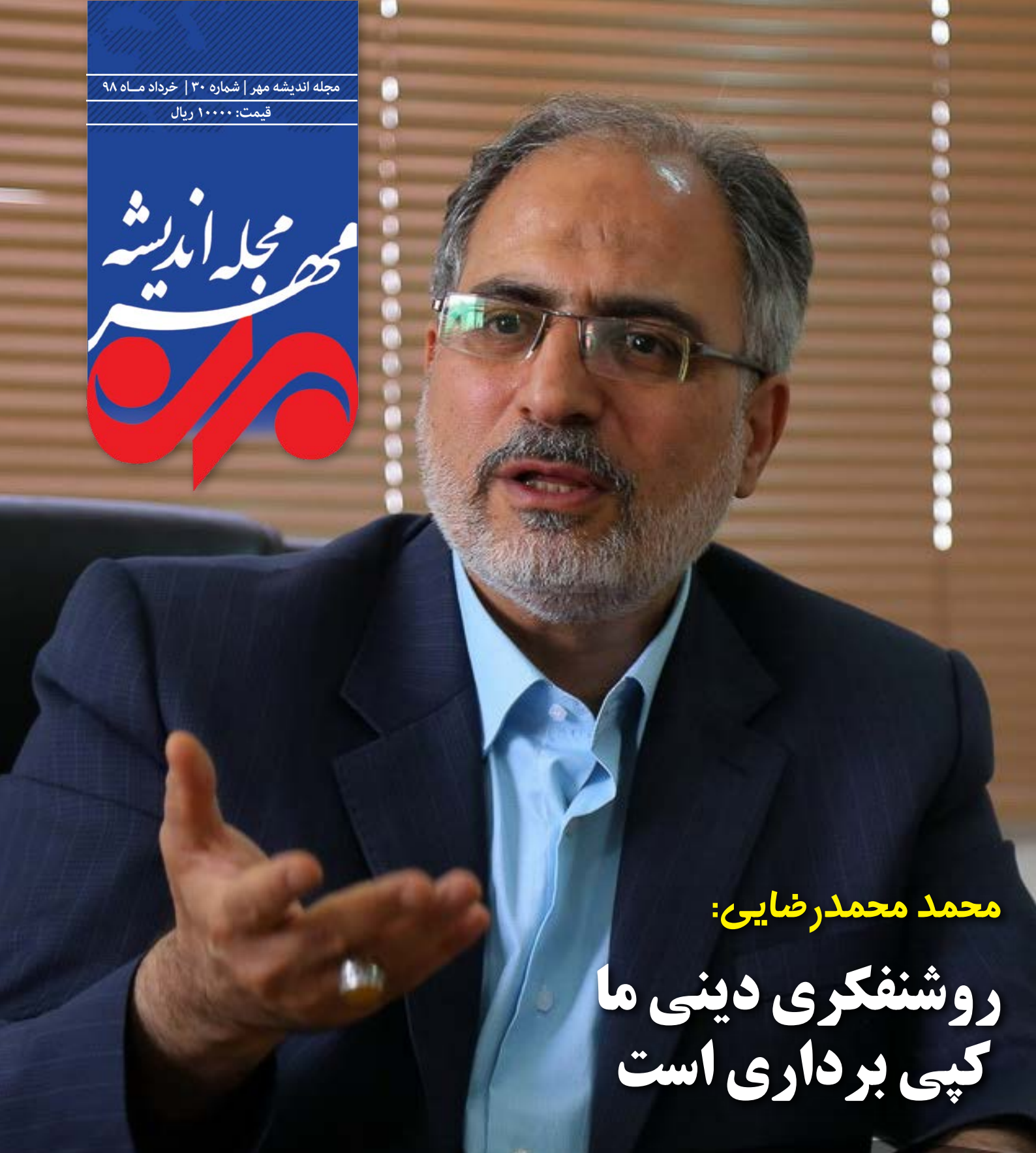


مجله اندیشه مهر | شماره ۳۰ | خرداد ماه ۹۸

قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال



محمد محمدرضایی:

روشنفکری دینی ما کپی برداری است

* الهیات می تواند فلسفه غرب را

از دام علوم طبیعی برهاند

گفتگو با مهدی عباس زاده

* فطرت انسانها به سمت تقریب می رود

گفتگو با محمدعلی آذرشب

* ورود فلسفه به حرفه مددکاری

گفتگو با یحیی قانلی

* ائمه اجازه ندادند شیعیان از پیکره

جامعه اسلامی خارج شوند

گفتگو با محمد حسین بیاتی

فهرست مطالب



۳



۲۸



۴۳



۵۵

- ۴ فیلسوف شاهد زمان خود است / رضا داوری اردکانی
- ۵ بدون «دیگری»، اخلاق بی معناست / بیژن عبدالکریمی
- ۶ مواجهه شریعتی با غرب منفعلانه نیست / گزارش سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی»
- ۷ متون شریعتی دارای یک وجدان بیداری اجتماعی بود / مقصود فراستخواه
- ۸ فلسفه متعهد به بازاندیشی مقام انسان در تاریخ و جهان است / مهدی بنائی جهرمی
- ۱۲ تعلیق زنی، حاشیه نگاری و شرح نویسی؛ سنت هایی که فراموش شده اند / آیت الله علی اکبر رشاد
- ۱۳ اسلامی سازی علوم انسانی انگیزه سیاسی ندارد / عبدالحسین خسروپناه
- ۱۴ دکارت فلسفه را با علم پیوند داد / همایون همتی
- ۱۵ فتح بابی میان فلسفه اروپایی و فلسفه اسلامی / گزارش نشست «گفتگوی هگل و فیلسوفان اسلامی»
- ۱۶ قرآن، مفسر خویش است / حسن بلخاری
- ۱۷ حوزه ها در مقابل اجتماعی شدن فقه مقاومت می کنند / ابراهیم فیاض
- ۱۹ چگونه میتوان پدیده نوظهور خدانا باوران دیندار را توضیح داد؟ / سیدمرتضی هاشمی مدنی

- ۲۹ الهیات میتواند فلسفه غربی را از دام علوم طبیعی برهاند / گفتگو با مهدی عباس زاده
- ۳۰ اعجاز قرآن از دیدگاه صدرالحکما / گفتگو با حمیده حائری پور
- ۳۲ نسبت جنود عقل و جهل با مقوله امنیت / گفتگو با نجف لکزایی
- ۳۵ فطرت انسانها به سمت تقریب میرود / گفتگو با محمدرضا آذرشب
- ۳۶ وحدت به معنای حذف مذاهب نیست / گفتگو با شیخ حسین الخشن
- ۳۹ مسیر پژوهش را بر خلاف جهت پیش میبریم / گفتگو با شهین اعوانی
- ۴۰ ورود فلسفه به حرفه مددکاری / گفتگو با یحیی قائدی
- ۴۱ روشنفکری دینی ما کپی برداری است / گفتگو با محمدمحمدرضایی

- ۴۴ چرا شریعتی به نتیجه مطلوب و مورد نظر خود نرسید؟ / سیدیحیی یثربی
- ۴۷ اسلام آزادی را اصل نمیداند و آن را در چارچوب عدالت تعریف می کند / قاسم پورحسن
- ۴۸ تحقیق علوم انسانی یا تحقیقات استراتژیک؟ / سیدجواد طاهایی
- ۴۹ ایمان به غیب؛ نخستین گام دین داری / احمدرضا دردشتی
- ۵۱ چه امکان عقلانی برای حیات سیاسی ملت فلسطین وجود دارد؟ / محمدجواد غلامرضا کاشی
- ۵۱ «امر دینی» چیست و چه نسبتی با متون دینی دارد؟ / رضا بابایی
- ۵۲ دفاع از قدس؛ وظیفه جهان اسلام با تأسی به سیره نبوی / علی کریمی
- ۵۳ مشکلات ابطال گرای کارل پوپر / سیدمحمد مهدی دزفولی

- ۵۶ «اصطلاحنامه فلسفه سیاسی» کتاب شد
- ۵۶ به همت نشر دارالعرفان؛ ویراست جدید کتاب «نظام خانواده در اسلام» منتشر شد
- ۵۶ کتاب مولفه های تمدن ساز در مکتب سیاسی امام رضا (ع) منتشر شد
- ۵۷ با پیشگفتار علی اصغر مصلح؛ کتاب «درآمدی به فلسفه میانفرهنگی» منتشر شد
- ۵۷ کتاب تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی منتشر شد



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سیدامیر حسن دهقانی،
محمد مهدی رحیمی، محمدالیاس قنبری

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

همکاران این شماره:
سارا فرجی، عباس بنشاسته،
مهرنوش محمدزاده، محمد بحرینی

مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰
پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

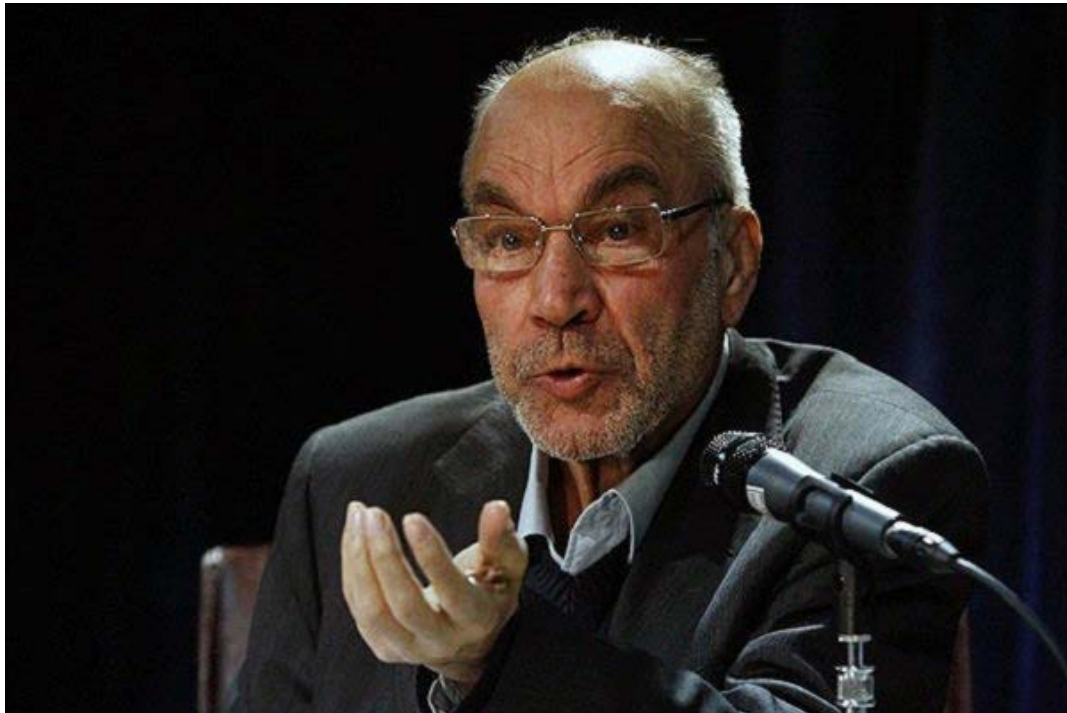
علاقتمندان می توانند مقالات و مطالب خود را برای
مجله اندیشه مهر ارسال کنند



گزارش

داوری اردکانی:

فیلسوف شاهد زمان خود است



داوری اردکانی با بیان اینکه فیلسوف، شاهد زمان خود است در پاسخ به این پرسش که چرا فلسفه باید به جنگ و صلح بپردازد، گفت: وجود در تاریخ جلوه می کند و جنگ و صلح نیز جلوه های مهم تاریخ اند.

به گزارش خبرنگار مهر، رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم در نشست «فلسفه، صلح و جنگ» که به مناسبت روز جهانی فلسفه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، گفت: یکی از اشکالاتی که به فلسفه و اهل فلسفه می شود این است که از مقدمات فلسفی به همه چیز می توان رسید. هم به صلح می توان رسید و هم می توان گفت جنگ از کجاست. چرا ما روز جهانی فلسفه را به بحث صلح و جنگ بپردازیم مگر چه اتفاقی افتاده است؟ بعد از جنگ جهانی دوم منطقه ما هیچ وقت بدون جنگ نبوده است. اما در طول این سال ها هیچ گاه از جنگ و صلح سخن نگفته ایم. حالا چه شده است؟

وی افزود: چند وقت پیش از من خواسته شد درباره فلسفه و اسلحه یادداشتی بنویسم. من اهل فلسفه هستم اما از اسلحه اطلاعی ندارم. همان طور که به جمله آنتوان چخوف اشاره شد که می گوید اگر اسلحه در صحنه تئاتر است باید از آن استفاده شود، هیچ چیز در جهان بیهوده بیان نمی شود. پس اگر از فلسفه، جنگ و اسلحه صحبت می کنیم حتما علتی دارد.

چرا از فوتبال صحبت می کنیم؟

چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: ریشه بیشتر شدن جنگ در سال های گذشته را خشونت ها و بی رحمی هایی می دانم که در این سال های اخیر رایج شده که تاکنون سابقه نداشته است. اینها به فلسفه چه ربطی دارد؟ فلسفه موضوع وجود و اعراض ذاتی وجود و ... است. پس تا جنگ و صلح خیلی راه دارد. به من ایراد می گیرند که چرا راجع به فوتبال صحبت می کنی؟ جنگ و صلح که

از فوتبال مهم تر است. واقعیت آن است که فوتبال چنان عظمتی دارد که هر سیاستی در برابر آن تسلیم می شود. حالا متوجه شدید چرا راجع به فوتبال صحبت می کنم؟

جنگ و صلح جلوه های مهم تاریخ اند

وی اضافه کرد: وجود در تاریخ جلوه می کند و جنگ و صلح نیز جلوه های مهم تاریخ اند. پس فلسفه باید به این موضوعات بپردازد. لئو اشتراوس در جدل کتبی با ماکس وبر وقتی از نزاع و صلح صحبت می کند صلح را در گیومه می گذارد. معنی این کار این است که می خواهد بگوید از نظر وبر جنگ اصل است. کانت خودش هم به آن چه که درباره صلح چاودان می خواست، نتوانست باور پیدا کند. هراکلیتوس می گفت مردم آرزو می کنند جنگ نباشد. نمی دانند این دعا نیست بلکه نفرین است. چون اگر جنگ نباشد یعنی نابودی.

فیلسوف شاهد زمان خود است

وی در ادامه گفت: فهم من این است که هستی ایستادن در برابر نیستی است. یعنی این ایستادگی است که صیورت است. فیلسوف شاهد زمان خود است. فیلسوفانی که راجع به صلح صحبت کرده اند در دورانی می زیسته اند که جنگ شدت داشته است. برای مثال انیشتین نامه ای به فروید دارد که نظر و امیدش درباره صلح را در آن عنوان می کند که نامه ای خواندنی است. حدود ۱۰ سال بعد نامه ای به روزولت می نویسد که آیا می خواهی جنگ پایان پیدا کند؟ منظورش این است که سلاحی می توان ساخت که جنگ پایان پیدا کند. شاید هم هدفش پایان دادن به جنگ بوده است. توجه کنیم که بهترین و اخلاقی ترین مردم دانشمندان هستند. اما می بینیم که همین ها به دنبال ساختن بمب اتم بوده اند. هدف اینها صلح بوده است. بعد از جنگ هم در کار صلح بوده اند.

داوری اردکانی با اشاره به اینکه صلح را با کوشش می توان

حس کرد، تصریح کرد: جنگ را با کوشش نباید ایجاد کرد. جنگ وجود دارد و هست. باید از آن پرهیز کرد. این که تا چه حد می توان از جنگ پرهیز کرد در نامه فروید به انیشتین می بینیم. در سرتاسر نامه حرفش این است که نهاد (Id) و باطن ما باطن جنگ است. اگر چه مقدمه چینی می کند که ما غریزه ساختن و زندگی و غریزه نابودی و جنگ داریم. اما می گوید آن چه که راهبر است، غریزه ویرانگری است. این نامه در سال ۱۹۳۲ نوشته شده یعنی زمانی که بوی جنگ می آید.

ایستادن در برابر جنگ، ایستادن وجود در برابر عدم است

وی در ادامه گفت: سلاح چیزی نیست که توسط متخصصین و سازندگان آن ساخته شود. سلاح جز عمده تکنولوژی زمان ماست که بیشترین پژوهش های علمی روی این حوزه متمرکز است. علم که ستون و استوانه این عالم است نمی تواند بی تفاوت نسبت به جنگ باشد. بشر همواره در برابر جنگ می ایستد این یعنی وجود در برابر عدم می ایستد. جنگ های موجه معمولاً برای دفاع یا احقاق حق است. اما جنگ هایی نیز وجود دارد که از روی کینه توزی است.

داوری افزود: مخالفین با فلسفه از روی کینه توزی مخالفت می کنند. به ندرت دلیلی بر زبان بار بودن فلسفه دارند. از سه فرد آتنی که ادعای نامه علیه سقراط نوشتند باید پرسید چه چیز شما را علیه سقراط بر انگیزه است؟ اجمالا می توان این پاسخ را داد که سقراط اساس مدینه آتن را بر هم می زند. اما دفاع آنها از آتن به صورت کینه توزانه ظهور کرده چون در ادعای نامه شأن حرف های خیلی مهمی نبود. از آن زمان تا امروز فلسفه مورد قهر و دشمنی بوده است. این جنگ علیه فلسفه را باید قبول کنیم. اما از خدای بزرگ می خواهیم که جهان و بشر کنونی را از جنگ های بزرگی که اگر در بگیرد جهان را نابود می کند حفظ کند.

بیژن عبدالکریمی:

بدون «دیگری»، اخلاق بی معناست



عبدالکریمی گفت: همواره دو سنت فکری درباره اندیشیدن درباره دیگری وجود داشته است. رویکرد اول توسط آگوستین، ابن سینا و دکارت بیان شده و دیدگاه دوم برای کسانی همچون هایدگر، ویتگنشتاین و کانت است.

به گزارش خبرنگار مهر، بیژن عبدالکریمی در نشست فلسفه، صلح و جنگ که به مناسبت روز جهانی فلسفه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، به ایراد سخنرانی پرداخت.

گفتگو وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت است نه معیار حقیقت

بیژن عبدالکریمی در این نشست گفت: از دیرباز انسان با دیگری زیسته و با دیگری نسبت داشته است. مقولاتی مثل قانون، اخلاق، حقوق و دین وجود داشته تا کنش نسبت به دیگری را تعریف کند. در دین ما اندیشیدن به دیگران و حق الناس مطرح شده است. نیل به عالم ملکوت جز از طریق اندیشیدن به دیگری ممکن نیست. افلاطون شیوه دیالوگ را به عنوان روش بیان تفکر خود انتخاب می‌کند. همچنین سقراط گفتگو را یگانه شیوه بیان حقیقت عنوان می‌کند. گفتگو وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت است نه معیار حقیقت.

دو سنت فکری درباره اندیشیدن به «دیگری»

وی افزود: در تاریخ همواره دو سنت فکری درباره اندیشیدن به دیگری وجود داشته است. رویکرد اول که توسط آگوستین، ابن سینا و دکارت بیان شده معتقد است که نفس بدون میانجی و با صرف رجوع به خود می‌تواند به خود آگاهی برسد و در این خودآگاهی تمام و کمال است. برای رسیدن به این هدف هر آن چه را که نیاز است در درون خود دارد. آگاهی به چیزهای دیگر بعد از آگاهی از خود است. در حالت تعلیق و قطع ارتباط از جهان است که انسان می‌تواند به خودش آگاه شود. این مسأله را در داستان حی بن یقظان ابن طفیل نیز می‌بینیم. این مسأله از طریق ابن طفیل در اندیشه‌های غربی تأثیر می‌گذارد. در راستای این رویکرد اتمیزه شدن انسان را در دیدگاه دکارت می‌بینیم که اخلاق را کاملاً منفعت طلبانه می‌کند.

آگاهی از نفس با واسطه دیگری صورت می‌گیرد

عبدالکریمی در ادامه گفت: دیدگاه دوم که کسانی همچون هایدگر، ویتگنشتاین، کانت و هگل به آن معتقد بوده‌اند و اندیشه غالب متأخر است این است که در این دیدگاه آگاهی از نفس با واسطه دیگری صورت می‌گیرد. یعنی وقتی کار و فعلی صورت می‌گیرد نفس می‌تواند از خویش‌تن آگاه شود. در این دیدگاه خودآگاهی امری تمام و کمال نیست و مشکک است. اولین بار توسط دکارت مسأله دیگری به عنوان یک مسأله فلسفی صورت بندی و تئوریزه می‌شود.

فلسفه حکایت گر تاریخ هستی است

وی سپس گفت: در این جا لازم است عنوان کنم که به راستی فلسفه چیست؟ هگل می‌گوید فلسفه حکایت گر تاریخ هستی است. جناب دکتر داوری معتقدند فلسفه

بافت نیست بلکه یافت است. فلسفه در حقیقت بیان روح دوران است که در تمام مسائل خود را نشان می‌دهد. ظهور فلسفی اندیشه‌های دکارت دنیای جدیدی را رقم زد که خودبنیادی و خودمحوری مؤلفه اصلی آن است. این اندیشه مسأله دیگری و نسبت خود با دیگری را نیز به طور طبیعی مطرح می‌کند. در نتیجه شاهد ظهور پدیده استعمار و دو جنگ جهانی و جنگ‌ها و کشتارهای بی سابقه هستیم. این نشان می‌دهد که وجود دیگری و فهم دیگری به یکی از بنیادی‌ترین مسائل امروز انسان تبدیل شده است.

امانوئل لویناس؛ فیلسوف «دیگری»

عبدالکریمی در ادامه عنوان کرد: مسأله دیگری صرفاً یک مسأله آکادمیک نیست و بسیار مهم است. یکی از متفکرانی که در دوران ما بیش از همه به مسأله «دیگری» پرداخته امانوئل لویناس است. در نتیجه وی را فیلسوف دیگری نامیده‌اند. او که یهودی است و خانواده خود را در جنگ جهانی دوم از دست داد دیدگاهش نسبت به دیگری منحصر به فرد است. او می‌کوشد کل تاریخ متأفیزیک غرب را از منظر مسأله «دیگری» مورد نقد قرار دهد. او مفروضات اندیشه غرب در نسبت با دیگری را به چالش می‌کشد. اندیشه‌های او می‌تواند به صورت بنیادی علت پدیده‌های ناخوشایند دوران کنونی را به ما نشان دهد.

بدون «دیگری» اخلاق بی معناست

بیژن عبدالکریمی سپس گفت: با الهام از اندیشه لویناس برای جامعه خودمان یک ایده را مطرح می‌کنم که البته خیلی کلی و خام است. نکته اول این است که اساساً نسبت ما با دیگری اجتناب ناپذیر است. دوم آن که بدون دیگری اخلاق بی معناست. نکته سوم این که اخلاق امری فراطبیعی است نه بخشی از طبیعت. نکته بعد این است که در جهان بودن بدون درک اخلاقی دیگری اساساً غلط است. نکته دیگر آن است که

استكمال اخلاقی فرد با مقوله خیر و خوب گره خورده و این مقوله بدون در نظر گرفتن دیگری بی معناست. وی در ادامه افزود: بدون توجه به دیگری نمی‌توان از بی نهایت سخن گفت. در یک دیگری بزرگ است که می‌توان امر بی نهایت یا مطلق را مطرح کرد. به تعبیر لوینانس نشانه‌های خدا را در چهره دیگری می‌توان دید. در غیر این صورت در ایندیویژوالیسم محدود هستیم. محدود به من خود شدن می‌تواند لیبرالیستی و یا تئولوژیک باشد. خدای لوینانس امری بیرونی و نامتناهی است. می‌توان فلسفه اخلاق او را یک انقلاب کوپرنیکی دانست. کانت نیز علاوه بر موضوع نقد عقل در اخلاق نیز یک انقلاب کوپرنیکی رقم زد با این تفاوت که نگاه اخلاقی کانت متأفیزیکی است اما لوینانس اگزیستانسیالیستی است.

تمدن غرب دچار توتالیتاریانیسم است

عبدالکریمی در انتها گفت: نقد بنیادین لویناس بر متأفیزیک می‌تواند برای ما نیز قابل استفاده باشد. نگاه تئولوژیک کلی است و همه چیز را در کلیت تقلیل می‌دهد در نتیجه بر تفاوت‌ها چشم می‌بندد. همه چیز را می‌خواهد با کلیت از پیش پذیرفته شده دگرگون و حل کند. برای دیدن دیگری باید حجاب کلیت را کنار بزنیم تا دیگری نمایان شود. در غیر این صورت به توتالیتاریانیسم می‌رسیم که به عقیده من تمدن غرب دچار آن شده است. همچنین نظام‌های تئولوژیک ما نیز دچار همین مسأله است. در نظام‌های تئولوژیک مسأله اساسی حفظ سیستم است و مسأله دیگری در اولویت نیست و در یک امر تعیین ناپذیر لانه می‌کند و خود را قربانی یک امر دنیا ساخته نمی‌کند. اما روح تاریخی ما این گونه نیست. می‌توان رویکرد دیگری داشت که دیگری را می‌بیند و دیگری را از خود می‌داند. این تفکر خود را در امری نامتناهی می‌بیند و به هیچ سیستمی تن نمی‌دهد.

گزارشی از سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی»؛ مواجهه شریعتی با غرب منفعلانه نیست



بدهیم که سر چه چیز بحث می‌کنیم.

شریعتیسم بی‌معناست

وی با بیان اینکه موضوع سمپوزیوم، خود شریعتی نیست، گفت: میراث شریعتی به عنوان نقطه عزیمت برای آینده است؛ از سوی ما به عنوان نوشریعتی‌ها، شریعتی‌باور داشت چیزی به نام ایسم صحیح نیست و به همین دلیل شریعتیسم از نظر او بی‌معناست، خود او هم شریعتیست نبود و نمی‌خواهد از ما که چنین باشیم، وقتی می‌گوئیم نوشریعتی، می‌خواهیم ببینیم میراث شریعتی که چکیده آن مبارزه با زر و زور و تزویر است و بدیل آن عرفان برابری آزادی چه معنایی دارد. این نوشریعتی به معنای تکرار شریعتی در اکنون نیست، همچنان که نمی‌خواهیم از شریعتی عبور کنیم، یا اینکه بگوییم نوشریعتی مشابه نوشریعتی است؛ چنانکه در مورد نومارکسیسم گفته می‌شود که گویی یک سنتی قبلاً حاکم شده و اکنون نتو می‌خواهد در آن ارتدو کسی تجدیدنظری کند، اما در مورد شریعتی هیچ‌گاه ارتدو کسی حاصل نشد که بشود در آن تجدیدنظر کرد. احسان شریعتی در پایان سخنانش گفت: منظور این است که اکنون و اینجا در مواجهه با شریعتی و میراث فکری او، خود باشیم و خود بیندیشیم و بنا به این تفکر پرسشگری و اعتراض کنیم و پاسخگوی اندیشه و کار خودمان باشیم.

تفکر شریعتی پایدار و زنده است، چون عمق دارد

در ادامه این میزگرد، رضا داوری اردکانی با ابراز خوشحالی از حضور در این مجلس و دیدار با خانواده شریعتی اظهار کرد: شریعتی علاوه بر فضایی که داشت خطیب ماهری بود و می‌توانست با مقدماتی که در ظاهر با بحث ارتباطی نداشت فضا را آماده کند، ولی من سخنران نیستم، من آمدم اینجا که به همسر دکتر شریعتی و فرزندان گرانقدرشان و به روان بزرگ دکتر علی شریعتی ادای احترام کنم. وی افزود: ما [من و شریعتی] با هم در یک وادی نبودیم، اما روابط بسیار صمیمانه‌ای داشتیم، ایشان به من لطف داشتند و من هم به ایشان ارادت و احترام داشتم. دکتر احسان شریعتی اشاره خوبی کردند که بیابیم میان تفکر و فلسفه تمایز قائل شویم، مثلاً گفته می‌شود منشأ فلسفه یونان است، معنای آن نیست که بشر قبل از یونان فکر نداشته است! داوری اردکانی با بیان اینکه دکتر شریعتی صاحب تفکر بود، تصریح کرد: تفکر شریعتی پایدار و زنده است چون عمق دارد. دکتر شریعتی درد داشت، علم مهم است، بدون علم، جامعه کنونی در جای خودش قرار نمی‌گیرد و پیشرفت نمی‌کند و دوام نمی‌آورد؛ اما آنچه حرکت ایجاد می‌کند، درد است. ما این را ندیده می‌گیریم، هر کس چند لحظه با شریعتی دمخور می‌شد این درد را حس می‌کرد، حتی در پشت شوخی‌ها و طنزها و ظرافت‌ها و شیرین‌زبانی‌ها،

بازسازی شود. این بحث در همه حوزه‌ها مطرح است. تفکر معاصر غرب هم که به نقد خویش بهتر از بقیه می‌پردازد به همین رسیده است.

وی افزود: بنابراین تفکر آینده به معنای نزدیک آن، برخلاف تصور مرحوم فردید که پریروزی یا پس‌فردایی را مدنظر قرار می‌دهد و آینده را خیلی دور می‌بیند، آنچه از درک شریعتی‌وار از زمان یا در تفکر دینی به قول هایدگر می‌آمد، انتظار ظهور قریبالوقوع است، یعنی از امکان ظهور و آینده در راه و خطری که عن‌قریب فرامی‌رسد صحبت می‌کنیم. این ناظر بر امر ناممکنی است که می‌تواند ممکن شود. مثلاً در بحث دریدا دموکراسی یک کمبودهایی دارد که در این دموکراسی در راه می‌توان این کمبودها را اصلاح کرد. به قول چگوارا واقع‌بین باشیم، ناممکن را بخواهیم، تخیل همیشه نقش انقلابی دارد و نقش مستقیمی با آینده دارد. احسان شریعتی ادامه داد: دکتر شریعتی یکی از بحث‌هایی که دارد، بحث تاریخ آینده است که می‌گوید از کتاب «جهانی بین دین و امید» الهام گرفته است. شریعتی می‌گوید همان‌طور که ما فکر می‌کنیم باید تاریخ گذشته را بنویسیم، باید تاریخ فردا را بنویسیم که این یک نوع تناقض به نظر می‌رسد، ولی همان‌طور که سیمون ویل به ما می‌گوید آینده چیزی به ما نمی‌دهد، ما باید همه چیزمان را به آینده ببخشیم، یا برگسون می‌گوید آینده آن چیزی نیست که بر سر ما فرود خواهد آمد، بلکه آن چیزی است که ما می‌سازیم.

فرزند دکتر شریعتی گفت: وقتی شریعتی می‌گوید تاریخ آینده را بنویسیم، یعنی ناممکن را ممکن کنیم و آینده را بسازیم. این تفاوت نگاه پیش‌روی است که روشنفکری شریعتی دارد و تفاوت اوست با بنیادگرایان که زندگی امروز را در خدمت دیروز می‌خواهند و تاریخ‌زده هستند. منظور از بازگشت شریعتی، بازگشت به سرچشمه‌ها برای آغازی دیگر بود. از این روست که تفکر شریعتی که با اقتضای زمان معاصر که از سرگیری و نوبازسازی باشد، یک نسبتی خواهد داشت. این تا جایی است که ما به میراث شریعتی وفادار باشیم.

وی تأکید کرد: برای من میراث شریعتی در یک جمله خلاصه می‌شود که زندگی مبارزه با زر و زور و تزویر و به ویژه این آخری است که شریعتی آن را به استحضار ترجمان کرده بود و یک مفهوم‌سازی بدیع ملی مذهبی از شریعتی بود. مفهوم دیگری که مربوط به این سیمینار است و امیدواریم فردا هم ادامه پیدا کند، مفهوم «نوشریعتی» است. سمپوزیوم به معنای با هم بودن است. ما گفتیم یک بحث درون پارادایمی انجام دهیم، نه به این معنا که با منتقدان گفت‌وگو نکنیم که در جای خود انجام خواهد شد. بلکه منظور این است که در بین طیف کسانی که هم‌افق با شریعتی می‌اندیشند، بحث و جدل کنیم و علی‌رغم همه اختلاف‌ها داشت‌ها یک میانگینی به جامعه

میزگرد «تفکر آینده» در بخش پایانی روز نخست سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» با مدیریت عباس منوچهری و با حضور رضا داوری اردکانی، احسان شریعتی و بیژن عبدالکریمی در دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد. در این میزگرد هر یک از سخنرانان به بحث پیرامون نسبت تفکر شریعتی و آینده پرداختند.

