‌کنند. ما با تحلیل‌های روانشناسی و فردگرایانه به هیچ جا نمی‌رسیم. باید ببینیم که فرد در کجاست بعد فرد را تحلیل کنیم. فرد و جمع دو گوی از هم جدا نیستند. فرد وقتی در جمع بود دیگر خصوصیات فرد را ندارد. نسبت فرد و جمع هم بستن خصوصیات نیست، بلکه ترکیب آنها است و این است که موجب پیچیدگی می‌شود. فیاض نیز با اشاره به سرعت فراگیری اطلاعات و ارتباطات بر آموزش و وجود فلسفه آموزش جنسی تاکید کرد و گفت: اگر بخواهیم به عاملیت‌ها نگاه

آقای مشکینی در نماز جمعه قم در مقابلش موضع گرفت. چرا که این امر به به این شکل بی‌قاعده، خانواده را سست می‌کند و به همین راحتی نمی‌شود در مورد آن حکم فقهی داد. من سال ۷۲ در یک بولتن خواندم که در پاکستان مادری فرزندش را می‌فروشد باورم نمی‌شد. اما الان بروید ببینید که در برخی بوستان‌ها چه اتفاقاتی می‌افتد. بعد شهردار تهران رفت دو روز آنجا گفت به اینها رسیدگی کنیم. غذا و سرم و این جور چیزها بهشان مجانی دادند!! نتیجه چه شد؟ تمام معتادان اطراف ریختند در تهران که بالاخره غذای مجانی می‌دهند برویم بخوریم.

بحران طبقه متوسط ازدواج سفید است و بحران قشر ضعیف تجاوز!

فیاض در ادامه به بحث عدالت در جامعه پرداخت و گفت: اگر علوم اجتماعی در وسط میدان نباشد و عدالت به محور تبدیل نشود و اقتصاد از این محوریت خارج نشود که برود در کنار امر اجتماعی قرار بگیرد، وضع همین وضع است و روز به روز بدتر خواهد شد. الان ازدواج سفید بحرانی است که قشر متوسط ایجاد می‌کند. بعد از این ازدواج‌های ساندویچی خواهد بود. این حرکتی است که طبقه متوسط شروع کرده است.

نیست. ما سال‌ها پیش در مورد طلاق کار کردیم و در آن زمان فقط ۱۸ عامل کلان برای طلاق به دست آوردیم. خود طلاق و ازدیاد آن هم باعث از بین رفتن ازدواج است. جوانی که می‌بیند آمار طلاق تا این حد بالاست، پیش خود می‌گوید که برای چه این همه هزینه کنم و ازدواج کنم که بخواند به طلاق بیانجامد. کمبود اشتغال، مشکلات ناشی از شهرنشینی، رشد بی‌قاعده طبقه متوسط، رواج بی‌بند و باری در خانواده‌ها، غنی نشدن اوقات فراغت جوانان به خصوص دختران و خیلی از عوامل دیگر در این پدیده مؤثر هستند. وقتی شادی و نشاط را از جوان بگیرد خیابان‌گردی رشد می‌کند. همین دانشگاه یکی از عواملی است که باعث بالا رفتن سن ازدواج می‌شود. ۴ سال می‌خواهد درس بخواند، بعد ۲ سال برود سربازی و بعد تازه به دنبال کار بگردد. همین باعث ضعیف شدن خانواده می‌شود. این پدیده‌ای است که همه در آن مسئول و مقصرند و جوانان ما مظلوم واقع شده‌اند. الان مسئولان جوابگو نیستند. می‌گویند اراده آزاد است و همه مشکل از جوان است که به سمت این مسائل می‌رود. در صورتی که جامعه انسان را شکل می‌دهد و بر انسان مسائل را تحمیل می‌کند. الان در خرم‌آباد ۲۴ جوان لیسانس و فوق‌لیسانس رفته‌اند. خب این جوان چه کند؟ ابراهیم فیاض در ادامه بحث خود برای تبیین عوامل ساختاری مؤثر بر این پدیده گفت: ما از سال‌های ۶۸ و ۶۹ در زمان دولت آقای هاشمی رفسنجانی که بحث توسعه داغ بود می‌گفتیم که نتیجه این تفکرات چه خواهد شد. اما همه شاعرانه درباره توسعه صحبت می‌کردند؛ مست توسعه بودند. کسی زیر بار نمی‌رفت و مثل الان هم نبود که آثارش را به چشم ببینیم. ازدواج‌ها انجام می‌شد و جامعه ضامن‌های اخلاقی داشت و وضعیت جمعیت اینگونه نبود. الان هم هنوز به همان صورت کسی توجهی نمی‌کند. ببینید الان صداوسیما بر چه چیزهایی تاکید دارد و چقدر از مسائل اساسی غفلت می‌کند. صداوسیما در این ۴۰ سال با سریال‌هایش بلائی بر سر مردم و خانواده‌ها آورده که یک هزارم آن را این فضای مجازی نیاورده است. هنوز هم کسی نمی‌خواهد بفهمد و ببیند. همین الان ببینید دعوای برخی مسئولان در محور قدرت بر سر چیست و دعوای کف جامعه مردم کجاست! موقعی که جامعه را به جای خانواده می‌گذارد، اقتصاد می‌شود موتور محرکه جامعه. جامعه‌شناسی عملاً به حاشیه می‌رود و به جای روان‌شناسی را جایگزین می‌کنند.

روانشناسی و عرفان، علوم اجتماعی و دین فقهی را به حاشیه رانده‌اند

استاد دانشگاه تهران در ادامه بحث خود به پیوند روانشناسی و عرفان اشرافیتی اشاره کرد و گفت: روانشناسان آمدند در رابطه با مملکت صحبت کردند و روانشناسی را با عرفان هم مخلوط کردند. نتیجه این شد که یک محافظه‌کاری اجتماعی به وجود آمد. الان کسی بحث اجتماعی نمی‌کند. در اول انقلاب همه بحث، عدالت بود. چی شد که الان همه چیز تبدیل شد به رستگاری شخصی و همه‌اش خواب‌بازی و اینکه چه کسی چه خوابی دیده است. مملکت را یک عرفان کاذب برداشت. با این ترکیب روانشناسی و عرفان اشرافیتی شکل گرفت و علوم اجتماعی و دین فقهی که مبنایش عقلانیت بود را کنار گذاشتند. هیچ فقهی حاضر نشد بحث صیغه را آزاد کند چرا که بنیان خانواده را سست می‌کند و وقتی آقای هاشمی رفسنجانی در نماز جمعه تهران بحث ازدواج موقت و خانه عفاف را مطرح کرد



حالا بحران طبقه متوسط ازدواج سفید است. بحران قشر مستضعف چیست؟ تجاوز! آتنا و اهورا و اینها را ببینید. این خبرها همین‌طور دارد رشد می‌کند. اگر محور همه چیز - بدون توجه به جامعه - اقتصاد باشد همین نتیجه‌اش می‌شود. رئیس‌جمهور در همه سخنرانی‌ها وقتی می‌خواهد استنادی بکند می‌گوید اقتصاددانان این را گفتند. این شاخص اقتصادی و آن رشد اقتصادی! خب رشد اقتصادی مکانیکی به چه درد می‌خورد؟ چقدر از مردم زیر آن لِه شدند؟ فیاض در ادامه بحث خود درباره عدالت گفت: اگر ما نتوانیم عقلانیت دینی را با عدالت پیوند بزنیم جامعه بدتر از این خواهد شد. این تجاوزها نمونه‌اش است. اینکه قشر متوسط دارد به قشر ضعیف تبدیل می‌شود نمونه‌اش است. ما بارها این‌ها را گفته‌ایم اما مسئولین توجه ندارند. اگر نتوانیم عدالت و عقلانیت را با هم ترکیب کنیم مشکلات زیادی خواهیم داشت.

انسانی می‌خواهد که از اینها هم خبری نیست.

احمد حسین شریفی تشریح کرد؛

فرایند اکتشاف نظریه اسلامی در علوم انسانی



AGENCY
dreza Abbasi

نشست فرایند اکتشاف نظریه اسلامی در علوم انسانی با ارائه حجت الاسلام احمد حسین شریفی، استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در این مؤسسه برگزار شد. در ادامه گزارشی از این سخنرانی را با هم می‌خوانیم:

سه نکته مقدماتی

مقدمه اول: زمینه‌ها و آگاهی‌های لازم برای نظریه‌پردازی

نظریه‌پردازی علمی، در هر حوزه‌ای، وابسته به عوامل زمینه‌ای فراوانی همچون شخصیت و خلیقات نظریه‌پرداز، فضای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و همچنین بحران‌های فکری نظریه‌پرداز است. همچنین نظریه‌پردازی در علوم انسانی اسلامی، نیازمند آگاهی‌های پیش‌نظریه‌ای فراوانی از قبیل آگاهی‌های درون‌رشته‌ای (آگاهی از مرزهای دانش در موضوع یا مسأله مورد نظر)؛ آگاهی‌های اسلامی (آشنایی با زبان اسلام؛ آشنایی با فرهنگ صدر اسلام؛ شناخت کتاب و سنت؛ آشنایی با مبانی فلسفی اسلام؛ آشنایی با مقاصد اسلامی و آگاهی از مقتضیات عصر حاضر)؛ و آشنایی با دانش‌های روشی (دانش منطق، اصول استنباط، معرفت‌شناسی، دانش هرمنوتیک) است.

مقدمه دوم: نظریه اکتشافی

برخی مثل شهید صدر (ره) معتقدند در مکتب اسلام، «تولید» نظریه یا «نظریه تولیدی» نداریم؛ هر چه هست از سنخ اکتشاف و استنباط و فهم است. بررسی این نظریه و نشان دادن امکان «تولید» نظریه اسلامی در علوم انسانی را به نشستی دیگر واگذار می‌کنیم.

مقدمه سوم: پیش فرض‌های اکتشاف

اکتشاف نظریه اسلامی از منابع معرفت، مبتنی بر پذیرش دسته‌ای از مسائل است که در جای خود باید اثبات شوند؛ چون بحث فعلی ما، مستقیماً متکفل اثبات آنها نیست، در اینجا با عنوان «پیش فرض‌های استنباط» از آنها یاد کرده و مهم‌ترین آنها را ذکر می‌کنیم:

یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های اکتشاف نظریه اسلامی، بهره‌گیری از همه ابزارهای معتبر معرفت (اعم از وحی، عقل، تجربه، شهود، مرجعیت، تواتر و امثال آن) در همه مراحل فرایند اکتشاف است. البته روشن است که هر کدام از این ابزارها حدود و ثغوری دارند که در کتاب‌های معرفت‌شناسی به تفصیل بحث می‌شوند.

قرآن کریم به عنوان اصلی‌ترین منبع اسلامی، کتابی معصوم بوده و الفاظ آن نیز عین وحی‌اند و هیچ تحریفی در آن راه نیافته است.

همه مردم مخاطب قرآن‌اند و به همین دلیل، فهم آیات آن و همچنین اکتشاف آموزه‌های اسلامی از آن، برای همگان میسر است و اختصاصی به افرادی خاص، مثل پیامبر اکرم و ائمه معصومین ندارد.

با توجه به وجود آیات «حکم و متشابه»، «ناسخ و منسوخ»، «عام و خاص»، «مطلق و مقید»، «مجمل و مبین» و همچنین با توجه به سبک نزول قرآن کریم و روش تربیتی و تعلیمی آن، برای اکتشاف نظریه اسلامی از قرآن کریم، باید نگاه شبکه‌ای و موضوعی داشت و نمی‌توان با استناد به یک آیه، نظر نهایی قرآن را در مورد موضوع یا مسأله‌ای خاص بیان کرد.

وصول به حقیقت است.

تجربه، محصولی از محصولات عقل است که درصدی از اعتبار و حجیت را دارد، و می‌تواند در خدمت فهم و کشف آموزه‌های اسلامی در حوزه‌ها و مسائل قابل تجربه قرار گیرد.

شهود باطنی، معرفتی شخصی و حضوری است و نمی‌تواند حجیت و اعتبار عمومی داشته باشد. به تعبیر دیگر، احکام و آموزه‌هایی که تنها منبع و مستند آنها شهود عرفانی و باطنی باشد، جز برای خود شخص، هیچ اعتبار و حجیتی ندارند.

محصول شهود باطنی در صورتی که خلاف عقل نباشد و مطابقت با شرع (مطابقت صریح، یا ضمنی یا مطابقت با روح معنا و مرادات شرعی) داشته باشد، از حجیت و اعتبار برخوردار است.

فرایند اکتشاف نظریه اسلامی در علوم انسانی

به باور نگارنده، کسی که با دقت و توجه گام‌های علمی زیر را طی کند، تا حدود زیادی می‌تواند اطمینان داشته باشد که نظریه اسلام را درباره موضوع یا مسأله مورد بحث خود به دست آورده است.

گام اول: تعیین و تبیین موضوع یا مسأله مورد بحث

مسأله تحقیق در حقیقت گمشده انسان است. اگر کسی گمشده‌ای نداشته باشد، هرگز برای پیدا کردن آن اقدامی نمی‌کند و اگر کسی به درستی نداند که گمشده او چیست، طبیعتاً تلاش‌های او نیز نه تنها هدفمند نخواهند بود، که بی‌ثمر نیز هستند. داشتن تصویری روشن از گمشده خود، نقشی کلیدی در پیدا کردن آن دارد. مسأله و موضوع تحقیق

هر چند اصل در آیات قرآن، با توجه به جهانی بودن و جاودانگی اسلام، عدم محدودیت به زمان و مکان و افرادی خاص است؛ در عین حال، در تفسیر و فهم قرآن و ظهورگیری از آیات قرآن لازم است به شأن نزول، زمان و عصر نزول و مقتضیات مکانی و شرایط اجتماعی عصر نزول قرآن توجه داشت.

افزون بر آیات قرآن، برای استنباط نظریه اسلامی لازم است همه سخنان، رفتارها و حالات پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار را درباره مسأله مورد بحث نیز گردآوری کرد.

برای فهم درست قرآن کریم لازم است به سخنان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) مراجعه شود.

پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار، معصوم‌اند و همه اقوال، افعال و حالات آنان می‌تواند حجیت باشد.

با توجه به در اختیار نبودن بسیاری از روایات (به تعبیر شهید صدر پنج درصد روایات صادره از ائمه معصومین را در اختیار داریم) برای استنباط نظریه اسلامی لازم است به سخنان و دیدگاه‌های عالمان اسلامی به ویژه عالمان سده‌های نخستین توجه ویژه‌ای مبذول کنیم.

عقل، افزون بر آنکه ابزار فهم کتاب و سنت است؛ در سطوحی از آن، در عرض کتاب و سنت، از منابع اسلامی هم به شمار می‌رود.

مضامین آیات و روایات در مقام سنجش با عقل، در مقام فرض از سه حالت خارج نیستند: خردپذیر (عقلانی)، خردگریز (فراتر از عقل) و خردستیز (ضد عقل).

هیچ سطحی از آموزه‌های اسلامی نمی‌تواند ضد عقل باشد. هر چند معارف و آموزه‌های فراتر از درک عقل نه تنها وجود دارد؛ بلکه اساساً یکی از مهم‌ترین دلایل نیازمندی به وحی و پیام آسمانی ناتوانی عقل از درک همه حقایق مربوط به راه هدایت و فهم چاه‌های موجود در مسیر

است که جهت‌گیری‌های اصلی تحقیق را مشخص می‌کند.

گام دوم: گردآوری پاسخ‌های ارائه شده

مسئله مطرح شده، به احتمال زیاد مسأله‌ای نو و ابداعی نیست؛ بلکه در بسیاری از موارد مسأله‌ای است که دغدغه دیگران نیز بوده است و پاسخ‌هایی به آن داده‌اند. در این گام، لازم است همه پاسخ‌ها و اندیشه‌های موجود درباره موضوع یا مسأله مورد بحث را گردآوری کنیم. البته گردآوری خود نیازمند روش است. روش‌های گردآوری، به وفور و با تنوع زیادی در کتاب‌های روش تحقیق بیان شده‌اند.

نکات مهم در مقام گردآوری عبارات تند از اینکه:

هیچ ارزیابی و سنجشی نسبت به دیدگاه‌ها صورت نمی‌دهیم.

دغدغه تکراری بودن یا تداخل دیدگاه‌ها و داده‌ها را نیز به ذهن خود راه نمی‌دهیم.

کاملاً بی‌طرفانه، صرفاً به گردآوری پاسخ‌های ارائه شده به مسأله مورد نظر می‌پردازیم.

گام سوم: تحلیل پاسخ‌های گردآوری شده

تحلیل پاسخ‌های گردآوری شده، نیازمند در اختیار داشتن روش یا مدلی برای تحلیل است. روش تحلیل نیز وابسته به نوع مسأله است.

گام چهارم: جستجو در منابع و متون دینی

در گام چهارم، لازم است همه منابع و متون اسلامی را به دقت جستجو کنیم و آیات و روایات احتمالی مربوط به مسأله مورد نظر را جمع‌آوری نماییم. با توجه به کتاب‌هایی که درباره موضوع بندگی آیات قرآن تدوین شده است و همچنین با توجه به تبویب کتاب‌های روایی و نرم‌افزارهای حدیثی جستجوی روایات مربوطه تا اندازه زیادی آسان شده است. اما هرگز نباید مراجعه به ابواب مربوط به منابع مشهور را کافی دانست؛ زیرا ممکن است متنی ناظر به یک مسأله در باب یا ابوابی که در ظاهر بی‌ارتباط با آن هستند ذکر شده باشد؛ و یا ممکن است مسأله مورد بحث، از مسائل جدیدی باشد که در تبویب‌های مرسوم، عنوانی برای آن وضع نشده باشد؛ مثل مسأله شبیه‌سازی یا قتل ترحمی یا محصولات تراریخته، فضای مجازی و امثال آن.

گام پنجم: اعتبارسنجی مستندات گردآوری شده

همه آیات قرآن کریم از حیث صدور و سند، قطعی الصدورند؛ هر چند بسیاری از آنها از حیث دلالت ظنی الدلالة هستند؛ همان‌طور که اغلب روایات از حیث سند، ظنی الصدورند و بسیاری از آنان از حیث دلالت نیز ظنی الدلالة هستند. در عین حال، مفسران و محدثان ضوابط علمی روشنی برای اعتبارسنجی دلالت آیات و همچنین اعتبارسنجی سند و دلالت روایات بیان کرده‌اند.

برای اعتبارسنجی روایات گردآوری شده فرایند زیر را باید طی کرد:

یک. تلاش در جهت دستیابی به متن اصلی حدیث: پیش از هر چیز باید مطمئن شویم که متنی را که در اختیار داریم، واقعاً از معصوم صادر شده است؟ که این کار با اعتبارسنجی رجال و ناقلان حدیث صورت می‌گیرد.

دو. زدودن تصحیف‌ها و تحریف‌ها عمدی یا غیرعمدی راه یافته در متن روایات: لازم است با شناخت نسخ اصلی تصحیف‌های نوشتاری راه‌یافته در متون روایی را شناخته و اصلاح کنیم. فی‌المثل پیش از هر گونه تحلیلی ابتدا باید مطمئن شویم که آیا حدیثی که از امام صادق درباره

اشتہار به عبادت نقل شده است این است که «لَا شَهَادَةَ بِالْعِبَادَةِ رِيْبَهُ» (شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۹۴) یا این است که «لَا شَهَادَةَ بِالْعِبَادَةِ رِيْبَهُ» (شهیداول، الاربعون حدیثاً، ص ۵۴) یا حدیثی که از پیامبر اکرم نقل شده است این است که «تَخَمُّوا بِالْعَقِيْقِي؛ اَنْكَشْتُمْ عَقِيْقِي بِه دَسْتْ كُنَيْد.» (کلینی، کافی، ج ۶، ص ۴۷۰) یا فرموده است «تَخَمُّوا بِالْعَقِيْقِي؛ دَرِ وَادِي عَقِيْقِي (واقع در چهار میله مدینه) خِيْمَه بَزْنِيْد» (فتح‌الباری، ج ۳، ص ۳۱۰) یا آنکه ممکن است هر دو سخن را فرموده باشد.

گام ششم: فهم آیات و احادیث

بعد از گردآوری آیات مربوط و بعد از اطمینان از صدور حدیث از معصوم، لازم است در جهت فهم دقیق شارع تلاش شود. بدین منظور لازم است:

یک. مفردات متن را فهم کنیم: برای فهم مراد واقعی خدای متعال و اولیای دین، لازم است مفردات سخنان آنان را فهم کرده باشیم. به همین دلیل، فهم زبان عربی، به عنوان زبان اسلام، امری لازم است. آشنایی با علم صرف، لغت، و غریب الحدیث برای این بخش لازم است.

دو. ساختار ادبی جملات را فهم کنیم: آشنایی با علم نحو و قواعد دستور زبان عربی برای این منظور لازم است؛

سه. توجه به قرینه‌ها به منظور درک دقیق مقصود و مراد خدای متعال و اولیای معصوم: اعم از قرینه‌های متصل و منفصل؛

چهار. توجه به شأن و دلیل نزول آیات و صدور روایات و فضاهای جانبی آیات و روایات: فهم عمیق و دقیق سخن خدای متعال و اولیای دین مستلزم آن است که اسباب و زمینه‌های صدور آن را بدانیم. به تعبیر دیگر، شرایط اجتماعی و تاریخی و فرهنگی و حتی حالت‌های مخاطب و فضای ذهنی او را بدانیم. نباید تصور کرد که همه آیات قرآن و همه سخنان منقول از معصومان علیهم السلام، به شکل قضیه حقیقه و گزاره‌های فرازمانی و فرامکانی‌اند. بلکه برخی از آنها ناظر به وقایع یا اشخاص خاصی بوده و بدون توجه به آنها ممکن است در فهم مراد آیات و روایات به انحراف روییم.

مثلاً اگر در روایتی دیدیم که گفته شده است فرار از بیماری طاعون، مثل فرار از میدان جنگ و جهاد است، نباید بدون توجه به شرایط صدور حدیث و بدون توجه به مقتضیات زمانی و مکانی صدور حدیث آن را تفسیر کرده و به عنوان دیدگاه اسلامی معرفی کنیم. همان‌طور که یکی از یاران امام موسی‌بن جعفر وقتی از آن حضرت درباره نحوه مواجهه با بیماری طاعون سوال کرد و حضرت فرمود در جایی که بیماری طاعون است نباید حضور داشته باشید و باید پیشگیری کرده و از آنجا فرار کنید، آن شخص عرض کرد مگر نه اینکه از پیامبر اکرم ۹ نقل شده است که فرمودند: «الْفِرَارُ مِنَ الطَّاعُونِ كَالْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ»؟

امام کاظم فرمودند: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَذَا فِي قَوْمٍ كَانُوا يَكُونُونَ فِي الثُّغُورِ فِي نَحْوِ الْأَدْوِ قِيَقِ الطَّاعُونِ فَيَخْلَوْنَ أَمَا كُنْهَمْ وَيَقْرُونَ مِنْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ هَذَا فِيهِمْ. (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۲۵۴)

گام هفتم: سازگاری با ضوابط اسلامی حاکم بر

قلمرو و مربوط

نکته مهمی که باید توجه داشت این است که حتی اگر پاسخ سوال خود را به صورت صریح و شفاف در متنی از متون دینی یافتیم، هرگز نباید مسأله خود را پایان یافته تلقی کرده و آن پاسخ را به عنوان نظر نهایی اسلام درباره مسأله مورد نظر تلقی کنیم. به عنوان مثال اگر مسأله ما «سبک پوشش مسلمانان» باشد، به صرف مشاهده این روایت که الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ التَّلْحِي بِالْعَمَائِمِ هرگز نمی‌توان با استناد به این روایات حکم کرد که

از نگاه اسلام، تمایز سبک پوشش مسلمانان و مشرک در تحت‌الحنک انداختن است؟

چنین توصیه‌هایی را باید در چارچوب ضوابط حاکم بر سبک زندگی اسلامی فهم کرد. می‌توان گفت بر اساس مجموع تعالیم اسلامی، اسلام می‌خواهد مسلمانان در عرصه فرهنگی نیز تولی و تبری داشته باشند. سبک زندگی متفاوتی با دیگران داشته باشند. باید هویت اسلامی خود را حفظ کنند. اما اینکه مصداق آن در هر عصر و مصری به چه صورتی است و یا به چه صورتی باید باشد، بحثی است که ناظر به مقتضیات زمان و مکان است.

بنابراین، گام بعدی عرضه پاسخ‌ها به «ضوابط اسلامی حاکم بر مسأله مورد بحث» است. برای این منظور باید مشخص کنیم این مسأله در چه قلمرویی از قلمروهای زیست انسانی است. اگر قلمرو و حیطه مسأله مورد نظر خود را به درستی نشاناسیم به احتمال زیاد در پاسخ آن به بیراهه خواهیم رفت. به همین دلیل، لازم است مشخص کنیم که فی‌المثل، مسأله مورد نظر آیا ناظر به حوزه فردی است یا اجتماعی؟ مربوط به حوزه خانواده است یا جامعه؟ ناظر به سیاست است یا اقتصاد؟

اگر در این مرحله دچار کوتاهی یا بی‌دقتی شویم، ممکن است مسأله‌ای را که مثلاً ناظر به قلمرو کنش‌های اجتماعی است به حوزه کنش‌های فردی سرایت دهیم یا بالعکس. به هر حال، اگر حیطه و قلمرو مسأله مورد نظر خود را به درستی تشخیص دهیم در آن صورت مرزهای مسائل را خلط نخواهیم کرد. جایگاه آن را در نظام معرفتی خود خواهیم دانست و به سهولت می‌توانیم آن را تحت ضوابط حاکم بر آن حیطه و قلمرو خاص قرار دهیم.

منظور از ضوابط اسلامی حاکم بر یک قلمرو یا حیطه، ارزش‌ها و هنجارهای نسبتاً عامی هستند که بر همه مسائل آن حوزه حاکمیت دارند. همچون چتری می‌مانند که همه جزئیات آن قلمرو را تحت پوشش خود دارند. به عنوان مثال، هنجارهایی مثل «حسان»، «وفاداری همسران»، «مودت و رحمت میان همسران»، «تلاش حداکثری در جهت حفظ کانون خانواده» و امثال آن، از جمله ضوابط و هنجارهای حاکم بر همه مسائل و روابط خانوادگی‌اند. یعنی هم در تعاملات اقتصادی خانواده و هم در روابط میان اعضای خانواده و هم میهمانی‌ها و گذران اوقات فراغت و وظایف شغلی اعضای خانواده لازم است جانب این ضوابط را نگه داشت و آنها را مراعات نمود.

یا ضوابط و هنجارهایی از قبیل «اصل تسلط بر اموال»، «اصل نفی کنز و اسراف و اتراف»، «ضابطه اتلاف: من اتلف مال الغير فهو له ضامن»، «حرمت اخذ اجرت بر واجبات»، «المؤمنون عند شروطهم» و امثال آن ناظر به قلمرو رفتارهای اقتصادی‌اند. هر حکم و دستورالعملی که درباره جزئیات فعل اقتصادی یک مسلمان صادر می‌شود باید متناسب با این ضوابط و هنجارها باشد.

البته کشف و استخراج این دسته از ضوابط نیز خود نیازمند روش است. به تعبیر دیگر، ضوابط حاکم بر حوزه‌های خاص حیات انسانی، به صورت مستقل و مشخص در متون دینی ذکر نشده‌اند، اینها را نیز باید با استناد به منابع، مبانی، مقاصد و متون اسلامی به دست آورد. یکی از بهترین راه‌ها برای کشف ضوابط «تشکیل خانواده حدیثی» یا ایجاد شبکه‌ای از احادیث مرتبط با هم است: منظور از تشکیل خانواده حدیثی «یافتن احادیث مشابه، هم مضمون و ناظر به یک موضوع محوری و نیز فهم نسبت‌های آنها با یکدیگر برای کشف این معناست». (مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۱۸۵) با این کار ضمن فهم بهتر مراد واقعی امام، می‌توان به ضوابط اسلامی حاکم بر حیطه مورد بحث دست یافت. به عنوان مثال، بدون توجه به

تشکیل خانواده حدیثی ممکن است با مشاهده احادیثی که می‌فرمایند:

مُدَارَاهُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ وَ الرُّفْقُ بِهِمْ نِصْفُ الْغَيْثِ (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۱۷)

تَمَرَهُ الْعُقُلُ مُدَارَاهُ النَّاسِ؛ (بیهی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ص ۲۰۹)

رَأْسُ الْحُكْمَةِ مُدَارَاهُ النَّاسِ. (همان، ص ۲۶۴)

عُنْوَانُ الْعُقْلِ مُدَارَاهُ النَّاسِ. (همان، ص ۳۳۹)

فرد گمان کند که مدارای با مردم در هر شرایطی و در هر حالتی از نگاه اسلام نه تنها خوب بلکه نشانه

عقلانیت و ایمان و حکمت است. در حالی که وقتی احادیث مشابه را جستجو می‌کنیم و با چنین حدیثی

بر خورد می‌کنیم که می‌فرماید: رَأْسُ الْعُقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللهِ مُدَارَاهُ النَّاسِ فِي غَيْرِ تَرْكِ حَقِّ (این شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۴۲)

متوجه می‌شویم که اسلام هرگز توصیه به مدارای در امور باطل و گناه و خلاف دین را نکرده است و مدارای با مردم

در پرتو ایمان و در چارچوب موازین و مقررات شریعت را نشانه عقلانیت و حکمت دانسته است.

برای به دست آوردن خانواده حدیثی می‌توان از تصنیف‌های موضوعی مثل بحار الانوار، وسایل الشیعه، الحیاه، میزان

الحکمه و همچنین از مجامع لفظی و موضوعی حدیثی استفاده کرد و مهم‌تر از همه از امکانات رایانه‌ای و

نرم‌افزارهای علوم اسلامی بهره برد.

گام هشتم: سازگاری با قواعد اسلامی حاکم بر زیست انسانی

منظور از قواعد اسلامی حاکم بر زیست انسانی، آن دسته از هنجارها و ارزش‌های اسلامی است که همه حوزه‌ها

و قلمروهای زیست انسانی را پوشش می‌دهند و در همه جزئیات و مصادیق زیست انسانی جریان دارند.

ویژگی قواعد این است که در هر قلمرو و حیطه‌ای ممکن است به شکلی خاص نمودار شوند. به عنوان

مثال، قاعده‌ای مثل «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» اختصاص به قلمرو خاصی از زیست انسانی ندارد، بلکه

در همه حوزه‌های فردی و اجتماعی سریان و جریان دارد. اما همین قاعده را وقتی در حوزه کنش‌های عبادی

جاری می‌کنیم، گفته می‌شود که فی‌المثل اگر وضو برای فردی ضرر جسمی داشته باشد، حرام است؛ و

اگر نماز ایستاده برای شخصی ضرر داشته باشد، باید نشسته بخواند. یا اگر روزه گرفتن برای کسی ضرر

جسمی داشته باشد، حرام است.

و یا زمانی که در حوزه روابط شهروندی و همسایگی مطرح می‌شود اینگونه خود را نشان می‌دهد که به تعبیر امام

صادق: «مَنْ أَصْرَبَ بِشَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» (طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۳۰) و یا «إِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مُضَارٍّ وَلَا أَيْمٍ». (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۹۲)

یا زمانی که این قاعده، در حوزه روابط اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی مطرح می‌شود اینگونه نتیجه می‌دهد که

حتی اگر مسجدی برای جامعه اسلامی ضرر داشته باشد، باید تخریب شود؛ وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِزْوَاجًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلِ وَ لِيُخْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحَسَنَى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ؛

(توبه، آیه ۱۰۷)

و یا زمانی که در حوزه مسائل خانوادگی پیاده‌سازی می‌شود در قالب ضوابط و هنجارها و احکام زیر نمود پیدا می‌کند: لَا تَصَارُّ وَالِدَهُ بَوْلِدَهَا وَ لَا مَوْلُودَ لَهُ بَوْلِدَهُ؛ (بقره، آیه ۲۳۳)

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ الْجَاهُ عَنْ فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّوَهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ

فِي الْمَثَلِ، ضوابطی مثل تساهل و تسامح، آزادی زنان، آزادی خداستیزی و دین‌ستیزی و امثال آن در اندیشه لیبرالیستی،

ذَلِكَ فَفَدَّ ظَلَمَ نَفْسَهُ؛ (بقره، آیه ۲۳۱)

یا زمانی که در مسائل ارث و وصیت جاری می‌شود اینگونه نمود پیدا می‌کند: وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَ لَدَّ فَيَنْ كَانَ لَهُنَّ وَ لَدَّ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِنَّ بِيَا أَوْ دِيْنٍ أَوْ لَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَ لَدَّ فَيَنْ كَانَ لَكُمْ وَ لَدَّ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تَوْصِيْتًا بِيَا أَوْ دِيْنٍ وَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَاللَّهِ أَوْ أُمْرَأَةٌ وَ لَهَا أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ بِيَا أَوْ دِيْنٍ غَيْرِ مَضَارٍّ وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ؛ (نساء، آیه ۱۲)

و یا قواعدی همچون «حُسن عدل» و «فجح ظلم» ارزش‌هایی عام‌اند که بر همه ابعاد زیست مسلمانی حاکم‌اند. در هیچ موردی نباید نقض یا نادیده گرفته شوند.

همه ضوابط مربوط به حوزه‌های خاص حیات انسانی و همچنین همه احکام جزئی و مسائل خرد باید در چارچوب آنها باشد.

آگاهی از قواعد ارزشی حاکم بر زیست مسلمانی، نقش بسزایی در درک ارزش‌های جزئی و تکالیف موردی دارد.

به هر میزان که از این قواعد آگاهی داشته باشیم، به همان میزان در فهم ارزش‌های جزئی اسلامی موفق‌تر خواهیم بود. بدون توجه به قواعد کلی زیست مسلمانی

ممکن است در فروعات و احکام جزئی غرق و حتی به تناقض‌گویی کشیده شویم. آگاهی از همه جزئیات و وظایف مسلمانی، کاری بسیار دشوار است؛ اما آگاهی از قواعد حاکم

بر زیست مسلمانی، ممکن و شدنی است. آگاهی از چنین قواعدی ما را از غور در جزئیات بی‌نیاز می‌کند. یکی از

لوازم اجتهاد و استنباط ارزش‌های اسلامی در هر یک از حوزه‌های زیست انسانی، تسلط بر قواعد حاکم بر زیست مسلمانی است.

قواعد هنجاری به آن دسته از هنجارها و ارزش‌های کلان گفته می‌شود که:

اولاً، مطلق و عام‌اند. یعنی زمان‌شمول، مکان‌شمول و فردشمول‌اند. به تعبیر دیگر، تغییرناپذیر، ثابت و مطلق‌اند.

ثانیاً، می‌توان آنها را به عنوان کبرای استدلال‌هایی که برای کشف احکام جزئی اقامه می‌شود، قرار داد. به عنوان

مثال، برخورداری یکسان مردم از فرصت‌های شغلی، عدالت است؛

ب. عدالت فضیلت است؛

پس، برخورداری یکسان مردم از فرصت‌های شغلی، فضیلت است.

ثالثاً، احکامی هنجاری‌اند. یعنی تعیین ارزش می‌کنند. اما همانطور که گفته شد، هنجارهایی کلی و عام‌اند که به

تنهایی نمی‌توانند راهگشای عمل باشند.

رابعاً، در حقیقت واسطه‌ای میان مقاصد و غایات زیست اسلامی و ضوابط حاکم بر حوزه‌ها و قلمروهای خاص‌اند.

این قواعد برخلاف غایات و مقاصد، متضمن ارزش‌های رفتاری‌اند؛ اما برخلاف ضوابط و احکام، بیانگر ارزش‌هایی بسیار کلی و عام‌اند.

خامساً، بیانگر تمایز مکاتب ارزشی‌اند. با توجه آنها می‌توان تفاوت‌ها و تمایزات مکاتب مختلف ارزشی را با یکدیگر بهتر درک کرد. به عنوان مثال، وقتی می‌بینیم

که در لیبرالیسم، «اصل آزادی» قاعده حاکم است و در اندیشه اسلامی یکی از قواعد حاکم «اصل عدالت و

ظلم‌ستیزی» است، به خوبی می‌توان تمایز این دو مکتب را درک کرد. توجه به این اصول و قواعد موجب

فهم بهتر تفاوت‌ها و تمایزهای این دو مکتب خواهد شد.

فی‌المثل، ضوابطی مثل تساهل و تسامح، آزادی زنان، آزادی خداستیزی و دین‌ستیزی و امثال آن در اندیشه لیبرالیستی،

همگی از دل آن اصل و قاعده حاکم استخراج می‌شوند. ضوابطی همچون امر به معروف و نهی از منکر، اصل مسؤلیت اجتماعی، اصل عفت اجتماعی، احترام به مقدسات و امثال آن در اندیشه اسلامی از دل اصول و قواعد حاکم بر

زیست بشری از نگاه اسلام استخراج می‌شوند.

گام نهم: سازگاری با مقاصد و غایات زیست اسلامی

هر چیزی که (بی‌واسطه یا باواسطه) موجب وصول به هدف نهایی و کمال واقعی انسان یعنی موجب تقرب او به کمال مطلق شود، ارزشمند و هر کاری که او را از دستیابی به آن غایت دور کند یا در جهت خلاف آن حرکت دهد، ضد

ارزش خواهد بود.

منظور ما در اینجا از مقاصد زیست اسلامی، «علل و مصالح و انگیزه‌های تشریح» حکم اسلامی نیست. بلکه منظور، هدف نهایی و مقصود اصلی از ارزش‌ها و احکام اسلامی است. یعنی منظور آن است که بدانیم

با عمل به دستورات اسلامی بناست به کجا برسیم. چه سرنوشتی نصیب ما خواهد شد. به تعبیر دیگر، منظور ما بحثی برون‌دینی است؛ اما بحث از «علل و انگیزه‌های تشریح» بحثی درون‌دینی است. سخن در این است که هدف یا اهداف اصلی و غایی شارع مقدس از تشریح چه بوده است؟ اهداف کلان، میانی و عملیاتی شارع از تشریح چیست؟

مقاصد زیست اسلامی، به معنای مورد نظر، هر چند از نوع ارزش‌ها به شمار می‌روند؛ اما ارزش‌های رفتاری نیستند. بلکه از ارزش‌های وجودی بوده و معیار تشخیص و تعیین ارزش‌های رفتاری‌اند. ارزش مقاصد و غایات نه ارزش فعلی است (زیرا مقصد و غایت، از جنس فعل نیست؛ بلکه نتیجه فعل است) و نه ارزش اخلاقی است (زیرا اختیاری بودن و وابسته به خواست و اراده انسان بودن، شرط لازم اخلاقی بودن یک ارزش است)؛ در حالی که ارزش مقاصد و غایات نه اختیاری است و نه وابسته به خواست و اراده انسان. ارزش آنها ارزش وجودی و هستی‌شناختی است. بحث از آنها نیز بحثی اخلاقی، فقهی یا حقوقی نیست. بلکه بحثی کلامی و فلسفی و ناظر به جهان‌بینی است.

به هر حال، بدون آشنایی با مقاصد و غایات اسلامی هرگز نمی‌توان کشف آموزه‌های اسلامی را در حوزه‌های انسانی انتظار داشت. کسی که مقاصد احکام و ارزش‌های اسلامی را بداند، در ابعاد توصیه‌های علوم انسانی، توصیه‌های اخلاقی، داشت که در جهت تأمین آن مقاصد و غایات باشد؛ یا دست کم در تعارض با آنها نباشد. همچنین بدون آگاهی از مقاصد اسلامی، استنباط حکم مسائل مستحدثه و مسائل غیر منصوص بسیار دشوار و بلکه ناممکن است.

گام دهم: انطباق با مبانی اسلامی

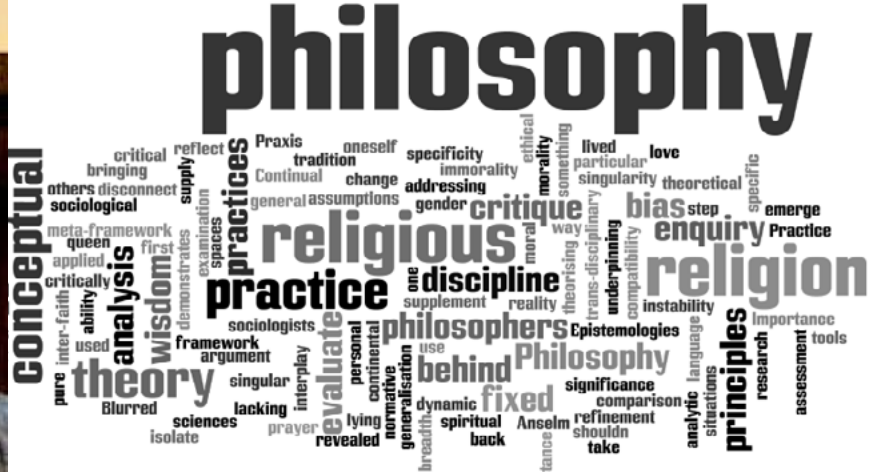
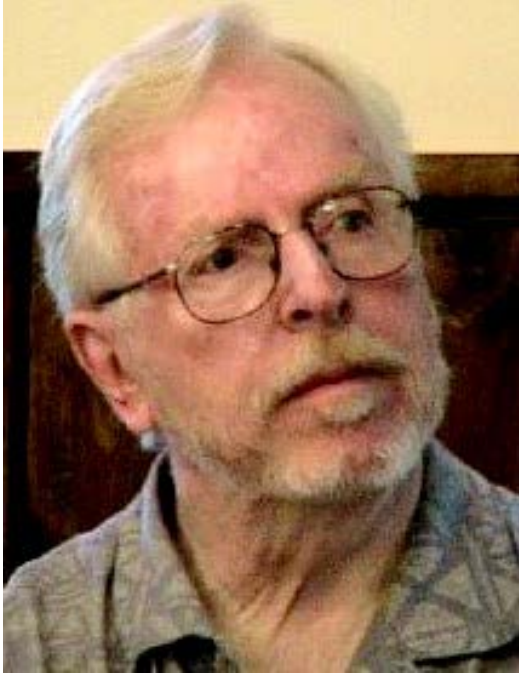
آخرین گامی که برای اکتشاف نظریه اسلامی لازم است طی شود، سازگاری نظریه مورد نظر با مبانی نظری اسلام در حوزه‌های پنج‌گانه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و ارزش‌شناسی است.

به هر حال، کسی که می‌خواهد نظریه هنجاری اسلام را در مسأله‌ای از مسائل علوم انسانی کشف کند، باید معارف و آموزه‌های اسلامی را به صورت یک مجموعه منسجم و به هم پیوسته در نظر بگیرد. هیچ یک از احکام و آموزه‌های جزئی آن نباید در تقابل یا تضاد با مبانی نظری آن باشد.

به همین دلیل، نه تنها ارزشمندی یک کنش خاص، بلکه ارزشمندی ضوابط حاکم بر قلمروهای خاص زیست انسانی و همچنین ارزشیابی قواعد حاکم بر زیست انسانی، آنگاه اسلامی خواهد بود که با مبانی نظری اسلام، سازگار باشند.

استاد فلسفه دانشگاه کلرادو:

چه معیارها یا ارزش‌هایی فلسفه‌والای دین را تعریف می‌کنند؟



دونالد کراسبی استاد فلسفه در دانشگاه کلرادو است. او در صحبت‌های اخیر خود که به تازگی منتشر شده است، در پاسخ به پرسش «چه معیارها یا ارزش‌هایی فلسفه‌والای دین را تعریف می‌کنند؟» دیدگاه‌های خود را ارائه نموده است. کراسبی در اظهارات خود و در پاسخ به پرسش مطرح شده عنوان نمود که، ملاحظات و نگرانی‌ها فلسفه دین را هدایت می‌کند. در ادامه پاسخ‌های او به این پرسش را می‌خوانید:

من قصد دارم هنجارها و ارزش‌ها را به تاملات و نگرانی‌ها تبدیل کنم چون فکر می‌کنم این دو مقوله هر چه دقیق‌تر آنچه را که قصد دارم درباره فلسفه دین آن گونه که می‌بینم بگویم منتقل می‌کنند. هنجارهای تئوریک معمول البته برای فلسفه دین و همین‌طور برای دیگر بحث‌های تئوریک مهم هستند. این هنجارها عبارتند از سازگاری، انسجام، کفایت برای تجربه، شفافیت، سادگی، ضرورت و سودمندی برای تحقیق آتی. ارزش‌ها یا اهداف محوری برای فلسفه دین همچنین در این دو مقوله ملاحظات و نگرانی‌های من مستتر می‌باشند. این مقولات شش تا هستند و من در اینجا فقط مجال توضیح مختصر در مورد هر یک آنها را دارم. در آنچه در پی می‌آید، از اصطلاح واحد تاملات استفاده خواهیم کرد اما اشاره کوتاهی به ملاحظات و نگرانی خواهیم داشت.

نخستین آنها خودداری از تقلیل‌گرایی است. فلسفه دین باید همیشه کوشش کند تا در مورد دین به عنوان یک شیوه بارز اندیشه، تحقیق و عمل عدالت را رعایت کند. همین‌طور باید به سایر شیوه‌ها نظیر علم، اخلاق، تاریخ و هنر بخاطر نوع کار و بیان آن سخاوتمندانه توجه داشته باشد، اما این قابل تقلیل به هیچ یک از آنها نیست. بلکه به فلسفه نیز قابل تقلیل نیست. هرچند می‌توان استفاده خوبی از فلسفه در جهت پیشبرد دعای، بحث‌ها و فرضیات به عمل آورد. خصلت بارز دین باید همیشه در این مسیر

حفظ شود. دومین دقت و تأمل پرهیز از باستانی و امروزی کردن است. دین با خدابپرستی یا با شیوه‌های نوعاً غربی معنویت و تهجد یکسان نیست، بلکه دامنه بس وسیعی دارد و فیلسوف دین باید همیشه این را در ذهن داشته باشد. تفاوت‌های میان دیدگاه‌های دینی و سنت‌ها اغلب همان قدر مهم‌اند که مشابهت‌های آنها. این بخصوص در دوران جهانی شدن ما صدق می‌کند.

ملاحظه سوم در تلاش برای مدنظر قرار دادن نقش‌های تکمیلی منشأ عالم وجود و ترجمه در دین است. دین یک مسیر زندگی است نه تنها راه اندیشیدن و باورمندی. دین دارای عناصر فعال، عاطفی، نیروی اراده و ایمانی است نه فقط عناصر فکری، و این عناصر غالباً با عناصر فکر تنگاتنگ در هم تنیده‌اند.

ملاحظه چهارم کوششی است مداوم جهت کشف و برقراری ارتباط معاصر دین با کل زندگی و با دنیا به عنوان یک کل. این کوشش در اصل با توجه به این واقعیت صورت می‌گیرد که دین مرتبط و معنادار با آینده روبرو است نه با گذشته. البته منابع را از گذشته می‌گیرد، و فلسفه دین می‌تواند به آوردن آنها به صحنه کمک کند؛ اما این منابع برای فیلسوف دین نقاط شروع هستند نه نقاط پایان. این فیلسوف وظیفه تفسیری مهمی در خصوص تفکر دینی گذشته دارد و برای اطمینان، اما آن وظیفه تابعی است از وظیفه سازندگی برای نشان دادن آن که چگونه افکار دینی می‌توانند به امروز و آینده ربط داشته باشند.

ملاحظه پنجم حفظ جنبه رمزی است که برای دین بسیار اساسی است و نشان می‌دهد چگونه دکن‌ها و باورها، مهم نیست چگونه عمیقاً رشد کرده و فرمول‌بندی شده‌اند، هرگز نمی‌توانند عدالت‌نهایی را برای اسراری که تمام غایت‌های دینی را فرامی‌گیرند و حفظ می‌کنند بجا آورند. این ملاحظه در میان سایر

چیزها، به معنای آن است که پارادوکس‌ها، نمادها، اسطوره‌ها، استعارات، تمثیل‌ها، معماها، داستان‌ها و مناسک نقشی تعیین‌کننده در دین ایفا می‌کنند، و این که این نقش‌ها باید همواره مورد توجه فیلسوف دین باشد چون آنها به دکن‌ها، باورها و استدلال‌های گفتمانی مربوط می‌شوند.

ششمین ملاحظه من این است که فیلسوف دین باید همیشه یک ذهنیت کثرت‌گرا نسبت به تفاوت‌های

دینی داشته باشد. جنبه رمزی که لاینفک از دین است باید آنرا در برابر گرایش به مطلق‌گرایی یا انحصارگری محافظت کند. غایت‌های دینی هر چه که باشند، با سر و رمز آمیخته‌اند و این بدان معنی است که جای مناسبی برای جنبه‌های مختلف این راز مقدس به شکل باورهای، اعمال و نظام‌های فکری مختلف وجود دارد.

ذهنیت کثرت‌گرایی که من مدافع آن هستم به معنی آن است که فلسفه دین باید همیشه در رویکردهای خود نسبت به پدیده‌های دینی دیالکتیکی باشد. باید از هر گونه تداعی زخم‌زبان با ذهن بسته پرهیز کند. این ششمین ملاحظه پیوند نزدیکی با ملاحظه دوم یعنی دوری از گذشته و امروزی دیدن یا مفاهیم تنگ دین که راه را برای به رسمیت شناختن تاریخ غنی و پیچیده آن - هم بین سنت‌های معروف دینی و در درون آنها - و اشکل چندگانه تجلی آن، می‌بندد.

فلسفه دین ظرفیت آنرا دارد که کمک مؤثری به اشخاصی بکند که با مسائل و شگفتی‌های دینی در زندگی‌شان دست به گریبان هستند. فیلسوفان دین باید کار خود را با این ایده در ذهن انجام دهند و اجازه ندهند که این رشته به عنوان یک کل چنان اسرارآمیز و تخصصی شود که تنها به درد فیلسوفان بخورد یا تنها برای آنها قابل فهم باشد. دین می‌تواند نقش عمومی مهمی بازی کند و در نهایت ملاحظات فوق می‌توانند در ایفای این نقش کاملاً مورد استفاده قرار گیرند.

گفتاری از سید حسین شهرستانی؛

فرهنگ ایرانی بیرون از امت اسلامی نیست



به اعراب به چشم مهاجم می‌نگریستند عبور کردیم. آقای طباطبایی گویی مباحثات پرده‌مانه سده اخیر را از بهار و فروغی و فروزان‌فر و زرین کوب و اسلامی ننوشن و کربن و نصر و فردید و مطهری و داوری و... را نادیده گرفته‌اند و از نو بخشی را که پیچیدگی‌هایش به تدریج آشکار شده ساده‌سازی می‌کنند.

تقابل «رزم» و «بزم» در شاهنامه فردوسی و خرد ایرانی

کل شاهنامه حول دوگانه رزم و بزم می‌گردد که دو وجه اساسی حیات انسانی است: عیش و عشرت و زندگی در برابر جنگ و دلاوری و مرگ. رزم وجه مردانه فرهنگ و بزم وجه زنانه آن است و زندگی به معنی اعم، واجد هر دو وجه است و شاهنامه که کتاب زندگی است، صرفاً کتاب رزم و حماسه نیست بلکه کتاب سیاست، خرد، معاشرت، نیایش، بزم و... است. پس خرد ایرانی آمیزه‌ای است از بزم و رزم یا تنزل و حماسه یا زندگی و مرگ یا زنانگی و مردانگی. همان‌طور که در نام «کیومرث» نیز این دو وجه مستور است. بخش اول این نام از ریشه «گی» یا «زی» به معنی زایایی و زندگی و بخش دوم از ریشه «مرت» به معنی میرایی و مرگ مأخوذ است؛ قهرمانان شاهنامه همگی در هر دو صحنه رزم و بزم درخشانند. چنانچه مثلاً سام خطاب به منوچهر می‌گوید: «به رزم اندرون شیر پائنده ای / به بزم اندرون شید تابنده‌ای»

کندآوری: جمع پهلوانی و خردمندی

ما در شاهنامه در کنار حماسه داستان‌هایی تغزلی چون داستان زال و رودابه و بیژن و منیژه را داریم و باید توجه داشت که از همین مبنا ادبیات بزمی و تغزلی ما در دوره سبک عراقی شکل می‌گیرد. اما در غزل سبک عراقی نیز چهره حماسی خرد ایرانی حفظ می‌شود. پس رزم در شاهنامه با بزم آمیخته و برای زندگی است. چنانچه گفتیم جهت جنگ بازگرداندن نظم و وحدت است. این امر در برابر ایده «تورانی» در شاهنامه است که در آن پرخاشجویی و جنگ‌طلبی وصف ذاتی و ماهیت فرهنگ

جهانی و مشخصاً در امت اسلامی مشارکت داشته و دارد. این را به‌عنوان نقدی به آرا آقای دکتر طباطبایی ذیل مفهوم «اندیشه ایرانشهری» طرح می‌کنم که فرهنگ ایرانی را «بیرون از» امت اسلامی قلمداد می‌کنند. جدا کردن فرهنگ ایرانی از تمدن اسلامی، اتفاقاً نشانه نشناختن قابلیت‌های عظیم فرهنگ ایرانی است. ایرانیان، فرهنگ و تمدن اسلامی را فریب ندادند به این ترتیب که در لوای تصوف یا شکلی از تسبیح به‌نجو ریاکارانه‌ای هویت خودشان را با گرایش شعوبی حفظ کنند.