مواجهه شریعتی با غرب منفعلانه نیست

بیژن عبدالکریمی درباره معنای تفکر آینده با اشاره به اینکه تفکر امری تاریخی است، اظهار کرد: همه کسانی که در یک فضای اثری و خطی می‌اندیشند یا بر اساس سوژه دکارتی-کانتی و غیره‌گلی می‌اندیشند اساساً با تفکر آینده مشکل داشته و آن را بی‌معنا دانسته‌اند. این استاد فلسفه با بیان اینکه تفکر شریعتی به هیچ یک از سیستم‌های تئولوژیک تن نمی‌دهد و در عین حال تفکری سکولار هم نیست، افزود: بین شریعتی و آینده ایرانیان رابطه عظیمی وجود دارد، شریعتی این درس بزرگ را به ما داد که ما می‌توانیم با جهان مدرن ارتباطی فعال داشته باشیم و برخلاف سنت گرایان هیچ‌گاه مواجهه او با غرب منفعلانه و عکس‌العملی نبوده است بلکه مواجهه او با غرب نوعی کنش است تا واکنش. وی با بیان اینکه دوران منطق شرق‌شناسی و شرق‌شناسی معکوس به پایان رسیده است، افزود: منطق شریعتی خارج از اندیشه‌های شرق‌شناسانه و شرق‌شناسانه وارونه بود. یکی از مؤلفه‌های فکر شریعتی، گشودگی نسبت به تمام افق‌های تاریخی بود. او وقتی بودا تدریس می‌کرد گویی یک بودیست است؛ وقتی مارکس تدریس می‌کرد، گویی یک مارکسیست است. او بر خلاف اصحاب تئولوژی به سهولت به ندای اندیشمندان و سنن گوناگون تاریخی گوش می‌سپرد و این یکی از ویژگی‌های تفکر آینده است. در اندیشه شریعتی گویی در همه سنت‌ها و مذاهب مؤلفه‌هایی وجود دارد که با او سازگار است. شریعتی ندای هستی را هر جا که بود می‌شنید. او ندای هستی را از زبان تمام متفکران می‌شنید.

شریعتی نسبت به همه سنت‌ها گشوده بود. این گشودگی به هستی است که دین و مذهب آینده تاریخ بشر خواهد بود. گشودگی به تاریخ در شریعتی دیده می‌شود. او با همه سنت‌های فکری نوعی برخورد پدیدارشناسانه است. به این اعتبار باید شریعتی به عنوان یکی از نیازهای آینده جامعه ما مورد توجه قرار گیرد.

میراث شریعتی؛ مبارزه با زر و زور و تزویر

در ادامه این میزگرد «احسان شریعتی» سخن خود را با بسم رب المستضعفین آغاز کرد و افزود: ما باید در کی از تفکر، آینده و نوشریعتی داشته باشیم. در مورد اینکه ذات تفکر چیست، فلاسفه زیادی به بحث پرداختند؛ از جمله هایدگر. تفکر برای هایدگر یک نوع تذکر است. این یک تعریف از تفکر است، اما همان‌طور که هایدگر خود تصریح کرده متفکر کسی است که مقابل متفکر بزرگ می‌ایستد و می‌اندیشد و ما باید مقابل هایدگر بایستیم و بیندیشیم. این کاری است که به عنوان مثال مرحوم فردید انجام نداده است. همان‌طور که مثلاً طرفداران پوپر در ایران داشتیم، یک نخله‌ای در ایران پدید آمد به نام طرفداران هایدگر که این نقض غرض بود چون هنوز هایدگر حتی درست ترجمه نشده است.

این استاد دانشگاه گفت ما می‌دانیم که پایان سده بیستم دوره سپاسا و پایان‌ها بوده است، اما اکنون در دوره سپاساها هستیم، یعنی پایان پایان‌ها، یعنی دوره پایان‌فراروایت‌ها، سپری شده است. امروز مقابل ما یک خرابه قرار دارد از فراروایت‌های قبلی. بنابراین در پایان این دوره سپاساها، که ما در مقابل خراب آبادی که قرار داریم، بحث بازسازی یا نوبازسازی یا از سرگیری مطرح است. یعنی همه چیز باید

مقصود فراستخواه:

متون شریعتی دارای یک وجدان بیداری اجتماعی بود



فراستخواه در میزگرد «تحول دوران» که در روز دوم سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» برگزار شد ضمن بیان تمایزات شریعتی با دیگر افراد زمانه خود، گفت: متون شریعتی دارای یک وجدان بیداری اجتماعی بود. در اولین پنل دومین روز سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» که «تحول دوران» نام داشت، سوسن شریعتی، مقصود فراستخواه و علی قاسمی سخنرانی کردند. مدیریت این پنل به عهده حسین مصباحیان بود.

مصباحیان: عصر ما با عصر شریعتی تطابق ندارد

وی در ابتدای این پنل گفت: مسئله اصلی مورد بحث در پنل حاضر این است که دورانی که ما در آن به سر می بریم نسبت به دوران شریعتی چه تغییراتی کرده است. ما در تاریخ بشر سه دوره پیشا مدرن، مدرن و پسامدرن داریم. در دوران پیشامدرن خدا، بنیاد همه چیز است و نمایندگان خدا روی زمین حکومت دارند. در دوران مدرن، این نسبتها معکوس می شود و نفی سنت اتفاق می افتد اما در دوره فعلی که پسا مدرن نام دارد بشر نه مانند زمان پیشامدرن مکلف است و نه مانند دوران مدرن محق. بشر در شرایط فعلی رها و آزاد است.

پس از وی علی قاسمی گفت: در عصر شریعتی عمده رویکردها ایدئولوژیک است اما رویکرد عمده عصر ما انتروپولوژیک فرهنگی است و نظام معنایی ما به خورده گفتارها تبدیل می شود. تضادهای شریعتی در آن زمان عمدتاً حول دوگانه ها بوده است اما امروز منطق صفر و صدی جای خود را به منطق باوری داده است.

وی افزود: عصر ما با عصر شریعتی تطابق ندارد. ما به دوره پساها حرکت کرده ایم و دچار بحران های مختلفی شده ایم. تمامی جریاناتی که در گذشته رویکرد ایدئولوژیک داشته اند امروز تغییر کرده اند و بحران یعنی اختلاف بین آنچه که هست و آنچه که باید باشد.

متون شریعتی دارای یک وجدان بیداری اجتماعی بود

مقصود فراستخواه، جامعه شناسی و پژوهشگر به عنوان

سخنران بعدی با موضوع «آیا از شریعتی به سادگی گذشتیم»، سخنرانی کرد. وی گفت: به قول مارکس ما انسان ها تاریخ خودمان را می سازیم اما نه آن طور که خودمان می خواهیم. بنده ادامه صحبت هایم را بر اساس این فرض بنا می گذارم. در ابتدا لازم است در کار و بار نخبگان کمتر مبالغه کنیم و آنها را قهرمان یا ضد قهرمان و یا تافته های جدا بافته از تاریخ ندانیم. امر تاریخی و امر اجتماعی یکسره حاصل افکار نخبگان نبوده است.

فراستخواه ادامه داد: در نظریه «میدان بورديو» عاملان انسانی با سرمایه هایی که دارند نقش منش و کردار فکری خود را بر زمانه می زنند و تمایل هایی پدید می آورند. شریعتی هم در دوران خود تمایزهایی پدید آورد و طبقه متوسط جدید با تیپ شریعتی، تیپ متمایزی شد. در دوره شریعتی منش و کردار فکری برای جامعه آن روز مازاد واقعی داشت و معناها و تعریف های او برای طیفی از گروه های اجتماعی، ارزش راهبردی پیدا کرد. این مازاد برای میدان اجتماعی ایرانی اهمیت پیدا می کند. از دیگر تمایزهای شریعتی تمایز در مکانی که ایستاد، تمایز در سیاست اجتماعی و تمایز در کنش راهبردی که پیش گرفت، بود. طبقه متوسط جدید در آن دوران مکان اجتماعی جدیدی نداشت. اگر نگاهی به اطلس مکان های آن دوره بکنیم می بینیم که اغلب مکان ها یا دولتی بودند تا عمومی یا مذهبی، یا سیاسی و یا امثال آنها بوده است.

این استاد جامعه شناسی اضافه کرد: بنده در مطالعاتی که داشته ام به یک مکان جدیدی رسیدم که آن را مکان مرزی نامیده ام. مکان مرزی یعنی جایی در مرز میان دولت و جامعه. به عقیده من شریعتی در این مکان ایستاد. شریعتی به مکان های عمومی روی آورد و حتی در مکان علمی مثل دانشگاه هم ساکن نشد. همین تمیز شریعتی باعث شد که گفتارش خصیصه ارتباطی پیدا کند و متن ها در موقعیت ارتباطی شکل بگیرد. متون شریعتی دارای یک وجدان بیداری اجتماعی بود. تمایز دیگر شریعتی تمایز در سیاست های اجتماعی بود. او سیاست بیداری اجتماعی را در پیش می گیرد و با سیاست قالب آن زمانه که نوسازی است، تفاوت دارد. شریعتی می داند که این سیاست غالب

نمی تواند پاسخ زمانه را بدهد. وی در پایان به آخرین تمایز شریعتی با افراد زمانه خود اشاره کرد و گفت: کنش راهبردی شریعتی با بقیه متمایز بود. شریعتی به این نتیجه می رسد که دین هم مسئله است هم راه حل. او به این نتیجه رسید که باید از گفته «دین یک امر خصوصی است»، آشنایی زدایی کند.

سوسن شریعتی: دوران ما همچنان دوران شریعتی است

آخرین سخنران این پنل سوسن شریعتی استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران بود. وی صحبت خود را با این نظریه آغاز کرد که دوران ما همچنان دوران شریعتی است. در نتیجه مسائل ما هم مسائل زمان شریعتی است.

سوسن شریعتی افزود: برای تعریف مفهوم دوران، تعریف های مختلفی وجود داشته است. یکی از تعاریفی که به تعریف شریعتی در مورد بحران نزدیک است اینکه بحران یک پروسه است نه یک سیستم سر بسته و منظور از پروسه هم این است که عبارت است از: یک سری چندلایگی و همزیستی ناهم زمانها. بنابراین دوره بر اساس یکدستی تعریف نمی شود بلکه بر اساس تنش زمان ها معنا پیدا می کند. دوران، مثل یک سیستم نیست که در یک جایی آغاز و در جای دیگری تمام شود و سیستم دیگری جای آن را بگیرد. فرزند دکتر شریعتی اضافه کرد: به عقیده دکتر شریعتی رنج ما از ناهم زمانی است. ما از طرفی در قرن شانزدهم مانده ایم و از طرف دیگر دچار دردهای قرن بیستم شده ایم. دکتر شریعتی در زمانی که از آن به عنوان زمان خویشتن و یا نخبه یاد می کند سعی می کند تا ناهم زمانی قرن ۱۶ و ۲۰ را سازگار کند. بر اساس خویشتن شریعتی هم باید خود را بباییم هم خویشتن خود را بسازیم. این استاد دانشگاه در پایان تصریح کرد: بحران هویت و نظم سرمایه داری دو مشکلی است که از ۴۰ سال پیش تاکنون با ما و همراه ما بوده است. تنها تفاوت زمان ما با زمان شریعتی این است که در ۴۰ سال پیش امیدوار تغییر بودیم ولی در دوران امروز امیدی به تغییر نداریم. امیدوارم که بتوانیم امید شریعتی را احیا کنیم و به آن تداوم بخشیم.

گفتاری از مهدی بنایی؛

فلسفه متعهد به بازاندیشی مقام انسان در تاریخ و جهان است



متن زیر گفتاری از مهدی بنایی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است که در ادامه می‌خوانید:

پیرامون انتظاری که از صلح و فلسفه داریم می‌خواهم صحبت کنم. انتظار اول این است که می‌توان در مفهوم علت این نسبت را فهمید. این که آیا فلسفه علت صلح یا جنگ است یا خیر؟ یا این که بگوییم فلسفه از چیزی سخن می‌گوید نسبت آن چیز با صلح و جنگ چیست؟ انتظار سوم این است که ببینیم فیلسوفان راجع به جنگ چه گفته‌اند و انتظار چهارم این است که صلح و جنگ با فلسفه چه می‌کند؟ چون خود فلسفه در معرض صلح و جنگ است. ما یا با فلسفه در صلحیم و یا با آن می‌جنگیم و این از ابتدا وجود داشته است. می‌دانیم که سقراط به خاطر فلسفه کشته می‌شود.

هر گاه از نسبت فلسفه و چیزی می‌پرسیم در واقع در حال پرسش کردن از مفهوم فلسفه هستیم و باز اندیشی در خصوص مفهوم فلسفه انجام می‌دهیم که فلسفه چیست و چه کار می‌کند. بدون تعریف مفهوم فلسفه نمی‌توانیم نسبت آن را با صلح و جنگ بفهمیم. هایدگر در کتاب «مسائل اساسی پدیدارشناسی» می‌گوید ماهیت و ذات مفهوم فلسفه (کانسپت فلسفه) عالی‌ترین و خوشاوندترین حاصل فلسفه است. اگر چه صرفاً مفهوم انتزاع شده نیست. اگر نگوییم ذات و مفهومی است که دارای خصوصیات انضمامی است که تحقق یافته است می‌توانیم بگوییم مفهومی است که نحوه و طوری از تحقق را با خود دارد.

فیلسوف درگیر ترین انسان با تاریخ است و فیلسوف در برج عاج ننشسته که در آن جا راجع به تاریخ صحبت کند. این است که فلسفه همواره معاصر است و متعهد بازاندیشی و باز نشان دادن مقام انسان در تاریخ و جهان است. حال با این تعریف باید ببینیم فلسفه چه نسبتی با صلح و جنگ دارد؟ فلسفه معاصر متعهد بیان وجود انسان مؤدب به ادب متافیزیک است. انسان مؤدب به ادب متافیزیک چیست؟ و ما چه نسبتی با این انسان داریم؟

کانت در کتاب «نقد عقل محض» می‌گوید درباره کارهای گالیله به این نتیجه می‌رسیم که خرد انسانی درباره جهان منفعل، شنونده و شاگرد نیست. بلکه انسان درباره جهان طرحی مطرح می‌کند و جهان را به سخن می‌آورد. مثل قاضی که در حضور شاهدان از انسان‌ها حرف می‌کشد. کانت می‌گوید بر خلاف دیدگاه لاک حس، منفعل نیست. به نظر من حرف‌های کانت شکست تلاش انسان برای بیرون آمدن از تنهایی را می‌رساند. انسان تلاش خود را می‌کند اما صدایی که از آن سوی جهان می‌آید را نمی‌شنود. یعنی انسان به جای این که جهان را بیابد جهان را می‌سازد. حالا

می‌توانیم بگوییم این انسان چه نسبتی با جنگ و صلح دارد.

این ساختن، آزادی انسان را از جهاتی معطوف به ویرانگری می‌کند. یکی از این جهات ساختن ابزار است. انسان بعد از ابزار همان انسان قبل از ابزار نیست. پشت این حرف چخوف فهمی فلسفی از ابزار است که می‌گوید اگر در صحنه تئاتر وسیله بیهوده‌ای را قرار دادیم که تا انتهای تئاتر معلوم نشود که کاربردش چیست معلوم می‌شود که منطق دلالت ابزار را در صحنه آرای نفهمیدیم. چخوف اسلحه را مثال می‌زند و می‌گوید اگر اسلحه را در صحنه تئاتر گذاشتیم یک جا باید از آن استفاده شود.

انسان امروز مصرف زده است و خلاقیت ندارد. چون نمی‌داند ابزارهایی که ساخته برای چیست. انسان امروز دچار منطق آن چیزی شده است که می‌سازد. اگر کانت ادعا می‌کند که انسان می‌تواند همه چیز را بسازد پس می‌تواند همه چیز را هم نابود کند. دکارت با شکاکیتش همه چیز را نابود کرد و این مسأله در هیوم دوباره تکرار شده است. سوال اساسی این جاست که اگر انسان بدون صدایی بیرون از این جهان آن را می‌سازد، بر اساس کدام صدا آن را ویران می‌کند؟

ذاکر صالحی:

رفتار غیر اخلاقی در علم حمایت از آن را کاهش می‌دهد

غیر اخلاقی در علم تبعاتی دارد، افزود: وقتی این تبعات دامن گیر علم شود دیگر مردم از علم حمایت نمی‌کنند در نتیجه حمایت همگانی از علم کاهش و به جای آن نظارت و کنترل‌های قانونی افزایش می‌یابد. از طرفی این پدیده به هنجارهای اخلاقی و اجتماعی عام تر صدمه می‌زند و سطح همکاری‌های دانشگاهی را کاهش می‌دهد.

این استاد دانشگاه در بازتعریف واژه دانشگاه تصریح کرد: واژه یونیورس، یعنی کائنات، عالم، جهان کوچک. از دریچه دانشگاه به کل جهان نگریسته می‌شود. جایی که در آن حقیقت جستجو می‌شود و در آموزش عالی واژه عالی بودن دلالت بر روند تکاملی آموزش دارد. عالی بودن فقط ناظر به آموزش مرحله سوم و بعد از متوسطه نیست. نفوذ خاص و ویژگی‌های جهانی آموزش عالی است که آن را عالی می‌کند. آموزش عالی کانون هنجارهای عالی است برای بهبود کیفیت زندگی.

ذاکر صالحی در پایان با تأکید بر تقویت جنبه‌های نهادی دانشگاه گفت: وقتی دانشگاه بحران نهادی، بحران هژمونی و بحران مشروعیت دارد راهی جز تقویت جنبه‌های نهادی دانشگاه نداریم. اگر این کار را نکنیم دانشگاه تبدیل می‌شود به نهاد بروکراتیکی که صورت بخش زندگی نیست و فرهیخته و روشنفکر تربیت نمی‌کند بلکه پشت میز نشین تربیت می‌کند. بنابراین راهی جز تقویت کارکردهای هنجاری دانشگاه نداریم.



دانشیار مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی با تأکید بر اینکه ماهیت گروهی و اجتماعی فعالیت‌های آکادمیک ضرورت پرداختن به اخلاق را در چندان کرده است، افزود: فرهنگ و اخلاقیات دانشگاهی ما عمده‌تاً محصول آگاهی نیست بلکه محصول کردارها و رویه‌های اعمال شده از سوی نهادها، کنش‌های پی در پی اجتماعی و رویه‌های اداری و بروکراتیک است. بین صورت بندی مفهومی و اجرایی پدیده مدرنی به نام دانشگاه تاخیری وجود دارد و به نهادسازی در این خصوص توجه نشده است. در عین حال شاهدیم که فرهنگ دانشجویی با دغدغه‌های غیر آکادمیک همراه شده است.

این محقق و پژوهشگر در ادامه با بیان اینکه رفتار

غلامرضا ذاکر صالحی، دانشیار مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی در نشست اخلاق و آموزش عالی در کنگره بین المللی اخلاق در علوم فناوری با موضوع «بازگشت به یونیورسیت» به ارائه سخنانی پرداخت و گفت: باید سامان مجددی به مفهوم بازگشت به یونیورسیت و دانشگاه داشته باشیم.

وی با اشاره به جمله فیلیپ آلتایخ گفت: جامعه آموزش عالی اگر می‌خواهد خودش را از انحرفات آینده حفظ کند باید به صدای خودش گوش دهد. یاسپرس هم می‌گوید در غیاب روح دانشگاه زوال آکادمی اتفاق می‌افتد روح دانشگاه چیست؟

این استاد دانشگاه در ادامه با بیان اینکه مسائل ما در حوزه آموزش عالی چیست؟ ادامه داد: پایین آوردن تابلوی فرهنگ و آموزش عالی در سال ۱۳۸۳ و تبعات آن، توده‌ای شدن بدقواره و رواج ایده بنگاه فناوری بدون در نظر گرفتن سایر زیرساخت‌ها از این گونه مشکلات است. آمدیم گفتیم دانشگاه یک بنگاه فناوری است بدون اینکه زیرساخت‌های آنها را در نظر بگیریم این اتفاق علاوه بر ایران در کشورهای دیگر هم افتاده است. هم آموزش به حاشیه رفت و هم فرهنگ دانشگاهی.

وی افزود: در سطح جهانی تنوع سنتها و عادات علمی و فرهنگی، جهان شمولی هنجارهای اخلاقی را به چالش کشیده است و این هنجارها بیشتر نقض می‌شوند تا مراعات.

پیام آیت الله جوادی آملی به همایش ملی فلسفه عرفان؛

فاصله بین فلسفه و عرفان شهودی، فاصله بین الارض و السماء است



همایش ملی «فلسفه عرفان؛ با تأکید بر آرای آیت الله العظمی جوادی آملی» دوم آذر ماه در تالار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در شهر قم برگزار شد. متن پیش رو مشروح پیام آیت الله جوادی آملی به این همایش است که در ادامه از نظر می‌گذرد؛

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ الْأَئِمَّةِ الْهُدَاةِ الْمَهْدِيِّينَ سَيِّمًا خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَ خَاتَمِ الْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمَا الْأَلْفُ تَحِيَّةٌ وَ التَّنَاءُ بِهِمْ نَتَوَلَّى وَ مِنْ أَعْدَائِهِمْ نَتَبَرَّأُ إِلَى اللَّهِ».

مقدم شما آسانید، فرهیختگان و نخبگان علمی، حوزوی و دانشگاهی را گرامی می‌داریم. از ذات اقدس الهی مسئلت می‌کنیم، رنج همه شما بزرگواران را با گنج معرفت پاداش ابدی عطا کند و همه کسانی که با ایراد مقال یا ارائه مقاله بر وزن علمی این همایش افزودند و می‌افزایند، خدای سبحان به احسن وجه بپذیرد!

عصاره این پیامی که به عرضتان می‌رسد، فلسفه عرفان نظری است. مستحضر هستید که انسان به علم و معرفت شناخته می‌شود. خدای سبحان مجاری ادراکی فراوانی به انسان عطا کرده است. اگر انسان به غیر حق مشغول نشود و خود را به باطل و امور اعتباری سرگرم نکند، در مسیر ادراک حقیقت قرار می‌گیرد. در این مسیر، اول معانی جزئییه را بعد از احساس می‌فهمد. بعد صور خیالییه را همراه با آن ادراک می‌کند و از اینها عبور می‌کند و به معانی برین عقلی در فلسفه نظری.

در فلسفه، تلاش و کوشش نفس این است که از وهم

و خیال بگذرد و به آن معارف مجرد بار یابد و آنها را تحلیل کند و بپذیرد. در این معبر گاهی اینها به جای اینکه مُعین باشند، راهزن هستند. وهم تربیت نشده، خیال تعلیم نیافته، در حد خود، تلاش و کوشش می‌کنند که با عقل نظری نبردی داشته باشند، گاهی به صورت جنگ سرد، گاهی به صورت جنگ گرم و عقل اگر بخواهد در جهاد علمی، وهم را تربیت کند و خیال را تربیت کند، یک تمرین و ریاضت‌های علمی کامل می‌طلبد که باید یک معلم شدید القوایی او را تقویت کند تا او وهم را خوب تربیت کند، خیال را خوب تربیت کند.

این دو نیرو که از بهترین برکات الهی هستند، اگر درست تربیت بشوند با عقل نظری در ادراک معارف برین همکاری می‌کنند. معانی جزئی را، صور جزئی را که گاهی به صورت حدّ اصغر درمی‌آیند، در خدمت عقل نظری قرار می‌دهند. عقل نظری در هنگام استدلال و قیاس که می‌خواهد معانی جزئی یا صور جزئی حدّ اصغر قرار بدهد، وهم را یا خیال را استخدام می‌کند، آنها در خدمت عقل نظری هستند؛ مثل فرشتگان جزئی که تابع فرشتگان کلی به معنی سعه هستند قرار می‌گیرند. آن‌گاه قیاس‌های علمی؛ چه قیاس اقترانی، چه قیاس استثنایی و قیاس شرطی؛ چه متصل، چه منفصل، ره آورد خوبی خواهد داشت.

در این زمینه، این جهاد، جهاد کبیر است، نه جهاد اکبر و اگر خدای ناکرده، وهم تربیت نشود و عقل تربیت نشود و همواره با ستیز با عقل نظری در جنگ سرد و گرم سرگرم باشند، خروجی چنین رهنشی و غارتگری، مغالطات سیزده‌گانه یا بیش از سیزده‌گانه است. هر جا که عقل نظری گرفتار

مغالطه‌ای از مغالطات معهود و معروف منطقی می‌شود، در اثر نافرمانی وهم و خیال نسبت به عقل نظری است، گاهی موضوع را جابجا می‌کند، گاهی محمول را جابجا می‌کند، گاهی نسبت موضوع و محمول را جابجا می‌کند، گاهی لفظ تغییر می‌کند، گاهی معنا را عوض می‌کنند، این مغالطات سیزده‌گانه یا بیش از سیزده‌گانه، غارتگری وهم و خیال است نسبت به عقل نظری، لذا فلسفه در این عقبه کنود به مقصد نمی‌رسد. این یک تعریف کوتاهی از فلسفه فلسفه است.

اما فلسفه عرفان نظری؛ عرفان نظری ترجمان عرفان عملی است. در ساختار درون انسان که «نفس فی وحدته کل القوی» [۱] است، خدای سبحان بعد از احساس‌های ظاهری که مجاری بیرونی است، یک نیرویی به او داد که مفاهیم را به خوبی ادراک کند به نام عقل نظری. مسئله تصور و تصدیق و قیاس و استدلال و جزم و امثال آن به عهده عقل نظری است که فلسفه با آن کار دارد. یک نیروی دیگری، یک شأن دیگری، یک نور دیگری، ذات اقدس الهی به انسان داد به عنوان عقل عملی. این عقل عملی کار آن ادراک نیست، کار آن کار است. اینکه حکمت عملی را به عقل عملی، حکمت نظری را به عقل نظری اسناد داده‌اند، این اسناد ناصواب است. هر دو حکمت را عقل نظری ادراک می‌کند، کار آن اندیشه‌ورزی است. عقل عملی «مَا غَبِذَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» [۲] است، کار او کار است، نه کار او علم است. کار او تصور و تصدیق و جزم نیست. کار او اراده و نیت و عزم است. عزم یعنی عزم! جزم یعنی جزم! و بین اینها هیچ ارتباطی نیست. اینکه عرض می‌کنیم، هیچ ارتباطی نیست، با اینکه صدها کار را هماهنگ و مرتبط هم انجام می‌دهند، برای اینکه در آن تحلیل

نهایی و داوری نهایی، یک پزشک می بیند وقتی بخواهد به یکی از رگ های مویی بسیار باریکی که با چشم غیر مسلح دیده نمی شود و بسته است، آن را درمان کند، می گوید این رگ بسته با آن رگ هیچ ارتباطی ندارد، با اینکه صدها کار را با هم انجام می دهند. صدها کار را عقل نظری و عقل عملی با هم انجام می دهند؛ ولی در آن تحلیل نهایی، باید بگوییم جزم هیچ یعنی هیچ، عزم یعنی هیچ یعنی هیچ ارتباطی با هم ندارند. تا مرز عزم و جزم از هم جدا بشود، تا مرز علم و عمل از هم جدا بشود تا معلوم بشود که چرا مطلبی را، یک حکم شرعی و الهی را که کسی یقین دارد و جزم دارد و هیچ تردیدی در آن نیست عمل نمی کند. چگونه می شود که که کلیم الهی به فرعون می گوید: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَضَائِرَ﴾ [۴] این ﴿جَحْدُوا بِهَا﴾ هم برای همان جریان آل فرعون است. گاهی می شود که انسان صد درصد مطلبی را یقین دارد، آیات آن را می داند، روایات آن را می داند، تجربه های آن را آموخته است، هیچ تردیدی در حق بودن این مطلب ندارد؛ مثل دو تا چهار تا روشن است؛ ولی گناه می کند! سرش آن است که عقل نظری عمل نمی کند، عقل نظری اهل ایمان نیست، عقل نظری اطاعت نمی کند. عقل عملی اطاعت می کند که در جهاد درونی با هوس شکست خورده است، طبق بیان نورانی علی بن ابی طالب (صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِ) که فرمود: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوًى أَمِيرٍ» [۵] این عقل عملی با هوی درگیر است، عقل نظری که با هوس درگیر نیست. عقل نظری با وهم و خیال درگیر است که اگر شکست خورد، نتیجه اش آن مغالطات است و اگر پیروز شد، نتیجه آن براهین متقن صدیقین [۶] و امثال صدیقین است.

غرض آن است که مرز جزم کاملاً از مرز عزم جداست. عزم و نیت و اراده و اخلاص، کار است و کار عملی است نه کار علمی، مثل جزم و از شتون عقل عملی است که «بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» [۷] عقل عملی شروع به فعالیت می کند در راهی که ذات اقدس الهی او را برای آن راه آفریده است که ﴿فَالْتَمِهْهَا فَجُورَهَا وَ تَقَوَّاهَا﴾ [۸] در این راه شهوت و غضب مزاحم او هستند؛ گاهی جنگ سرد دارند، گاهی جنگ گرم. اگر موفق شود و بگوید: «إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرُوضُهَا بِالتَّقْوَى» [۹] شهوت را تعدیل کند و نه تعطیل، غضب را تعدیل کند و نه تعطیل، بهره های فراوانی می برد و رشد می کند و اما اگر معاذالله گرفتار شهوت و غضب شود که «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوًى أَمِيرٍ»، می شود: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [۱۰] می شود. این نفس مسووله در می آید و این نفس بجای اینکه لوامه باشد و «اماره بالحسن و الحق و الخير و الصدق» باشد، «اماره بالسوء» در می آید و اگر این جنگ نرم یا جنگ سرد و گرم به سود عقل عملی باشد که فرمود من این شهوت را رام کردم، این غضب را رام کردم، تعطیل نکردم، تعدیل کردم، آن گاه این عقل عملی که «عَا غِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ»، در اثر آن ﴿يُزَكِّيهِمْ﴾ [۱۱] شروع می کند به باریافتن به بارگاه نیت و عزم و اراده و اخلاص و مراحل عملی.

وقتی این مراحل را از تجلیه و تخلیه و تحلیل به پایان برد، کم کم مسئله فنا برای او روشن می شود و مطالبی را درک می کند و مشاهده می کند. آنچه را که عقل عملی می بیند، درک می کند، شهوت نظری نیست، شهوت عینی است، عملی است؛ البته علم به معنای اعم اینجا هست، یک، و اصولاً

مجرد هر کاری انجام می دهد، آن کار، کار کشفی و شهودی و بلاحجاب است، قدرت او هم قدرت مجرد و شهودی است، سخا و جود او هم سخا و جود شهودی است، مجرد خود حضور است، کار او حضور است، عزم او حضور است؛ چه اینکه جزم او هم حضور علمی است؛ یعنی در حد علم مصطلح؛ گرچه در آن منطقه فرا نفسی سخن از علم حصولی و منطقی نیست.

به هر تقدیر نفس وقتی عقل عملی که شأنی از شتون نفسی است که «فی وحدته کل القوى» است در مسیر ﴿يُزَكِّيهِمْ﴾ قرار گرفت و شهوت و غضب را تعدیل کرد و نه تعطیل، به بارگاه اراده و نیت و اخلاص و عزم راه پیدا می کند. از تجلیه گذشته به تخلیه می رسد. از تخلیه گذشته به تخلیه بار می یابد. وقتی به تعبیر حکیم سبزواری «تجلیه تخلیه و تخلیه» بار یافت، «ثم فنا مراتب» [۱۲] آن گاه مراحل شهوت می رسد. این در عین حال که کار او عملی است؛ منتها عمل عینی و خارجی است و می شود شهوت.

آن گاه مراحل فنا؛ محو و طمس و امثال آن توحید افعالی و صفاتی و ذاتی پیش می آید و معارفی را درک می کند. این می شود عرفان شهودی. مشهوداتی دارد. اگر چنین عارفی «جهانی است بنشسته در گوشه ای» [۱۳] کاری با کسی ندارد، در صدد تعلیم نیست، در صدد تألیف نیست، در صدد اظهار یافته های خود با بنان و بیان نیست که جایی برای عرفان نظری نیست و اگر ره آورد این سفر ملکوتی خود را به دیگران منتقل کند، تعلیم بدهد، تدریس کند، تألیف کند، یا فیلسوفی بخواهد ره آورد او را بیان کند، اینجا جای عرفان نظری است. در عرفان نظری یعنی مشهودات عارف به صورت برهان ارائه می شود، چون خود عارف کمتر به این الفاظ و اصطلاحات بها می دهد، اگر در بعضی از کتاب های بزرگان ما آمده است که آنها در تبیین معارف و ره آورد خود بی قصور نیستند، برای اینکه آنها خودشان اظهار دارند که اگر ما یک وقت برهان اقامه کنیم، فقط برای تأیید است؛ یعنی ایجاد آنس اصحاب فکرت و صحابه درس و بحث با ره آورد ما، وگرنه ما نیازی نداریم که برهان اقامه کنیم، یافته های ما برای ما حجت است.

آنها در این زمینه تلاش و کوشش نمی کنند؛ اما کسی که جامع بین عقل نظر و عقل عمل، جامع بین علم حصولی و علم حضوری، جامع بین منطق و علوم دیگر باشد به نحو جمع سالم و نه جمع مکسر، او یک عارف است که می تواند ره آورد خود را در عرفان نظری به خوبی تبیین کند. اگر او محض در عرفان شهودی باشد، موفق نیست به عرفان نظری و اگر فیلسوفی محض باشد در نظر، موفق نیست در جمع بین ره آورد خود و ره آورد عرفا، عرفان نظری بنگارد و بنویسد. آن که جمع سالم کرده است بهتر از همه توفیق دارد که عرفان نظری ارائه کند.