ایرانیان حقیقتاً مسلم شدند و به حقیقت و تأویل و جان اسلام روی آوردند و جنایات و تعصب قومی اعراب آنها را به موضع مقابله‌به‌مثل در نینداخت. ایرانیان با دل و جانشان با رسول الله (ص) به‌عنوان حقیقتی فراسوی قومیت‌ها و مرزها نیایش کردند؛ یعنی آن حقیقت مستور در پس برقع مکی و مدنی که خود، مکی و مدنی و عرب و عجم نیست: «ای مدنی برقع و مکی نقاب / سایه‌نشین چند بود آفتاب»

از سوی دیگر ایرانیان عنصر مهم فرهنگ ایرانی را که فتوت و پهلوانی است، در قامت امیرالمؤمنین می‌بینند و این تقارن را مثلاً مولوی در مصرع مشهور «شیر خدا و رستم دستارم از روست» به روشنی بیان کرده است.

حتی اسکندر که به ایران می‌تازد و هخامنشیان را سرنگون می‌کند، در متون ایرانی به یک شاه ایرانی بدل می‌شود و از آن مهم‌تر ایرانیان، میانجی انتقال فلسفه یونانی به درون فرهنگ اسلامی‌اند و تضاد تاریخی آنها با یونانیان مانع این دادوستد نیست. لب این سخن را سروردی در مقدمه حکمه‌الاشراقی، در آنجا که سه مسیر عمده مبادی حکمت و سلسله حکما را بیان کرده و حکمت راستین را نقطه ملاقات این سه می‌شمارد، به‌تصریح بیان می‌کند: سلسله حکمای یونانی، سلسله حکمای خسروانی و ایرانی و سلسله نبوت و شریعت. حکمت حقیقی در رسیدن به کانون وحدت‌بخش این سه مبدأ اصلی تحقق می‌یابد و این طرحی است که در طول تاریخ ما دنبال شده و در مسیر این تلاش، تمدن اسلامی رونق یافته و بزرگان فرهنگ و هنر و ادب و سیاست و علم و شریعت در بلاد اسلامی ظاهر شدند و ما به تدریج از دورانی که اعراب به ایرانیان به چشم بیگانه و ایرانی‌ها

سید حسین شهرستانی، پژوهشگر حوزه فلسفه و جامعه شناسی با موضوع «جنگ در خرد و فرهنگ ایرانی» در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران به ایراد سخنرانی پرداخت. مشروح این سخنرانی را در ادامه می‌خوانید؛

ایده ایران، ایده حقیقت است

جنگ و نهاد جنگ در فرهنگ ایرانی، جنگ قومی نیست. چنانچه ایران اساساً یک ایده قومی نیست. ایده ایران در بنیاد خودش، نه ایده‌ای قومی است و نه ناسیونالیستی به معنی مدرن کلمه. ایرانی که مورد ستایش بزرگان خرد ایران و در شاهنامه مورد حمیت قهرمانان داستان قرار دارد، نماینده حقیقت در کلیت و وحدتش است. در توضیح باید به مسئله فلسفی نظم و تضاد یا وحدت و کثرت یا جمعیت و پربشانی که در فرهنگ ما عمیقاً بدان توجه شده بازگردیم: آغاز داستان، پادشاهی کیومرث است. او شاه ایران نیست. شاه جهان و نخستین انسان است. شاهان بزرگ شاهنامه تا قبل از تقسیم زمین، شاه جهانند. اینجا مسئله جهان، حقیقت و مردم در کار است. جهان یکپارچه و به تعبیر قرآن، امت واحده: «کان الناس امه واحده». طرح ایران به‌مثابه «مرز» در برهه بحرانی تاریخ ظاهر می‌شود. آنجا که لحظه تقسیم زمین میان فرزندان فریدون است و در آن لحظه، غرب و شرق به سلم و تور واگذار شده و سرزمین میانی یعنی ایران به‌عنوان پایتخت این سه قلمرو، به فرزند برگزیده یعنی «ایرج» سپرده می‌شود. پس ایده ایران ابتدائاً ایده وحدت پیش‌ازاین کثرت و تقسیم است و ثانیاً ایده قلمرو میانی و میانجی میان خاور و باختر. پس از مسیر ایران است که شرق و غرب معنی می‌یابد و می‌تواند به صلح برسند. پس مسئله ایران هم‌زمان یک «مسئله ملی» و «مسئله جهانی» است و پهلوانانی چون رستم و زال و پادشاهان بزرگ در شاهنامه پراویشان نه پروای سرزمینی صرف که پروای حقیقت است.

دو جهت جنگ: گسیختگی یا بازسازی وحدت

لذا جنگ دو جهت پیدا می‌کند. توضیح آنکه جنگ زمانی وقوع می‌یابد که وحدت و همزیستی جهانی برهم می‌خورد و تلیث شرق و غرب و ملت میانی یا به تعبیر قرآن «امت وسط» برقرار می‌شود. پس معنا و جهت اولی جنگ، ازهم گسیختگی وحدت آغازین است اما جهت دیگر جنگ همانا نبرد برای بازگرداندن وحدت و دفاع از حقیقت در کلیت آن است. به‌تعبیر دیگر جهت اهریمنی جنگ، طلب گسیختگی و تضاد است و جهت مینوی و مقدس جنگ، ستیز برای بازگرداندن وحدت. اینجاست که پهلوانان ایران وارد صحنه می‌شوند.

در فرهنگ‌هایی که بنیادشان بر خون و عصبیت قومی است کارزار بر مبنای «ما» و «قوم بیگانه» استوار می‌گردد. اما در فرهنگ ایرانی، اقوام بیگانه به‌عنوان عرب و یونانی و تورانی و... اساس مواجهه و تقابل نیستند. لذا در شاهنامه کیکاووس که جهان‌جوی و جنگ‌طلب است، به‌رغم آنکه شاه ایران است اما مورد مذمت پهلوانان واقع می‌شود چراکه کردار او در راستای برهم خوردن وحدت است و نتیجتاً قهره ایزدی از او دور می‌شود. از آن‌سو شخصیت رستم به‌عنوان جهان‌پهلوان و پاسدار مرز ایران، از یک‌سو از نژاد ضحاک بوده و مادرش به سرزمین توران تعلق دارد. اینچنین در درون شخصیت رستم، جهان به وحدت می‌رسد و ضحاک و فریدون سازش می‌کنند. نقد «اندیشه ایرانشهری طباطبایی»: «ایران در امت اسلامی مشارکت دارد»

براین اساس مسئله ایران، تأسیس یک دولت ملی در تقابل و رقابت با دولت‌های ملی منطقه‌ای یا جهانی نیست. مسئله، طرحی از سیاست برای نظام جهانی و پروای حقیقت در تمامیت آن است. در این مسیر، فرهنگ ایرانی در فرهنگ

ایرانیّت: در کشاکش مرزمندی و بی‌مرزی

در ضمن ایرانیان همواره درگیر مسئله مرزمندی و تأسیس دولت ملی و حراست از آن سوی و بی‌مرزی و مشارکت در نظام جهانی بوده‌اند و هر بار که از یک‌سوی بام درافتاده‌ایم دچار انحطاط شده‌ایم. زمانی که درون لاک مرز قومی خود خزیدیم و با اقوام پیرامون رسم بیگانگی نهادیم دچار بحران شدیم. ما نباید خودمان برچسب «صقوی» و مجوسی را که بلوک عربی در جهان اسلام به ما می‌زند و بدین ترتیب طالب اخراج ما از امت اسلامی است، بپذیریم و به آن دامن بزنیم و نیز از آن سو هرگاه در فرهنگ جهانی و بیگانه به‌نحوی ادغام شویم که مرز ملی به کلی از دست برود نیز در بحران فرو می‌رویم. پایگاه مشارکت ما در فرهنگ جهانی، هویت ملی است. در دوران معاصر روشنفکران جهان‌وطن و به تعبیر درست بی‌وطن و به‌ویژه چپ‌ها ما را از خاک و ریشه و تبار و مرزمان بریدند و مثلاً ناسزاهای شاملو به فردوسی را باید در همین راستا خواند. همچنین جریان‌های اسلامی بنیادگرا نیز همین بی‌وطنی را دامن زده‌اند و در وجهی از شخصیت دکتر شریعتی این دو باهم تألیف یافته‌اند. بنابراین هویت ما در کشاکش میان مرزمندی و بی‌مرزی شکل می‌گیرد و شهریاران و پهلوانان بزرگ شاهنامه از سوی پاسدار مرز ایران و از سوی دیگر منادی حقیقت بوده‌اند.

می‌جنگد و به جنگ معنی می‌دهد و لذا نسبت به سیاست و فرهنگ بی‌تفاوت نیست. پس فرایند ارتش‌سازی مدرن که نهاد نظامی را به بروکراسی جنگ یا «هاشین جنگی» بدل می‌کند در ایران موفق نبوده و نیست.

سپاه پاسداران، نماد «ایده ایرانی جنگ»

ایده ایرانی جنگ، بنیاد تأسیس سپاه پاسداران است و سپاه ایده ایرانی جنگ را نمایندگی می‌کند. پهلوان در مورد جنگ و درباره زندگی و سیاست موضعی دارد و لذا این گفتار که «نظامیان در سیاست دخالت نکنند» را باید به‌درستی فهمید. پهلوان نمی‌تواند به آرایش شهر بی‌تفاوت باشد و البته شهر هم با او رویارو می‌شود. از این فراتر آنکه فتوت و پهلوانی از مرزها به درون شهرها کشیده شده و اساس هویت‌مندی شهری می‌گردد. به‌نحوی که همه طبقات و اصناف شهری فتوت نامه ویژه خود را می‌نویسند.

حاصل سخن آنکه ایران همواره میانجی تشکیل فرهنگ جهانی بوده است. فرهنگ جهانی از مسیر ایران است که خودش را می‌شناسد. فرهنگ یونانی علاوه بر دوره اسلامی، در دوران اسکندر نیز از مسیر ایران وارد فرهنگ جهانی می‌شود. علاوه بر این فرهنگ شرقی و هندویی نیز از مسیر تصوف ایرانی و مانوی گری جهانی می‌گردند.

است: همان نژاد زرد که واجد فرهنگ مردانه و مهاجم و جنگ‌بنیاد و بی‌توجه به ثبات و اداره سرزمین است و مبتنی بر عصبیت خونی و بادی‌نشین است. اما در آن سو فرهنگ غربی و به تعبیر شاهنامه رومی است که بر فریب و سیاست ورزی و ثبات و ایده نظم (کاسموس) بنا شده است. در این میان فرهنگ ایرانی آمیزه رزم و بزم و جمع دلبری و خرد است. امری که در واژه کهن «کنداوری» نهفته است: کنداور همزمان معنی پهلوان و خردمند را حمل می‌کند.

لذا جنگ در ایران اتفاقاً «چهره زنانه دارد» و از آن سو بزم روی مردانه دارد. شاهنامه صحنه جنگ را غزل‌واره وصف می‌کند و غزل‌سرایان ما بزم را مردانه می‌سرایند: شراب تلخ می‌خواهم که مردافکن بود زورش...

پهلوان، کارگزار جنگ نیست

نکته مهم دیگر آن است که شخصیت پهلوان به‌عنوان بناکننده جنگ در فرهنگ ایرانی، صرفاً جنگجو یا «کارگزار جنگ» نیست. پهلوان با گماشته و بادبگارد نسبتی ندارد. لذا نهاد جنگ در فرهنگ ایرانی مثل ارتش مدرن یا گروه‌های گماشته در فرهنگ‌های سنتی که فقط برای جنگ ساخته شده‌اند نیست. پهلوان ایرانی با معنی

گفتاری از مرحوم محمد جواد صاحبی؛

برای رهایی از پیامدهای دنیای مدرن راهی جز پناه بردن به معنویت نیست

مناسکی خشک و بی‌روح است. باورگونه‌ای همراه با جمود و ظاهرگرایی، آئینی بی‌اعتنای به عالم معقول که گاه ریشه در خرافات دارد و گاه با مادیت پیوند می‌یابد و تخدیر و تعصب و خشونت می‌آفریند و در زمان و زمین بیم و بلا می‌پراکند. صاحبی ادامه داد: پس در دنیایی که علم و عقل مادی، مکانیک و صنعت مدرن را رقم زده است، به جهت فرار از معنویت، در کنار رهاوردهای بزرگی چون: قدرت، سرعت و ثروت، بحران‌های اخلاقی، روانی و زیست محیطی دامن‌گیر بشر شده است، از این رو برای رهایی از پیامدهای ناگوار آن راهی جز پناه بردن به معنویت نیست. بنابراین یافتن مفهومی مشترک برای معنویت میان همه آئین‌ها می‌تواند انسان‌ها را هر روز به آرامش و امنیت نزدیک‌تر سازد. نخستین دور گفت‌وگوی دینی اسلام و هندوئیسم با موضوع «معنویت در اسلام و هندوئیسم» (۳ تا ۴ آبان‌ماه) با حضور ابوذری ابراهیمی ترکمان، رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، حجت‌الاسلام والمسلمین محسن قمی، معاون ارتباطات بین‌الملل دفتر مقام معظم رهبری، حسن بلخاری، رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، حجج اسلام شمس‌الله مریجی، رئیس پژوهشگاه باقرالعلوم (ع)، حمید پارسانیا، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، احمد مبلغی، عضو مجلس خبرگان رهبری و رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی، محمدجواد صاحبی، رئیس شورای علمی دین‌پژوهان ایران، مرتضی صبوری، معاون مرکز گفت‌وگوی ادیان و تمدن‌های سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، غلامرضا انصاری، سفیر و علی دهگامی، رایزن فرهنگی ایران در هند، اس‌آر بهات، رئیس شورای تحقیقات فلسفی هند و شخصیت‌های فرهنگی، مذهبی و اندیشمندان ایرانی و هندی در محل مرکز بین‌المللی هند، برگزار شد.



متن پیش رو گفتاری است از محمدجواد صاحبی، رئیس فقید شورای علمی دین‌پژوهان ایران که در نخستین دور گفت‌وگوی دینی اسلام و هندوئیسم در دهلی‌نو ایراد شده است.

محمدجواد صاحبی گفت: جوهره معنا و مفهوم معنویت، با همه تفاوت‌هایی که در دریافت و برداشت از آن وجود دارد، نزد همه انسان‌ها مشترک است. وی افزود: نگاه معنوی، بینشی است که از حصارهای ظاهری الفاظ و اشیا و جهان مادی فراتر رفته و به عالم درون و لایه‌های ژرف‌تر هستی راه می‌یابد و رشحات و جلوه‌هایی از حقایق برین را به ارمغان می‌آورد. این حالت نفسانی که مراتب آن به تعداد انفس خلایق، متفاوت است گاه در پیوند با امری متعالی و یا با خالق مدبر جهان هستی پیوند می‌یابد، و تا بی‌نهایت به پیش می‌تازد.

صاحبی تأکید کرد: عالم معنوی و روحانی، مجموعه‌ای از امور قدسی، ارزش‌های اخلاقی، باطنی و عرفانی است که از عوارض و محدودیت‌های جهان مادی و ظاهری به دور است.

وی ادامه داد: جهان مادی با همه تنوع و تکثر و جاذبه‌هایش، محدود و خسته‌کننده و گاه مشکل‌زا و کژتاب می‌نماید. چالش انسان با قهر طبیعت، افزون بر مشکلات جسمی، روحی، روانی و ناتوانایی‌هایش، برای او بیماری، ناداری و ترس به ارمغان می‌آورد. از این‌رو برای رهایی از این عوارض، راهی جز برون‌رفت از جهان ماده نمی‌یابد.

رئیس شورای علمی دین‌پژوهان ایران سپس با اشاره به اینکه انسان به تجربه دریافته است که جهان ماده علاوه بر محدودیت‌ها و مصائبش ناپایدار است، گفت: به همین دلیل پیوسته برای نیل به جهان مدام و بی‌انتهای در جستجو و کنودکاو است. تکاپویی که با بهره‌گیری از همین

ابزارهای مادی و جهان طبیعی، امکان‌پذیر است. پس این جهان نیز فرصت و امکانی است برای دستیابی به آن حیات جاوید که به تعبیر بزرگان اسلامی «الدنیا مزرعه الاخره» (دنیا، مزرعه آخرت است).

وی ادامه داد: به نظر می‌رسد که مفهوم «کارما» در آئین هندو با این جمله یاد شده بسیار قرابت و نزدیکی دارد. بنابراین ضرب‌المثل هرچه بکاری همان درو می‌کنی، آموزه‌ای است که گرچه با آزمون و خطا نیز می‌توان بدان دست پیدا کرد، اما با هدایت ادیان سهل‌الوصول تر خواهد شد. البته این ارتباط مادیت و معنویت، دو سویه است، چنان‌که این جهان مادی نیز اسرارآمیز و حکایت از آن دارد که خود ناشی از آن جهان معنوی است؛ طبیعتی برخوردار از اشیا و پدیده‌هایی که آراسته به نظم ذاتی و درونی هستند، حقیقتی که شاید در آئین هندو از آن به «دارما» تعبیر می‌شود.

وی افزود: دین اگرچه بدون معنویت، پوسته‌ای تهی از مغز است؛ اما می‌تواند بدون آن نیز کیش نامیده شود که

هما یون همتی:

عصر جدید همان مدرنیته نیست

هومیوپاتی که امروز در ایران نیز رواج پیدا کرده که البته برخی از آنها شیاد از آب درآمدند و دستگیر شدند.

همتی در ادامه اظهار داشت: فرقه‌های عرفانی جدید فقط به تئوری نمی‌پردازند. مثلاً فروشگاه‌های متعددی را راه انداخته‌اند و سمبل‌ها و وسایل گوناگونی را تولید کرده‌اند. نمایشگاه‌های متعدد، کتاب‌های تخصصی، موسیقی شهرک‌ها، خانه‌های تیمی، سازمان‌ها، مراکز موسیقی و ... مخصوص به خود دارند. از عنوانی که اینها برای گروه‌های خود انتخاب کرده‌اند می‌توان به این مفاهیم اشاره کرد: نئوپاگانیسم (کفر جدید)، معبد مردم، دروازه خورشید، شیر فرمز، حافظان عهد، فرزندان یهوه، جادوی جدید، کلیسای اتحاد، علم جدید، گواهان یهوه، ساینتولوژی، اک اند کار، باطن‌گرایی، عرفان مبتنی بر قانون جذب، عرفان حلقة، فرا علم، کریستال درمانی و ...

این استاد دانشگاه افزود: نکته مهم در این عرفان‌ها این است که در بطن جوامع غربی و مسیحی روبرو شده‌اند اما از عرفان‌های هندی و یهودی (کابالیسم) بسیار تأثیر گرفته‌اند. ۲۱ عقیده مشترک اینها را من استخراج کرده‌ام که به این شرح است:

به جای خدا به انرژی معتقدند که از فیزیک گرفته‌اند. که همه جا هست و به همه انرژی می‌دهد.

عقیده به موجودات آسمانی و روحانی و راهنمایی گرفتن از آنها

عقیده به قانون کره و تناسخ
درس آموختن بر روی زمین و به وسیله عشق. که منظور عشق جنسی و کاملاً آزاد است که هر لحظه می‌تواند از فردی به فرد دیگر تغییر کند.

عقیده به این که مرگ پایان نیست.

عقیده به تکامل داروین و فیزیک کوانتوم

عقیده به شهودگرایی به جای عقل‌گرایی

گوهر عرفانی ادیان مهم است، اما عقاید ادیان مهم نیست.

معنویت زنانه و ایجاد رنسانس زن‌مداری

اهمیت تمدن‌های باستانی و کشف بقایا و یافته‌های آنها

هر چیزی در پیرامون دارای یک معنای معنوی (به معنای سری) است

اهمیت نیروهای نهفته ذهن و رؤیایها و تجارب شخصی

مراقبه، یوگا، گیاه‌خواری و تأثیر غذاها

کتاب مقدس حاوی بعضی از حقایق است نه همه حقایق.

عیسی (ع) نیز یکی از خداهای هندو است.

داشتن رابطه جنسی با دیگران موجب رشد و آسایش ما می‌شود.

انرژی دادن به دیگران و کسب انرژی از دیگران

عشق جنسی ورزیدن به همه بدون هیچ حد و مرزی

توسل به زبان طبیعت و علم اعداد که در عرفان کابالا و گنوسی وجود دارد.

آموختن از دیگران و قدرت دادن به آنها

تقدیر ما در ارتباطات با دیگران و در صورت لزوم در تناسخ‌های بعدی ماست.

همتی در پایان گفت: تفکرات این گروه‌ها خیلی گسترده است که در یک سخنرانی نمی‌توان به آن پرداخت. این مباحث باید تدریس شود و مقاله به مقاله اینها باید نقد و ارزیابی شود. در این فرقه‌ها فقط لذت نفس هدف است که برخی به آن ورم و آماس کردن نفس گفته‌اند. فقط به لذت خود و جسم خود توجه دارند. دچار یک اوتیسم شبه عرفانی هستند. یعنی در خود ماندگی و عقب ماندگی به خیال رسیدن به عرفان. که اینها با عرفان دینی و حتی عرفان‌های گذشته تاریخ کاملاً مناقض است.

فراوان رهبران شآن، شکایات متعدد و پرونده‌های متعدد قضائی شکل گرفته است. خیلی راحت کسی که بخواهد سرپیچی کند را حذف فیزیکی می‌کنند. استفاده از انواع داروهای مخدر که آگاهی را به طور کامل تغییر می‌دهد مانند قرص‌های اکس، شیشه، کراک، ماری‌جانا و سیگارهایی که حالت خلسه ایجاد می‌کند در این گروه‌ها بسیار رایج است. یک وحدت وجود عامیانه غیر مستقل به نام پانتیسم قائل هستند که با وحدت وجود حقیقی و مستقل تفاوت دارد. شیطان را مظهر سرخوشی و فارغ‌بالی می‌دانند و سمبل اصلی شآن است. آمیختگی آموزه‌های شآن با علوم غریبه نیز قابل توجه است.

هما یون همتی در ادامه عنوان کرد: بنیان‌گذار این فرقه‌های عصر جدید ۴ نفر هستند. یعنی تمام این فرقه‌ها به نوعی از این ۴ نفر تقلید شده‌اند و نام اینها را زیاد می‌برند. نفر اول خانم هلنا بلاواتسکی است که بنیان‌گذار انجمن تئوسوفی است که ترجمه آن می‌شود حکمت الهی. متأسفانه آقای نصر حکمت متعالیه ملاصدرا را با این لفظ ترجمه کرده است که غلط و گمراه کننده است. بلاواتسکی اصالتاً اهل روسیه است. در ۱۶ سالگی دچار تغییر درونی می‌شود و شروع به مطالعه کتاب‌های پدر بزرگش می‌کند. برای این که کاملاً از خانواده مستقل بشود یک ازدواج ساختگی انجام داد و با همسرش فرار کرد. این که گفتیم جدا شدن و فرار از خانواده در این فرقه‌ها بسیار مهم است را دقت کنید. بعد از مدتی از همسرش هم فرار کرد و پیش برخی از بستگانش برگشت. به صومعه‌ها می‌رفت و مدت‌ها تمرین سکوت می‌کرد حتی کتابی دارد با عنوان صدای سکوت. به کشورهای مختلف سفر کرده و با بسیاری از متفکران مرتبط بوده به ویژه متفکرین بودایی، هندی، یونانی و ... چند انجمن در کشورهای مختلف به وجود آورد. بسیاری از هنرمندان مجذوب و علاقه‌مند او شدند.

وی در ادامه گفت: نفر دوم آقای ایمانوئل سوئیند برگ است که یکی از فرقه‌های اصلی جدید نام خود را از این فرد گرفته: سوئیند برگانیسم. بیش از ۳۰ جلد تألیف دارد که تماماً راجع به عوالم دیگر و عوالم برزخی است. مسیحی فیلسوف و دانشمند الهیات بود و اهل سوئد بود. بهره هوشی او ۲۰۵ بوده است که عجیب است. تا ۵۴ سالگی ریاضی دان و مهندس معروف بوده است بعد از آن اعلام کرد که رؤیایی را دیده که در آن رؤیایها عوالم دیگر را مشاهده کرده است.

همتی افزود: نفر سوم آقای گئورگ گورجیف است که چند کتاب از او به فارسی نیز ترجمه شده و روانشناسان و روانپزشکان به این فرد خیلی توجه دارند. اصالتاً روسی است و در فرانسه می‌میرد. او را عارف می‌دانستند که آموزه اصلی او روی خود کار کردن است. یک آئین جدید به وجود آورد که رقیبی برای مسیحیت بود. به موسیقی خیلی علاقه داشت که سبک خاصی در موسیقی و رقص دارد. نویسنده‌های زیادی تحت تأثیر او قرار گرفتند. به خانقاه فرقه مولویه در ترکیه رفت و با آنها ارتباط برقرار کرد. با تصوف آشنا بود.

وی در ادامه گفت: نفر چهارم نیز فرانس مسجر است که کاشف نظریه معروف مغناطیس حیوانی است. در طب تحصیل کرد ولی به جای طبابت تمام وقتش را صرف مطالعه روش‌های جدید معالجه کرد و موفق شد هیپنوتیزم را برای معالجه به وجود بیاورد. حکومت اتریش او را به جرم جادوگری اخراج کرد که به فرانسه رفت و در آن جا شهرت و موفقیت کسب کرد. به قدری قدرت هیپنوتیزم داشت که در یک جلسه بیمار را معالجه می‌کرد. شبیه به روش



نشست «فرقه‌های عرفانی عصر جدید» در حسینیه ارشاد با سخنرانی هما یون همتی مدرس دانشگاه و محقق حوزه عرفان و ادیان برگزار شد.

وی در این نشست گفت: مقصود از عصر جدید مدرنیته نیست. فرقه‌های عرفانی مربوط به سال ۱۹۷۰ به بعد معروف به فرقه‌های عصر جدید هستند که به آن عصر آکواریوس گفته می‌شود که به معنی سیالیت و نسبی شدن اخلاق است. در دهه ۱۹۸۰ بیش از ۸۰۰۰ فرقه عرفانی در آمریکا وجود داشته است. گاهی می‌بینید که از لفظ عرفان بی‌خدایی استفاده می‌کنند که قابل توجه است. این دست بحث‌ها مربوط به مسائل سیاسی نیست. متأسفانه در جامعه ما این دست مسائل سیاست زده، مبتذل و عوام زده شده است. در صورتی که بسیار عمیق و جدی است و جای مطالعه دارد. این شرایط منجر به این شده است که علما و متفکران حقیقی رغبت ورود به این عرصه را نداشته باشند. در حالی که این گونه جریان‌های عرفانی امروز در جامعه ما نیز در حال شکل‌گیری است. متأسفانه در این بین عرفان اسلامی به صورت دقیق و جذاب ارائه نمی‌شود.

این محقق حوزه دین‌افزود: یکی از ویژگی‌های این فرقه‌ها این است که آموزه‌های عرفانی را از ادیان مختلف گرفته‌اند و با هم مخلوط کرده‌اند و یک توده و انباشتی بی‌نظم و بی‌هدف درست کرده‌اند. به خصوص از ادیان شرقی تأثیر گرفته‌اند. از نجوم قدیم، کف بینی و طالع بینی، احضار روح، تکنیک‌های روانشناختی، تکنیک‌های یوگا، طب سنتی و ... استفاده کرده‌اند و معجونی از فرقه‌های جدید را به وجود آورده‌اند. هدف غایی و نهایی این فرقه‌ها فقط لذت است. لذت از هر راهی و به هر طریقی بدون هیچ گونه خط قرمزی.

همتی ادامه داد: موسیقی هیجانی جدید نیز در این فرقه‌ها جایگاه بسیار ویژه‌ای دارد. مانند راک اند رول، موسیقی بیتل‌ها، نوع خاصی از گیتارهای برقی که در کارهای مایکل جکسون یا الویس پریسلی دیده‌اید. موسیقی بسیار هیجانی و بسیار گوش‌خراش. سبک پوشش خاص و نامتعارف که سعی دارند به این شیوه خود را متمایز کنند و نشان دهند متفاوت هستند. مثلاً همین لباس‌های پاره که در جامعه خودمان نیز رایج شده است، رفتارهای نامتعارف و خلاف عرف، زبان و اصطلاحات منحصر به فرد نیز از خصوصیات این هاست.

وی در ادامه گفت: خانه‌های تیمی یکی دیگر از ویژگی‌های این هاست. افراد باید از خانواده خود جدا شوند. برای هر گروه یک رهبر کاریزماتیک نیز وجود دارد که سر سپاری مطلق نسبت به او باید وجود داشته باشد. جالب اینجاست که اینها می‌خواهند از اتوریته و مناسک و مقامات دین خارج شوند اما گرفتار همین شده‌اند. به خاطر سو استفاده‌های



گفتگو

نظریه پرداز آمریکایی در گفتگو با مهر:

تأثیر اندیشه ایرانی بر فلسفه یونان

جلال حیران‌نیا



هر یک از دانش‌های فلسفی و علمی، مولد تمدن متناسب با خود در تاریخ بوده‌اند. تمدن یونانی اساساً تمدنی عقلی (عقل انتزاعی) و تمدن غرب حاضر اصالتاً تمدنی تجربی (عقل حسی / تجربی) تلقی شده‌اند.

فلسفه می‌تواند 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 می‌تواند تکامل بخشد نه همه عرصه‌های آن را؛ زیرا بخش عمده تمدن‌ها 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 «یورام وایلر» نظریه پرداز آمریکایی در میان گذاشته‌ایم که در ادامه پاسخ‌های وی می‌آید.

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 ایده‌ها،

یک تمدن بزرگ تبدیل کرد- فردگرایی، گسترش سرزمین، امپریالیسم اقتصادی و حرص و طمع بدون محدودیت - آمریکا را به سمت سقوط و انحطاط هدایت می‌کند و سقوط اجتناب ناپذیر است.

نقش علوم انسانی در ایجاد یک تمدن چیست؟

علوم انسانی به شاخه‌های یادگیری مرتبط با اندیشه و روابط انسانی، مانند تاریخ، ادبیات و فلسفه اشاره دارد. از آنجا که این حوزه‌ها به توسعه یک زبان نوشته شده وابسته هستند، علوم انسانی وضعیت نسبی تمدن را منعکس می‌کنند.

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 می‌توان در آخرین تمدن بزرگ خاورمیانه، امپراتوری ایران که از کشورهای مدیترانه‌ای تا دره ایندوس (دره سند) و همه آنها سنت‌های متنوعی داشتند، و آنها را تحت یک سیستم اداری واحد سازماندهی و اداره می‌شد 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 می‌کند.

بدون فلسفه، پیش گذشته وضعیت فرهنگ منحصر به فرد از یک فرهنگ به سطح تمدن نمی‌تواند حاصل شود. به عنوان مثال، امپراتوری ایران با دین زرتشتی متعلق به خود، از طریق اعلام دیدگاه جهانی که مردم می‌توانند 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.

آداب و رسوم، کالاهای تولیدی (صنایع دستی) و هنری اشاره دارد که به وضوح شناسایی می‌شوند. ویژگی‌های «تمدن» شامل شهرسازی، توسعه نخبگان شهری و طبقه بندی جامعه به طبقات است. بین النهرین اغلب به به علت توسعه چرخ، دست خط‌های ریاضی، ریاضیات، نجوم و کشاورزی به عنوان مهد تمدن نامیده می‌شود.

دلایل زوال یک تمدن چیست؟

به گفته مورخ مشهور «آرنولد توبین بی» (Arnold Toynbee) تمدن‌ها به دلیل ناتوانی خود در مقابله با چالش‌های مهم سقوط می‌کنند و دچار زوال می‌شوند. ما اکنون شاهد ناتوانی تمدن غرب برای مقابله با پیامدهای زیست محیطی اقتصادهای وابسته به رشد آنها هستیم.

به همین ترتیب، ما می‌بینیم طبقه بندی جامعه در ایالات متحده خود را به عنوان نژادپرستی آشکار می‌کند.

مورخ فرهنگی «موریس برمن»، تصریح می‌کند که در قرون وسطی آمریکا همان عواملی که ایالات متحده را به

یزدانی مقدم در گفتگو با مهر:

علامه طباطبایی اثر مستقلی در فلسفه سیاسی دارد



حجت الاسلام والمسلمین احمد رضا یزدانی مقدم عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در گفتگو با خبرنگار مهر در مورد جایگاه فلسفه سیاسی در آراء و اندیشه‌ها و آثار علامه طباطبایی گفت: برخی آثار علامه طباطبایی، در باب فلسفه سیاسی است و خود او هم التفات به مطلب داشته است؛ گرچه به

جای تعبیر فلسفه سیاسی از فلسفه اجتماعی اسلام یاد می‌کند.

وی افزود: تفاوت فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی در محوریت داشتن یا نداشتن موضوع حکومت است. گذشته از متن مقاله ولایت و زعامت، عنوان آن هم نشان می‌دهد که موضوع اصلی مقاله همانا حکومت است. بنابراین، بنا بر تعریف، مقاله ولایت و زعامت، مقاله‌ای با ماهیت فلسفه سیاسی است.

یزدانی مقدم در ادامه سخنانش اظهار داشت: در آثار و متون فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی، دو اصطلاح «فلسفه سیاسی» و «فلسفه اجتماعی» معادل یکدیگر به کار رفته‌اند. نک: ابونصر محمد فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، جعفر آل یاسین، ص ۷۳-۷۷. و همو، التوطئة، مندرج در المنطق عند الفارابی، رفیق العجم، ص ۵۸-۵۹. و همو، الملء، محسن مهدی، ص ۵۲-۵۴. و همو، احصاء العلوم، عثمان محمد امین، ص ۶۷ و همو، تحصیل السعادة، جعفر آل یاسین، ص ۷۹ به بعد. و همو، فصول منتزعة، فوزی

متری نجار، ص ۳۰ و ۳۹ و ۴۲ و ۴۳. وی در ادامه سخنانش تصریح کرد: علاوه بر این مقاله، در مواضع متعدد از تفسیر المیزان، منعرض موضوع حکومت و ماهیت آن و حکومت در اسلام و ویژگی‌های آن شده است. برای نمونه المیزان، ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۹، ج ۴، ص ۹۲-۱۳۳. بدین ترتیب، این دست مباحث علامه طباطبایی هم از ماهیت فلسفه سیاسی برخوردارند.

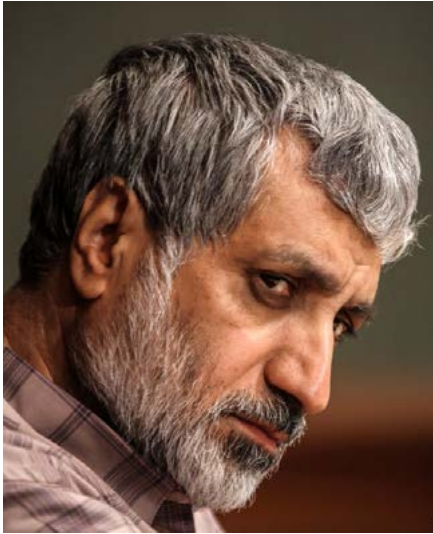
این استاد حوزه و دانشگاه بیان کرد: شاید لازم به توضیح نباشد که لزوماً هر گونه پژوهش در باب حکومت، فلسفه سیاسی نیست و ممکن است تحت عنوان اندیشه سیاسی قرار بگیرد. تفاوت فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی در ارجاع یا عدم ارجاع به مبانی فلسفی است. با توجه به این نکته و ارجاع تحلیل‌ها و پژوهش‌های علامه طباطبایی به مبانی فلسفی، ناگزیر مباحث علامه طباطبایی تحت عنوان فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد.

وی تأکید کرد: بنابراین علامه طباطبایی، در آثار خود اثر مستقلی در موضوع فلسفه سیاسی با نام مقاله ولایت و زعامت دارد. علامه طباطبایی، در آثار خود، به تناسب تحلیل‌هایی با ماهیت فلسفه سیاسی ارائه کرده است. نمونه: مواضع یاد شده در المیزان.

یزدانی مقدم گفت: علاوه بر موارد بالا، از جهت دیگری نیز ممکن است که از فلسفه سیاسی علامه طباطبایی یاد کنیم و آن فلسفه سیاسی مستقلاً از آثار علامه طباطبایی است. با توجه به بندهای گذشته ضرورتی ندارد که فلسفه سیاسی به این معنای اخیر را منظور داشته باشیم و از فلسفه سیاسی مستقلاً از آثار علامه طباطبایی می‌توانیم به عنوان مطالعه و پژوهش در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی یا تدوین و گسترش آن یاد کنیم.

ابراهیم فیاض در گفتگو با مهر:

روستایان به جنبش عدالتخواه می پیوندند



به آن اشاره کرده اید، مبدا آن شریعتی است. در سال‌های اخیر کتاب‌های شریعتی به شدت اوج گرفته است. گرایش کنونی به شریعتی هم محدود به قشر خاصی نیست و گرایش‌ها مختلف دارند به سمت عدالتخواهی می‌روند. به گفته این استاد دانشگاه، شریعتی معجزونی از عرفان و عدالت است. از سوی دیگر جهوی اسلامی هنوز به ترکیب فقه و عدالت نرسیده است که در نهایت به اعتدال منجر شود. حوزه‌های علمیه هم در این راستا کم کاری کردند و گفتند شریعتی سوسیالیست است. شریعتی ای که می‌گفت از اصول کلان حاکم بر فقه، عدالت است. چه کسانی این را می‌گفتند و شریعتی را می‌کوبیدند؟ راست مدرن در قم، می‌گفتند ما عدالت در فقه را قبول نداریم و این حرف‌ها، حرف‌های سوسیالیستی است. راست مدرن فقط مالکیت خصوصی را قبول داشت. نتیجه همین نگاه راست مدرن بود که اشرافیت وحشتناک امروز را رقم زد. فاصله طبقاتی، امروز به شدت اوج گرفته است. بنده مطمئنم امروز یک شریعتی در قم پیدا شود، عموم طلب می‌روند سمت او.

عموم تئوری‌های حاکم بر فضای رسمی کشور پاسخگوی هیچکدام از سوالات در جامعه امروزی نیست. سوالات جدید و تئوری‌هایی که جواب ندارند. نه از سوی دانشگاه‌ها و نه حتی از سوی حوزه علمیه قم. فقه ما فردگرا و سکولار است و دانشگاه‌های فعلی هم عقب مانده و پرمصرف است

دانشگاه‌های ما عقب مانده و پرمصرف است

فیاض، وضعیت کنونی را انقلاب پارادایمی نامید که طی آن هم ساختارها عوض می‌شود و هم تئوری‌ها. چرا که عموم تئوری‌های حاکم بر فضای رسمی کشور پاسخگوی هیچکدام از سوالات در جامعه امروزی نیست. به این وضعیت انقلاب و بحران پارادایمی می‌گوییم. سوالات جدید و تئوری‌هایی که جواب ندارند. نه از سوی دانشگاه‌ها و نه حتی از سوی حوزه علمیه قم. دانشگاه‌های فعلی هم عقب مانده و پرمصرف است و به موازات آن، اساتیدی که نوآوری دارند، جلوی آنها گرفته می‌شود. وی در پایان گفت: در وضعیت کنونی دانشگاه‌ها، شما به شدت ISI گرایی را می‌بینید که یعنی نوکری آمریکا. فلان استاد ۱۲ مقاله در ISI چاپ کرد و آمد به دانشگاه تهران! خب این دانشگاه طبیعتاً دیگر هیچ ارتباطی به جامعه ندارد. در همان دوران قبل انقلاب، در شرایطی که امثال شریعتی جایی در دانشگاه‌ها نداشتند، امثال سید حسین نصر و دکتر پاریزی باستانی مرتب داشتند از لحاظ مدارج و مناصب دانشگاهی اوج می‌گرفتند. هر چقدر آنها در حکومت آن وقت مقرب تر می‌شدند از این طرف شریعتی بود که در جامعه اوج می‌گرفت.

در ارتباط گسترده با شهرها، نگاه و مطالباتشان نیز تغییر کرده است. امروز در میان روستایان، تحصیلکرده‌های بسیار خوبی وجود دارد که به نوعی از خودآگاهی طبقاتی رسیده اند. این طیف چون به خودآگاهی رسیده مطالبات دارد و از این جهت به جنبش عدالتخواه نیز پیوند می‌خورد.

از نگاه فیاض، قشر متوسط شهری که در سال‌های اخیر و در نتیجه سیاست‌های اقتصادی به قشر ضعیف و پایین هم تبدیل شده، نیز به جریان فوق خواهد پیوست. وی می‌گوید: از این جهت بنده اعتراضات اخیر عدالتخواهانه را به شدت جدی می‌بینم. هر چند ناامید کننده نیست چرا که عملاً در مقابل اشرافیت قذعلم کرده است. این جریان در دهه گذشته نیز حرف‌های جدی برای گفتن داشت و مانعی جدی برای جریان اشرافیت به حساب می‌آمد تا جایی که نمایندگان طیف اشرافی در ساختار سیاسی عملاً مهجور شده بودند.

وی در پایان این بخش از گفتگو تأکید کرد: به عنوان چند راهکار در وجه ایجابی و درباره برخورد صحیح با این جریان به نظرم می‌رسد که در سطوحی از ساختار قدرت باید به اینها اجازه ورود داده شود. علاوه بر آن در صدا و سیما نیز می‌بایست تمهیداتی اندیشیده شود تا اینها بیایند و حرف‌هایشان را در فضایی منطقی و مستدل بیان کنند. همچنانکه در فضای رسانه‌ای به هیچ وجه نباید اینها محدود و محصور شوند. قوه قضائیه نیز در باید در برخوردهای خود با این طیف از افراد تجدید نظر کرده و بیشتر مسامحه نماید. به نظرم این چند مورد رعایت شود تا حد زیادی این مشکل خود به خود حل خواهد شد. بنده اصرار دارم که حرکت‌های اخیر را ناشی از اندیشه‌های شریعتی تحلیل کنم. در تمامی این سال‌ها اصرار بر نفی افکار شریعتی بود و راست‌ها هم با تعابیر تند شریعتی را می‌کوبیدند، ظلم به شریعتی موجب شد تا اندیشه‌های سرمایه داری بر اداره کشور مسلط شود

بازگشت شریعتی

عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در بخش دیگری از این گفتگو به کلیدواژه «چپ اسلامی» که در برخی جنبش‌های عدالتخواهی اخیر برجسته شده، پرداخت و گفت: این طیف ما به ازای خارجی دارد. یعنی گروهی که به شدت تخبه و اهل مطالبه است و احساس می‌کند که راهی به ساختار سیاسی ندارد. به گمان این طیف، اندیشه‌های لیبرالی و راستگرایی در ساختار سیاسی که از زمان آقای هاشمی شروع شده بود، اکنون قدرت گرفته و اجازه حضور به این طیف را نمی‌دهد.

فیاض افزود: بنده اصرار دارم که حرکت‌های اخیر را ناشی از اندیشه‌های شریعتی تحلیل کنم. در تمامی این سال‌ها اصرار بر نفی افکار شریعتی بود و راست‌ها هم با تعابیر تند شریعتی را می‌کوبیدند. جالب است که در چند سال اخیر بنده بسیاری از طلبان را می‌بینم که روی آثار و افکار شریعتی متمرکز شده اند. حتی تلاش دارند تا شریعتی را به شدت مطرح کنند و می‌گویند ظلم به شریعتی موجب شد تا اندیشه‌های سرمایه داری بر اداره کشور مسلط شود. به همین نسبت در محیط‌های دانشگاهی نیز بازگشت پررنگ شریعتی را شاهد هستیم. به عبارت دیگر همان قشری که با شریعتی و افکارش وارد انقلاب شدند، الان وارد مطالبه گری در سطح بالا شده است.

فیاض تأکید کرد: دهه آینده دهه شریعتی است. دهه‌ای که افکار و آثار او بازسازی شده و به شدت در سطح جامعه پررنگ خواهد شد. موضوع چپ اسلامی را هم که شما

ابراهیم فیاض، دانشیار گروه مردم شناسی دانشگاه تهران است که در سال‌های اخیر حضور پررنگ در مطبوعات و صدا و سیما داشته و همواره نقطه نظرانی مبتکرانه و البته از مبنای مردم شناسی ارائه داده است. این دانش آموخته دانشگاه امام صادق (ع) در مسائل سیاسی روز نیز حضوری پررنگ داشته در مواردی چون مبانی تغییر رفتار دولت دهم و همچنین ریشه‌های ماجرای معروف سلفی در مجلس به دفعات موضع گیری کرده است. حرکت‌های اخیر دانشجویی-عدالتخواهی و بحث‌های پیرامونی آن موجب شد تا جهت آسیب شناسی از جنبش با فیاض که خود از پایه گذاران جنبش عدالتخواه دانشجویی بوده است، گفتگو کنیم. هر چند بحث از خلاء گفتمانی برای مطالبات صحیح عدالتخواهی در کشور به کم کاری‌های حوزه و دانشگاه در این عرصه و همچنین بازخوانی اندیشه‌های چپ گرایانه شریعتی کشیده شد.

ابراهیم فیاض نخست در تشریح دلایل حرکت‌های عدالتخواهانه در سال‌ها و ماه‌های اخیر اظهار داشت: بنده سال‌ها قبل این وضعیت را پیش بینی کرده بودم. این تحولات نوعی رادیکالیسم است که از نهادینه نشدن ارزش‌ها در کشور ناشی می‌شود. بخشی از این اعتراضات هم به این بر می‌گردد که تصور می‌شود مسئولان آنچنان که باید در خدمت مردم نیستند و در این راستا اصولگرا و اصلاح طلب هم خیلی در ایجاد این تصور تفاوتی ندارند.

وی اظهار داشت: بخشی از اعتراضات نیز به عدم چرخش تخبگانی در سطوح بالا بر می‌گردد بدین معنی که به تصور معترضان، یک قشر مسلط و محدود مناصب را میان خود تقسیم کرده و خیلی به مردم بها نمی‌دهد. یعنی این احساس برای دانشجویان عدالتخواه به وجود آمده که صرفاً قشر خاصی به مناصب بالا می‌رسد. این اعتراضات اکنون در برخی محافل دانشجویی است هر چند که متقدم طلب جوان هم به اینها ملحق شده و یک جریان بزرگ عدالتخواهی را به وجود خواهند آورد.

وی در همین راستا افزود: در نقطه مقابل وظیفه حکومت باید این می‌بود و باشد که عدالت را در سیاست، اجتماع و اقتصاد نهادینه کند که متأسفانه در این مسیر خیلی موفق نبوده است. تلقی جریان‌ات مذکور این است که ساختار سیاسی به شدت محدود شده و آنها امکان حضور در این فضا را پیدا نخواهند کرد.

به گفته این استاد دانشگاه، فتنه ۸۸ نیز بازنمایی از همین اشرافیتی بود که از طیف‌های مختلف سیاسی در آن حضور داشتند. این طیف‌ها به یک نتیجه رسیده و در نهایت بر علیه همین جریان عدالتخواهی شورش کردند. هر چند که در این فضا خیلی رئیس دولت وقت و درستی یا نادرستی اش موضوعیت ندارد.

فیاض در ادامه خاطر نشان کرد: در تاریخ معاصر در برهه‌ای در سال ۴۶ یعنی ۵۰ سال پیش نزدیک به چنین تصویری در میان عده‌ای ظاهر شد و نتیجه آن خشونت گرایی گروه‌هایی مانند فداییان و مجاهدین شد. البته خروجی چنین تفکراتی در آن زمان با دوران حاضر طبیعتاً تفاوت‌های زیادی خواهد داشت. به لحاظ طیف بندی‌های اجتماعی نیز من فکر می‌کنم قشر متوسط روستایی به این جریان‌ات دانشجویی خواهند پیوست.

وی در توضیح قشر مستضعف روستایی خاطر نشان کرد: در گذشته روستایان مستضعف و بی سواد بودند. اما با گذشت این سال‌ها این قشر هم مرفه‌تر و باسواد تر شد و هم

قاسم پور حسن:

هنوز فهم فلسفی از فضای مجازی نداریم

عباس پیشاسته

یکی از مباحثی که پیرامون رسانه و فضای مجازی در ایران کمتر حول آن بحث شده است موضوع فلسفه و فضای مجازی است. در چند سال اخیر چند همایش و کنفرانس در ایران در این موضوع برگزار شده است ولی به نظر می‌رسد نیازمند بررسی عمیق‌تری در این حوزه هستیم.

قاسم پور حسن، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی معتقد است لازمه استفاده و بهره‌گیری از فضای مجازی و به طور کلی رسانه، فهم آن است. وی می‌گوید باید یک فهم فرانگرنانه‌ای از رسانه داشت و بیش از اینکه نگاه جامعه‌شناسانه به این مسئله داشته باشیم باید فهم فلسفی از مسئله بیابیم. او معتقد است فضای مجازی تا زمانی که از منظر فلسفی فهم نشود کارکردی ندارد.

***برای مقدمه یک وصف فلسفی از فضای مجازی ارائه دهید و بفرمائید از این منظر چه تعریفی از آن می‌توان ارائه داد؟**

امسال اول خرداد کنفرانس ملاصدرا برگزار شد که عنوان آن هم فلسفه و فضای مجازی بود. موضوع سخنرانی من در آن برنامه شیخ وارگی رسانه بود. ما در ایران کماکان رسانه را مسلط می‌دانیم و آن را ابزار دانسته و برای رسانه قائل به ذات نیستیم. ما هنوز هم نگاهمان در مورد رسانه یا فضای مجازی به عنوان تابعی از رسانه، این است که ما به آن شکل می‌دهیم، یعنی ما قاهر هستیم و آن مقهور. جالب این است که ما قائل به این نیستیم که رسانه بتواند واقعیت را سامان دهد.

در نظریه شیخ وارگی رسانه من عنوان کردم که اگر ما این تلقی را داریم که رسانه، مجازی است من نام آن را شیخ وارگی می‌گذارم چرا که شیخی است که قدرتمند است. ما به مثابه تابعی از امیالمان این فضا را تعریف می‌کنیم و می‌گوییم اگر بخواهیم می‌توانیم محتواهای مختلفی را در دور آن بریزیم.

در صورتی که اینگونه نیست و رسانه و به تبع آن فضای مجازی دارای ذاتی هستند که در مقابل امیال شما مقاومت می‌کنند. اینطور نیست که آن را به هر سویی که بخواهید ببرید. این خود یک بحث فلسفی مهم است. این ذات مقهور ماست یا نه آرام آرام دارد قاهر بر ما می‌شود؟ اوست که دارد تعیین می‌کند که ما با او چگونه مراد داشته باشیم. ما باید دست و پا بزنیم که بیماری‌هایی که او در جامعه شکل می‌دهد را درمان کنیم.

سخن من این است که فضای مجازی به نظر نمی‌رسد که یک واقعیت باشد ولی من معتقدم که واقعیت‌ها را می‌سازد و این واقعیت‌ها بسیار قدرتمند است. قدرتمندی آن به این معنی است که اگر به استاد دانشگاهی بگویند که دستاوردهای علمی‌ات چگونه است، می‌گوید در فضای مجازی حضور داری یا نه؟ فضای مجازی یک استاد دانشگاه را مجبور می‌کند که اندیشه‌هایش را در فضای مجازی شکل دهد یعنی انگار از طریق کتاب دیگر کسی مطالب او را نمی‌خواند. این امر خطرناک است به این دلیل که فضای مجازی لاغر است. فضای مجازی مناسکی است یعنی با مظاهر یک اندیشه سر و کار دارد. این به تدریج خود اندیشه

را آنقدر نحیف و لاغر می‌کند که شما صرفاً با صورت آن اندیشه سر و کار پیدا می‌کنید و اصلاً از بنیادهای آن بهره نمی‌برید.

فضای مجازی مناسکی است یعنی با مظاهر یک اندیشه سر و کار دارد. این به تدریج خود اندیشه را آنقدر نحیف و لاغر می‌کند که شما صرفاً با صورت آن اندیشه سر و کار پیدا می‌کنید و اصلاً از بنیادهای آن بهره نمی‌برید.

الان وقتی در فضای مجازی اندیشه را تعریف می‌کنید، آن را تنها در صورت آن تعریف می‌کنید و امکان شکل دادن بنیان‌های حقیقی اندیشه وجود ندارد. پس بعید است که هنوز تلاش جدی کرده باشیم تا فضای مجازی را به درستی بفهمیم.

متأسفانه رویکرد ما الان در فهم فضای مجازی، جامعه‌شناسانه است. نگاه جامعه‌شناسانه نگاهی تقلیل‌گرایانه و خرد است. شما الان نمی‌توانید با جامعه‌شناسی بفمید در ده سال آینده با فضای مجازی چه باید بکنیم و اصلاً چه می‌توانیم بکنیم. یعنی آیا قدرت رقابت با دنیایی که در حال محدود شدن در فضای مجازی است را داریم یا نه؟

اگر شما صحبت از تولید فکر داشتید هر کس که صاحب فضای مجازی بزرگ‌تری هست صاحب فکر و اندیشه است؟ اگر اینگونه باشد امارات از ما صاحب اندیشه به مراتب بالاتری است و حجم تولید فکر بیشتری را راه می‌اندازد؟ همچنان که نویسنده کتاب جهان مسلط درباره هند می‌گوید شما در هند فکری را تولید می‌کنید و اندکی بعد در روزنامه‌های آمریکا ظهور پیدا می‌کند، اگر اینگونه است، آیا ایران در این مورد که فضای مجازی اش راهی به دنیا ندارد، ایزوله نیست؟

فضای مجازی تا از منظر فلسفی فهم نشود کارکردی ندارد. تنها انعکاس آن را می‌بینید نه بنیادهای یک اندیشه و فکر را.