به هر تقدیر، اگر مشهودات حضور عارفی، بخواهد به صورت محصولات فکری در بیاید، این می شود عرفان نظری. مستحضر هستید که پرهانی کردن، بدون فن منطق ممکن نیست. اصلاً منطق برای این است که انسان چگونه اندیشه داشته باشد؛ مثل اینکه ادبیات برای آن است که انسان چگونه حرف بزند و برخی از علوم دیگر وسیله هستند که چگونه کار خاص خودشان را انجام بدهند. منطق برای همین است، ادبیات برای آن است و مانند آن. اگر کسی جمع سالم کرد بین نظر و شهود، بین برهان و عرفان، او می تواند عرفان نظری را

خوب ارائه کند؛ منتها مشهودات با منطق مشاء که ارسطو بنیانگذار آن بود نه افلاطون، این بار را این منطق مشاء نمی کشد، اگر این منطق جناب افلاطون که مرحوم صدر المتألهین به ایشان خیلی معتقد است، گرچه مرحوم بوعلی در منطق می گوید ارسطو مقتدر و قدير در تفکرات عقلی است و از افلاطون چیزی جز اخلاقیات به دست ما نرسیده است، خیلی مرحوم بوعلی ارادت علمی به جناب افلاطون ندارد؛ اما صدر المتألهین شیفته معارف برین افلاطون است. اگر روی نظر صدر المتألهین منطق را افلاطون می نوشت، آن منطق هم می توانست حکمت متعالیه را تبیین کند، هم شاید می توانست عرفان نظری را بیان کند؛ ولی چون منطق را ارسطو نوشت و محصول حکمت مشاء هم همین منطق است، زیرا عناصر محوری منطق را فلسفه تأمین می کند، در منطق ارسطو که می خواهند قیاس، قضیه تشکیل بدهند که زمینه برای قیاس است، یک حمل اولی دارند که اتحاد مفهومی است، یک حمل شایع صناعی دارند که اتحاد مصداقی است. بسیاری از معارف برینی که در حکمت متعالیه است با منطق مشاء قابل حل نیست. گوشه ای از حرف های میانی نه نهایی، حرف های میانی حکمت متعالیه، مسئله حمل حقیقت و رقیقت است که در منطق مشاء جا ندارد. بالاتر از آن که در عرفان نظری به صورت شفاف و رسمی مطرح است و در بخش های نهایی حکمت متعالیه به صورت ضعیف و کم رنگ طرح می شود، حمل ظل و ذی ظل است، یک؛ حمل صورت مرآتی بر شاخص است، دو. وجود مبارک امام رضا (سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِ) در پایانتوحید مرحوم صدوق، وقتی مسئله مرآه را حل می کند و آن شخص می گوید که خدا را ما چگونه بشناسیم؟ آیا حق در خلق است یا خلق در حق؟ فرمود هیچ کدام، نه خدا در خلق است، نه خلق در حق. عرض کرد، پس چگونه بشناسیم؟ فرمود چگونه شما خود را در آئینه می بینید با اینکه در آئینه چیزی نیست [۱۴] آن بیان نورانی امام رضا در بخش پایانی توحید مرحوم صدوق به این آسانی قابل حل نیست. این حمل پنجم، پنجم یعنی پنجم! بعد از حمل چهارم، این دو تا حمل اصلاً در فلسفه و منطق مطرح نیست، اگر گاهی فیلسوفی از حمل ذی ظل و ظل، حمل مرآه و شاخص مطرح کند، به عنوان مجاز، اگر خیلی هنر داشته باشد می گوید حمل مجاز است. همان طوری که تشابهات قرآن نزد عده ای محکومات است، همان طوری که بسیاری از مجازات نزد عده ای حقیقت است، همان طوری که مجاز عقلی را برخی مجاز عقلی می دانند، برخی حقیقت عقلی، حمل ظل و ذی ظل، حمل مرآه و شاخص، این قسمت چهارم و پنجم حقیقت است نزد عارف نه مجاز و تا این منطقی نداشته باشیم که حداقل اقسام پنج گانه حمل را تبیین کند، عرفان نظری سامان نمی پذیرد. با این وضع، وضع اخلاق با عرفان خیلی روشن می شود. در اخلاق آن متخلی می کوشد که عادل شود، صفات کریمه و فضیله داشته باشد، معصیت نکند، تقوا داشته باشد که «لَتَقَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ» [۱۵] در عرفان، عرفان عملی تلاش و کوشش بر این نیست که شخص عادل شود، چون عادل شده است. تلاش بر این نیست که این صفات را پیدا کند، چون این صفات را دارد، تلاش بر این است که بهشت را ببیند، نه «شَوْقًا إِلَى الْجَنَّةِ» عبادت کند. تلاش بر این است

که جهنم را ببیند. عقل نظری می‌کوشد که بفهمد، عقل عملی در بخش قلب و عشق می‌کوشد ببیند، جنگ بین عقل نظر و عقل عمل در این بخش به این است که این می‌خواهد بفهمد، آن می‌خواهد ببیند و این جنگ جهاد اکبر است. معمولاً خواص از اصحاب، از جنگ بین فلسفه و عرفان، از جنگ بین عقل و قلب، گاهی به صورت عقل و عشق، به جهاد اکبر یاد می‌کنند. آن مسئله جنگ تربیتی بین عقل و نفس را جهاد کبیر می‌دانند و اگر در بیان نورانی رسول گرامی (علیه و علی آله آلاف التحية و الثناء) آمده است که شما از جهاد اصغر در آمدید به جهاد اکبر بروید، [۱۶] آن اکبر نسبی است و نه اکبر نفسی و رهبری همه اینها و فرماندهی همه اینها را «الفلس فی وحدته کل القوی» به عهده دارد که در مرحله عقل نظر، عاقل می‌شود و در مرحله عقل عمل، قلب می‌شود و در مراحل نازل‌تر، نازل‌تر. غرض آن است که بین اخلاق و عرفان، بین کبیر و اکبر فرق است؛ در اخلاق شخص می‌کوشد منزه شود، در عرفان می‌کوشد ببیند و بشنود. اگر جناب مولوی می‌گوید: خود هنر دان دیدن آتش عیان *** نی‌گپ دل علی النار الدخان [۱۷]

یعنی فیلسوف گپ می‌زند و عارف می‌بیند. فیلسوف می‌گوید به فلان دلیل که خدا عالم است، عادل است، حکیم است، یک روزی پاداشی باید باشد، کیفر و پاداش حق است، بهشت و جهنم حق است. عارف می‌گوید این گپ است، بهشت الان موجود است، جهنم الان موجود است، هیچ تردیدی در وجود بهشت و جهنم نیست. بیان نورانی امام رضا (سلام الله علیه) این است: «لیس منا» [۱۸] از ما نیست کسی که به وجود فعلی جهنم و بهشت اعتراف نکند. هنر این نیست که بگوید به فلان دلیل بهشت موجود است، جهنم موجود است، هنر این است که هم‌اکنون آدم آتش را ببیند بهشت را ببیند.

خود هنر دان دیدن آتش عیان *** نی‌گپ دل علی النار الدخان
لذا عارف از حکیم به عنوان محبوب یاد می‌کند، وقتی بزرگان اهل معرفت بخواهند از مرحوم بوعلی با همه جلال و شکوهش نام ببرند، می‌گویند: «قال بعض المحجوبین» آن که می‌بیند، عارف است. آن که می‌فهمد، حکیم است.

به هر تقدیر آنچه را که مرحوم کلینی در جلد دوم کافی از حارث بن مالک نقل می‌کند که تازه آن مقام «کأن» است، نه مقام «أن»؛ مقام احسان است، نه مقام عرفان شهودی. «کأنی أنظر إلی عرش ربی» [۱۹] و مانند آن، پس بین اخلاق و عرفان فاصله «بین الارض و السماء» است. این می‌خواهد آدم خوب شود، او آدم خوبی است که حرکت می‌کند تا ببیند پایان خوبی را.

مطلبی دیگر آن است که گرچه عرفان عملی شهود آن حضوری است و علمش حضوری است، لکن هر علم حضوری عرفان نیست، چون هر موحد و هر ملحد به هویت خود علم شهودی دارد، به مجاری ادراکی خود علم شهودی دارد، به مجاری تحریکی خود علم شهودی دارد؛ خواه علم به علم داشته باشد یا نداشته باشد، خواه بتواند ترجمه کند یا نتواند؛ ولی هویت او، شئون علمی او، شئون عملی او مشهود اوست به علم حضوری، این را نمی‌گویند عرفان. گرچه عرفان علم حضوری است؛ ولی هر علم حضوری عرفان نیست. قهراً او به آن مقامی بار می‌یابد که دسترس توده مردم نیست. مستحضر هستید شما بزرگانی که در این رشته‌ها کار می‌کنید، همه ما وظیفه‌ای داریم که با هر کسی به اندازه استعداد او سخن

بگوییم. این بیان نورانی از وجود مبارک پیغمبر (علیه و علی آله أحسن التبیان المصلین) است که انبیا موظف هستند با مردم به اندازه استعداد آنها سخن بگویند. خود مرحوم کلینی از وجود مبارک امام صادق نقل می‌کند که وجود مبارک پیغمبر (علیه آلاف التحية و الثناء) در تمام مدت عمر به اندازه عقل خود با کسی سخن نگفت: «مَا كَلِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْعِبَادَ يَكْنَهُ عَقْلُهُ قَطُّ» [۲۰] در ذیل این حدیث نورانی، مرحوم صدر المتألهین در شرح اصول کافی اهل بیت را استثنا می‌کند که با کینه عقل خودشان با اهل بیت سخن می‌گفتند. بعدها هم مجلسی اول و مجلسی دوم اهل بیت را استثنا کردند: «مَا كَلِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْعِبَادَ يَكْنَهُ عَقْلُهُ قَطُّ». شاگردان او، اصحاب او، صحابه او هم موظفند با هر کسی به اندازه او سخن بگویند. مرحوم صدوق در کتاب نورانی توحید، در بحث رؤیت که خدای سبحان را می‌شود مشاهده کرد، برخی از روایات را نقل می‌کند که ابابصیر کور است در محضر امام صادق نشسته است، این ابی‌بصیر کور به امام صادق عرض می‌کند که آیا خدا را می‌شود در قیامت دید؟ فرمود آری! بعد فرمود هم‌اکنون مگر نمی‌بینی؟ به ابی‌بصیر کور می‌گوید! عرض کرد یابن رسول الله! من مجاز هستم این حدیث را برای همه نقل بکنم؟ فرمود نه، [۲۱] حالا خواص حساب دیگری دارد، برای توده مردم حق نداری نقل کنی. در پایان این بحث مرحوم صدوق می‌گوید روایاتی که در درباره رؤیت خدا وارد شده است «کلهما عندی صحیحه» [۲۲] از نظر سند تام است، مطلبش هم تام است؛ ولی من برای اینکه دیگران بهره سو نبرند نقل نمی‌کنم. عین القضاء همدانی در تمهیدات خود، چون عین القضاء در اواخر قرن پنجم و در اوایل قرن ششم می‌زیست، با احمد غزالی، با محمد غزالی، قبل از جناب ابن عربی زندگی می‌کردند. ایشان در تمهیدات خود دارد که یک وقتی شیخ ابوعلی آملی (مد الله عمره) معلوم می‌شود که این ابوعلی آملی آن وقت زنده بود. گفت در صحنه رؤیایی من دیدم که تو تمهیدات را داری و محضر پیغمبر (علیه و علی آله آلاف التحية و الثناء) شرفیاب شدیم، حضرت فرمود چه در آستین داری؟ شما عرض کردید این کتاب تمهیدات است. حضرت فرمود به من بده، کتاب را از شما گرفت و یک نگاه کرد و جملاتی رد و بدل شد. شیخ ابوعلی آملی می‌گوید رسول خدا در همان عالم به من گفت عین القضاء «بیش از این اسرار بر صحرا منه»، هیچ کس حق ندارد، هر حرفی را که فهمید در هر جا بنویسد و در هر جا بگوید. این عین القضاء میانجی همدانی است که طبق نقلی که دارد، در بیست و نهم رجب سال ۵۲۱ یعنی اوایل قرن ششم، این صحنه و این مکاشفه اتفاق افتاد. همان طوری که جناب ابن عربی می‌گوید من کتاب فصوص را از حضرت دریافت کرده‌ام، قبل از او عین القضاء همدانی می‌گوید تمهیدات مرا به حضرت دادم، حضرت به من فرمود: «بیش از این اسرار بر صحرا منه» مگر آدم حق دارد هر حرفی را در هر جایی بگوید؟ در جایی بگوید؟ بسیاری از بزرگان که تحریم کردند، برای همین جهت است. خود شخص اگر در خود ظرفیتی نمی‌بیند، مجاز نیست که این کتاب‌ها را مطالعه کند.

به هر تقدیر فاصله اخلاق و عرفان فاصله «بین الارض و السماء» است، فاصله بین فلسفه و عرفان شهودی «بین

الارض و السماء» است. عرفان نظری وقتی موفق است که با خود بیاید یا یافته‌ها به خوبی تعلیم بگیرد و مسلط بر منطقی باشد که آن منطق را حداقل حکمت متعالیه تدوین کرده باشد، نه حکمت مشاء. تا از حمل اولی و شایع بگذرد، به حمل حقیقت و رقیقت بار یابد، از آنجا به حمل ظل و ذی‌ظل برسد و از آنجا به حمل مرآه و شاخص بار یابد تا بتواند گوشه‌ای از آنچه را که دیگران یافته‌اند، تبیین کند.

من مجدداً مقدم همه شما را گرامی می‌دارم، امیدواریم ذات اقدس الهی به همه ما آن توفیق را عطا کند که بتوانیم علم صائب و عمل صالح فراهم بکنیم، هم خود را نجات بدهیم هم دیگران را به بهشت سعادت و «جنة اللقاء» راهنمایی کنیم!

از ذات اقدس خدا مسئلت می‌کنیم، نظام ما، رهبر ما، مراجع ما، دولت و ملت و مملکت ما را در سایه امام زمان (سلام الله علیه) حفظ بفرماید!

روح مظهر امام راحل و شهدا را با اولیای الهی، محشور بفرماید!

خطر بیگانگان را به استکبار و صهیونیسم برگرداند و این نظام الهی را تا ظهور آن حضرت، از هر گزند، محافظت بفرماید!

«غَفَرَ اللَّهُ لَنَا وَلَكُمْ وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

[۱]. شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۸۰.

[۲]. تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۳۸۲.

[۳]. سوره نمل، آیه ۱۴.

[۴]. سوره اسراء، آیه ۱۰۲.

[۵]. نهج البلاغه (للصبحی صالح)، حکمت ۲۱۱.

[۶]. برهان صدیقین، از برهان اثبات وجود خدا است که در آن تلاش می‌کنند بدون استفاده از مقدمات حسی و تجربی و با بحث از حقیقت هستی، وجود خداوند را اثبات نمایند. گفته شده است در برهان دیگر از غیر حق پی به حق می‌برند، اما در این برهان چیزی جز حق، حد وسط برهان نیست. عنوان صدیقین را نخستین بار ابن سینا برای این برهان به کار برده است.

[۷]. تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۳۸۲.

[۸]. سوره شمس، آیه ۸.

[۹]. نهج البلاغه (للصبحی صالح)، نامه ۴۵.

[۱۰]. سوره یوسف، آیه ۵۳.

[۱۱]. سوره بقره، آیه ۱۲۹.

[۱۲]. شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۶۳.

[۱۳]. شعر از ابن یمین «هر آنکس ز دانش برد توشه‌ای *** جهانی است بنشسته در گوشه‌ای».

[۱۴]. توحید (لصدوق)، ص ۴۳۴.

[۱۵]. نهج البلاغه (للصبحی صالح)، حکمت ۴۱۰.

[۱۶]. مجموعه ورام، ج ۱، ص ۹۶.

[۱۷]. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بخش ۸۳.

[۱۸]. ر. ک: عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۱۶. «فَقَالَ ع لَاهُمْ مَنَا وَلَا نَحْنُ مِنْهُمْ مَنْ أَتَكَرَّ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ فَقَدْ كَذَّبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»

[۱۹]. الکافی (ط الاسلامیة)، ج ۲، ص ۵۴.

[۲۰]. الکافی (ط الاسلامیة)، ج ۱، ص ۲۳.

[۲۱]. توحید شیخ صدوق، ص ۱۱۷.

[۲۲]. توحید شیخ صدوق، ص ۱۱۹؛ «و الأخبار التي رؤيت في هذا المعنى و آخرها مشايخنا (رضی الله عنهم) في مصنفاتهم عندی صحیحه و انما ترکت ایرادها فی هذا الباب خشية أن یقرأها جاهل بمعانیها فیکذب بها فیکفر بالله عز و جل و هو لا یعلم».

آیت الله رشاد مطرح کرد؛

تعلیق زنی، حاشیه نگاری و شرح نویسی؛ سنت هایی که فراموش شده اند



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Haghdoust

متن زیر، مشروح سخنان آیت الله رشاد در آیین بازگشایی نمایشگاه و فروشگاه کتاب اندیشه است که در ادامه می خوانید:

وقتی اثر شخصیت مؤلف را می سازد

از یک تحقیق ممکن است نتایج و برایندهای مختلفی اعم از سخنرانی، مقاله، کتاب و نیز ارائه پیشنهادها، گره گشا و نظریه جدید به دست آید، اما این برون داده ها و برایندها ثمرات اصلی یا تنها ثمرات یک تحقیق نیستند، بلکه مهم ترین برآیند یک تحقیق، تکرار شخصیت شخص مؤلف است. امروز این نکته در بین جامعه شناسان و معرفت شناسان محل بحث و مورد نزاع جدی است که آیا «اثر»، «شخصیت» را خلق می کند و یا شخصیت اثر را؟ فردوسی شاهنامه را خلق کرده است یا شاهنامه فردوسی را ساخته است؟ شاید این افراط و تفریط و یکسویه نگری است که گفته شود: همیشه اثر، شخصیت را می سازد و یا این شخصیت است که اثر را پدید می آورد. زیرا گاهی شخصیت از آن حد از سختگی و کمال برخوردار است که اثر تظاهر وجودی شخصیت به شمار می رود و چیزی بر شخصیت اضافه نمی کند؛ ولی باید اذعان کرد که: نوعا غلبه با روند ساخت شخصیت به واسطه اثر است و اگر اثر، محصول یک تحقیق جدی باشد، این تحقیق خواهد بود که شخصیت مؤلف را می سازد.

اگر کسی در فرایند یک تحقیق جدی و مطالعه اساسی، اثری را تولید کرده باشد، شخصیت او دیگر بار تولید یافته است. این سخن، علاوه بر مبانی جامعه شناختی، پدیده شناسی اثر به لحاظ مبانی معرفت شناختی با مقتضی قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول نیز سازگار است. به هر حال، اقلی از معقول به صورت وجود کتبی در قالب کتاب عرضه می شود. همه آنچه که در کتاب تدوین و مطرح می شود، در نفس مؤلف حتماً متبلور است و شاید چندین برابر بیش از آنچه که در قالب کتاب عرضه می شود، در ذهن و زبان و نفس مؤلف ذخیره می شود. پس غالباً این گونه است که اثر شخصیت مؤثر را می سازد.

سنت های فراموش شده فرهنگ علمی مسلمانان

سنت های فراوانی در فرهنگ علمی مسلمانان و به خصوص حوزه های علمیه شیعی وجود دارد که بسیار معنی دارند و اگر بر روی آنها مطالعه جامعه شناختی، معرفت شناختی، اخلاقی و حقوقی دقیقی صورت گیرد، اهمیت شگرف آنها مشخص و آشکار می شود. برخی از این سنت های معرفت شناسانه برای در امان ماندن از آفت گسست معرفتی و یا از دست رس خارج شدن یافته های بزرگان است، مانند سنت تعلیق زنی، حاشیه نگاری و شرح نویسی بر آثار بزرگان و آثار فاخر، به جای تألیف مستقل و تولید آثار جدید و برخی دیگر اجتماعی فرهنگی مانند استفاده از عنوان اثر برای نام خانوادگی به قصد نمایاندن ارزش اجتماعی و علمی اثر، بعضی دیگر اخلاقی مانند رعایت فضل تقدم مؤلفان پیشگام و پیشکسوت و برخی حقوقی مثلاً احترام به مالکیت فکری و اجتناب از سرقت ادبی است.

کتابی که نام تبار مؤلف می شد

در گذشته سنتی در دنیای علمی حوزوی ما بوده که امروزه این سنت فرهنگی و اجتماعی عمیق و ارزشمند مغفول واقع شده است و آن اینکه گاهی یک تیره و طایفه ای از تبار یک مؤلف، تا چندین نسل به نام یک کتاب او نامیده

می شدند. این سنت فرهنگی نشان از ارزش عمیق و حرمت آثار علمی دارد؛ یک اثر علمی هویت مؤلف و نسل او را می ساخت؛ برای مثال مؤلف «الفصول الغریبه فی الاصول الفقیه»، تألیف محمد حسین بن محمد رحیم (عبد الرحیم) ایوان کیفی ورامینی اصفهانی (متوفای بین ۱۲۵۴ تا ۱۲۶۱ قمری). خود به صاحب الفصول نامبردار شده، نسل پسری و دختری او هم به «آل صاحب فصول» شناخته می شوند. نام خانوادگی آنها «صاحب فصول» است؛ برادر بزرگترش مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی که البته اهل تهران و درواقع ورامینی تهرانی است مؤلف «هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین» که شرح مبسوطی بر کتاب معالم شیخ حسن بن شهید است، به مناسبت نام اثرش به شارح محقق یا صاحب هدایه نامبردار است و فرزندان او تا چندین نسل اکثراً به «مسترشدی» معروف اند.

همین طور مرحوم آخوند خراسانی را «صاحب کفایه» می گویند و فرزندان ایشان را نیز کفایی می نامند. مرحوم فقیه فحل علامه شیخ محمدحسن نجفی صاحب کتاب عظیم جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام به صاحب جواهر و نسل او جواهری نامیده شده اند. در واقع یک اثر تنها هویت فرد مؤلف را نمی سازد بلکه برای چندین نسل بعد او نیز هویت ساز می شود. این سنت یک فرهنگ رایج و شایع بوده و نشان دهنده اهمیت آثار علمی و تألیفات است.

تعلیق زنی، حاشیه نگاری و شرح نویسی

یکی دیگر از مسائلی که از آن غافل هستیم و حتی گاه به آن حمله می کنیم و نقطه ضعف محققان و مؤلفان قلمداد می کنیم، سنت تعلیق زنی، حاشیه نگاری و شرح نویسی به جای تألیف مستقل و تولید آثار جدید است. ممکن است بعضی از ما حتی به این رویه نگاهی منفی داشته باشیم که چرا متن تولید نمی کنیم و چرا این قدر شرح نویسی و حاشیه نگاری؟ چرا این قدر تعلیق زنی؟ و چرا از متون قدیم عبور نمی کنیم، باید گفت که این روش ها و رفتارها یک سلسله مبانی معرفتی، فرهنگی و ادبی، حقوقی و اخلاقی دارد و به نحوی ارزش گذاری به آثار گذشتگان و رعایت حقوق سلف قلمداد می شود یا رعایت اخلاق و اعتراف به حق

اخلاقی «فضل تقدم» آنها است. امروز می بینیم که فرد کتاب دیگری را می گیرد و یک مقدار مطلب به آن اضافه می کند و به نام خودش چاپ می کند و در هیچ جا نیز اشاره نمی کند از چه منبعی استفاده کرده است، ولی در گذشته سنت به این صورت بوده که می گفتند صاحب اثر زحمت کشیده و مثلاً «شرایع الاسلام» را نوشته است. اولاً متن شرایع بسیار مهذب و منقح و سخته و پخته است، وقتی که محقق این کتاب را می نوشته این گونه نبوده که قلم را به دست بگیرد و همین طور جلو برود، بلکه روی واژه ها و آن فکر کرده و حتی گاهی تغییری بسیار ساده در حد جابه جاکردن یک حرف، مفهوم کلی متن فقهی را تغییر می دهد. نتیجتاً افراد دیگر بر کتاب شرایع شرح می نویسند، پاورقی و تعلیق می زنند و به این شکل اهمیت و ارزش آن متن را حفظ می کنند.

چرا نقل مستقیم در آثار قدما زیاد است؟

همچنین می بینیم که در آثار قدما نقل مستقیم بسیار زیاد است، ولی امروز نقل مستقیم را عیب می دانیم. در گذشته نقل مستقیم به این جهت صورت می پذیرفته که مؤلف می گفته اگر بخواهم یک نظر را تقریر کنیم، بهتر از این تقریری که موجود است نمی شود، مثلاً این سنیای یک نظر را تقریر کرده و صدرالمآلهین در کتاب اسفار، یک دفعه چهار صفحه از متن شفا را عیناً وارد می کند، زیرا می بیند که برای ارائه یک نظر و مطلب رساتر و دقیق تر از آن نمی توان نوشت.

و صاحب هدایة المسترشدين یعنی مرحوم محمدتقی ورامینی تهرانی اصفهانی، شرح بر معالم زده، انصافاً بسیار قوی تر از خود معالم است و تسلط علمی ایشان بسیار بالاتر از اوست، آیا ایشان نمی توانست یک متن مستقل بنویسد؟ او قادر بوده و حتی احساس من این است که حتی خیلی قوی تر از صاحب معالم بوده است، ولی برای رعایت فضل تقدم نسبت به صاحب معالم چنین کرده است.

همین طور شرح لمعه ده جلد است، در حالی که خود لمعه یک کتاب کوچک و کم حجم است، آیا شهید ثانی نمی توانست به جای اینکه اثر خود را شرح لمعه بنامد ادعا

عبدالحسین خسروپناه:

اسلامی سازی علوم انسانی انگیزه سیاسی ندارد



است که مخالفین تحول آن را به صیغه سیاسی ربط می دهند. مخالفان، ادعای اسلامی سازی علوم انسانی را حمل بر انگیزه های سیاسی می کنند ولی در حقیقت هیچ انگیزه سیاسی در این امر وجود ندارد، بلکه این انگیزه همان انگیزه بشری است.

به نظر بنده این امر بدیهی است که اگر کسی تصویری از علوم انسانی داشته باشد، تصدیق نیز خواهد کرد؛ چرا که انسان فردی و اجتماعی پیوسته در حال تحول و تغییر است و نظریه ها ناظر به انسان ثابت و متغیر متفاوت است و در واقع انسان متغیر نظریه های متغیر می طلبد.

نظریه های علوم انسانی، مبتنی بر مبانی فلسفی است

اگر کسی روانشناس یا جامعه شناس و یا حتی دانشمند مدیریت باشد، امکان ندارد این مهم را نپذیرد که نظریه های علوم اجتماعی مبتنی بر مبانی فلسفی است و اگر مبانی فلسفی تغییر یابد، محتمل است که منشأ تغییر در نظریه های علوم اجتماعی شود.

به نظر بنده تحول در علوم انسانی با تصور موضوع و محمول، تصدیقش بدیهی است و از این زاویه نیز چرایی این مسئله روشن می شود. در باب چگونگی تحول علوم انسانی، بنده نگاشته ای با عنوان «گفتارهایی در فقه و فلسفه علوم انسانی» دارم که در آینده ای نزدیک منتشر می شود که در آنجا به تفصیل در این باب سخن گفتم.

سه راهکار روان شناختی، مدیریتی و فلسفی

من در این جلسه برای چگونگی تحول علوم انسانی سه راهکار روان شناختی، مدیریتی و فلسفی را تبیین می کنم: راهکار روان شناختی این است که معلمان علوم انسانی باید روحیه تعبد معالانه خود را به روحیه مدالانه تغییر دهند؛ بدین معنی که جسارت نقد را کسب کنیم و اگر با نظریه های علوم اجتماعی روبه رو شدیم اگر بخواهیم تمیذانه معالانه با آن برخورد کنیم، هیچ گاه تحول در علوم انسانی رخ نخواهد داد ولی اگر پذیرش و تقدمان، مدالانه باشد و پشتوانه استدلال و منطق داشته باشد، موجب تحول می شود.

در راهکار مدیریتی و ساختاری می توان گفت ساختارهای علوم انسانی در دانشگاه ها و حوزه های کشور ما، ساختار لازم برای مولد و تحول علوم انسانی نیست.

حجت الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در همایش چپستی و چگونگی تحول در علوم انسانی از دیدگاه آیت الله خامنه ای به سخنرانی پرداخت که متن آن در ادامه می آید:

در بحث تحول علوم انسانی، چپستی، چرایی و چگونگی تحول علوم انسانی، سه پرسش مهم این حوزه به شمار می آیند. آقای دکتر حدادعادل در باب چپستی تحول علوم انسانی، اشاره کرده است که روزآمدی علوم انسانی، بومی سازی علوم انسانی و اسلامی سازی علوم انسانی مربوط به چپستی تحول علوم انسانی است. بدین معنی که معنای تحول علوم انسانی اسلامی، به هیچ وجه تعطیلی علوم انسانی موجود غرب نیست و نباید به طور مثال روان شناسی یا مکاتب مختلفش تعطیل شود.

برای تحول علوم انسانی، بایستی آخرین نظریه ها و دستاوردهای غرب را بدانیم

در واقع در تحول علوم انسانی، بایستی آخرین نظریه ها و دستاوردهای غرب را بدانیم. حقیقتاً زمانی که از فلسفه اسلامی یاد می کنیم، بدین معنا نیست که فلسفه غرب تعطیل شود. هم اکنون، هم فلسفه غرب قاره ای و هم فلسفه غرب تحلیلی را دارا هستیم؛ پس مقصود از تحول علوم انسانی یا اسلامی سازی علوم انسانی این نیست که علوم انسانی دیگری که در جای دیگر و در ذیل مکاتب دیگر تولید می شود، تعطیل شود و یا در دانشگاه های ما تدریس نشود، بلکه ما نیز که به عنوان مدعی اسلامی سازی علوم انسانی هستیم از آموزش گروه های روانشناسی و جامعه شناسی با برنامه های سی سال گذشته که آخرین دستاوردهای غرب را نمی شناسند، شکایت داریم.

تحول علوم انسانی، سلبی نیست

بحث تحول علوم انسانی، بحث سلبی نیست؛ بلکه به طور کل بحثی ایجابی است و قائل بدین هستیم که با ظرفیت حکمت اسلامی و مبانی اسلامی و قرآنی می توانیم به تولید علوم انسانی اسلامی بپردازیم و نه اینکه اگر نظریه های دیگری موجود است تعطیل و ناگفته بماند به عنوان مثال، فیلسوفانی همانند فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و ملاصدرا بالذکر فلسفه اسلامی را به همراه داشتند.

اسلامی سازی علوم انسانی انگیزه سیاسی ندارد

در بحث چرایی تحول علوم انسانی این مهم بسیار آشکار

کند که یک اثر جدید نگاشته است؟ یک نفر هنگامی که در زندان است و متوجه می شود قرار است به زودی اعدام شود، یک دوره فقه شیعه را از حفظ می نویسد. چرا شهید ثانی متن لمعه را حفظ می کند؟ شرح آن که بیست برابر متن است و بسیار استدلالی تر و مستندتر است؛ ولی شهید ثانی می خواهد فضل تقدم و ارزش و قداست مرحوم شهید اول را حفظ کند.

نتیجه این عمل شهید ثانی نیز این می شود که در تاریخ شیعه کمتر کتابی به اندازه لمعه و شرح لمعه برکت داشته است، زیرا چند صد سال و چندین و چند نسل آشنایی با فقه اهل بیت علیهم السلام را با این دو کتاب که اثر این دو شهید است شروع می کنند. به هر حال اثر، هویت است و گذشتگان ما سعی می کردند که این هویت گم نشود.

همین طور بازنویسی هایی که انجام می شد نیز به همین گونه بود. برای مثال المحجۃ البیضاء که یک محدث شیعی، اهل معرفت و حکمت، فقیه، شاعر و ادیب همانند فیض اثر یک سنی را بازنویسی می کند و در آن کتاب اعلام و تأکید می کند که این کتاب بازسازی همان اثر غزالی است. ایشان می توانست از نو بنویسد و برای او نیز کاری نداشت. تعداد احادیثی که مرحوم فیض در المحجۃ آورده اند بسیار بیشتر از احادیثی است که غزالی در کتاب احیاء العلوم آورده و کتاب احیاء العلوم بیشتر به قصص صوفیه و عرفا پرداخته است.

گرتنه بردارانی که با سرقت و فروش کلمات زندگی می گذرانند

طی دو سه دهه اخیر چهره هایی در دانشگاه ها و احیاناً حوزه ها پیدا شده اند که کارشان شده گرتنه برداری آثار برون مرزی و بومی سازی سخنان بیگانگان و تحویل آن به عنوان نظر نو و نظریه پردازی به طبقات جوان و بلکه تحصیل کردگان دانشگاهی کم سواد و کم اطلاع. این عناصر پر ادعای بی مایه که آستانه توان علمی و هنر پژوهشی شان همین حد است که مدعیات دیگران را نشخوار کنند، متأسفانه در آشفته بازار کنونی دانش و دانشگاه های ما برای خود دفتر و دکانی به هم زده اند و این همه را جز از راه نقض حقوق مؤلفان و متفکران دیار غرب و سو استفاده از جهل و بی اطلاعی مخاطبان خود فرانچنگ نمی آورند! این جماعت در حقیقت مترجمانی اند که نه به شیوه ترجمه معلوم المتن، بلکه به شیوه برگردان آثار و آرا مکتوم المتن به سرقت و فروش کالای کلمات زندگی می گذرانند.