اگر ایران پشتوانه عقلانی دارد، پس چرا اینقدر نحیف است و نمی‌تواند این نگاه عقلانی اش را برای دیگران بیان کند؟

در دنیا به نگاه ایران و عربستان نسبت به اسلام یکسان نگریسته می‌شود. در حالی که ما بر مبنای تفکر فلسفی کاملاً با نگاه خشونت و رادیکال مخالف هستیم. حرف من این است که اگر شما نتوانید به درستی از فضای مجازی استفاده کنید نتیجه چنین می‌شود، این استفاده لازمه اش این است که اول آن را فهم کنید. ما هنوز فضای مجازی را به عنوان رسانه‌ای سریع‌تر از روزنامه تلقی می‌کنیم.

***ارزیابی شما در مورد نسبت فضای مجازی و اندیشه چیست؟ اندیشه در فضای مجازی چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ آیا گسترش فضای مجازی باعث شده از ساحت اندیشه فاصله بگیریم؟**

این فهمی است که ما از فضای مجازی داریم نه ذات فضای مجازی. من گفتم ذات فضای مجازی شیخ وارگی است. شیخ وارگی مثل این است که شما در اروپا می‌نویسید که مارکسیسم تنها یک شیخی بیش نیست. به شما می‌گویند درست است که شیخ است ولی قدرتمند است و در حال تسخیر کل اروپا است. این

اتفاقاً حرف در پیدا است. اگر شما می‌پرسید حقیقت فضای مجازی چیست، من می‌گویم آینده دنیای بشر. شما اگر وارد آن نشوید، ابزارهای آن را ندانید و ذات آن را نشناسید نمی‌توانید در درون آن قرار بگیرید و نمی‌توانید اندیشه‌های خود را بیان کنید. اگر فهم و تفسیر شما از فضای مجازی متعلق به ۵۰ سال قبل، یعنی نگاه نظریه ارتباطات و با فهم جامعه‌شناسانه، باشد موفق نخواهید بود.

الان در غرب در دپارتمان‌ها شما رشته فلسفه رسانه دارید، فضای مجازی بخشی از این مطالعات فلسفه رسانه است. فلسفه رسانه یعنی فهم فلسفی و فرانگرنانه از رسانه. فیلسوف رسانه از بالا نگاه می‌کند و بررسی می‌کند این چه حقیقتی است و چه کارکردی می‌تواند داشته باشد. لذا نگاه ابزارنگرانانه ندارد بلکه نگاه‌های کارکردگرایانه می‌کند. ما از این نوع مطالعات دوریم و هنوز کار جدی انجام نداده ایم.

***وضعیت مواجهه اندیشورزانه با فضای مجازی در کشور را چطور نقد و ارزیابی می‌کنید؟**

ما هنوز مطالعات فلسفی درجه یک و نه ترجمه‌ای، نداریم. مطالعات فلسفی یعنی اینکه ما رهیافتی را شکل می‌دهیم و بر اساس آن رهیافت رسانه یا فضای مجازی را بخوانیم، ما نه تنها این را نداریم بلکه آن را آغاز هم نکرده ایم. واقعاً ما الان هیچ دیارتمانی نداریم که بتواند بیرون از ترجمه حلال فارغ از اینکه من ادعا بکنم آن ترجمه اساساً فهمیده می‌شود یا نمی‌شود، ما را صاحب یک رهیافتی در حوزه فضای مجازی و رسانه بکند.

وقتی یک کنفرانسی به عنوان فلسفه و فضای مجازی برگزار می‌شود و از ۳۰ سخنران، ۲۵ سخنران فضای مجازی را به معنی مجاز در برابر حقیقت می‌فهمند و این افراد استادان درجه یک حوزه فلسفه هستند، شما می‌خواهید چه حکم کنید؟ غیر از تأسف و تأثر.

تنها دو استاد عنوان کردند که اساساً فضای مجازی از حیث فلسفی چیست. یکی می‌گفت ادبای ما می‌گفتند که مجاز، قظره (پل) به حقیقت دارد. ما مگر بحث ادبی می‌خواهیم بکنیم؟ این نشان می‌دهد که ما از ادبیات و انباشته‌های علمی در حوزه فلسفه رسانه کاملاً دوریم.

من و آقای دکتر حسینی اولین بار که این مسئله را طرح کرده بودیم، اساتید جامعه‌شناسی و ارتباطاتی که دعوت شده بودند، خود این مسئله برایشان قابل فهم نبود.

***شما چه مطالعات و پژوهش‌هایی در این زمینه داشته‌اید؟**

من سه مقاله نوشته‌ام که در سایت من موجود است. حقیقت و ذات رسانه چیست و نگاه فلسفی به رسانه چه می‌تواند باشد؟ وقتی شما نمی‌توانید بحث فلسفی در مورد رسانه شکل دهید آیا آگاهی و وقوف جدی با کارکرد فضای مجازی و رسانه دارید و اصلاً می‌توانید انگاره‌های فلسفی را شکل دهید؟

مانه تنها مطالعه جدی نداریم فارغ از اینکه هنوز نظریه خلق نکرده ایم، بلکه هنوز آگاهی و التفات به اهمیت این بحث نیز پیدا نکرده ایم. یعنی هنوز التفات نکرده ایم که این بحث می‌تواند یک کرسی دانشگاهی باشد



می‌دهند که واقعیت نیست، پس واقعیت مجازی است. آنها تقلید از زندگی واقعی نیستند، اما دارند واقعیت را شکل می‌دهند. ما در رسانه با دیالکتیک بودن و نبودن که در هملت مطرح بود و به صورت شیخ پدرشاه بر او ظاهر گشت مواجهیم.

* شما به طور کلی سهم و نقش فضای مجازی در تأثیر بر رفتار آدمی و اجتماع را چطور می‌بینید؟

فضای مجازی مانند آن شبی که عنوان کردم در همه جا حضور دارد و پرسه می‌زند و سرک می‌کشد. هیچ شهروند ایرانی الان نیست که در درون فضای مجازی زندگی نکند و فضای مجازی زندگی او را مرتب و منظم نکند. یعنی به او دستور ندهد که امروز باید چه کند. ما اگر از شهروندان بخواهیم یک روز از فضای مجازی بیرون بروند و دسترسی نداشته باشند، حقیقت این است که نظامات اجتماعی ما مختل می‌شود.

مادرون فضای مجازی هستیم اما در درون چیزی هستیم که نسبت به آن آگاهی درستی نداریم. ما در ایران درست است که مانند برخی کشورها به نحو گسترده نمی‌توانیم از فضای مجازی استفاده کنیم اما ما بیرون فضای مجازی نیستیم. ما که در درون آن هستیم متأسفانه مقهور آن هستیم یعنی دست ما نیست و ما برای آن برنامه ریزی نمی‌کنیم. آن ما را با خود می‌کشد و ما نمی‌دانیم فضای مجازی آینده ما را چگونه شکل می‌دهد.

فضای مجازی می‌تواند نظامات اجتماعی ما را مختل کند. یعنی افسردگی، خودکشی، پرخاشگری به همراه داشته باشد و یا قشر دانشگاهی را از مطالعه دقیق آکادمیک بیرون بیاورد و به ورطه ژورنالیسم بکشد. بسیاری از دانشجویان ما و شاید بخشی از اساتید ما حجم اطلاعات مهم شأن از فضای مجازی است. که نه می‌توانی به آن اعتماد کنی و نه می‌توانی آن را به عنوان علم تلقی کنی.

سخن من این است که اگر ما نتوانیم یک فهم فلسفی از تکنولوژی و فضای مجازی داشته باشیم، چیرگی بر آن پیدا نخواهیم کرد و نمی‌توانیم آن را فرآوری کنیم.

رسانه غایب است، حضور نیست. ما در دورانی زندگی می‌کنیم که تمام قلمروی زندگی مان باید به حوزه نوشتار فرو کاسته شود. او هایدگر را نیز نقد می‌کند، زیرا معتقد است که تنفر هایدگر از رسانه ناشی از دید متافیزیکی اوست. او معتقد است که باید نگاهی ذات محورا نه به رسانه داشت.

این اصطلاح که در ضیافت افلاطون آمده، معنای دقیقش را نزد ارسطو می‌یابد. دریدا از همین اصطلاح برای بیان ماهیت رسانه استفاده می‌کند و معتقد است که رسانه گونه‌ای پوئسیس، فرآوردن، کشف، از مستوری به نامستوری آوردن است. این امر با تعرض عجیب است، تعرض بحث جدیدی در فلسفه رسانه است. در تعرض سلطه را می‌بینیم، رسانه بر ما سلطه دارد، اما این همه اش به معنای منفی نیست. ما بخشی از رسانه ایم و می‌توانیم بر آن غلبه کنیم.

دریدا معتقد است که رسانه کنش است. فعالیتی بشری که فقط جنبه سلبی ندارد. اصولاً سه رویکرد متفاوت به رسانه می‌توانیم قائل شویم، نخست دلدادگی به رسانه، در این حالت شیفته و فریفته رسانه ایم و نمی‌توان با آن نسبتی آزادانه برقرار کرد؛ دوم طرد و انزجار است، این نگاه هایدگر است که شاید به دلیل طبیعت روستایی اوست که در فلسفه اش نیز بازتاب یافته است و سوم نگاه خنثی به رسانه. دریدا معتقد است که نمی‌توان نگاه خنثی به رسانه داشت، او خودش از مواجهه آزاد با حقیقت رسانه دفاع می‌کند.

دریدا هم بر خلاف هایدگر و هم بر خلاف هابرماس معتقد است که در مواجهه با فن آوری باید تفکری اصیل داشته باشیم، فن آوری انحراف نیست، بلکه شرط امکان حیات بشری است

دریدا هم بر خلاف هایدگر و هم بر خلاف هابرماس معتقد است که در مواجهه با فن آوری باید تفکری اصیل داشته باشیم، فن آوری انحراف نیست، بلکه شرط امکان حیات بشری است.

شیخ امری هست که هم هست و هم نیست. واقعیت شیخ مجازی است، نمود این شیخ امروز در حوزه رسانه تصویر است. این شیخ در حال پرسه زدن است. شیخ در این جا متوجه غیاب است، رسانه‌ها واقعیتی را شکل

و مدت‌ها پیش در غرب در ذیل دیپارتمان فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است.

از هایدگر به بعد در مورد فلسفه رسانه بحث شده است؛ بحث‌هایی مانند اینکه رسانه ذات دارد یا نه، ابزار صرف است یا نه، شما می‌توانید یک رسانه را تبدیل به یک رسانه دینی یا ضد دینی بکنید یا نه؟

تلقی من این است که وضع موجود به هیچ وجه وضع خرسند کننده‌ای نیست و ما در درجه اول باید التفات جدی به فلسفه رسانه پیدا کنیم و بعد دست به مطالعات حوزه رسانه و فضای مجازی بزنیم.

* نگاه‌های مختلف در مواجهه با فضای مجازی چه می‌گویند؟ اندیشمندان غربی در این خصوص چه می‌گویند؟

تصور ما این است که با هایدگر و تقسیمش میان ذات و ابزار بحث از فلسفه رسانه به پایان رسیده است، در حالی که رهیافت دریدا به رسانه بسیار نو و متفاوت است.

در نگاه نخست، دریدا فیلسوفی منتقد سنت غرب در حوزه نوشتار است، در نگاه دوم دریدا منتقد قوم محوری غربی است که از این حیث برای فلسفه رسانه‌های ایران بسیار مهم است، نگاه سوم به دریدا در دیپارتمان‌های آمریکا و انگلیس رایج است که به خاطر شاگردانش او را نظریه پردازی ادبی می‌خوانند که مساله ادبیت رسانه را مطرح می‌کند و در نهایت این که دریدا یک ضد امپریالیسم در حوزه رسانه است.

دریدا می‌گوید، غرب در این تصور است که با گسترش رسانه‌ها می‌تواند جهان را کنترل کند، اما گسترش رسانه‌ها به انباشتگی رسانه‌ها منجر می‌شود و این امر موجب می‌شود پیوند و ائتلافی بدون نهاد میان رنج و امید شکل بگیرد و رسانه‌های حاشیه‌ای بتوانند در مقابل فرهنگ مسلط غرب، از فرهنگ‌های بومی حمایت کنند. ما بحث نوشتار دریدا را بسیار کج فهمیدیم، این بحث صرفاً به معنای مکتوب نیست، بلکه متأثر از نگاهی هایدگری به وسیع‌ترین معنا است. او این نکته را هم در «آوا و پدیدار» و هم در «نوشتار و تفاوت» تأکید می‌کند. در سنت غربی ما در دنیای حضور یا گفتار هستیم.

چرا مسئولین امر اجتماعی را با عینک سیاسی می بینند؟

عباس پناشاسته



امر اجتماعی تعاریف تخصصی دارد اما می توانیم شاخص بارزی را برای امر اجتماعی بگوییم و آن را از موضوعات دیگر جدا کنیم. ما در هر جامعه، امر اجتماعی، امر سیاسی، امر فرهنگی و... داریم. اما چگونه می توانیم اینها را مرزبندی کرده و تفکیک کنیم؟ اولاً اینها به صورت کلی در واقعیت عام قابل تفکیک نیستند. اگر جایی سیاستمداری بدون توجه به مقتضیات نظری و عملی موضوع از امر اجتماعی تعریف خاصی ارائه می کند یا از آن استفاده خاصی می کند، به این خاطر است که تعریف دقیقی از آن ندارد. بخش زیادی از افراد مرزبندی دقیق تخصصی از این موضوعات را در ذهن ندارند.

می بینیم سازمانها و نهادهای برنامه ریز ما تفکیکهایی انجام می دهند. آنها مقولاتی مانند خانواده و گروه های اجتماعی و ارتباطات اجتماعی را در زیر مجموعه امر اجتماعی قلمداد می کنند. نهادهای برنامه ریز یک تعریف عینی و انضمامی برای امر اجتماعی دارند. این تعریف غلط نیست. زیرا ما برای برنامه ریزی، ناچاراً باید تفکیکی میان امور قائل شویم.

هر جایی که صحبت از پیوند و انسجام اجتماعی است، امر اجتماعی آنجا تداعی می کند. یعنی هر چیزی را که انسجام اجتماعی، اتصال و همبستگی اجتماعی را کم و زیاد کند می توان پدیده اجتماعی نامید در مباحث نظری امر اجتماعی از امر سیاسی جدا نیست و جدا کردن آن کار دشواری است. برای اینکه تعریف نظری امر اجتماعی را که قابل اجماع هم باشد ارائه کنیم، باید به همین تعاریف عینی موجود در برنامه ریزی ها وفادار باشیم. اگر بخواهیم نگاه های اجتماعی و فلسفی و نظری را با نگاه های برنامه های و اجرایی و سازمانی نزدیک کنیم می توان گفت هر جایی که صحبت از پیوند و انسجام اجتماعی است، امر اجتماعی آنجا تداعی می کند. یعنی هر چیزی را که انسجام اجتماعی، اتصال و همبستگی اجتماعی را کم و زیاد کند می توان پدیده اجتماعی نامید. برای مثال خانواده یک نهاد اجتماعی است، سازمانها و نهادهای مختلف گروه های اجتماعی اند.

اینها انسجام اجتماعی را بیشتر می کنند. اینها همه از مصادیق پدیده اجتماعی هستند چون انسجام اجتماعی را تحت تأثیر قرار می دهند. اعتیاد، فحشاء، سرقت و... که وحدت و انسجام اجتماعی را تخریب می کنند و نوعی نفرد و از هم پاشیدگی اجتماعی بوجود می آورد، می توانند مصادیق امر اجتماعی باشند. پس امر اجتماعی ارتباط دقیقی با مفهوم انسجام اجتماعی دارد. اگر بخواهیم یک شاخص اصلی که تعیین کننده امر اجتماعی باشد را ذکر کنیم می توان گفت «میزان ارتباط یک موضوع با حفظ و تداوم جامعه»، شاخص اصلی تعیین امر اجتماعی است. یعنی نحوه ارتباط پدیده ها با حفظ و تداوم یک اجتماع، شاخص اصلی است که تعیین کننده امر اجتماعی است.

اما در مسائل مطوف به امر اجتماعی با یک مشکل بزرگ مواجه هستیم و آن این است که دولتمردان ما عموماً در مواجهه با امر اجتماعی ساده انگارانه با آن برخورد می کنند و آن را با عینک سیاسی می بینند. این موضوع سبب می شود که عموماً سیاستمداران ما درک درستی از پدیده های اجتماعی پیدا نکنند. از برگزاری کنسرتها گرفته تا موضوع حضور زنان در ورزشگاهها از جمله اموری بود که به جای بحث علمی و جامعه شناختی در مورد آن، سیاسی شد. اخیراً هم موضوع زلزله کرمانشاه بود که از زیر تیغ نگاه سیاسی در امان نماند و تبدیل به یک نوع تسویه حساب جناحی شد. موضوعات بسیاری را می توان به عنوان شاهد مثال این مطلب ذکر کرد. از برگزاری کنسرتها گرفته تا موضوع حضور زنان

و وابسته به بافت های اجتماعی و قومیتی و طبقاتی هستند که به راحتی تغییر نمی کنند. این استاد دانشگاه افزود: پدیده اجتماعی مثل یک رودخانه جوشان و روان راه خود را ادامه می دهد و برای تغییر آن باید با مکانیزمش آشنا بود. سیاستمداران گاهی تلاش می کنند که پدیده های مردمی و اجتماعی را غیر اجتماعی جلوه دهند و به اتفاقات مختلف برچسب سیاسی و قشری بزنند. چون غیر اجتماعی کردن فعالیتها معمولاً به نفع قدرت و افراد تمام می شود.

وی گفت: یک پدیده اجتماعی گاهی در طول یک دوره زمانی چند دهه ساله تغییر می کند، ولی اگر راه تغییر را بدانیم، به صورت فرهنگ سازی، شناخت مکانیزم آن و... می توانیم به وسیله شرایط و عوامل پدیده آورنده، آن را کنترل و تغییر دهیم.

عنبروی ادامه داد: بحث اصلی این است که پدیده اجتماعی پیچیده است و سیاستمداران به راحتی پدیده اجتماعی را درک نمی کنند. برخورد ساده و صوری با پدیده اجتماعی آن را مضحک نشان می دهد. اگر بخواهیم با تعریف ساده انگارانه وارد شویم و پدیده اجتماعی را تغییر دهیم راه خطایی می رویم. سیاستمداران باید بدانند که جایگاهشان در ارتباط با یک پدیده اجتماعی چیست.

وی در پاسخ به این سوال که نگاه سیاسی به پدیده های اجتماعی چه آسیب هایی به همراه خواهد داشت، گفت: می تواند دوام اجتماع را به خطر بیناندازد. اکنون در کشور ما شاخص های کیفیت پایداری اجتماع یا شاخص های کیفی انسجام اجتماعی تضعیف شده است. یکی از این شاخص ها می تواند اعتماد اجتماعی باشد. اگر برخورد نادرستی با پدیده های اجتماعی صورت گیرد اولین چیزی که به خطر می افتد، تداوم اجتماع است و نوعی فروپاشی اجتماعی صورت می گیرد. بعضی از دوستان ما در حوزه های اجتماعی این موضوع را با حساسیت تکرار می کنند که نوعی فروپاشی اجتماعی در کشور در حال رخ دادن است. به این معنا که آن هنجارهایی که اتصال و پیوند اجتماعی ایجاد می کرد، تضعیف شده اند.

عنبروی افزود: دولتها در بسیاری از حوزه ها وظیفه حمایت اجتماعی و تأمین اجتماعی دارد. ولی وظیفه اصلی بر عهده خود اجتماع است. اگر این وظیفه از مردم گرفته شود دولت باید در همه جا حضور داشته باشد که ممکن نیست و اگر نباشد همه چیز به هم می ریزد. چه بسا در حوزه رفتارهای مذهبی

در ورزشگاهها از جمله اموری بود که به جای بحث علمی و جامعه شناختی در مورد آن، سیاسی شد. اخیراً هم موضوع زلزله کرمانشاه بود که از زیر تیغ نگاه سیاسی در امان نماند و تبدیل به یک نوع تسویه حساب جناحی شد تا جایی که به جای اولویت دادن به کمک رسانی به مردم زلزله زده و مشارکت دادن مردم در این امر که می توانست نوعی همبستگی اجتماعی خلق کند، اولویت سیاستمداران ما پرداختن به موضوع مسکن مهر و محکوم کردن دولت قبل بود.

به طور کلی باید تأکید کرد سیاستمداران عموماً در مواجهه با پدیده های اجتماعی، فهم درستی از آن نمی یابند و به خوبی قادر به تحلیل آن نیستند و غالباً با نگاه سیاسی به مسائل اجتماعی می نگرند.

اینکه این نگاه چه آسیب هایی را با خود به همراه دارد برای اصلاح این نوع نگاه چه باید کرد موضوعی است که در گفتگو با جامعه شناسان به آن پرداخته ایم؛

موسی عنبروی، عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در مورد رابطه سیاست و امر اجتماعی گفت: سیاستمداران معمولاً با این تنوعات رابطه مبهمی دارند. به این معنا که ما دقیقاً نمی دانیم واقعاً با هویت های جمعی سازگارند یا در تضادند. یک جایی با آنها همراه و یک جایی همراه نیستند. سیاست بازن عمدتاً از اینکه پدیده ها را اجتماعی کنند و از تداوم هویتها دفاع کنند، گریزانند. یعنی علاقه زیادی دارند تا حد زیادی اجتماع زدایی کنند، چون زمانی که هویتها و اجتماع شکل می گیرد، کنترل آنها توسط ایشان با یک حزب ممکن نیست. سیاست گرایان دوست دارند در هویتها و پدیده های اجتماعی دست ببرند و آنهایی که به نفع خودشان است را حفظ کنند، چون هر جایی که جمع و فعالیت های جمعی و هویتی وجود دارد امکان دست بردن و کنترل آن به راحتی ممکن نیست، چون مقاومت می کنند.

وی ادامه داد: اساساً پدیده های اجتماعی مقاومتند و به راحتی تحت کنترل در نمی آیند. اگر بخواهید پدیده های اجتماعی را تغییر دهید باید از درون آن را تغییر دهید. چون آنها نسبت به بیرون حساسند و سریع مقابله می کنند، ولی سیاستمداران معمولاً می خواهند سریع و از بیرون کنترل کنند که ممکن نیست، چون تغییر در درون زمانبر است و توسط خود مردم صورت می گیرد. موضوعات اجتماعی و مردم هم آنقدر ریشه های تاریخی دارند و



سیاستمداران ما هنوز نمی‌توانند امر اجتماعی را از امر سیاسی یا امر ایدئولوژیک جدا کنند ولی جامعه با مطالبات خود و تکاپوی خود، طلیعه‌هایی از جامعه مدنی را به منصف ظهور می‌رساند. حامد حاجی حیدری، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران نیز در این خصوص گفت: اگر دولت که منزل‌گام امر سیاسی است، متشکل از نمودهایی انتزاعی و تخصصی و به دور از دغدغه‌های راستین مردم باشد، اگر امور سیاسی یکی پس از دیگری بر ویرانه‌های عمارت امور واقعی در عمق زندگی روزمره بنا شده باشند، آنگاه دور از انتظار نخواهد بود که سیاست، بی‌اعتنا به «مردم همیشه در صحنه» و دل سپرده به مشاوران «مجهز به کراوات»، از رویدادهای واقعی عقب بیفتد.

وی ادامه داد: پدیده عظیم و سترگ «شهید محسن حججی» یکی از نمودهای این تأخیر و تأخر بود. مطابق برخی برآوردها، متجاوز از هفتاد هزار بست متفاوت در مورد این شهید در فضای شبکه‌های تولید شد که بیش از دو میلیون بازدید داشت؛ و برآورد افزون‌تر من آن است که لاقطل هر ایرانی کاربر فضای شبکه‌های به طور متوسط دو سطر در مورد این شهید تولید کرد، این در حالی است که شماری از سیاستمداران ما غرق در داستان‌های خود بودند.

حاجی حیدری گفت: بخشی از ماجرا معطوف است به پدیده «بیگانگی سیاسی»؛ این که کم‌کم انتخابات ما هم مانند انتخابات باخترنشینان، بی‌پرده از فوت و فن‌های کارشناسان رسانه‌ای، انباشته و خفه می‌شود، چنان که در انتخابات اخیر، بیان خاطرات مرتضی حیدری از مناظره‌ها در برنامه پر بیننده تلویزیونی خندوانه، برای همه مردم عیان گردید که تا چه اندازه نامزدها در مسیر کسب قدرت حرکت می‌کنند؛ کاندیدایی که برای تقویت روحیه و گشودگی صدا، در وقت میانه مناظره به درون یک اتاق می‌رود و فریاد می‌زند!

وی ادامه داد: آن بخش دموکراتیک از سیاست ما که قدری از الگوی مدرن‌سازی انقلابی فاصله گرفته است، مقصر انتزاع تصنعی سیاست از خواست راستین مردم و در نتیجه وقوع «بیگانگی سیاسی» نزد مردم است. انتخابات، خود را وقف انتزاع شدید و سراسر ضایع‌کننده‌ای می‌کند که «عصاره» راستین امر شریف سیاسی را در کام خود می‌کشد و نابود می‌سازد. از این منظر، می‌توان گفت که امر شریف سیاسی هم‌چنان که نهادهایش (از جمله انتخابات و مطبوعات و احزاب تصنعی) پیشروی می‌کنند، خود، واپس می‌نشینند.

این استاد دانشگاه گفت: رفته رفته، موجودیت امر سیاسی، تنها در راستای اشباع قدرت افزوده‌ای قرار می‌گیرد که، میان همگان باز تولید شده، موقعیت ناکجاآباد تحمل‌ناپذیری را خلق می‌کند. اگر همه قدرت‌ها اِشار می‌شدند و در یک راستای اخلاقی و دینی قرار می‌گرفتند، مردم حس امر واقعی را همچون سال‌های مائوس انقلاب به دست می‌آوردند.

وی افزود: اگر همه قدرت‌ها برای مقاصد فطری انسانی هزینه گردد، مردم حس تمایزگذاری میان سودجویی ما و آن‌ها را از دست می‌داند و در یک راستا با سیاست حرکت می‌کند، و همین «مردم همیشه در صحنه» قدرت قابل ملاحظه‌ای

دائماً یک جور بوده یا نواساناتی داشته است؟ به نظر من در این ۴ دهه تغییر و تحولات بنیادینی صورت گرفته و آرام آرام در ذهن و زبان سیاستمداران ما امر اجتماعی در حال متولد شدن است. امر اجتماعی به مثابه یک ساحت وجودی در جهان بینی سیاستمداران ما جای خود را باز کرده و مطالبات مردم آرام آرام خود را مطرح می‌کند. ولی اینکه تا چه حد این چالش‌ها بتواند خودش را محقق کند به این امر باز می‌گردد که اساساً در نظام جمهوری اسلامی کسانی که در حوزه سیاست‌های کلان می‌اندیشند به این مطلب رسیده‌اند که امر اجتماعی و امر ایدئولوژیک چه رابطه‌ای دارند؟

وی افزود: آیا ما باید هست‌ها را به رسمیت بشناسیم و بر اساس آن سیاست‌گذاری کنیم یا اینکه ما هست‌ها را باید حذف کنیم و امر ایدئولوژیک را معیار قرار دهیم و بر اساس آن سیاست‌ورزی کنیم؟ در هر کدام از قالب‌ها قرار بگیریم رویکردهای ما تغییر می‌کند.

سید جواد میری گفت: یکی از راه‌هایی که بدانیم امر اجتماعی در جامعه‌ای به رسمیت شناخته می‌شود یا نه، مفهوم سیاست‌گذاری است. در جوامع مسلکی سیاست‌گذاری به مثابه یک ساحت هنوز به رسمیت شناخته نشده است. میان لایه سیاست‌ورزان و لایه مردم، لایه‌ای باید سیاست‌گذاری کند که در جامعه ما وجود ندارد یا خیلی نحیف و باریک است. لایه سیاست‌گذاری هم از عرصه عمومی متفاوت است و هم از عرصه سیاست‌ورزی. این لایه از یک طرف نگاهی به تحولات اجتماعی و نبض افکار عمومی دارند و از طرف دیگر به عرصه سیاست می‌نگرند و با لایه‌های قدرت گفتگو می‌کنند و سعی می‌کنند از بین این دو لایه یک سری راهکارها را تبیین کنند و به عرصه سیاست‌ورزان بدهند.

عضو هیئت علمی پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ادامه داد: در جامعه ما چون این لایه نجیف است اساساً به اینکه در جامعه چه هست و اراده ملی چه می‌خواهد و روندها چه هست توجه نمی‌شود. این مسئله باعث می‌شود که ما امر اجتماعی را به مثابه یک پارادایم و مؤلفه اصلی در جامعه مد نظر قرار ندهیم و این پاشنه آشیل خواهد بود.

وی گفت: اگر یک نگاه تاریخی به جمهوری اسلامی داشته باشیم، به نظر می‌رسد در این ۴ دهه نوسانات زیادی داشته ایم. در دهه ۶۰ اساساً چیزی به اسم امر اجتماعی یا ساحتی مجزا از ساحت سیاسی وجود ندارد و تقریباً جامعه حالت یک شکل گرفته و تعارضی بین ساحت‌ها دیده نمی‌شود. مثلاً امر اقتصادی ما از امر مسلکی ما جدا نیست. حتی امور اجتماعی و فرهنگی از امر مسلکی جدا نیست و همه در یک دایره تعریف می‌شدند. در دهه‌های بعدی آرام آرام اساساً مطالبات اجتماعی و پدیده‌هایی در ذیل امر اجتماع، شکل می‌گیرد. جامعه درون خودش یک مشروعیت و منطقی دارد، این منطق نعل به نعل از عرصه سیاست یا ایدئولوژی نباید گرفته شود. ولی این تفکیک‌ها در ذهن سیاستمداران شکل نگرفته است و به رسمیت شناخته نشده است.

میری در پایان گفت: در طی صد سال بعد از انقلاب مشروطه،

و عقیدتی هم وارد می‌شوند. در صورتی که مردم خیلی از این رفتارها را خودشان می‌دانند و جلو می‌برند.

وی ادامه داد: جامعه به صورت طبیعی دوام و بقای خود را حفظ می‌کند و در مقابل خطرات، ریسک‌ها و آفت‌ها و همچنین تغییرها و کنترل‌ها مقاومت می‌کند. پس عوامل و سازمان‌های رسمی باید بدانند حفظ پدیده اجتماعی در اولویت بر عهده خود عناصر تشکیل دهنده پدیده اجتماعی است، نه سیاستمداران. شرط پایداری اجتماعات و فرهنگ‌ها این است که میزان مداخله عناصر غیراجتماعی در مسائل اجتماعی کم شود یا اگر مداخله می‌کنند راه مداخله و ویژگی مداخله را به مردم تحت کنترل بگویند. اگر سیاستمداری فکر کند در امور اجتماعی، متولی و تعیین‌کننده است اشتباه می‌کند. اما اگر فکر کند در تحولات فرهنگی و اجتماعی، بیشتر هماهنگ‌کننده و حامی است، آن موقع به تقویت آن امر اجتماعی کمک می‌کند. سیاست درست همین است.

سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در پاسخ به این سوال که چه آسیبی ممکن است از نگاه صرفاً سیاسی به مسائل، متوجه کشور ما شود، گفت: اینکه چرا امر اجتماعی در ایران نمی‌تواند فی‌نفسه شناخته شود، یک بحث جدی است. تقریباً حدود ۴۰ سال پیش مرحوم بهشتی در کتابی که مجموعه مقالات و سخنرانی‌های ایشان است به نام ولایت و زعامت و رهبری بحثی را مطرح کرده و جوامع انسانی را تقسیم بندی می‌کند. در شرایطی که شهید بهشتی قرار دارد دنیا به دو بخش بزرگ تقسیم می‌شود که شوریهایی می‌گویند ما ایدئولوژیک نیستیم و خود را ذیل لیبرالیسم تعریف کردند ولی در مدیریت جامعه تلاش می‌کنند که حوزه‌های مختلف مانند اقتصاد و فرهنگ و سیاست را از هم متمایز کنند.

وی افزود: در سوی دیگر شما شوروی را داشتید که معروف بودند به جوامعی که دارای یک ایدئولوژی هستند. شهید بهشتی وقتی در مورد جامعه ایران که در شرف تغییر و تحولات است می‌گوید ما دو نوع جامعه داریم که یکسری مسلکی هستند و یک سری غیر غیرمسلکی اند. او می‌گوید ایران یا جمهوری اسلامی یک نظام مسلکی است. در نظام‌های مسلکی یا ایدئولوژیک حاکمیت برای خود یک فرض دارد که مرز بین پادها و هست را تا حدودی عوض می‌کند و یا اینگونه نگاه می‌کند که وقتی مسئولان می‌خواهند برنامه ریزی کنند یا تخصیص بودجه کنند یا سیاست‌های کلان را تنظیم کنند بر اساس چیزی که هست برنامه ریزی نمی‌کنند، بلکه می‌گویند آنچه که باید باشد چیست و آن را در رأس قرار می‌دهند و این مسئله را تعریف می‌کنند که چگونه می‌توان به آن سطح پادها رسید.

وی ادامه داد: در چنین نظامی اساساً امر اجتماعی به مثابه یک مفهوم و ساحت وجودی فی‌نفسه نمی‌تواند به رسمیت شناخته شود. البته این نکته را نباید نادیده گرفت که آیا این نگاه ایدئولوژیک یا مسلکی که سعی می‌کند مرز بین پادها و هست‌ها را نادیده بگیرد و همه چیز را در غالب پادها تعریف کند از ابتدای تأسیس جمهوری اسلامی تا کنون رویکرد آن



یک پژوهشگر فلسفه در گفتگو با مهر:

پرسش از غرب جدید، پرسش از ایستار کنونی ماست

نسرین دمیرچی

***نقادی غرب جدید باید به چه صورت باشد؟**

نقد غرب جدید مستلزم بازشناسی سه موضوع مختلف از همدیگر است: معنای مدرنیته چیست؟ غرب مدرن محصول چه بنیادهایی است؟ و دست آخر نقادی غرب مدرن در پی چه هدفی است؟ یا به بیان بهتر چرا باید غرب را نقد کرد و نسبت آن با ما چیست؟ برخلاف بسیاری از باورها که گمان می‌کنند مدرنیته را باید در افلاطون و ارسطو جست و جو کرد، اما حقیقت آن است که غرب بیش از آنکه یونانی باشد، رومی است. جهان یونانی خاصه قبل از افلاطون و ارسطو عرصه حاکمیت مطلق هستی و طبیعت در معنای یونانی کلمه بود. ما در اینجا قصد ریشه‌شناسی واژگان را نداریم اما همین قدر عرض کنم که فوزیس (φύσις) که از آن واژه فیزیک و بعدها طبیعت هم دریافت شد، هرگز نه به معنای ناحیه‌ای ویژه از موجودات بلکه دقیقاً در معنای هستی بود. هستی در این معنا هم تفکر، هم اخلاق و به یک معنا تمام جوانب زیست بشری را هدایت می‌کرد. گرچه این گرایش به هستی با برآمدن افلاطون در تاریخ یونان به محاق رفت، اما هرگز ناپدید نشد. سده‌های میانه و با ظهور تمدن یونانی در جهان تمام آنچه در یونان به هستی نسبت داده می‌شد به نیروهای امپراطوری بازگردانده شد.

نقد غرب جدید مستلزم بازشناسی سه موضوع مختلف از همدیگر است: معنای مدرنیته چیست؟ غرب مدرن محصول چه بنیادهایی است؟ و دست آخر نقادی غرب مدرن در پی چه هدفی است؟ حاکمیت مطلق ارزش‌های هستی‌شناختی بدل به حاکمیت مطلق امپراطوران شد. از این جا بود که حقیقت بیش از آنکه با اقتدار نیرویی هستی‌شناختی و فوق بشری شناخته شود به مثابه ایستادگی و متعالی‌بودگی نیروهایی ایزدی دانسته شد. نتیجه آنکه قانون شهرهای رومی تماماً

امروز ما تحت تأثیر و جوه مختلف فرهنگ غربی هستیم و باید بدانیم که آیا باید با آن مقابله کنیم یا در امتداد آن پیش برویم. نقادی مدرنیته به ما کمک می‌کند تا بنیادهای آن را بشناسیم و مسیر درستی را انتخاب کنیم. در خصوص چگونگی شکل‌گیری مدرنیته و پیامدهای آن با مهرداد احمدی، نویسنده و پژوهشگر در حوزه‌های پدیدارشناسی و فلسفه‌های جدید به گفتگو نشستیم. مشروح این گفتگو را در ادامه می‌خوانید:

***چرا پرسش از غرب مهم است و باید به فلسفه و تمدن غرب بپردازیم؟**

پرسش از غرب جدید، پرسش از ایستار کنونی ماست. پرسش از وضع ما در جهان حاضر است، اما نه در این معنا که ما در امتداد غرب باشیم یا آنکه غرب سرنوشت محتوم تمام تمدن‌ها باشد، بلکه از این نظر که ما امروز عمیقاً تحت تأثیر و جوه مختلف این تمدن هستیم. از این روی کوشش برای فهم غرب بیش از آنکه کوششی برای فهم مدرنیته بماند باشد، در واقع معطوف به بازبازی و بازشناسی خودمان است.

هر کوششی برای نقادی از وضع موجود الزاماً باید به دو امر نظر داشته باشد یکی اینکه وضع موجود اساساً چیست و دیگری این وضع محصول چه عواملی است. چه اگر بنیادهای وضعی که غرب در آن قرار گرفته است و احتمالاً دیر یا زود ترکش‌هایش به ما هم اصابت خواهد کرد، روشن نشود قطور می‌توان در پی نقد آن بود. چرا که نقد در یک معنا چیزی جز فهمیدن ابعاد مختلف یک موضوع نیست.

به سیاست می‌بخشیدند. در واقع، وقتی سیاست از خواست قدرت خالی شود، و به خواست فضیلت تغییر مکان دهد، آن وقت است که به گوهر اصلی امر سیاسی راه می‌برد. آن گاه سیاست، به جای رفتارهای ظاهری، ملاقات‌های بیپرده و بی‌فایده با کارگران مصیبت‌زده معدن، یا آوارزدگان پلاسکو، واقعاً صحنه حل مسائل مردم با کمک گرفتن از خود مردم می‌شود.

حاجی حیدری ادامه داد: امروز فاصله انتقادی و نظری چندانی میان امر واقعی و امر تخصصی وجود ندارد و سیاست از عمق زندگی روزمره مردم فاصله تحمل‌ناپذیری گرفته است. بدین ترتیب، دیگر روز بعد از انتخابات، نشانی از روز راستین بعد از انتخابات ندارد. مردم همچنان حسی عمیق از «بیگانگی سیاسی» دارند؛ وارد شعبه بانک می‌شوی و می‌بینی که همه معترض وضع سیاسی و تدابیر اقتصادی هستند و در این میان، یک پیرمرد ناباورانه می‌پرسد، پس دیروز چه کسانی بودند که رفتند و به رئیس‌جمهور رأی دادند؟

وی اظهار داشت: یک نکته دیگر برای فهم شکاف بین امر سیاسی و امر اجتماعی در عمق زندگی روزمره، باز می‌گردد به این مطلب که وضع و حال حاضر کشور، نشانگر شکاف میان «شبکه‌های» و غیر «شبکه‌ای‌ها» است؛ «شبکه‌ای‌ها»، در فضاهایی هستند که اغلب نخبگان سیاسی و فکری در آن فضا حضور چندانی ندارند. در آن جا، دل‌خوشی‌ها و سرخوردگی‌هایی پدید آمده و افزون می‌شوند که برای افراد خارج از محیط شبکه، خصوصاً نخبگان سیاسی چندان مانوس نیستند.

حاجی حیدری گفت: تشکلهای و نهادهای سیاسی ما در این فضاهای زیست «شبکه‌ای» حضور کاملی ندارند. پیش از این هم احزاب ما از خاصیت افتاده بودند؛ اکنون، و با گسترش شتابان زیست شبکه‌ای، بیش از پیش نخ‌نما به نظر می‌رسند. تجربه مصر نشان داد که این وضع، بالقوه، می‌تواند بسیار خطرناک باشد. جنبش بی‌فرجام «شباب» (جوانان)، همان جوانان شبکه‌ای، کشور را با پشته‌هایی از کشته به تلاطم افکند، اما چون شامل اپیدئولوژی و نخبگان هماهنگ کننده جنبش نبود، عملاً توسط مراکز قدرت فراملی کنترل شد؛ و این چنین بود که مبارک رفت و برگشت؛ مرسی رفت و برگشت؛ و سیسی پس از یک چرخش شعبده‌گون به جانشین نیرومندتر مبارک برای سالیان آتی تبدیل شد. با جنبش «شباب» (جوانان) مصر بازی شد، و نخبگان یک کشور پر

نخبه، نشستند و مبهوت، صحنه را نگر بستند. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در پایان تصریح کرد: نا کارایی تشکلهای سیاسی در انعکاس علایق و زمینه‌های اجتماعی، نشان از فقدان فرایندهای پایه‌ای آن تشکلهای دارد که مدام، خود را در ناکامی احزاب در پیشبرد ایده‌ها و خط مشی‌های سیاسی نشان می‌دهند. دم و دستگاه‌ها و احزاب سیاسی در شرایط امروز، باید خاطرات و عادات کار سیاسی در گذشته نه چندان دور را فراموش کنند، و چشم خود را به تحولات عظیم جامعه باز نمایند. توجه تشکلهای سیاسی به آنچه در اعماق «شبکه‌ای» جامعه می‌گذرد، با «اعتبار» اجتماعی آنان، و در نهایت، با عملکرد سیاسی آن‌ها ارتباط مستقیمی دارد، و بر این اساس، می‌توان گفت که مسؤولیت‌پذیری اجتماعی امر سیاسی، و بی تفاوت نبودن در قبال دگرگونی‌های بستر شبکه‌ای اجتماع، قدرت و نفوذ آنان را با افزایش چشم‌گیر مواجه خواهد ساخت.

حقیقت تلقی می‌شد و سرپیچی کنندگان بیش از آنکه مجرم شناخته شوند، گناهکارانی بودند که از راه ثواب، گمراه شده‌اند.

با برآمدن و گسترش مسیحیت و اتحاد نهاد دینی و قدرت سیاسی، اقتدار مطلق ارزش‌ها به این دو نهاد تفویض شد. غرب مسیحی شده اکنون خود را بیش از آنکه تحت حمایت نیروهای الهی بداند، عنان کار را به دست کلیسا و متحدان راهبردی‌شان در قدرت سیاسی، مشاهده می‌کرد. شاید به جرأت بتوان گفت که غرب مسیحی هیچ‌گاه در معنای واقعی کلمه جامعه الهی نبود و این آرزوی راستین امثال آگوستین و توماس هرگز تحقق نیافت. من از این سیر تاریخی می‌خواهم نتیجه بگیرم که پیش از آغاز قرن‌های ۱۵ و ۱۶ و برآمدن کسانی چون بیکن و دکارت، وضع غرب چطور بوده است.

شاید کوشش عظیم کانت در بادی امر چنان سخن درستی نباشد، اما تفاسیر پسینی‌ای که از آن صورت گرفت خاصه در طی فلسفه‌های ایدئالیسم آلمانی، این گمان را تقویت کرد که سوپراکتیویته قدم در راهی گذاشته است که با برساخته‌های دوران روشنگری عمیقاً در تضاد است. انسانی کردن عالم توسط مفاهیم بشری در واقع معنایی جز این نداشت که «جز من» یا باید تحت سلطه مفاهیم کلی ساز «من» قرار گیرد یا این که هیچ انگاشته شود. تاریخ فلسفه هگل علیرغم تمام عظمتش پر است از این استحالته دیگران در یک «ما» آلمانی یا حداکثر اروپایی که فرهنگ و هنر و اندیشه تمام نواحی بشری را جز مقدمه‌ای مختصر و ابتدایی برای تفکر ژرمن‌ها نمی‌داند.

در این سیاق معنای دیگران هیچ ارزشی ندارد، مگر آنکه تحت سلطه «من» قرار بگیرد و این چه معنایی جز تمامیت خواهی می‌تواند داشته باشد.

حرفه‌ای‌گری و مفهوم باوری دقیقاً دو روی سکه غرب‌اند. خرد مدرن از سویی تمامیت خواه و دیگری‌ستیز و از سویی دیگر آرمان‌گریز است. با مفهوم و کلیت دیگران را استحالته می‌کند و با حرفه‌ای‌گری و روش، آرمان را به محاق می‌برد و قهرمانان را می‌کشد.

قهرمانان، نیروهای مقدس و اسطوره‌های فرا بشری در جهان مدرن جایی ندارند، چون نه می‌توان آنها را شناخت و نه به دردی می‌خورند. برای همین یا باید از آنها اینه عبرت ساخت که مردم می‌باید مجدداً در دام آنها گرفتار شوند یا باید آنها را به تصویر بدل کرد. قهرمانان فرا بشری که بر سر مهر و کین و ارزش‌هایی مطلق از جان می‌گذشتند، امروز یا به گالری‌های نقاشی خزیده‌اند یا روی پرده سینما، آن هم نه برای آنکه نشان دهند که چگونه چیزهایی ورای مفاهیم مستتر در من برای فهم عالم نهفته است، بلکه اغلب برای بهره برداری‌های سیاسی گردانندگان اقتصاد هنر.

ما باید غرب را بشناسیم. تا هم از لایه‌هایی آگاه شویم که در طول زمان روی هم قرار گرفته و وضع موجود را ساخته‌اند. شناختن در این معنا شکل یک رفع ابهام دارد، شکل گردگیری از تجربه‌های بنیادین را دارد که در طول زمان فراموش شده‌اند. نقد غرب، بیش از آنکه در پی نابودسازی آن باشد در حکم رد یایی مسیری است که آنها

تا ایستار کنونی‌شان طی کرده‌اند و این دقیقاً مسأله‌ای است که ما بدان نیازمندیم.

اینکه چگونه سلطه هستی‌شناختی با اقتدار روش و ماشین و آدم تعویض شد، غرب چگونه غرب شد و ما اکنون کجای این غریب‌زاسیون قرار گرفته‌ایم؟ نباید فراموش کرد که خرد مدرن بیش از آنکه متعلق حب و بغض ما باشد، باید متعلق یک پژوهش جدی و نقادانه قرار گیرد تا از آن امکانی برای توضیح وضع حاضر خودمان در نسبت با آن بیابیم.

مسأله نقد هر موضوعی، جز فراچنگ آوردن امکان‌های مغفول مانده یا محقق شده نیست. نقد باید نشان دهد چه بذری این زمین کنونی را به بار آورده است و احیاناً چه عواملی در کار بوده است تا استعدادها نهفته آن بروز نیابند. نقد در این معنا یافتن موضع تاریخی انضمامی هر کس است، آن هم نه برای گذشته بما هو گذشته، بلکه به مثابه نقشه راهی برای ادامه مسیر هر قوم تاریخی.

جنگیدن خاصه در میان کشورهای که خود را جامعه بین المللی می‌دانند، بدل به شغلی حرفه‌ای شده است که سربازان برای جنگیدن در فرسنگ‌ها دور از خانه و کاشانه حقوق حرفه‌ای دریافت می‌کنند.

انسان مدرن، در سایه برآمدن خرد مدرن، از روش باوری و ماشین‌گرایی به انسانی‌گرایی «حرفه‌ای» تبدیل شده است که چیزی جز مناسبات حرفه‌ای که در آن مشغول است را به رسمیت نمی‌شناسد. حرفه‌ای‌گرایی در جهان مدرن که به تبع روش باوری و آن هم به تبع خواست بنیادین بشر برای تملک عالم شکل گرفته است، تمام حوزه‌ها را از آرمان خالی کرده است.

صراحتاً باید گفت که خرد مدرن تمام آرمان‌های انسان را از او گرفته است، آن هم دقیقاً در انسانی کردن عالم، چه آرمان منوط به اقتدار مطلق ارزش‌هایی است که منفک

*وضعیت دوره مدرن را چگونه صورت بندی می‌کنید؟

وضعیت در دوران مدرن دقیقاً با این صورت بندی ادامه می‌یابد؛ چه کسی حاکم عالم است؟ دکارت می‌کوشد تا با وارد ساختن مسأله روش به عنوان عنصری ذاتی برای حقیقت اثبات کند که می‌توان حتی بدون یاری نیروهای فوق بشری جهان را شناخت و معنای خود را ساخت. در واقع روش دکارتی نخستین گام‌ها برای انسانی کردن عالم است.

کانت و هگل و سایر فیلسوفان مدرن در این زمینه حقاً مدیون دکارت هستند که نشان داد می‌توان عالم را از درون توضیح داد. اوج این انسانی کردن عالم و بازسازی آن توسط مفاهیم انسانی را می‌توان در نظام هگل مشاهده کرد. هگل تمام تاریخ را با جمیع متعلقاتش تحویل سوپراکتیویته انسانی داده بود. دست آخر این نیچه بود که به بیانی میخ آخر را بر تابوت اقتدار هستی‌شناختی کوبید و با طرح اراده معطوف قدرت، عملاً متافیزیک غربی را به اعلا درجه انسانی ساخت.

این متافیزیک در واقع بیش از آنکه متافیزیک باشد یک نظام مفهومی برساخته از سوی عقل و خرد انسانی بود که از دکارت و کانت به این سود یاد گرفت که حدود خود را بشناسد، چنان ببیند که خطا نکند و پا از گلیم خود درازتر ننماید.

البته هگل در دو کتاب سترگ خود یعنی

دانش منطقی و پدیدارشناسی روح نشان می‌دهد که حتی اگر خطایی و تناقضی هم در سیر آگاهی بشری برآید، خود درون اندیشه مطلق بشری توجیه شدنی است. در یک کلام آن بستری که انسان مدرن گمان می‌کرد می‌تواند از آن و با تکیه بر آن عالم را توضیح دهد و جمیع شئون زیست بشری اعم از سیاست و اخلاق و دین و فرهنگ و هنر را سامان دهد، همه موقوف به خرد و اراده انسانی بود.

اگر رومی‌ها اقتدار مطلق هستی‌شناختی را با اقتدار پادشاه تعویض کردند، تفکر مدرن تماماً عالم را تحویل امر انسانی داد. ارزش‌های انسانی بر عالم حاکم شدند و هر کس به تبع یک «ما» می‌کشد که می‌توانست بیاید، فراخور آن «ما» یک نظام ارزشی هم بر می‌ساخت. چنان این روند پیش رفت که دیگر نمی‌شد از چیزی چون یک نظام ارزش مطلق برای انسان سخن گفت. در چنین وضعی آیا اساسی می‌شود انتظار بروز قهرمانان را داشت؟ روزی در یونان قهرمانان بر سر مهر و کین می‌جنگیدند، بر سر نام و ننگ، اما امروزه



از او حضور داشته و شئون عالم را متعین می‌سازند. غرب جدید پس از عبور از سلطانیتم به دموکراسی رسید و اکنون تماماً دموکراسی را به لیبرالیسم و تکنوکراسی تحویل داده است.

*این حرفه‌ای‌گرایی و انسانی کردن عالم چه پیامدهایی داشت؟

نتیجه این حرفه‌ای‌گرایی برخلاف آنچه امروز مدعیان غرب جدید خاصه در اتحادیه اروپا و ایالات متحده مدعی آن هستند، یک توتالیتریزم تمام عیار بود. اشکال این تمامیت خواهی ابتدا صرفاً و جوهری فلسفی و نظری داشتند. کانت در نقد محض با معرفی مفاهیم انسانی کوشید تا نشان دهد جهان فقط از ایستار انسانی برای ما قابل فهم است و خروج از وضعیت فهم بشری به هیچ روی نمی‌تواند سخنی با معنی و واجد مرجع عینی برای بشر به ارمغان بیاورد.

حکمت در گفتگو با مهر عنوان کرد:

تفاوت‌های ماهوی فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی / آشنایی با اندیشه عامری

خداداد خادم



خطور کرد که می‌تواند این اثر از آن عامری نباشد. اما چه چیزی این حدس را تقویت کرد؟ از عمر انتساب این اثر به عامری حدود ۴۰ سال گذشته بود و اولین بار آن را مرحوم مینوی آورده بود و در سنت و تاریخ ما هیچ اثری و ردیابی نمی‌بینیم که این کتاب را به عنوان کتاب ابوالحسن عامری شناخته باشد.

این مسائل حدس من را تقویت کرد؛ اما می‌دانید که یک زمان‌هایی آدم جرات مخالفت با مشهور را ندارد و در واقع مخالفت با مشهور کمی دشوار است. در حالیکه آدم باید این جرات را پیدا کند که درباره بسیاری از مشهورات بتواند سوال کند. چرا که خیلی از مشهورات بی‌اساس است. بنابراین ما نباید نتایج دقیق پژوهش‌هایمان را در آستانه مشهورات قربانی کنیم و آنها را ذبح کنیم، بلکه باید به نتایج توجه کنیم. در همان موقع من این را جدی گرفتم و در رساله دکتری‌ام موخرهای افزودم و انتساب این کتاب را به عامری مورد شک قرار دادم. بعداً مرحوم مجتبی‌وی وقتی کتاب تاریخ فلسفه دکتر نصر را ترجمه کرد در بخش عامری در یادداشت‌های آن به این نکته اشاره کردند که یکی از دانشجویان گروه فلسفه انتصاب السعاده را به ابوالحسن عامری مورد شک قرار داده است.

نکته دیگر اینکه در روز دفاع آقای دکتر دینانی وقتی که من گفتم تا کنون این اثر را از آن عامری دانستند و برای نخستین بار است که بنده این کتاب را از آن عامری نمی‌دانم، ایشان فرمودند که من قبل از شما این را فهمیده بودم اما به کسی نگفتم و در دفتر گروه هم به بنده فرمودند که شاه بیت رساله شما این است که این اثر را به عنوان اثر عامری زیر سوال بردید.