آثار و آرا این حضرات چنان تقلیدی و گرتنه بردارانه است که گاه می توان آنها را به دفترخانه ثبت اسناد برد و با تطبیق با اصل خارجی شان مهر «کپی برابر با اصل» بر روی جلد آنها زد!

متأسفانه اخلاق علم و فرهنگ تحقیق و خلوص و تواضع و قدرشناسی و رعایت حقوق در میان اوساط اهل تحقیق و اصحاب فرهنگ از بین رفته است. کتاب یا مقاله می نویسند بعد ادعا می کنند که قبل از ما هیچ کس چنین حرفی را نزنده است. نوعاً همه مقالات نیز همین گونه است، ولی مشخص نیست که با این همه ادعا پس چرا علم در جامعه ما پیش نمی رود! و چرا این همه حقه طی سخن نو؟

همایون همتی:

دکارت فلسفه را با علم پیوند داد



بیست و دومین نشست از سلسله نشست‌های افق اندیشه با موضوع «تحول مفهوم فلسفه» در حسینیه ارشاد برگزار شد. در این نشست دکتر همایون همتی به ایراد سخنرانی پرداخت. وی در ابتدا گفت: صحبت‌های امروز بنده پیرامون این است که فلسفه چه تحولاتی را در گذشته و امروز به خود دیده است. دو دانش است که با خودآموزی و بدون استاد نمی‌توان آموخت: یکی فلسفه است و دیگری ریاضیات. فلسفه امروز با فلسفه افلاطون و ارسطو در یونان باستان بسیار متفاوت است. تفکر فلسفی در یونان باستان با شخصی به نام تالس آغاز شده است و بعد از او فیثاغورث، هراکلیتوس و پارمنیدس تا سقراط آن را ادامه دادند.

همتی در ادامه افزود: ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه خود درباره این که فلسفه چیست صحبت می‌کند و می‌گوید فلسفه دانشی است که به موجود چنان موجود می‌پردازد. بعد از ارسطو تا حدود ۱۲ قرن فلسفه همین متافیزیک است و موضوعش نیز وجود است و نظام‌های متافیزیکی متعدد را می‌بینیم. کسی مثل توماس آکویناس میان مسیحیت و فلسفه پیوند ایجاد می‌کند. فلسفه از زمان تالس تا قبل از لوتر و او کام محدود و محصور به وجود شناسی است. ویلیام او کام و مارتین لوتر آن را دگرگون می‌کنند. ویلیام او کام فلسفه نومیالیسم را مطرح می‌کند و در نهایت دکارت پدر فلسفه مدرن فلسفه جدیدی را مطرح می‌کند و بعد از او کانت، هیوم و ... به طور کلی مسیری متفاوت را طی می‌کنند.

این استاد دانشگاه ادامه داد: متفکرین اسلامی بعد از ترجمه آثار ارسطو، تعبیر محرک لا يتحرك را خدا پنداشتند و به همین خاطر ارسطو را فیلسوف الهی می‌دانسته‌اند. در ترجمه آثار ارسطو، آندرونیکوس روسی شاگرد او در تقسیم بندی و فصل بندی بخشی از بحث‌ها را بعد از طبیعیات آورده و به این دلیل نام ما بعد الطبیعه به آنها داده است. ابن سینا در شفا می‌گوید از لحاظ رتبه آن موضوعاتی که در این قسمت بحث می‌شوند از لحاظ وجودی و نه زمانی، ما قبل طبیعت هستند. یعنی از لحاظ رتبه وجودی چون مادی هستند ما قبل طبیعیات هستند. ما بعد الطبیعه را با ماورا طبیعه نباید اشتباه کرد که لایه‌ای از عالم است و عالم مجردات است. جهان است و نه دانش. اما ما بعد الطبیعه دانش متافیزیک است.

همایون همتی سپس گفت: بعد از آن فلسفه اسلامی تا امروز همین علم موجود به ما هو موجودات یعنی ما بعد الطبیعه ارسطو است. که البته با بعضی ابتکارات و دیدگاه‌هایی ترکیب شده که حکیمان اسلامی به آن اضافه کرده‌اند. فلسفه اسلامی تقلید صرف از فلسفه یونانی نیست، اما اساس و بنیان ارسطویی آن حفظ شده است. آن چیزی که فلسفه مضاف گفته می‌شود فلسفه اسلامی هنوز دارای آن نیست. به عنوان مثال حتی در کتاب بدایه و نهایه علامه طباطبایی نیز می‌بینیم که همان چهارچوب ارسطویی را دارد. مثلاً در موضوعاتی همچون تعریف فلسفه.

همتی افزود: ما بعد الطبیعه ارسطو دو بخش دارد؛ یکی امور عامه یعنی عام ترین مسائل هستی و دوم الهیات بالمعنی الاخص که پیرامون خدا و چگونگی رابطه خدا با ممکنات و اثبات محرک اول و وجود خدا و ... است. چهارچوب فلسفه اسلامی نیز همین است. از ابتدای ورود فلسفه با ترجمه به دنیای اسلام یک گروه با آن مخالفت کردند و آن را انحراف دانستند و گروهی نیز گفتند این همان حکمت است که در قرآن آمده است که البته اشتباه و مغالطه بود.

وی در ادامه عنوان کرد: فارابی معتقد بود اگر کسی در حکمت نظری و حکمت عملی به کمال رسید جایگاه پیشوایی و رهبری همچون امام در جامعه مسلمین پیدا می‌کند. برخی دیگر گفتند با فراگیری حکمت انسان کامل می‌شود. ابن سینا معتقد بود حکمت یعنی انسان جهانی ذهنی بشود همچون جهان عینی و بیرونی. یعنی نظم عالم را در ذهن دریافت کند.

هر آن کس ز دانش برد توشه‌ای جهانیست بنشسته در گوشه‌ای

حکیم سبزواری معتقد بود حکمت یعنی انسان جهانی از معرفت بشود مشابه جهان بیرونی اما در ذهن. از این تعریف بر می‌آید که فلسفه یک نوع تغییر جهان و تغییر افق است. تغییر درونی جهان‌های فکری و معرفتی. یکی از ویژگی‌های فیلسوف آراش است. چون همه چیز را دانسته و نگران چیزی نیست. برای انواع حوادث آماده است. موج خیز حادثه است. راسل و ماکس پلانک در این باره کتاب‌هایی دارند.

همتی سپس اظهار داشت: دکارت پدر فلسفه مدرن است که «اصول فلسفه» و «تأملات در فلسفه اولی» کتاب‌های مهم او هستند. او فلسفه را با علم پیوند داد و سعی کرد از حالت ارسطویی خارج کند و برای اولین بار شک کرد. تا پیش از او فلسفه دانشی برای یقین بود. دکارت اولین کسی بود که شک دستوری را مطرح کرد. از طریق وجدانیات و علم حضوری به نفس، به یقین رسید. مغالطه او همین جا بود که این یقین درونی را به جهان بیرونی نسبت داد. یقین ساجکتیو را نمی‌توان با یقین آبجکتیو یکی دانست. همتی افزود: امروز رایج است که در غرب گفته می‌شود فلسفه ۶ بخش دارد که یک بخش آن متافیزیک است. اما در فلسفه اسلامی از ابتدا تصور این بوده که تمام فلسفه متافیزیک است. به عنوان مثال در کتاب عناصر فلسفه (Elements of Philosophy) - که یکی از کتاب‌های مرجع دانشگاهی در دنیای امروز است - می‌گوید این ۶ بخش عبارت‌اند از: اخلاق، سیاست، دین شناسی، معرفت شناسی، زیبایی شناسی و هنر و در آخر متافیزیک. فلسفه فیلسوفان ما به این بخش‌ها به طور مختصر و نه جامع و کامل پرداخته است. مثلاً در بخش سیاست ما متأسفانه در بحث ولایت فقیه به دلیل اختلاف نظر خود موافقان نتوانستیم در این زمینه یک بحث دقیق و علمی و تطبیقی که وارد متون آکادمیک شود ارائه دهیم.

وی اضافه کرد: بعد از دکارت، کانت این نکته را مطرح کرد که موضوع فلسفه وجود نیست، بلکه نقد معرفت است. لذا فلسفه او را انتقادی و یا ایده آلیسم استعلایی می‌گویند. این که مرزهای عقل تا کجاست. که کانت می‌گوید عالم محسوسات است. کانت تعریف وجود را متحول کرد

و نگرش نسبت به وجود را تغییر داد. بعد از دکارت کانت ضربه دوم را به فلسفه وارد کرد و رسالت فلسفه بعد از کانت تغییر کرد. این که به آن چه بعد از کانت وجود دارد فلسفه بگوییم مشترک لفظی است و اشتباه است. بلکه هر گاه صحبت از فلسفه می‌کنیم باید مشخص کنیم که کدام فلسفه؟ دیدگاه فلسفی کدام فیلسوف؟

همایون همتی افزود: بعد از این مرحله تحلیل موضوع فلسفه شد. سپس موضوع فلسفه با ویتگنشتاین به زبان تبدیل شد. او گفت مسأله فلسفه مسأله زبان است. فیلسوفان مسائل را پیچیده می‌کنند. زبان آنها را روشن و ساده کنید همه مشکلات حل می‌شود. بعدها از این هم فراتر رفت و گفت رسالت فلسفه فقط و فقط کلیت بخشیدن به گزاره‌های علوم طبیعی و تجربی است. در واقع راهنمایی برای این علوم است. ببینید از مرحله وجود تا این مرحله فلسفه چقدر تغییر کرده است. بعد از این مرحله نیز اگزیستانسیالیست‌ها موقعیت‌های مرزی انسان و پرسش‌های وجودی انسان را مطرح کردند.

وی همچنین گفت: تنها جریان فلسفی در غرب که همان فلسفه ارسطویی است که البته آن هم تا حدودی دگرگون شده است فلسفه تومیس است. یعنی همان فلسفه توماس آکویناس. توماس آکویناس متأثر از فلسفه ابن سینا و ابن رشد است. بخش‌هایی از اسفار ملاحصدرا به زبان‌های مختلف ترجمه شده است. مثلاً در آلمان کتاب‌های زیادی درباره ملاحصدرا و ابن سینا نوشته شده که برخی را در کتابخانه ام دارم اما متأسفانه هنوز کسی پیدا نشده است که به فارسی ترجمه کند.

همایون همتی در انتها گفت: برخی مخالفین فلسفه در ایران از مخالفت با فلسفه، امروز رسیده‌اند به اجتهاد در فلسفه که این نوع حرکت‌ها و جریان‌ها اشتباه است و وظیفه ما امروز چیز دیگری است. ما نباید با فلسفه مخالفت کنیم. فلسفه یعنی عقلانیت و تحلیل نقادانه و استدلالی افکار، که برای تبلیغ دین به این مسأله نیاز داریم. امروز فلسفه سینما، فلسفه موسیقی، فلسفه حقوق بشر، فلسفه محیط زیست، فلسفه معماری، فلسفه پزشکی و ... داریم. به علاوه فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه اقتصاد، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه زبان و ... کتاب «نگرش‌های نوین در فلسفه» کتاب خوبی است که در این باره می‌توانید مطالعه کنید.

نشست «گفتگوی هگل و فیلسوفان اسلامی»؛

فتح بابی میان فلسفه اروپایی و فلسفه اسلامی

در جهت پریشی است که ما مطرح می‌کنیم این فیلسوف چه اندیشه‌ای برای مطرح کردن دارد. پس در واقع پرسش محور است و پرسش او پرسش فلسفوی است.

بهشتی در پایان تأکید کرد: این قدمی است باید با احتیاط برداشته شود و نیاز به تعامل برای فهم دارد. برداشتن چنین قدمی، قدم مثبتی است که در آغاز یک راه برداشته می‌شود. این مسیر حتماً دشواری‌هایی را خواهد داشت که تلاش ما برای این پاسخ دادن به این پرسش است. این کتاب فارغ از خود بحث که بسیار ارزشمند است تلاش می‌کند رویکرد جدیدی را مطرح کند که امیدوارم بتواند در این راه قدم‌های خوبی برداشته شود. این نحوه گفت‌وگو فلسفی می‌تواند راهگشا باشد آن هم در دورانی که جنگ و خشونت به گوش می‌رسد و کار بسیار دشواری است چون با واقعیت‌های جهان کنونی ما فاصله دارد.

فلسفه اسلامی از فلسفه اروپایی دور ماند

در ادامه نشست، رضا داوری اردکانی استاد و محقق فلسفه با بیان اینکه این کتاب فتح بابی است و قبل از انتشار نسخه‌ای از کتاب را مطالعه کرده، اظهار کرد: حاصل نگاه تند و صریحی که به کتاب داشتیم تحسین بود و حالا هم تحسین می‌کنم. در این کتاب مسئله‌ای مطرح شده که برای فلسفه ما لازم بود که این موضوع مطرح شود و مهم نیست که فیلسوفان غرب راجع به آن چه نظری خواهند داشت بلکه مسئله‌ای که باید مطرح شود اثر خودش را خواهد گذاشت.

وی با بیان اینکه فلسفه اسلامی از فلسفه اروپایی دور ماند و آن را قابل اعتنا ندانست، افزود: شرق دور از همان ابتدا یعنی از ۲۰۰ سال پیش در صدد برآمد که فلسفه اروپایی را بفهمد حال بعد از ۱۰۰ سال تأخیر نمی‌گوییم که کوششی در این راه نشده بلکه کوشش‌هایی شده و من خود هم قدم‌هایی برای رفع سوءتفاهم برداشته‌ام و باید دید آیا امکان نوعی دیالوگ یا هم‌سخنی هست یا نیست؟

این استاد و محقق فلسفه در مورد کتاب هگل و فیلسوفان اسلامی گفت: طالب زاده در این کتاب مستقیم به سمت این موضوع رفته است و با این توانایی انجام شده که کانت و هگل را به زبان فلسفه اسلامی برگردانده‌اند که این کار را هر کسی نمی‌تواند انجام دهد، بلکه باید منطق و فلسفه اسلامی را بداند و هر دو سوی مطلب را درک کرده باشد. اگر سهم این کار مشکل است به این جهت است که اصطلاحات فلسفه ابن سینا و ملاصدرا در آن به کار رفته است.

اردکانی افزود: فلاسفه اگر حرف همدیگر را نمی‌فهمند و همدیگر را درک نمی‌کنند از این جهت است که مبانی متفاوت دارند. کانت هم وقتی در قلمرو منطق انتزاعی قرار می‌گیرد بسیاری از حرف‌هایش را قبول ندارد. هگل هم همین‌طور است. ما اصلاً توجه به این موضوع نکردیم که وقتی فلسفه غرب شکل گرفت اصلاً به منطق ما کاری نداشتند. کانت بر مبنای دیگری کارش را شروع کرده است ولی دانشجوی فلسفه باید بداند که فیلسوفان بر چه مبنایی حرف زده‌اند. باید دید که آیا سوءتفاهمی که بین فیلسوف ما و فیلسوف اروپایی وجود دارد قابل رفع است؟ وی در پایان با ابراز خوشحالی از انتشار این کتاب اظهار امیدواری کرد: این کتاب منشأ فکری خوبی باشد و بحث فکری عمیقی را در فلسفه ما ایجاد کند.



درستی است؛ این موضوع که رشته‌ای هم در دانشگاه با این عنوان تأسیس شده باید ما را به جد و دارد که در مورد آن بیشتر فکر کنیم.

این استاد دانشگاه افزود: بعضی از نوشته‌ها گویی در جهانی از اندیشه که ما را نمی‌بینند یا دیگر نمی‌بینند یا اگر می‌بینند به منزله ابژه و موضوع خود که مورد مطالعه ایم قرار دهد و از سر این میل که همه چیز را می‌خواهد از آن خود در اندیشه فلسفه مغرب زمین انگار به منزله یک نوع فریاد اعتراض که ما هم هستیم، قلمداد کند. این نحوه مواجهه زودتر از ما شاید ۸۰ سال پیش در میان فرهنگ‌های دیگری هم صورت گرفت. به خصوص در آسیای دور، در هند و چین و بعد در دانشگاه‌ها در خصوص کارهای تطبیقی شکل گرفت که عمدتاً از طرف کسانی بود که خارج از اندیشه غربی روی به چنین مسئله‌ای آورده بودند. با احساس اینکه نادیده گرفته شدیم و جایگاهی در این گفت‌وگو برای ما باز نیست. با این شکل وارد این موضوع شده ایم و این یک نحوه روی آوردن به فلسفه تطبیقی است.

وی افزود: اما این تنها نحوه مواجهه با فلسفه تطبیقی نیست، گاهی کوششی برای فهم است با چیزی مواجه شده ایم که جوانب مختلف آن ناشناخته است و به همین دلیل تهدید آمیز هم است. تلاش برای فهم در قالب تطبیق دیده می‌شود. مشکلی که در این راه وجود دارد مانع زبانی است که هنوز در رویارویی‌ها و هم‌اندیشی‌ها برای ما مسئله است.

بهشتی با اشاره به اینکه اگر ما به پیوستگی عمیقی که به نحوه فهم ما از جهان و زبان وجود دارد واقف شویم در می‌یابیم که این مسئله بنیادی است، گفت: ویتگنشتاین در اینجا به این تعبیر اشاره دارد که مرزهای جهان من مرزهای زبان است. در موضوع گشودی هم وجود دارد که باعث می‌شود این راه حداقل از یک طرف بسته نشود. این استاد فلسفه افزود: راهیابی برای مواجهه با اندیشه‌های دیگر خودش مسیر پر فراز و نشیبی را پیش پای ما قرار می‌دهد و مؤلف این کتاب تلاش برای قید نهادن در راه دیگری کرده است و این اندیشمندان را اولاً در بستر زبانی آنها بشناسد و در بستر فکری و فرهنگی که اندیشه آنها از آن نشأت گرفته است، این موضوع را بررسی کند و حال در یک گفتگو با فیلسوفان آن هم برای حرکت کردن به سمت مسئله‌ای، به همین دلیل است که نمی‌شود متخصص این شاخه و یا آن شاخه در فلسفه شد بدون اینکه حوزه آنتولوژی را شناخته باشیم. کوشش مؤلف این کتاب در این است که در یک هم‌اندیشی و هم‌سخنی

نشست «گفتگوی هگل و فیلسوفان اسلامی» با حضور رضا داوری اردکانی، سیدمحمد رضا بهشتی و سید حمید طالب زاده برگزار شد.

نقد سنت فقط با ارتباط با فلسفه غرب امکانپذیر می‌شود

در ابتدای این نشست حمید طالب زاده، مؤلف کتاب «هگل و فیلسوفان اسلامی» با بیان اینکه سنت باید به نقد گذاشته شود، اظهار کرد: بزرگترین دفاع از سنت در روزگار ما، نقد آن است و اگر می‌خواهیم سنت در زندگی اجتماعی و امروزی نقش بازی کند باید مورد نقد واقع شود. امور و کارهایی که سنت می‌تواند در اجتماع و زندگی امروزی انجام دهد، باید مورد نقد قرار گیرند و حال این نقد زمانی امکان پذیر است که در مواجهه با اندیشه غربی باشد. فلسفه ملاصدرا فعلیت تام فلسفه است.

سیدحمید طالب زاده با تأکید بر اینکه اوج فلسفه این است که آن را به عرفان متصل کند، ادامه داد: نقد سنت فقط با ارتباط با فلسفه غرب امکانپذیر می‌شود. در این کتاب به عنوان یک دانشجوی مبتدی توضیح داده‌ام که این راهی است در میان ما، نه در صدد تثبیت هگلیسم و نه ملاصدرا. ما در صدد فلسفه‌ای هستیم که بتواند به این فاصله بین سنت و فلسفه غرب که امروز به آن مبتلا هستیم فکر کند و برای درد توسعه نیافتگی چاره‌ای بیاندیشد.

استاد دانشگاه تهران تأکید کرد: در دنیای امروز باید اندیشمندانی داشته باشیم که به این فاصله فکر کنند و راه‌های رفته را طی کنند تا از آن عبور کنیم.

گسترش فلسفه تطبیقی

محمد رضا بهشتی به عنوان سخنران دوم در این نشست با نگاهی به ویژگی‌های کتاب «گفتگوی هگل و فیلسوفان اسلامی» ضرورت این فلسفه را از دو منظر بررسی کرد و گفت: از لحاظ محتوای کتاب قبل از انتشار با آن آشنا شده ایم و علت آن هم این بود که مؤلف کتاب قبل از انتشار در جمع معلمان فلسفه، کتاب را قطعه قطعه ارائه کردند و حاضران نکات ویرایشی و محتوایی را در جلسات مطرح کردند. این کار بسیار مثبت و خوب است و بهتر از این است که مؤلف در گوشه‌ای در انزوا بنشیند و کتاب بنویسد. استاد دانشگاه تهران در ادامه افزود: از منظر دوم می‌توان به لحاظ رویکردی به این کتاب نگاه کرد. این کتاب یک هم‌سخنی هم افزاینده با چهره‌های نامدار فلسفه از فلسفه پیش سقراطی تا افلاطون و ارسطو بوعلی و سهروردی و ملاصدرا و کانت و هگل و ... است.

در این کتاب از اندیشه‌های این چهره‌ها بهره گرفته شده و بعد این اندیشه‌ها مورد نقد قرار می‌گیرند و تلاشی است برای یک راهیابی، یعنی صورت مسئله‌ای در کار است و فقط بیان اندیشه آنها نیست بلکه تلاش برای حل مسئله‌ای است که طرح شده است.

بهشتی با اشاره به فلسفه تطبیقی که در کشور ما جاری است، تأکید کرد: انبوه مطالعات تطبیقی در همه رشته‌ها در حال بیرون آمدن است در حالی که به نظر می‌رسد پرسش‌هایی که در آن موقع مطرح شده همچنان در خصوص اثری که در حال بیرون آمدن است کماکان مطرح است. به وجود آمدن رشته‌هایی به نام تطبیقی مثل فلسفه تطبیقی که در مقطع دکتری هم تأسیس شده‌اند به نظر کار

رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: قرآن، مفسر خویش است



مراسم بزرگداشت مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (ره) با حضور علما، استادان، فرهیختگان و دوستداران علم و دانش و شخصیت‌های علمی و فرهنگی در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

معیار تفسیر متون مقدس را کجا باید جستجو کرد؟

حسن بلخاری در سخنانی با عنوان تفسیر متعالیه اظهار کرد: آیا متن مقدس نیازمند تفسیر است و اگر بود ماهیت این تفسیر و مفسر، معیار آن چیست؟ معیار توسط متن مقدس تعیین می‌شود یا باید از بیرون متن، آن را جستجو کرد؟ با این فرض که متون مقدس بیشتر قابلیت تأویل دارند تفسیر با این حال تفسیر چیست و به چه معناست؟ سوالات فوق مهمترین سوالاتی هستند که در فلسفه تفسیر متون مقدس با آنها مواجهیم. این سوالات و مفسر کنکاش و تلاش در پاسخ به آنها می‌تواند تا حدود زیادی حقیقت و ماهیت این متون را برای ما کشف و مفتوح سازد. این سطح نه تنها بابتی در جهت درک و دریافت متن مقدس بلکه آشنایی با مبانی و روش‌های ورود به این درک و دریافت نیز هست. رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در ادامه با بیان اینکه ذات متن مقدس و به ویژه غایت آن فی حد ذات نافعی و ناقض تفسیرند چگونه می‌توانند خود، امکان تفسیر خویش را فراهم سازند و حتی قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف را بر جان پذیرا باشند، تصریح کرد: بر این سوال‌ها ضرورت پاسداری و نگرهبانی از متن را نیز بیافزاییم تا در ورطه برداشت‌های گوناگون و تفسیرهای نابجا غلطد و حقیقتش قلب نگردد و یا به تعبیر قرآن معنا از موضع حقیقی خود خارج نشود.

وی تأکید کرد: مجموعه سوالات فوق، تفسیر را به یکی از مهمترین و البته چالش برانگیزترین عرصه‌های دین و اندیشه دینی تبدیل می‌کند. از یک سو امری به غایت معنا ضروری و واجب که امکان گسترده با حقیقت را برای هدایت

پیروان فراهم می‌کند و از سوی دیگر امری به شدت سیال و معیارگریز که تفسیر را به امری کاملاً شخصی، ذوقی و حتی گاه به نقطه نظر مقابل دین بدل می‌کند. بلخاری در بخش دیگری از سخنان خود با اشاره به سرگذشت هرمس در اساطیر یونانی اظهار کرد: از جمله کنش‌ها و وظایف هرمس که مبنای علم تأویل و هرمنوتیک در اندیشه یونانی است همان شرح و بیان پیام‌هایی است که برای بشر می‌آورد. گاه اغراض و اهداف پیام‌ها چندان مشخص نیست یا به عبارتی دارای لایه‌های مختلف و متعدد است. مردمان این لایه‌ها در بطن پیام‌ها می‌پرسند و هرمس، پیام‌ها را می‌شکافد، شرح می‌دهد، تفصیل می‌بخشد تا گوهر و جوهر آنها ظاهر و آشکار گردد. این یعنی در قاموس یونانی، مرجع ارسال پیام و مفسر پیام یکی است. هرمس هم ایزد است، هم پیام آور، هم پیام رسان است و هم مفسر پیام. در این صورت امر زائدی برون از متن مقدس به عنوان تفسیر بر متن مقدس حمل نمی‌شود و این چنین متن سالم می‌ماند.

قاعده‌ای که مرز میان شریعت و عقلانیت را می‌بردارد

رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در بخش دیگری از سخنان خود با بیان اینکه در قرآن نقل و عقل یا متن مقدس و عقل در عرض هم قرار گرفته و صلاحیت جانشینی هم را به صورت صریح می‌یابند، اظهار کرد: شاید قاعده ملازمه عقل و شرع در شیعه از همین آیه (اگر به سخنان انبیا گوش سپرده بودیم یا تعقل کرده بودیم از دوزخیان نبودیم، سوره ملک) نشأت گرفته باشد. قاعده‌ای که مرز میان شریعت و عقلانیت را می‌بردارد.

قرآن، مفسر خویش است

وی افزود: بدون تردید شهود در این مرتبه راهگشاست

اما مهمتر از عنصر عقل و یا حتی شهود، راهگشایی‌های خود عقل است که حقیقتاً خود عقل است. همچون قاعده هرمس که ایزد، خود مفسر بود. اینجا نیز قرآن خود، مفسر خویش است و این همان تفسیر قرآن به قرآن است که سنت مرحوم علامه طباطبایی بود. در این طریقه و روش، متن خود باز می‌نماید که محک‌اتش چیست و متشابهاتش کدام است. بررسی تطبیقی و تحلیلی فضاها، نشانه‌ها، و اصطلاحات میدان‌های معنایی در قرآن باز می‌نماید. آیه‌ای که دارای قبض است، اگر در میدان معنایی خویش قرار گیرد چگونه هویت خود را بازنماید و بسط می‌یابد. این معنا مهمترین ویژگی تفسیری مرحوم علامه طباطبایی است.

بلخاری با بیان اینکه مرحوم طباطبایی در حکمت همان مسیری را پیمود که ملاصدرا شیرازی طی طریق نمود، تصریح کرد: رد پای عمیق اندیشه‌های فلسفه مشایی، فلسفه اشراقی و حکمت عرفانی کسانی چون مولانا در آثار مرحوم علامه مبین و بیانگر آن است که از این دریای بیکران بهره‌های بسیار برده بود اما چرا سعی عظیم خود را در نگارش مکرر آثار چون اسفار و شواهد و عرشیه نگذاشت و جای آن سعی کرد قرآن را تفسیر کند و شرح دهد.

رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در پایان گفت: علامه به نیکی می‌دانست سرمایه گراندی که صدرای شیرازی از خود بر جای نهاده بود چنان در شرح و بیان قواعد فلسفی و حکمی کامل است که نهایتاً می‌توان آن را شرح داد اما نمی‌توان بر آن چیزی است یا از آن چیزی کاست. کاری که بزرگانی که چون «ملاهادی سبزواری» آن را به انجام رسانده بودند. مرحوم علامه، صدایی است که المیزان اش، اسفار اربعه اوست، کما اینکه اسفار اربعه صدرا، تفسیر او بر گوهر و جوهر قرآن بود اما در قالب و لسان حکمت و فلسفه، خداوند هر دو را در اعلی درجات جنت از فیوضات خود بهره مند گرداند.

ابراهیم فیاض در نشست تخصصی بسیج اساتید:

حوزه‌ها در مقابل اجتماعی شدن فقه مقاومت می‌کنند



تمدن به معنای شهر پذیری است

این مردم شناس و متفکر اجتماعی با تکیه بر ارزش‌های درونی کشور و انقلاب اسلامی همچون بسیج، مسئله تمدن‌سازی را چنین تشریح کرد: ابتدائاً باید دقت کرد که تمدن، به معنای شهرنشینی نیست بلکه به معنی «شهرپذیری» است. برای تمدن شدن باید مذنبیت را پذیرفته و درونی کرد. برای این است که وقتی کسی به محیط شهری مهاجرت می‌کند و آنجا سکنی می‌گزیند، صرف حضورش در شهر و زندگی در شهر او را تمدن و لایق تمدن نامیدن نمی‌کند؛ یعنی صرف اداء درآوردن و تظاهر به آداب شهرنشینی برای تمدن بودن کافی نیست؛ بلکه باید مذنبیت و ارزش‌ها و قواعد اجتماعی حاکم بر آن را پذیرفت. به عبارتی، باید متناسب با جامعه شهری تفکر کرد، حرف زد، غذا خورد، روابط خانوادگی داشت و خلاصه آداب شهر و زندگی شهری را پذیرفت. حال باید دید در جامعه‌ای مثل جامعه ما که ارزش‌هایی چون بسیج و تفکر بسیجی وجود دارد، نسبت آن با مدنیت چیست؟

فیاض اینگونه ادامه داد: مذنبیت در قالب حقوق و قراردادهایی اجتماعی است که شکل می‌گیرد و تبلور پیدا می‌کند. اینجاست که دم خروس مدنیت در جامعه ایرانی بیرون می‌زنند، یعنی، جامعه‌ای با فرهنگ ملی غنی و فرهنگ دینی اصیل مثل جامعه ایران، چگونه می‌خواهد فرهنگ و ارزش‌های خود را در قالب اجتماعی تئوریزه کرده و پیاده سازی کند.

نسبت احکام فردی اسلام در مقابل احکام اجتماعی آن، نسبت قطره است به اقیانوس

وی با پرداختن به جایگاه ویژه روحانیت و حوزه‌های علمیه در تئوریزه کردن ابعاد اجتماعی حقوق دینی متناسب با اقتضائات زندگی مدنی و اجتماعی امروز، تصریح کرد: متأسفانه امروز ضعف بزرگی را در حوزه‌های علمیه شاهد هستیم. اینکه حوزه‌ها از جامعه عقب مانده‌اند و به مسائل مستحدثه ورودی اثرگذار ندارند، مسائلی همچون امر به معروف و عدالت اجتماعی، از بحران خیزترین مسائل امروز

امام راحل: اینکه می‌بینیم فرماندهان نظامی بزرگی چون شهید بابایی‌ها و شهید صیاد شیرازی‌ها، حتی ظاهر و قیافه خود را شبیه بسیجی‌ها می‌کردند و با آن جایگاه بالای نظامی گری و مدال‌های افتخار، دوست داشتند در زمره بسیجی‌ها قلمداد شوند، حاکی از اهمیت و ارزشمندی تفکر و فرهنگ بسیج است. شهید بابایی حتی موهای خود را کوتاه می‌کرد که شبیه به بچه بسیجی‌های ساده‌ای دهاتی امثال من شود و ما که آن روزها را بودیم، واقعاً هیچ تفاوتی بین خود و یک فرمانده عالی رتبه ارتش نمی‌دیدیم؛ چرا که ارزش بسیجی بودن برای تمام رنگ‌ها و اسم و درجه‌ها بود.

این عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با اظهار تأسف نسبت به نادیده گرفتن قدر و منزلت بسیج، ادامه داد: تفکر بسیج و فرهنگ بسیج یک «ارزش» است و آنهایی که مخالف بسیج بودند این را خوب می‌دانستند، لذا تلاش کرده‌اند جای این ارزش را با ارزش‌های تصنعی و انحرافی تغییر دهند. ما باید امروز اعتراف کنیم که قدر بسیج را ندانستیم و آگاهانه یا غیرآگاهانه روز به روز بسیج را به حاشیه و کارهای حاشیه‌ای راندیم. در اهمیت عمیق استراتژیک تفکر بسیج همین بس که آمریکایی‌ها پس از سال‌ها مطالعه و رفت و آمد به کشور ما و انجام کارهای کارشناسی، الگوی «نبرد نامتقارن» بسیج را فهمیدند و آن را تئوریزه کردند و توانستند در عراق بکار ببندند و بسیار راحت ارتش عراق را به زانو درآورده و بر آن کشور مسلط شوند. اما ما در داخل، این ظرفیت را رها کردیم و به سراغ الگوهای واپس‌گرایانه غرب -آنهم غرب قرن نوزدهمی- رفتیم. اما در کنار این اظهار تأسفاد باز جای خوشحالی است که مردم ما گول نخندگان ما را نمی‌خورند و راه درست را می‌روند؛ اینکه اگر مسؤولان به تدریج از ارزش‌ها فاصله می‌گیرند، اما این مردم هستند که در بزنگاه‌های گوناگون در وسط میدان حاضرند و دو دستی انقلاب و ارزش‌های آن را چسبیدند و بهتر بگویم، انقلاب را از شر مدیران کشور محفوظ نگه داشته‌اند!

فیاض با بیان اینکه نسبت احکام فردی اسلام در مقابل احکام اجتماعی آن، نسبت قطره است به اقیانوس، گفت: حوزه‌های علمیه هنوز بعد از چهارده از انقلاب اسلامی در مقابل اجتماعی شدن فقه مقاومت می‌کنند.

سومین نشست از سلسله جلسات تحلیلی-تخصصی «بسیج و ایران فردا» در سازمان بسیج اساتید کشور برگزار شد. در این جلسه ابراهیم فیاض، مردم شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با موضوع نقش بسیج تمدن سازی اسلامی، به ایراد سخن پرداخت.

خیانت سازماندهی شده در حق بسیج

فیاض در مقدمه صحبت با اشاره به نقش تاریخی بسیج در انقلاب اسلامی و دستاوردهای آن برای کشور و مردم، گفت: امروز در کشور شاهد یک خیانت سازماندهی شده در حق بسیج هستیم. ممکن است پرسید این خیانت چیست. اینکه فقط هروقت کارها گره می‌خورد و مشکل اساسی در کشور پیش می‌آید، همه یاد بسیج می‌افتند، اما آنجا که برنامه سازی و برنامه ریزی برای کشور صورت می‌گیرد، بسیج را و تفکر بسیج را بایکوت می‌کنند.

وی با تشریح مسئله خیانت‌هایی که در حق بسیج و تفکر بسیج شده است، اظهار داشت: نخستین خیانت در حق بسیج دقیقاً پس از پایان جنگ و آغاز دوران موسوم به «سازندگی» شروع شد. اینکه تفکر بسیج در دوران بازسازی کشور و در عرصه سیاست گذاری کلان و تصمیم گیری کشور، کنار گذاشته شد و جای آن را تفکر لیبرال آمریکایی گرفت.

این استاد دانشگاه با تأکید بر اهمیت نگاه و تفکر بسیج به عنوان راه حل خیلی از مشکلات کوچک و بزرگ کشور، افزود: اگر بسیج جذبی گرفته می‌شد، خیلی از مشکلات فرهنگی و اجتماعی امروز را شاهد نبودیم. این اهمیت را در اوایل انقلاب و دوران دفاع مقدس به صورت عینی و به کرات نظاره می‌کردیم. اینکه در آن دوران همه دوست داشتند «بسیجی» باشند و در رأس آنها

جامعه و تمدن اسلامی پیش روی ماست که مورد غفلت شدید نهاد متولی امر فرهنگ دینی و فقه و شریعت است. مسئله امروز ما این است که «فقه مدنیّت» کجا باید نوشته شود؟ چه کسانی باید به این موضوع فکر کنند؟ جز افرادی که درس دین و حقوق دینی می‌خوانند و متخصص تقفه در آیات و روایات هستند؟ پس چرا اینقدر فاصله بین داده‌های حوزه‌های علمیه با مسائل جاری جامعه، زیاد است. این باعث تأسف همه ماست که جز رساله‌ای از صاحب جواهر در خصوص امریه معروف، امروز رساله در فقه امریه معروف نداریم؛ اما تا دلتان بخواهد، در بین طلبه‌های ما حرف و بحث و متن درباره احکام نجاست و طهارت و مسائل اولیه فردی موج می‌زند. این درحالی است که حجم احادیث وارد درباره امریه معروف را وقتی با سایر منابع احکامی دیگر حتی جهاد، مقایسه می‌کنیم، شاهد نسبتی همچون اقیانوس به قطره هستیم. اما امروز اقیانوس را رها کردیم و به قطره چسبیدیم.

وی با اشاره به شکل گیری بسیج طلبه و دانشجو و موضوع وحدت حوزه و دانشگاه در تأکیدات امام (ره)، ادامه داد: بنده شما را به پیام امام در قطعنامه ارجاع می‌دهد. امام در آنجا صریحاً می‌گوید مقایسه بین فرهنگ علوم تجربی با همان علوم دانشگاهی با حوزه نشان می‌دهد که تنها راه بسط معارف اسلامی، تلفیق این فرهنگ است و راهی جز این نیست. دانشگاه چه ویژگی دارد

فقه به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به تمدن اسلامی اینگونه تبیین کرد: امام (ره) در سخنرانی خود در بدو ورودشان در گلزار شهدای بهشت زهرا تهران، می‌گوید ما با «سینما و تمدن» مخالف نیستیم. ببینید، یک حکیم قرآنی دارد حرف می‌زند. چه ضرورتی دارد در آن فضا و شرایط زمانی و آن حساسیت و التهاب، امام از سینما و تمدن سخن بگوید. چونکه امام (ره) می‌خواهد مواضع تئوریک این انقلاب را تشریح کند. می‌خواهد بگوید اسلام و فقه اسلامی با قواعد زندگی شهری و مدنیت مخالفتی ندارد، بلکه برای آن طرح دارد، برنامه دارد، فکر دارد. اما این فکر و برنامه برای ده‌ها مسئله اجتماعی و مدنی مهم‌تر از سینما که امروز با آن دست به گریبان هستیم، کجاست؟ باید با صدای رسا عرض کنم که حوزه‌های علمیه ما هنوز بعد از چهاردهه از انقلاب اسلامی دارند در مقابل اجتماعی شدن فقه مقاومت می‌کنند. انگار همه راضی هستند که فقه در حد همان احکام طهارت و نجاست باقی بماند و وارد مسائل جدید زندگی مردم نشود. البته که اجتماعی کردن فقه کار آسانی نیست و نیازمند مطالعه و کار پژوهشی و سوادآموزی عمیق طلاب و ققه‌های ماست؛ معلوم است که با تنبلی که آفت امروز هم حوزه و هم دانشگاهست فقه اجتماعی تولید نمی‌شود. البته که دست‌هایی نیز از غرب و پیاده نظامی نیز در داخل این تنبلی را تشدید می‌کنند و اساساً

چنین ادامه داد: ما همواره در حال جنگیم و لذاست که باید قرارگاهی عمل کنیم. مشکل امروز ما انفعال است و این به خاطر نداشتن آگاهی نسبت به سایر تمدن‌ها و در رأس آن غرب است. انقلاب اسلامی آمد که «تبدیل تمدنی» ایجاد کند. خود غربی‌ها معترف به تمدن ایرانی هستند. کارل پوپر از صاحب تمدن بودن مردم ایران حرف می‌زند. هگل است که می‌گوید قبل از تمدن غرب، دو تمدن دیگر وجود داشته، یکی تمدن پیغمبر اسلام و دیگر تمدن مولوی و نژاد او. گری سیک که از مشاوران ارشد دول مختلف آمریکا بوده است اعتراف می‌کند که تمام وحشت ما از ایرانیان است، چون هم جهانی فکر می‌کنند و هم جهانی عمل می‌کنند. من از شما خواهش می‌کنم که از تئوری‌های قرن نوزدهمی عبور کنید و جامعه و جهان را با واقعیات ببینید و تحلیل کنید. امروز دانشجویهای غربی در دانشگاه‌های آمریکا از اساتید مسلمان مطالبه می‌کنند که برایشان از تمدن اسلامی و عصر پیغمبر اسلام (ص) سخن بگویند. من شما را به مصاحبه‌ای اخیر که حسین بشیریه در یکی از مجلات انجام داده ارجاع می‌دهد؛ او می‌گوید که الان مشغول تدریس تاریخ و جامعه عصر بعثت در دانشگاه‌های آمریکاست؛ یعنی این مطالبه دانشجویان از او بوده است و شاید اصلاً وی اعتقادی هم به این مباحث نداشته باشد. جهان اینگونه به ما نگاه می‌کند اما ما خود واقف به جایگاه مان نیستیم و لذا اوضاع این گونه می‌شود که می‌بینیم؛ یعنی از رابطه چند کشور اروپایی با خودمان این چنین ذوق زده می‌شویم؛ تازه رابطه‌ای که همه منافع اقتصادی اش به جیب طرف مقابلمان می‌رود. این حاصل چهل به داشته مان است.

فیاض با اشاره به دو مفهوم استخلاف و استبدال در منظومه نگاه تمدنی دینی عنوان کرد: معارف دینی ما مشحون از اینکه از خداوند بخواهیم فرصت اقدام بزرگ و خیر و نیک را از ما نگیرد. حال که انقلاب اسلامی چنین فرصت را فراهم کرد، متأسفانه عده‌ای با ساده انگاری و تن پروری دارند فرصت سوزی می‌کنند. تامادامیکه حوزه‌های علمیه ما نگاه تبدل تمدنی انقلاب اسلامی را فهم نکنند و تمام قد وارد جامعه نشود، حرکتی پیش نمی‌رود، یعنی حرکتی که بشود اسم حرکت در مسیر تمدن سازی اسلامی گذاشت. این عبارت تمدن سازی اسلامی واجد دو بخش: بخش اول آن یعنی جامعه و مردم و بخش دوم آن یعنی دین و فقه. پس این دو باید بهم برسند و در هم ممزوج شوند تا نتیجه حاصل شود. این هشدار جدی است که اگر به خودمان نیاییم و فکر عاجل نکنیم، بازگشت به تمدن‌های قبلی را شاهد خواهیم؛ این هم وعده و سنت الهی است و هم تجربه تاریخی و اجتماعی جوامع مختلف.

این مردم شناس در پایان افزود: امروز به تحلیل انقلاب در بعد تمدنی آن نیاز مبرم داریم. دیگر نمی‌شود با تئوری‌های مندرس یک قرن قبل جامعه را پیش برد. خود غربی‌ها دیگر به تئوری‌های ۵۰ سال پیش خود به چشم جوک های تاریخی نگاه می‌کنند. امروز «وقایع» از «تئوری‌ها» پیشی گرفته اند. غرب در حال فروپاشی است و اینکه واقعیتی غیرقابل انکار است؛ لذا در این شرایط اگر ما وارد حوزه تمدنی و پارادایمی غرب شویم، قطعاً از وقایع جهانی عقب می‌مانیم و این یعنی انحطاط تمدنی. وظیفه بسیج اساتید که محمل نخبگان متعهد این کشور است، بازتولید تئوریک انقلاب از زاویه تمدنی آن است. همین نزدیکی حوزه و دانشگاه و هل دادن فقها و مطالبه گری از حوزه‌های برای ورود به عرصه اجتماعی. مردم ما از نخبگانمان پیش هستند؛ باید این انرژی اجتماعی را درست دید، تحلیل کرد و آن را تئوریزه نمود.



طلبه و دانشجو ما را تشویق می‌کنند که سراغ همچنین بحث‌هایی نروند.

فیاض با تأکید بر دغدغه‌های مقام معظم رهبری پیرامون مسائل اجتماعی، گفت: رهبر انقلاب بارها فرموده اند که از فکر آسیب‌ها و معضلات اجتماعی جامعه خوابشان نمی‌برد. امروز در درس‌های خارج فقه رهبری شاهد حجم وسیعی از مباحث اجتماعی فقهی و امریه معروف هستیم. پس بی راه نیست که بگوییم این روند دوری فقه از حوزه اجتماعی، شاید بحران مهم بعدی نظام باشد. اینکه نسل‌های جدید، هیچ پاسخ قانع کننده و بدرخور از حوزه‌های علمیه نسبت به مسائل مستحدثه اجتماعی دریافت نکنند؛ این یعنی بحران آینده که مرجعیت فکری حوزه‌های علمیه به جاهای دیگری واگذار می‌شود.

وی تبیین مسئله تمدن سازی با ارزش‌های انقلابی را

که امام نزدیکی حوزه به آن را، راه حل تحول می‌نامد. اینکه دانشگاه به نسبت حوزه به مسائل به روز و جدید و مشکلات جاری جامعه سروکار دارد و صرفاً به احکام و حقوق فردی یعنی کاری که فقه در اولیه ترین سطح خود متکفل آن است، محدود نمی‌شود. البته بماند که امروز دانشگاه‌های ما از حوزه‌های ما بدتر و حوزه‌های ما از دانشگاه‌هایمان بدتر هستند. اما نگاه امام (ره) درباره دانشگاه درست این چنین است. نهادی مثل بسیج اساتید امروز باید متولی پر کردن این شکاف بین علمای دانشگاهی و فقها در حوزه‌های علمیه باشد. که البته این رسالت بزرگی است.

حوزه‌ها در مقابل اجتماعی شدن فقه مقاومت می‌کنند

این استاد دانشگاه تهران اهمیت مسئله اجتماعی سازی

سید مرتضی هاشمی مدنی مطرح کرد:

چگونه می توان پدیده نوظهور خدا ناباوران دین دار را توضیح داد؟



سید مرتضی هاشمی، در پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی و در میان جمعی از اصحاب علوم انسانی خلاصه‌ای از کتاب تازه منتشر شده خود را ارائه کرد. این کتاب که در دانشگاه «آدینورا» ی اسکاتلند و به زبان انگلیسی نوشته شده «خدا باوری و خدا ناباوری در عصر پساکولاریسم» نام دارد و هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده است. سوال اساسی این کتاب این است که چگونه می توان پدیده نوظهور خدا ناباوران دین دار را توضیح داد. آنچه می خوانیم خلاصه‌ای است از ارائه سید مرتضی هاشمی:

خدا ناباوری تا پیش از قرن هفدهم وجه‌ای منفی داشته و وجه‌ای مثبت آن امری متأخر است. همان طور که می دانیم خدا ناباوری به عنوان یک اتهام در دادگاه به سقراط وارد شد و او این اتهام را رد کرد. تا پیش از قرن هفدهم هم خدا ناباوری نوعی به چالش کشیدن خدای پذیرفته شده در اجتماع بوده. برای مثال می توان به جاستین شهید اشاره کرد که خود را نسبت به خدایان رومیان خدا ناباور می دانست. پروتستان ها نیز به خدا نگاران یا دئیست های زمانشان خدا ناباور یا آتئیست می گفتند.

مفهوم مثبت یا غیر ناسازی این تعبیر (آتئیست) به نیمه ابتدایی قرن هجدهم و زمانی برمی گردد که هیوم از آن استفاده کرد. اما قدرتمندترین موتور این هویت نظریه تطور انواع داروین در قرن نوزدهم بود. نظریه تطور با قرائت تحت اللفظی (لیترالیستی) از ادیان ابراهیمی سازگار نیست. مخصوصاً در موضوع سن و قدمت زمین و خلقت. برخی حامیان داروین این تضاد محدود را نه تنها به تمام قرائت های مسیحی، بلکه به تمام ادیان و دین فی نفسه گسترش دادند. می توان گفت که دو گانه بنیادی دین در برابر علم در این عصر شکل می گیرد. اما آنچه در دهه های اخیر و مخصوصاً بعد از حادثه یازده سپتامبر شاهد آن هستیم «خدا ناباوری علمی» مخصوصاً در کارهای نو خدا ناباوران / نئو آتئیست ها است. هدف سیاسی این قسم جنبش ها رد دین و دینداری است با کمک روایت های علمی. از برجسته ترین شخصیت های این جریان می توان به سام هریس، ریچارد داوکین و دانیل دنت اشاره کرد. نوع دیگر خدا ناباوری را که از سال ۲۰۰۵ قوت گرفته است را نیز می توان «خدا ناباوری دین دارانه» نامید: جربانی که اسلاوی ژیک، پیتر اسلوتر دیچ و آلن دوباتن را می توان به عنوان شخصیت های شاخص آن دانست و آنها را ذیل این سه گونه اساسی دسته بندی کرد: خدا ناباوری توربستی که دین را به مثابه مجموعه ای از آموزه ها و میراث فرهنگی ارزشمند می داند، هر چند لزوماً حاوی حقیقت نباشد (آلن دوباتن)، دین به مثابه سیستم های انتروپوتکتیک که برخی آموزه های دینی را به عنوان مجموعه ای از تکنیک های باز آفرینی خود، خود آفرینی و خود سازی مفید می داند (پیتر اسلوتر دایک) و نهایتاً گونه ای الهیات خدا ناباورانه (اسلاوی ژیک).

اما به نظر می رسد با ارجاع به ریشه های مسیحی مدرنیته و باز خوانی آنها بتوان پدیده نوظهور «خدا ناباوران دیندار» را توضیح داد؛ بعد از هر انقلابی، انقلابیون داستان هایی از پایان دوران گذشته و شروع عصری جدید می گویند. اما جامعه شناسان نباید این داستان های

اگر از بصیرت های این قسم نظریات جدید در مطالعات مدرنیته استفاده کنیم، می توانیم نتیجه بگیریم که خدا ناباوری علمی به نوعی ریشه در آن تفسیر مسیحی از رابطه انسان و خداوند دارد که قدرتی خدایی را به انسان نسبت می دهد. به این دلیل خدا ناباوری علمی تا این میزان پرسولیتایزر یا مبلغانه است. به این دلیل است خدا ناباوری علمی، دین را نوعی ندیدن واقعیت عینی و علمی می داند: جهل و نادانی ای که باید از بین برود و جز کژکار کرد چیزی ندارد.

اما درباره خدا ناباوری دیندارانه می توان گفت که این شکل از خدا ناباوری ریشه در تفسیر نومیالیستی از رابطه انسان و خداوند دارد. در این تفسیر است که انسان مخلوقی بر هیئت خداوند شمرده می شود و این بدین معناست که انسان مانند خداوند یگانه و «فاعل ما یشاء» و مختار است؛ در حقیقت در این نگاه انسان مهم تر از آن واقعیت عینی بیرونی است چرا که مانند خداوند، واقعیت بیرون تابعی از انسان و مخلوق انسان است.

خدا ناباوری دیندارانه ادعا می کند که حقیقت چیزی در بیرون نیست که زائرانه به دنبالش برویم؛ حقیقت ها در درون ما هستند و ادیان هم سیستم هایی هستند که گذشتگان ما در طی قرون، ساخته اند تا به ما کمک کنند آن حقیقت ها را تجربه کنیم. از طرف دیگر دلیلی هم برای ضدیت با دین وجود ندارد. چون از اساس دین، البته از دید این خدا ناباوران، چیزی جز آن سیستم های فکری و عملی نیست.

در نهایت و در توضیح عنوان پساکولاریسم در نام کتاب باید گفت که پساکولاریسم در واقع همان آگاهی به گسست از روایت های سکولاریستی در تضعیف قطعی دین و دینداری است. درک درهم تنیدگی خدا باوری و خدا ناباوری، علم و دین، عقل و ایمان یک درک و فهم پساکولار است. خدا ناباوری دیندارانه در عصر پساکولار پدیده متناقض نمایی نیست بلکه گزینه ای کاملاً مشروع است.

ایدئولوژیک را مبنای فهم خود از اجتماع قرار دهند. این همان اشتباه گونه های مختلف نظریات سکولاریزاسیون بود که تلقی اشتباهی از انقلاب مدرنیته داشت و تصور می کرد که با به کار گرفتن عقل رفته رفته دین و کلیسا بلا استفاده و بی قدرت خواهد شد.

در مطالعات مدرنیته دو قدم وجود دارد که این فرضیه را به چالش می کشد و کاذب بودن دو گانه هایی را که این جریان ساخته است - از جمله مدرنیسم بر علیه دین داری و عقلانیت در برابر ایمان و علم در مقابل دین - نشان می دهد: قدم اول دیدگاه مشهور پیتر برگر است که ابتدا خود را سکولار می دانست اما سپس و بعد از انقلاب اسلامی ایران امتناع حضور دین در دنیای مدرن را که امری پذیرفته شده بود، به چالش کشید.

قدم دوم در دیار تمان های الهیات و تاریخ علم برداشته شد و در آن افرادی چون جان میلبنک و استیو فولر و مایکل گیل سپی، نقش ایجابی و ساختاری مسیحیت در شکل گیری مدرنیته را نشان دادند و نشان دادند که مدرنیته تا چه اندازه به قرائت مسیحی از رابطه انسان و خداوند وابسته است. باید گفت که محوریت کار قدم اخیر بر قرائت های نومیالیستی بوده است که در آنها انسان و خداوند به عنوان دو سر طیف وجود، هر دو به یک معنا وجود دارند. تفسیر بدیع نومیالیست ها بر «خلقت انسان بر هیئت خداوند» طبق آیه ای از انجیل بود.

ما می دانیم که تفسیر نومیالیست ها از جایگاه وجودی انسان ربطی به دنیای مدرن دارد چرا که آباء انقلاب علمی مانند نیوتون، این تفسیر از رابطه خداوند و انسان را کاملاً جدی می گرفتند و حتی آن را نوشته اند. آنها با مطالعه طبیعت آنها می خواستند ببینند در ذهن خداوند چه می گذرد. در حقیقت عینیت علمی و جدی گرفته ایژکتیویسم در ابتدای انقلاب های علمی برابر با احاطه ای خدا گونه به طبیعت بود؛ کنترل طبیعت برای آنها عملی دینی و ارتباط برقرار کردن با نیمه خدایی انسان بود.

ادریس هانی:

پروژه «نقد عقل عربی» جابری واکنش به پروژه فکری عبدالله العروی است



در ادامه سلسه نشست‌های اندیشه معاصر مسلمین که از سوی «المركز الاسلامی للدراسات الاستراتيجية» وابسته به عتبه عباسیه، برگزار می‌شود، چهارمین نشست تحت عنوان نقد و بررسی کتاب «نقد عقل اخلاقی محمد عابد الجابری» در بیت مرحوم آیت الله العظمی حائری یزدی (ره) با سخنرانی ادریس هانی، اندیشمند مغربی و نویسنده صاحب نظر در حوزه اندیشه معاصر، برگزار شد.

ادریس هانی در آغاز نشست به معرفی کتاب «نقد العقل الاخلاقی» جابری و جایگاه آن در پروژه «نقد عقل عربی» پرداخت و گفت: جابری در چهارگانه خود سیر تطور فکر و اندیشه را جستجو می‌کند و به دنبال نگارش نوعی تاریخ افکار است که بتواند محدودیت‌ها و همچنین توانایی‌های عقل عربی را مشخص کند. کتاب «نقد العقل العربی»، بخش چهارم و پایانی این پروژه است و جابری بعد از این کتاب، تحلیل مفاهیم قرآنی را در یک مجموعه چهارگانه دنبال کرده است.

وی در ادامه نقد عقل اخلاقی جابری را از دو جهت در ادامه نقد عقل سیاسی توصیف کرد: ۱ جابری از منظری سیاسی به عقل عربی می‌نگرد؛ ۲ نگارش کتاب نقد العقل الاخلاقی جابری در ادامه تأملات او در خصوص عقل سیاسی عربی نگارش یافته است؛ از این روی حتی زمانی که از منظومه ارزش‌ها در عقل اخلاقی سخن می‌گوید، از منظری سیاسی به این قضیه توجه کرده و در نتیجه عقل سیاسی را بر سایر جنبه‌های فرهنگی عربی حاکم می‌کند.

ادریس هانی در ادامه درباره نسبت جابری و العروی اضافه کرد: در واقع پروژه «نقد عقل عربی» جابری در واکنش به پروژه فکری «عبدالله العروی» و نفی کامل میراث اسلامی در آن، شکل گرفته است و در واقع العروی زمینه شکل‌گیری پروژه جابری را فراهم آورد. جابری با رد دیدگاه العروی درباره نفی مطلق میراث اسلامی، معتقد است بخش‌هایی از سنت فکری و میراث عربی اسلامی، قابل استفاده و بلکه ضروری است. عقل‌های متعدد در جهان عربی - اسلامی وجود دارد، کدامین عقل به درد امروزین ما می‌خورد و مبتنی بر آن می‌توان به مدرنیته ورود پیدا کرد و مدرنیته‌ای عربی وجود آورد که غیر تقلیدی باشد.

وی در مجموع، نزاع بین العروی و جابری را بیشتر سیاسی ارزیابی کرد؛ به این معنی که جهت‌گیری‌های سیاسی آن دو در اتخاذ مواضع فکری‌شان دخالت داشته است.

هانی همچنین با اشاره به نشستی که درباره نقد پروژه فکری العروی برگزار شده بود، دسته‌بندی سه‌گانه مطرح در آن نشست را درباره جریان‌های فکری کشور مغرب مورد توجه قرار داده و جایگاه دکتر جابری را در آن مشخص کرد. از منظر وی، سه جریان معرفتی در مغرب فعال است: جریان «لیبرال»، جریان «سلفیه وطنی» و جریان «صوفیه»؛ بر اساس این دسته‌بندی جریان‌شناختی، محمد عابد الجابری جریان «سلفیه وطنی» را نمایندگی می‌کند؛ العروی نماینده جریان «لیبرال» محسوب می‌شود و طه عبدالرحمن به جریان صوفیه تعلق دارد.

هانی توضیح داد که تأملات متفکرانی همچون العروی، جابری و طه عبدالرحمن پاسخی به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی است که در آن زیسته‌اند و از این نظرگاه این سه اندیشمند در هدف با یکدیگر مشترک‌اند و آن عبور از وضعیت عقب ماندگی و تأخر فرهنگی جهان عربی

اسلامی است، اما در استفاده از روش و ابزارهای لازم برای رسیدن به چنین هدفی از یکدیگر جدا می‌شوند.

وی همچنین در مورد نسبت جریان سلفی ملی مغرب (سلفیه وطنی) با استعمار به این نکته اشاره کرد که آنان هر چند با استعمار مبارزه می‌کنند اما در مورد چگونگی فرو ریختن هیمنه استعمار و فائق آمدن بر آن، راه حلی ارائه نمی‌دهند.

ادریس هانی درباره مضمون کتاب «نقد العقل الأخلاقی» بیان کرد جابری در این کتاب، عقل اخلاقی را به «عقل اخلاقی عربی خالص»، «عقل اخلاقی فارسی» و «عقل اخلاقی یونانی»، تقسیم کرده است. او در مورد ارزش مرکزی هر یک از این عقل‌های اخلاقی سه گانه، توضیح داد که به زعم جابری ارزش مرکزی عقل فارسی، «طاعت» و ارزش مرکزی عقل یونانی «سعادت» و ارزش مرکزی عقل اخلاقی عربی «مروت» است که خود برآیند چندین خصلت و ارزش دیگر می‌باشد.

وی گفت: جابری در بحث از عقل اخلاقی یونانی، انتقال بی‌کم و کاست عقل اخلاقی و فکر یونانی ارسطویی به جهان اسلام توسط ابن رشد را ستوده و او را نقطه وصل بین ما و میراث یونانی معرفی کرده است.

ادریس هانی درباره تحلیل جابری در مورد عقل اخلاقی فارسی توضیح داد که از دیدگاه وی، عقل فارسی در دوران پایانی عصر اموی و توسط ابن مقفع (۷۵۶ م) رواج یافت و به عقل عربی راه یافت، جابری معتقد است عقل اخلاقی فارسی مبتنی بر اصل «طاعت» را به امتزاج دین و سیاست پرداخته است و ریشه آن به «اردشیر» و «نوشیروان» دو حکیم پادشاه فارسی باز می‌گردد. همچنین جابری منتقد سرسخت عرفان و عرفا است و به غزالی به خاطر باطنی‌گری و اشعری‌گری او می‌تازد و او را آغازگر انحطاط در تراث و فرهنگ عربی سنی معرفی می‌کند.

هانی در مورد دیدگاه جابری درباره عقل اسلامی گفت: از دیدگاه جابری عقل اسلامی خالصی وجود دارد که البته عمیق‌تر از عقل بیانی عربی موجود در قبایل بدوی و در واقع تکمیل آن است و پیامبر اسلام (ص) زمانی که فرمودند که من برای تکمیل مکارم اخلاق آمده‌ام، درصدد بنای یک سیستم اخلاقی جدید نبود، بلکه به تکمیل عقل اخلاقی عربی پرداخت.

ادریس هانی در پایان به ارزیابی دیدگاه‌های جابری پرداخت که می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

۱ دکتر هانی روش ساختارگرایی جابری در فهم عقل عربی و دست یافتن به مبانی عقل عربی را مورد پرسش و انتقاد قرار داد و گفت اگر وی مدعی است که میراث، فرهنگ و عقل عربی از طریق تحمیل آثار و نوشته‌هایی خارج از آن، به نسیان و فراموشی سپرده شده، پس چگونه امکان دارد که از طریق تحلیل و بررسی این آثار به اصطلاح «دیگری» و بیگانه، به تراث و عقل عربی خالص دست یافت؟!

۲ جابری در تحلیل مبانی تکوینی عقل عربی، از روش ساختارگرایی استفاده می‌کند و چون مفهوم اخلاق را خارج از سیاق‌های اجتماعی و تاریخی نمی‌داند، به تعدد مفاهیم و معانی درمورد اخلاق و عقل اخلاقی قائل است.

۳ هانی، جابری را به لحاظ توانایی فلسفی و درک تراث و سنت عقلی در جهان اسلام، در مرحله طفولیت ارزیابی کرد و بیان نمود: پروژه وی بیش از آنکه فلسفی و ناظر به مباحث معرفت‌شناسانه باشد، سیاسی است و سویه‌های ایدئولوژیک دارد.

۴ هانی همچنین یادآور شد: متأسفانه جابری هیچگاه حاضر نشد کتاب‌های خود و دیدگاهش را در معرض نقد و بررسی اندیشمندان قرار دهد و نظر و رأی آنان هیچگاه برای وی اهمیتی نداشته است و باب گفتگو را با متقدین خود بسته بود. این رویکرد بسته جابری در حدی بود که حتی نقدهای جدی جورج طرابیسی در پروژه «نقد عقل عربی» اصلاً به این نقدها اهمیتی نداد و هرگز حاضر نشد از دیدگاه خود دفاع کند.

۵ جابری آنگاه که از عقل شیعی صوفی و باطنی‌گری بحث می‌کند آن را به گونه‌ای را مطرح می‌کند که گویا اینها باعث و بانی بحران و راز عقب ماندگی جهان عرب شده‌اند و این قضاوت وی ناشی از عدم درک درست وی از میراث فکری و عقلی شیعی است.

۶ نکته پایانی اینکه تفکیک سه گفتمان تحت عنوان یونانی، ایرانی و عربی به صورت خالص توسط جابری از مهم‌ترین اشکالات وارد بر اندیشه جابری است؛ زیرا نمی‌توان در میدان عمل و واقعیت، گفتمان ناب و خالصی را یافت.

ان شاء الله رحمتی عنوان کرد؛

۳ ویژگی که هانری کربن برای نبی ذکر می کند

یک سیمرغ است یا هر زمان سیمرغی از عرش به زمین می آید؟ سهروردی خود، دیدگاه دوم را دارد که به آن سیمرغ منتشر می گوید.

وی افزود: کربن معتقد است سیمرغ رمز عقل فعال است و آن را به معنای عقل فعال می گیرد. مانند داستان عطار درباره سیمرغ، یکی از تفاوت های پیامبران و ائمه این است که برای تمامی سوالات پاسخ حاضر و آماده دارند. سوالاتی که از آنها می شده برای تحقیق و پیدا کردن پاسخ وقت نمی خواستند. این جاست که حکیم به پیامبر شباهت پیدا می کند. چون تصور می کنیم که فرق حکیم با پیامبر این است که طی مراتبی به این مرحله می رسد. دیدگاهی وجود دارد که پیامبر نیز این مراحل را طی می کند، اما به شکل تقلیدی و نه حدسی. درباره حکیم برگرفتن از عقل فعال به شکل تقلیدی نیست، بلکه حدسی است.

ان شاء الله رحمتی در ادامه اظهار داشت: بالاترین مرتبه عقل مستفاد عقل قدسی است. این سینا رسیدن به مرتبه عقل مستفاد را نوعی از نبوت می داند. غایت معرفت، تالیه و خداگونه شدن است. این سینا در تفسیر آیه نور واژه مشکات را عقل هیولانی می داند، که از خود نوری ندارد اما می تواند جایگاهی برای نور باشد. زجابه را عقل بالفعل می داند، که نوری دارد اما کامل نیست. شجره زیتون را فکر می داند، که می تواند به روغن تبدیل شود اما تا رسیدن به روغن مراحل دارد. روغن را حدس می داند. تعبیر نور علی نور را نیز عقل مستفاد می داند. چون قبل از مرحله عقل مستفاد، عقل بالفعل شده است و معقولات را دریافت کرده است. معقولات نور هستند. وقتی به مرحله عقل مستفاد می رسد دوباره معقولات یا همان نور را دریافت می کند.