متأسفانه سرزمین فلسفه اسلامی یک سرزمین غبار گرفته و سوخته است و کمتر کسی پایش را در آنجا گذاشته است در مقاله‌ای دیگر که در مجله معارف به چاپ رسید، ادله خود را در این زمینه که این اثر می‌تواند از آن عامری نباشد آورده‌ام و اعلام کردم که ارجح می‌دانم که این اثر از آن عامری نباشد. متأسفانه سرزمین فلسفه اسلامی یک سرزمین غبار گرفته و سوخته است و کمتر کسی پایش را در آنجا گذاشته است. درباره فلسفه اسلامی اغلب یک

صفحه‌ای را نداشته بعداً در ایران از روی نسخه‌ای که در اختیار آقای مهدوی بوده، آن را تکمیل می‌کند که آن نسخه هم خود داستانی دارد.

ایشان در اسم این نویسنده یک تصرف می‌کند چون این نویسنده ناشناخته و مجهول است. ایشان به نحو استخوانی و اجتهادی و به خاطر شباهت اسمی حدس می‌زند که این کتاب باید از آن ابوالحسن عامری باشد. از لحظه‌ای که این کتاب یعنی حدود ۶۰ سال پیش به همت مرحوم مینوی منتشر شد، در واقع همه این کتاب را به نام ابوالحسن عامری تلقی کردند و هیچ کس خدش‌های در این کار نکرد و همه محققان هم در ایران و هم در خارج از ایران اعم از عرب و غربی این کتاب را از آن عامری دانستند. هیچ کس تردید نکرد، تا اینکه بنده در دوره دکتری و زمانی که رساله دکتری خود را به راهنمایی استاد دکتر جهانگیری و در زمینه اخلاق و در سنت خودمان کار کردم و نوشتم، با اشاره ایشان و علاقه خودم قرار شد که بر روی کتاب السعاده کار کنیم، اما نظر به اینکه کتاب السعاده علی‌الدوام از قول افلاطون و ارسطو اقولی را نقل می‌کند؛ به این نتیجه رسیدیم که بررسی کنیم و ببینیم که میزان تأثیر دیدگاه‌های اخلاقی ارسطو و افلاطون را در آثار ابوالحسن عامری و به ویژه در این کتاب چه اندازه است. چرا که این کتاب درباره اخلاق و سیاست است، (السعاده بخش اخلاق و الاسعاد هم یعنی سعادت بخشیدن به دیگران است) یک سوم کتاب را اخلاق و دو سوم آن را سیاست اشغال کرده است.

همین نکته سیاست هم بوده است که نظر سید جمال الدین را به خود جلب کرده بود. در حین مطالعه احساس کردم که بین کتاب السعاده و سایر آثار عامری فاصله و شکافی وجود دارد. هم به آدم باید این جرات را پیدا بکنند که درباره بسیاری از مشهورات بتواند سوال کند. چرا که خیلی از مشهورات بی‌اساس استلحاظ نثر با نثر عامری سازگاری ندارد و آن متانت و استحکامی را که سایر آثار عامری دارد، ندارد و به هم ریخته است. به ویژه این نکته که نقاط اخلاقی مورد نظر عامری اصلاً در این کتاب دیده نمی‌شود. آرام آرام این فکر به ذهنم

یکی از فلاسفه ای که ابهام‌های زیادی درباره آثار او وجود دارد، ابوالحسن عامری نیشابوری، فیلسوف قرن چهارم هجری است. عامری یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی است که در فاصله زمانی میان دو فیلسوف بزرگ یعنی فارابی و ابن‌سینا می‌زیسته است. ابوالحسن در نیشابور زاده شد و در همانجا به تحصیل علوم دینی پرداخت و سپس در بلخ نزد ابوزید بلخی به تحصیل فلسفه پرداخت. پس از مرگ استادش به چاچ رفت و نزد ابوبکر قفال، فقه و کلام آموخت و سپس به بخارا بازگشت و کتاب معروف خود السعاده و الاسعاد را در همانجا به رشته تحریر درآورد و در فاصله سال‌های ۳۵۲-۳۴۲ در نیشابور اقامت کرد و حدود ۵ سال ساکن ری شد و به تدریس و تصنیف مشغول بود. در نهایت وی در سال ۳۸۱ در نیشابور دارفانی را وداع گفت.

دکتر نصرالله حکمت، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی یکی از افرادی است که بر روی آثار عامری از دوران رساله دکتری تا کنون کارهای متعددی انجام داده است. وی معتقد است که کتاب السعاده و الاسعاد متعلق به عامری نیست. چرا که ادبیات این کتاب با دیگر آثار عامری متفاوت است. در گفتگویی که با وی داشته ایم، زندگی و آثار عامری را بحث کرده و سعی کرده ایم، دیدگاه عامری را درباره مسائل مختلف از جمله سیاست، اخلاق و ... از زبان ایشان بشنویم. مشروح این گفتگو در آمده است؛

*ابتدا بفرمائید که ویژگی اصلی ابوالحسن عامری چیست؟

پیشنهاد می‌کنم قبل از اینکه به این بحث بپردازیم، یک مقدمه را درباره ابوالحسن عامری بگویم که فکر می‌کنم ضرورت دارد. مبحثی درباره یکی از کتاب‌های عامری چند سالی است که مطرح است. کتابی به نام «السعاده والاسعاد» وجود دارد. ماجرای این کتاب بسیار پیچیده و عجیب است. این کتاب منسوب به عامری است. اما بنده در تحقیقاتم به این نتیجه رسیدم که این کتاب از آن عامری نیست. در کتابی که نوشته‌ام این مسائل را آورده‌ام.

*اما انتساب یک کتاب به عامری چه اهمیتی دارد؟

ماجرای این کتاب بسیار متفاوت است و به همین خاطر است که من کتاب خود را با این مبحث یعنی السعاده شروع کرده‌ام. چرا که اگر کتاب السعاده از آن عامری باشد، عامری کاملاً هم به لحاظ فکری و هم به لحاظ شخصیت، متفاوت با شخصیتی که این کتاب را ندارد خواهد بود. اگر این کتاب از آن عامری باشد یا نباشد قضیه بسیار متفاوت است.

نخستین بار مرحوم مجتبی‌وی مینوی در سال ۱۳۳۶ این کتاب را به نام ابوالحسن عامری و توسط دانشگاه تهران چاپ کرده است. مرحوم مینوی در سفری که به آلمان می‌رود کتابی را به نام السعاده والاسعاد پیدا می‌کند که به نام فردی به نام ابوالحسن ابن ابی ذر بوده است. مرحوم مینوی اولاً از روی این نسخه استنساخ می‌کند، یعنی با خط خودش از روی آن یک نسخه برمی‌دارد و آن را به ایران می‌آورد. یک مقدمه کوتاه و یک فهرست اعلامی بر آن افزوده است. البته نسخه‌ای که ایشان می‌نویسد چند

دسته مشهورات را تکرار می‌کنند و به ویژه در فضای تاریخ فلسفه اسلامی پارادایمی بسیار قدرتمند وجود دارد که این پارادایم را مستشرقان پدید آورده‌اند و در اینجا بنده به ضرس قاطع می‌گویم که آنچه در تاریخ فلسفه‌های موجود درباره چهره‌های درخشان فلسفه اسلامی گفته شده علی‌الغالب با چهره راستین این فلاسفه انطباق ندارد و مخدوش است. در این کتاب حدود ۱۵ دلیل بر این که کتاب السعاده از آن عامری نیست آورده‌ام.

***اما چه اهمیتی دارد که این کتاب از آن عامری باشد یا نباشد و چه تاثیری می‌تواند در روند ما داشته باشد؟ یعنی تفکر اصلی عامری چیست که با این کتاب تغییر بکند یا نکند.**

قبل از اینکه به این موضوع بپردازم، باید یک مسئله دیگری را مطرح کنم و آن این است که ما کتابی داریم که یک محقق اردنی به نام دکتر سبحان خلیفات استاد دانشگاه اردن نوشته است. اسم این کتاب رسائل ابوالحسن عامری است که در ایران دکتر مهدی تدین ترجمه و مرکز نشر دانشگاهی آن را منتشر کرده است. این کتاب مشتمل بر دو بخش است که بخش دوم آن مشتمل بر چند رساله از ابوالحسن عامری است که ایشان آنها را تصحیح کرده و با یک مقدمه تکمیلی آورده است. بخش‌های پراکنده (شذرات) را گردآوری کرده و آنها را آورده است. کار ایشان در این بخش بسیار محکم و متین و قابل تقدیر است. بخش اول این کتاب بخشی بسیار خطرناک و از بیخ و بن ویران است. وی در بخش اول ابوالحسن عامری را معرفی کرده است، در واقع تاریخ اطلاعات قابل توجهی از ابوالحسن عامری به ما نداده است.

آقای سبحان خلیفات هم می‌گوید که اطلاعات ما درباره عامری بسیار ناچیز است، اما وی در بخش اول اطلاعات بسیار زیادی درباره عامری به ما می‌دهد و از ابوالحسن عامری نیشابوری فارسی زبان، یک عامری دیگری ساخته است - عامری به احتمال خیلی قوی (هرچند که ما در بحث علمی توجه خاصی به مذهب نداریم اما با توجه به آثار عامری) شیعه مذهب است. عامری خودش می‌گوید که من فارسی زبانم، اما این نویسنده از این فیلسوف یک شخصیت جعلی درست کرده است. تمام تاریخ را شخم زده که از ابوالحسن عامری یک فیلسوف غیر ایرانی، غیر شیعی بسازد. یعنی اوج کینه و کدورت را با شیعه و ایران دارد. از او یک شخصیت عرب، سنی مذهب، حنفی و ماتریدی ساخته است. او را به یک قبیله به نام بنی عامر در اردن منتسب کرده است و به نحوی او را اردنی می‌داند.

***اما او این کار را چگونه می‌کند؟**

با یک کلمه و آن کلمه «ابن ابی ذر» است که در کتاب السعاده آمده است. در صورتی که «ابن ابی ذر» جزء اسم عامری نیست. قبل از کتاب السعاده محمد بن یوسف عامری داریم. این فرد با کلمه «ابن ابی ذر» در نیشابور یک «ابن ابی ذر» پیدا کرده است و بعد ابودر که پدر او بوده است که ظاهراً در نیشابور قاضی بوده و ... یعنی تمام تاریخ را شخم زده است که از این ابوالحسن عامری، به استناد و با تکیه بر «ابن ابی ذر» یک شخصیت جعلی بسازد اما متأسفانه امروز این کتاب منبع عامری شناسی ما در ایران است. در دائره المعارف درباره بلخی استاد وی مقاله‌ای با استناد به این کتاب نوشته شده است که بخش اول آن تماماً جعلی است در اینجا است که اهمیت السعاده مشخص می‌شود. یعنی اگر ما السعاده را از آن عامری بدانیم به استناد «ابن ابی ذر» یک شخصیت جعلی از ابوالحسن عامری درست می‌کنیم که اصلاً به ایشان ربطی ندارد. این از لحاظ شخصیتی بود. اما از لحاظ فکر معتقد که اصلاً این، یک کتاب نیست بلکه یک جنگ است که مولف آن هم مشخص نیست. به صورت نامرتب و نثر به هم

ریخته و آشفته این کتاب را نوشته و در آن اینقدر قال و اقول آورده است که شما نمی‌توانید بفهمید که این سخن از آن ارسطو یا افلاطون یا کسی دیگر است. حرف‌های خودش را به دهان ارسطو و حرف‌های ارسطو را به دهان افلاطون گذاشته است و هکذا.

بله، همین طور است نثر عامری هم به لحاظ ادبی و هم از نظر اندیشه نثر بسیار پخته‌ای است. یعنی وقتی که عامری می‌خواهد یک مطلب را بنویسد انگار که مجموعه آن اثر را در ذهنش دارد و بعد شروع به نگاشتن می‌کند.

***استاد اگر ممکن است این مطلب را به صورت موردی در یکی از کتاب‌های عامری به ما نشان بدهید؟**

وقتی می‌خواهد بنویسد بحث را خیلی دقیق و مرتب شروع می‌کند و یکی از تکیه کلام‌های عامری در نثرش این است که «فاذا تقرر هذا»، یعنی اگر این مطلب روشن شد، حالا ما به بحث بعدی می‌پردازیم. یعنی مانند حلقات یک سلسله مرتب بحث را پیش می‌برد. کاملاً یک روال منطقی دارد و شما می‌توانید ارتباط مباحث را با هم درک کنید. در صورتی که در کتاب السعاده همه چیز در آن گفته شده است. یعنی مولف این کتاب که بنده نمی‌دانم کیست و قطعاً فیلسوف نیست همه چیز در آن گفته است.

به فرض مثال ابوالحسن عامری یک اثر بسیار گرانبغی به نام «الامد علی الابد» دارد که آن را آقای روسون تصحیح و به انگلیسی ترجمه کرده است. در مقدمه این کتاب بحثی راجع به معنای فیلسوف دارد و می‌گوید که ما در طول تاریخ ۵ فیلسوف بیشتر نداشتیم. از قول ابوزید بلخی استاد خودش نقل می‌کند و می‌گوید که وی بر روزگاری که به من ناقص اطلاق حکیم می‌کنند. بعد افراد زیادی از جمله زکریای رازی را نام می‌برد و می‌گوید که اینها فیلسوف نیستند. اینچنین آدمی که برای حکیم منزلت خاصی قائل است و آن را برای هر کسی خرج نمی‌کند چگونه در کتاب السعاده بسیاری کسان از جمله معاویه را حکیم می‌خواند؟!

از سوی دیگر در مبانی اخلاقی شکاف عمیقی بین آثار عامری و السعاده وجود دارد. یعنی شما در نزد مولف این کتاب دیدگاه مستقر معلومی درباره مباحث اخلاقی پیدا نمی‌کنید. حرف‌های زیادی از قول افلاطون و ارسطو گفته است و هیچ تمایزی بین این اقوال قائل نیست. در صورتی که عامری در سایر آثارش دیدگاه اخلاقی بسیار مستحکم را مطرح کرده است و انسان را به نحو خاصی می‌شناسد یعنی انسان‌شناسی خاصی دارد که بر مبنای آن سخن از اخلاق یا سایر جهات زندگی انسان‌ها می‌گوید که آن را در کتاب السعاده نمی‌بینید. بنابراین اگر بخواهیم بحثمان را درباره السعاده به پایان ببریم اولین نکته این است که این کتاب هیچ ربطی به عامری ندارد، اینکه مولفش مجهول است ما حق نداریم آن را جزء آثار عامری قلمداد کنیم. دوم اینکه کاری که دکتر سبحان خلیفات کرده است در حالیکه بخش دوم آن بسیار گرانسنگ است. اما بخش اول آن احتیاج به نقادی جدی دارد که من بخش‌های از این قسمت را در کتاب خودم نقد کرده‌ام و نشان داده‌ام که ایشان تاریخ را تحریف کرده است. اما معتقدم که نقد این کتاب باید به طور وسیع انجام بشود و نه اینکه در ایران ترجمه و مورد قبول واقع شود.

***استاد بحث انسان‌شناسی را در دیدگاه عامری اشاره کردید. پرسش بنده هم این است که جایگاه انسان در اندیشه عامری چیست؟**

نخست باید این نکته را بگویم که عامری در سنت کندی قرار دارد. ویژگی این خط فلسفی با خط فلسفی

فارابی و ابن سینا در این است که مباحث وجودشناسی در سنت عامری یک رنگ کمتری دارد و در فارابی و ابن سینا خیلی مطرح است و به ویژه مهمترین بحثی که فارابی ابداع کرده بحث تمایز وجود و ماهیت است که پیشینه یونانی ندارد. این را در عامری نمی‌بینید یعنی سنت عامری و استادانش کمتر به حوزه وجودشناسی و مباحث انتزاعی می‌پردازند و این به معنای این نیست که اصلاً نپرداخته‌اند، بلکه کم پرداخته‌اند و بیشتر به انسان پرداخته‌اند. در واقع به گونه‌ای در آثار عامری شما مرکزیت انسان را می‌بینید و همه چیز با انسان معنی پیدا می‌کند. در حالی که در فارابی و ابن سینا وجودشناسی آنها در نهایت یک چرخشی از وجودشناسی به انسان‌شناسی است. اما در عامری این خیلی برجسته است.

ویژگی دیگر این خط فکری این است که اینها ذوالفنون و جامع العلوم بوده‌اند. یعنی به همه علوم زمان خودشان توجه داشتند و انسان را یک مجموع می‌دیدند و از آنجایی که این علوم همه مربوط به انسان است، توجه به همه این علوم برایشان اهمیت داشته است. اما اگر بخواهیم به اختصار دیدگاه عامری را نسبت به انسان بگوئیم، همانطور که قبلاً اشاره کردم ایشان کتابی به نام الامد علی الابد دارد که این کتاب بسیار عجیب و شگفت‌انگیز است و به نظرم مرکز این کتاب انسان است. البته در بعضی از فصول بحث مرگ انسان را مطرح کرده است. اما برای اینکه بتواند مرگ انسان را مورد مطالعه قرار بدهد، انسان را در این حیات مورد مطالعه قرار داده است.

روسون این کتاب را به «On the After life» ترجمه کرده است. به نظر من این ترجمه با عنوان کتاب یعنی «الامد علی الابد» تطابق ندارد. به هر صورت متن کتاب، به درستی ترجمه شده است اما نکته ظریفی در آن است که حال و هوای متن اصلی یعنی اثر عامری به ما می‌گوید که این متن در یک سنت نوشته شده است و عقبه‌ای دارد. همه متونی هم که در سنت غربی نوشته شده است وقتی که می‌خوانیدشان متوجه می‌شوید که در یک سنت نوشته شده است. این ترجمه یک ترجمه خنثی و معلق و بلا تکلیف است. یعنی اگر یک انگلیسی زبان آن را بخواند هیچ ارتباطی با آن متن اصلی برقرار نمی‌کند، چون نشانه‌های وقوع این کتاب در سنت را در این ترجمه نمی‌بینید. به عنوان نمونه در بسیاری از موارد در این متن انسان به عنوان عبد معرفی شده است، در صورتیکه در ترجمه «man» آمده است، این واژه نمی‌تواند معنای عبد را القا کند. باید توجه داشت که واژه عبد و عبودیت در تفکر عامری از کلیدواژه‌های آن است. به عنوان کتاب اگر توجه کنیم می‌توانیم انسان‌شناسی عامری را به دست بیاوریم. الامد به لحاظ زبان عربی به معنای یک تکه از زمان است، منتها تکه زمانی که سوار بر مرکب ابدیت است.

***یعنی طبیعت را در تسخیر خود دارد؟**

بله یعنی زمان و طبیعت و همه چیز مسخر این تکه از زمان است. عظمت انسان به این صورت مشخص است. یعنی انسان یک موجود ازلی - ابدی است. امثال ابوالحسن عامری برای یک موجود ابدی - ازلی فکر می‌کنند. یک موجود ابدی - ازلی را می‌خواهند مدیریت کنند. درحالی‌که در بخش عمده‌ای از فلسفه غرب انسان موجودی ۶۰ یا ۷۰ ساله است. آنها دارند یک موجود ۶۰ یا ۷۰ ساله را مدیریت می‌کنند. جالب است که عامری اصرار بر «علی الابد» دارد که یک قید احترازی است، در صورتیکه «الی الابد» یک قید توضیحی است. همه انسان‌ها چه بخواهند و چه نخواهند به سمت ابدیت می‌روند. در واقع دارد موقیعت انسان را توصیف می‌کند که تو می‌توانی همه عالم را مسخر خودت بکنی. اما زمانی که به «On the After life» ترجمه می‌شود



وا می‌رود. یعنی درباره پس از مرگ! آیا واقعاً اسم رساله عامری این است؟ چون عامری در این کتاب می‌خواهد درباره مرگ و انسان سخن بگوید، مترجم به ظرافتهایی که در انتخاب این اسم وجود دارد توجه ندارد. نکته دیگر درباره این ترجمه این است که معروف است که ۸ سال از وقت آقای روسون را گرفته اما سوال این است که چرا این فرد ۸ سال از عمرش را به این کتاب اختصاص داده است؟ به نظر من انگیزه اصلی او چیزی نیست جز اینکه اعلام بکند که ابوالحسن عامری هر چیزی که در این رساله گفته است از رساله فایدون افلاطون گرفته است. یعنی می‌خواهند شخصیتی برجسته و صاحب تفکر مستقل را که اسم انسان را «لامد علی الابد» که من آن را به «جامی از جاودانگی» ترجمه می‌کنم، می‌گذارند، متلاشی بکنند و بگویند که این شخصیت صاحب تفکر نیست و هر چیزی که دارد از فایدون افلاطون گرفته است و به همین دلیل است که اصرار دارد که این کتاب را به «On the After life» ترجمه کند. چرا که فایدون افلاطون هم راجع به بعد از زندگی است.

به هر حال عامری در یک جمله عمیق و گسترده درباره انسان‌شناسی، انسان را تکه‌ای از زمان می‌داند که بر مرکب ابدیت سوار است و این توانایی را دارد که ابدیت را مسخر خود بکند. بتواند در این عالم طبیعت خلیفه الهی خود را که در قرآن گفته شده متحقق کند.

***با توجه به اینکه عامری انسان را محور می‌داند، می‌خواهم به سیاست در اندیشه عامری بپردازم. هر چند در جایی خواندم که در بحث اجتماعیات، عامری سیاست را به سیاست کلی، سیاست ملکی، سیاست مدنی، سیاست منزل به نقل از افلاطون بیان می‌کند یا در جای دیگر اجتماعات را در تقسیم‌بندی دیگر به مدینه سعیده (خوشبختی)، مدینه شقیه (بدبختی و بی‌نوایی)، مدینه نجده (شجاعت و دلاوری)، مدینه شرهه (آزمندی) و یا در جایی دیگر به مدینه سعیده، شقیه و... می‌پردازد.**

اینها همه برگرفته از کتاب السعاده است و هیچ کدام از این مباحث از آن عامری نیست. اگر کتاب «السعاده» را از

آثار عامری حذف کنید، مباحث سیاسی مذکور را نخواهید داشت. درستی که در این کتاب شاهدید که نویسنده بین این مدینه‌ها مرزبندی می‌کند و آن‌ها را از قول افلاطون می‌آورد و در ضمن خیلی هم توضیح نمی‌دهد که مرزهای این مدینه‌ها چیستند و حتی یکی دو جا از فارابی نقل می‌کند و حتی با لحن قشنگی اسم او را نمی‌آورد همه اینها شواهدی است که این کتاب از آن عامری نیست. اگر بخواهم خیلی کوتاه نظر عامری را بگویم، از این کتاب که بگذریم او اثر مستقلی درباره سیاست ندارد. همچنان که ابن سینا ندارد. از فارابی که بگذریم تقریباً فلاسفه بعد از او اثر مستقلی درباره سیاست ندارند و راز آن هم این است که مدینه فاضله‌ای که فارابی مطرح می‌کند در واقع به نوعی اعلام کرده است که مدینه فاضله فقط در زمان حکیم واقعی و امام معصوم تحقق پیدا می‌کند و در غیبت امام معصوم چنین مدینه‌ای تحقق پیدا نمی‌کند.

اگر اشتباه نکنم فارابی در تحصیل السعاده بحث غربای تاریخ را می‌کند و از این سخن می‌گوید که تک انسان‌های فاضلی که در جوامع غیر فاضله زیست می‌کنند، غربای تاریخ‌اند. یعنی تک انسان‌اند که می‌توانند مدینه فاضله در غربت و در تبعید داشته باشند. حتی این مدینه فاضله می‌تواند در یک واحد کوچک یعنی یک خانه اتفاق بیافتد، یعنی افراد صالح و شریف در آن جمع بشوند و مطابق آن الگوی مدینه فاضله زیست بکنند. از مجموع دیدگاه‌های فارابی این برمی‌آید که ما نمی‌توانیم در عصر غیبت مدینه فاضله داشته باشیم بلکه امام باید وجود داشته باشد. تصور من این است که فلاسفه بعد از او این پیام را از فارابی دریافت کردند. بنابراین هیچ کدام درباره مدینه فاضله یا آرمانشهر بحث مستقل ندارند. هر چند بحث‌های پراکنده در آثار خود دارند. باید توجه کنید که مدینه فاضله فارابی به هیچ عنوان الگوبرداری از آرمان شهر افلاطون نیست و تفاوت‌های جدی و ماهوی با آن دارد.

به هر حال بحث عامری درباره سیاست و اجتماع تابع نگاه او به انسان است. او اثری به نام «الاعلام بمناقب الاسلام» دارد، در آنجا می‌توان نگاه عامری را به انسان از منظر سیاست یا اجتماع پیگیری کرد که به فارسی هم ترجمه شده است. یکی از حوزه‌های مورد علاقه عامری دین‌شناسی تطبیقی است که خود این کتاب در این حوزه

است. یعنی در ادیان مختلف مانند مسیحیت و یهودیت مطالعه و اسلام را با آنها مقایسه کرده و می‌خواهد که برتری اسلام را معرفی کند. به تناسب بخش‌های مختلف زندگی انسان که مورد توجه ادیان هستند. مثلاً وقتی به حوزه زندگی اجتماعی می‌رود، نشان می‌دهد که اسلام برتری دارد و انسان را از این حیث که یک موجود ازلی ابدی است مورد توجه قرار می‌دهد و صرفاً به جهات زندگی انسان و به معیشت انسان توجه نکرده، بلکه به زیربناهایی که می‌تواند آن انسان ازلی و ابدی را در اجتماع و سیاست مدیریت کند پرداخته است.

از این حوزه که خارج بشویم می‌توانیم این را برداشت بکنیم که عامری به آن جهات بنیادی زندگی انسان مانند اینکه انسان چگونه می‌تواند سرنوشت خود را رقم بزند می‌پردازد و درباره آن کتابی به نام انقاذ البشر من الجبر و القدر، یعنی چگونه انسان می‌تواند در حوزه جبرهای اجتماعی و... خارج بشود تا بتواند سرنوشتش را رقم بزند.

***استاد می‌خواهم به بحث اخلاق در آثار عامری هم بپردازم.**

اخلاق در آثار عامری شاید بخش قابل توجه‌ای از زندگی و آثار او را به خودش اختصاص داده است. هر چند ناگزیرم بگویم که یک اثر مستقل از ایشان درباره اخلاق در دسترس نداریم، چون عمده آثار وی مفقود شده و به دست ما نرسیده است. به قول دکتر سبحان خلیفات شذراتی از این آثار را مثلاً در الحکمه الخالده مسکویه می‌بینیم. یا مثلاً در مقایسات ابوحنیفان توحیدی ... ما تکه‌های پراکنده‌ای از آثار عامری می‌بینیم. مثلاً اثری به نام «النسک و العقی و التصوف الملی» دارد که متأسفانه به دست ما نرسیده اما بخش‌های از این اثر را در برخی از کتب که نام بردم مشاهده می‌کنیم.

در آنجا عامری راجع به انسان و اخلاق انسان و چگونگی اخلاق انسان بحث می‌کند. در واقع عامری وصفی درباره انسانی می‌آورد و تکیه اصلی‌اش بر روی انسان از حیث عبودیت است. یعنی انسان را به عنوان یک عبد لحاظ می‌کند. ممکن است که امروز ما به ظاهر این واژه بنگریم و بگوئیم که چگونه انسان قرار است عبد باشد و در فضای عبودیت به سر ببرد پس این کلمه خیلی بار مثبتی ندارد، زیرا انسان باید آزاد باشد. اما می‌دانید که

صحت خودش ننگه بداریم چه نسبتی با هم دارند و اگر با هم منافات پیدا کردند تکلیف ما چیست؟ عامری هم از این جریان مستثنی نیست و برای او هم نسبت میان عقل و وحی جدی است. او تعبیری به کار می‌برد: می‌گوید عقل صریح و دین صحیح هیچ تضادی با هم ندارند. این یکی از تعابیر کلیدی اوست. کجا عقل و دین با هم تعارض پیدا می‌کند و ناسازگار می‌شوند؟ آنجایی که با عقل صریح نیست یا دین صحیح نیست. اما آن عقل صریح و ناب - نه عقل آلوده به سایر اغراض غیر حقیقی - نمی‌تواند سخنی بگوید که با دین سازگار نباشد و دین هم مادامی که دین صحیح است با عقل صریح هیچ منافاتی ندارد، چرا که هر دو از یک منشاء پدید آمده‌اند و هر دو حقیقت را برای ما می‌گویند.

اما آنجایی بین اینها تعارض ایجاد می‌شود که یا دین صحیح نیست یعنی یک خوانشی از دین صورت می‌گیرد که دین از صحت و تندرستی خودش خارج می‌شود و در مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که من فهم خود را از دین جای دین تلقی می‌کنم. اشکالات عمده از همین جا ناشی می‌شود که من فهم خود را از دین، دین تلقی می‌کنم. در حالیکه این فهم من است و متن دینی به گونه‌ای مطرح شده است که حمال ذو وجوه است. یعنی می‌تواند قرائت‌های مختلف را برتابد. بنابراین اگر ما یک فهم را به متن دینی تحمیل کردیم و از فهم‌های دیگر جلوگیری کردیم، خود نشانه فهم نادرست من است. فهم درست از متن دینی این است که من اجازه فهم به دیگران هم بدهم و راه فهم و دریافت دیگران را مسدود نکنم. بنابراین عامری می‌گوید بین عقل صریح و دین صحیح منافاتی نیست. ما باید تلاش کنیم که بتوانیم عقل را در وضعیت صراحت و خلوص خود و دین را در مقام صحت خودش ننگه بداریم.

*رابطه فلسفه یونان یا قبل از اسلام با معارف اسلامی در چیست؟

داستان بسیار مفصل است. بنده در اینجا برداشت خود را می‌گویم، ممکن است مورد پذیرش برخی نباشد. معتقدم که جریان فلسفه اسلامی در عالم اسلام که توسط کندی آغاز شده است و با فارابی، عامری و ابن سینا استمرار یافته است، اساساً جریانی است که به طور ماهوی و ساختاری با فلسفه یونان متفاوت است. اینکه برخی از بزرگان ما گفته‌اند که فلسفه اسلامی تفاوت در مسائل دارد و مسائلی را به فلسفه یونان افزوده که در فلسفه یونان نبوده است، من این را به عنوان یک تفاوت نمی‌بینم و فلسفه اسلامی می‌تواند درباره‌ای از مسائل با فلسفه یونان متفاوت باشد یا نباشد.

مهم این است که این دو فلسفه با هم تفاوت ماهوی دارند. این باید توضیح داده شود، یعنی آن چیزی که در یونان آمده است خط تفکر دیگری است که با خط تفکر اسلامی متفاوت است. اولین نقطه تفاوتشان این است که اساساً فلسفه یونان فاقد خدای خالق است، اساساً فکر یونانی عالم را قدیم می‌داند و مخلوق نمی‌داند، یعنی خلق عالم در تفکر افلاطون و ارسطو وجود ندارد. خدای افلاطون صانع است، دمیورژ است که به ماده قدیم شکل داده است. براساس مثل این ماده را شکل داده است خدای ارسطو هم خدای محرک و طبیعی است. این هر دو خدا چون خالق نیستند پس مخلوقند. مخلوق فیلسوف است، افلاطون در فلسفه‌اش به یک خدا احتیاج داشته است، او را خلق کرده است. ارسطو هم در جریان حرکت و فیزیک برای تبیین یک حرکت در طبیعت به یک محرک نخستین نیاز دارد که آن را خلق کرده است.

نفس اینکه فلاسفه یونان به خدای خالق قائل نیستند و فلاسفه ما به خدای خالق قائل‌اند نقطه افتراق ماهوی

ایرانی و اسلامی در آورده است. همچنان که فارابی این کار را در منطقیات می‌کند. این‌ها در قله منطقیات ارسطویی هستند، همین وضعیت را در عامری هم می‌بینیم. منتها باز هم ما آثار وی را به طور وسیع در اختیار نداریم بلکه بخش‌هایی از منطقیات عامری به دستمان رسیده است. در عین حال همه اینها از عقلانیت فلسفی عبور کرده‌اند و وارد عقلانیت عرفانی شده‌اند که یک ضرورت تاریخی بوده که در این فلسفه اتفاق افتاده است.

بنده در فلسفه عرفان این بحث را مطرح کرده‌ام که فارابی و ابن سینا در واقع وقتی به نقادی عقل فلسفی می‌پردازند و راه عقلانیت فلسفی را تا پایان طی می‌کنند و ضرورت خروج از این عقلانیت فلسفی و ورود به ساحت عقلانیت عرفانی را به ما نشان می‌دهند. اینکه ابن سینا در سه نمط پایانی اشارات، به عرفان می‌پردازد از روی تقنین نیست، یا نمی‌خواهد تضلع خودش را در عرفان نشان بدهد یا به قول برخی عرفان عقلی مطرح کند. اصلاً چنین چیزی نیست، بلکه این ضرورت خروج از فضای عقلانیت فلسفی و ورود به عرصه عقلانیت عرفانی چیزی است که در آثار ابن سینا و فارابی عیان شده و در آثار عامری هم وجود دارد. پس منطقی دانی و منطقی بودن هیچ منافاتی با عارف بودن و عرفان نظری ندارد. بلکه توجه به منطق و ظرفیت‌های عقل انسان برای افرادی مانند فلاسفه ما که نه براساس محض متد حرکت کردند بلکه براساس سلوک حرکت کردند این ورود به ساحت عرفان کاملاً یک امر طبیعی و به نظرم ضروری بوده است.

*معروف است که عامری برای پیوند بین عقل و دین، فلسفه و شریعت تلاش‌های بسیاری کرده است نظر تان در این زمینه چیست؟

یکی از حوزه‌هایی که عامری به آن پرداخته است، بحث ارتباط عقل و دین است. البته این اختصاص به عامری ندارد، بلکه اساساً فلسفه ما اینگونه یعنی در یک چنین فضایی پدید آمده است. من نفس مواجهه فیلسوف با پیامبر و فضای دینی، اقتضای نقد عقلانیت را دارد و درست نقطه مقابل آن فضایی است که فلسفه یونان در آن متولد شده است همیشه گفته‌ام که فلسفه یونانی در مواجهه با سوفسطائیان پدید آمده است. در واقع مواجهه سقراط با سوفسطائیان است. اما مواجهه فارابی، کندی و... با سوفسطائیان نیست، بلکه مواجهه اینها با پیامبر است. یعنی در واقع با یک فضای دینی مواجه شده‌اند.

نفس مواجهه فیلسوف با پیامبر و فضای دینی، اقتضای نقد عقلانیت را دارد و درست نقطه مقابل آن فضایی است که فلسفه یونان در آن متولد شده است. وقتی فلسفه یونان در تقابل با سوفسطائیان پدید آمده اقتضای برجستگی و درخشندگی عقل را دارد، فلاسفه یونان باید عقل را در اوج درخشش نشان بدهند. اما وقتی فلاسفه مسلمان با یک فضای دینی و یک ساحت فراعقلی و متافیلسوفی مواجه می‌شوند طبعاً باید عقل را نقادی کنند؛ یعنی کارشان این است که نسبت بین عقل و وحی را بسنجند که آیا وحی را تأیید می‌کند یا در مقابل وحی است؟ اگر در مقابل وحی قرار گرفت باید چه کار کنند؟ اگر وحی چیزی فراعقلی گفت، آنجا وحی را چکار کنند؟ و همه اینها به معنی نقادی عقل است. بنابراین ام المسائل همه فلاسفه ما ارتباط عقل و وحی است. این مسئله مسئله همیشه تاریخ ما حتی الان بوده است. ارتباط عقل و دین چیست؟ چه کسی باید جامعه را اداره کند؟ عقل یا دین؟ اگر عقل باید اداره کند کدام عقل و برعکس اگر دین باید اداره کند کدام دین؟

عامری می‌گوید بین عقل صریح و دین صحیح منافاتی نیست. ما باید تلاش کنیم که بتوانیم عقل را در وضعیت صراحت و خلوص خود و دین را در مقام

سخن عامری چیز دیگری است. سخن او این است که انسان که در عالم طبیعت زیست می‌کند به طور طبیعی رشته‌های از جانب بسیاری از فضاها برگردن او افکنده می‌شود. یعنی به نحوی اجتماع یا انسان‌ها و خیلی از زمینه‌ها دیگر می‌توانند انسان را به نحوی به عبودیت بکشاند و او را در خدمت خودشان بگیرند، او را مسخر کنند و بر او سلطه پیدا بکنند. انسان برای اینکه بتواند از تمام این سلطه‌ها و تسخیرها رها شود باید در مقام عبودیت خالق هستی مستقر بشود. انسان وقتی در مقام عبودیت خالق هستی مستقر می‌شود از تمام عبودیت‌ها آزاد می‌شود که این معنا را ما در شعر خواجه حافظ به زیبایی هر چه تمامتر می‌بینیم آنجایی که می‌گوید:

فانش می‌گویم و از گفته خود دلشام

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم
می‌گوید که اتفاقاً این عبودیت آزادی و رهایی انسان است. چون انسان اگر در اینجایی که حقیقت هستی است، تسلیم حقیقت هستی نشود، تسلیم مراتب مادون این حقیقت خواهد شد. یعنی اگر عامری در جایی گفته است: انسان وقتی در مقام عبودیت مستقر است فقر او از غنایش زیباتر است و بیماریش از سلامت و تندرستی او زیباتر است چرا که انسان در جایگاه حقیقی خودش مستقر است بخواب حرف عامری را تقریر بکنم از در و دیوار بر سر انسان تکلیف می‌بارد. انسان از صبح که بیدار می‌شود، با تکالیف مواجه است و همه او را مکلف می‌کنند و همه برگردن یک تکلیف می‌گذارند. به ویژه در این روزگار که ما زندگی می‌کنیم از در و دیوار قانون و مقررات و تکلیف بر سر انسان می‌بارد. در حالی که وقتی انسان در مقام عبودیت خدا مستقر بشود، انگار که از همه این تکالیف آزاد می‌شود، یعنی به نحوی از رشته‌های که برگردن او می‌اندازد، آزاد می‌شود و در برابر حقیقت سر تسلیم فرود می‌آورد و هر تکلیفی که از ناحیه آن حقیقت متوجه او بشود، آن را اجرا می‌کند. مانند این است که سند رهایی خودش را امضا می‌کند.

درجایی می‌گوید که انسان وقتی در مقام عبودیت مستقر است فقر او از غنایش زیباتر است و بیماریش از سلامت و تندرستی او زیباتر است، چرا که انسان در جایگاه حقیقی خودش مستقر است. فقر را اگر در عبودیت خدا تحمل بکند بهتر از این است که ثروتمند و غنی باشد. اما رشته بندگی و عبودیت هزاران موجود غیر از خدا را به گردن بگیرد. این یکی از عبارات عامری در باقی مانده کتاب «النسک العقلي» است.

*برخی بر این باورند که عامری منطق‌دان و در عین حال عارف هم بوده است. با توجه به صحبت‌های شما هم من حس می‌کنم که حرف‌های شما این را تأیید می‌کند نظر تان در این زمینه چیست؟

شاید امروز منطق‌دانی و منطقی بودن با عرفان خیلی قابل جمع نباشد، یا اینکه حداقل ما اینگونه تصور کنیم که قابل جمع نیست. در صورتی که آن چیزی که با عرفان قابل جمع نیست، قائل بودن به اصالت منطق است و نه منطقی و منطق‌دان بودن. منطق به سادگی می‌تواند با دیدگاه عرفانی به عالم قابل جمع باشد. در حالیکه اگر ما قائل به اصالت منطق باشیم و در واقع اصالت به متود و روش بدهیم، در آن صورت نمی‌توانیم با عرفان کنار بیاییم. در سنت ما هم فارابی و هم ابن سینا در واقع خدایان منطق ارسطویی‌اند. ابن سینا دانه المعارف منطق شفا را نوشته که خیلی فراتر از ارسطو رفته و در خیلی جاها به ارسطو ایراد می‌گیرد و ضعف‌های آن را می‌گیرد و در بسیاری از جاها منطق ارسطویی را که در یک فضایی آتی مطرح شده بومی کرده و به فضای زبان عربی و فرهنگ

این دو فلسفه استنباط‌براین خدایی که خالق نیست، پس مخلوق است. بنابراین آنها به خدای خالق قائل نیستند. نفس اینکه آنها به خدای خالق قائل نیستند و فلاسفه ما به خدای خالق قائل‌اند، نقطه افتراق ماهوی این دو فلسفه است. خدایی که خالق است به انسان عشق می‌ورزد اما در فلسفه افلاطون و ارسطو شما خدایی که به انسان عشق بورزد را ندارید. چون در فلسفه یونانی خدایی نیست که به انسان عشق بورزد. بنابراین هیچ خدایی با انسان سخن نگفته است؛ خدا با انسان هم کلام نیست. در قرآن می‌گوید «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» خدای ارسطو سکوت کرده و هیچ چیزی نگفته است. خدای ارسطو یک خدای خودخواه است. اندیشه‌ای است که به خود می‌اندیشد. اما خدای ادیان ابراهیمی چون انسان را دوست دارند و به او عشق می‌ورزند با او سخن می‌گویند و سکوت نکرده‌اند. سکوت خدا خیلی آزار دهنده و کشنده است. چون خدای ادیان ابراهیمی به انسان عشق می‌ورزند و سعادت انسان برای خدا اهمیت دارد و مهم است راه را به او نشان داده و حرف زده و پیامبر و کتاب برایش فرستاده است. اما خدای ارسطو هیچ سخنی نگفته همچنان که دمیورژ افلاطون هیچ سخنی با انسان نگفته است.

از همین جا تفاوت‌ها آغاز می‌شود. دو خط فکری پدید می‌آید که یکی خط فکری غرب و انسان غربی و زیست جهان غربی است و دیگر خطی است که فلاسفه ما پدید آورده‌اند که صحبت از انسان، جهان و نحوه زیست دیگری است. آنجا انسان یک موجود ۶۰ یا ۷۰ ساله یا یک تکه از زمان است، اما در اینجا انسان تکه‌ای از زمانی است که

طبیعت مسخر اوست. براساس همین، تفاوت عظیم دیگری پدید می‌آید که آن تفاوت متد و سلوک است. آن خط فکری براساس متد حرکت می‌کند (متد به معنای قواعد درست اندیشیدن) انواع منطقی‌هایی که به وجود آمده همه روش درست اندیشیدن است. چرا که بر آن اساس، خط فکری درست اندیشیدن ضرورت دارد. اینجا انسان باید که خطا نکند تا بتواند راه را پیدا بکند. اما در این خط فکری اینها براساس سلوک حرکت می‌کنند یعنی اول غایت و مقصدشان را معلوم می‌کنند حالا بین این مبدا و مقصد حرکت می‌کنند. یعنی تفکر فلسفی ما یک حرکت از این مبدا به سوی آن مقصد است.

به تعبیر دیگر خط فکری یونان و غرب براساس مدیریت از مبدا برنامه‌ریزی شده است. اما خط فکری فلاسفه ما براساس مقصد طراحی شده است. آنجا خطا کشنده است و انسان را از پا درمی‌آورد اما در اینجا انسان مجاز است که خطا کند. در آرمانشهر افلاطون فردی که خطا می‌کند باید از مدینه اخراج بشود، اما در اینجا در مدینه فاضله فارابی فرد می‌تواند خطا بکند و اشکالی ندارد. انسان چه در ذهن و چه در عمل می‌تواند خطا بکند خدای ادیان ابراهیمی غفار و توواب است یعنی می‌بخشد. اما آن خدایان نمی‌بخشند. بنابراین تفاوت ماهوی و ساختاری بین فلسفه اسلامی و فلسفه یونان وجود دارد.

***در پایان اگر نکته خاصی دارید بفرمائید.**
ابوالحسن عامری فیلسوف درخشانی است که در تاریخ

حجت الاسلام خسرو پناه در گفتگو با مهر:

برای شناخت افکار رهبر انقلاب از روش منظومه‌ای استفاده کرده‌ام



حجت الاسلام عبدالحسین خسرو پناه با اشاره به این که روش های مختلفی برای شناخت اندیشه یک متفکر وجود دارد، بیان کرد: یکی از شیوه‌ها، بررسی سیر تاریخی سخنان یک اندیشمند است. برای مثال گفتار امام خمینی (ره) را از سال ۱۳۴۲ تا آخرین روز حیات شان گردآوری و در یک سیر تاریخی بررسی کرده‌اند. قرار است با مجموعه سخنان مقام معظم رهبری هم چنین کنند.

به گفته رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، روش دیگری هم برای شناخت طرز تفکر اندیشمندان و شخصیت های برجسته وجود دارد و آن انجام پژوهش های موضوع محور است. به این معنی که موضوعات مختلفی چون فرهنگ، سیاست و اقتصاد را مشخص کنیم و ببینیم فرد مورد نظر درباره هر موضوع، چه گفته و چگونه اندیشیده است.

نویسنده کتاب «جامعه مدنی و حاکمیت مدنی» در پاسخ به این سؤال که در سال های اخیر، مقام معظم رهبری بر سبک زندگی اسلامی-ایرانی و همچنین پیوست فرهنگی تاکید داشته اند، شما به عنوان یک پژوهشگر تا چه اندازه شاهد نمود بیرونی این گفته ها در زندگی و رفتار مردم هستید بیان کرد: این مساله، نیاز به یک تحقیق میدانی دارد اما به طور اجمال می توان گفت که در کشور ما مسئولان سیاسی و اقتصادی، دغدغه فرهنگی ندارند و مسئولان فرهنگی با سیاست و اقتصاد بیگانه هستند در حالی که اقتصاد، سیاست و فرهنگ سه ضلع یک مثلث هستند و نمی توان این سه را جدای از یکدیگر دید.

حجت الاسلام خسرو پناه با اشاره به این که مراکز فرهنگی برای ادامه فعالیت خود باید توجیه اقتصادی داشته باشند، گفت: بهتر است به اقتصاد فرهنگ هم توجه داشته باشند. در کنار تشکیلات عظیمی چون عسلویه باید مراکز و فعالیت های فرهنگی هم وجود داشته باشد. مثل فرهنگسراها و خانه های فرهنگ.

«منظومه فکری آیت الله العظمی خامنه‌ای» تألیف عبدالحسین خسرو پناه، امروز دو شنبه ۲۴ مهرماه و با حضور شخصیت‌هایی چون دکتر علی اکبر ولایتی، دکتر غلامعلی حدادعادل، آیت الله علی اکبر رشاد، دکتر فرهاد رهبر و دکتر علی اکبر احمدیان رونمایی می‌شود.

این همایش از ساعت ۱۵ الی ۱۸ در سالن همایش کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه آزاد واقع بزرگراه شهید ستاری، در میدان دانشگاه، سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی و به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و دانشگاه آزاد اسلامی و با همکاری فرهنگسرای گلستان برگزار خواهد شد.

این طرز تفکر می‌چرخد. حجت الاسلام والمسلمین خسرو پناه در پاسخ به این که مخاطب دو کتاب «منظومه فکری امام خمینی (ره) و آیت الله خامنه‌ای» چه کسانی هستند بیان کرد: خواننده این کتاب، عموماً کسانی هستند که اهل مطالعه و کتاب‌اند اما نگاه ویژه من و پژوهشگرانی که مرا در گردآوری این دو کتاب یاری کردند به مدیران فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بوده و در گردآوری هر دو کتاب کوشیده‌ام تا از پیش دوری به دور باشم. برای مثال امام خمینی بر جمهوریت و اسلامیت، به یک اندازه تاکید دارند حالا اگر با پیش فرض به سراغ گفته های ایشان برویم می‌توانیم گفتاری را انتخاب کنیم که بیش از اسلام بر جمهوریت تکیه دارد. برعکس این مساله هم صادق است.

حجت الاسلام خسرو پناه، دکترای کلام اسلامی به این که در کتاب «منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای» از روش منظومه‌ای برای شناخت مقام معظم رهبری بهره برده، اشاره و بیان کرد: من در این کتاب و «منظومه فکری امام خمینی» از روش منظومه‌ای برای شناخت افکار و عقاید این دو شخصیت برجسته معاصر استفاده کرده‌ام.

این نویسنده و پژوهشگر که پیش از این کتاب منظومه فکری امام خمینی (ره) نیز به قلم ایشان نوشته شده است به توضیح روش منظومه‌ای پرداخت و گفت: در این روش کل اندیشه یک فرد، حول یک محور می‌چرخد؛ همان گونه که در منظومه شمسی، ستارگان و سیاره‌ها دور خورشید می‌گردند در ارتباط با آیت الله خامنه‌ای هم، آنچه محوریت دارد، اندیشه توحیدی ایشان است و افکار و عقاید دیگر، گرد



یادداشت

یادداشتی از داوود مهدوی زادگان در نقد باستان گرایی؛

تکاپوی جدید غرب و غرب گرایان وطنی در احیای باستان گرایی



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mahsa Ahrabi Fard

حجت الاسلام والمسلمین داوود مهدوی زادگان استاد علوم سیاسی در یادداشتی به موضوع باستان گرایی پرداخته است:

۱- تکاپوی جدید غرب و غرب گرایان وطنی در احیای باستان گرایی در ایران از جهات مختلف تأمل برانگیز است. این تأمل را در قالب سه نکته زیر بیان می‌کنم: باستان گرایی در ایران پدیده جدیدی نیست و رواج آن به دوره پهلوی باز می‌گردد. در آن زمان نظام سیاسی حاکم از این جریان حمایت قاطعی داشت و اوج حمایت نمادین آن، جشن‌های دو هزار و پانصد ساله بوداکنون این حمایت سیاسی داخلی وجود ندارد. در نتیجه، جریان باستان گرا مجبور است بدون حمایت سیاسی حاکمیت روی پای خود بایستد.

در این راستا؛ پرسش‌های بی شماری است که باید به آنها پاسخ دهند. ما با احیای ایران باستان به چه تعریفی از هویت ملی دست می‌یابیم؟ این تعریف تا چه میزان قادر به پاسخ گویی مسائل هویتی، آن هم در مقیاس جهانی امروز است؟ از کدام فلسفه سیاسی پیروی می‌کند؟ آیا از این فلسفه سیاسی چیزی بیش از سلطنت در خواهد آمد؟ آیا ایران بار دیگر در آستانه استبداد شاهنشاهی قرار خواهد گرفت؟ چه دیدگاه و نسبتی با ادیان وحیانی، به ویژه دین اسلام دارند؟

اما در کنار پرسش‌های نظری یاد شده مسائل بی شماری که ناظر به واقعیات امروز جهان است، مطرح می‌شود. جریان باستان گرا درباره کوروش نکات قابل توجهی را فی الجمله متذکر می‌شوند؛ مانند ابرقدرت جهان بودن، در افتادن با غرب و شکست یونان باستان، مخالف برده داری و مدافع حقوق بشر و غیره. اگر واقعیت ایران

باستان این چنین است که می‌گویند؛ خیلی مشتاق به دانستن مواضع امروز این جریان نسبت به قدرت احیا شده یونان باستان هستیم. آیا کوروشی که اینان از آن یاد می‌کنند، حاضر به ایستادگی برابر قدرت غربی است. آیا با برجام کنار می‌آید؟ آیا حاضر به نجات فلسطینیان از دست یهودیان صهیونیست و مردم عراق و سوریه و یمن از آل سعود و داعش و گروه‌های تروریستی است؟ لیکن وقتی به گفته‌ها و مواضع این جماعت نظر می‌اندازیم هیچ نشان و شباهتی از شکوه ایران باستان در آنان دیده نمی‌شود. آنان هویت ایرانی را ذیل قدرت غربی و مفهوم وابستگی تعریف می‌کنند و تهدیدات دشمن را جدی نمی‌گیرند و مدام از توهم توطئه سخن می‌گویند و اراده و اقتدار ملی را بر نمی‌تابند. خلاصه از کوروش بدلی دفاع می‌کنند. باستان گرایی شأن هم توده وار و غیر اصیل است.

۲- گیرم که این جریان باستان گرا، هویت اصیلی دارد ولی کدام گروه و جریان فکری- فرهنگی می‌تواند خود را منتسب به آن بداند؟ گمان می‌کنم، لا اقل، یک جریان است که نمی‌تواند علم باستان گرایی را بر دوش کشد و آن عبارت از جریان متجدد مآب است. اینان با دعوی تجدد از سنت عبور کرده اند و هر چه متعلق به گذشته است، به تاریخ حواله داده اند. پس، علی القاعده باستان گرایی متجددین ایرانی، پارادوکس عمیقی است

۳- مدرنیته نه تنها در موطن اصلی خود که در کشورهای پیرامون، هر جا که پا گذاشت کرده تاریخیت بر میراث فرهنگی و هنری آنجا پاشید و به آنها صورت موزه‌ای داد. فرهنگ موزه‌ای پدیده مدرن است. مردم در گذشته با میراث فرهنگی، عادی برخورد می‌کردند؛ برخی

با بی اعتنائی از کنار آنها می‌گذشتند و برخی توقف می‌کردند و از میراث کهن درس می‌گرفتند و برخی هم آنها را عتیقه جات تلقی می‌کردند ولی چنین نبود که میراث کهن را از متن زندگی جدا کنند و فضای مجازی برای آنها درست کنند. این کار به واسطه فرهنگ موزه‌ای مدرن پدید آمده است. اما چگونه است که دنیای مدرن به کمک دستگاه رسانه‌ای خود در صدد احیای کنترل شده باستان گرایی ایرانی بر آمده است. احیای کنترل شده معطوف به هدف است و هدف در اینجا عبارت از گذار از عالم اندیشه و تعینات کهن به عالم مدرن است. گویی تجدد در ایران امروز با مشکل جدی روبرو شده که فرایندهای مدرن سازی به تنهایی قادر به اجرای پروژه گذار نیست که به چنین کاری رو آورده است و پرسش در همین عامل مشکل زا است.