وی همچنین گفت: این عمل این سینا که آیه نور را با مباحث ارسطو تطبیق می دهد در واقع این سینای مشرقی است. هانری کربن این سینای مشرقی را بر این سینای اشراقی ترجیح می دهد. این سینا حکمت مشایی را دنبال کرده تا آن را به حکمت اشراقی برساند. کربن در عین حالی که نبی و حکیم را از یک جنس می داند بر یک مبنا این دو را از هم متمایز می کند. از نگاه کربن نبی هرگز یک عارف نیست. ویژگی هایی را برگرفته از این سینا برای نبی ذکر می کند که نتیجه می گیرد نبی نمی تواند یک عارف باشد. حتی برای ولی نیز همین دیدگاه را دارد. درباره این جمله ابن عربی که خود را خاتم ولایت می داند کربن نمی پذیرد که این عربی خاتم ولایت باشد. کربن می گوید هر کسی که بتواند به عقل فعال متصل شود نبی است. اما از طرفی حرف هایی دارد که تناقض را در دیدگاه خود نشان می دهد.

وی در ادامه افزود: کربن ۳ ویژگی را برای نبی ذکر می کند که این ویژگی ها را به صراحت در گفته های این سینا می توان پیدا کرد:

- شدت و حدت قوه حدس. چون عقل نبی، عقل قدسی است.
- جودت و قوت قوه خیال. کربن نبی را در حد یک عارف که قوه خیال قوی دارد تنزل می دهد.
- شدت قوه متصرفه نبی. که این قوه، قدرت تصرف معجزات پیامبران را شامل می شود که بیشتر از قدرت تصرف انسان های عادی است.

است. مرحله دوم عقل بالملکه است. یعنی معقولات فرا گرفته می شوند و می توانیم از طریق آنها معقولات خود را افزایش دهیم و باید تمرین کنیم تا این موجودی برای ما ملکه بشود. عموم انسان ها در این مرحله اند. مرحله سوم که عقل بالفعل است معارف عقل بالملکه برای عقل فعلیت پیدا کرده اند و نزد عقل حاضر هستند. علم اجمالی و علم تفصیلی دو مفهوم مهم در این مرحله است. کسانی که در مرحله بالایی از علم هستند و علامه هستند علم شأن علم اجمالی است نه تفصیلی. در مرحله عقل بالفعل علم انسان اجمالی است.

وی در ادامه عنوان کرد: در مرحله عقل مستفاد که در عموم انسان ها نیز پیدا می شود علم تنها اجمالی نیست. بلکه تفصیلی است. تمام معارف تفصیلاً نزد عالم حاضر هستند. عقل مستفاد عقلی است که فعلیت تام دارد و در مقابل عقل هیولانی قرار دارد. مستفاد یعنی

نشست «بررسی آرا و اندیشه های هانری کربن» با سخنرانی ان شاء الله رحمتی در اندیشه گاه کتابخانه ملی برگزار گردید.

وی در این نشست گفت: هانری کربن شرحی دارد بر رساله های ابن سینا سهروردی و ابن سینا در رساله الطیر می گوید ما مرغان آزاد بودیم، صیادان تقدیر دانه پاشیدند و ما اسیر شدیم و تلاش بسیار کردیم تا سرمان را از تور بیرون بیاوریم و شروع کردیم به پرواز در حالی که پای مان در دام بود. در این پرواز تجربیات گوناگونی کردیم. این دقیقاً ماجرای ازلیت و پیش دستی بر ابدیت است. ابن سینا می گوید اگر این داستان پرواز را برای هر کس تعریف کنیم به من خواهد گفت تو پرواز نکردی بلکه عقل تو پرواز کرده است. کربن می گوید ابن سینای مشرقی را نمی توان فهمید مگر اینکه اعتقاد به ازلیت نفس را بپذیریم.



اینکه معارفش از جای دیگری استفاده شده اند. آن جای دیگر همان عقل فعال است. فعلیت عقل مستفاد به این معنا نیست که خودش معرفت دارد بلکه معارفش از طریق عقل فعال دریافت می شود. این معارف در عقل جزئی ما هست. اما وقتی آنها را در عقل فعال مشاهده می کنیم حضور ذهن پیدا می کنیم. تا قبل از مرحله عقل مستفاد گاهی با عقل فعال ارتباط پیدا می کنیم. اما در مرحله عقل مستفاد این ارتباط همیشگی است. ان شاء الله رحمتی همچنین گفت: کربن این سوال را مطرح می کند که آیا تنها یک عقل فعال داریم یا با عقول فعال مواجه هستیم؟ کربن می گوید برای هر فردی یک عقل فعال است. از اینجا به این نتیجه می رسد که برای هر فردی یک من و نفس زمینی و یک نفس آسمانی وجود دارد. برخی از شارحان ارسطو گفته اند عقل فعال درون زاست و یکی از مراتب نفس خود ماست. تصور دیگر که فیلسوفان مسلمان بیشتر این دیدگاه را دارند این است که عقل فعال متعالی (Transcendental) است و فوق نفس است. مثل سهروردی که این سول را مطرح می کند که آیا تنها

رحمتی در ادامه گفت: کربن از نجات پدیدار صحبت می کند. منظورش این است که گاهی بعضی مراحل را نمی شود دریافت و دست یافت اما با هدف نجات می توان حرکت کرد. تخیل مفهومی است که در علم هنر و در واقع در همه جا وجود دارد. نگاه کربن به تخیل شبیه به همان پروازی است که ابن سینا می گوید. یعنی در عین پای در بند داشتن بتوان عروج نیز کرد. یکی از واژه هایی که کربن زیاد به کار می برد واژه محاکات است که به معنای تقلید است. ما انسان ها محاکات و تقلید می کنیم و این گونه نیست که به بعضی چیزها اصلاً دسترسی نداشته باشیم. آن چیزی که ابن سینا و سهروردی از آن سخن می گویند نیز نوعی محاکات است. مثلاً سهروردی می گوید من در این داستان بوده ام یعنی این محاکات من است. هانری کربن در اندیشه های شیعی به دنبال مفهومی است که پیش از تجربه مرگ از آن آگاهی داشته باشیم.

ان شاء الله رحمتی سپس افزود: مرحله اول عقل، عقل هیولانی است که در این مرحله عقل از معقولات خالی

مالک شجاعی جشوقانی:

دیلتهای دنبال جایگاه مشروعی برای علوم انسانی در کنار علوم طبیعی است



به همت گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف نشست «سهم دیلتای در مطالعات فلسفه علم» با سخنرانی مالک شجاعی جشوقانی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در این دانشگاه برگزار شد، در ادامه گزارشی از این نشست از نظر شما می‌گذرد.

با اینکه دیلتای کانت را در «نقد عقل محض» و پروژه فلسفه علوم طبیعی (با محوریت فیزیک نیوتنی) پیشگام خود دانسته و طرح ابتکاری خود را به تبع کانت، «نقد عقل تاریخی» نامیده است. وی نه فقط بر بُعد شناختی سوژه، بلکه بر بُعد ارادی و احساسی آن هم تأکید می‌کند و کانت را به عقلانی کردن سوژه متهم می‌کند. از سوی دیگر طرح کلان فلسفی وی برخلاف کانت به علوم طبیعی محدود نشده و شامل علوم انسانی هم می‌گردد. دیلتای خود را پیشگام فلسفه علوم انسانی (با محوریت روان شناسی و تاریخ) و در استمرار طرح کانتی می‌فهمد ضمن اینکه نقدهای جدی ای را متوجه فلسفه علوم طبیعی و معرفت شناسی کانت می‌داند. وی دو نقد عمده را متوجه کانت می‌داند؛ نخست اینکه این معرفت شناسی واجد تلقی‌ای بسیار عقلانی از تجربه است به گونه‌ای که از ابعاد عاطفی و ارادی تجربه غفلت کرده و نوعی نظریه‌ریزی گسسته از جهان است در حالی که تجربه چیزی فراتر از آن است و مشروط و محوی در همه قوای شناختی، عاطفی و ارادی ماست، دوم آنکه موضع استعلایی کانت غیرتاریخی و بلکه فراتاریخی است. در واقع فلسفه علوم انسانی دیلتای در صدد تکمیل طرح بنیادهای معرفت شناختی علوم طبیعی (عقل محض) کانتی و توسعه آن به حوزه علوم انسانی (عقل تاریخی) به مدد عبور از سوژه پیشینی صوری عقل زده کانتی به سوژه تاریخی ریشه دار در شبکه حیاتی است.

بنابراین پروژه فکری دیلتای، به ظرافت در فضای فکری ای میان مکتب تاریخی از سویی و پوزیتیویسم از سوی دیگر، در آمد و شد است. وی برخلاف مکتب تاریخی، مفتون نسبی گرایی مطلق در روزگار خود نشد و برخلاف پوزیتیویسم اجازه نداد که تاریخمندی اساسی زندگی انسانی، به پای تئوری‌پردازی‌های خشک علوم طبیعی قربانی شود. دیلتای به دنبال علوم انسانی با بنیادهای خاص خود می‌باشد. این بنیاد، اصل تاریخمندی است و وی بر مبنای همین اصل به تبیین فلسفی بنیادهای علوم انسانی می‌پردازد و می‌کوشد تا به دنبال جایگاه مشروعی برای علوم انسانی در کنار علوم طبیعی باشد، بدون اینکه «عینیت» و «تاریخیت» یکی فدای دیگری شود.

زندگی و آثار دیلتای

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، فرزند یک کشیش مسیحی اهل بیریش، نخست به عنوان عالم الهیات شروع به کار کرد اما پس از اولین موعظه اش در زادگاه خود که بسیار مورد توجه واقع شد، شغل دبیری دبیرستان در برلین را برگزید. وی همزمان با عضویت در هیأت نظارت بر چاپ و تدوین میراث شلایرماخر به دانشگاه بازگشت.

وی در دانشگاه هایدلبرگ الهیات خواند و در آنجا با سنت ایده آلیسم آلمانی از طریق درس‌های کونوفیشتر آشنا شد. سپس به دانشگاه برلین رفت در آنجا متأثر از دو تن از شاگردان شلایرماخر یعنی فردریک ون ترندلبرگ و اکوست بوتک بود و به همین جهت در دوره برلین، دیلتای سخت دلمشغول مضامین و آثار شلایرماخری است. در همین فضا است که به سال ۱۸۶۰ جستر مهم نظام

دیلتهای نه تنها در سال‌های جوانی در تدوین و نشر آثار شلایرماخر فعالیت داشت و برای نشر جدید آثار هگل و شرح و تفسیر آن تلاش می‌کرد، بلکه به دنبال تأسیس مرکزی تحقیقی در این زمینه بود.

او در سال ۱۸۸۹ با ایراد سخنرانی و نوشتن مقاله، خواستار تأسیس «آرشیو جامع ادبیات» شد. او معتقد بود که باید در کنار آرشیوهای دولتی، آرشیوهای ادبیات هم برای حفظ موارث شاعران و متفکران پایه گذاری شود. دیلتای نقل می‌کند که فروشنده‌ای، از دست نوشته‌های کانت برای بسته بندی ماهی استفاده می‌کرده است.

در سال‌های ۱۸۹۳ و ۱۸۹۴ دیلتای طرح انتشار آثار کانت را به آکادمی علوم پروس ارائه کرد، و در سال ۱۹۰۲ توانست نخستین جلد آن را به همراه یک پیشگفتار چاپ کند. به باور دیلتای، کانت همواره می‌خواسته که نوشته‌هایش قبل از سال ۱۷۷۰، یعنی ماقبل دوره انتقادی، در مجموعه آثارش منتشر نشود اما با نشر تاریخی - انتقادی آثار کانت که به بخش‌های مختلف تقسیم شده، سعی دارد تا میراث کانت را بر پایه تاریخ تطویر آن ارائه کند.

تفکر فلسفی دیلتای هرگز صرفاً معطوف به دغدغه‌های آکادمیک نبوده است. در پایان نامه دکترای او نوشته اش برای احراز مقام استادی، حضور دغدغه‌های اخلاقی پررنگ است؛ وی «وضع حاضر» زمانه اش را محصور چهار چیز می‌داند:

روح خاص علوم طبیعی، بالآخر زیست شناسی جدید که انسان را صرفاً «حیوانی» مقید به وراثت و محیط می‌بیند؛ (۲) دگرگونی‌ها در عرصه اجتماعی که منجر به رویارویی با مساله اجتماع شد و ادامه انقلاب را توسط طبقه‌های نوظهور اجتماع ضروری نمود. (۳) دینداری سنتی که به جهت رویکرد علمی نسبت به آن، به تدریج از میان برداشته شد و در نتیجه این خطر پدید آمد، که گرویدن به دین «تنها خاص سفیهان» شود و (۴) هنر که زمانی برای فرهیختگان، امید رستگاری بود، دیگر چنین امیدی به همراه ندارد و در ورطه حیوان انگاری و طبیعت انگاری درمی‌غلند و به طور یکسویه به انتقاد از مناسبات موجود روی می‌آورد.

ریکمن که خود از مترجمان مجموعه آثار دیلتای به زبان

هرمنوتیکی شلایرماخر در ارتباط با هرمنوتیک پروتستان متقدم ارائه می‌دهد، حتی رساله دکترای خود را در باب اخلاق شلایرماخر می‌نگارد. تلاش دیلتای برای فهم دین و امر دینی به مثابه تجربه زیسته مؤمنان، ریشه در علایق شلایرماخری اولیه او دارد تا جایی که معتقد است ماهیت واقعی و تجربی ایمان دینی زیر آوار الاهیات و فلسفه مصطلح، به خاک سپرده شده است.

دیلتهای در سن سی و هفت سالگی، جلد اول از تک نگاری زندگی شلایرماخر را منتشر کرد. زندگی شلایرماخر، زندگانی و آثار شلایرماخر را در پیوند با تاریخ عمومی روح قرار می‌دهد و بر حسب مراحل مختلف زندگی شلایرماخر، مراکز روحی و معنوی آن روزگار و به خصوص جنبشهایی چون روشنگری، ایدئالیسم و رومانتیسم را توصیف می‌کند. مارتین ردکر به تشویق اسپرانگر در سال ۱۹۶۶ یادداشت‌های پراکنده دیلتای در باب سیستم فلسفی و کلامی شلایرماخر را منتشر کرد.

دیلتهای پس از اخذ درجه دکترای در برلین و تجربه استادی در بازل، کیل و برسلو در پنجاه سالگی دوباره به مهم‌ترین دانشگاه آلمانی آن زمان، یعنی دانشگاه برلین دعوت شد. در این زمان بود که وی تصمیم به انتشار اثر مهم و نظام مند خود، یعنی مقدمه بر علوم انسانی (۱۸۸۳) گرفت. از این اثر نیز بیش از جلد اول که دو دفتر نخست را در برداشت به چاپ نرسید. کارهای مقدماتی مربوط به بقیه دفترهای این اثر به صورت خلاصه در سال‌های ۱۹۱۴ و ۱۹۲۴ در ضمن مجموعه نوشته‌های دیلتای (جلد ۲، ۵ و ۶) منتشر شد. عمده دست نوشته‌هایی که ساختار کل اثر را آشکار می‌سازد، تنها ۹۹ سال پس از انتشار جلد اول، یعنی در سال ۱۹۸۲ به عنوان جلد نوزدهم از مجموعه نوشته‌های دیلتای منتشر شد. بدین ترتیب دیلتای تا آخر عمر، مؤلف کتاب‌هایی ناتمام و «مرد جلد اولها» باقی ماند.

دیلتهای به عنوان عضو آکادمی علوم در برلین توانست افکار و آرا خود را بیان کند، وی زمانی مشهور شد که در سال ۱۹۰۷ در اثری با عنوان «تجربه زیسته و شعر» به بحث درباره لسینگ، گوته، نوالیس و هولدرلین پرداخت. عمده فعالیت‌های علمی دیلتای در باب تاریخ روح آلمانی می‌باشد؛ جلد سوم از مجموعه آثار شامل اثری موجز در باب لایب نیتز، فریدریش کبیر و روشنگری می‌باشد.

جایگاهش در جامعه و تاریخ است - عاجز بود.

به نظر می‌رسد که دیلتهای در میانه دو جریان مهم فکری (و شاید متعارض)، در آمد و شد است؛ نخست رویکرد تفکر «انتقادی» که از کانت آموخته و دوم، مضمون «تاریخمندی» تفکر که از رانکه و مکتب تاریخی آموخته است. به نظر دیلتهای، نقص عمده سنت انتقادی کانت آن است که این سنت نمی‌تواند «سوزۀ انسانی» را در متن جامعه و تاریخ بفهمد. از سوی دیگر نقص مکتب تاریخی (به نمایندگی رانکه) آن است که نمی‌تواند بنیادی فلسفی برای تاریخ فراهم کند. در این وضع، دیلتهای با این پرسش جدی مواجه می‌شود که چگونه میان قلمرو تجربه درونی و قلمرو جامعه تاریخ پُل بزند؟

«بحران» در پوزیتیویسم و هیستوریسم قرن نوزدهم

هاجز در مقدمه‌ای که در باب فلسفه دیلتهای نگاشته تصریح می‌کند که سنتهای بزرگ فلسفی و عمدتاً متفاوت و بلکه متعارض قرن نوزدهم در تفکر دیلتهای با هم تلفیق شده اند؛ فلسفه پوزیتیویستی انگلیسی - فرانسوی و ایده آلیسم آلمانی و فلسفه حیات و همین تلاقی است که طرح دیلتهای برای بنیاد گذاری «علم عینی» ناظر به تجربه حیات انسانی را شکل داده و در عین حال با چالش‌های جدی مواجه می‌کند.

دیلتهای همسو با دو متفکر پیش از خود در برلین یعنی رانکه و درویزن، هدف خود را دفاع از استقلال و خودآیینی علوم انسانی می‌دانند. به اعتقاد وی، علوم انسانی باید روش و ملاک‌های خود را مستقل از مابعدالطبیعه و علوم طبیعی داشته باشند و مابعدالطبیعه و به ویژه روش‌های پیشینی فلسفه تاریخ، خطر بزرگی برای این استقلال است؛ می‌دانیم که قبل از دیلتهای، رانکه و درویزن حملات سختی را متوجه فلسفه تاریخ سامان داده و به فلسفه تاریخ بی توجه بودند. دیلتهای اما همدستان با درویزن، بیشترین اهتمام را به تأمین استقلال علوم انسانی داشت و معتقد بود که بنیاد این استقلال را نه در مابعدالطبیعه که در وضع معرفتی - فرهنگی پیش آمده ناشی از تکوین علوم طبیعی مدرن باید جست وجو کرد.

فیلسوفانی همچون جان استیوارت میل و آگوست کنت، زمینه ساز تعمیم و بلکه تحمیل روش‌های علوم طبیعی بر علوم انسانی شدند. از این رو نقادی این مانع جدی استقلال علوم انسانی یعنی پوزیتیویسم، مهم‌ترین بخش سلبی بنیادگذاری علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. به نظر دیلتهای، با ظهور مکتب تاریخی در آلمان، تردید جدی در تمایز برنامه پوزیتیویسم ایجاد می‌شود. به نظر وی در «مقدمه بر علوم انسانی»، دستاورد مهم و دوران ساز مکتب تاریخی، آزادسازی آگاهی و تحقیقات تاریخی از مابعدالطبیعه می‌باشد که نتیجه آن دفاع از استقلال روش شناختی علوم انسانی است و آنچه موضعی علمی به آثار مکتب تاریخی می‌بخشد، مشاهده صرفاً تجربی و استغراق همدلانه در جزئیات تاریخی می‌باشد.

اهمیت مکتب تاریخی برای دیلتهای تا حدی است که او ظهور علوم تاریخی را به عنوان یک «انقلاب علمی نوین» در قیاس با انقلاب علمی قرن هفدهم می‌داند. بنابراین به تبع فلسفه انتقادی کانت که فلسفه را بحث فلسفی در باب «شرایط امکانی» علوم طبیعی می‌دانست وی به بحث فلسفی در باب «شرایط امکانی» علوم انسانی می‌پردازد. از آنجا که موضوع علوم انسانی، واقعیات تاریخی - اجتماعی است، پرسش از شرایط امکانی علوم انسانی در قالب شرایط امکانی «علم تاریخ» صورت بندی می‌شود؛ در پرتو این وضعیت علوم انسانی، من تعهد کرده‌ام که برای اصل مکتب تاریخی و آن قسم تحقیقات اجتماعی که اکنون زیر نفوذ این مکتب است، بنیادی فلسفی فراهم کنم. به این

هر چند دیلتهای ملاحظات و نقدهایی در باب اصطلاح «علوم انسانی» دارد، اما آنرا در قیاس با تعابیری چون علوم فرهنگی و علوم اجتماعی مناسب‌تر می‌داند؛ من پیرو متفکرانی هستم که اصطلاح علوم انسانی را به کار می‌برند، این اصطلاح مناسب‌تر از بقیه اصطلاحات است. کاربرد روح در این اصطلاح، یقیناً سر نخ ناقصی از موضوع این علوم به دست می‌دهد، زیرا امور واقع روح انسان را از وحدت روان تنی طبیعت بشری متمایز می‌کند. تعابیر دیگر همچون علوم اجتماعی، جامعه شناسی، علوم اخلاقی، علوم تاریخی و علوم فرهنگی هم این نقیصه را دارند که دلالت بر تمامیت موضوعشان نمی‌کنند. اصطلاح علوم انسانی این امتیاز را دارد که هسته مرکزی امور واقعی را مشخص می‌کند که بر حسب آنها، وحدت این علوم تأمین شده و قلمرو این علوم و تمایز آنها از علوم طبیعی هر چند به صورت ناقص مشخص می‌شود.

وی در برخی از آثار متأخر خود، توضیحی در باب قلمرو علوم انسانی می‌دهد که کاربرد این اصطلاح، به ویژه وصف «انسانی» بودن در این ترکیب «علوم انسانی» را موجه تر می‌کند؛ حوزه علوم انسانی، همان حوزه فهم است. روح انسان فقط می‌تواند چیزی را بفهمد که خود آفریده است. هر چیزی که انسان مهر تولید خود را بر آن زده است، موضوع علوم انسانی است و هر آنچه که روح انسان خود را در آن متعین کرده، در قلمرو علوم انسانی قرار می‌گیرد. در کتاب تشکّل جهان تاریخی در علوم انسانی، دیلتهای از حوزه‌های معرفتی نه گانه، به عنوان مصادیق علوم انسانی یاد کرده است؛ تاریخ، اقتصاد سیاسی، حقوق، علم حکومت و دین، ادبیات، شعر، هنر و جهان بینی‌های فلسفی.

مسئله تمایز علوم طبیعی و علوم انسانی

اینکه کدام قلمرو برای علوم انسانی مناسب است و چگونه می‌توان علوم انسانی را از علوم طبیعی تمایز بخشید؟ مسائلی است که سال‌های زیادی ذهن دیلتهای را به خود مشغول کرد و البته وی پاسخ‌های متفاوتی به آن داد. طبق تلقی دیلتهای، بنیاد همه علوم در تجربه است، تمایز میان علوم انسانی و طبیعی مبتنی بر انواع متفاوت تجربه و لذا تمایزی پدیدارشناختی است و مسئله تمایز علوم انسانی و طبیعی در واقع به مسئله تمایز میان دو سطح تجربه منتقل می‌شود. بنیاد علوم انسانی نمی‌تواند از تجربه بیرونی بیاید، بلکه این بنیاد همان تجربه درونی و چیزی است که دیلتهای از آن به «واقعیات آگاهی» تعبیر می‌کند: «فقط در تجربه درونی، یعنی در امور واقع متعلق به آگاهی (واقعیات آگاهی) است که من لنگر مستحکمی برای تفکر یافته‌ام». با این توضیح، «تحلیل این واقعیات آگاهی، مرکز و قلب تپنده علوم انسانی است» و بنیاد همه علوم تاریخی - اجتماعی در روان شناسی است، علمی که دیلتهای از آن به عنوان «اولین و بنیادی ترین» علوم انسانی یاد می‌کند.

دیلتهای و گذار از روان شناسی به هرمنوتیک

اساساً طرح اولیه دیلتهای، یک روان شناسی اجتماعی یا فرهنگی بود. هدف این روان شناسی، تبیین این معناست که چگونه حیات نفسانی درونی افراد، از طریق جایگاهشان در جامعه و تاریخ متعین می‌شود. وی در طرح این سنخ از روان شناسی تا حدودی از «روان شناسی اقوام»، اثر استنرال و لازاروس و به ویژه از هگل و تفسیری که از «روح عینی» ارائه داده، متأثر است.

دیلتهای در دهه ۱۸۶۰، از اختلاف دیدگاهش با تلقی رایج زمانه از روان شناسی آگاه بود و روان شناسی فردگرایانه سنت تجربی که ذهن را به مثابه واحدی خود بسته و مستقل از جامعه شناسی و تاریخ تلقی می‌کرد، نمی‌پذیرفت. به نظر دیلتهای، این سنخ از روان شناسی از تبیین یکی از یافته‌های بنیادی مکتب تاریخی - یعنی اینکه «خود»، محصول

انگلیسی است، در مورد زمینه فرهنگی و فکری دیلتهای توصیف جالبی به دست داده است: پنجاه یا شصت سال پیش از تولد دیلتهای، یکی از هیجان انگیزترین و سازنده‌ترین ادوار حیات فکری آلمان در شرف وقوع بود. نقدهای کانت در اثنای آخرین دهه‌های قرن هجدهم منتشر شده بود و در پی آن آثار فیخته و شلینگ و هگل و شلاپرماخر و شوپنهاور نیز یکی بعد از دیگری در اختیار عموم قرار گرفته بود. لسنینگ و گوته و شپلر آن چیزی را تأسیس کردند که به سنت کلاسیک ادبیات آلمانی معروف شد و جنبش رومانتیک به پیشوایی مردانی همچون برادران شگل و تیک و نوالیس جانشین آن شده بود. دیلتهای در این اقلیم فکری بالید و از آن متأثر شد. او در همه زندگی اش عناصر مختلف این اقلیم فکری را سنجید و ارزیابی کرد و کوشید که آنها را در فلسفه خودش با هم ترکیب کند.

مجموعه آثار دیلتهای شامل یازده مجلد جیم (اعم از آثار منتشره قبلی و یادداشت‌های منتشر نشده)، در دهه نخست قرن بیستم منتشر شد. در دهه ۱۹۳۰ و اوایل ۱۹۴۰ به جهت غلبه و حتی جاذبه فلسفه هایدگر و بی‌اعتنایی ناسیونال سوسیالیسم به فیلسوفی با نگرش لیبرال، علاقه به آثار دیلتهای تضعیف شد. این پس از جنگ بود که علاقه به آثار دیلتهای دوباره قوت گرفت و فلسفه دیلتهای که آمیزه‌ای از انسان گرایی معتدل و رویکرد غیر جزمی و تجربی به انسان، جامعه و تاریخ بود، جایگزین مناسبی برای اگزیستانسیالیسم تلقی شد.

دیلتهای و تنوع معنایی «علوم انسانی»

مکریل در کتاب دیلتهای: فیلسوف مطالعات انسانی، بحثی را به معنانشناسی علوم انسانی نزد دیلتهای اختصاص داده و پس از ذکر معادله‌ای گوناگونی که در زبان انگلیسی برای (Geisteswissenschaften) ارائه شده به این نکته اشاره می‌کند که نزد دیلتهای، این واژه معنایی فراگیرتر از آنچه ما از آن به علوم انسانی و علوم اجتماعی تعبیر می‌کنیم دارد و شامل روان شناسی، انسان شناسی، اقتصاد سیاسی، حقوق، تاریخ، و حتی فقه الله و زیبایی شناسی می‌شود.

چنانکه پیشتر هم به تفصیل آورده ایم، دیلتهای، مُبدع این اصطلاح نیست و کاربرد رایج اصطلاح «علوم انسانی» به اواسط قرن نوزدهم برمی گردد که در واقع ترجمه آلمانی اصطلاح «علوم اخلاقی» می‌باشد، اصطلاحی که جان استیوارت میل در کتاب «نظام منطق» برای علومی که قسیم علوم طبیعی هستند به کار برده است. وی بین علوم طبیعی علوم اخلاقی، تمایز قائل شده و این تمایز را براساس تمایز میان امر فیزیکی و امر ذهنی طرح کرده است. دیلتهای اصطلاح «علوم انسانی» را به دلیل دلالت‌های مابعدالطبیعی و رسوبات هگلی آن به ویژه در بحث هگل در «فلسفه روح» نمی‌پسندید و به همین جهت تلاش می‌کند تا از این اصطلاح اجتناب و به جای آن عباراتی همچون «علوم اخلاقی - سیاسی» یا «علوم ناظر به جهان عملی» را به کار ببرد، با این وجود در مقدمه بر علوم انسانی، مصمم می‌شود تا این اصطلاح را حفظ کند.

البته وی اغلب تعبیر «علوم مربوط به انسان» را به کار می‌برد، چنان که اولین اثر او در این زمینه، با عنوان «در باب مطالعه تاریخ علوم مربوط به انسان، جامعه و دولت» (۱۸۷۵) می‌باشد. در دفتر اول مقدمه بر علوم انسانی، تعابیری مانند «علوم مربوط به اعمال انسان» (جلد ۱۸ مجموعه آثار) و «علوم جهان عملی» (همان ۲۲۵) آمده و حتی در جایی تعبیر قدیمی تر «علوم اخلاقی - سیاسی» را مناسب‌تر از اصطلاح «علوم انسانی» می‌داند. دیلتهای فقط یک بار به تعبیر «علوم بشری» نزدیک شده که در زبان آلمانی امروزی به نحو عمومی تر و به صورت (Human Wissenschaften) به کار می‌رود.

ترتیب مصمم شدم تا به ارائه طرحی برای بنیادگذاری علوم انسانی بپردازم. نظام و اصولی که پایه و اساس احکام مورخان، نتیجه گیری های اقتصاد دانان سیاسی و مفاهیم حقوقدانان را فراهم می کند و در عین حال به آنها اطمینان خاطر می دهد چه نظامی است؟ آیا چنین نظامی باید ریشه در مابعدالطبیعه داشته باشد؟ آیا نظامی از قوانین طبیعی با فلسفه تاریخی که توسط مفاهیم مابعدالطبیعی حمایت شده باشد ممکن است؟ اگر بتوان نشان داد که چنین چیزی ممکن نیست، در این صورت تکیه گاه استوار نظام اصولی که علوم جزئی را به هم مرتبط کند و یقین و اطمینان برای آنها فراهم کند در کجاست؟

مناسبات فکری دینلای و پوزیتویسم

حال که به موضع دینلای در قبال مکتب تاریخی پرداختیم، وقت آن است که ببینیم پاسخ او در قبال پوزیتویسم چیست؟ تلاش دینلای در جهت پی ریزی بنیاد روش شناختی علوم انسانی او را به اردوگاه پوزیتویست ها نزدیک می کند، چرا که از ویژگی های شاخص فکری پوزیتویست ها، دغدغه مُشد (روش) می باشد.

دینلای مصمم است تا ساختار دوباره ای به نظام علوم انسانی بدهد به گونه ای که در آن روش شناسی تجربی، نقش مبنایی داشته باشد که این البته رویکرد، ریشه در موقف ضد متافیزیکی او هم دارد. با اینکه دینلای بر تمایز میان علوم طبیعی و انسانی تأکید می کند، معیناً هر دو را تجربی، عینی، واقعی و معتبر می داند، حتی وی طرح نقد عقل تاریخی خود را به عنوان «علم تجربی ذهن» طرح می کند که این تعبیر هم نشان از قرابت فکری وی با پوزیتویسم دارد. از سوی دیگر، دینلای در مقابل هجمه پوزیتویسم، از مکتب تاریخی و از اصل الاصول آن یعنی «تاریخمندی» دفاع می کند؛ پاسخ هایی که آگوست کنت، فیلسوفان پوزیتویست، جان استوارت میل و فیلسوفان تجربی مسلک به این پرسشها (پرسش از شرایط امکانی تاریخ و علوم انسانی) داده اند، به نظر من واقعیت تاریخی را ابتر و فلج کرده تا آن را با مفاهیم و روش های علوم طبیعی هماهنگ و سازگار کند.

تبعیت دینلای از اصل تاریخمندی، باعث می شود تا او موضع پوزیتویست ها را به طور مطلق نپذیرد. از آنجا که علوم انسانی، جهان تاریخی و اجتماعی و موضوعات خاص خود را دارد، نمی تواند عیناً همان رویکرد علوم طبیعی را دنبال کند. بنابراین باید استقلال روش شناختی این علوم تأمین گردد. به نظر دینلای، اگر ذهن در مواجهه با مخلوقات و ساخته های خود آنها را به مثابه اموری صرفاً عینی و تجربی لحاظ کند، در واقع دچار نوعی از خدیبگانگی شده است. به علاوه برخلاف علوم طبیعی، رابطه ای نزدیک میان علوم انسانی و زندگی روزمره وجود دارد و موکداً می گوید که «فکر نمی تواند به فراسوی زندگی برود».

بنابراین پروژه فکری دینلای به ظرافت در فضای فکری ای میان مکتب تاریخی از سویی و پوزیتویسم از سوی دیگر در آمد و شد است. وی برخلاف مکتب تاریخی، مفتون نسبیت گرایی مسلط در روزگار خود نشد و برخلاف پوزیتویسم اجازه نداد که تاریخمندی اساسی زندگی انسانی، به پای تئوری پردازی های خشک علوم طبیعی قربانی شود. دینلای به دنبال علوم انسانی با بنیادهای خاص خود می باشد. این بنیاد، اصل تاریخمندی است و وی بر مبنای همین اصل به تبیین فلسفی بنیادهای علوم انسانی می پردازد و می گوید تا به دنبال جایگاه مشروعی برای علوم انسانی در کنار علوم طبیعی باشد، بدون اینکه «عینیت» و «تاریخیت» یکی فدای دیگری شود.

در برخی عبارات، موضع دینلای، صریح تر و دقیق تر می شود: تفاوت علوم طبیعی و انسانی صرفاً در تفاوت مواجهه سوژه با اُبژه، نوع نگاه و موقف و تفاوت در روش

نیست، بلکه فرآیند فهم، نشان از تفاوت اُبژه ها دارد؛ در متعلقات فهم، روح تعین خارجی یافته و غایات و ارزشها تحقق خارجی یافته اند. فهم هم محتواهای روحانی را که در این اُبژه ها قرار داده شده اند، به دست می آورد. بنابراین یک اُبژه می تواند هم اُبژه علوم انسانی و هم اُبژه علوم طبیعی باشد. مجسمه مرمر از نظر عالمان علوم انسانی، تجلی و بیانی از حیات و روح بشری و از نظر عالمان علوم طبیعی، قطعه ای سنگ از جنس مرمر با خواص فیزیکی و شیمیایی خاص است. وقتی یک اُبژه در ارتباط با با جهان اجتماعی - تاریخی لحاظ شود، اُبژه علوم انسانی است و وقتی این رابطه قطع شود، اُبژه علوم طبیعی می شود. اُبژه با نظر به جهت انتفا و غایتی که پژوهشگر دارد و در زمینه و بافت و افق پژوهشی که در آن بررسی می شود ساخته می شود. دینلای معتقد است که دقیقاً همین نوع رابطه من - به عنوان «مفسر تاریخی حیات» - با واقعیت خارجی است که اعتبار عینی آن را ممکن می کند. من می توانم غایات، ارزش ها و اعمالی را که در متن و بافت تاریخ رخ داده، بفهمم چرا که توانایی جعل و اعتبار اهداف، ارزش ها و اعمال را دارم. به تعبیر دیگر یک «رابطه حیاتی» میان من و واقعیات و رخداد های تاریخی وجود دارد، ما در این جهان «بازنمودی» زندگی می کنیم و اعتبار عینی آن برایمان از طریق مبادله مستمر تجارب زیسته و فهم امان با تجربه زیسته و فهم دیگران، معتبر و تضمین شده است.

اولین نتیجه مهم برای پاسخ دادن به مسئله شناخت مفهومی تاریخ در این جا بروز پیدا می کند: شرط عمده برای امکان علوم تاریخی، در این واقعیت نهفته است که خود من یک موجود تاریخی هستم و آن کسی که تاریخ را مطالعه می کند از سازندگان تاریخ است.

«ظهور هرمنوتیک» و بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی

برخی مفسران معتقدند با اینکه دینلای تا اوایل دهه ۱۸۹۰ روان شناسی خود را بسط و توسعه داده آهسته آهسته و تحت فشار منتقدان، اعتقاد پیشین خود در باب بنیادی بودن روان شناسی را از دست داد. این وضع به ویژه با انتشار جستار «ظهور هرمنوتیک» در ۱۹۰۰ جدی تر شد. به نظر برخی مفسران، این جستار به عنوان نقطه عطف در چرخش فکری دینلای از روان شناسی به سمت هرمنوتیک به عنوان بنیاد علوم انسانی می باشد. در مقابل برخی دیگر، از استمرار خط فکری دینلای سخن گفته و معتقدند که دینلای روان شناسی خود را رها نکرد، بلکه صورت بندی جدیدی از آن ارائه داد.

تحت تأثیر دینلای و از اوایل دهه ۱۹۰۰، «فهم» به طور عمده به عنوان اصلی ترین رقیب روش شناختی برای روش های پوزیتویستی در علوم طبیعی مطرح شده است. نام دینلای معمولاً به عنوان یکی از نظریه پردازان هرمنوتیک و «فهم»، در کنار فلاسفه ای چون شلایرماخر، هیدگر، گادامر و ریکور مطرح می شود. وی در دهه ۱۸۸۰، به توسعه هرمنوتیک به عنوان خصیصه روش شناختی علوم انسانی پرداخت.

هر چند طبق قول مشهور، توجه جدی دینلای به هرمنوتیک در دهه های آخر عمر او و به ویژه با انتشار جستار ظهور هرمنوتیک (۱۹۰۰) بوده، معیناً وی در سال ۱۸۶۰ یعنی درست زمانی که بیست و هفت سال داشت، رساله مفصلی در تاریخ هرمنوتیک را با عنوان «نظام هرمنوتیکی شلایرماخر در نسبت با هرمنوتیک پروتستانی اولیه» (۱۸۶۰) منتشر کرد. وی در جستار «ظهور هرمنوتیک»، به تلقی خود از مفاهیمی کلیدی چون «فهم»، «تفسیر» و «هرمنوتیک» تصریح می کند: فهم، فرآیندی است که از طریق آن در پَس نشانه های محسوس، امور نفسانی ای را که آن نشانه ها بیانگر آنند، می یابیم. فرآیندی که در آن، حیات نفسانی - از طریق نشانه های محسوس ناظر به آن حیات - مفهوم

سازی می شود را فهم می نامیم. به نظر دینلای، با تأمل در تاریخ هرمنوتیک می توان دریافت که این علم تقدیر خاصی داشته و همواره چنین بوده که هرگاه جنبش تاریخی بزرگی اتفاق افتاده - که آن جنبش، فهم علمی پدیده های تاریخی خاص و منفرد را ضروری ساخته - هرمنوتیک مورد توجه واقع شده است، بعد از آن اما دوباره علاقه به هرمنوتیک رو به افول نهاده است. برای دینلای مسئله «عینیت» علوم انسانی دارای حد اعلای اهمیت است. منظور او از «عینیت» آن است که چگونه «آنچه شخصی و منحصر به فرد است می تواند به مرتبه برون ذهنی برسد». دینلای تصریح می کند که: «در آستانه علوم انسانی با مسئله ای مهم مواجه می شویم که فقط خاص این علوم است... آیا فهم امری شخصی و منحصر به فرد را می توان به سطح اعتبار کلی رساند یا نه؟».

دینلای در بخش سوم کتاب تشکل، ذیل عنوان «طرح دومی در باب استمرار تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی» ضمن تأکید مجدد بر اهمیت «روح عینی» در امکان شناخت مفهومی در تاریخ و علوم انسانی می گوید: مقصودم از «روح عینی» صور متکثری است که در آن، اشتراکیت موجود در میان افراد، خود را در عالم محسوس، متعین ساخته است. در این «روح عینی» زمان گذشته - برای ما در زمان حال - به طور پیوسته استمرار می یابد. قلمرو این روح عینی، از شیوه های زندگی و صور مراوده اجتماعی تا نظام غایاتی که جامعه برای خود ابداع کرده و رسم، سنت، قانون، دین، هنر، علم و فلسفه را شامل می شود. از اوایل کودکی، ذات انسان، توسط این جهان روح عینی پرورانه می شود. این جهان، واسطه ای است که در آن فهم اشخاص دیگر و عینیت یافتگی های حیات آنان تحقق می یابد. زیرا هر چیزی که روح خود را در آن تعین بخشیده، حاوی چیزی است که بین من و تو مشترک است. پیش از آن که کودک سخن گفتن را بیاموزد، در اعماق محیط اشتراکات فرو رفته است.

به نظر دینلای، «صورت بنیادی شبکه مولد در فرد ظاهر می شود، فردی که زمان حال و گذشته و امکانات آینده را در زندگی خود جمع می کند». افراد اگر چه به عنوان شبکه های مولد، در خود متمرکزند، اما خودکفا نبوده و وابسته به شبکه های مولد فراگیرتری هستند که خود در زمینه تاریخ قرار دارند. گرچه این شبکه های فراگیرتر، به جهت نیاز انسان ها به تعامل و همکاری بین فردی پدید می آیند، اما دوام و بقا آنها وابسته به افراد نیست و می توانند حیات خود را مستقل از افراد ادامه دهند، چنانکه دینلای در مقدمه بر علوم انسانی، چندان فاعلیتی برای این شبکه های بزرگ تر قائل نیست.

در علوم انسانی، جهان روح بشر را به صورت شبکه های مولد، چنان که در طول زمان شکل می گیرند در می یابیم. ساده ترین و متجانس ترین شبکه های مولدی که عملکرد فرهنگی دارند عبارتند از: تعلیم و تربیت، حیات اقتصادی، قانون، فعالیت سیاسی، دین، اجتماع، هنر، فلسفه و علم. دینلای در آثار متأخر خود برای علوم انسانی، نقش رهایی بخشی قائل است و از این لحاظ از پارادایم هرمنوتیک به پارادایم انتقادی نزدیک می شود. در این تلقی، علوم انسانی به خلق آگاهی تاریخی ای می انجامد که نتیجه اش رهایی انسان است: آگاهی تاریخی از تنهایی و محدودیت هر پدیدار انسانی و اجتماعی، و اینکه هر گونه اعتقادی نسبی است، گام جدی در جهت رهایی انسان هاست.

این رهایی و آزادی از طریق توسعه و گسترش قلمرو افق تجربه زیسته فرد از راه تفسیر عینیت یافتگی های هنری و تاریخی است. به وسیله چنین شناختی در علوم انسانی، افراد انسانی که از درون متعین شده اند، می توانند نوع دیگری از وجود را از طریق تخیل تجربه کنند.

نقد فیرحی به سروش و مجتهد شبستری؛ گذر از فقه شدنی نیست



متن زیر نقدی از داود فیرحی به سروش و مجتهد شبستری است که در ادامه می‌خوانید:

به نظر می‌رسد پروژه استاد مجتهد شبستری اصلاً شدنی نیست. مطالعات نشان می‌دهند حتی انقلاب تجدد و انقلاب علمی از درون سنت‌های کلیسایی در آمده است؛ یعنی این گونه نبوده است که سنت را کنار گذاشته باشند. از درون سنت، دگردیسی‌ها و به تدریج تغییرات آغاز شده است. از این جهت من با دکتر طباطبایی همراه هستم که وقتی صحبت از تجدد در تاریخ اندیشه اروپا می‌کند به آبیای کلیسا برمی‌گردد. حتی در کشورهایی که سکولاریسم رادیکال را تجربه کردند بسیاری از سبک و سیاق سنت و قوانین، ریشه‌های کلیسایی دارند.

همه جوامع سنت‌هایشان را دارند. ما باید کارویژه‌ی سنت‌ها را به تدریج تغییر دهیم. این پرسشی است که در ذهن من بوده. من از خوانندگان همیشگی آثار دکتر سروش هستم و همچنان درس گفتارهای ایشان را دنبال می‌کنم. ایشان ریزبینی‌های دقیقی دارند اما چون در حوزه نبودند با دنیای سنت آشنا نیستند؛ به خصوص با فقه.

دیرینه دینی اسلامی باید صبورانه و به تدریج گونه‌ای اجتهاد فقهی اجتماعی به وجود آوریم.

سخن من با این محققان این است که این چنین فقهی لاجرم باید بر گونه‌ای مبانی کلامی قابل دفاع و معقول استوار گردد. اما چنانچه در کتاب نقد بنیادهای فقه و کلام آورده‌ام، به نظر من در عصر حاضر از چنین مبنایی نمی‌توان سخن گفت و آن‌ها را مدلل ساخت.

اگر محققان ما معتقدند چنین مبنایی وجود دارد بر آن‌ها فرض است که آن مبانی را به صورت شفاف بیان کنند و مدلل سازند تا کوشش‌های آنان در باب پردازش اجتهاد فقهی اجتماعی، استواری و استحکام خود را نشان دهد.

اصرار صاحب این قلم برای عبور از فقه اجتماعی از باب مصلحت‌اندیشی و یا باز کردن یک فضای انقلابی برای حکومت‌های دموکراتیک در کشورهای اسلامی نیست.

این اصرار بیش از هر چیز به این سبب است که هرچه فکر می‌کنم در عصر حاضر، مبنای معقول و مدلل برای چنان فقهی پیدا نمی‌کنم و بنابراین آن فقه، خودبخود منتفی می‌گردد و از صحنه بیرون می‌رود.

اگر منظور این باشد که چون روحانیت و مرجعیت در ایران ریشه‌های بسیار قوی دارد و بدون موافقت فقهی آن‌ها امور سیاسی از پیش نمی‌رود، گونه‌ای اجازه گرفتن و مشروع دینی ساختن لازم است. در این صورت حقیقت را فدای مصلحت کرده‌ایم و چنین کاری عواقبی بس زیان‌بار و ندامت‌آور دارد.

ایشان بیش‌تر با حوزه کلام و فلسفه و با چاشنی عرفان آن هم از نوع عرفان قونیه‌ای مانوس هستند. زندگی کردن داخل دنیای فقه و متون فقهی، نکته اصلی است. سروش از بیرون به فقه نگاه می‌کند. از نتایج دانش فقه که خود را نشان می‌دهد، راجع به ماهیت فقه قضاوت می‌کند. شاید یک قیاس منطقی درست می‌کند که درخت را باید از میوه اش شناخت و میوه‌ی خراب، نشان از درخت مرده می‌دهد اما این گونه نیست. دانش فقه، دانشی که ۱۴۰۰ سال در تار و پود فرهنگ رفته، پتانسیل‌های عظیمی دارد؛ چه رهایی بخش و چه ویرانگر.

مسئله من در آثارم، مسأله تاریخی است. با انقلاب‌های شدید و دگردیسی‌های بنیادین، همچون نسخه‌های استاد مجتهد شبستری، مشکلات حل نمی‌شود. صوری می‌خواهد. اگر اندیشه تنظیمات در دوره‌ی ناصری موفق می‌شد، احتمالاً مشروطه ایران سرانجامی شبیه مالزی می‌داشت. اما چون تنظیمات ناکام بود و دولت به دنبال تصاحب منافع رفت، تنها پناهگاه مردم نیروهای مذهبی شد. به این ترتیب هر نوع رهایی بخشی با رهبران مذهبی گره خورد. این مسأله جلو آمد تا به انقلاب اسلامی. این سنت تاریخی ما بوده است.

محمد مجتهد شبستری در پاسخ می‌نویسد:

بعضی از محققان ما چون دکتر داود فیرحی بر این باورند که عبور از اجتهاد فقهی اجتماعی (فقه سیاسی، اقتصادی، جزایی و ...) که صاحب این قلم پیشنهاد می‌کند شدنی نیست و برای حکمرانی در کشوری چون ایران با سنت

نشست «فلسفه و آینده دانشگاه»؛

فلسفه، اومانیزم را جایگزین دین کرد

گزارش از محمد بحرینی

نشست «فلسفه و آینده دانشگاه» در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. در این نشست که به همت پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم برگزار شد، حسین مصباحیان و رضا ماحوزی به سخنرانی پرداختند.

حسین مصباحیان در ابتدای نشست گفت: دوره‌های مهمی در قرن‌های اخیر داشته‌ایم که دانشگاه با آن مواجه بوده است. دوره اول عصر مسیحیت است که نماینده دانشگاهی آن دانشگاه پاریس است. اواخر قرن ۱۵ دانشگاه پاریس به علت غرور دکترهای آن و خود برتر بینی دچار انحطاط می‌شود. در دوره دوم دانشگاه هاله برای خدمت به دولت و ملت و نه دین شکل می‌گیرد و طب و اجتماعیات نسبت به الهیات اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

وی افزود: مهم‌ترین دانشگاه در تاریخ فلسفه غرب دانشگاه برلین است. به آن دانشگاه آلمانی ما می‌گویند و جزو افتخارات شأن است. این دانشگاه نیز به دلیل عصر ایده آلیسم تحت تأثیر این تفکر زمان خود است. همبولت می‌گوید دانشگاه باید دنبال حقیقت باشد. این هدف با دو بال تنهایی و آزادی محقق می‌شود. تنهایی به این دلیل که مجبور به باج دادن نباشند و درون شأن آزاد باشد و آزادی به خاطر این که نتایج پژوهش‌ها را بتوانند آزادانه با جامعه در میان بگذارند. این نوع از دانشگاه بسیار موفق بوده و سرلوحه کارهایش زیستن با ایده‌ها بوده است، یعنی درگیر بودن و زندگی با ایده‌ها.

ما و دیگر کشورها نیست. در نظام آموزش ما، نظام banking education حاکم است. یعنی استاد اطلاعاتی دارد ولی دانشجو هیچ ندارد و در نهایت موقع امتحان باید مانند پولی که از بانک بر می‌داریم به سوالات امتحانی با اطلاعاتی که در ذهن مان ذخیره کرده اند جواب بدهیم. این یعنی نظام بردگی در آموزش که حداقل ۱۰۰ سال است دیگر در دنیا وجود ندارد. این نشست زمانی شروع می‌شود که سخنرانی ما تمام شود. به این می‌گویند نظام مشارکتی که امروز در دنیا رایج است. حتی چیدمان میز و صندلی‌ها امروز در نشست‌ها تغییر کرده است.

وی در ادامه با پرداختن به این سوال که در این شرایط چه باید کرد گفت: رویکرد دریدا در این زمینه برای من جالب است که می‌گوید دانشگاه در راه. یعنی دانشگاه راهی را آغاز کرده اما هنوز در میانه راه است. از طرفی می‌گوید دانشگاه نامشروط است. یعنی موجب می‌شود به صورت پیش بینی نشده چیزهایی را برای ما روشن کند که خودش می‌تواند مبدأ و شروعی برای ایفای نقش خود باشد. قطعاً خواهید گفت این ایده نیز ایده آلیستی است و راه رسیدن به آن روشن نیست. این سوال از خود دریدا نیز پرسیده شد که پاسخ داد اگر قرار

این استاد دانشگاه سپس گفت: دانشگاه برلین با تغییر زمانه از رویکرد ایده آلیسم، تغییر رویکرد می‌دهد. ایده آلیست‌ها معتقد بودند از طریق بنیاد قرار دادن ذهن آدمی می‌توانند کتاب هستی را بنویسند. که این مسأله یک توهم بود. اما رویکرد دیگری پدید آمد که معتقد بود بین درک ما از هستی و خود هستی تفاوت وجود دارد. بعد از این دوره رویکردی مطرح شد با عنوان دانشگاه در حال آمدن. که معتقد است دانشگاه در حال اضمحلال است. در این دوره دانشگاه فینکس در آمریکا شکل می‌گیرد. رویکرد این دانشگاه این است که من نهاد (institute) هستم و نه دانشگاه و به دنبال دانشجو نیستم بلکه به دنبال مشتری (costumer) هستم که برای بازار کار آماده اش کنم. در این دانشگاه اصلاً رشته‌های علوم انسانی وجود ندارد.

مصباحیان در ادامه عنوان کرد: عصر امروز را عصر فردگرایی عنان گسیخته نامیده‌اند. عصری که دانشگاه فقط قرار است به من انسان‌ها خدمت کند. من متمیز شده و نه به اجتماع و دین و وقتی فرد در دانشگاه مرکزیت پیدا کند دانشگاه به سمت اضمحلال خواهد رفت. دانشگاه‌های ما نیز تابع همین سنت هستند و به هیچ وجه تفاوتی میان دانشگاه‌های



بود کارهایی که ممکن باشد را انجام دهیم هیچ کاری تاکنون انجام نمی گرفت. منطق تحولات تاریخ ممکن گردانیدن امور ناممکن است.

مصباحیان افزود: این رویکرد دو فایده دارد یکی این که نقش آن به جای این که برآمده از عصر باشد به این طریق است که عصر را تعیین و معرفی می کند و می سازد. عصری که دچار آسیب است نمی توان از آن انتظار داشت که خودش آسیب های خود را برطرف کند. دوم این که نامشروط است. در پژوهش وقتی با ایده ها داریم زندگی می کنیم به دنبال چیز مشخصی نیستیم که به آن برسیم. نمی دانیم به چه قرار است برسیم. وی در انتها گفت: در تاریخ شاهد هستیم که برخی تمدن ها دچار فروپاشی شده اند و چیزی از آن باقی نمانده است. ما باید اعتراف کنیم که در مورد دانشگاه به معنای واقعی کلمه دچار این وضعیت هستیم. باید روح جدیدی به دانشگاه دمیده شود. اما چون دانشگاه چیزی جز همین اساتید و دانشجویان و کارمندان نیست این هدف محقق نمی شود. تا این طرز فکر برای خود افراد دست اندر کار و سیاست گذاران به وجود نیاید دانشگاه به صورت بی هدف و پراگماتیستی عمل خواهد کرد و عملکردش کاملاً واکنشی و عکس العملی خواهد بود. این همه مقاله منتشر می شود اما به این فکر نمی شود که این مقالات چه فایده ای دارند؟ باید سازو کارهای فعلی دانشگاه و تاریخ دانشگاه را به بحث بگذاریم تا بدانیم اساساً دانشگاه قرار است چه بکند. در ادامه نشست رضا ماحوزی به سخنرانی پرداخت. وی گفت: آموزش بدون پژوهش یعنی درجا زدن. ابتدا باید ببرسیم که فلسفه در دوران مدرن چه نقشی ایفا کرده که حالا از آن انتظار داریم که درباره دانشگاه به ما راه کار دهد؟ هابرماس می گوید دوران مدرنیته را نمی توان بدون فهم فلسفه مدرن بازخوانی کرد و از طرفی می گوید دانشگاه دیگر نیازی به ایده فلسفه ندارد. این

را دریدا نیز می گوید. وقتی از نامشروط صحبت می کند. دریدا به کانت انتقاد می کند و می گوید کانت انتهای دانشگاه را به حال آورده است. نباید از ابتدا بدانیم که آینده چیست.

وی افزود: آن چیزی که اومانیزم را جایگزین دین کرد، فلسفه و فیلسوفان در دانشگاه ها بودند. فلسفه قرار بود هویت سرزمینی اعطا کند. برخی گفته اند علم حتی در هویت یابی نیز به فلسفه نیاز ندارد. وقتی آلمان ها نتوانستند در برابر حمله ناپلئون مقاومت کنند حکومت پروس به این نتیجه رسید که به فکر تأسیس دانشگاه بیفتد. بعد از جنگ جهانی دوم به این نتیجه رسیدند که فقط ایدئولوژی و فرهنگ اروپایی وجود ندارد. باید فرهنگ های دیگر را نیز ببینیم و بپذیریم و به جای آن که با ایده های از پیش تعریف شده سراغ مدیریت جهان برویم و این ایده را تحمیل کنیم باید ببینیم که فرهنگ های جهان چه حرفی برای گفتن دارد.

رضا ماحوزی سپس گفت: در دوره های اخیر رتبه دانشگاه و مناسبات اقتصادی اصل قرار گرفته است. متأسفانه امروز اقتصاد در سطح جهان تعیین کننده همه چیز است. بعد از جنگ جهانی دوم برای خلاص شدن از شر ایدئولوژی، جهانی شدن اقتصاد را مطرح کردند. کانت در آخرین نوشته های خود خیلی به موضوع آموزش توجه می کند و آن را صنعتی بسیار سخت می داند که سخت ترین پییده بشری است. او این سوال کلیدی را مطرح می کند که چطور آینده ای را می خواهیم برای نسل های بعد رقم بزنیم که خودمان متعلق به آن آینده نیستیم و در آن حضور نداریم؟

رضا ماحوزی همچنین عنوان کرد: هر گونه طرحی برای آموزش و پرورش باید وضعیت گذشته و حال را در نظر بگیرد. کانت می گوید آموزش و پرورش امری فلسفی نیست بلکه کاملاً تجربی است. آموزش کاملاً در ارتباط با جامعه است. بلند پروازی در آموزش بی

معناست و باید مدام بازخوانی شود. بازخوانی در بازخوانی. غرب مدام این کار را می کند و مدام به این می اندیشد که از گفته های متفکران خود چه چیزهایی می تواند بیرون بکشد. کانت مفهوم آینده را تحت عنوان ملکوت غایب یعنی جامعه ای که عقلانیت در آن به بلوغ می رسد به مثابه یک ایده عقلی و چراغ راه نه چیزی که حتماً باید محقق شود مطرح می کند.

وی در ادامه اظهار داشت: کانت دو مفهوم را مطرح می کند. فرهنگ انضباط که در آن نزاعی وجود ندارد و فرهنگ مهارت که به ما می گوید چگونه جامعه مدنی بسازیم. فرهنگ مهارت رو به فرهنگ انضباط دارد. کانت رساله صلح پایدارش را در این چهارچوب می نویسد. اساساً دو نوع دانشگاه داریم. دانشگاه هایی که مستقیماً به حکومت متصل اند و دانشگاه هایی که متصل به حکومت نیستند که از نظر حکومت شأن و جایگاهی ندارند. دانشکده فلسفه باید به سراغ سه دانشکده الهیات، حقوق و پزشکی برود که نیازهای حکومت را برطرف می کنند و آنها را بسنجد و ارتقا دهد.

رضا ماحوزی افزود: نکته بعدی که دریدا مطرح کرد مسئولیت دانشگاهی است. کانت برای دانشگاه چه مسئولیتی قائل بود؟ مسئولیت دانشکده فلسفه نفع غیر مستقیم رساندن به حکومت است. باید دید نظام دانشگاهی از کجا مورد تهدید است که مفهوم مسئولیت کانت می تواند مفید باشد. از نظر دریدا آکادمی به جای آن که از خودش هویت داشته باشد هویتش دارد از بیرون تعریف می شود. نهادها به دانشگاه پروژه پژوهشی پیشنهاد می دهند. امروزه عرصه تبلیغات عمومی آن قدر گسترده شده است که گویی مرز میان دانش تخصصی و دانش عمومی از بین رفته است. دریدا می گوید باید این جایگاه را به دانشگاه برگردانیم و دانشگاه به استقلال داخلی برسد. آن گاه است که فلسفه می تواند به دانشگاه هویت ببخشد.

حجت الاسلام ملک زاده مطرح کرد؛

فقه چگونه به تولید علوم انسانی اسلامی می انجامد؟



مضاف یا فقه موضوعی پرداخت؛

وی گفت: بکارگیری اسلوب اجتهادی نظام‌مند برای استنباط احکام هر حوزه از مسائل را می‌توان فقه مضاف به آن حوزه نامید. مثل فقه الاقتصاد که اگر اسلوب اجتهادی نظام‌مند را برای احکام حوزه اقتصاد بکار ببریم به آن فقه الاقتصاد می‌گوئیم.

وی در ارتباط بین فقه مضاف و نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی گفت: اگر بخواهیم از مسیر فقه و فقهات وارد عرصه تولید علوم انسانی اسلامی بشویم یکی از وسائط فقه‌های مضاف است. باید فقه مضاف ناظر به موضوعات علوم و مسائل مورد ابتلاء بشر شکل بگیرد تا بعد از آن ما دست به نظام سازی بزنیم و بعد از آنکه چارچوب‌های کلان در نظام و ساختار آشکار شد آن موقع در هر دانشی متناسب با متدولوژی تحقیق در همان دانش با اضافه کردن وحی و دین و عقل قطعی، به عنوان منابع معرفتی در کنار سایر منابع معرفتی مطرح در علوم، به تولید علم در آن زمینه بپردازیم. فقه مضاف هم نام خود را از موضوعات مبتلا به می‌گیرد هم مسائلش متناظر با مسائل انسانی شکل می‌گیرد و فقه مضاف با مسئله محوری پیش می‌رود.

استاد حوزه و دانشگاه در پایان گفت: تقسیم شهید صدر از احکام شرعی برای زمینه سازی نظریه پردازی در علوم انسانی اسلامی با رویکرد اجتهادی و فقهاتی بسیار راهگشاست. ما در این نظریه به فقه به مثابه یک روش می‌نگریم و در حقیقت بهره‌گیری از دستگاه فقه و فقهات است. قابلیت‌هایی که در فقه وجود دارد در فلسفه وجود ندارد. رویکرد فقه‌گرا به معنای این نیست که مستقیماً فقه موجود را ببریم و از آن علوم انسانی استخراج کنیم. بلکه نیاز به زمینه سازی و وسائط دارد. اول باید فقه اجتماعی و حکومتی شکل بگیرد. بعد فقه مضاف و بعد نظام سازی و بعد به سراغ تولید علم برویم. ما نمی‌توانیم کتاب لمعه را برداریم و از آن نظریه علوم انسانی استخراج کنیم. نیاز به وسائط و مقدمات متعدد داریم. البته همین دانش فقه موجود با تمام کاستی‌هایی که دارد توصیفات و تبیینات فراوانی دارد که می‌تواند زمینه ساز تولید علم بشود. ضمن اینکه همپوشانی موضوعی فراوانی بین فقه و علوم انسانی وجود دارد و توصیف‌های حداقلی که در حال حاضر در کتب فقهی ما وجود دارد خیلی راهگشاست.

تالیفات متعدد هم در این زمینه دارند و نزدیک به سه دهه هست که این سوال را مطرح می‌کنند. در طرف دیگر، طیفی از علمای حوزوی که مخالفی هم با فقه ندارند، اما می‌گویند فقه به درد این عرصه نمی‌خورد و ربطی به عرصه نظریه پردازی و تولید علوم انسانی و اسلامی ندارد. پس مخالفین این نظریه یک‌دست نیستند!

استاد درس خارج حوزه علمیه قم گفت: اگر دقت و بازنگری در مفاد و تعریف فقه داشته باشیم شاید این موضوع پاسخ پیدا کند و در این زمینه از آرا شهید صدر می‌توان بهره برد، مخصوصاً ایشان در تعریف و تقسیمی که از حکم شرعی دارند زمینه ورود فقه به عرصه نظریه پردازی علوم انسانی را فراهم‌تر می‌کنند. تعریف مشهور از حکم شرعی این است: «خطاب خداوند که تعلق گرفته است به افعال مکلفان» دو نقد اساسی بر این تعریف وارد است؛ اولاً حکم شرعی خطاب نیست بلکه مؤدای خطاب است و چیزی است که از خطاب استفاده می‌شود. ثانیاً که اشکال عمده است در قید تعلق به افعال مکلفین و منحصر کردن حکم به افعال مکلفین می‌باشد که این انحصار اشتباه است و تعریف حکم شرعی به اخص است. ما قسم دیگری از احکام شرعی داریم که یا متعلق به افعال مکلفین نیستند یا مستقیماً تعلق به افعال مکلفین ندارند و آن احکام وضعی هستند که همه فقها آن را جز احکام شرعی می‌دانند.

در ادامه مدرس کتب شهید صدر به تعریف حکم شرعی از دیدگاه شهید صدر پرداخت: شهید صدر حکم شرعی را قانون صادره از جانب خداوند برای ساماندهی به زندگی انسان و جهت دهی به انسان می‌داند. در تقسیم حکم شرعی شهید صدر می‌گوید: تعاریفی که از علم فقه ارائه شده تعریف کامل و جامعی نیست. فقه فقط احکام تکلیفی نیست و حکم شرعی اعم از احکام تکلیفی و وضعی است. تعریف شهید صدر این جامعیت را دارد که شامل حکم تکلیفی و وضعی می‌شود. قانونی که زندگی انسان را منظم کند، که اعم از تکلیفی و وضعی است. پس هدف از حکم شرعی تنظیم و ساماندهی به زندگی انسان است که هم متعلق به افعال مکلفین است هم به خود انسان یا به چیزهای دیگری که در زندگی او وجود دارد تعلق پیدا می‌کند.

حجت الاسلام و المسلمین ملک زاده در ادامه به تعریف فقه

نشست نظریه پردازی با موضوع «چگونگی زمینه سازی فقهات برای تولید علوم انسانی با توجه به تقسیم حکم شرعی» در مدرسه علمیه کریمه اهل بیت (ع)، یکی از مدارس تحت اشراف حوزه مشکات تهران در قم برگزار شد.

در این نشست علمی حجت الاسلام محمد حسین ملک زاده به تعریف و تقسیم حکم از منظر آیت الله شهید صدر (ره) و زمینه سازی این تقسیم برای ورود اجتهادی و فقهی به تولید علوم انسانی اسلامی و پهنه نظریه پردازی اسلامی پرداخت.