به نظر می‌رسد که در ایران امروز، رقیب قدری حضور دارد که تجدد به تنهایی قادر به انجام پروژه مدرن سازی نیست. این رقیب قدرتمند چیزی غیر از گفتمان انقلاب اسلامی نیست. این گفتمان توانسته با تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر فلسفه سیاسی امامت (ولایت فقیه) راه رشد و ترقی در عالم مدرن شده را پیدا کند. به میزان قدرت یابی گفتمان انقلاب اسلامی، ضعف و ناتوانی گفتمان تجدد بیشتر آشکار می‌گردد. به همین خاطر، این گفتمان برای مقابله با پیشروی گفتمان انقلاب اسلامی به احیای کنترل شده باستان گرایی رو آورده است. اما آیا غرب در این کار موفق می‌شود؟ پاسخ به این پرسش بسیار دشوار است زیرا باستان گرایی در زمانی که گفتمان انقلاب اسلامی به مرحله تأسیس نظام نرسیده بود؛ نافرمان ماند تا چه رسد به شرایط امروز گفتمان انقلاب اسلامی که واجد نظام سیاسی شده است.

نوشتاری از محمدعلی مرادی؛

داستان اسفناک مرشد پرستی



علمی نقدی وارد کردم، اما او تا پایان جلسه نگذاشت من حرف بزنم و بعد از آن هم دوستی ما البته از سوی او قطع شد، چون او یکی از هواداران سرسخت دوستدار شده بود و حتی اجازه نداد نقد نوشتاری من در سایت آن موقع انجمن درج شود، چرا که می‌گفت: «تو می‌خواستی این پیرمرد را رسوا کنی!»

اتفاقات آن سخنرانی - که با رجوع به کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی از موضع جواد طباطبایی در مقابل دوستدار در مورد ابن خلدون دفاع کرده بودم - بار دیگر مرا با چالش روبه‌رو ساخت که تا کی ما با این دار و دسته بازی‌ها روبه‌رو هستیم؟

تا اینکه در یکی از سایت‌ها با مقاله‌ای مواجه شدم با عنوان «روشنفکری در زمانه عسرت» از نویسنده‌ای با نام سیروس پرویزی که آنجا بیان کرده بود که «باید در تاریخ‌نویسی اندیشه در ایران جدی گرفت و به نظر می‌رسد که تا زمانی که از این دیدگاه به تاریخ اندیشه نپرداخته باشیم، تاریخ‌نویسی جدید ایرانی آغاز نخواهد شد. بهار زنده‌رودی در مقاله‌ای درباره دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با عنوان «چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت؟» و علی محمد مرادی در مقاله‌ای به این نکته اشاره کرده بودند» (سیروس پرویزی، سایت گفتگو، مورخ ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۵) و فکر کردم دارد جرقه‌هایی از این نوع مواجهه جدی زده می‌شود؛ بدین معنا که کسی بدون اینکه آدم را بشناسد با متن رابطه‌ای برقرار کرده است. یعنی همین اتفاقی که من در طول زندگی‌ام داشته‌ام؛ بدون اینکه به نام و نشان نویسنده اهمیت دهم، با متن او رابطه برقرار می‌کردم.

هفت سخنرانی انجام گرفت. در این سمینار من مقاله «چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت» خواندم که مورد لعن و نفرین اکثر حضارین شد، چون اکثر این سیصد نفر از فعالین سیاسی بودند و با این مسائل از موضع یک فعال سیاسی برخورد می‌کردند، نه به مثابه یک جریان اندیشگی، حال آنکه متن من به طور کامل نظری بود. آن سمینار در ایران نیز بازتاب پیدا کرد و گزارشی از آن در روزنامه هفت‌شنبه چاپ شد، اما برای من کمی برخوردی بود، چرا که دیدم تا رسیدن به مرحله اندیشه و اندیشه‌ورزی هنوز راه بس درازی در پیش داریم. یقین حاصل کردم که این همه جمعیت در واقع همان فعالین سیاسی هستند و با همان راه و رسم گذشته، اما حالا به جای ایدئولوژی‌هایی چون علی شریعتی، احسان طبری، عبدالکریم سروش و... یک نفر دیگر را جایگزین کرده‌اند.

بعد از آن هم طبق روال همیشگی انجمن، همین کار را با کتاب آقای آرامش دوستدار انجام دادم و باز خیل جمعیت سرازیر شد تا که دوستدار را ببیند، نه اینکه با اندیشه‌های دوستدار به گفت‌وگو بنشیند. در آنجا نیز اداره‌کننده جلسه - که از فعالین سیاسی برلین بود که پیشتر کتاب دوستدار را به او داده بودم، چرا که او با آنکه سال‌ها در اروپا بود چیزی از این نویسنده مقیم آلمان نمی‌دانست - از آنجا که من ضمن برشمردن اهمیت هسته اندیشه دوستدار سوبه‌های انتقادی نسبت به آن داشتم، واکنش نشان داد و نگذاشت من بیش از چهارده دقیقه صحبت کنم، در حالی که قرار بود مدت سخنرانی من سی دقیقه باشد. در آنجا نسبت به تز «امتزاج تفکر در فرهنگ دینی» دوستدار با رجوع به کتاب خودش یعنی بینش دینی، بینش

متن زیر یادداشتی از مرحوم محمدعلی مرادی، پژوهشگر و دانش آموخته فلسفه در برلین در نقد مناسبات اندیشه ایران است که در ادامه می‌خوانید؛

«مریدی مدعی شد که پیر او چون کامل است، در همه‌ی فضائل بر سایر ابناء نوع بشر برتری دارد! شنونده‌ای بر سبیل انکار پرسید آیا شیخ خط را نیز از «میرعماد» بهتر می‌نویسد؟ گفت: البته، چنین است! مشاخره به درازا کشید؛ حکمیت را به خود مراد بردند؛ او انصاف داد که رجحان کتابت «میر» مسلم است. مرید متعصب این معنی را حمل بر تواضع و فروتنی مرشد کرده گفت: «آقا شکسته نفسی می‌کنند، غلط می‌کنند!» (امثال و حکم دهخدا، ج ۱: ۴۰) سال ۹۰ میلادی، هنگامی که برای ادامه تحصیل به برلین رفتم، با خود کتابی برده بودم با عنوان درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران، اثر نویسنده گمنامی در آن دوران به اسم سید جواد طباطبایی. این کتاب را به هر کدام از ایرانیان مقیم آلمان معرفی کردم که «کتاب خوبی است»، با واکنش منفی روبه‌رو می‌شدم، چون که از نظر آنها کتابی که انتشارات دفتر مطالعات و رزات امور خارجه منتشر کند و روی آن نوشته باشد «سیدجواد»، کتاب خوبی نبود؛ چرا که در آنجا کسی متن را نمی‌خواند یا اگر می‌خواند ذهنیت خود را می‌خواند، آنها نویسنده را نمی‌شناختند و ذهن آنها عادت به اینکه با متن رابطه برقرار کند، نداشت، ضمن اینکه متن را یک نهاد دولتی نشر داده بود و همین دلایل کافی بودند تا آنان با ذهنی جهت‌دار به متن کتاب نگاه کنند.

در این بین اتفاقاتی خاص در برلین صورت گرفت و از جمله آن ماجرای میکونوس بود. پلیس عده بسیاری از ایرانیان را فراخواند تا بتواند سرنخی پیدا کند، از جمله مرا. در پاسخ به پلیس آلمان که از من پرسید «آیا شما از «آیت‌الله سیدجواد طباطبایی» دفاع می‌کنید؟» واکنش طبیعی من خنده بود و اینکه «ولا من از هر کس که خواستم دفاع می‌کنم و به شما ربطی ندارد. در ثانی، ایشان آیت‌الله نیست، تحصیل کرده فرانسه است.» پلیس هم که متوجه شد فعالین سیاسی ایرانی مقیم آلمان با تنگ‌نظری خاص خود به پلیس گزارش نادرست داده‌اند، از من عذرخواهی کرد.

این فضا ادامه داشت، تا اینکه آقای طباطبایی برای استفاده از بورس‌ی از کالج علمی برلین به آنجا آمده و از دوستی در هامبورگ شنیده بود که «یک بچه اصفهانی از کتاب‌های شما دفاع می‌کند». حضور او در آلمان باعث شد که ما بیشتر با هم رفت‌وآمد داشته باشیم و از سوی ایشان یک سلسله سخنرانی هم در برلین برگزار شد که برای شناخت او بسیار مفید بودند.

اینجا بود که عده‌ای با دیدن ظاهر امروزی طباطبایی و با شنیدن صحبت‌های او طرفدارش شدند، حال آنکه همان‌ها تا دیروز به خاطر اینکه می‌گفتم کتاب‌های او می‌تواند افق جدیدی در فضای فکری ایران باز کند، به من بد و بیراه می‌گفتند!

اما من برخلاف این جماعت اهل افراط و تفریط، طرفدار او نبودم؛ کتاب‌های او را مفید می‌دانستم و در عین حال به آنها انتقادهایی هم داشتم تا اینکه در «انجمن دوستداران اندیشه برلین» سلسله نشست‌هایی در ارتباط با کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران برگزار کردیم، که فکر کنم سی ساعتی با اعضای انجمن متن آن کتاب را خواندیم.

البته در این زمان، آقای طباطبایی به ایران برگشته بود، اما من با ایشان تماس گرفتم و از او برای شرکت در سمیناری پیرامون کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران در برلین دعوت کردم. ایشان هم قبول کرد و سمینار برگزار شد؛ سینماری سیصد نفری با حضور آقای طباطبایی که

همچنانکه در سال ۶۵ در مجله نشر دانشگاهی مقاله طباطبایی را خوانده و به اطرافیان گفته بودم این مطلب نکات جدیدی دارد، در حالی که من اصلاً طباطبایی را نمی‌شناختم.

این مطلب را در ملاقاتی با طباطبایی داشتم، با خوشحالی بیان کردم که جالب است یکی بدون اینکه من را بشناسد با متن من (که اولی با نام مستعار منتشر شده بود) ارتباط برقرار کرده است. آقای طباطبایی البته از سر لطف گفت: «بله، او با من در ارتباط است و من به او گفتیم آن دو مقاله مهم است!» با شنیدن این حرف، گویی آب سرد رویم ریخته شد که نویسنده آن مقاله، یعنی آقای سیروس پرویزی، هم من را جز حواریون آقای طباطبایی دانسته و من را جز قبیله خودی‌ها می‌داند و به همین جهت به من ارجاع داده است، نه اینکه متن را خوانده و بی توجه به این بازی‌های قبیلگی، آن را مورد ارزیابی قرار داده باشد. سال‌ها بعد که به ایران بازگشتم، در چند ملاقاتی که با آقای طباطبایی داشتم، فضای مطبوعی در اطراف ایشان احساس نکردم. منی که همه نوجوانی و جوانی‌ام در همین محیط‌ها گذشته بود؛ یعنی جایی که یک عده جمع می‌شدند و همدیگر را تأیید و همچون شعار استالینی که بیان می‌کرد که «ما از سرشت ویژه‌ایم از مصالح خاص برش یافته‌ایم» سایرین را تحقیر و تمسخر می‌کردند. اطراف آقای طباطبایی هم چنین جوی حاکم بود و لذا من اصلاً نمی‌توانستم و نمی‌توانم این محیط‌ها را تحمل کنم. ضمن اینکه از جنبه عاطفی به طباطبایی علاقه داشتم و حتی دلم برای دیدار و گفت‌وگوی گذشته با او تنگ می‌شد، اما این فضاها برای من بسیار ناگوار و مانع از تجدید ارتباطات گذشته بودند. چرا که اینکه عده‌ای حول یک نفر جمع شوند، مرتب هم را تأیید کنند و به دیگران ناسزا بگویند، با روح اندیشه‌ورزی مغایر است.

اینچنین بود که روابط شخصی و علمی گذشته محدود شد، تا اینکه با پیشنهاد من جلسه‌ای درباره کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی در انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد که آقای طباطبایی هم ابتدا وعده حضور داد، اما نیامد و بعدها بهانه آورد که من از پله‌ها افتادم و چنین و چنان.

در آن جلسه من ضمن اینکه ارزش‌های کتاب طباطبایی را بیان کردم، از جنبه اسلوب نیز ندهایم را بیان داشتم. بعد از چندی به دعوت انجمن سخنرانی دیگری با عنوان «نقدی به پروژه طباطبایی از منظر تاریخ فرهنگی» داشتم که در روزنامه شرق با عنوان «تاریخ‌نویسی از نوع آقای طباطبایی» درج شد. اما این مطلب از سوی هواداران آقای طباطبایی در وبلاگ «جدال و قدیم جدید» مورد حمله و ایراد ناسزا قرار گرفت، با اشاره به اینکه گذشته من چه بوده و چه نبوده است، حال آنکه من تنها از منظر اندیشه آقای طباطبایی را نقد کرده بودم. چندی بعد هم نقد دیگری از من راجع به ابن‌خلدون و علوم اجتماعی در روزنامه اعتماد چاپ شد که تنها نقد تئوریک و فلسفی بود، اما باز هم مورد هجوم واقع شدم.

از سوی مقابل، شاهد بودم که برگزاری جلسات نقد آثار ایشان موقوف به تعیین تکلیف با شخص اوست. در جریان برگزاری نشست نقد و بررسی در کتابخانه ملی از من درباره طرفداری یا مخالفت ایشان پرسیدند که پاسخ دادم در قلمرو اندیشه طرفدار و مخالف وجود ندارد. مگر اینجا مجلس است که می‌خواهید فراقسیون درست کنید؟ ایشان نقاط برجسته‌ای دارد و نقاطی که می‌تواند مورد نقد جدی واقع شود و نیز تأکید کردم که من اساساً در این جلسات شرکت نمی‌کنم، چون بوی دارداشته از آن می‌آید.

همچنین زمانی که از سوی آقای دکتر جواد میری برای بررسی کتاب‌های آقای طباطبایی به من رجوع شد،

حضورم را مشروط به بررسی علمی کردم و تأکید داشتم که من در تخریب کسی شرکت نمی‌کنم. از آنجا که ایشان هم بر این نکته تأکید داشت که باید نقد علمی بدون سوگیری مثبت یا منفی صورت گیرد، چندین جلسه برگزار شد که در این جلسات ضمن اینکه بیشتر از آقای طباطبایی دفاع می‌کردم، اما طبق معمول ندهایم را با کمال احترام بیان داشتم. اما عجیب این بود که با همه دوجانبه رویه‌رو شدم؛ هم طرفداران طباطبایی و هم مخالفان ایشان مرا مورد هجوم قرار دادند که مواضع تو معلوم نیست. مخالفان طباطبایی می‌گفتند تو از طباطبایی دفاع می‌کنی و موافقان ایشان ادعا می‌کردند که شما با این جلسات می‌خواهید ایشان را تضعیف و تخریب کنید. کار به جایی کشید که در پاسخ به دوستی از اعضای هیئت علمی دانشگاه که بیان می‌کرد «به طباطبایی نقد بسیار است اما وظیفه ما در این لحظه تاریخی دفاع همه‌جانبه از اوست»، یادآور شدم که ما در حزب سیاسی نیستیم!

به تدریج، این‌گونه رفتارها برای من عادی شد، هر چند هنوز هم پذیرفتنی نیست. اما اخیراً از طریق دوستی مطلع شدم که نقدی به مقدمه من بر کتاب شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه متأخر اسلامی نوشته آقای ابوالفضل مرشدی در یکی از نشریات چاپ شده است. این مقاله که در نشریه‌ای تازه تأسیس و گمنام منتشر شده، از این جهت جالب می‌نمود که نویسنده آن همان آقای سیروس پرویزی است که روزی گمان می‌کرد من در قبیله طباطبایی هستم و لذا به دو مقاله من ارجاع داده بود. اما این بار همو به حکم وظیفه حزبی‌اش کوشیده است تا با لحن پیکارگران حزبی که عضو گروهک‌های سیاسی بودند، حساب این مرتد تجدیدنظرطلب را برسد و او را افشا کند! البته ایشان خیلی آشکار این نیت خود را بیان کرده بود که مجموع سخنرانی‌های این نشست‌ها در پژوهشگاه علوم انسانی را شنیده و عصبیت قومی، عرق‌هوداری و احساسات حواری‌گونه‌اش سخت جریحه‌دار شده است. لذا به زعم او می‌بایست با این مرتد که روزگاری در جرگه طباطباییون بوده و اکنون به جبهه مخالف پیوسته است، با تمام قوا جنگید و از گروه و رهبر گروه به دفاعی همه‌جانبه برخاست، چرا که «اینان از سرشت ویژه‌اند، از مصالح خاص برش یافته‌اند!»

به زعم نویسنده این مقاله، قبیله خودی پاسداران کبان ایران و زبان فارسی هستند و هر که در این گروه هست، دانشمند و فارسی‌دان است، و دیگری برون از حلقه، بی‌سواد و عامی فارسی‌نابلد است و اساساً درستی نخوانده، چرا که اگر خوانده بود با ما بود، و اگر با ما نیست، حتماً علیه ماست و حتماً درس درست نخوانده است.

پر واضح است که کسی به این طرز فکر و این روحیات از قبیل ناقد مجله که حواریون نباید اجازه دهند کسی در مقابل‌شان قد علم کند، نمی‌تواند دانشی داشته باشد.

شرط حصول دانش باز بودن افق ذهن و دوری از عصبیت‌ها و طرفداری‌ها هست، اما فعال سیاسی که اهل پیکار سیاسی است، نمی‌تواند با متنی ارتباط برقرار کند، چون او متنی را مورد تأیید قرار می‌دهد که آن را از جرگه خودی‌ها بداند. کما آنکه موقعی هم که آن ناقد از من دفاع می‌کرد و به مقالات من ارجاع می‌داد، این نسبت درونش تئورابوده بود. لذا من همانطور که وقتی که من فهمیدم او هم یک طرفدار است و آقای طباطبایی به او گفته به مقاله من ارجاع بدهد، اصلاً خوشحال نشدم، اکنون هم که در جهت تخریب من برآمده، ناراحت نمی‌توانم بود. چرا که من فرزند این انقلاب‌ام و سال‌هاست این مصائب را می‌کشم؛ چه زمانی که به خاطر فعالیت در حزب توده متحمل هزینه سنگین شدم، چه وقتی که در جمع دوستان هزینه داده

به نقد مواضع حزب برآمدم، چه هنگامی که ضمن دفاع ارزش‌های دوستدار آن را نقد کردم و دوست بیست ساله‌ام را با کمال تأسف از دست دادم، چه زمانی که در جمعی دیگر به دفاع از ارزش‌های کار علمی طباطبایی برخاستم، و چه حال که آثار آقای طباطبایی را نقد می‌کنم.

در اینجاست که باید با افسوس بگویم که آقای سیروس پرویزی آنچنان سطح علمی نازلی دارد که نمی‌دانم چگونه به او جواب دهم. ایشان با معصومیت تام می‌خواسته است درجه علمی خود را گوشزد کند که در یک مؤسسه انگلیسی مشغول به کار است، حال آنکه آنان که چند سالی در اروپا زندگی کرده باشند می‌دانند از این مؤسسات در انگلستان و آمریکا و کانادا زیادند و فعالین سیاسی را به استخدام در می‌آورند تا با توجه به تسلطشان به فارسی به عنوان زبان مادری، روندهای ایران را رصد و ارائه داده کنند تا آن مؤسسات در سیاست‌گذاری‌شان در نسبت با ایران دقیق باشند. پس این قبیل فعالیت‌ها در این مراکز چندان افتخار و نشانه علمی بودن نیست و چه بسا که می‌تواند موجب سرشکستگی هم باشد. از سوی دیگر، اینکه اینجا دیپلمی بگیرد و بعد به عنوان اخراجی دانشگاه تحت سازوکار خاصی به خارج رفته و به‌جای درس خواندن همچنان فعال سیاسی باشی و...

با چنین شرایطی، معلوم است که شخص نمی‌تواند بفهمد «برساخت کردن طبیعت» یعنی چه! درک این موضوع، دانش علوم پایه، حداقل در سطح فیزیک هالیدی، را به عنوان پیش‌نیاز می‌طلبد، تا بتوان فهمید که چگونه در دوران جدید نسبت انسان با طبیعت چگونه دگرگون شده و این نسبت با برساخت طبیعت از طریق گالیلو و نیوتن امکان‌پذیر شده است. اگر کسی تفهید که در دوران جدید چگونه نسبت انسان و طبیعت دگرگون شده، می‌توان گفت هیچ چیز از دوران جدید نمی‌داند.

تحولات علوم از قبیل اینکه چگونه ارسطو طبیعت را در دستگاه مفهومی‌اش زنده می‌پنداشته است و در دوران جدید توسط نیوتون در ساختن ریاضی طبیعت برساخت می‌شود تا علم مکانیک بنیاد گذاشته شود و...

منتهی فعال سیاسی چون خود را عضو گروهی می‌داند که از سرشت ویژه است، بدون اینکه احساس نیاز به اندکی مطالعه در این زمینه کند که مفهوم طبیعت تا پیش از عصر جدید چگونه بوده، با گالیلو و نیوتن چه بر سر مفهوم طبیعت برآمده، و در ادامه چگونه کانت در کتاب سنجش خرد ناب بیان می‌کند که: «اینکه طبیعت می‌بایستی خود را همخواند با بنیاد سوپرناتیو خود اندر یافت ما ساز کار کند و حتی می‌بایستی به لحاظ قانون‌مندی خود تابع بنیاد سوپرناتیو خود اندر یافت ما باشد، سخت غریب و نامربوط می‌نماید.

ولی اگر بیاندیشیم که این طبیعت در گوهر خویش چیزی نیست جز مجموع کلی پدیدارها و در نتیجه به هیچ روی شیئی فی‌نفسه نیست، بلکه صرفاً توده‌ای است از صورهای ذهن، آنگاه در شگفت نخواهیم شد که طبیعت را صرفاً در قوه اساسی همه شناخت‌هایمان یعنی در خود اندر یافت ترافرازند (استعلایی) در چنان یگانگی‌ای ببینیم که تنها از بهر آن طبیعت می‌تواند ابژه هرگونه تجربه ممکن نامیده شود، یعنی می‌تواند طبیعت نامیده شود. A۱۱۴».

فعال سیاسی این «برساخت طبیعت» را سخت غریب و نا مربوط می‌داند، حال آنکه کانت خود می‌گوید سخت غریب و نامربوط است، البته برای انسان هم عصر کانت در دویست سال پیش، اما مثل اینکه برای فعال سیاسی ما نیز بس غریب و نامربوط بوده است. بله چون فعال سیاسی ما از جنبه اندیشگی در دویست سال پیش قرار دارد و هنوز «بیداری از خواب دگماتیسیم» برایش اتفاق نیفتاده است.

چنین است که یک فعال سیاسی با اعتماد به نفس کاذب استهفام انکاری می‌کند که مگر می‌شود طبیعت را بر ساخت یعنی جعل کرد؟ او اگر چه مرید یک مرشد مشهور است، اما از کسی این نکته را نیاموخته که چگونه فیزیک و ریاضی درهم ادغام می‌شوند و در این ادغام مفهومی از طبیعت بر ساخت یا جعل می‌شود. این مسائل را با پرسه زدن در دانشگاه علوم سیاسی و حقوق و شرکت در سخنرانی‌هایی درباره هایدک و انجمن فلسفه نزد سیدجواد طباطبایی نمی‌توان یاد گرفت. به همین طریق، اگر کسی فیزیک نیوتون را به درستی نداند، هگل را هم در سطح خدایگان و بنده کوژو می‌فهمد و آن را سرانجام چیزی از جنس جنگ طبقاتی یا جدال دولت و ملت درک می‌کند. چرا که نمی‌تواند بداند که برای فهم درست هگل ضروری است کتاب نیوتن را بلد باشی و برای اینکه نیوتن را بفهمی، باید ریاضیات حداقل در سطح اپوستل بدانی تا عبور طبیعت مکانیکی به ارگانیکی را نزد هگل بفهمی.

این در مورد فهم هابیس نیز صادق است. بنا بر نظر هابیس تمامی تفکر، حساب است و حساب عبارت است از جمع و تفریق. او برای اینکه جمع‌بندی خردمندان از یک کل صورت دهد، می‌کوشد تا نیروی تفریق یعنی انتزاع مفهومی را تا آخرین مرحله ممکن بکار بندد. بنابراین از روش انتزاع کامل آغاز می‌کند تا به اراده هر فرد برسد. فعال سیاسی درباره جوهر هم نمی‌تواند چیزی بداند، چرا که به محض اینکه یک مفهوم را می‌بیند آن را به کمک امکانات اینترنتی به ماشین جستجوگر می‌سپارد و درمی‌یابد که واژه جوهر نزد هابیس را نمی‌تواند پیدا کند. حال آنکه این چیزها را نمی‌توان با ماشین جستجوگر یا در لغت‌نامه و دایره‌المعارف‌های ددستی پیدا کرد.

اما اگر فعال سیاسی همین چند سخنرانی پژوهشگاه علوم انسانی را درست گوش داده بود، می‌توانست بداند چگونه جوهر به کارکرد یا فونکسیون تبدیل می‌شود. لذا دیگر نیازی به خوانش کتاب دشوار جوهر و فونکسیون کاسیرر نداشت، چونکه قطعاً با آن سطح دانش، فهم آن کتاب حتی با کمک استاد دو تا سه سال زمان لازم داشت. اما اگر می‌خواست چیزی یاد بگیرد، با گوش دادن دقیق می‌توانست بیاموزد که حداقل اندکی به نسبت جوهر و کارکرد فکر کند. البته اگر همان سخنرانی درباره کتاب خواجه نظام‌الملک را که ایشان توهین به فهم انسان می‌داند و از قضا یکی از روزنامه‌های طرفدار آقای طباطبایی آن را پیاده کرده، دقیق گوش می‌داد که تداوم چگونه می‌تواند جوهری یا که کارکردی باشد. داستان تحول مفهوم جوهر از ارسطو تا کانت داستان طولانی است که چگونه ارسطو جوهر را در طبیعت می‌دید و فکر می‌کرد طبیعت واجد جوهر است و کانت در جواب سنت تجربیون که اساساً آن را به کارکرد و نیز هابیس که آن را به ابزاری برای پیشینه کردن تبدیل کرده بودند، صورت‌بندی نوین کرد. این البته یکی از مصادیق همان چرخش کپرنیکی است که کانت آن را جز مفاهیم ناب که از طریق خودانگیختگی بر ساخت می‌شود، قرار داده و در سازوکاری بس پیچیده تبیین می‌کند که چگونه ذهن از گذار تصویر، شماتیک به مفهوم ناب جوهر دست می‌یابد. و بدین ترتیب بود که کانت جوهر را ذیل زمان خوانش کرد.

اما فعال سیاسی نمی‌تواند بفهمد اینکه هابیس فرد غیراجتماعی را طرح می‌کند که بدون هرگونه هم‌پیوندی از همه قلمروهای طبیعت، از کیهان و نظم خلقت، بیرون افتاده و تنها روی خود و فهمش متمرکز است تا فردیتش را بر سازد، به چه معناست. برای فهم دقیق این آموزه هابیس نخست به نسبت فرد و کیهان در رنسانس دقت کند، آنگاه باید سنجش خرد ناب را دقیق خواند که چگونه کانت

کیهان‌شناسی عقلی را به کیهان‌شناسی استعلایی متحول می‌کند تا آزادی را در مقابل کیهان مستدل کند و چرا آن را در قلمرو ایده آزادی صورت‌بندی می‌کند؛ فرد در نهایت در مقابل کیهان و نظم خلقت است که فرد می‌شود و با این جدایی از کیهان است که آزادی موضوعیت می‌یابد تا مدل «انسان - طبیعت - خدا» بتواند با تکیه بر انسان در دوران جدید تعیین یابد.

اینکه کسی راجع علوم اجتماعی پژوهش کند و نداند که درویسن کیست، از آن معجزات فعالین سیاسی است. ایشان حتماً ریکرت و ویندلاند را هم از طریق ماشین جستجوگر پیدا کرده است، اما متأسفانه در آنجا از درویسن ردیابی نیوده است که فعال سیاسی دانشمند ما بداند او کیست، در واقع او چیزی از تئوکاتی‌ها نمی‌داند برای همین با طنز می‌پرسد که ویر صد سال بعد از کانت چگونه متأثر از او بوده است؟ برای همین است که مبانی و بازسازی مبانی برای او این مقدار شگفت‌انگیز شده، که در چه ساز کاری تئوکاتی‌ها شعر «بازگشت به کانت» دادند؛ چون که آنها می‌خواستند روی مبانی کانت دوباره امری را بازسازی کنند.

توصیه من به این جوانان جویای نام و نه علم آن است که از تقلید از مرید و تهاجم به دیگری دست بردارند، همچنان که انتظارم از اصحاب اندیشه در ایران آن است که به شکل گیری «من اندیشنده» این جوانان یاری کنند، نه آنکه از آنان کوتوله‌های مقلد بسازند.

این مطلب نیز برای فعال سیاسی بسیار غریب بوده است، چرا که می‌گوید «زیرا مبانی علوم اجتماعی باید ساخته شود یعنی وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد یا اینکه مبانی وجود دارد و باید بازسازی شود». ای کاش فعال سیاسی بجای این همه تعریف و تجمید از طباطبایی و به جای این ذوب‌شدگی چندش‌آور، کمی کتاب‌های او را فارغ از شیفتگی می‌خواند، به عنوان نمونه، آنجا را که می‌گوید: «نیز بدیهی است که امروز در شرایط بحران علوم اجتماعی و در وضعی که این علوم از برخی جهات نیازی به بازاندیشی و تأمل فلسفی در مبانی خود دارد و بازگشت به هگل امری فوری و اساسی است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۹) یا در نهایت، «ریافت تاریخی و بازسازی منطقی جدید در نزد هگل» (همان: ۲۳۲). پس با طرز استدلال ناقد، حتماً تا قبل از این منطقی نبوده است که هگل می‌خواست بازسازی کند.

در مورد پرسش کانت در شرایط امکان یا امتناع من تردیدی دارم که فعال سیاسی مذکور تا کنون کتاب سنجش خرد ناب کانت را حتی یکبار تورق کرده باشد. چرا که در این کتاب سترگ بارها و بارها از امکان و امتناع - یا بنا به ترجمه درخشان ادیب سلطانی، ناتوانش یا ناتوانش - سخن گفته است. من تنها به چند مورد اشاره می‌کنم: «زیرا چنانکه دیده‌ایم اگر به خود مفهوم‌ها یا دست‌کم به بن‌پاره‌هایی که مفهوم‌ها از آنها تشکیل می‌شوند، برابری‌ستایی داده نشود، آنگاه مفهوم سراسر ناتوانستی‌اند B ۱۷۹ و A ۱۴۰». یا «در باره ناتوانش یک برهان کیهان‌شناختی برجاستی خداوند A۶۰۳ و B۶۳۱»، «در باره ناتوانش یک برهان هستی‌شناختی خداوند A۵۹۲ و B۶۲۰» و «در باره ناتوانش برهان گیتی - یزدان‌شناسی A۶۲۱ و B۶۴۹».

به همین طریق، درباره فارسی‌نویسی هم که مورد توجه انحصارطلبانه حواریون آقای طباطبایی قرار گرفته، باید گفت که ایشان هنوز از این چالش اساسی اطلاع ندارد که فارسی برای اینکه به زبان فارسی متناسب با نیازهای امروزی تحول پیدا کند، چه مشکلاتی دارد.

ایشان در کمال بی‌اطلاعی در همان مقاله «روشنفکری در زمانه عسرت» بیان کرده بود که طباطبایی در متن‌های اولیه‌اش چندین زبان شسته و رفته ندارد، اما گویی به

تدریج زبان فارسی‌اش مورد قبول ایشان واقع شده است. بله، این مسیری بود که ایشان رفت و هرچه از مباحث فلسفی دور شد، زبان‌ش ادبی‌تر شد و ریتم پیدا کرد و از ساختار مفهومی و منطقی دور شد. در این روند بود که منی که فلسفه می‌خواندم و می‌خوانم از او دور می‌شدم، اما ژورنالیست‌ها، فعالین سیاسی و روشنفکران به او نزدیک‌تر می‌شدند. این قبیل فعالان سیاسی نمی‌دانند که فارسی برای اینکه فارسی فلسفی شود و مسائل امروز جهان را بتواند بازتاب دهد، افعال ساده کم دارد یا آنکه تفاوت متن علمی با ادبی چیست.

این البته نیاز به بحث‌های علمی به دور از این جنجال‌ها دارد و می‌بایست در آینده بدان پرداخته شود. چنانچه بخشی از پروژه علمی خود در ایران را در کنار خوانش متون کلاسیک و مبانی فلسفی علوم انسانی و اجتماعی، به کارگاه‌هایی در طرح مسائل اساسی زبانی و نوشتاری اختصاص دادم تا همچنانکه در نقد خود بر آثار آرامش دوستدار طرح کرده بودم، متون علمی مبتنی بر مفهوم از متون غنایی و موسیقایی مبتنی بر ریتم و تصویر تفکیک شوند و لزوم «تفکر مفهومی» در نسبت با نوشتار مفهومی درک شود. همچنانکه بر لزوم درک جدی ساخت زبانی با اشاره به انواع دستورهای زبانی فارسی متأثر از زبان عربی، فرانسوی، انگلیسی، آلمان و روسی تأکید داشتم و به همین جهت، ترجمه‌های ادیب سلطانی را به عنوان کوششی موفق در تحول ساخت زبان فارسی بر مبنای زبان آلمانی، مهم دانستم. اما آن فعالان سیاسی و رسانه‌ای که نه متون مرشد خود را به دقت می‌خوانند و نه متون دیگران را می‌توانند درست بخوانند، بی‌آنکه از این ظرافت‌های زبانی و ادبی اطلاع داشته باشند، مرشد خود را در قله‌ی فارسی‌نویسی قرار می‌دهند و دیگران را فارسی‌ندان می‌خوانند.

پیداست که نقد من متوجه شخص این ناقد در یک مجله نوظهور نیست، بلکه تلاش می‌کنم یک تیپ ایدئال از شاگردان و دوستداران برخی روشنفکران و اصحاب علوم انسانی و فلسفه در ایران را که در جلد‌های این چنینی ظهور و بروز دارند، معرفی و نقد کنم، چرا که این مواجهات پلیک مانع از هرگونه بحث جدی در فلسفه و علم می‌شود، همچنان که در جریان ترجمه.

پایان سخن در باب مصائبی که فضای تفکر ایران از آفت مرید و مرشدگرایی متحمل شده، این است که سیاست در ایران بر بنیانی استوار نیست، پس فعالیت‌های این گونه که فعالان سیاسی دنبال می‌کنند، نه سبب‌ساز که سبب‌سوز است، لذا دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی به جای جدیت در خوانش متون اصلی و تلاش برای ساختن یک مبنای جدی و ایستاد در آن جایگاه، تکیه بر سایه مریدی همه‌چیزدان را ترجیح می‌دهند تا به اتکای آن به جدل‌های غیرعلمی با یکدیگر و با مریدان یکدیگر بپردازند.

توصیه من به این جوانان جویای نام و نه علم آن است که از تقلید از مرید و تهاجم به دیگری دست بردارند، همچنان که انتظارم از اصحاب اندیشه در ایران آن است که به شکل گیری «من اندیشنده» این جوانان یاری کنند، نه آنکه از آنان کوتوله‌های مقلد بسازند. این انتظاری بود که در بدو بازگشت به ایران و به تأسی از استادان برجسته آلمانی همچون دیتلر هنریش، میسلیل توینیس، هرمان شمیس و... که فارغ از جایگاه رفیع علمی و اجتماعی روابط ممتازی با دانشجویان خود داشتند، از استادان مطرح و اعضای باسابقه هیئت علمی مراکز معتبر دانشگاهی داشتم، اما افسوس که فاصله میان اینان با آن استادان بسیار است و به تبع ایشان، شاگردان هم با مناسباتی پرورده می‌شوند که جای امید چندانی برای آینده نمی‌گذارد.

یادداشتی از حسین ستار:

علامه طباطبایی؛ رهرو راهی که رهروانی اندک داشت!



متن پیش رو یادداشتی است از حسین ستار، عضو هیئت علمی گروه قرآن و حدیث دانشگاه کاشان درباره شخصیت علامه طباطبایی که از نظر می‌گذرد؛

بدون تردید یکی از کامل‌ترین و بارزترین مصادیق این جمله انجیل که از عیسی روایت می‌شود استاد طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) است: از راهایی مروید که روندگان آن بسیارند؛ راهایی را بجوئید که رهروان آن اندک هستند.

محمد حسین از همین قسم آدم‌ها در عرصه تفکر و اندیشه برای حوزه تفکر دینی شیعی و ایران معاصر است... در زمانی که در قم درس فلسفه مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد او (هر چند به قول آیت الله مروارید با ترس و لرز) به این مهم از «بدایه» می‌آغازد و تا «نهایه» پیش می‌رود تا آنجا که در سش را تعطیل می‌کنند و یکی از مراجع وقت (بروجردی) برای او پیغام می‌فرستد: بعد از اینکه شما این درس فلسفه را شروع کردید مثل باران از نجف و سایر بلاد برای من نامه می‌آید که با وجود بودن تو در این شهر چرا ایشان حکمت را شروع کرد؟!» حتی بعد دستور داده بودند که شهریه شاگردان آقای طباطبایی را قطع کنند (خاطرات منتظری) و در جایی دیگر علامه در برابر فشارها تهدید می‌کند که من شاگردهایم را برمی‌دارم می‌روم کوشک نصرت (خاطرات آیت الله منتظری). او در حدیث هم نظرات و دید خاص خود را داشت. از این روی در حدیث هم او را برنمی‌تابند تا آنجا که پس از انتقادات و ایرادات او بر بحار و مجلسی نامه بسیار تند و تیز یکی از مراجع نجف او را در جایش می‌خکوب می‌کند. وقتی شروع به تحشیه بحار کرد او را برنتافتند و او به همان جلدهای اولیه اکتفا نمود اما حاضر نشد از نقد علمی خود دست برداشته و حاشیه بر بحار را رها کرد. این کار تا اوایل جلد هفتم بحار انجام شد. حتی این مسیر او را تا مرز تکفیر (به بیان شاگردش آقای خسروشاهی) پیش برد اما از حقیقت دست بردارد نبود. عذاب تنهایی را چشید؛ چرا که فراتر از عصر خویش رفته بود (برگرفته از شعری از شفیعی کدکنی)

بماند، تفسیر را هم که در قم شروع می‌کند بی‌مهری به این حرکت خلاف عادت دو چندان است. حتی نزدیکترین دوستانش بر او افسوس می‌خورند که استعدادش را از فقه و اصول دریغ داشته است و به بیراهه فلسفه و عرفان پاکذاشته. اما او دست او از تقید علمی خود بر نمی‌دارد. خسرو شاهی از شاگردان او در جایی از قول شخصیت برجسته علمی - فقهی معاصر، آیت ... آقازسی شیرازی نقل می‌کند که اگر علامه طباطبایی این رشته را ادامه می‌داد، مرجعیت ایشان قطعی بود. اما خود علامه این روش را ادامه نداد.

همین‌ها بود که علامه را جریان ساز و به قول بعضی دگر اندیش قم کرده بود. در نتیجه همین سیر بود که هم تفسیر و هم فلسفه راه خود را در حوزه پیدا و جایگاهشان را احیا کردند. علامه خود گفته بود «من دیدم که در حوزه درس فقه و حقوق، متصدیان لازم را دارند و به اصطلاح «من به الکفایه» است، اما تفسیر و حکمت، متولی ندارد و در واقع هر دو مهجورند و

داشت و هیچ چیز جز حقیقتی دیگر نمی‌توانست او

را از این مسیر بازدارد. داریوش شایگان به خوبی از این چهره حقیقت طلب حقیقت جو نقاب برمی‌افکند: «آن خصلت او که مرا سخت تکان داد، گشادگی خاطر و آمادگی او برای پذیرش علوم بود. به همه حرفی گوش می‌داد، کنجکاو بود و نسبت به جهان های دیگر معرفت، حساسیت و هشیاری بسیار داشت. من از محضر او به نهایت توشه برداشتم.»

یا به همین حیثه علاقه مندان خاص و شاگردان او بنگرید و قدرت جذب و استعداد شگرف او در ایجاد ارتباط علمی با انواع تفکرات: از یک سو داریوش شایگان تا دیگر سو مرتضی مطهری؛ از یک سو سید حسین نصر و هانری کربن تا جعفر سبحانی و جوادی آملی و... واقعا کدام مرد علم توانسته است در عصر حاضر چنین جمعی را بر گرد خود فراهم نماید؟

همه هم از جاذبه شگفت او در بین مخاطبانش یاد می‌کنند. وقتی داریوش شایگان در باره او چنین می‌نویسد: می‌توانید حس و اندیشه دیگران را در باره او حدس بزنید: «آن خصلت او که مرا سخت تکان داد، گشادگی خاطر و آمادگی او برای پذیرش علوم بود. به همه حرفی گوش می‌داد، کنجکاو بود و نسبت به جهان های دیگر معرفت، حساسیت و هشیاری بسیار داشت. من از محضر او به نهایت توشه برداشتم.»

هر چه بیشتر در باره او می‌اندیشم بیشتر به راستی و درستی نظر آیت الله مطهری در خصوص او می‌رسم: علامه طباطبایی سَلَمَةُ الله تعالی، این مرد بسیار بسیار بزرگ و ارزنده ... مردی است که صد سال دیگر باید بنشینند و آثار او را تجزیه و تحلیل کنند و به ارزش او پی ببرند. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۵، ص: ۴۲۹-۴۲۸

میراث فکری و سیره علمی علامه به نظر می‌رسد هنوز گوهر یک دانه‌ای است که می‌توان بارها و بارها آن را شخم زد و هر بار از آن خوشه‌های معرفت بسیار چید. شرط همراهی با او در این مسیر مدارای علمی و آزاد بودن از هر تقید و تعهد به حقیقت است و بس که «هر چه در نتیجه حقیقت می‌شکند بگذار بشکند؛ خانه‌های بسیاری برای ساخت است» (نیچه، چنین گفت زرتشت...)

این بود که تدریس فلسفه را شروع کردم...». او فراتر از علوم رسمی و غیر رسمی تا مرز علوم حتی غیرعرفی و ممنوع حوزه چون موسیقی و اسرار آن پیش رفت (مرزبان وحی و خرد، ص ۸۰)

علامه نام در گمنامی می‌جست. نه مرجعیت عامه و نه درس خارج و فقه و نه اعتبار توزیع شهریه برای او هیچگاه مطرح نبود. (بماند که علامه همیشه هشتاد گرو نه بود! چرا؟ باز بماند... همینقدر بگویم که نقل است سال ۶۰ و دو هفته قبل از فوتش در خانه نفت نداشت تا خود را گرم کند-خاطرات آیت اله مسعودی خمینی)). علامه تهرانی هم جایی گفته بود که «با عمامه بسیار کوچک از کرباسی آبی رنگ و تکه‌های باز قبا و بدون جوراب، با لباس کمتر از معمول در کوچه‌های قم تردد داشت.

برای من که دانشجویی قرآن و حدیث می‌کنم علامه بی نظیر است. بیش از یک دهه است که در همه مقاطع تدریس از کارشناسی تا دکتری متون او را در باب قرآن و فلسفه و کلام استفاده نموده‌ام. او در باب علم الگویی ارزنده برای نسلی است که می‌خواهد با تعهد به دین اما با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی به دفاع عقلانی و قابل باور از آن بپردازد. از او باید آزاد اندیشی و سیر در جهان‌های متفاوت را فراگرفت. آزاد اندیشی او را بنگرید که تا آنجا پیش می‌رود که یکی از کفر آمیزترین کتب از دیدگاه بعضی؛ یعنی اوپانیسادهای هندوان را در تفسیر سوره حمد در همان جلد اول المیزان کتابی با راتحه توحیدی می‌خواند. علامه عالم مفسر قرآن و اوپانیسادهای؟ این نتیجه روح آزاد و تعامل وی با اندیشمندان متفاوت دورانش بود؛ مباحث تفسیر عرفان شرقی با محوریت اوپانیسادهای و گات‌ها در تهران و با ترجمه‌های شایگان نمونه‌ای از این قسم است. زفت و آمدهایی که هر هفته علامه به تهران داشت و علاقه روز افزونی برای او در نشست و برخاست با تفکرات متفاوت و مذاکرات علمی حتی با ملحدین در او به وجود آمده بود و همین چندی پیش اینجا از او نوشتم که چگونه بی‌محبا به اندیشه‌های باطل اما رایج دینداران (همانند اینکه مؤمن پیر نمی‌شود!!) می‌تازد.

و همیشه بیش از هر چیز به علم و حقیقت تعهد

یادداشتی از سید جواد طاهایی؛

چالش لیبرالی علیه تجربه ولایت فقیه / آغاز تاریخ سوژه ایرانی



تقریباً همه ما را به سرپازی گرفته است. روح لیبرالی زمانه مدرن با حاکمیت ۲۰۰ ساله خود در تاریخ اندیشه سیاسی معاصر ایران، به طرز ناخوشایند این قضاوت را در اذهان نهادینه کرده که رهبری قدرتمند و یکه به دیکتاتوری بسیار نزدیک است و به آن منجر می‌شود؛ اینکه رهبر، هر قدر باهوش، متخلق و برحق، به دلیل مطلق بودنش در معرض استبداد و دیکتاتوری قرار دارد و اصلاً عین آن و مثال ضدیت با آزادی است. این فرض ریشه‌ای شده منتج از یک جهان‌شناسی یهودی-لیبرال که حاکمیت مطلقه اصولاً مستبد و جبارانه و بنابراین ضد آزادی است، گرچه از حدود دهه هشتاد میلادی روند ضعف و بحران خود را آغاز کرد، اما همچنان ارزش سیاسی مسلط در قضاوت‌های زمانه ماست. چالش اصلی ولایت در جامعه امروز، نهادینگی همین قضاوت و انتقال آن به عرصه ناخودآگاه افراد است؛ نهادینگی‌ای که سبب می‌شود استدلالات عقلی در برابر آن، قانع‌کننده مؤثری نیاید و در نتیجه، فرض لیبرالی حاکمیت مطلقه به مثابه استبداد، به مثابه گونه‌ای ایمان مذهبی، همچنان ادامه یابد...

توطئه‌های خارجی علیه نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه امام، نهایتاً بر موج همین ناهمخوانی و تعاند ریشه‌ای فرض‌های لیبرالی با روایت امام خمینی از ولایت فقیه استوارند و از آن بهره‌برداری می‌کنند. همین ناهمخوانی ریشه‌ای شده و گسترش - یافته است که موجب می‌شود استدلالات و حقایق پیرامون محور و رکن بودن ولایت فقیه و از جمله بحث کارآمدی حکومت ولایتی در جامعه ما، به خوبی توی پوست نرود؛ این همان ایده‌ای است که موجب می‌شود بسیاری از افراد به محتویات تاریخ ۳۰ ساله کشور خود و محوریت ولی فقیه در آن، توجهی نکنند و سرانجام این همان ایده‌ای است که باصطلاح نواندیشان دینی آن را بکار می‌گیرند تا اظهار کنند مطلقگی ولایت فقیه امام ربطی به اصل دین اسلام ندارد و دین اصلی، خود مؤید آزادی و ضد اقتدارگرایی است... بدین ترتیب، دو مفروض لیبرالی یاد شده، فقط مانع نیستند بلکه تولیدکننده یا تشدیدکننده انواع موانع فرعی‌تر و گونه‌های مانع‌الموانع یا چالش مادر هستند[۱].

بر مبنای همین چالش اساسی، در سیاست کنونی مبتنی بر اصل ولایت فقیه در کشور ما، تعارض بالقوه‌ای وجود دارد بین وفاداری عملی اکثریت مؤمنان از یکسو و عدم همراهی‌های نظری که می‌توان آن را مجادله‌گری و مطالبه‌گری آحادی از طبقات متوسط یک جامعه مدرن و فردگرا نسبت به امکان استبداد و تضییع آزادی (فردی) از سوی یک دولت اقتدارگرا تلقی کرد. این تلقی، اساساً ذهنیت‌مندانه و ایدئولوژیک، مبتنی بر فرض‌های تجربه-ناشده و بنابراین، اساساً نادرست است. اما باین حال طی چند صد سال، تدریجاً بدان‌سان در جهان فراگیر شده است که در ناخودآگاه ذهن افراد و گروه‌ها حضور یافته و از آن موضع، عمیقاً در قضاوت‌های سیاسی آنان تأثیر گذاری می‌کند. لیبرالیسم، روح مدرنیته است.

بدین ترتیب، آیا باخطر آنکه چالش اصلی علیه ولایت فقیه امام یک فرض جالفتاده لیبرالی است، باید از ولایت فقیه امام خمینی دفاعی‌های در حوزه تفکر نظری مدرن بعمل آورد؟ نه چندان. در این باره بیشتر خواهیم گفت.

۱ - چالش اصلی؛ لیبرال‌های ایرانی یا جهان‌شناسی لیبرال؟

پرسش بعدی این است که چالش اصلی از چه ناحیه و از

که بر آنها گذشت، چیزی نمی‌دانند؛ تاریخی که در آن محوریت و رکن بودن ولایت در هر فتنه‌ای، نظام و مملکت را حفظ کرده است؟ اگر اینطور باشد، با افزایش اطلاعات و آگاهی‌ها، چالش ولایت فقیه در سطح به اصطلاح، جامعه مدنی ایران مرتفع می‌گردد. در این تصور، چالش اصلی ولایت فقیه در ضعف اطلاعات تاریخی مردم، خاصه جوانان است (چالش بی‌اطلاعی).

ب) چالش اصلی ولایت فقیه، در اشتباهاتی است که برخی گمان می‌کنند از سوی مقام ولایت فقیه در این یا آن دوره زمانی یا واقعه سیاسی مربوط به گذشته صورت گرفته است. اگر اینطور باشد، با توجه و دفاعیات مؤثر از حقایق و مواضع ولایت فقیه، چالش اصلی ولایت مرتفع می‌گردد. در این تصور، چالش اصلی، چالشی سیاسی است (چالش اطلاعات نادرست).

ج) چالش اصلی ولایت فقیه در فقدان یا ضعف دلایل فقهی-دینی‌ای است که بتواند وجود آن یا ظهور آن را توجیه کند. اگر اینطور باشد، پس با افزایش ادبیات مربوطه و تکثیر دلایل دینی و فقهی که در تاریخ فقه تشیع وجود دارد، مشکل مربوط باید حل شود. در این تصور، چالش اصلی ولایت فقیه، چالشی دینی-تاریخی است (چالش ضعف منابع دینی).

این چالش‌ها البته موضوعیت دارند اما از نظرگاه مقاله حاضر، چالش اصلی ولایت فقیه نه چندان در فقدان اطلاعات نسل جدید از نقش مؤثر آن در گذشته، نه در استدلالات ضعیف از حقایق عملکردهای آن و نه در مجاملات پیرامون ریشه‌های دینی ولایت فقیه است. همه این رهیافت‌ها- و احتمالاً رهیافت‌های دیگر- چالش اصلی ولایت را در مسائل و مشکلات بیرونی آن جستجو می‌کنند. اما مدعا آن است که چالش اصلی در درون ذهنیت‌ها و از جمله خود ما نهفته است، یعنی در کوشش ناخودآگاه ما و همه برای احراز یک درک مدرن از آن؛ خواه در دفاع و خواه در انتقاد از آن. چالش اصلی نه در ضعف آگاهی ما از حقایق عملی ولایت فقیه، نه در درک نادرست از منطق تصمیمات رهبری و نه در شبهات علیه منابع دینی ولایت فقیه، بلکه در ناهمخوانی روح لیبرالی زمانه ما یعنی پارادایم تمدنی لیبرال با خود آئیده ولایت فقیه است؛ روحی که ذهنیت‌های

می‌خواهیم دفاعیه بی‌سابقه‌ای از ولایت فقیه امام خمینی ارائه کنیم. گرچه مشروعیت مردمی این ولایت بی‌گفتگوست، اما جا دارد به مجادله‌گری‌هایی علیه آن توجه شود که از سوی برخی صاحبان فضائل انتزاعی صورت می‌گیرد و جنبه بارز نظری (تئوریک) دارد و می‌توان آن را چالشی مدرن یا اگر بخواهیم خاص‌تر بگوییم، چالشی لیبرالی تلقی کرد. بطور کلی، چالش لیبرالی علیه تجربه ولایت فقیه امام خمینی چالشی یگانه (بی‌همتا) و ریشه‌ای (دارای عمقی در تاریخ معاصر ایران) است و مجموعاً این الهام یا حس را می‌پراکند که ولایت فقیه امام خمینی چیزی که در این مقاله چنانکه خواهیم دید، صورت سیاسی یک تجربه بی‌بدیل قومی است (به‌سادگی همانا دولتی اقتدارگراست که اصولاً نزدیک به استبداد یا عین آن و نیز به همان اندازه ضد آزادی فردی است).

در مقاله حاضر بیان می‌شود که در کشور ما این فرض جهانی شده لیبرال (مقارنت دولت قدرتمند با استبداد و تعاند ذاتی آن با آزادی فردی) از طریق نفوذ عمیق خود در سطح ناخودآگاه افراد، اصلی‌ترین ضدیت‌ها با ولایت فقیه امام خمینی را باعث می‌شود و در مقابل، اصلی‌ترین یا مؤثرترین تبیین از حقیقت پنهان این ولایت، درک آن به مثابه یک ظهور جمعی اگرستان است. این، همان حقیقت پنهان ولایت فقیه امام خمینی در ایران است که در صدد تشریح آنیم.

مفروض این است که اگر اساسی‌ترین هجوم به ولایت فقیه امام خمینی، لیبرالیسم (مفروضات لیبرالی) باشد، پس اساسی‌ترین دفاعیه، همان چیزی است که در برابر چنین نحوه درکی قرار داشته باشد و آن، چنانکه بیشتر خواهیم دانست، یک درک پدیدارشناسانه و غیرایدئولوژیک از وجه تاریخی-قومی انقلاب اسلامی است.

چالش ولایت فقیه امام خمینی: پاسخ‌های ناکافی

در برابر این پرسش اساسی که اصلی‌ترین چالش در مقابل ولایت فقیه امام چیست، پاسخ‌های رایجی وجود دارد: الف) چالش اصلی ولایت فقیه فقدان اطلاعات مردم و خصوصاً نسل جوان از گذشته است؛ آنان از تاریخی

سوی چه کسانی است؟ ظاهراً چالش اصلی از ناحیه اقلیتی کم شمار از روشنفکران (مترجمان حرفه‌ای، روزنامه‌نگاران، دانشجویان باسوادتر رشته‌های علوم انسانی) است که آنان نیز در متن وسیع‌تر برخی طبقات متوسط شهرنشین قرار دارند و به تلقیات و قضاوت‌های آنان جهت می‌بخشند. کار اصلی روشنفکران دنیاگرا (سکولار) ایرانی در برابر ولایت فقیه امام آن است که بطور غیرمستقیم، از یکسو بر آشتی‌ناپذیری ولایت فقیه امام و آزادی و از سوی دیگر آشتی‌پذیری (آگونیزم) این ولایت فقیه با استبداد اصرار می‌ورزند؛ شبیه اصراری که بر آشتی‌ناپذیری مدیریت مرکزی دولت با آزادی و خلاقیت‌های فردی دارند. اما آنان غفلت می‌ورزند از این حقیقت که از هر میزان آگونیزم یا اتاگونیزم نظری، منطقاً، هیچ‌گونه نتایج عملی نمی‌توان گرفت؛ دانش ناظر بر فهم، دانش ناظر بر عمل نیست. پس، یک چالش مهم ولایت فقیه امام، از ناحیه قشر روشنفکران است؛ کسانی که سر اندیشنده جامعه باصطلاح مدنی ایران هستند؛ و در عین حال نمایندگان روح لیبرالی زمانه در کشور، یا بگوییم شعبه ایرانی اندیشه مدرن. آنها هستند که از ابتدا تاکنون، در متنی از مساعدت عوامل جهانی، شبهه مقارنت ولایت و استبداد از یکسو و مابینت ولایت و آزادی از سوی دیگر را در اذهان پراکنده‌اند. آنان بعلاوه، چالش نظری لیبرالی علیه نظام ولایت فقیه را به فازهای کمابیش سیاسی درمی‌غلطانند.

به‌ر تقدیر، چالش مهم ولایت فقیه امام در نظریه لیبرالیزم و در عمل، روشنفکر سکولار (یا مذهبی) ایرانی است. اما اگر چنین باشد، آیا راه حل چالش نظری نیز نزد آنان و در استقرار تفاهات عملی و دیالوگ‌ها با آنان نهفته نیست؟ چنانکه خواهیم گفت، فقط به میزان بسیار اندکی چنین است.

واقعیت اولیه آن است که انقلاب اسلامی مستغنی از رهنمودها و تحلیل‌های روشنفکران به ظهور رسید و نظام جمهوری اسلامی ایران نیز از بالای سر جامعه باصطلاح مدنی ایران و حتی با امتزاج و استحالته آنها در یک رهسپاری دسته‌جمعی، با توده‌ها و مردم عادی ارتباط گرفت. جمهوری اسلامی در حالت فقدان مشارکت تعیین‌کننده جامعه باصطلاح مدنی ایران پدید آمد و تداوم پیدا کرد. و این شاید اصلی‌ترین دلیل چالشگری لیبرالی روشنفکران با ولایت فقیه امام باشد. شاید آنان می‌خواستند و می‌خواهند مورد شناسایی قرار گیرند و توسط نظام به گونه‌هایی به رسمیت شناخته شوند.

با این حال، هرچند که مجال بسط آن نیست، روشنفکران زمینه‌سازی‌های مؤثری برای این کار (طلب شناسایی از یک نظام مردمی غیر نخبه‌گرا) صورت ندادند. شاید بهتر است نتیجه بگیریم که آنها (روشنفکران لیبرال) چالش اصلی نظام نیستند، بلکه بیشتر مایه آزار و دل مشغولی نظام هستند و احتمالاً در طول چند دهه، بیشترین دغدغه‌های داخلی را برای ولایت فقیه آفریده‌اند.

پس، چالش اصلی نظام، نه لیبرال‌ها (روشنفکر)، که لیبرالیزم و درست‌تر، غلبه ناهشیار فرض‌های لیبرالی بر تحلیل‌ها و قضاوت‌های سیاسی بخش عمده‌ای از افراد، حتی افراد کمابیش متعهد به ولایت فقیه امام خمینی است. به عبارت دیگر، چالش، نه لیبرال‌ها که لیبرالیزم است. این غلبه ناهشیار بی‌دلیل نیست؛ لیبرالیزم ایدئولوژی‌ای است که از حدود قرن هفدهم میلادی سلطه هژمونیک (سلطه) به پرسش-گرفته-ناشدنی) باز هم محق داشته است. به مدت حدود ۴۰۰ سال آزادی و رهایی یکسان انگاشته شده‌اند.

به‌هر حال، روشنفکران لیبرال ایرانی (چه سکولار و چه مذهبی) بدلیل آنکه در سیاست کشور خود واقعیت‌هایی تصویری و ذهنیت‌مدانه و ماقبل تجربه می‌باشند، محق نیستند که از دولت امام خمینی طلب شناسایی سیاسی و به رسمیت‌شناخته شدن کنند. این درست است؛ اما آیا اگر دولت امام خمینی زمانی مصلحت دانست یا اراده کرد (احتمالاً در زمان اقتدار کامل)، باز هم محق نیست که شناسایی‌اش را به آنان اعطا کند؟ طبیعتاً در صورت

اراده، نظام جمهوری اسلامی محق به این کار است. یک بصیرت عمده در حکمت سیاسی و ایده‌آلیزم آلمانی آن است که دولت موضوع قوانین خود یا تابع آن نیست، بلکه عامل و صانع آن است.

با وجود این، دیالوگ مؤثر یک حکومت یا حکومت دینی با روشنفکران منتقد لیبرال، گرچه همواره ناممکن یا بی‌اثر نیست، اما حتی اگر زمانی این کار اقتضا بیاید، باز هم اقدامی با ثمرات محدود و کم‌برد خواهد بود، چه اینکه یک انسان نظری (تئوریک) یا روشنفکر، حتی در زندگی فردی خود هم با اندیشه‌هایش زندگی نمی‌کند، چه رسد در زندگی سیاسی یا عمومی‌اش.

اما بسیاری به این حقیقت (یعنی به محدودیت‌های عملی تفکر نظری مدرن در زندگی سیاسی) توجهی ندارند. آنها، با توجه به آنکه چالش اصلی ولایت دینی در کشور ما، که به نحوی که ذکر شد، چالش لیبرالی یکسان‌انگاری ولایت مطلقه با استبداد است، ممکن است گمان کنند که بنابراین باید از ولایت فقیه دفاعیه‌ای در حوزه تفکر نظری مدرن (دفاعیات مدرن) به عمل آورد. اما در مقام بیان یک رهیافت انقلابی، باید گفت مشکلات نظری راه حل نظری ندارند؛ راه حل‌های عملی دارند. مشکل ولایت فقیه امام با تفکر مدرن، با تفکر مدرن و از طریق آن مرتفع نمی‌شود. البته در این مسیر جا دارد مقالاتی در این خصوص نوشته شود که چگونه دولت قدرتمند در خود غرب، ضامن آزادی‌ها و حقوق بوده است؛ یا اینکه چگونه در تاریخ مدرن، دولت موضوع آزادی نبوده است بلکه آزادی موضوع دولت بوده است. یا طی پژوهش‌های دیگری می‌توان به طرح این استدلال پرداخت که نفع جامعه مدنی در ایران در افزایش قدرت دولت در نظام ولایت فقیه یا دولت ولایت فقیه است زیرا اهداف اصلی جنبش موسوم به دوم خرداد یا به اصطلاح اصلاحات، مثل حقوق یا آزادی‌های فردی، تضمین آزادی‌ها و حقوق، صیانت از حریم‌های فردی و غیره حتی حقیقت آزادی بیان و دریافت آزاد اطلاعات، همه، در صورت تقویت و کارایی نهاد دولت در ایران ممکن می‌گردد نه با تضعیف آن. به نحو طنز آمیز، در ایران قدرت ولایت فقیه شرط آزادی‌ها و حقوق مدنی است؛ نکته‌ای که جامعه به اصطلاح مدنی در ایران از آن یکسره غافل است.

در این مسیر، به علاوه می‌توان به ترجمه آثار و متونی از سنت‌های فکری مغفول (مغفول در روایت‌گری‌های رسمی از اندیشه‌های مدرن اروپایی) پرداخت که با این حال ارزش تاریخی و تحلیلی بالایی دارند مانند افکار برخی ایده‌آلیست‌های آلمانی مثل هامان و هررد و مکاتب محافظه‌کاری، خاصه افکار آداموند برک و برخی رادیکالیست‌های فلسفی انگلستان. آشنایی مجامع فکری دانشجویان علوم انسانی کشور ما با این سنت‌های فکری عامدانه مغفول، می‌تواند در کما و تفاسیر دیگری از ولایت فقیه را برای ما، متمایز از آنچه که اندیشه لیبرالی بدان منتهی می‌شود، زمینه‌سازی نماید؛ در کما و تفاسیری از ولایت فقیه که درک اصولی از ولایت فقیه امام خمینی، می‌تواند با آنها به دالوستد فکری مفیدتری بپردازد.

با وجود این، هیچ‌یک از این فعالیت‌های نظری-دانشگاهی، راه رفع چالش بالقوه گسترده لیبرالی علیه ولایت فقیه امام نیست. از یاد نبریم که مشکلاتی که محصول تدریجی روندهایی طولانی مدت هستند، با روش‌های سریع حل و فصل نمی‌شوند. جز در موارد استثنایی، چالش‌های تاریخی طی زمان‌های متممادی مرتفع می‌شوند. تاریخ-آورده را تاریخ می‌برد. اگر ما اینک به بحران در اندیشه مدرن و خاصه علوم اجتماعی جدید می‌اندیشیم به خاطر آن است که این تفکر در طی چندین سده و به ویژه در قرن بیست، همه منابع و همه انبیا مشروعیت خود را مصرف کرده است. مخصوصاً در چند دهه اخیر، سخن انقلاب اسلامی به

میزان مؤثری، منابع و مشروعیت تفکر مدرن را متقابلاً به چالش کشیده است و این تحولی است که به همان اندازه چالش ولایت فقیه توسط ارزش‌ها و فرض‌های لیبرالی دارای اهمیت است.

۳- نقد دفاعیات از ولایت فقیه امام خمینی

پرسش سوم بدین ترتیب این است که چگونه باید به رفع چالش اندیشید؟ این پرسش، ابتدا مستلزم ارزیابی ادبیات وفادارانه موجود پیرامون ولایت فقیه امام خمینی است؛ دفاعیاتی که به محورهای اصلی آن اشاره شد.

تیین‌های وفادارانه موجود از ولایت فقیه امام خمینی از دو سو، زیاده‌باب‌گرایانه‌اند یعنی ولایت فقیه را در آسمان عقلا نیت‌ورزی دکارتی از یکسو و میل به تفاسیری خالص‌دینی یا کاملاً فقهی از دیگر سو، نگاه داشته‌اند و به عبارتی، آن را پایین نمی‌آورند تا ملموس و قابل درک، مردمی و بومی باشد.

انتقاد ساده اما اساسی بر این نحوه تبیین‌های وفادارانه آن است که اولاً اگر ولایت فقیه حق است (یعنی درست و واقعی است، نتایج مفید دارد، خودی و ریشه‌ای است، محتویات قابل پذیرش دارد)، پس باید ساده باشد؛ حتی فراتر از این، برطبق یک اعتقاد مردمی گسترده و بااهمیت، چون ولایت فقیه امام خیلی حق است، پس باید خیلی ساده باشد. از نظر عقلی و فلسفی معمولاً به این قانون (آکسیوم) اشاره می‌شود که هرچه ساده‌تر، به حقیقت نزدیک‌تر. یا یک حقیقت هر چه برجسته‌تر باشد، ساده‌تر است. بطور خیلی کلی، حقیقت (واقعیت ریشه‌ای یا ریشه‌های اصلی امور) ساده است و در سادگی خود می‌تواند موضوع درک بشر قرار گیرد.

براین مبنا، لاجرم تناقضی در تبیین‌های کنونی از ولایت فقیه امام وجود دارد؛ اگر ولایت فقیه امام حق است، پس پرداختن‌های پیچیده به آن، مسیری انحرافی یا بی‌وجه است؛ این مباحث از این رو انحرافی تلقی می‌شود که یک ظهور جمعی تابانک (انقلاب ۵۷) را به مقولات مدرسی و اسکولاستیک فرومی‌کاهد و ولایت فقیه را از دست مردم درمی‌آورد و به نخبگان فقیه تحویل می‌دهد؛ یا بگوییم تفسیر یک واقعیت بزرگ اجتماعی را بر جای خود آن واقعیت می‌نشانند.

به‌هر حال ایرادی در پرداختن‌ها و تبیین‌ها و نحوه درک ما از ولایت فقیه امام وجود دارد که برای تبیین آن مجبور می‌شویم متوسل به نیروی تعقیدات پیچیده، مباحث تخصصی کلامی، تاریخ، مجادلات و بحث‌های سیاسی و غیره شویم. تعاریف در خصوص ولایت فقیه امام چه از سوی منابع رسمی و حکومتی و چه از سوی روشنفکران مستق لیبرال، خلصت بارز نخبه‌گرایانه دارد. دوم آنکه اگر این ایده دینی را پذیرفته‌ایم که ولایت فقیه امام امری مقدس است، باز هم بدلیل تطابق آن با فطرت باید امری ساده باشد و بدون واسطه‌گری‌های نخبه‌گرایانه باید بتواند مستقیماً و به سهولت با توده‌ها، جوانان و حتی مردم خواص قابل بعثت انبیا (ع) قابل نتیجه‌گیری است. آن است که همه باید ظهور امر مقدس متمایز را به سادگی و بسرعت بفهمند. امر مقدس و آسمانی، امری پیچیده و خاص روشنفکران نیست و بنابراین در ابتدا امری عقلائی و استدلالی نیست، گرچه می‌تواند در ادامه باشد.

خلاصه، اگر در دفاع و تبیین امر مقدس به استدلالات پیچیده و تفکیکات ریز و کسالت‌آور و مباحث کلامی تخصصی و مباحث اسکولاستیک (سنتی) و ایدئولوژیک (مدرن) روی آوریم، این خود به معنای آن است که در تبیین‌های ما از ولایت فقیه امام (نه خود ولایت فقیه) به عنوان ظهور سیاسی امر خداوندی در تاریخ ایران، مشکلی (خواه دارای ابعاد جامعه‌شناختی، خواه فکری) وجود دارد که به‌هر حال جدی و اساسی است.

چه باید کرد؟

۴- استلزامات دفاع از ولایت فقیه امام خمینی

نتیجه موقت آنکه، پس ولایت فقیه امام باید روشن و بدیهی باشد، وگرنه، نه امری مقدس (آسمانی) تواند بود و نه امری عمومی و متعلق به همه مردم (زمینی). احتمالاً مشکل در آن است که از یکسو نخبگان روحانی و عالمان حوزوی، ولایت فقیه امام را واقعیتی جنسیتاً متعلق به خود و نه متعلق به ملت ایران و تاریخ آن انگاشته‌اند، یعنی صرفاً آن را ادامه تفکرات علمای شیعی دانسته‌اند (امری که البته در جای خود درست است) و ازسوی دیگر، روشنفکران منتقد سکولار نیز این ظهور را طبق مقولات تحلیلی پیشینی خود درک و تفسیر کرده، تصورات و گرایش‌های ایدئولوژیک مدرن خود را بر آن تطبیق داده و به نتایجی از پیش قابل تصور رسیده‌اند و خلاصه آنکه هر دو گروه نهایتاً بر پیچیدگی این بحث افزوده‌اند.

ولایت فقیه امام چگونه می‌تواند بصورت ساده و در همان اصالت خود درک شود؟ به عبارت دیگر چگونه فهمی همه‌گیر و آسان و درعین حال واقع‌گرایانه از آن ممکن می‌گردد؟ پاسخ آن است که فقط اگر در ارتباط با، یا ناشی از تاریخ دینی قوم ایرانی (قومیت ایرانی بر ملیت ایرانی مرجح است) باشد و حاصل دست آنان تصور شود؛ یعنی فقط اگر امری زیست‌شده، تجربه شده و مقدم بر هر نظریه انتزاعی، چه فقهی و چه مدرن تفسیر شود.

کدام تفسیر از ولایت فقیه امام این ویژگی را دارد؟ جواب عبارت است از تفسیر و درک ولایت فقیه امام به عنوان یک ظهور اگزیستانس. منظور آن است که ولایت مطلقه امام خمینی هستی واقعی و اصالت خود را از یک ظهور دسته‌جمعی اگزیستانس، انقلاب اسلامی، دریافت می‌کند. انقلاب ملت ایران نیز ظهور قیام‌گونه یک‌باره‌ای است که از «همه چیز» سخن می‌گوید و حکایتی ایرانی از پدیداری دازاین یا هرآن بودگی است؛ حاصل جمع گذشته، حال و امکانات آتی در حیات قومی است؛ خیزشی نامنتظر و آتشفشان‌گونه که همه چیز را از اعماق ناهشیار وجدان جمعی ایرانیان به عرصه عینیت کشید؛ آشکارشدگی ناخودآگاه هستی پنهان قومی.

انقلاب اسلامی تحولی همه‌جانبه، یکپارچه، با دایه‌هایی مطلق‌انگار است که فحوای اساسی یک تاریخ قومی یعنی استقرار نظم مقدس و آسمانی بر روی کره‌ارض در قالب دولتی قدرتمند را، در این زمان (و ما نمی‌دانیم چرا این زمان؟) به منصه ظهور رساند. ولایت فقیه امام، لحظه دوران ساز زایش سیاسی حقیقت یا خدا در کشور ایران را بعد از یک بارداری چند هزار ساله روایت می‌کند. در ابتدای خود، ولایت فقیه امام هیچ چیز نیست مگر نظریه انقلاب ایران.

اگر از این منظر اگزیستانس به ولایت فقیه امام بنگریم، در این حال رسمیت حقوقی-اساسی ولایت فقیه، وجه فقهی-مدرسی آن یا دفاعیات اینگونه‌ای از آن، نقادی‌های ایدئولوژیک و مدرن از آن، وجه سیاسی یا دولت‌سازانه آن، همه، از تقدم اول ساقط می‌شوند و فقط وجه اگزیستانس آن یعنی قیام ظهوری بودنش و تجلی تمامیت بودنش اهمیت می‌یابد. ولایت فقیه امام خمینی، تمامیت و کلیت حیات تاریخی ایران را که در طی انقلاب سراسری ملت دین-محور ایران متبلور شد نمایندگی می‌کند. این تمامیت نیز به‌نوبه خود از وحدت روحی غلیظ میان اقوام ایرانی، خاصه آنها که پیرو (شیعه) یا متأثر (اهل تسنن ایران) از اسطوره‌های انسانی مذهب تشیع هستند، حکایت می‌کند.

نتیجه آنکه ولایت مطلقه در تجربه انقلاب ایران، چیزی جز سرریز شدن وحدت و یک‌کاسگی تاریخی ایران به عرصه سیاست و دولتمساری نیست؛ یک حقیقت قومی بالقوه و مستور که با تجلی خود به‌دست امام خمینی بدل به یک طریق و مسیر سیاسی برای دولت‌سازی شده است. ولایت فقیه امام اگر نظریه باشد، در حقیقت خود، نظریه انقلاب ایران است.

مطلقیت سیاسی یک رهبر مشتبه به الگوی انسان کامل را حضرت امام خمینی خلق نکرد بلکه صنعت یا تولید کرد. این ملت ایران بود که، تازه آن هم ناخودآگاه، با همه هستی تاریخی و منابع کهن حیات جمعی خود، مطلقگی را در قالب یک اراده عمومی و در هیئت انقلاب اسلامی خلق کرد و پدید آورد و آن را به عنوان ماده خام دولت‌سازی در دستان امام خمینی قرار داد. اندیشه و عمل خمینیستی ولایت مطلقه، در اساس و در ذات خود، نه یک نظریه دولت، بلکه همان خیزش واحد ملت ایران؛ همان و خود یکپارچگی تابناک انقلاب اسلامی است که به موضوع ابرام سیاسی امام خمینی بدل می‌شود. ولایت فقیه نامی برای انتقال بزرگ از یک اطلاق (مطلقگی) اجتماعی-تاریخی به یک اطلاق سیاسی است؛ اطلاق که برای تأسیس و تداوم حیات نهاد جدید دولت (جمهوری اسلامی) ضروری است.

در این حال، اینکه فکر ولایت مطلقه سیاسی در ذهن امام ایجاد شد، اهمیت ثانوی دارد؛ مهم و اسرارآمیز آن است که این رهیافت امام نیروی جمعی یافت، به یک اراده عمومی کامل یا مطلق بدل شد، به پیروزی رسید و نهاد دولت را در انحصار خود گرفت؛ به عبارت دیگر، نتیجه ولایت مطلقه مهم است، نه ساختار مفهومی آن، نه تاریخ آن (یعنی سنت‌های فکری پشت سر آن)، نه صورت‌بندی حقوقی اساسی آن و نه درک نقادانه روشنفکران انتزاعی‌اندیش از آن و نه انواع درک‌های فقهی و اسکولاستیک.

۵- نحوه جدید درک ولایت فقیه امام خمینی

مهم، این دانایی است که چون طرح ولایت مطلقه به پیروزی نمایانی در سیاست ایران نائل آمده، پس لامحاله، این طرح از امر عظیم یا از ظهور قوه‌ای شگرف، مندرج در فرهنگ ایرانی سخن می‌گوید و آن، میل به استعلا به سوی تحقق امر مطلق در قالب یک دولت متمرکز قدرتمند است (اهالی فکر مدرن به آن امپراتوری می‌گویند)؛ میلی که در این دوران (سال ۵۷) موجب حرکت وجودی یا اگزیستانس ملت ایران شد.

اهمیت ولایت فقیه امام فقط در تجربه انقلاب اسلامی نهفته است و نه در ادوار قبل از آن؛ یعنی در بسترها و زمینه‌های تاریخی-اجتماعی. از این رو این ولایت فقیه ویژه فقط می‌تواند در پرتو وقوع انقلاب اسلامی و تحت شرایط آن درک شود. در غیر این صورت ولایت فقیه امام جز تکرار بازخوانی‌ها از یک سنت خفته فکری در تاریخ فقاقت شیعی یا از آن سو، تحولی بی‌معنا از نظرگاه اندیشه سیاسی مدرن نتواند بود.

با درک انقلاب ایران به مثابه یک قیام یکباره سراسری منتج از تاریخ قومی، یک تحول اگزیستانس، ولایت مطلقه امام یک حقیقت قومی همه‌گیر و بنابراین خودی، بنابراین ناگزیر و بنابراین غیرقابل انکار، بنابراین قابل پذیرش و بنابراین واقعیتی معقول خواهد بود. در این معنا اتهام زدن به آن واقعا از نظر عقلی دشوار می‌شود، زیرا چنین مطلقه‌بودنی، ریشه در جهان آگاهی و حوزه پدیدارهای ملموس و مدرک ما ندارد بلکه یک ظهور ناخودآگاه و خودبخودی از اعماق لایشرع فرهنگ دین-محور ایرانی است؛ از آتشفشان چه ایرادی می‌توان گرفت؟! آن، پذیرفتنی و غیرقابل انکار است؛ سوبرداشت از آن دشوار و تمامیت آن به نحو درستی قابل تصور است. مطلقیت ولایت فقیه امام، نماینده مطلقیت و یک‌کاسگی ظهور اراده عمومی در ایران ۵۷ است؛ از آن حکایت می‌کند و ریشه در آن دارد.

از این رو، هرگونه تعارض فرد ایرانی با ولایت فقیه تعارض و نبرد با خود، خود تاریخی معقول اش خواهد بود؛ نبردی با خرد فشرده یا عقلانیت تکاملی مندرج در تاریخ ایران. درک اگزیستانس از ولایت فقیه امام، درکی ساده و مستقیم، بی‌واسطه و بی‌پایه، بنابراین واقعی است اما با این حال چنین درکی تابناک و شکوهمند، بنیادین، جدید و برانگیزاننده

است.

دولت مبتنی بر ولایت فقیه امام خمینی البته هنوز روابط سیاسی و اجتماعی در ایران را حول محور خود سازماندهی نکرده است و هنوز بیشتر یک نیروی حکومتداری با حفظ ارکان دولت است تا آنکه بر همه ابعاد حیات اجتماعی در ایران سیطره یافته باشد. بعبارت دیگر، ولایت فقیه امام همچنان راقم یک نظام سیاسی است تا یک نظام اجتماعی. اما تمام سخن بر سر ظرفیت این ولایت برای رقم زدن یک نظام اجتماعی در ایران، حول محور خود است.

این ظرفیت از آنجا ناشی می‌شود که ولایت فقیه امام خمینی چنانکه بیان شد، محصول نهایی تمامیت حیات تاریخی و اجتماعی ایران است. بنابراین، ولایت فقیه در به انحصار درآوردن نهاد دولت در ایران تمام نمی‌شود، بلکه با آن آغاز می‌شود. ولایت فقیه امام خمینی بسیار پیش از آنکه انحصار نهاد دولت مدرن در ایران باشد، یک امکان یا نهفتگی در عرصه حیات تاریخی قومیت ایرانی است که در هر زمان می‌توانست خود را به نحو اگزیستانس ظاهر سازد و سرانجام در بهمن ۵۷ ظاهر ساخت. ولایت فقیه به عنوان یک دولت، همانا فقط یک صورت‌بندی حقوقی برای یک نهضت اجتماعی فراگیر بمنظور انضمامی سازی سیاسی ایده مطلق است و چیزی بیشتر از آن نیست.

ولایت فقیه امام در اصل، ولادت یک نیروی خلاقه مردمی است که، همواره-از-پیش-موجود، بوده است؛ حکایتگر انتقال فردیت تاریخی ایرانی از فی نفسگی به نفسگی و از این رو، فراتر از آن می‌رود که یک نظریه دولت صرف باشد. متناقض‌گونه، ولایت فقیه آغاز تاریخ «سوژه ایرانی» است. پس این ولایت نظریه نیست، عینیت است. سوژه ایرانی حاصل انتقال فضایل تاریخ کهن ایران به سیاست متأخر ایران از طریق انقلاب است.

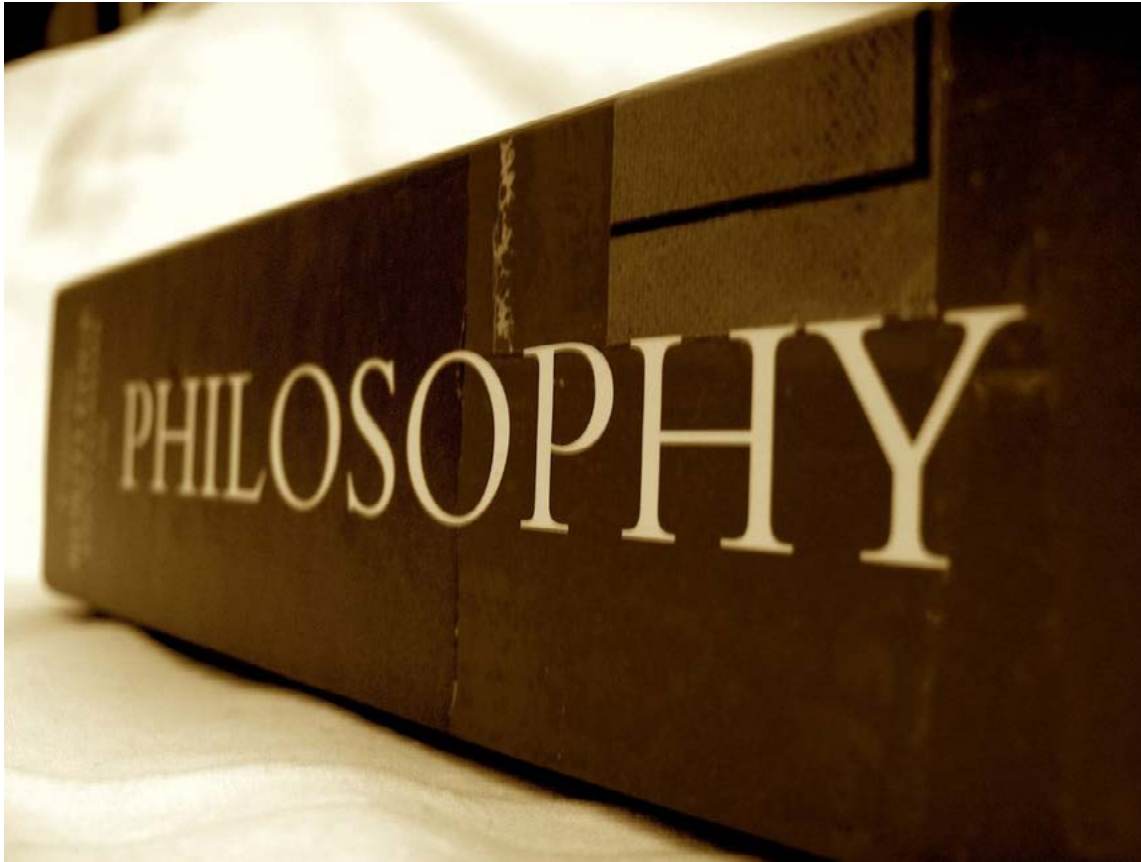
چرا انتقال فضایل و نه انتقال رذایل آن؟ روشن است، زیرا مدعیات یا پیام‌های انقلاب به «شکیم» ارجاع ندارند. بدلیل مادر سوژه ایرانی بودن، ولایت فقیه امام بنیاد (نه حتی ضروری بلکه) ناگزیر دانایی ایرانی است؛ آغاز تاریخ آزادی در ایران، آغاز تاریخ ایران است. مطابق تفکیک یاسپرس، قبل از این ایران فقط گذشته داشت. پس با ولایت فقیه امام خمینی و نه با نظریه عمومی ولایت فقیه، علم ایرانی امکان می‌یابد. ارسطو می‌گفت قدرت دولت باید بر فضیلت استوار باشد ولی باید توانایی به کارستن آن را نیز داشت. فضیلت توانایی کاربرد دانایی است. جستجوی دانایی و کاربرد دانایی هر دو مهم‌اند اما دومی حاصل کمال اولی است پس بر آن اولویت دارد و بنابراین از آن مهمتر است. در این صورت ولی فقیه مهمتر از نظریه ولایت فقیه است. ولایت فقیه بطور فی‌نفسه دانایی و فضیلت نیست دولتی مبتنی بر این ولایت فقیه، یا آن رهبر سیاسی که کسوت این ولایت را پوشیده، دانایی را نمایندگی می‌کند.

این هدف و دستاورد بزرگی است که نشان داده شود درکی از ولایت فقیه امام وجود دارد و ممکن است که در یک زمان، هم کاملاً دینی و هم کاملاً بومی (ایرانی) است و اینکه این تفسیر و نحوه درک از ولایت فقیه امام، واقعی‌ترین و درست‌ترین است. نتیجه آنکه در برابر اتهامات مشهور یک نظرگاه لیبرال که بدان اشاره شد، ولایت فقیه امام خمینی به‌عنوان تبلور عمل جمعی خلاقه ملت ایران، عمیقاً خودی و بنابراین عملاً ناگزیر و بنابراین خارج از حوزه درک نظرگاه‌های سنتی (فقهی) و جدید (علوم اجتماعی مدرن) است و از جمله، دوگانگی مشهور آزادی و استبداد را به صرف واقعیت‌یافتن خود نسخ می‌کند.

[۱] - عبارت معترضه در اینجا آن است که علمای روحانی مخالف ولایت فقیه امام نمی‌دانند که مخالفت‌شان از آشخور لیبرالیسم (نه به مثابه یک ایدئولوژی قرن بیستمی بلکه به مثابه ایدئولوژی حاکم تمدن غربی) سیراب می‌گردد و بنابراین آنها لیبرال‌اند، هر قدر که دروس قدیمه را به خوبی خوانده باشند!

کیوان سلیمانی:

نقش فیلسوف در این هنگامه چیست؟



و در ذیل خود بدان جایگاه می‌داد. بحران‌های ذاتی تمدن فعلی عالم، یکی پس از دیگری آشکار می‌شد و انسانی که در برج عاج نشسته بود هرگز قبول نکرد که این بحران‌ها متوجه ذات تمدن جدید است. لذا به حل این بحران با تغییر عوارض تمدن مدرن پرداخت. علوم انسانی جدید راه حل این بحران‌ها و مدیریت تمدن جدید شدند. مساله بحران در نظم، ارزش، اخلاق، محیط زیست و ... که محور علوم و هنر در عصر جدید شده‌اند نشانه‌ای بر این مدعاست.

اما نقش فیلسوف در این هنگامه چیست؟ فلسفه در این زمانه که در حجاب تفکر پراگماتیسم به محاق رفته است [۱]، می‌تواند متذکر انسان شود؛ تذکر به راهی که انسان رفته و مقامی که اکنون در آن قرار دارد. در سودای تفکر پراگماتیسم امروزه به آن میزان درگیر حل مسئله و کنترل بحران‌ها شده ایم که به خود پرسش و مسئله توجهی نمی‌کنیم. بحران‌هایی مانند جنگ جهانی اول و دوم و نابودی محیط زیست و افسردگی و خشونت‌ها که نتوانسته‌اند متذکر این مسئله شوند. آیا باید منتظر بحرانی بزرگتر بود یا می‌توانیم از فلسفه درس تأمل و تفکر بیاموزیم؟

[۱]- پراگماتیسم که اکنون جایی در جهان را تسخیر نشده باقی نگذاشته است در سودای سود و زیان است و فلسفه را با سود و زیان چه کار؟ لذا دانشجویان فلسفه مدام این کتایه را می‌شنوند که سود یادگیری فلسفه در چیست؟ در حالیکه ارسطو شریف‌ترین علوم را فلسفه اولی می‌دانست زیرا در سودای سود و زیان نیست.

گیری طبیعی، عمده‌ترین و مهم‌ترین موضوع در جهان امروز انسان می‌شود.

۲- درباره تعریف فلسفه سخنان بسیار و متفاوتی گفته شده است. یکی از صائب‌ترین این اقوال عبارت از این است که فلسفه امکان‌های پیش روی آدمی را به وی متذکر می‌شود. یکی از بارزترین نمایانند امکان‌های یک قوم، توسط اتوپیاها (گاه به صورت مجزا و گاه مضمهر در لابلای مباحث فیلسوف) صورت گرفته است. این نمایانند امکان قوم، یک پدیده انتولوژیک است و نه روانشناسانه. همان‌طور که تامس مور در اتوپییای خود عالمی را تصویر کرد که دین در آن هیچ جایی نداشت؛ و البته در راه دفاع از اهداف دینی جان خود را هم فدا کرد! پس در یک بیان می‌توان گفت فیلسوف زبان حال و آینده است. لذا سخنان او در تمامی ساحت‌های زندگی جاری می‌شود، ولو افراد آثار فیلسوف را نخوانده باشند. به طور مثال هیچ فردی را بعد از نیچه نمی‌توان یافت که از مساله نیهیلیسم برکنار بوده باشد. کلام نیچه در جای جای سخنان جامعه‌شناسان مانند وبر به ویژه در بحث قفس آهنین او جاری است؛ همین‌طور کانت و هگل و ...

۳- اما مهم‌ترین نکته‌ای که در این مقاله مدنظر است به ذات علوم انسانی جدید توجه دارد. علوم انسانی در بستری پدید آمدند که بحران‌های تمدن غرب هر روز آشکارتر از پیش می‌گشتند. هر چند نیچه در انتهای قرن ۱۹ فریاد خدا مرده است را سر داد اما این فاجعه از قرن‌ها پیش آغاز شده بود. اکنون بشر می‌باید با این وضعیت کنار می‌آید. وضعیتی که عبارت است از واژگونه شدن جایگاه انسان و عالم. انسانی که در متون دینی فقیر الی الله خوانده شده بود، اکنون خداوند را هم در آگاهی خود آورده

همواره درباره نسبت علوم انسانی و فلسفه از آغاز تکوین علوم انسانی در غرب (اوایل قرن ۱۹)، بحث و گفتگو بوده است؛ گاه آشکارا و گاه به صورتی مضمهر؛ گاه به طرفداری از فلسفه و گاه به مخالفت با آن؛ از نوشته‌های مارکس و دور کیم گرفته تا هیدگر و گادامر.

در این نوشتار کوتاه بر آن هستیم تا از منظری تاریخی-فلسفی، تأثیرات فلسفه بر علوم انسانی را متذکر شویم. ۱- اولین چیزی که درباره هر علم مطرح می‌شود، موضوع آن علم است. پرداختن به موضوع علم یک نگاه درجه دو است و در خود علم مورد نظر بررسی نمی‌شود، بلکه همان‌طور که مشهور است اثبات موضوع هر علم در فلسفه صورت می‌پذیرد. به طور مثال هیچ گاه در کتب ریاضی به موضوع عدد و در کتب علوم به موضوع جسم پرداخته نشده است. همچنین درباره مساله مدنظر ما یعنی علوم انسانی نیز مطرح نمی‌شود که انسان چیست.

البته باید توجه داشت که کشف موضوع از قبیل اکتشافات ریاضی و محصول تعمق فکری نیست. بلکه اکتشاف یک موضوع برای انسان و اهمیت یافتن آن، دلایلی تاریخی-انتولوژیک دارد. توجه به انسان با پارامترهای خاص خودش در عصر مدرن رخ داد. یعنی توجه به انسان به مثابه بنیاد و پایگاه همه امور. اگر فلسفه، هنر و دیگر علوم حاضر را با مشابه آن‌ها قبل از رنسانس مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم منظومه علوم جدید برخلاف گذشته حول قوام یافته است. این نگاه از دکارت بنیانی قوی‌تر یافت، هنگامیکه گفت فلسفه باید تصرف انسان بر عالم را هموار نماید. و سرانجام در ایدئالیسم آلمانی با بلعیده شدن همه چیز در آگاهی، سوئز کتیوبه به تمامیت می‌رسد. در یک نتیجه

یادداشتی از مهدی جمشیدی؛

نقد استدلال‌های مخالفان سخن گفتن از چالش‌ها



همواره مذموم نیست. [د]. بعضی نیز هر نقد «عام» و «کل‌نگر» و «فرگیر» را، سیاه‌نمایی قلمداد می‌کنند، و بر این باورند که چنانچه معضل و آفتی، «حداکثری» و «گسترده» و «متداول» معرفی شد، سیاه‌نمایی شده است.

[سوم]. استدلال مبتنی بر نفی «تضعیف انقلاب» و «مأیوس‌سازی مردم»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب، موجب تضعیف / استحقار / استخفاف / وهن انقلاب، و بدبینی و ناامیدی مردم می‌شود. **نقد:**

[الف]. «انقلاب»، معادل با «شخصیت‌ها و جریان‌های حاکمیتی» و یا «سیاست‌ها» و «اقدامات» آنها نیست که نقد آنها، به انقلاب، آسیب برساند. هویت انقلاب، مستقل از هویت اینان است، و به همین دلیل، ریزش و چرخش کارگزاران و مسئولان، مساوی با سقوط انقلاب نیست.

[ب]. باید میان نقدی که در درون «چارچوب انقلاب» و با هدف «دفاع» متعهدانه و دلسوزانه از اصالت انقلاب و «حیانت انقلاب از انحراف و استحاله» صورت می‌گیرد، و نقدی که برخاسته از موقعیت «بیرونی» و «براندازانه» و «عمرارضه‌جویانه» است، تفاوت نهاد، نقدهای دسته دوم که از سوی نیروهای اپوزیسیون و منافق مطرح می‌شوند، به تضعیف انقلاب می‌انجامند، اما نقدهای دسته نخست، نه تنها موجب تضعیف انقلاب نمی‌شوند، بلکه آن را «تقویت» و «مستحکم» می‌کنند، چون خطرات و تهدیدها و آفت‌ها را از آن دفع می‌نمایند.

[چهارم]. استدلال مبتنی بر نفی «بهانه‌سازی برای سوءاستفاده دشمن»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب، سبب سوءاستفاده / هوچی‌گری / لجن‌پراکنی / جنجال‌سازی رسانه‌های جبهه دشمن می‌شود. **نقد:**

[الف]. لازمه این استدلال آن است که هیچ نقدی مطرح نشود، چون دشمن همواره مترصد است که از هر نقد ورد و ابطالی، به نفع خود بهره‌برداری کند و آن را مصادره به مطلوب نماید، حال این که «انسداد باب نقادی»، معقول نیست.

[ب]. به صرف این که بر عملی، برخی خسارت‌ها و لطمه‌ها مترتب شود، نباید از آن دست کشید، بلکه باید «مصلح» و «منافع» را با «مفاسد» و «ضمار»، مقایسه کرد، و چنانچه حاصل این محاسبه، «غلبه» و «تفوق» مصلح و منافع باشد، انجام عمل، منطقی است. [ج]. اگر در نقد، از یک سو، «وفاداری شخص منتقد به اصل انقلاب و ارزش‌های بنیادی آن»، نمایان و برجسته باشد، و از سوی دیگر، انقلاب به عنوان واقعیتی «ناکارآمد» و «سست‌مایه»، یا «پایان یافته» و «از دست رفته»، و یا از اساس «غلط» و «خطا» تصویر نشود، دشمن قادر به شیطنت و شرارت نخواهد بود، و یا عرصه بسیار تنگ و محدود خواهد شد.

[پنجم]. استدلال مبتنی بر نفی «نادیده‌انگاری سوابق و خدمات انقلابی کارگزاران»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب، موجب نادیده انگاشتن سوابق و خدمات انقلابی کارگزاران می‌شود، به خصوص آن دسته از کارگزارانی که در سطوح سیاسی عالی قرار دارند و جزء «ارکان و ستون‌های انقلاب» به شمار می‌آیند. **نقد:**

[الف]. لازمه حفظ حرمت «سوابق و خدمات انقلابی کارگزاران»، نادیده انگاشتن خطاها و انحراف‌های آنها نیست.

[ب]. ارکان و ستون‌های انقلاب، «ارزش‌ها» آن هستند، نه «اشخاص». از این رو، «یکسان‌سازی انقلاب با اشخاص»، مغالطه است. هر چند «اشخاص»، «انقلاب» را پدید آورده و در تکامل و ترقی آن مؤثر باشند، اما مساوی با انقلاب نیستند که بتوان آنها را «پایه انقلاب» شمرد.

[ج]. کارنامه کارگزاران انقلاب، ممکن است شامل سه عنصر

با این که در دهه چهارم انقلاب اسلامی قرار داریم و شایسته است به مسیری که تاکنون پیموده شده است، بنگریم و درباره «کامیابی‌ها و ناکامی‌ها» و «خدمات و خیانت‌ها» و «ضعف‌ها و قوت‌ها» تأمل کنیم، اما برخی سخت بر این باورند که تنها باید به «خسنت‌ها» و «توفیقات» پرداخت و از «چالش‌ها» و «آفت‌ها»، سخنی به میان نیاورد.

در این یادداشت، مجموعه استدلال‌های معطوف به این رویکرد، نقد شده است. این استدلال‌ها عبارتند از: استدلال مبتنی بر نفی «آرمان‌گرایی واقعیت‌گرایانه»، استدلال مبتنی بر نفی «سیاه‌نمایی»، استدلال مبتنی بر نفی «تضعیف انقلاب» و «مأیوس‌سازی مردم»، استدلال مبتنی بر نفی «بهانه‌سازی برای سوءاستفاده دشمن»، استدلال مبتنی بر نفی «انحطاط‌گرایی سوابق و خدمات انقلابی کارگزاران»، و استدلال مبتنی بر نفی «اجتناب‌پذیری خطاها و انحراف‌ها». لایه ایجابی و اثباتی این نوشته نیز، به شکل‌گیری «منطق تحلیل و بیان چالش‌های دوره انقلاب» می‌انجامد و «بنیان‌ها» و «قواعد»ی را برای آن فراهم می‌آورد.

[یکم]. استدلال مبتنی بر نفی «آرمان‌گرایی واقعیت‌گرایانه»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب، برخاسته از ایده‌آل‌گرایی / آرمان‌گرایی / ذهنی‌اندیشی / کمال‌گرایی / تخیلی / واقعیت‌گریزی است. **نقد:**

[الف]. «واقعیت‌ها» از خود ما «ساخته‌ایم» و «می‌سازیم». اختیار «تولید» و بازتولید واقعیت‌ها در دست خود ما است. بنابراین، باید «خود» را مؤاخذه کنیم که زمینه و بستر - یعنی واقعیت‌ها - را برای تحقق آرمان‌ها، فراهم نکرده‌ایم.

[ب]. بسیاری از واقعیت‌های جهان انسانی، «شککننده» و «سیال» و «ضربه‌پذیر» هستند، نه «تغییرناپذیر» و «بدی». پس ما می‌توانیم در کوتاه‌مدت، یا بلندمدت، «راده» و «خواست» خود را بر بسیاری از واقعیت‌ها، تحمیل و حاکم کنیم و آنها را «دگرگون» نماییم.

[ج]. برخی از آرمان‌پردازان، «موهوم» و «تحقق‌ناپذیر» و «خارج از بضاعت انسان» هستند، و در هیچ زمان و مکانی، و در چارچوب هیچ قدرت و بضاعتی، قابل حصول نیستند و از عالم ذهن آرمان‌پردازان، پافراز نمی‌نهند، نه همه آرمان‌پردازان، بنابراین، این گونه نیست که هر آنچه «آرمان» باشد، «ناموجه» و «نامعقول» باشد و با هیچ تفسیری از واقعیت، همخوان و مطابق نباشد. پس «منطق آرمان‌گرایی»، به طور کلی، ناروا و ناصواب نیست.

[دوم]. استدلال مبتنی بر نفی «سیاه‌نمایی»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب، هویتی جز سیاه‌نمایی / اغراق / زیاده‌روی / غلو / گزافه‌گویی ندارد. **نقد:**

[الف]. این خود مدعاست و محتاج «اثبات». باید ثابت شود که «واقعیت»، این گونه نیست و چنین برداشتی از واقعیت، با آن مطابقت ندارد. در غیر این صورت، با پرسش روانی سیاه‌نمایی، از لحاظ منطقی، امری ابطال نمی‌شود. (اصطلاح سیاه‌نمایی، بیشتر به روشی برای مرعوب و منفعل کردن طرف مقابل تبدیل شده است که او را در موضع دفاعی قرار می‌دهد. شاید واقعیت، «سیاه» باشد، نه «سفید» یا «خاکستری».)

[ب]. «معیار» تفکیک و تمایز تحلیل‌های سیاه و خاکستری از یکدیگر چیست؟ و چه کسی و به چه دلیل، این معیار را تعیین می‌کند؟ این مسأله از آن جهت اهمیت دارد که چون سیاه‌نمایی، مفهومی «کیفی» و «نامتین» و «سببی» است، هر کس مطابق برداشت خود، تصویری از آن دارد. بر این اساس، شاید ادبیات منتقد، به رنگ «خاکستری» باشد و ما آگاهانه یا ناآگاهانه، او را متهم به «سیاه‌نمایی» کنیم.

[ج]. برخی به غلط، «صراحت» و «شفافیت» و «قاطعیت» را سیاه‌نمایی می‌خوانند، حال آن که از یک طرف، این دو با یکدیگر متفاوت هستند، و از طرف دیگر، غلظت و روشنی و وضوح سخن،

«خدمت»، «سوء‌تدبیر» و «خیانت» باشد. آنچه که مهم است این است که از یک سو، «خدمت‌ها» به فراموشی سپرده نشوند، و از سوی دیگر، «سوء‌تدبیر» را همانند و هم‌رتبه «خیانت» قلمداد نکرد.

[ششم]. استدلال مبتنی بر نفی «اجتناب‌پذیری خطاها و انحراف‌ها»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب در قلمرو خطاها و انحراف‌های کارگزاران، از این جهت ناصواب است که فساد، یک جزء «اجتناب‌ناپذیر» و «قهری» از فرایندها و روندهای امور است؛ به طوری که نمی‌توان ساختار را از آن تهی کرد و آن را به صفر رساند. **نقد:**

[الف]. فساد، جزء اجتناب‌ناپذیر و قهری از فرایندها و روندهای امور نیست، مشروط به این که «کارگزاران»، صالح و مؤمن باشند. به عبارت دیگر، وقوع فساد برخاسته از «نوع مدیریت و نگاه کارگزاران دولتی» است، نه «ذات و سرشت امورات دولتی».

[ب]. نتیجه این تصور که فساد، جزء اجتناب‌ناپذیر و قهری از فرایندها و روندهای امور است، «توجیه» و «توریزه شدن فساد و خیانت» است. به این ترتیب، فساد به امری «عادی» و «طبیعی» تبدیل می‌شود و «حالت ساختاری» می‌یابد.

[ج]. توقع این نیست که فساد به صفر فرو کاهیده شود و هیچ تخلق‌ی رخ ندهد، بلکه مسأله این است که از یک طرف، این طور تصور نشود که فساد، واقعیتی «طبیعی» و «پهن‌جاری» است، و از طرف دیگر، جهت‌گیری دولتی، «مبارزه قاطعانه با هر گونه فساد کارگزاران» باشد.

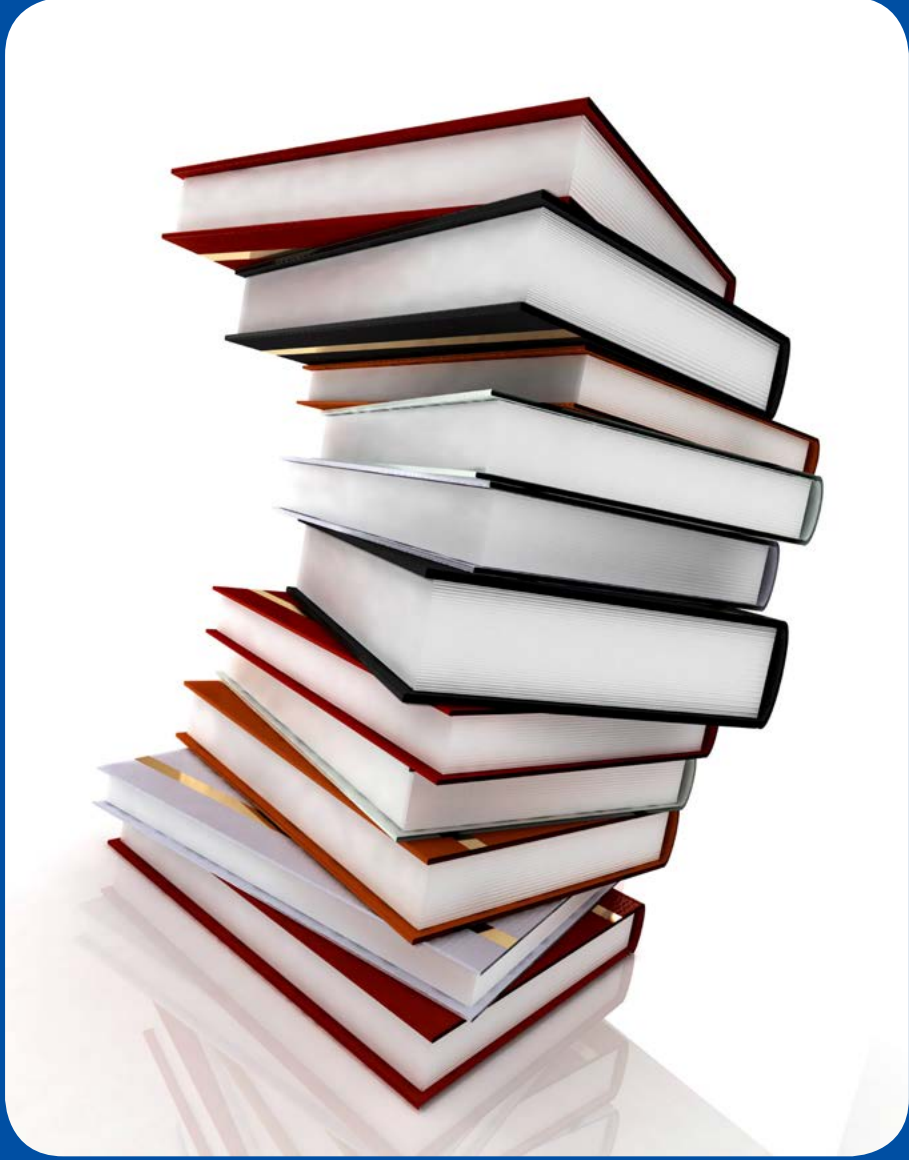
[هفتم]. استدلال مبتنی بر نفی «بازگویی چالش‌ها در عرصه عمومی»

سخن گفتن از چالش‌های انقلاب در عرصه عمومی، ذهن توده‌های مردم را «پریشان» و «مشوش» می‌گرداند و جامعه را دچار «تنش» و «تکانه روانی» می‌سازد؛ زیرا عامه، هم فاقد توانایی «تجزیه و تحلیل» هستند، و هم به سرعت، چالش‌ها را به سایر امور «تعمیم» می‌دهند و تصویری می‌کنند انقلاب در لبه پرتگاه قرار گرفته و در آستانه سقوط و نابودی است. **نقد:**

[الف]. اگر ما به چالش‌های انقلاب نپردازیم، به این معنی نیست که مردم از وجود آنها «بی‌اطلاع» خواهند ماند؛ چراکه در جهان کنونی، انبوهی از «رسانه‌های بیگانه» فعالیت دارند که در خبررسانی، لحظه‌ای را از دست نمی‌دهند و نکته‌ای را فروگذار نمی‌کنند. پس سخن نگفتن ما از چالش‌ها، مردم را «ناآگاه» و «بی‌خبر» نگاه نخواهد داشت.

[ب]. این که مردم، از ضعف‌ها و کاستی‌ها به واسطه رسانه‌های بیگانه مطلع شوند، حامل دو مفسده بزرگ است: نخست این که مردم به رسانه‌های معارض، «اعتماد» خواهند کرد و به این ترتیب، مرجعیت رسانه‌های خودی و رسمی، از دست خواهد رفت؛ دیگر این که «تحلیل‌های تخریبی و غرض‌ورزانه و سکولار» این رسانه‌ها در ذهن مردم رسوب خواهد کرد؛ و در نهایت این که رسانه‌های بیگانه، پرچمدار «نقدی» و «روشنگری» و «همدلی با مردم» خواهند شد.

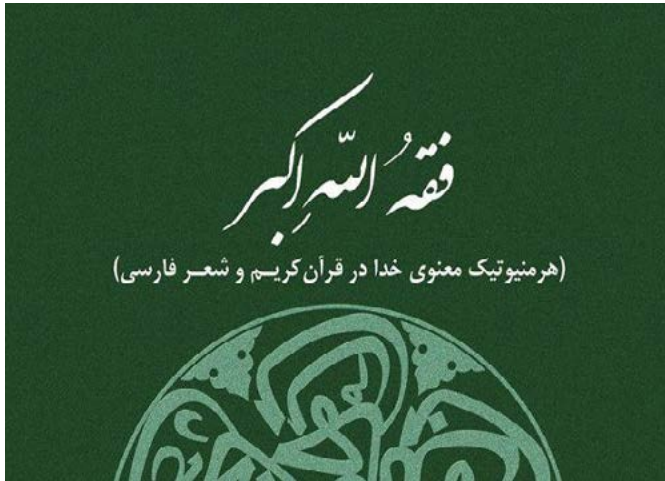
[ج]. اگر مضلات و مشکلات با مردم در میان نهاده نشود و مردم از انحراف‌ها و چرخش‌های برخی از مسئولان و کارگزاران مطلع نشوند، «شناخت» و «بینش» و آگاهی و بصیرت سیاسی و اجتماعی مردم، ارتقاء نخواهد یافت، در حالی که باید کوشش کرد تا مردم، «بلوغ» و رشد فکری، را بیش از پیش، تجربه کنند.



معرفے کتاب

به قلم سید سلمان صفوی؛

فقه الله اکبر (هرمنیوتیک معنوی خدادار قرآن و شعر فارسی) منتشر شد



(هرمنیوتیک معنوی خدا در قرآن کریم و شعر فارسی)

و صفات و افعال حضرت حق جلجلاله اشرف علوم و برترین علم قدسی است. «فقه الله اکبر» از مقوله شهود و مکاشفه و محصول ریاضت نفس، تجربه عرفانی و مجاهدت معنوی است. «فقه الله اکبر» حکمتی است که در قلب منور به نور حق ظهور می‌یابد. جنس علم «فقه الله اکبر» از نوع دیدن و چشیدن است، نه دانستن صرف.

دکتر سید سلمان صفوی و دکتر مهوش السادات علوی دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشگاه لندن و عضو هیئت علمی آکادمی مطالعات ایرانی لندن و عضو هیئت مؤسس و هیئت علمی دانشنامه معاصر قرآن کریم هستند. ناشر: انتشارات سلمان آزاده. مرکز پخش: تهران، میدان فاطمی، ساختمان فاطمی، واحد ۲۱، تلفن: ۸۸۳۹۲۴۸۲

کتاب «فقه الله اکبر»، در باب تجلی خدا در قرآن و شعر فارسی از بابا طاهر تا قیصر امین پور، شامل مقدمه و شش فصل در ۶۳۶ صفحه منتشر شده است. کتاب فقه الله اکبر با نگاهی نو به استنباط احکام معنوی و عملی خدا در قرآن کریم پرداخته است. از سوی دیگر فهم معنوی عرفا از خدا به سبک هنری در هزار سال تاریخ هنر شعر عرفانی فارسی همراه با تحلیل عمیق دیدگاه برخی حکیمان و عارفان نظیر فردوسی، مولوی و شیخ صفی الدین اردبیلی ارائه شده است.

فصول کتاب فقه الله اکبر عبارتند: فصل اول - تعریف و انواع فقه. فصل دوم - تاریخ خداشناسی از زرتشتیت تا دوره مدرن. فصل سوم - روش هرمنیوتیک معنوی فهم قرآن. فصل چهارم - نگاه اجمالی به فقه الله در قرآن. فصل پنجم - نگاه تفصیلی به فقه الله در قرآن. فصل ششم - تجلی خدا در منظومه‌های عرفانی فارسی. در فصل ۶ تجلی خدا در شعر بابا طاهر، حلاج، فردوسی، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ناصر خسرو، سنایی، عطار، نظامی، مولوی، عراقی، سعدی، شیخ صفی الدین اردبیلی، حافظ، شاه نعمت الله ولی، آرتیمانی، فیض کاشانی، نیما یوشیج، سپهری، شهریار، امام خمینی و قیصر امین پور ذکر شده است. بین معارف اسلامی؛ «فقه الله اکبر» برترین معرفت است. «فقه الله اکبر» علمی است که پس از تهذیب نفس و پالایش و اصلاح قلب از طریق صدق توجه الی الله تعالی در دل سالک تجلی می‌یابد. بدین نحو که «آن تعبد الله کانک ترهه و ان لم تکن ترهه فانه یراک»؛ الله تعالی را چنان عبادت کنی که گویی او را می‌بینی، پس اگر او را نمی‌بینی؛ او تو را می‌بیند. «فقه الله اکبر» عرفان و معرفت شهودی به خدا، صفات، اسماء الحسنی و افعال حق تعالی است.

خدایی که «هُوَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ فِي دَانِهِ وَ أَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ وَ أَعْقَالِهِ. وَ هُوَ وَحْدَهُ، وَحْدَهُ، وَحْدَهُ» است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (سوره شوری: آیه ۱۱): هیچ چیز مانند او نیست و اوست شنوا و بینا. «و انه سبحانه الرب ... و كل ما سواه مريب، و هو الملك... و كل ما سواه مملوك». لذا علم به «الله» و أسماء

به کوشش محسن حسام مظاهری؛

کتاب «پیاده روی اربعین: تأملات جامعه‌شناختی» منتشر شد

بسیار نحیف و تهی دست است؛ متأسفانه، آنچه تا کنون درباره‌ی پیاده‌روی اربعین در منابع مکتوب فارسی آمده است، نوعاً متونی با رویکرد تبلیغی ترویجی بوده است. اغلب این آثار، سفرنامه‌ها و آثار ادبی هنری است و در معدود آثاری هم که با رویکرد پژوهشی نگاشته شده‌اند، نوعاً ادبیات مذهبی بر سویی علمی غلبه داشته و نویسندگان بیش‌تر زبان به ستایش این آئین این پدیده‌ی بی‌تردید عظیم و شگفت گشوده‌اند. در مجموعه مقالات حاضر، اما نویسندگان که همه متعلق به نسل جامعه‌شناسان جوان ایرانی‌اند و بر مطالعات دین و تشیع تمرکز دارند کوشیده‌اند بر تعلقات شخصی و مذهبی خود حتی‌الامکان فایز آمده و از منظر جامعه‌شناختی و بعضاً با سویی «انتقادی» به این پدیده بنگرند. عناوین مقالات:

۱. تشیع پساصدام و پایان سندرم حسرت جغرافیای مقدس در تشیع: جامعه‌ی شیعی به‌مثابه‌ی جامعه‌ای در فراغ / جبار رحمانی
 ۲. اربعین؛ دانسته‌ها و نادانسته‌ها: منظری اجتماعی / مهدی سلیمانیه
 ۳. میزبانان اربعین / احمد شکرچی
 ۴. از نهادی شدن آئین اربعین تا عرفی شدن امر قدسی / محمدرضا پویافر
 ۵. حاد واقعیت ژان بودریار؛ بررسی شایعات رسانه‌ای پیرامون آئین پیاده‌روی اربعین / محسن امین
 - ۶ «اربعین ایرانی»: رشد تصاعدی آمار ایرانی‌ها در پیاده‌روی اربعین: دلایل و پیامدها / محسن حسام مظاهری
- کتاب «پیاده‌روی اربعین: تأملات جامعه‌شناختی» از سری «کتاب‌های سرو» (مطالعات فرهنگ شیعی) به‌زودی توسط نشر آرما منتشر خواهد شد.



کتاب «پیاده‌روی اربعین: تأملات جامعه‌شناختی» (مجموعه مقالات) به کوشش محسن حسام مظاهری توسط نشر آرما منتشر شد.

در مقدمه این اثر آمده است: اگر بخواهیم مشخصه‌های جامعه‌ی شیعه در زمانه‌ی حاضر را برشمریم، بی‌شک یکی از مشخصه‌ها «فره‌بندی بُعد مناسکی» آن خواهد بود. در یکی دو دهه‌ی اخیر، آئین‌ها و مناسک جدیدی در جامعه‌ی شیعه ظهور کرده و با روندی شتابان رشد کرده‌اند که اغلب سابقه‌ای در ادوار پیشین نداشتند یا حداقل به‌صورت امروزی‌شان آئینی فراگیر محسوب نمی‌شدند. یکی از این آئین‌ها، «پیاده‌روی اربعین» است. آئینی که قدمت آن حدوداً به میانه‌ی قرن ۱۳ هجری می‌رسد و تا همین چند سال پیش آئینی مخصوص شیعیان عراق و محدود به ایشان به‌شمار می‌رفت، اما امروزه به یکی از آئین‌های فراگیر شیعیان تبدیل شده است. این توسعه، خصوصاً در بین شیعیان ایرانی بسیار سریع و گسترده بوده است.

ده سال پیش اگر فهرستی از آئین‌های شیعی ایرانیان تنظیم می‌شد، نامی از پیاده‌روی اربعین در آن نبود. گرامی‌داشت اربعین برای ایرانی‌ها به برگزاری مجالس عزاداری منحصر می‌شد؛ مشابه دیگر ایام سوگ مذهبی. امروزه اما این آئین در عرض تنها چند سال چنان رشد و توسعه‌ای داشته که به‌سختی می‌توان از آن صرف‌نظر کرد و ناگزیر باید در کنار عزاداری دهه‌ی محرم، مراسم شب‌های قدر، عزاداری فاطمیه و عید غدیر، نام پیاده‌روی اربعین را به‌عنوان یکی از پنج آئین بزرگ و فراگیر مورداهتمام شیعیان ایرانی ذکر کنیم. به‌نظر می‌رسد رشد اربعین آن‌قدر به‌سرعت رخ داده که پژوهشگران اجتماعی را غافلگیر کرده است. به‌همین دلیل هنوز ادبیات نظری و پژوهشی قابل توجه‌ای پیرامون این آئین پدید نیامده است. (گرچه به‌طور کلی مطالعات اجتماعی تشیع و دین‌داری در ایران حوزه‌ای

کتاب «بیداری اسلامی، امتداد تمدن اسلامی» منتشر شد



«بیداری اسلامی، امتداد تمدن اسلامی» در سه بخش با عناوین «تمدن اسلامی»، «بیداری اسلامی» و «بررسی اجمالی خیزش‌ها و بیداری‌های اسلامی رخ داده در منطقه» تنظیم شده است.

در قسمتی از متن کتاب آمده است: نهضت امام خمینی (ره) اوج گرایش اصول‌گرایی اسلامی است که دیگر جنبش‌های اسلامی در سراسر جهان تحت تأثیر موفقیت ایشان در تأسیس جمهوری اسلامی توانا شدند. تفکر و طرح امام خمینی (ره) در واقع تلفیقی از هویت و زندگی در جهان معاصر بود. در حالی که رهبران پیشین بیداری اسلامی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی به دنبال توسعه و تجدد بودند و برخی هم به صورت کم‌رنگی بر هویت تأکید می‌کردند.

همان‌گونه که امام خمینی (ره) به دنبال احیای هویت اسلامی بود، توسعه نیز در گفتمان وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود؛ توسعه‌ای که در چارچوب هویت اسلامی تعریف می‌شد. نظریه سیاسی امام خمینی (ره) منحصراً در قالب و شکل اسلامی مطرح می‌شد و همین امر موقعیت و ویژگی ممتازی به امام خمینی (ره) در جنبش اسلام‌گرایی در جهان اسلام می‌دهد. «بیداری اسلامی، امتداد تمدن اسلامی» در ۲۸۴ مصور به قلم «احمد یوسف‌پور» نوشته و توسط نشر «دانش آموز» در ۱۰۰۰ نسخه منتشر شده است.

با نگارش محمدحسن قدردان قراملکی؛

کتاب «قاعده الواحد از دیدگاه متکلمان» منتشر شد

قاعده الواحد از قواعد عقلی و فلسفی است که فلاسفه برای آن ادعای بدهات نموده‌اند؛ اما قاعده فوق در علم کلام با چالش‌های مختلفی مواجه شده است. در این کتاب جایگاه قاعده در علم کلام و دیدگاه‌های موافقان و مخالفان و ادله آنان مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. فرضیه کتاب پذیرش قاعده الواحد است که به موجب آن فقط یک معلول مباشر از خدا صادر شده است، لکن با رویکرد عرفانی و حکمت متعالیه روشن خواهد شد که اصولاً خلق و ایجاد نه از عدم بلکه به معنای صدور یا تجلی از حق تعالی است. فرضیه رقیب رد و انکار قاعده الواحد و قول به صدور کثیر از خداست که منبای آن امکان خلقت از عدم است که بر آن لوازمی مترتب می‌شود که صحت یا سقم آن در کتاب بررسی شده است.



کتاب «هنر؛ دیالوگ با فرشته یا شیطان؟» منتشر شد



کتاب «هنر؛ دیالوگ با فرشته یا شیطان؟» سه گفتار از استاد رحیم پور از غدی نظریه پرداز اسلامی و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی است که در مجامع هنری و ادبی ایراد کرده است. «هنر؛ دیالوگ با فرشته یا شیطان؟»، «هنر؛ عهد با زیبایی و حقیقت» و «ما و خاستگاه مکتب‌های ادبی و هنری» عناوین گفتارهای این کتاب است.

با توجه به رویکرد انتقادی و کلان‌استاد رحیم پور از غدی و کمبود کتب نظری درباره فلسفه زیبایی و فلسفه هنر اسلامی، این کتاب برای همه فعالان فرهنگی و هنری مناسب و قابل استفاده است.

در بخشی از این کتاب می‌خوانیم: یک رکود طولانی و تعطیل در نوآوری در هنر ایران و به یک معنا در تمدن فروپاشیده اخیر مسلمین به قدر کافی می‌تواند ما را به خود آورد که چه کنیم تا دوباره نهضت خلاقیت و تولید اندیشه در ساحت ادب و هنر، آغاز شود و از این وضع خجالت‌آور که ما را در حوزه هنر، تقریباً به طور کامل، تبدیل به مصرف‌کننده، واردکننده و ترجمه‌کننده نموده، خارج شویم و در عرصه نوآوری و خلاقیت، به عنوان تولیدکننده جهانی درجه اول شناخته شویم و ضمن مصرف تولیدات دیگران، به خود نیز احترام گذاریم. به اندیشه خود، قابلیت‌ها و استعدادهای برادران و خواهران‌مان، به غنای عظیم فروخته در زیر غبار فراموشی، و به فرهنگ و ادب و فلسفه و اندیشه و هنر این سرزمین، احترام بگذاریم؛ خود، به صفت مسلمان بودن و ایرانی بودن...

بد است که دنیا ما را به عنوان جنبش جهانی جدیدی نه فقط سیاسی و ایدئولوژیک، به رسمیت شناخته و در همان امتداد، آماده پذیرش یک جنبش جدید ادبی و هنری نیز باشد و ما خود چنین انتظاری از خود نداشته باشیم. در دهه شصت، یک موج ادبیات مقاومت و هنر انقلاب را تجربه کردیم که کم‌سابقه و گاه بی‌سابقه بود. بی‌شک در منطقه، سابقه نداشت

و اگر در سطح جهان منتشر می‌شد، انگشت‌نما می‌بود، اما ما جرأت نکردیم آن را تئوریزه و به عنوان مکتب جدید ادبی و هنری در استانداردهای جهانی عرضه کنیم و هنوز هم به خود اجازه نداده‌ایم که آن را دست‌کم در دانشکده‌های هنر به متن درسی تبدیل کنیم. جالب است که غربیان، هنر و ادبیات انقلاب را دورادور زیر نظر داشته و ارزیابی دائمی دارند تا بدانند نهضت جدیدی که در دنیای اسلام پدید آمده، چه نقطه عزیمتی داشته و چه چیز را تهدید می‌کند؟ و در پی چه مطالباتی است؟ دفتر نشر معارف پیش از این سه کتاب «عقلانیت»، «گفتگوی انتقادی در علوم اجتماعی» و «علوم اجتماعی و رودربایستی با عقلانیت» را از این نویسندگان و پژوهشگران منتقد منتشر کرده است.

به قلم ابراهیم برزگر؛

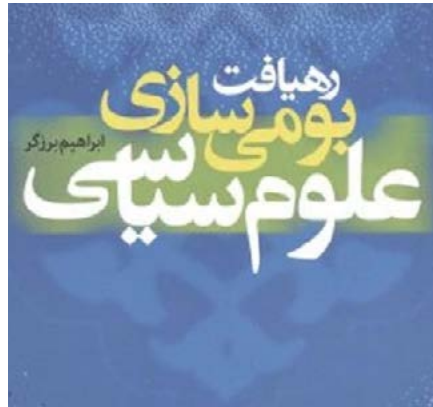
کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» منتشر شد

قوانین عام اجتماعی را بیان کند و یا به ترسیم چشم اندازی از آینده بپردازد. آموزه‌های مذهبی و هنجارهای دینی نظیر رهیافت عقلایی می‌تواند رفتارهای مؤمنان را قاعده مند کند و رفتارهای تکرارناپذیر و منظم در جهان دینی مؤمنان ایجاد کند و آنها را پیش بینی کند.

فصل ششم به کاربرد رهیافت بومی سازی در کتاب نظریه‌های بازتاب جهانی انقلاب اسلامی پرداخته است. دکتر برزگر در این فصل کوشش کرد تا برخی از نکات پیش گفته در قالب کاربردی عملی نشان داده شود. در واقع گاه نظریه‌ای پردازش می‌شود و یا چارچوبی مفهومی خاصی طراحی و تدوین می‌شود. گاه آن نظریه در عمل کاربرد پیدا می‌کند. این دو، دو مقام و دو لحظه متفاوتند، حتی نظریه پردازان بزرگ بعضاً فرصت کاربردی کردن نظریه‌های خود را پیدا نکرده‌اند و این کار توسط افراد دیگری دنبال و در واقع تکمیل شده و در قالب الگوی تحلیلی با مدخل‌های تحلیل خاصی خود ارائه شده است.

پرسش فصل هفتم این است که هستی شناسی عملکردی چگونه عمل می‌کند؟ دوگانه ساختار و کارگزار در رهیافت بومی سازی چگونه معنادر می‌شود و موضع گیری رهیافت در باب آن چیست؟ پاسخ به این پرسش الگوی تحلیل سیاسی در رهیافت بومی سازی را تبیین می‌کند. در این الگو، روابط اجزای هستی و انواع کارگزاران تعریف و نقش آنها در شکل گیری پدیده‌های سیاسی روشن می‌شود. به این ترتیب تمهیدات اولیه برای استخراج مدخل‌های تحلیل رهیافت بومی سازی فراهم می‌شود.

فصل هشتم به نتیجه گیری از مباحث فصول قبلی می‌پردازد. کتاب «رهیافت بومی سازی علوم سیاسی» در هشت فصل و ۲۲۴ صفحه، به قیمت ۱۰ هزار تومان به همت انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی روانه بازار فروش شده است.



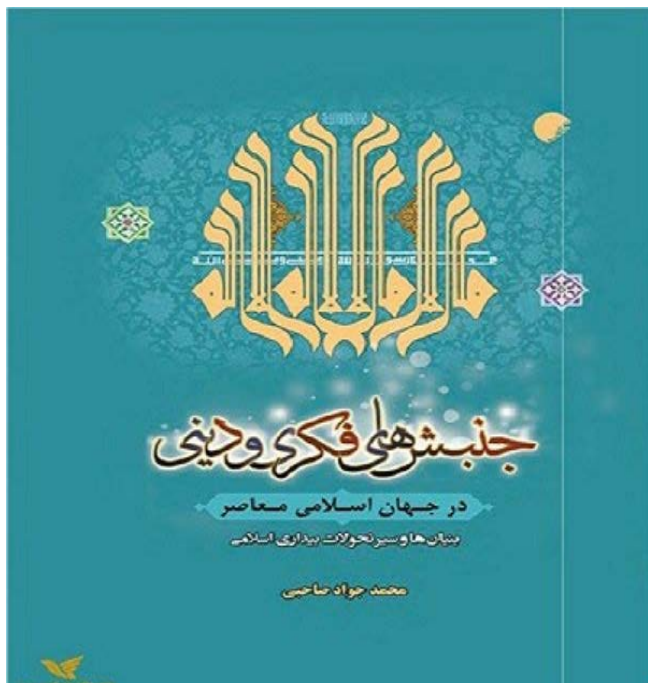
کتاب درسی نام دارد، می‌کوشد تا محتوای نوشتار رهیافت بومی سازی علوم انسانی در تدوین کتاب درسی علوم انسانی را به طور عام و علوم سیاسی را به طور خاص، کاربردی و قالب ریزی کند و ضمن ساده سازی عمده رهیافت بومی سازی برای افزایش سهولت فهم و کاربرد، با ذکر مثال‌هایی منظور خود را نشان دهد.

گزاره‌های دینی و بومی سازی مبنایی در علوم انسانی و سیاسی، عنوان فصل پنجم این کتاب است. در این نوشتار ابعادی از بومی سازی مبنایی مورد بحث قرار می‌گیرد. رابطه و سرگذشت متفاوت علم و دین در جهان غرب و جهان غیر غرب بررسی می‌شود و ضمن اذعان به اینکه تنها راهنمای موفق برای دستیابی به حقیقت، روش‌های حسی، مشاهده‌ای و پوزیتیویستی نمی‌باشد، بلکه معرفت وحیانی و جز آن نیز می‌تواند راه‌های دیگر آن باشد. معرفت وحیانی می‌تواند مجموعه‌ای از

این کتاب در هشت فصل تنظیم شده است: فصل اول: محلی و جهانی بودن در علم بومی نام دارد. این فصل می‌کوشد نشان دهد که ذات تولید علم، بومی و محلی است. آنگاه هنگام سرریز شدن و ورود به سرزمین میهمان می‌تواند قابلیت انطباق و تعمیم داشته باشد و در نتیجه از دانش محلی به جهانی تبدیل شود و به زبان جهانی، در گذشته قرون سه و چهار هجری زبان عربی و اکنون زبان انگلیسی بیان شود و از کاربری محلی به کاربری جهانی ارتقا منزلت دهد. به این ترتیب در این نوشتار چرخه تولید، انتقال علم در دو وضعیت جهان اسلام و جهان عرب در گذشته و حال در چهار منطقه شناسایی و تجزیه و تحلیل شده است. هدف این فصل ترسیم انتظارات معقول از پروژه بومی سازی به دور از افراط و تفریط است.

پروژه بومی سازی علوم انسانی در سطح کلان چگونه تعریف و سازماندهی می‌شود؟ این پرسشی است که در فصل دوم با عنوان پروژه بومی سازی علوم انسانی؛ برداشتها و سازوکارهای اجرایی کوشش می‌شود تا به طور فشرده بدان پاسخ داده شود. رهیافت‌های گوناگونی در حوزه روش شناسی علوم انسانی ارائه شده است. با توجه به اهمیت و ضرورت بومی سازی علوم انسانی در سیاستگذاری علمی کشور، نویسنده در جهت اشاعه فرهنگ بومی سازی، ابتدا یک تلقی معتدل از بومی سازی علوم انسانی ارائه می‌دهد و سپس می‌کوشد تا برای رهیافت بومی سازی علوم انسانی نظیر سایر رهیافت‌ها، زمینه تدوین اولیه ارکان سه گانه هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی فراهم کند، پس از طرح اولیه چنین زمینه‌ای و نقادی و آشکار شدن خلأها و ضعف‌های آن می‌توان به نظریه غنی شده‌ای دست یافت که در همه رشته‌های علوم انسانی کاربردی باشد. مؤلف در فصل چهارم که شرح و بسط رهیافت بومی سازی در

کتاب «جنبش‌های فکری و دینی در جهان اسلامی معاصر» منتشر شد



محمدجواد صاحبی، نویسنده کتاب «جنبش‌های فکری و دینی در جهان اسلامی معاصر» آنگونه که در مقدمه کتاب خود آورده، معتقد است «درباره جنبش‌های فکری و دینی بیدارگرانه در سرزمین‌های اسلامی اثری کامل و جامع تاکنون تدوین و نشر نیافته است. به همین جهت در عرصه پژوهش‌های بنیادی، راهبردی و کاربردی، فقر و خلأ بارزی مشاهده می‌شود.» صاحبی در این راستا دست به نگارش این کتاب زده تا اثری جامع و فشرده در رابطه با سیر تحولات، ریشه‌ها و بنیان‌های جنبش‌های فکری و دینی بیدارگرانه جهان اسلام در دسترس پژوهشگران این حوزه قرار بگیرد. اثری که ایرادات اثرات مشابه قبلی خود را ندارد. به اعتقاد نویسنده، کتاب‌های مشابهی که در این زمینه منتشر شده، یا صرفاً از منظر علوم سیاسی به قضایا نگریسته و یا اینکه محدود به منطقه جغرافیایی خاصی بوده و یا بر مبنای داده‌های غلط به تحلیل مسائل پرداخته است. خلاصه اینکه هیچ اثری که بتوان صفت «جامع» را بر آن گذاشت وجود نداشته است. کتاب جنبش‌های فکری و دینی در جهان اسلامی معاصر سعی کرده است این خلأ را پر کند.

محمدجواد صاحبی در این کتاب به بررسی بن مایه‌های اعتقادی، زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و نیز سیر تحولات جنبش‌های بیداری از آغاز شکل گیری تا امروز در مناطقی چون عثمانی و ترکیه جدید، شبه قاره هند، عربستان سعودی، مصر، سوآن، لیبی، الجزایر، تونس و مراکش پرداخته است.

البته این کتاب به معنای واقعی کلمه «جامع» نیست. چرا که فقط به جنبش‌های دینی و فکری کشورهای سنی‌نشین پرداخته و بررسی کشورهای شیعه‌نشین چون ایران، عراق و لبنان را به اثر دیگری حواله داده است. البته باید به این نکته اشاره کرد که حجم بالای کتاب اجازه فریبه شدن بیش از این را به نویسنده نداده است.

این کتاب در ۹۸۲ صفحه توسط نشر ادیان منتشر شده و با قیمت ۶۰ هزار تومان روانه بازار شده است.

به قلم محمدرضا جوادی یگانه:

ایرانی ترین غیر ایرانی ها کتاب شد

اندیشه ایرانی و گوینو

جوادی یگانه در این بخش از کتاب ایرانی ترین غیر ایرانی ها، به اندیشه ایرانی و گوینو نقب می زند و می نویسد: بیشتر کسانی که از بیرون به ایران نگاه کرده اند، سیاحان، تاجران، باستان شناسان و مأموران سیاسی بوده اند و کمتر کسی در میان آنان بوده که بر اساس رویکردی نظری به ایران توجه داشته باشد. گوینو در این میان استثناست و از این رو، توجه به آرا و نظریه های وی درباره ایران، به ما در فهم گذشته ایران کمک می کند. به علاوه گوینو با نظریه های خاص به ایران نگریسته و بر اساس آن نظریه عمل هم کرده است. بنابراین بررسی آرای وی اهمیت دارد. نکته دیگر که موجب خوشایندی گوینو برای ایرانیان نیز شده، نگاه مثبت او به ایران و مردم و فرهنگ آن است. همچنین در دوره ای که مختصر منافع ایران در مقایسه با هند، تماماً به جیب روس و انگلیس سرازیر می شد، فرانسه متعفی در ایران نداشت یا امکان نفع بردنش فراهم نبود و از این رو به ارزیابی های فرانسویان از ایران بیشتر می توان اطمینان کرد تا روس ها و انگلیسی ها. نویسنده در این نوشتار با دو رویکردی که از آن یاد شد به سراغ آثار گوینو رفته و نقد و بررسی آنها را مورد توجه قرار داده است.

فرهنگ ایرانی و ادوارد براون؛ زائر شیدای ایران

سفرنامه براون با نام یکسال در میان ایرانیان، دربرگیرنده خاطره های سفر یکساله اوست، چنان که خود براون نیز در فصل اول کتاب می گوید، این سفرنامه را در سال های پس از بازگشت از سفرش نوشته است. او علت نوشتن کتابی به صورت سفرنامه، به جای مقاله ای تحقیقی درباره ایران را در سه نکته بیان می کند: اول آنکه او به درخواست ناشر خود جامه عمل می پوشاند که معتقد بود ارائه کار در قالب سفرنامه آن را از اقبال عمومی بیشتری برخوردار می کند. دوم این که نگارش کتاب در قالب مقاله نیازمند صرف زمان بیشتری بود و سوم آن که انتشار کتابی دایره المعارفی مانند کتاب ایران و ایرانیان اثر لرد کرزن، این حوزه را تا مدتی بی نیاز از انتشار اثری مشابه می کرد (براون، ۱۳۸۷: ۲۸). علاوه بر این نگاه تحسین آمیز براون به فرهنگ ایرانی سبب شده تا او بیشتر از سایر سیاحانی که به ایران سفر کرده و تحت تأثیر فرهنگ ما قرار گرفته اند، سبب ساز نگارش فصل دیگری از مجموعه ایرانی ترین غیر ایرانی شده است.

علاوه بر این نویسنده در سه فصل پایانی کتاب به حضور سه آمریکایی در سه مقطع زمانی مختلف در ایران توجه دارد، یکی ترنس اودانل نویسنده و داستان نویس آمریکایی، دومی مورگان شوشتر، مستشار آمریکایی وزارت مالیه ایران و آخری میلیسپو، رئیس کل دارایی ایران، که نقد و بررسی دیدگاه های این سه مسافر هم به ترتیب فصول «شخصیت ایرانی: ترنس اودانل، رند ایرانی شده» و «مدیریت ایرانی دوره قاجار، مصائب شوشتر» و «فساد ایرانی: حکومت ایران در دوره پهلوی از نگاه میلیسپو» را خلق کرده اند.

کتاب «ایرانی ترین غیر ایرانی ها: خلیقات ایرانیان از منظر بیگانه های آشنا» به قلم محمدرضا جوادی یگانه، دبیر مجموعه کتاب های «شخصیت و منش ملی» به تازگی از سوی انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر و به بهای ۱۵۰۰۰۰ هزار ریال، روانه بازار کتاب های سفرنامه پژوهی ایرانی شده است.

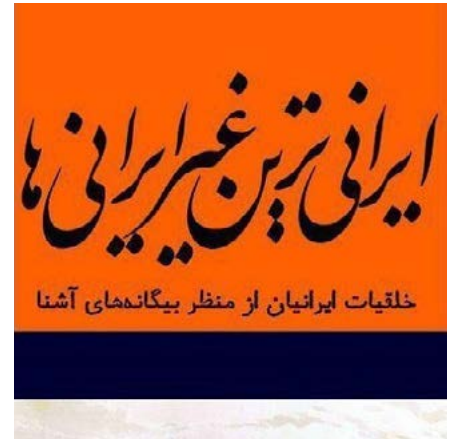
کاملاً ایرانی شده آن و سبک این اثر است. حاجی بابا رمان تاریخی و مربوط به شخصیتی خاص است: جوادی یگانه در ارائه این فرضیه از حاجی بابای افشار، نخستین دانشجوی اعزامی به فرنگ یاد می کند که ممکن است نامگذاری کاراکتر منفی داستان، حاصل عداوت او با نویسنده رمان باشد. اما او بیشتر بر این مسئله پای می فشارد که همنشینی دو ساله میرزاابولحسن خان ایلچی (نخستین سفیر ایران به انگلستان) و جیمز موریه، سبب ساز خلق کاراکتری منفی شده که بسیاری از خصلت های خود را وامدار این سیاستمدار ایرانی است.

کتاب نقد سیاستمداران است: نویسنده ایرانی ترین غیر ایرانی ها بر این باور است که هرگاه منش فاسد سیاستمداران ایرانی در ادبیات نقد شده، مورد استقبال ادبی قرار گرفته است و در این زمینه از حاجی آقای صادق هدایت یاد می کند. کتاب، نقد رفتارهای ایرانیان در حوزه های سیاسی و اقتصادی است: به این معنی که داستان حاجی بابا در ابعاد کلان سیاسی و اقتصادی به انتقاد نشسته است و ایرانی ها ویژگی های موجود در آن را به خود (خود واقعی خود) منتسب می دانند.

ایران، دیگری هویتی ایرانیان است: نویسنده در این بخش به بیان این باور می پردازد که با توجه به شواهدی که در جامعه ایرانی در طول تاریخ و اکنون وجود دارد، گریز از شخصیت و هویت خود، لایه دیگری از تحلیل استقبال از رمان حاجی بابای اصفهانی را دربرمی گیرد. پذیرش ضمنی خلیقات منفی از سوی ایرانیان: از این منظر می توان حاجی بابا را به مثابه تلنگری بر اخلاق ایرانی تلقی کرد و قالب طنز آن را مانند گوشه و کنایه ای جسورانه قلمداد کرد. بر این اساس، در نهایت شاید بتوان این اظهار نظر اندکی دشوار را مطرح کرد که حاجی بابا در جامعه ایران پذیرفته شده است چون خیلی با رفتارهای رایج جامعه ایران تمایز ندارد.

نقاب ایرانی: زشت و زیبای خلیقات ایرانیان از نگاه وامبری

نویسنده در نوشتار دیگری در این کتاب، به سفرنامه آرمینوس وامبری می پردازد اما در پی بررسی صحت و سقم آنچه وامبری در مورد خلیقات ایرانی مدعی است، نیست، اما بر این باور است که وامبری را می توان آینه ای برای مشاهده خلیقات ایرانیان در آن زمان و آنچه امروز موجود است، دانست. آنچه او درباره ظرافت، آداب دانی، پیچیدگی رفتاری و گفتاری ایرانیان ذکر می کند، نزدیک به یافته های بیمن است که توانسته الگوهای زبانی مردم ایران کشف و بر اساس آن، روابط قدرت را سازمان دهد. تذکرات وامبری درباره کنیفی، پول مداری، خشونت و به ویژه ترس و دروغ در ایرانیان نیز درخور تأمل است. وامبری نیز مانند بیمن مسئله زبان را در تعاملات ایرانیان مهم می داند. به گمان او «برای سفر به آسیا، نه پول مورد نیاز است و نه پا، بلکه به زبانی زیرکانه محتاج است» (وامبری، ۱۳۷۲: ۳۵). لذا تحلیل هایی نظیر تحلیل بیمن و توصیف های وامبری، مقدمه ای برای بررسی مسئله است. با فرض وجود چنین خلیقات منفی در جامعه ایران، می توان برای تخفیف آنها نیز چاره ای اندیشید و تحلیل آن رفتارها مقدمه ای برای حل آن است. برای این منظور، ابتدا باید وجود آن را پذیرفت؛ موضوعی که هنوز در ایران و جامعه علمی چندان پذیرفته نیست.



کتاب «ایرانی ترین غیر ایرانی ها: خلیقات ایرانیان از منظر بیگانه های آشنا» یکی از تازه های انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات به قلم محمدرضا جوادی یگانه است که مخاطبانش را به خواندن روایتی متفاوت از آن دسته ناظرانی دعوت می کند که فرهنگ ایرانی را با عمق بیشتری درک کرده اند و ضمن همزیستی با ایرانیان، قضاوت های متفاوت تری از جامعه ما ارائه کرده اند. جوادی یگانه در تازه ترین تألیف خود که هم راستای مطالعات و آثار او در حوزه خلیقات و منش ایرانیان و به ویژه حوزه سفرنامه پژوهی است، این بار به سراغ آن دسته از ناظران بیگانه ای رفته است که به واسطه همزیستی و سپران سال های بیشتری از حیاتشان در ایران نسبت به دیگر بیگانگان، درک متفاوت و البته عمیق تری از شخصیت و منش ایرانیان ارائه کرده اند. این کتاب که حاصل مجموعه نوشته های نویسنده در مورد آن دسته از بیگانگانی است که به آنها اشاره شد، لزوماً دربرگیرنده معروف ترین متون این حوزه نیستند، بلکه گزینش های شخصی نویسنده است از خوانش حدود ۵۰۰ سفرنامه، نامه، گزارش و سندی که فرنگیان درباره ایران و ایرانیان نوشته اند و به فارسی منتشر شده است.

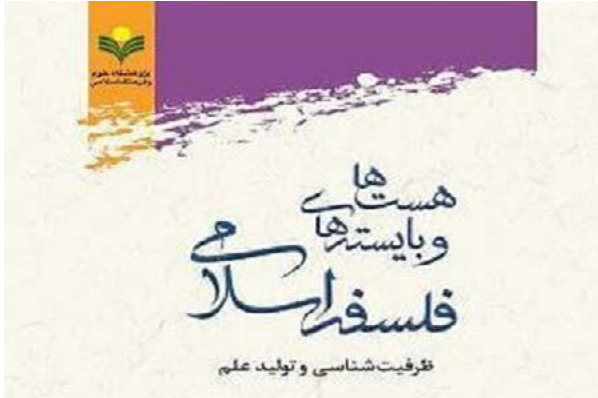
استقبال ایرانی از حاجی بابای ایرانی شده

نخستین نوشتار این کتاب به رمان حاجی بابای اصفهانی بازمی گردد. کتابی که به قلم جیمز موریه، سفیر انگلستان در ایران به رشته تحریر درآمده و به طرز شگفت آوری مورد استقبال ایرانیان و به ویژه جامعه نخبگان ایرانی قرار گرفته است. جوادی یگانه در ابتدای این بخش مخاطب خود را در معرض این پرسش قرار می دهد که چرا داستاتی سراپا انتقاد و حتی توهین به ایران و ایرانی از همان ابتدای انتشار با استقبال روبه رو شد. از سوی دیگر چرا حاجی بابای اصفهانی در کانون توجه کسانی قرار گرفته که به نقد شخصیت و خلیقات ایرانی روی آورده اند.

نویسنده در این نوشتار ضمن بررسی علل نگارش این کتاب و الهام گیری نویسنده داستان از شخصیت های ایرانی که معادل واقعی دارند به ترجمه اثر نیز نیم نگاهی دارد و به بررسی آن می پردازد و آنچه که در پایان بدان می پردازد، پاسخگویی با چهار فرضیه به این سوال است که آیا داستان حاجی بابای اصفهانی نماینده ایران و ایرانی است؟ و پاسخ به همان سوال ابتدایی نوشتار که چرا چنین اثری به مذاق ایرانیان ناگوار نیامده است، او چهار فرضیه خود را بدین شکل مطرح می کند:

رمان حاجی بابا اصفهانی اهمیت ادبی دارد: به این ترتیب اگر ایرانیان رمان موریه را که به قلم شیوا و ادبی میرزا حبیب اصفهانی ترجمه شده است، متعلق به خود می دانند، نباید این امر موجب شگفتی شود چرا که به نظر می رسد عملاً آنچه در این کتاب اهمیت دارد، نه محتوا که ترجمه

کتاب «هست‌ها و بایسته‌های فلسفی: ظرفیت‌شناسی و تولید علم» منتشر شد



فلسفه یکی از مؤلفه‌های تمدن بشری است که از همان سده‌های اولیه در تمدن اسلام حضوری پر رنگ داشته است. این شاخه فکری که با روشی عقلانی و برهانی در جستجوی حقیقت است، در جهان اسلامی متناسب با شرایط و اوضاع جامعه اسلامی در قالب «فلسفه اسلامی» بخشی از سنت فکری و فرهنگی تمدن اسلامی را تشکیل می‌دهد.

فلسفه اسلامی در دامان خود صدها فیلسوف و حکیم را پرورش داده و هزاران اثر اعم از کتاب و رساله را پدید آورد که بخش بزرگی از هویت فکری ما را تشکیل می‌دهد. با این حال پویایی و پایایی فلسفه اسلامی نیازمند ظرفیت‌شناسی، بازشناسی، آسیب‌شناسی و بازسازی آن مطابق شرایط روز است؛ از این روی این اثر بعد از کتاب درآمدی بر پیوستی فلسفه اسلامی، با هدف ظرفیت‌شناسی و بررسی کاستی‌های موجود و ترسیم فضای مطلوب تدوین گردید و به طالبان حکمت اسلامی اهدا شد.

کتاب «هست‌ها و بایسته‌های فلسفی: ظرفیت‌شناسی و تولید علم» نوشته ابراهیم علی پور به ۷ هزار تومان توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است.

کتاب «الهیات اگزیستانس» منتشر شد

کتاب «الهیات اگزیستانس» سیری تطبیقی انتقادی در افکار و آرای جان مک کواری، چهارمین کتاب قطب علمی فلسفه دین پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، به قلم مهدی عباس‌زاده عضو هیأت علمی گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه به چاپ رسید. الهیات وجودی، جریانی در الهیات مسیحی قرن بیستم است که می‌کوشد در تبیین ایمان مسیحی و دفاع از آن، از فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیسم) بهره‌گیرد. یکی از متفکران مطرح در این عرصه، جان مک کواری است که در الهیات خویش از تفکر مارتین هایدگر فیلسوف نام‌آشنای آلمانی تأثیر پذیرفته است. در تنظیم این کتاب، به ویژه از کتاب مهم مک کواری با عنوان (مبانی الهیات مسیحی) استفاده و به مباحثی همچون مبانی الهیات، مسأله وحی، خودی و ایمان، و مفهوم خدا پرداخته شده است. مجموع دیدگاه‌های مک کواری در الهیات فلسفی، از جهات بسیاری روزآمد، قابل توجه و با اهمیت است، لیکن به ویژه از جهت مبانی فکری، از منظر فلسفی و عقلی قابل نقد می‌باشد.

کتاب «الهیات اگزیستانس» از چهار فصل به شرح زیر سامان یافته است:

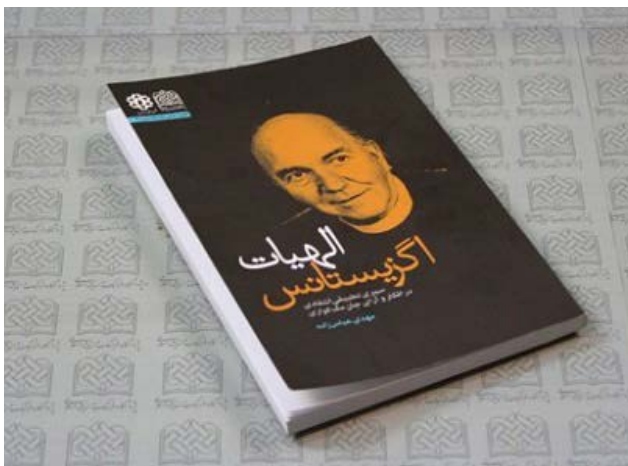
فصل اول: مبانی الهیات

فصل دوم: وحی

فصل سوم: خودی و ایمان

فصل چهارم: هستی و خدا

کتاب «الهیات اگزیستانس» سیری تطبیقی انتقادی در افکار و آرای جان مک کواری به قلم دکتر مهدی عباس‌زاده، با قیمت ۱۵ هزار تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است. علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می‌توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه مراجعه نمایند.



با ترجمه مهدی مسائلی؛

«سر آغاز اصلاح عزاداری» منتشر شد



کتاب «التزیه لأعمال الشیبه» یکی از مملود کتاب‌هایی است که در زمان خویش با موضوع اصلاح عزاداری به نگرارش درآمده است. این کتاب محور یکی از جنجالی‌ترین رویدادهای تاریخ تشیع است که نزدیک به یک قرن پیش حواشی فراوانی در حوزه علمیه نجف به‌همراه داشت؛ تاجایی که مخالفان این کتاب از آن با عنوان فتنه بزرگ یاد می‌کنند. البته با گذشت زمان از خشم و تعصب مخالفان این کتاب کاسته شد

و ظاهراً جنجال‌ها به پایان رسید ولی موضوعاتی که این کتاب به آن پرداخته است، هنوز نیز در جامعه مذهبی شیعه مباحثات فراوانی را به‌همراه دارند.

کتاب التزیه را نخستین بار جلال آل احمد با عنوان عزاداری‌های نامشروع ترجمه کرد. این کتاب اولین اثر قلمی جلال آل احمد بوده است اما در عزاداری‌های نامشروع تمام محتوای کتاب التزیه ترجمه نشده است و این ترجمه حدود یک‌سوم از مطالب آن کتاب را دربر می‌گیرد. افزون بر این، ترجمه مرحوم جلال آل احمد بسیار آزاد است و چون نخستین اثر قلمی وی بوده است، اشتباه‌های محتوایی فراوانی در آن دیده می‌شود. بی‌شک اگر جلال عزاداری‌های نامشروع را بعدها ترجمه می‌کرد، کتابش ترجمه‌ای دقیق‌تر و نشری روان‌تر می‌داشت. البته انتشار این ترجمه نیز حواشی خاص خود را داشته است. از جمله این که طبق گفته جلال آل احمد در ابتدای نشر بازاری‌های مذهبی هم‌اشار را چکی خریده و سوزاندند.

افزون بر این، در بیشتر آثاری که به نقل متن اصلی کتاب التزیه می‌پردازند، از نسخه تحریف‌شده آن استفاده شده است. این نسخه متعلق به چاپ دوم کتاب التزیه است که در حدود بیست‌و‌دو سال پس از فوت سیدمحسن امین منتشر شده است. متأسفانه در این چاپ حدود ده صفحه وزیری از چاپ اول کتاب التزیه حذف شده است و به‌لایل کمیاب‌بودن چاپ اول آن، بیشتر افراد این نسخه را متن اصلی کتاب تلقی نموده‌اند.

در کتاب سرآغاز اصلاح عزاداری تلاش می‌شود ترجمه دقیق و کاملی از چاپ اول کتاب التزیه ارائه شود. همچنین در پاورقی‌ها به تحقیق بیشتر مطالب کتاب التزیه پرداخته شده و استنادات و جزئیات موجود در متن شرح داده شده است.

البته رده‌های فراوانی بر کتاب التزیه نگاشته شده که بیشتر آنها مرتبط با بحث قمه‌زنی است. مهدی مسائلی، مترجم این کتاب، در اثر دیگری با عنوان «عار با شعار؛ قمه‌زنی در ترازوی عقل و شرع» به تفصیل به این موضوع پرداخته و با نقد و بررسی دلایل طرفداران قمه‌زنی و تبیین دلایل حرمت آن، توضیحات مفصلی را درباره سیر تاریخی قمه‌زنی و عوامل پیدایش و گسترش آن ارائه داده است.

کتاب سرآغاز اصلاح عزاداری توسط نشر آرما و با قیمت ۱۰,۰۰۰ تومان منتشر شده است.

«منش ملی: منظری روانی - اجتماعی» روانه بازار نشر شد

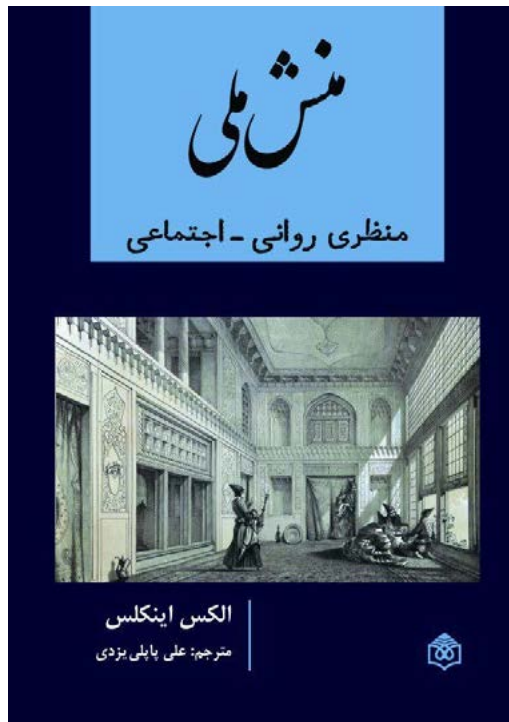
منش ملی باشد، در درجه اول باید با برنامه‌های در باب کنش اجتماعی و بر مبنای این برنامه آغاز شود. به عبارت دیگر، با برنامه‌های برای ایجاد تغییرات در ساختار ملت و نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن و بالاخره این تغییرات نمی‌توانند بر مبنای صرف ملاحظات سیاسی شکل بگیرند. هر شکلی از کنش سیاسی باید برحسب نتیجه ممکن که از تقابل آن کنش و فکت‌های مربوط به الگوهای واکنشی و نظام‌های نمادین خاص یک جامعه حاصل می‌شود، در نظر گرفته شود» (صفحات ۲۴۲-۲۴۳)

منش ملی روس و سازگاری با نظام شوروی

اینکلس در فصل سوم کتاب منش ملی: منظری روانی اجتماعی، با عنوان «شخصیت‌نمایی روس و سازگاری آن با نظام اجتماعی سیاسی شوروی» به مطالعه‌ای درباره مردم جامعه شوروی می‌پردازد و نشان می‌دهد که تصویر ارائه شده در این مطالعه از جامعه روس با تصویر کلاسیکی که در تاریخ، ادبیات و سفرنامه‌ها از منش روس ارائه شده است، به شدت هماهنگی دارد. همچنین بسیاری از انتقادهایی که از سوی حاکمیت علیه نقصان‌های جامعه شوروی طرح می‌شود، قویاً حاکی از آن است که خصلت‌های نمایی موجود در نمونه که منبع اخلاط در سازگاری اعضای نمونه مورد مطالعه با نظام شوروی هستند، در جمعیت شیوع دارد؛ خصلت‌هایی که سدی را در برابر تحقق اهداف حکومت ایجاد می‌کنند. علاوه بر این تفاوت‌های شخصیتی‌ای که بین سطوح مختلف شغلی در این مطالعه، مشاهده شد، با دانسته‌های محققانش از فرایندهای گزینشی عام در نظام‌های شغلی صنعتی و رویه‌های گزینشی آگاهانه در حکومت شوروی، در هماهنگی قرار داشت.

منش ملی آمریکایی: تداوم یا تغییر

نویسنده در فصل چهارم کتاب که عنوان «تداوم و تغییر در منش ملی آمریکایی» را بر پیشانی خود دارد با عباراتی تکان‌دهنده از هریت مارتینو نویسنده کتاب «جامعه آمریکایی» که نمایشگر آمریکایی‌های دوران استعمار است، آغاز می‌شود: «برای درک شخصیت حتی یک آدم، به‌شکلی که زندگی و سازوکارهای اسرارآمیز او فهمیده شود، باید فیلسوف بود؛ برای ترسیم حقیقت و شکوه یک آدم باید شاعر بود. حال، چگونه است که یکی دو تا معلم سرخانه خوش تیپ که این‌ور آن‌ور برای آقایان محترم بی‌حس‌وحال کار می‌کنند، یا یک جناب سروان بازنشسته عشق ابراز نظر، می‌توانند بینشی شخصیت آدم‌ها ارائه کنند؟ آدمی که همه شخصیت‌ها برای او مثل کتاب مهرموم شده‌ای است که فقط عنوان و جلد آن را می‌تواند ببیند، چگونه می‌تواند با ببیند، چگونه می‌تواند با نگاه از فراز کالسکه چهارچرخه‌ای که در آن نشسته، شخصیت یک ملت را رمزگشایی و تصویر کند؟ او با شجاعت هرچه تمام‌تر، توهمات بصری خود را به تصویر می‌کشد... این شخص با چند ضربه شلخته قلم، تصویری را کامل می‌کند که اگرچه به هیچ چیزی در عالم شباهت ندارد، اما هم‌ولایتی‌های او آن را به‌عنوان پرتوه یک ملت می‌پذیرند، به‌راحتی نمی‌توان به شیادگی چنین آدمی پی برد؛ چراکه شخصیت مردمان از چنان پیچیدگی‌ای برخوردار است که حتی یک مشاهده‌گر شریف هم نمی‌تواند نه همیشه و نه حتی بعد از یک



الکس اینکلس

مترجم: علی بابلی بزدی

روابط متقابل پویای آن‌ها را مورد تأمل قرار دهد. هرچه پیچیدگی‌های شخصیت و نظام‌های اجتماعی-فرهنگی بیشتر مورد توجه قرار گیرند، مفهوم‌پردازی و توصیف شوند، پیشرفت بیشتری در فهم ما از طرقتی حاصل خواهد شد که به‌واسطه آن‌ها انواع شخصیت، به‌شکلی نظاممند در عملکرد ساختارهای اجتماعی و انسجام الگوهای فرهنگی مشارکت می‌کنند» (صفحه ۱۹۵).

مرزهای منش ملی

در بخش دوم این اثر پژوهشی که با عنوان «تعیین حدود و ثغور منش ملی: آلمانی، روس، آمریکایی»، مخاطبان کتاب را همراه خویش می‌سازد، اینکلس با محور قرار دادن مفهوم ذهن آلمانی، به ارائه مصادیق و شواهدی می‌پردازد که درخصوص برخی ویژگی‌های ملت آلمان در مطالعات متعدد ذکر شده‌اند. نویسنده با معرفی کنفرانس «درباره آلمان بعد از جنگ»، نشان می‌دهد که مفهوم منش ملی را می‌توان به‌شکلی معنادار با رویکردهای دیگر در برنامه‌ریزی سیاسی و اجتماعی ادغام کرد. در این خصوص می‌خوانیم: «اگرچه تاکنون هیچ صورت‌بندی راضی‌کننده‌ای که وجود یک ذهن ملی را به‌طور دقیق تعریف کند، طرح نشده است، اما به‌یقین می‌توان ادعا کرد که نظام‌های ارزشی، نمادها و الگوهای واکنش مشخص و مهمی وجود دارند که می‌توانند به‌طور معناداری برای متمایز کردن جمعیت‌های دولت‌های ملی به کار روند. با این حال این الگوهای معین نباید به‌عنوان نتایج نژادی یا به‌عنوان ویژگی‌های ملی ذاتی در نظر گرفته شوند، بلکه باید به‌عنوان نتایج و بازتاب‌های شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خاص موجود در هر کشور در نظر گرفته شوند. این الگوها در نفس خود تغییرپذیرند و می‌توانند موضوع تغییر، کنترل و توسعه برنامه‌ریزی شده قرار گیرند... ایجاد تغییر در این الگوها از طریق یورش مستقیم به خود الگوها میسر نیست، بلکه از طریق ایجاد تغییر در وضعیت سیاسی و اجتماعی-اقتصادی شکل‌دهنده آن‌ها امکان‌پذیر است... بنابراین برنامه‌ای برای تغییر اجتماعی که شامل تغییر در

در میان بازار کتاب‌هایی که طی دو دهه گذشته با کاویدن مفهومی به نام منش ملی و یا به عبارت ساده‌تر، ما ایرانی‌ها چه هستیم و چه بودیم و چه خواهیم شد که همواره نگاهی انتقادی و معمولاً بدون پشتوانه نظری را دنبال می‌کنند، به جرأت می‌توان گفت، جایی آثاری که بتواند، روشی علمی و متقن را پیش روی پژوهشگران این حوزه مطالعاتی قرار دهد، خالی است. در چنین فضایی، کتاب «منش ملی: منظری روانی اجتماعی» به قلم «الکس اینکلس»، «دنیل جی. لوینسون»، «هلن بیر»، «یونجیان هانفمان» و «لری دایموند» و با ترجمه «علی بابلی بزدی» روانه بازار نشر شده است، کتابی که الگوهای مطالعاتی آن شاید گشاینده دریچه‌های جدیدی بر مطالعات شخصیت و منش ملی در کشور ما باشد.

شخصیت‌نمایی چیست؟

فصل اول کتاب منش ملی با عنوان «بررسی شخصیت‌نمایی و نظام‌های اجتماعی-فرهنگی» به ادبیات علمی و پژوهشی وسیعی در مورد مفهوم منش ملی می‌پردازد و خصوصاً ادبیات تولیدشده پس از جنگ جهانی دوم را مورد بررسی قرار می‌دهد. به زعم اینکلس، مفهوم منش ملی دارای معرفت‌های بسیاری است: از نهادهای سیاسی و رفتار بین‌المللی گرفته تا رسوم مربوط به قنطراق کردن نوزادان؛ اما وی بر این باور است که منش دقیقاً باید به‌معنای گرایش‌های موجود در شخصیت افراد سازنده جامعه در نظر گرفته شود و منش ملی، مجموعه‌ای از ویژگی‌های موجود در بین افرادی است که یک جمعیت ملی را می‌سازند. همچنین اینکلس در این فصل ضمن نگاه تاریخی به مطالعه منش ملی از مشکلات موجود در راه تعریف این مفهوم به‌عنوان شخصیت‌نمایی یاد می‌کند و توضیحات مسوطی در این خصوص ارائه می‌کند. همچنین نظریات شخصیت، روان‌کاوی، یادگیری، ارزش‌انگیزه خصلت، و مشخصاً اندیشمندانی که در این حوزه به نظرپردازی پرداخته‌اند در مقابل ذهن مخاطب کتاب گشوده شده است. به‌عنوان مثال در بخشی از این فصل می‌خوانیم:

«یکی از مشکلات اصلی در مطالعه تجربی منش ملی، که هم در دوران اولیه این مطالعات مشهود بود و هم در حال حاضر، فقدان یک طرح تحلیلی روشن و استاندارد است. منظور از این طرح، نظامی است که در هر شرایطی قابلیت اعمال شدن داشته باشد. این نظام متشکل است از مفاهیم و متغیرهای توصیفی‌ای که بر حسب آن‌ها بتوان ساختارهای شخصیت‌نمایی بزرگسال را توصیف و مقایسه کرد. حتی نظام‌مندترین رویکردها که به چارچوب مفهومی گسترده‌ای دست پیدا کرده‌اند، بالنسبه در سطح متغیرها یا مقولات توصیفی محدود مانده‌اند. این نکته به‌خصوص در مورد منظر روان‌کاوانه صدق می‌کند» (صفحه ۱۲۰).

علاوه‌براین نویسنده در جمع‌بندی این فصل و پاسخگویی ضمنی به نظریات روان‌شناختی حوزه به این نکته اذعان می‌کند که «تحلیل این مسائل حیاتی، مستلزم توصیفی غنی و چندوجهی از روندهای شخصیت‌نمایی است؛ توصیفی که انواع اصلی و فرعی شخصیت، گرایش‌های مختلف موجود در هر نوع شخصیتی، شرایطی که موجب می‌شوند این عوامل اثربخش شوند، گروه‌هایی اجتماعی که با انواع مختلف شخصیت متمایز می‌شوند و... را شامل شود. چنین تحلیلی همچنین مستلزم توصیفی ترکیبی است که از هنجارهای اجتماعی و ساختار نهادی؛ توصیفی که گستره و تنوع این امور، ضرورت‌های ساختاری درونی آن‌ها و

توسعه یافته، که از نظر فی‌المثل تحصیلی محروم‌تر از شهروندان تحصیل کرده کشورهای فقیر یا توسعه‌یافته هستند، مدرن‌اند. این واقعیت شاید بتواند یکی از علل پیش‌روندگی شکاف بین کشورهای دارا و نادر را نشان دهد» (صفحات ۴۹۶-۴۹۷).

توسعه فردی و توسعه ملی
«توسعه فردی و توسعه ملی: منظری میان‌ملی» عنوان نهمین فصل از کتاب منش ملی: منظری روانی اجتماعی است. اینکس در این فصل به ارتباط قوی و نظام‌مند میان شخصیت افراد و ساختار اجتماعی کننده و حمایت‌کننده آن‌ها اشاره می‌کند و ادامه می‌دهد که تلاش‌ها تاکنون در جهت مرتبط کردن دو مفهوم توسعه فردی و توسعه ملی، محدود بود به تعاریف عملیاتی موجود از این دو مفهوم و حال آن که باید از سطح توسعه اقتصادی به‌عنوان بعدی ملی که قرار است مورد آزمون قرار گیرد، استفاده شود، و با اتخاذ چنین رویکردی، نتیجه می‌گیرد که سطح توسعه ملی تأثیر مستقل قابل توجهی در شکل‌گیری نگرش‌ها و ارزش‌های شهروندان یک کشور دارد. جهت این تأثیر در اکثر موارد مثبت است. زندگی در کشوری توسعه‌یافته‌تر منجر به تقویت خود می‌شود؛ به این معنا که افرادی که در این کشورها زندگی می‌کنند، ارزش بیشتری برای خود قائل می‌شوند، همچنین بالاترین مراحل توسعه اقتصادی در دوران معاصر ممکن است با اثر «بازگشت» همراه باشد که نشان‌دهنده فقدان خوش‌بینی نسبت به دورنمای پیشرفت علمی و اقتصادی و سیاسی برای آینده است.

صنعتی شدن، نوسازی و کیفیت زندگی
اینکس در فصل دهم کتاب خود، به مقولات صنعتی شدن، نوسازی و کیفیت زندگی می‌پردازد و پس از ارائه فهم مشترکی از این سه مفهوم و معرف‌های عینی و ذهنی مقوله کیفیت زندگی و بحثی مسووط در این خصوص به سراغ حساسیت‌های فرهنگی و گرایش‌های متمایز می‌رود و این چنین نتیجه می‌گیرد که «ما شواهدی در مقیاس ملی در اختیار داریم که نشان می‌دهد سطح رضایت از زندگی، علی‌رغم افزایش ثروت و افزایش کالاها و خدمات، به‌طور نسبی ثابت می‌ماند، این ایستایی را می‌توان با توجه به گرایش‌های فرهنگی ریشه‌دار یا از طریق مشکلاتی که جوامع مدرن با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند و مسئولیت سنگینی که بر مردم خود تحمیل می‌کنند، تبیین کرد. این مشکلات و مسئولیت‌های سنگین می‌توانند تأثیرات مثبت تنعم مادی و آزادی سیاسی و اجتماعی این جوامع را خنثی کنند. همچنین شواهدی محدودتر و کمتر قابل اعتماد در اختیار داریم که نشان می‌دهند در کشورهایی که با بهبود چشمگیر استانداردهای سطح زندگی و افزایش توسعه اقتصادی و اجتماعی روبه‌رو بوده‌اند، نسبت افرادی که از زندگی راضی هستند به‌طور روزافزون افزایش یافته است» (صفحه ۵۸۵).

نگاهی دوباره
پایان بخش فصول این کتاب نیز فصلی است با عنوان «نگاهی دوباره به منش ملی» که اینکس در آن با نگاهی گذشت‌نگرانه و آینده‌نگر به مفهوم منش ملی، از رشد منابع حوزه منش ملی یاد می‌کند و دست به مقایسه میان برخی شاخص‌های مشترک در بین چند کشور می‌زند. کتاب منش ملی: منظری روانی اجتماعی که برای نخستین بار توسط «علی پاپلی یزدی» به فارسی برگردان شده، در آبان ماه سال جاری با شمارگان هزار نسخه از سوی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شده و در به بهای ۳۲۰,۰۰۰ هزار ریال در دسترس علاقه‌مندان به این حوزه قرار گرفته است. شایان ذکر است که این اثر تحت مجموعه‌ای با عنوان «شخصیت و منش ملی» به چاپ رسیده که دبیری آن را محمدرضا جواد یگانه برعهده داشته است.

است به‌عنوان مفاهیمی تلقی شوند که بی‌توجه به واقعیت و صرفاً به‌واسطه مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها شکل گرفته‌اند. در پاسخ به این نقد باید این نکته اشاره کنیم که این مفاهیم انتزاع‌ها و به بیان بهتر، ترکیب‌هایی هستند که بر مشاهده واحدهای رفتاری مجزا، انضمامی و مولکولی مبتنی هستند. مواد مشترک علوم اجتماعی عبارت است از مجموع کنش‌های انسانی در جوامع معین، چه این کنش‌ها به‌شکل بی‌واسطه قابل مشاهده باشند چه در قالب ایزه‌های مادی متعین شده باشند، لذا در این بخش از کتاب، نویسنده تمایز اجتماعی و فرهنگی را که از نظر برخی عالمان اجتماعی جنبه حیاتی دارد، کنار هم قرار می‌دهد و از موجودیت واحد اجتماعی-فرهنگی سخن می‌گوید. به‌عنوان مثال در بخشی از این فصل می‌خوانیم: «واضح است که قانون به حوزه اجتماعی-فرهنگی تعلق دارد؛ که در کل جامعه حضور دارد و به هیچ وجه نمی‌تواند ملک شخصی تلقی شود. در مقابل، رویاهای یک فرد به حوزه شخصی تعلق دارند، چرا که رؤیا دیدن، حتی اگر محتوای رویاها منحصر به فرد باشد، مستلزم کنش متقابل با دیگران نیست، اما اگر یک مرد کلاه خود را به‌نشانه احترام در برابر یک زن بردارد، نمی‌توان کنش او را یک کنش فردی دانست؛ چرا که انجام این کنش توسط مجموعه‌ای از قواعد اجتماعی که بر موقعیت انجام کنش حکمرانی می‌کنند، تعیین می‌شود» (صفحه ۳۴۸).

اینکس با همین رویکرد در ادامه فصل به برخی قضایای مرتبط با مطالعه شخصیت و ارتباط آن با تغییر اجتماعی می‌پردازد و در تبیین آن‌ها از ضعف و نابسندگی روشی و نظری‌شان یاد می‌کند.
منش ملی و نظام‌های سیاسی مدرن
ارتباط میان منش ملی و نظام‌های سیاسی مدرن، فصل دیگری از کتاب حاضر را رقم می‌زند. نویسنده در این بخش به سراغ تعریف مجدد و متقن منش ملی می‌رود و این سوال را طرح می‌کند که چگونه می‌توان منش ملی را اندازه گرفت؟ لذا در این بخش منش ملی به‌عنوان الگویی نهادی، به‌مثابه مضمونی فرهنگی، در مقام یک کنش و بالاخره به‌عنوان ترکیبی از عناصر مذکور، تعریف می‌شود. همچنین ابعاد روان‌شناختی نژادی آن نیز مورد بحث قرار می‌گیرد و در باب سنجش این مفهوم نیز بحثی نسبتاً مسووط ارائه می‌شود. همچنین در این بخش نویسنده علاوه بر اشاره به رابطه مفهوم منش ملی با نظام‌های سیاسی مدرن که در شکل‌گیری آن دخیل بوده‌اند، به پیشرفت‌های پژوهشی دوران پس از جنگ جهانی در این خصوص اشاره و در از برخی مشکلات و دورنمای این دست مطالعات یاد می‌کند.

در فصل هفتم کتاب منش ملی نیز با عنوان «افزایش انتظارات: انقلاب، تحول یا انتقال قدرت؟» اینکس به سراغ ماهیت مفهوم انتظارات بشری می‌رود و از رهگذر آن به تبیین مسئله تغییر به‌ویژه انقلاب روی می‌آورد. در همین فصل، مسئله اقلیت‌ها نیز به‌مثابه محرک‌های ایجاد نارضایتی طرح شده و به تفصیل درباره آن بحث شده است. با پایان یافتن این فصل، کتاب وارد بخش چهارم خود یعنی «تفاوت‌های ملی در مدرنیته فردی» می‌شود و پس از ارائه آمارهایی در این خصوص نشان می‌دهد: «اگر مدرنیته روان‌شناختی شهروندان یک ملت، به‌نوبه خود توانایی افزایش کارایی اقتصاد را داشته باشد، بنابراین کشورهای غنی از مدرنیته روان‌شناختی، از مزیتی دوگانه برخوردارند؛ مزیت اول روشن است: کشورهای ثروتمندتر یا کشورهای با نظام اجتماعی توسعه‌یافته‌تر، می‌توانند شرایط لازم برای تحصیل، کسب آگاهی از طریق رسانه‌ها و کار در کارخانه را برای اکثر شهروندان فراهم کنند. اما علاوه بر این مزیت، این کشورها می‌توانند از سرریز یا ناشت هم بهره‌برند که در نتیجه آن حتی شهروندانی از کشورهای

وارسی همه‌جانبه، از چندچون آن سر دریاورد. اگر با نگاه گذرای آن انسان شریف به تصویر بنگریم، بارگه‌های یک سنگ مرمر روبه‌رو می‌شویم؛ با توده‌ای از خطوط و تهرنگ‌ها و قلم‌زنی‌های درهم‌پوش هم؛ توده‌ای از یک آدم خیالی‌یاف هر تصویری را می‌تواند از دل آن بیرون بکشد. این روند بارها تکرار می‌شود تا اینکه بالاخره بعد از هزارمین بار، همگان باورش‌شان می‌شود که با تصویری واقعی از شخصیت یک ملت، روبه‌رو هستند. طی چنین روندی است که یک ملت بیگانه، یک‌بار برای همیشه شناخته می‌شود، مورد قضاوت قرار می‌گیرد و در خاطر می‌ماند و هزارمین احقق همان چیزهایی را می‌نویسد که اولین احقق نوشته بود» (صفحات ۲۸۸-۲۸۹).

با چنین مقدمه‌ای اینکس به سراغ طرق نگرش به مقوله منش می‌رود و مخاطب کتاب را در معرض پرسش‌های متعددی قرار می‌دهد که مطالعات این حوزه را به چالش می‌کشند؛ پرسش‌هایی از قبیل: آیا درست است که اگر سوالات یکسان به اشکال مختلف در زمان‌های متفاوت پرسیده شوند، پاسخ‌ها کاملاً مختلف خواهند بود؟ آیا وجود تفاوت‌های دینی، نژادی، قومی و طبقاتی در اکثر جوامع ملی، باور به وجود «یک» منش ملی در جوامع بزرگ‌مقیاس را بی‌اعتبار نمی‌کند؟ آیا پافشاری بر اینکه فقط و فقط اموری بخشی از منش ملی هستند که بیشتر مردم یک کشور در آن مشترک باشند، نشان از خودرأیی نیست؟ آیا بیشتر آزمون‌ها و سوالاتی که در بررسی نگرش‌ها و ارزش‌ها استفاده می‌شوند، عمدتاً فشارهای لحظه‌ای و نیروهای موقعیتی به‌شدت متغیر را منعکس نمی‌کنند؟ و نویسنده با طرح چنین سوالاتی مخاطب خود رو با برخی ملاحظات روش‌شناختی آشنا می‌کند.

تداوم در منش آمریکایی نیز موضوع دیگری است که نویسنده به تبیین و توصیف آن می‌پردازد و از این رهگذر نگاه به ایالات متحده به‌مثابه ارض موعود و کامل‌ترین جامعه قابل تصور زمان خویش را طرح می‌کند و از ویژگی‌هایی که جامعه آمریکا با آنها شناخته می‌شوند، یاد می‌کند و فصلی مفصل را در این باب می‌گشاید و در پایان نیز از تداوم قابل توجه منش آمریکایی سخن می‌گوید و آن را معلول شرایطی می‌داند که بازتولیدش را امکان‌پذیر می‌کند. همچنین وی مدعی است، با این حال شاهد آن بوده‌ایم که منش آمریکایی در بسیاری از امور، علی‌رغم تغییرات گسترده در اندازه و ترکیب جمعیتی، سطح تحصیلات، الگوهای سکونت و شغل، همچنان بدون تغییر باقی مانده است و از همین رهگذر نتیجه می‌گیرد که «احتمال دارد که مؤلفه‌های ساختار اجتماعی نسبت‌های متفاوتی با ویژگی‌های شخصیتی داشته باشند؛ به این معنا که یک تغییر نهادی ویژه به برخی ویژگی‌های شخصیتی یاری برساند و برخی دیگر را تضعیف کند. در این حالت، محقق وظیفه دارد دریابد که کدام نهادها بیشترین تأثیر را بر کدام ویژگی‌ها دارند و این تأثیر به چه شکل اعمال می‌شود. احتمال دیگر عبارت است از پایداری برخی ویژگی‌های شخصیتی در برابر تغییر. در این حالت محقق باید ویژگی‌های شخصیتی پایدار و ناپایدار در برابر تغییر را مشخص کند و علت پایداری و ناپایداری آن‌ها را توضیح دهد. علاوه بر این‌ها، باید دریابیم که منش آمریکایی‌ای که توأمان ویژگی‌های قدیمی و نوظهور را با خود حمل می‌کند، چه نسبتی با وضعیت امروز دارد. این منش باید به نحوی در هماهنگی با مجموعه نهادها و الگوهای از زندگی باشد که در قرن سوم آمریکا رواج خواهند یافت» (صفحات ۳۳۲-۳۳۳).

نظام فردی و نظام اجتماعی فرهنگی

فصل پنجم کتاب حاضر که با عنوان «تعامل نظام فردی و نظام اجتماعی فرهنگی» شاهد حضورش هستیم، مفاهیم نظام فردی و نظام اجتماعی-فرهنگی ممکن

کتاب «الگوی تنظیم رفتار جنسی با رویکرد اسلامی» منتشر شد



از جمله مسائل مهم فرهنگی در جامعه امروز، مسئله رفتار جنسی و چگونگی تنظیم آن است که کوتاهی در آن می‌تواند پیامدهای ویرانگر اجتماعی و فردی داشته باشد. در این باره، از یک سو شاهد رویکردهای متغایانه ای هستیم که روز به روز به سمت تقلیل و تضعیف عفاف پیش می‌روند و از سوی دیگر، ناظر رویکردهای هیجانی هستیم که به سوی برخورد های شعاری و احساسی کشیده می‌شوند و این مسئله مهم فرهنگی را در حد رعایت پوشش، تنزل می‌دهند. این در حالی است که مواجهه درست با این پدیده، در گام نخست، نیازمند یک حرکت علمی است، تا معارف دین در این حوزه ترویج شوند و زمینه مواجهه عالمانه فراهم آید و در گام دوم، نیازمند ترویج و فرهنگ سازی است.

لذا بخشی از زندگی انسان، با میل و رفتار جنسی ارتباط دارد و حکمت الهی نیز به گونه‌ای نقش زندگی انسان را قلم زده است که نسلش تا زمانی که خدا می‌خواهد قطع نشود. از این رو، برای تضمین و تأمین این غرض، نیرویی به نام میل جنسی در زن و مرد قرار داده شده است. نویسنده کتاب معتقد است، میل جنسی کارکرد لذت‌آوری دارد و البته در معرض آسیب است. برای آنکه به آسیب و آفت دچار نشود عقل را بر آن حاکم کرده است.

از سوی دیگر، عقل، انسان را به پرهیز از انحراف جنسی فرا می‌خواند؛ انحرافی که ویرانگر اساس خانواده و قطع کننده نسل است. اما همان گونه که همیشه و دائماً شهوت و میل جنسی ابزار تولید مثل قرار نمی‌گیرد، عقل نیز در همه انسان‌ها و در همه دوره های زندگی بر عملکرد غریزه جنسی حاکم نیست، و گرنه انحراف جنسی و فساد اخلاقی دیده نمی‌شد و درباره این مسائل نیز احساس نگرانی وجود نداشت.

به هر حال، آسیب‌های جنسی به دوره خاصی از رشد و تحول یا موقعیت خاصی در زندگی انسان محدود نمی‌شود. زیرا هم دستگاه جنسی در مسیر رشد خویش در دوره‌های مختلف سنی فعالیت دارد و هم کسانی هستند که ممکن است در موقعیت‌های مختلف از دیگران سو استفاده جنسی کنند.

مانند هر موضوع حیاتی و مهم، کنترل رفتارهای پرخطر جنسی محملی برای رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت است. ورود اندیشمندان غربی به این حوزه مهم، با بحث و جدل‌های متعددی در عرصه‌های سیاست، فرهنگ و آموزش و پرورش همراه بوده است. مثلاً کسانی هستند که از «آموزش جامع مسالمت‌آمیز جنسی» حمایت می‌کنند؛ شامل برنامه‌هایی که رویکرد کاهش آسیب دارد و ضمن ارتقای خویش‌تنداری جنسی آموزش‌هایی درباره تقویت دانش، مهارت و نگرش افراد برای کاهش آسیب‌های رفتارهای جنسی دارد.

در سوی دیگر، کسانی هستند که راهبرد «فقط خویش‌تنداری جنسی» را انتخاب کرده‌اند و بر توانمندسازی افراد در خویش‌تنداری در برابر رفتارهای جنسی ناپه‌نجان و خارج از چارچوب ازدواج تأکید دارند البته کسانی هم هستند که از راهبردهای چندگانه حمایت می‌کنند.

نهاد های دینی نیز از ظرفیت مهارگری التزام دینی برای کنترل رفتارهای جنسی پرخطر استفاده کرده‌اند. تحقیقات نشان داده است عقاید و دل‌مشغولی‌های مذهبی بیشتر، در حد وسیعی با کاهش فعالیت جنسی خارج از چارچوب ازدواج ارتباط دارد. مجموعه‌ای از تحقیقات نیز نشان می‌دهد که معیارهای مختلف دین‌ورزی با کاهش فعالیت جنسی پیش از ازدواج در ارتباط است.

اما ورود نهادهای دینی به این عرصه مسائلی را نیز به دنبال داشته است. طبق نظر محققانی مانند شی‌نهاد های مذهبی مسیحیت کوشیده‌اند فقط رفتار جنسی را مهار کنند، اما رویکرد برآمده از منابع اسلامی در موضوع مدیریت رفتارهای جنسی، رویکردی است جامع، و شامل دو راهبرد:

ازدواج و خویش‌تنداری جنسی. با این توضیح که:

۱. ارضای نیاز جنسی را در چارچوب ازدواج تعریف می‌کند و حقی برای همه انسان‌ها می‌داند؛ قرآن می‌گوید برای ارتباط جنسی در چارچوب همسری محدودیتی وجود ندارد؛ همسران از این طریق برای خود توشه بگیرند و تقوا رعایت کنند تا از این مسیر به ملاقات پروردگار نائل شوند.
- پیامبر گرامی اسلام (ص) در برابر سبک رهبانیت برمی‌خیزد و دوری کردن از لذت‌های حلال از جمله ازدواج را بیرون از چارچوب دین می‌شمرد.

۲. حد و مرز ارتباط جنسی مشروع و سالم را مشخص کرده است. از دیدگاه قرآن، روش ارضای جنسی خارج از چارچوب ازدواج روش بد و فحشا است
۳. راهکار کنترل آسیب در دوره ناممکن بودن ارضای جنسی در چارچوب ازدواج را خویش‌تنداری جنسی (=استغاف) دانسته است. از این رو، به کسانی که توان ازدواج و زناشویی ندارند خویش‌تنداری پیشنهاد شده است تا خداوند از بخشش خویش به آنان امکان ازدواج دهد.
۴. این خویش‌تنداری خارج از توان آدمی نیست؛ چرا که خداوند به هیچ کس جز (برابر با) توانش تکلیف نمی‌کند؛ هر کس آنچه کار خوب انجام داده به سود خود و آنچه بدی کرده است به زیان خویش است.

به‌علاوه، خویش‌تنداری جنسی، ممکن و تحقق‌پذیر است و گرنه بدان توصیه نمی‌شد و پیشوایان دین برای آن راهکار نمی‌دادند.

بر این اساس، راهبرد خویش‌تنداری جنسی نیز دو گستره عمده فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد:

۱. تقویت توانمندی روان‌شناختی خویش‌تنداری جنسی که مقاومت در برابر وسوسه، توان تأخیر ارضاء، بازداری رفتاری و تاب‌آوری در سختی‌های خویش‌تنداری را شامل می‌شود؛
۲. تنظیم اجتماعی رفتار جنسی که به کنترل زمینه‌های پرخطر تماس و تحریک جنسی ارتباط دارد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

امروزه زندگی سالم، مرتبط با غریزه جنسی، با پرسش‌ها و مضامین جدی مواجه شده است؛ استحکام خانواده‌ها، روابط کارآمد همسران، تربیت فرزندان، حضور در سطح جامعه و غیره دچار مشکل شده است. به نظر می‌رسد برخی نظریه‌ها و برنامه‌های متفاوتی که در این باره وجود دارد، رهزن افکار، طرح‌ها و برنامه‌های جامعه اسلامی می‌شود. از این رو، نگاهی دوباره به نظریه‌ها و برنامه‌های تنظیم رفتار جنسی، آن هم از دیدگاهی برآمده از منابع اسلامی، ضرورت دارد؛

خویش‌تنداری جنسی به عنوان شیوه‌ای مدون در تنظیم رفتار جنسی، نوعی توانمندی روان‌شناختی است. بررسی سازه‌های روان‌شناختی این توانمندی به ترسیم راهکارهای عملیاتی برای سبک زندگی عفیفانه کمک می‌کند. در این کتاب، در چارچوبی نسبتاً متفاوت از کارهای موجود،

خویش‌تنداری جنسی بررسی شده است؛

نیود برنامه‌ای منسجم مطابق با فرهنگ بومی و مبتنی بر آموزه‌های اسلامی درباره تنظیم فردی و اجتماعی رفتار جنسی از دیگر مسائلی است که ضرورت کتابی در این باره را تبیین می‌کند. در این کتاب سعی شده است راهبردها، برنامه‌ها و روش‌ها مبتنی بر فهم روان‌شناختی قرآن و حدیث عرضه گردد. عناوین بخش‌ها و فصول مختلف کتاب الگوی تنظیم رفتار

جنسی با رویکرد اسلامی

بخش اول: رفتار جنسی

فصل اول: انگیزه و میل جنسی

۱. سازوکار میل جنسی

۲. عوامل میل جنسی

فصل دوم: بروز رفتار جنسی

۱. تفاوت زن و مرد در رفتار جنسی

۲. عشق و رفتار جنسی

۳. رشد و تحول جنسی

۴. اختلالات و انحرافات جنسی

۵. ارضاء و سرکوب جنسی

۶. سلامت رفتار جنسی

بخش سوم: تنظیم رفتار جنسی

فصل سوم: الگوهای تنظیم رفتار جنسی

۱. نگاهی به آسیب‌های رفتار جنسی

۲. راهبردهای کنترل رفتارهای پرخطر جنسی

۳. برنامه‌های خویش‌تنداری جنسی

۴. ارزیابی برنامه‌های خویش‌تنداری جنسی

۵. وضعیت جوامع مسلمان

۶. ضرورت ترسیم مدلی متفاوت

فصل چهارم: الگوی تنظیم رفتار جنسی در منابع اسلامی

۱. اهداف تنظیم رفتار جنسی

۲. اصول تنظیم رفتار جنسی

۳. رویکرد تنظیم رفتار جنسی در اسلام

بخش سوم: خویش‌تنداری جنسی

فصل پنجم: سازمان‌یافتگی خویش‌تنداری در نظام روانی

۱. خویش‌تنداری و عقل اخلاقی

۲. مؤلفه‌های مفهومی خویش‌تنداری

۳. عملیات خویش‌تنداری

فصل ششم: سطوح و قلمروهای خویش‌تنداری

۱. قلمروهای روان‌شناختی

۲. قلمروهای کارکردی

۳. سطوح روان‌شناختی خویش‌تنداری

فصل هفتم: توانمندی‌های خویش‌تنداری جنسی

۱. خویش‌تنداری جنسی در پرتو عفاف

۲. توانمندی‌های روان‌شناختی

۳. موانع خویش‌تنداری جنسی

فصل هشتم: تنظیم اجتماعی رفتار جنسی

اصول ارتباط اجتماعی زن و مرد در سبک عفاف

۱. کمترین تماس

۲. کمترین تحریک

فصل نهم: پرورش خویش‌تنداری جنسی در کودکی

۱. نقش یادگیری در تربیت جنسی

۲. مراقبت‌های تربیتی

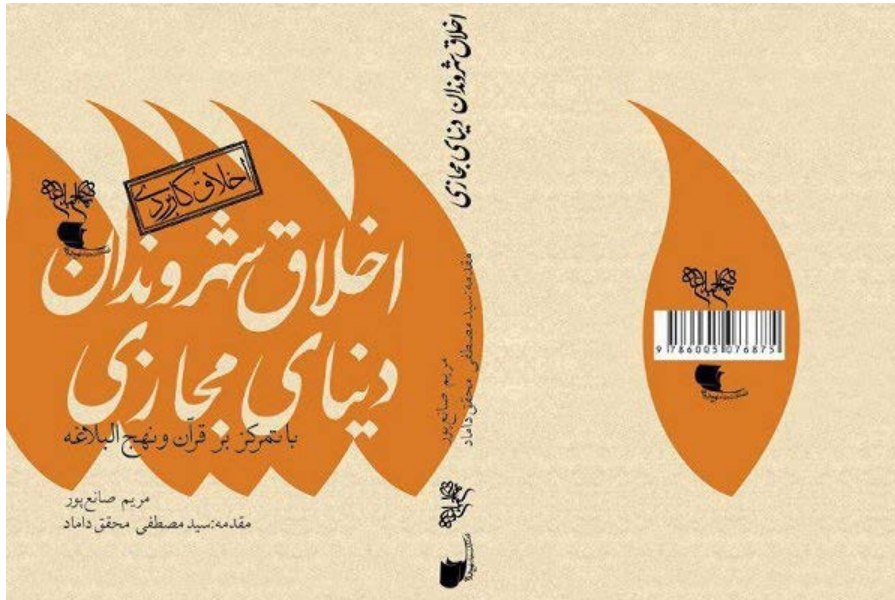
۳. پرورش توانمندی‌های عقلی

۴. پرورش توانمندی‌های اخلاقی

کتاب الگوی تنظیم رفتار جنسی با رویکرد اسلامی تألیف حجت‌الاسلام دکتر مهدی عباسی، از سوی پژوهشکده اخلاق و روان‌شناسی اسلامی به زبان فارسی، در قطع وزیری، در ۲۹۸ صفحه به نگارش درآمده است و در سال ۱۳۹۶ با همکاری انتشارات دارالحدیث منتشر شده است.

به قلم مریم صانع پور منتشر شد؛

کتاب «اخلاق شهروندان دنیای مجازی با تمرکز بر قرآن و نهج البلاغه»



کتاب «اخلاق شهروندان دنیای مجازی با تمرکز بر قرآن و نهج البلاغه» به قلم مریم صانع پور با مقدمه سید مصطفی محقق داماد توسط انتشارات بنیاد نهج البلاغه (پژوهش‌های دانشگاهی) منتشر شد.

فناوری‌های ارتباطی دنیای جدید، فرهنگ‌های مختلف را در همسایگی یکدیگر قرار داده‌اند و این امر پای‌بندی به اصول اخلاق ارتباطی را بیش از گذشته برای بشر ضروری ساخته است. برخی از نظریه‌پردازان، ارتباطات و اطلاعات سایبری را تهدیدی برای جامعه بشری می‌دانند، اما برخی دیگر فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی دیجیتال را فرصتی بی‌نظیر در جهت گسترش جهانی فضیلت و عدالت می‌دانند. نگارنده این اثر، دارای همین رویکرد خوشبینانه است؛ رویکردی برگرفته از آموزه‌های امیدبخش اسلام، که یأس را از جنود شیطان معرفی می‌کند.

قرآن کریم می‌فرماید «ما تو را جز به منظور رحمت برای عالمیان فرو نفرستادیم» [۱] و پیامبر اسلام فرمود «علت بعثت من کامل کردن بزرگواری‌های اخلاقی است» [۲] بر این اساس اسلام مجموعه‌ای از مشترکات اخلاقی مبتنی بر فطرت انسانی را در اختیار جامعه بشری (که از سرشت الهی مشترکی برخوردار هستند) [۳] قرار داد و زمینه‌های ارتباط اخلاقی عموم مردم را هموار کرد. در این اثر پژوهشی با استفاده از خطاب اخلاقی قرآن و نهج البلاغه نسبت به عموم مردم، منظومه‌ای اخلاقی طراحی شده که مشروط به ایمان دینی خاصی نیست بلکه مبتنی بر مشترکات انسانی شهروندان دنیای مجازی است تا پاسخگوی ارتباطات فردینی و فرافرهنگی کاربران فضای سایبری با فرهنگ‌های مختلف دینی و غیر دینی باشد. این اصول اخلاقی فراگیر بر مبنای مشترک انسان شناسانه‌ای مانند پاک نهادی همه افراد بشر و برادری و برابری آنان، پایه‌گذاری شده است تا زمینه‌های مشترک اخلاقی همه آدمیان مانند رحمت عمومی، وحدت عمومی، امنیت و صلح عمومی فراهم شود و سرانجام اصول اخلاقی مبتنی بر مشترکات فطری همه افراد نوع بشر به گونه‌ای طراحی شود که در هر یک از اصول، همه زمینه‌های مشترک زیست اخلاقی و نیز همه مبنای انسان شناسانه حضور داشته باشند تا نظام اخلاقی منسجمی برای ارتباطات فرامکانی فرازمانی هم‌زمان میان شهروندان دنیای مجازی شکل گیرد؛ اخلاقی مبتنی بر وجوه اشتراک همه انسان‌ها، که می‌توان آنها را «امت انسانی واحد» [۴] نامید.

در روزگار ناموافق کنونی که اسلام یعنی دین رحمت و اخلاق، با عملکرد افراطیون مسلمان‌نمایی چون داعش متهم به خشونت و قساوت شده است، قرآن یعنی کتاب تبیین و استدلال می‌تواند بر مبنای فطرت مشترک انسانی، و با ارائه اخلاق جهانشمول و زمانشمول اسلامی با چشم اندازی فردینی که مبتنی بر تکریم انسان و نودوستی است، میان همه حق جویان، عدالت‌طلبان، و فضیلت مداران عصر ارتباطات و اطلاعات، همدلی و اخوتی فردینی فرافرهنگی برقرار کند.

جهانشمولی اسلام محصول عقلانیت و اخلاق محوری قرآن است؛ به عبارتی دیگر قرآن، از حسن و قبح عقلی سخن می‌گوید و اصول اخلاقی انسانی را برآمده از عقل مستقل بشر معرفی می‌کند. از این رو می‌توان اصول اخلاق جهانشمولی را از قرآن استنباط کرد که مورد پذیرش پیروان هر فرهنگ و آئینی باشد. حضرت محمد (ص) هدف بعثت را مکارم اخلاق معرفی کرد و حضرت علی و سایر امامان علیهم السلام نیز در آموزه‌های علمی و عملی خود این

به عنوان مثال وفای به عهد یکی از آموزه‌های فطری اخلاق ارتباطی است که دینداران و بی‌دینان عقلا و فطرتاً آن را شایسته می‌دانند و تخطی از آن را غیرانسانی و مغایر با فطرت سالم بشری تلقی می‌کنند.

بنابراین با استفاده از آموزه‌های اخلاق ارتباطی قرآن و حدیث، می‌توان منظومه‌ای اخلاقی مبتنی بر مشترکات انسانی طراحی کرد که پاسخگوی دغدغه‌های جامعه جهانی در عصر ارتباطات باشد زیرا فناوری‌های جدید اطلاعاتی و ارتباطی موجب پیدایش عالمی شده است که به علت بی‌واسطگی، نزدیکی، و چندسویگی‌اش به دهکده ای جهانی می‌ماند که قادر است فضائل اخلاقی را با سرعت و شدت شگفت‌انگیزی گسترش دهد.

در طرف مقابل نیز، قادر است با سرعت و شدت بخشی به گسترش رذائل اخلاقی می‌تواند جامعه انسانی را به صورتی شتابگیر ساقط کند. در این شرایط، غفلت نظریه‌پردازان از تدوین اصول اخلاقی مشترک برای شهروندان جامعه جهانی به فاجعه‌ای غیر قابل جبران خواهد انجامید زیرا فراگیری ارتباطات در میان شهروندان دنیای مجازی، مستلزم توجه به بایدها و نبایدهای اخلاقی است که رعایت آنها به گسترش کرامت انسانی، همنوع دوستی، مسئولیت‌پذیری، احترام متقابل و رعایت حقوق در میان شهروندان جهانی منجر خواهد شد تا تهدیدات فناوری‌های جدید ارتباطی در نگاهی خوشبینانه به فرصت‌هایی در جهت توسعه حقیقت، فضیلت و عدالت در دنیا تبدیل شود. زیرا فناوری‌های جدید ارتباطی، تعاملات هم‌زمان ساکنان کره زمین را بدون محدودیت‌های جغرافیایی امکان‌پذیر کرده‌اند؛ در این دنیای بدون مرز، مردم سراسر جهان از شمال و جنوب گرفته، تا شرق و غرب؛ از فرهنگ‌های دینی گرفته تا فرهنگ‌های غیر دینی؛ از کشورهای مرفه گرفته تا کشورهای محروم؛ می‌توانند مستقل از گرایش‌های دینی و فرهنگی‌شان، با یکدیگر به تعاملات و روابط انسانی بپردازند و با زبان مشترک علامت و نمادهای سایبری با یکدیگر گفتگو کنند.

در این شرایط نوظهور جهانی که ارتباطات انسانی بیش از گذشته موضوعیت یافته است علاوه بر زبان مشترک سایبری، اصول اخلاقی مشترکی نیز برای این ارتباطات

مکارم را تحقق بخشیدند؛ زیرا قرآن کریم تعالیم اسلام را برای عموم مردم مفید و مکفی اعلام کرده است [۵] حتی اگر مؤمن به اسلام نباشند و در شرایط فرهنگی مختلفی زندگی کنند.

امروزه رشد شتابگیر فناوری‌های ارتباطی موجب شده تا جوامع مختلف، فاصله‌های زمانی و مکانی را درنوردند و دهکده ای جهانی دهد که ملل و فرهنگ‌های مختلف را در همسایگی یکدیگر قرار داده است؛ همسایگی که برای تعاملات اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی نیازمند صرف زمان و طی مکان نیستند. این تعاملات هم‌زمان بیش از هر چیزی، ضرورت پای‌بندی به اصول اخلاقی ارتباطی را به افراد بشر گوشزد می‌کند زیرا هرچند در سراسر تاریخ گذشته بی‌توجهی به هنجارهای اخلاقی زمینه‌ساز خصومت‌ها، کینه‌توزی‌ها، بی‌اعتمادی‌ها، ناامنی‌ها، و ستمگری‌ها شده است اما اینک که شبکه‌های جهانی اطلاعات و ارتباطات، مرزهای ملی و فرهنگی را در سراسر عالم از میان برداشته‌اند، بی‌اخلاقی‌های شهروندان دهکده جهانی سیلی و پراتگر را به راه خواهد انداخت که هیچ‌سود و مرزی مانعش نخواهد شد.

نگارنده این اثر پژوهشی معتقد است اسلام به عنوان یک آئین جهانی که پیام‌آور رحمت و حکمت است با مجموعه‌ای از مشترکات اخلاقی مبتنی بر فطرت انسان، امکان ارتباطات اخلاقی را برای انسان‌ها و جوامع مختلف فراهم می‌کند. از این رو با تبیین در قرآن و نهج البلاغه به طراحی و صورت بندی اصولی مأخوذ از فطرت انسانی می‌پردازد که مورد پذیرش همه انسان‌ها است زیرا بخشی از تعالیم اسلام مانند توصیه‌های اخلاقی، ارشاد به حکم عقل هستند؛ و بخشی دیگر از مقام مولویت الهی ابلاغ شده که آن نیز به واسطه ارشاد به حکم عقل است.

منظور نگارنده از آموزه‌های اخلاقی که عموم مردم را مخاطب قرار داده همان آموزه‌های عقلی اخلاقی ارشادی است که به علت ابتدا بر عقل مشترک، قابل توجیه برای همه آحاد مردم و مورد پذیرش ایشان است. بنابراین تعالیم مولوی اسلام، مسلمانان را شامل می‌شوند و آموزه‌های ارشادی اسلام همگان را دربر می‌گیرند و می‌توانند زمینه‌های فواید جهانی را فراهم کنند؛

اخلاقی شهروندان دنیای معاصر که به وسیله شبکه‌های ارتباطات جهانی احاطه شده‌اند نتیجه عدم تناسب اصول اخلاقی اقتدارگرا و تک صدای غربی، با تکثر گفتمان‌های بومی جوامع مختلف دنیای مجازی است؛ اصولی که ارزش‌های اخلاقی غرب را (که با شرایط خاستگاهش تناسب دارد) بر جوامع غیر غربی تحمیل کرده است؛ در حالی‌که دنیای کنونی نیازمند اصول اخلاقی جامعی است که خیر مشترک همه افراد نوع بشر را تضمین کند؛ اصولی که برخلاف تک صدایی رسانه‌های غربی، انحصارگرایی نژاد یا فرهنگ خاصی را برنتابد.

در این پژوهش تلاش می‌شود اصول اخلاق ارتباطی مبتنی بر اشتراکات انسانی از قرآن و نهج البلاغه گزینش شوند تا در فرایندی تحلیلی استدلالی، اصولی جهان شمول و زمان شمول را تشکیل دهند که مورد پذیرش همه انسان‌های فطری عالم قرار گیرند زیرا همه انسان‌ها بر اساس فطرت مشترکی خلق شده‌اند که فطرتی الهی است. [۶]

زمینه تحقیق است و معیار اخلاق ارتباطی از قرآن و حدیث اخذ می‌شود تا اصول اخلاقی ارتباطی متناسب با شرایط عصر حاضر ارائه شود. شکل گیری ارتباطات آسان و هم‌زمان سایبری در گستره جهان امروز، حاکمیت سوژه تک صدای غربی را به پایان خود نزدیک کرده و صدای ملل و فرهنگ‌های مختلف را در سراسر جهان طنین انداز نموده است؛ بنابراین در این تعدد رویکردها نقاط مشترکی مورد نیاز است تا تعامل فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر امکان پذیر شود به عنوان مثال همانگونه که نمادها و علائم بین‌المللی در فضای مجازی، موجبات گفتگو و درک متقابل شهروندان جهانی را فراهم کرده‌اند، اصول مشترکی را نیز می‌توان برای اخلاق پیشنهاد داد تا زمینه تکریم افراد نوع انسان فراهم شود؛ آرامش و امنیت مسالمت آمیز در روابط جهانی برقرار گردد؛ و روابطی شرافتمندانه و مسئولانه در میان مردم سراسر جهان محقق گردد.

بدیهی است چنین اصولی را نمی‌توان از یک فرهنگ بومی خاص اخذ، و به فرهنگ‌های دیگر تحمیل کرد بلکه این اصول باید از ذاتیات انسان بماهو انسان ناشی شده باشند تا پذیرش آنها تحمیلی نباشد؛ آموزه‌هایی که مربوط به تاریخ، جغرافیا، یا نژاد خاصی نیستند. هرچند مخاطبان اولیه قرآن کریم، ساکنان ۱۴۰۰ سال پیش عربستان بودند اما قرآن غالباً با انسان به‌ما هو انسان سخن می‌گوید و تعالیمی را عرضه می‌کند که ریشه در فطرت انسانی دارند و به همین علت در زمینه‌های مختلف تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و... قابل اجرا هستند. نگارنده کتاب حاضر با این پیش فرض در صدد شناخت و صورت بندی اصولی عام و فراگیر است که محدود به فرهنگ خاصی نباشند زیرا به نظر می‌رسد سردرگمی

فرافرهنگی لازم است؛ اصولی که بر مشترکات انسان شناسانه استوار شده باشد. در این کتاب ابتدا شرایط دنیای معاصر (با توجه به فراگیری اطلاعات و ارتباطات) مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس با استفاده از اصول عام اخلاقی از قبیل فضیلت، خیر مشترک، و گسترش بیشترین شادی برای شهروندان جهانی (مبتنی بر فضیلت و خیر مشترک) امکان تعمیم بخشی اصول اخلاق ارتباطی، در میان شهروندان دنیای مجازی بررسی می‌شود؛ به همین منظور توجه به سه دسته قواعد اخلاقی ضروری است که عبارتند از:

۱) اخلاق‌های متکثر و درون فرهنگی که براساس هویت‌ها و فرهنگ‌های متنوع بومی، فضائل انسانی را مورد توجه قرار می‌دهند؛

۲) اخلاق میان فرهنگی که با مطالعه تطبیقی در مورد نظام‌های مختلف اخلاقی، زمینه‌های تحقق حقوق انسانی و فضائل و ارزش‌های شهروندان دهکده جهانی را فراهم می‌سازد؛

۳) اصول اخلاقی واحدی که مبتنی بر فطرت مشترک شهروندان جهانی است و به صورتی نظام مند بر فراز سنت‌های اخلاقی متکثر فرهنگی بومی قرار دارد که این اصول:

اولاً: از نظام‌های اخلاقی متکثر جوامع مختلف اخذ می‌شوند تا مبنای طراحی نظام اخلاقی مشترک باشند؛ ثانیاً: از آموزه‌های فطری قرآن و حدیث اخذ می‌شوند؛ ثالثاً: انطباق مذکور به طراحی نظامی اخلاقی می‌انجامد که برآمده از انسانیت مشترک باشد و بدون تحمیل یک فرهنگ خاص، مورد پذیرش همه فرهنگ‌ها قرار گیرد. در این اثر پژوهشی دنیای مجازی با ملزومات و امکاناتش،

- [۱]. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (۱۰۷/انبیا)
- [۲]. إِنَّمَا بُحِثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (غزالی، ۱۳۶۸، ۳/۱۰۷-۱۱۱؛ بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۲۴ ق: ۲۳۳/۱۰)
- [۳]. فَطَرَهُ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِاتَّبَدِيلِ لَخْلُقِ اللَّهِ (۳/۱۰۷)
- [۴]. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً (۲۱۳/بقره)
- [۵]. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ (۲۸/سبأ)
- [۶]. فَطَرَهُ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِاتَّبَدِيلِ لَخْلُقِ اللَّهِ (۳/۱۰۷)

به قلم مرحوم روح الله نامداری؛

کتاب «خمینی؛ پدیده انسانی»

پیچیده» منتشر شد

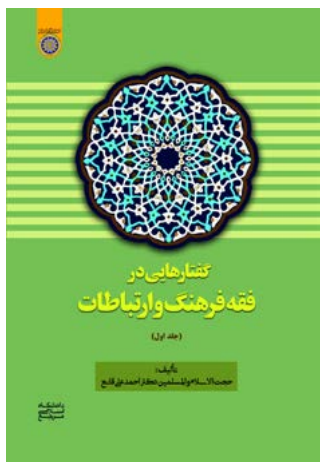


کتاب «خمینی؛ پدیده انسانی پیچیده» گزاره‌هایی برای آشنایی زدایی از «تصویر عمومی شده» امام خمینی (ره) تدوین روح الله نامداری در ۱۶۸ صفحه و به قیمت ۸۰۰۰ تومان منتشر شد.

در پژوهش اجتماعی فرهنگی، اگر پژوهشگر بخواهد در مورد فرهنگی که خود بدان متعلق است مطالعه کند، آشنایی او نسبت به آن فرهنگ از یک سو برای کار او مزیت است و از سوی دیگر ممکن است مانع شناخت درست و دقیق دیدن شود. روزمرگی و عادت ذهنی و رفتاری، پوشش بر زندگی می‌کشد که به راحتی قادر به دیدن آن نیستیم. ذهن چیزهایی که به آنها عادت کرده ایم را از حوزه آگاهی خارج می‌کند و برای انجام و تکرار آن به توجه نیاز نداریم... در زبان شناسی، «آشنایی زدایی» روش و شیوه کشف و بیان معنات، ولی در پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی، آغاز پژوهش و طرح مسأله برای محقق است. منطق گزینش بیانات و خاطراتی که در کتاب «خمینی؛ پدیده انسانی پیچیده» آمده است، مبتنی بر آشنایی زدایی از «تصویر عمومی شده» امام خمینی است. کتاب از سه بخش تشکیل شده است: مقدمه تدوینگر، بیانات امام خمینی و خاطراتی ناب از امام خمینی. این کتاب و کتاب قبلی این پژوهشگر، «جدال دو اسلام» از بهترین کتاب‌ها در معرفی اندیشه و سیره امام خمینی است.

روح الله نامداری از پژوهشگران جوان انقلاب اسلامی و فعالان فکری و فرهنگی بود که اردیبهشت ماه امسال در اثر ایست قلبی درگذشت و در زادگاهش ایذه به خاک سپرده شد. وی مدرس اندیشه امام خمینی (ره) و شهید آوینی در دانشگاه‌ها و مراکز علمی و فرهنگی بود و به تدوین آثاری نظیر «جدال دو اسلام»، «انقلاب و نظریه اجتماعی» (دو جلد)، «فردی بودم مستضعف» و «اسماعیل زنده است» همت گمارده بود.

کتاب «گفتارهایی در فقه فرهنگ و ارتباطات» منتشر شد



کتاب «گفتارهایی در فقه فرهنگ و ارتباطات» تألیف حاجت الاسلام احمدعلی قانع منتشر شد. چکیده این کتاب در ادامه می‌آید:

با پیدایش موضوعات جدید فرهنگی ارتباطی و یا توجه بیشتر جامعه به موضوعات قدیم، فقه که تئوری اداره انسان از گهواره تا گور است، باید حکم شرعی آنها را روشن کند تا مردم در تعامل با تک تک مسائل، وظیفه دینی خود را دانسته و حدود الهی را که عامل سعادت فرد و جامعه است رعایت نمایند. در کتاب حاضر سعی شد موضوعات و مسائل فرهنگی ارتباطی زیر مطرح و به شیوه اجتهادی مورد بررسی قرار گیرد.

تعامل با غیر شیعیان، تعامل با اهل کتاب، معنای تشبیه به کفار، طهارت یا نجاست کافران، ذبیحه کافران، ازدواج با کفار، بازدید غیر مسلمانان از اماکن مقدسه، مصافحه با کافران، اهمیت رسانش پیام، محورهای ممنوعیت رسانش پیام، آسیب شناسی فقهی و اخلاقی پیام‌های بازرگانی، موسیقی و غنا، احکام و آداب عکاسی، فقه ستر و نظر در عالم واقع و مجاز، فقه آئین‌ها و مناسک جمعی (تعزیه، عزاداری، قمه زنی) غم و شادی در سیره معصومان (ع)، قرآن و روابط عمومی و مطالبی پیرامون سیاست گذاری فرهنگی اهم موضوعات این کتاب را تشکیل می‌دهد.

این کتاب که حاصل تدریس هفت ساله فرهنگ و ارتباطات در اسلام و اثری تلفیقی در راستای اهداف و رسالت‌های دانشگاه امام صادق (ع) است که به همت انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) منتشر شد.