در مقدمه حجت الاسلام و المسلمین ملک زاده گفت: تاکید بر فقه و فقهات به عنوان مدخل اصلی برای ورود به نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی به عنوان پایه و مبنای بی‌جاگزین برای تولید علوم انسانی اسلامی و تولید علوم انسانی و اجتماعی قابل انتساب به دین اسلام، با پرسش‌ها و اشکالات متعددی از سوی اصحاب طیف‌ها و جریانات گوناگون علمی و فکری مواجه بوده و هست. بخش عمده سوالات و اشکالات را می‌توان در دو دسته کلی دسته‌بندی کرد: قسم نخست ناظر به چرایی است، اینکه چرا از مدخل فقه به تولید علوم انسانی و اسلامی وارد شویم و از مدخل کلام یا فلسفه وارد عرصه نظریه پردازی نشویم؟ چه ضرورتی و لزومی از بهره‌گیری فقه در این زمینه است؟

وی ادامه داد: قسم دیگر سوالات ناظر به چگونگی است؛ چگونه از فقه می‌توان در این عرصه استفاده کرد؟ چه ویژگی در فقه هست که ما از آن می‌توانیم در تولید علوم انسانی اسلامی استفاده کنیم؟ عرصه فقه عرصه احکام و حلال و حرام است، چگونه می‌تواند در نظریه پردازی علوم انسانی به ما مدد رساند؟

در ادامه وی خاطرنشان کرد: اصل بحث این جلسه ناظر به چرایی نیست بلکه ناظر به چگونگی است و پرسش اصلی در چگونگی این است که: فقه به عنوان یک دانش تجویزی چگونه می‌تواند زمینه ساز تولید علوم انسانی اسلامی بشود در حالی که ما در علوم انسانی با توصیف و تبیین کار داریم!

ملک زاده گفت: کسانی که این پرسش را مطرح می‌کنند همه یک‌جور و هم عقیده نسبت به فقه نیستند. مثلاً از طرف طیف روشنفکران سکولار این پرسش مطرح شده و



گفتگو

نویسنده کتاب الهیات اگزیستانس در گفتگو با مهر:

الهیات می تواند فلسفه غربی را از دام علوم طبیعی برهاند



الهیات وجودی، جریانی در الهیات مسیحی قرن بیستم است که می کوشد در تبیین ایمان مسیحی و دفاع از آن، از فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیسم) بهره گیرد. اخیراً کتاب «الهیات اگزیستانس؛ سیری تطبیقی انتقادی در افکار و آرای جان مک کواری» به قلم مهدی عباس زاده استاد یار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شده است. یکی از متفکران مطرح در عرصه الهیات وجودی، جان مک کواری است که در الهیات خویش از تفکر مار تین هایدگر فیلسوف نام آشنای آلمان تأثیر پذیرفته است. در تنظیم این اثر به ویژه از کتاب مهم مک کواری با عنوان مبانی الهیات مسیحی استفاده و به مباحثی همچون مبانی الهیات، مسئله وحی، خودی و ایمان و مفهوم خدا پرداخته شده است. مجموع دیدگاه های 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 می باشد. در گفتگویی با نویسنده الهیات اگزیستانس به بررسی این اثر و مسائل دیگری از این بحث پرداخته شده است. متن گفت و گو اکنون پیش روی شماست؛

*در ابتدا بفرمائید که جان مک کواری کیست و چه اندیشه هایی دارد و چه کار مهمی در حوزه الهیات مسیحی انجام داده است؟

ضمن تشکر از شما، عرض می کنم مک کواری، کشیش و متاله مسیحی وجودگرای قرن بیستم است. متاله در مورد مسیحیت را باید با متکلم در مورد اسلام تطبیق داد، یعنی کسی که در صدد تبیین و دفاع از اعتقادات دینی است. اولاً مک کواری یک متاله است، یعنی به اعتقادات دینی می پردازد و می کوشد تبیین جدید و روزآمدی از آنها ارائه دهد و از آنها دفاع کند. ثانیاً مک کواری مسیحی است و لذا به اعتقادات مسیحی می پردازد. او گذشته از دفاع از مطلق دین همچنین با مسیحیت سرو کار دارد. ثالثاً مک کواری، وجودگراست. منظور از وجودگرایی بحث اصالت وجود از قبیل آنچه مثلاً در حکمت متعالیه ملاصدرا مشاهده می شود، نیست، بلکه منظور اگزیستانسیالیسم غربی است.

می دانیم که اگزیستانسیالیسم با اصالت وجود خاص انسانی سرو کار دارد نه اصالت وجود به طور مطلق. بنابراین مک کواری در صدد بهره گیری از ظرفیت اگزیستانسیالیسم در تبیین و دفاع از اعتقادات مسیحی است. اگزیستانسیالیسم با اثبات استدلالی یا برهانی موضوعات فلسفی از طریق عقل، کاری ندارد، لذا مک کواری هم در صدد اثبات عقلی اعتقادات مسیحی نیست، بلکه در صدد تبیین یعنی توصیف پدیدارشناختی موضوعات باور و ایمان دینی است. می دانیم که در پدیدارشناسی امثال هوسرل توصیف مستقیم خود پدیدارها مطرح است، نه اثبات عقلی آنها. از همین جا تفاوت الهیات مک کواری با کلام اسلامی روشن می شود. کلام اسلامی خصوصاً بعد از خواجه نصیر می کوشد از ظرفیت استدلال عقلی تماماً استفاده کند و به اثبات اصول عقاید دینی بپردازد، اما مک کواری عمدتاً در صدد توصیف و تبیین اعتقادات مسیحی است.

مک کواری معمولاً به عنوان یکی از مهمترین متألهان مسیحی وجودگرای نیمه دوم قرن بیستم شناخته می شود. او نخستین مترجم کتاب بسیار مهم هایدگر بنام «هستی و زمان» به زبان انگلیسی است و لذا به خوبی با افکار او آشنایی دارد. مک کواری کتاب تأثیرگذاری تألیف کرده بنام «مبانی الهیات مسیحی» که در نوع خودش کم نظیر است

و رویکردها را به خوبی تشخیص داد. در عالم اسلام نیز همان طور که عرض کردم، به ویژه بعد از خواجه نصیر ارتباط کلام و فلسفه جدی می شود و لذا متکلم شیعی می کوشد از ظرفیت فلسفه و مباحث عقلی آن به خوبی استفاده کند. مک کواری از جمله متألهانی است که می کوشد در الهیات خویش از ظرفیت فلسفه بهره گیری کند، لذا خصوصاً به اگزیستانسیالیسم هایدگر و تا حدی به پدیدارشناسی هوسرل توجه دارد.

او معتقد است اساساً نباید و بلکه نمی توان الهیات و فلسفه را از هم جدا کرد. هم الهیات به فلسفه نیاز دارد و هم فلسفه به الهیات، مثلاً از دید مک کواری، فلسفه از این جهت نیازمند الهیات است که الهیات می تواند فلسفه غربی را مجدداً به هویت قبلی خویش آگاه سازد. فلسفه در غرب در دوره هایی از تاریخ مثلاً در قرون وسطی یک علم الهی بود اما در غرب معاصر به سوی پوزیتیویسم تمایل یافت و لذا عملاً در دام علوم طبیعی گرفتار شد. همچنین وجه نیاز الهیات به فلسفه غربی از دید مک کواری این است که هم الهیات و هم فلسفه به انسان توجه کرده اند. الهیات صرفاً بحث از خدا نیست بلکه بحث از خدا در رابطه با انسان و دیگر مخلوقات است، لذا متاله می تواند از فلسفه هایی که به انسان می پردازند مانند اگزیستانسیالیسم به خوبی استفاده کند.

*چرا در کتاب در بخش اقسام الهیات، نامی از الهیات سلبی نبردید؟

به نکته مهمی توجه کرده اید. ببینید الهیات سلبی اساساً قسمتی از الهیات نیست، بلکه یک رویکرد یا مکتب الهیاتی است یعنی برخی از متألهان وظیفه الهیات را نه بیان نکات ایجابی (یا چنین هست ها) درباره خدا، بلکه توجه به جنبه های سلبی یا چنین نیست های خدا می دانند. این متألهان بر این باورند که نمی توان راجع به خدا به نحو ایجابی سخن گفت، بلکه باید صفات یا محمولاتی را از او سلب کرد، مثلاً برخی از آنها می گویند نباید گفت: خدا موجود است، زیرا این باعث می شود خدا شبیه دیگر موجودات یعنی مخلوقات شود، در حالی که وجود خدا بسیار برتر از وجود مخلوقات است. این اجمالاً معنای الهیات سلبی است. ملاحظه می فرمائید که این یک رویکرد در الهیات است یا یک مکتب است که عده ای از متألهان آن را

و لذا عملاً به یک کتاب مرجع تبدیل شده است. تعدادی از آثار او در داخل کشور به زبان فارسی ترجمه شده، لیکن این آثار عمدتاً دربردارنده الهیات خود مک کواری نیست، بلکه بیشتر به توصیف و تحلیل جریانات دینی و الهیاتی غرب معاصر می پردازد، اما در کتابی که ذکر کردم، الهیات خود مک کواری مطرح شده است. او در الهیات خویش به تفکر متقدم هایدگر بسیار توجه کرده و من در کتاب الهیات اگزیستانس کوشیده ام این زاویه را توضیح دهم و تحلیل کنم. او از این رهگذر با افکار الحادی، اومانسیسم افراطی و رویکردهای پوزیتیویستی و به طور کلی جریانات معارض با دین به مخالفت پرداخته است.

*این اثر در حوزه الهیات محسوب می شود، بفرمائید که الهیات شامل چه مباحث و موضوعاتی می شود؟

الهیات به گونه ای سنتی به بحث از خدا و صفات و افعال او می پردازد، البته منظور از الهیات مسیحی (همان طور که عرض کردم) معادل علم کلام در عالم اسلام است و نه الهیات بالمعنی الاخص که بخشی از فلسفه اولی است. الهیات بالمعنی الاخص نیز به خدا و صفات و افعال او می پردازد، اما نه از زاویه دینی بلکه از زاویه های آزاد. اصولاً تفاوت اصلی فیلسوف و متکلم یا متاله در این است که فیلسوف آزاد بحث می کند، اما متکلم یا متاله نهایتاً در صدد تبیین و دفاع از اعتقادات دینی است، البته امروزه مسائل الهیات یا کلام قدری وسیع تر از مواردی که اشاره کردم شده است یعنی الهیات جدید یا کلام جدید گذشته از این موضوعات به مسائل روز نیز در حوزه دین و انسان می پردازد و این نکته مهمی است، موضوعاتی مانند نیاز بشر به دین، منشأ دین، ضرورت و قلمرو دین، جامعیت و کمال دین، دین و معانی زندگی، مسئله علم و دین و

*چه نسبت و ارتباطی بین الهیات و فلسفه وجود دارد؟

مسئله نسبت الهیات و فلسفه از دیرباز در جهان غرب و عالم اسلام مطرح بوده است. این دو (الهیات و فلسفه) گاه بسیار از هم دور شده اند و هر گونه ارتباطی را قطع کرده اند، اما گاه بسیار به هم نزدیک و مرتبط با هم شده اند. مثلاً در تاریخ جهان غرب در قرون وسطی می توان هر دوی این

یا برداشتی از اسلام نیز ارائه دهند! این برداشت، درست نیست. اسلام، یک دین اجتماعی است و در نظامات اجتماعی، مانند سیاست، اقتصاد، حقوق و ... وارد می شود. به عبارت دقیق تر، اسلام هم به جنبه های شخصی و فردی انسان توجه دارد و هم به جنبه های اجتماعی حیات بشری.

*هدف از نگارش و تألیف کتاب چه بوده و آینده این طور مطالعات (تطبیقی) را چگونه پیش بینی می کنید؟

هدف از نگارش کتاب الهیات اگزیستانس، اولاً معرفی و توصیف جریان الهیات وجودگرای غرب عموماً و الهیات مک کواری خصوصاً می باشد. می دانیم که این جریان، متفکران دیگری دارد که از مهمترین آنها می توان از بولتمان، بارث، تیلیش، رانر، بروئر و ... یاد کرد. مک کواری نیز یکی از این متفکران است. ثانیاً در این کتاب در صدد بررسی و نقد چنین الهیاتی بودم. این بدان معناست که هم نکات مثبت و هم نقاط ضعف این جریان باید روشن شود. بنده در این کتاب بیشتر کوشیده ام مبانی این جریان را نقد کنم، یعنی مبانی فکری آن را از منظر عقلی بررسی کنیم. ثالثاً در برخی از مباحث این کتاب در نظر داشته ام دیدگاه های مک کواری را با نظرات متفکران مسلمان مقایسه کنم. مثلاً همانور که عرض کردم، بحث مک کواری را با آرای استاد مطهری مقایسه کرده ام یا بحث نسبت خدا و وجود در مک کواری با آرای ابن سینا و ملاصدرا تا حدی مقایسه کرده ام.

اما در مورد آینده مطالعاتی از این دست، به نظر می رسد ما شاهد افزایش کیفی و کمی مطالعات در خصوص الهیات مسیحی باشیم، حتی مطالعات تطبیقی حوزه تفکر اسلام و مسیحیت نیز همچنان مورد نیاز و ظاهراً رو به فزونی است.

اختصاص داده ام، البته می دانیم که بحث وحی در مسیحیت و اسلام، تفاوت های جدی با هم دارد که مجال طرح آنها در این بحث کوتاه نیست و تا حدودی هم در کشور بحث شده است.

*با توجه به مبانی اومانیزم و سکولاریسم و...، الهی دان های غربی چگونه در این عرصه می اندیشند، یعنی ممکن است کسی در این زمینه بیاندهد اما باز دین را در زندگی شخصی و فردی و حتی اجتماعی بروز ندهد؟

اگرچه جریان کلی تفکر غرب معاصر به سمت این مبانی (اومانیزم، سکولاریسم، پوزیتیویزم، ساینسیسم و ...) پیش رفته است، اما اولاً چنین نیست که متألهان غربی همگی با این مبانی بیاندهند، بلکه عده ای از آنها مبنای دینی دارند، مانند خود مک کواری. اتفاقاً این قبیل از متألهان می کوشند در تقابل با این جریانات غیردینی همچنان از دین و آموزه های مسیحی همچنان دفاع کنند. البته برخی از الهیات های جدید غربی در واکنش به الهیات سنتی مخصوصاً در قرن بیستم شکل گرفته اند که بعضاً کمابیش مبانی غیردینی دارند! اما مثلاً در کلام شیعی به گونه ای سنتی چنین اتفاقی نیفتاده است.

متکلمان شیعی همگی مبنای دینی دارند. ثانیاً اینکه آیا می توان هم کار الهیاتی کرد و هم دین را از صحنه اجتماع خارج دانست، بستگی به قرائت یا برداشت انسان از یک دین خاص دارد، یعنی اگر قرائت یا برداشتی از یک دین خاص مثل مسیحیت وجود داشته باشد که ظرفیت خروج آن دین از صحنه اجتماع را مطرح کند، ممکن است الهیاتی هم مبتنی بر آن ایجاد شود، اما به نظر من حداقل در خصوص دین اسلام نمی توان چنین قرائت یا برداشتی داشت، اگرچه عده ای اندک کوشیده اند چنین قرائتی

برگزیده اند اما قسمتی از الهیات نیست. از دید مک کواری، الهیات مسیحی دارای اقباسی است که عبارتند از: الهیات فلسفی، الهیات نمادین و الهیات کاربردی. همچنین الهیات مسیحی دارای شاخه های فرعی، شیوه ها یا سبک هایی است که عبارتند از: الهیات کتاب مقدسی، الهیات تاریخی، الهیات عملی (مشمتم بر الهیات کشیشی، الهیات زاهدانه، و فن موعظه)، علم نبایش همگانی، الهیات اخلاقی و ...

*اهمیت و ضرورت کار تطبیقی در الهیات تا چه حد هست؟ با توجه به اینکه این دانش در آثار اندیشمندان مسلمان به شدت کار شده است و تقریباً در این زمینه نسبت به سایر دانشها غنی هستیم؟

می دانید که اصطلاح تطبیق معادل واژه Comparison لحاظ شده و اگرچه بسیار مرسوم شده است اما معادل کاملاً دقیقی نیست، بلکه می توان این واژه را معادل «مقایسه» در نظر گرفت. گاه دیدگاه ها را نمی توان بر هم تطبیق کرد اما می توان با هم مقایسه کرد. به هر حال مطالعات تطبیقی امروزه در بسیاری از شاخه های علوم به ویژه علوم انسانی و فلسفه جدی شده است و اهمیت آن بر اهل دانش پوشیده نیست. در حوزه الهیات نیز این بحث بسیار جدی است، چون ادبیات انباشته هم در الهیات مسیحی و هم در کلام اسلامی فراوان وجود دارد. مقایسه دیدگاه های متألهان مسیحی و متکلمان مسلمان می تواند ما را به نکات بسیار مهم و جالبی برساند و شباهت های دیدگاه ها و تفاوت های آنها را به خوبی روشن کند. به همین انگیزه اینجانب در کتاب مثلاً بحث «وحی» که از مسائل بسیار مهم الهیات است را بین مک کواری و استاد مطهری مقایسه کرده ام و یک فصل مجزا را به آن

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

اعجاز قرآن از دیدگاه صدرالحکما

به حقیقت واحدی دست خواهند یافت و اختلافی بین آنها مشاهده نخواهد شد؛ چرا که حقیقت امر واحدی است و هر سالکی که به درستی سلوک کند به کشف آن نائل می آید. اینجاست که عرفان و فلسفه کاملاً بر هم منطبق می گردد. به قول بزرگان «آنچه را که فیلسوف می گوید عارف می بیند». در واقع فلسفه ارائه برهان و استدلال عقلی برای آراء عرفانی است.

اما باید توجه داشت که رابطه پاکی روح با کشف حقایق حقیقی انکار ناپذیر است؛ یعنی کسی که دائماً به گناه و فساد مشغول باشد به شکوفائی عقل نخواهد رسید و فیلسوفی که به معنویات و تهذیب نفس توجهی ندارد در مسیر علمی خویش دچار خطاهای فراوانی خواهد شد، صحت این مساله در عمق و برتری آشکار فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب به خوبی نمایان می باشد. همچنین عارفی که جایگاه عقل را انکار کند و غرق اوهام و خیالات خود باشد در شهوداتش دچار خطا و اشتباهات بسیاری می گردد.

اما عالمی که فلسفه و عرفان را در خود جمع کند؛ یعنی علاوه بر تفکر و تعلیم مباحث عقلی و استدلالی، به تهذیب نفس و سیر و سلوک نیز بپردازد با شکوفائی هرچه بیشتر عقل خویش و سایر قوای باطنی، می تواند به مطالب عمیق تر و معارف والاتری آگاه گردد و به درجات بالاتری از علم و حقیقت راه یابد. چنین فردی به مقام حکمت می رسد؛

می باشند. مهمترین تفاوت فلسفه و عرفان در شیوه و روش آنهاست، روش فلسفه روش عقلی است و فیلسوف با برهان عقلی و استدلال در صدد کشف حقایق برمی آید، در حالی که روش عرفان روش تهذیب نفس و سیر و سلوک و شهودات عارف است.

به بیان روشن تر؛ هدف فیلسوف پرورش عقل و استدلال عقلی است تا به فهم و درک عمیق تری از حقایق دست یابد، اما هدف عارف پرورش روح و شکوفائی استعداد های نهفته در انسان است. عارف می خواهد قوای باطنی خویش را به فعلیت درآورد تا آنچه را که افراد عادی از درک آن عاجزند ببیند و بشنود و دریابد و از این طریق به حقیقت علوم و معارف واقف گردد و پرورش و رشد عقل را نیز در گرو رعایت تقوا و تهذیب نفس و ساختن روح آدمی می داند. بدیهی است که شهودات عارف متناسب مرتبه وجودی اوست؛ به هر میزان که سالک از درجه بالاتری از تقوا و معنویت برخوردار باشد و استعدادهای نهفته خود را به فعلیت و شکوفائی بیشتری برساند حقایق والاتری را شهود می کند و شهودات وی صحیح تر و به حقیقت نزدیک تر خواهد بود.

*به طور کلی امکان تطبیق عرفان و فلسفه هست یا خیر؟

اگر عارف و فیلسوف هر دو مسیر صحیح را پیمایند و در سیر عملی و علمی خویش از خطا و اشتباه مصون بمانند

صدر المتألهین، راه استدلال و شهود را با هم در آمیخت و حکمت متعالیه را که تا کنون بر تارک فلسفه ایرانی سایه افکنده است، تأسیس کرد. از نگاه او فلسفه و عرفان دو روش برای نائل شدن به حقیقت واحد است که مکمل هم هستند. در گفتگوی با حمیده حائری پور مدرس حوزه و نویسنده کتاب «مراتب معنوی انبیا از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، به بررسی این موضوع پرداخته ایم که در انتها اشاره ای به بحث اعجاز قرآن و حقیقت باطنی آن از دیدگاه این فیلسوف بزرگ پرداختیم.

*آیا ملاصدرا را به مثابه فیلسوف دیدید یا عارف؟

ملاصدرا فیلسوفی عارف است. وی فلسفه و عرفان را مکمل هم می داند که ضمیمه این دو به یکدیگر، انسان را در کشف حقایق عالم هستی یاری می رساند. صدرا نظام فلسفی خویش را حکمت متعالیه می نامد که مبتنی بر برهان و استدلال و همچنین کشف و شهود می باشد. صدر المتألهین با این راهکار موفق شد نظریات جدید و بدیعی برای حل معضلات و بن بست های فلسفی ارائه دهد.

آراء فلسفی او تکمیل و اصلاح نظریات ابن سینا و شیخ اشراق می باشد و در آراء عرفانی خود از ابن عربی الهام گرفته است. وی در برخی مباحث، نظریات فلسفی و عرفانی خویش را به تفکیک بیان می کند که به خوبی می توان دیدگاه فلسفه و عرفان را حول آن موضوع بررسی و مقایسه کرد.

*نگاه عرفانی با فلسفی با هم تفاوت دارد؟

فیلسوف و عارف هر دو در صدد کشف حقائق عالم هستی



یعنی حقایق را همانطور که هست درمی یابد و مشاهده می کند و می تواند کشفیات خود را با برهان و استدلال عقلی برای سایرین اثبات کند و شبهات را پاسخ دهد. این همان روشی است که صدرالمتألهین در حکمت متعالیه پیشه خود قرار داده و بر آن تاکید می ورزد.

*صدرالمتألهین معجزه بودن قرآن را از چه زوایایی مورد بررسی قرار داده است؟

اعجاز قرآن از ابعاد مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است؛ معارف والا و عمیق قرآن و عدم اختلاف در آن، اعجاز لفظی، علمی، موسیقایی، اخبار از غیب، و... علاوه بر اینها قرآن کریم دارای بعد دیگری از اعجاز می باشد که بسیار بالاتر و مهمتر از سایر وجوهای اعجازی قرآن بوده و دیگر جنبه ها را نیز فرا می گیرد، زیرا به اصل و حقیقت قرآن حکیم در لوح محفوظ اشاره دارد.

توضیح مطلب اینکه عرفاء و فلاسفه اسلامی با توجه به آیات و روایات متعدد درباره مرتبه و جایگاه عظیم قرآن معتقدند قرآن حکیم کلام جامع الهی است که اصل و حقیقت آن در لوح محفوظ نزد خداوند می باشد. این حقیقت عظیم، عوالم هستی را یکی یکی از عالی به سافل پیموده و به عالم ملک نازل گردیده است. در این عالم، صورت مادی یافته و به شکل اصوات و حروف درآمده و در کتابی جای گرفته است.

قرآن حاضر، ظاهر آن حقیقت باطنی عظیم است. اصل و حقیقت قرآن «جوامع الکلم» می باشد؛ یعنی جامع تمام اسماء و صفات الهی بوده و به قولی نقشه جامع عالم هستی می باشد که جهان آفرینش متناسب آن آفریده شده است، لذا اگر کسی به آن حقیقت راه یابد به همه اسرار هستی واقف می گردد «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ».

ابن عربی و ملاصدرا و برخی دیگر از عرفاء و فلاسفه اسلامی در صدد اثبات این حقیقت باطنی و کشف ویژگی ها و آثار آن و راه یافتن به بطن های آن بودند. همچنین آنان با مباحث عرفانی و قوانین فلسفی تلاش می کردند که اثبات کنند قرآن بالاترین معجزه های است که برای بشریت به ظهور رسیده و ارسال اعجازی بالاتر از آن امکان پذیر نمی باشد؛ از این رو قرآن معجزه جاوید است و این قابلیت را دارد که تا قیامت راهنمای انسان ها باشد و هر چه بشریت پیشرفت کند و به رشد و کمال عقلی و

روحی بیشتری برسد بطن جدیدی از بطون قرآن برایش آشکار می گردد.

لازم به ذکر است سایر کتب آسمانی فاقد این ویژگی بوده و بطون متعدد و اصل و حقیقتی وراء آنچه به رسل نازل می شد نداشتند، لذا این قابلیت را نیافتند که معجزه جاوید باشند و پس از مدتی منسوخ می گشتند.

*معجزه بودن قرآن از دیدگاه ابن عربی چگونه تبیین می شود؟

از نظر ابن عربی همه موجودات مظاهر اسماء و صفات الهی هستند و تفاوت آنها به اسم و صفتی است که متجلی می سازند. در این میان انسان به عنوان اشرف مخلوقات تنها موجودی است که همه اسماء و صفات الهی در وی به ودیعه نهاده شده و مرتبه هر فرد متناسب اسماء و صفاتی است که در وجود خویش به ظهور و فعلیت می رساند. تفاوت مراتب معنوی انبیاء الهی نیز به همین مساله باز می گردد، هر یک از انبیاء الهی اسم و صفتی خاص در وجودش غلبه دارد و همان اسم را در عالم هستی متجلی می سازد و این امر سبب اختلاف درجات آنان می گردد «تلك الرسل فضلنا بعضهم على البعض». معجزه رسل نیز متناسب با اسمی است که در هر رسول ظهور بیشتری دارد.

رسول گرامی اسلام (ص) به عنوان انسان کامل؛ تنها پیامبری بودند که تمامی اسماء و صفات الهی در وجودشان ظهور و فعلیت یافت، لذا مظهر اسم جامع الله گردیدند. به تبع مرتبه والای وجودی شان، باید معجزه های جامع و کامل به وی عطا می گشت لذا به ایشان جوامع الکلم؛ یعنی قرآن کریم نازل شد «وَتِيبَتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ». مراد از «کلم» کلمات الهی یعنی اسماء و صفات حضرت حق و مخلوقات خداوند است یعنی قرآن کریم دربردارنده جمیع اسماء و صفات الهی و مظاهر و مراتب آنان می باشد.

*دیدگاه ملاصدرا در خصوص اعجاز قرآن چگونه است؟

دیدگاه ملاصدرا درباره اعجاز قرآن را می توان به دو قسم دیدگاه فلسفی و دیدگاه عرفانی تقسیم کرد؛ طبق دیدگاه فلسفی وی، جهان هستی از سه عالم حس و خیال و عقل تشکیل شده است و عالم عقل بالاترین و

کامل ترین مراتب عالم هستی می باشد. قرآن کریم از عالم عقل نازل گردیده، در حالی که معجزات سایر انبیاء از عالم حس یا خیال بوده است، لذا قرآن کریم بالاترین معجزه های است که برای بشریت امکان ظهور داشته و معجزه های وری آن قابل تصور نیست.

بر اساس دیدگاه عرفانی ملاصدرا، انسان مظهر اسم جامع الله است؛ یعنی همه اسماء و صفات الهی در وجود وی به ودیعه گذاشته شده و انسان باید این اسماء و صفات را در وجود خویش به ظهور برساند. به همینسان که بروز اسماء و صفات الهی در فرد بیشتر باشد اسم جامع الله در وی ظهور شدیدتری خواهد داشت و به مقام جامعیت اسم الله نزدیکتر می گردد.

پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله تنها پیامبری بودند که همه اسماء و صفات الهی در وجودشان به فعلیت درآمد و به تمامه مظهر اسم جامع الله گردیدند، لذا قابلیت یافتند که قرآن کریم که کتاب جامع الهی است بر ایشان نازل شود.

*در مقام جمع بندی چه نتایجی از این مقایسه به دست می آید؟

از مجموع مطالب مذکور برمی آید که ملاصدرا حکیمی است که در آثار خود فلسفه و عرفان را جمع کرده و اثبات می کند که این دو مکمل یکدیگر بوده و در کنار هم انسان را به حکمت و علم حقیقی می رساند.

به بیان دیگر راه رسیدن به حقیقت، علم و عمل توأمان می باشد، چرا که علم و عمل رابطه متقابل دارند و یکدیگر را تقویت می کنند. از یک سو عمل انسان زمینه را برای رشد و شکوفائی استعدادهای وی فراهم می کند و از سوی دیگر علم انسان وی را به سوی عمل صحیح، آگاهانه و مدیرانه سوق می دهد.

فرد حکیم فردی است که به هر دو بعد علمی و عملی اهتمام می ورزد لذا همه روح خود را از قید بندهای هواهای نفسانی آزاد کرده و تحت مدیریت عقل درآورده و استعدادهای نهفته آن را شکوفا کرده است و هم عقل خود را از شوائب چهل و اوهم خالص نموده و آن را مدیری مدبر و شایسته برای کنترل نفس و اداره جسم و روح خویش قرار داده است. چنین فردی قابلیت می یابد که کشف حقایق ناب و والا نائل آید و آن را به سایرین نیز تعلیم دهد.

نجف لکزایی در گفتگو با مهر:

نسبت جنود عقل و جهل با مقوله امنیت



امنیت نیاز اولیه تمامی انسانها و اولین کارویژه هر دولتی نسبت به شهروندانش محسوب می شود. با توجه به وقوع ناامنی ها و جنگهای گسترده در اوایل قرن بیستم، از نیمه های این قرن تاکنون، پیوسته مطالعات امنیتی در سطح جهان، در حال گسترش بوده است. اما وضعیت کنونی جهان و به ویژه بخش قابل توجهی از منطقه ای که ایران و جهان عرب در آن قرار دارند، به لحاظ امنیتی، وضعیت مطلوبی نیست. در چنین وضعیت بحرانی، مراکز علمی ایران و جهان عرب، به عنوان اتاق های فکر و اندیشه ورز، وظیفه دارند برای رفع این چالش، راهکارهایی جامع بر اساس منابع اسلامی و وضعیت جامعه شناختی ایران و جهان عرب ارائه نمایند. با توجه به ویژگیهای فرهنگی و تمدنی ما امروز جای نظریه ای اسلامی در حوزه مباحث امنیتی خالی است.

در گفتگو با حجت الاسلام نجف لکزایی، رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی که در این زمینه مطالعات بسیاری داشته و مقالات متنوعی منتشر کرده به گفتگو نشسته ایم؛

*** در سخنرانی ها، مقاله ها و ... بر این نکته تأکید داشتید که امروز جای نظریه ای اسلامی در حوزه مباحث امنیتی خالی است، ضرورت پرداختن به این موضوع تا چه حد هست؟**

با توجه به اتفاقاتی که امروزه پیرامون ما در کشورهای منطقه در حال وقوع است، یکی از مهمترین موضوعات مبتلا به موضوع امنیت است. کارویژه دولت، امنیت است. در واقع وظیفه ذاتی ای که دولت ها برعهده دارند و اگر دولت انجام ندهد بر زمین می ماند و هیچ نهاد دیگری قدرت انجام آن را ندارد، امنیت است. حفاظت از امنیت تولید شده در سطوح مختلف، وظیفه دیگر دولتهاست. امروز ما در سطوح مختلف گرفتار ناامنی هستیم.

همچنین در سطح منطقه ای، گرفتار انحطاط امنیتی هستیم. به لحاظ دینی هم اگر نگاه کنیم مسلمانان به طور خاص، از حیث امنیتی، وضعیت خوبی ندارند. تنها دینی که امروزه در میان پیروانش جنگ در حال وقوع است، دین اسلام است و کسانی که ادعای مسلمانی دارند، در حال کشتار سایر مسلمانان هستند. چنین رویکردی قبل تر، در دین مسیحیت وجود داشت، اما امروزه در میان ادیان دیگر، چنین رویکردی وجود ندارد و متأسفانه در حال حاضر این معضل، فقط در میان مسلمانان دیده می شود. بنابراین امروزه، بیش از هر زمان دیگری ما نیازمند بحث و بررسی امنیت هستیم. ما با خلأ نظریه امنیتی مواجه هستیم، یعنی تمامی مکاتب، نظریه های امنیتی خود را بیان کرده اند، به طور مثال، لیبرالها و مارکسیستها نظریه امنیتی روشنی دارند و همچنین سایر اندیشه ها؛ اما مکتب امنیتی اسلام چندان مورد توجه و دقت قرار نگرفته است. اینکه بگوییم نظریه امنیتی و یا مکتب امنیتی اسلامی تولید شده و مورد عمل و استفاده قرار گرفته است، ادعای کاذبی است و چنین موضوعی صحت ندارد. این موضوع به درستی خلأ بسیار جدی است، یعنی وظیفه ذاتی دولت، تولید امنیت است.

باید مشخص شود که براساس کدام چارچوب و نظریه، امنیت را تولید می نماید، باید گفت ما هم اکنون فاقد نظریه امنیتی هستیم. عمدتاً افرادی که نگاه تئوریک به

از منابع و تجربیات بشری نیز استفاده می کنند غیب باور هستند. همین طور تفاوت در یک سری از اصول کلی، مانند بحث نیت که باعث می شود همه کارهای ما عبادت تلقی شوند.

مکاتب دیگر این مسئله را به این صورتی که ما ملتزم هستیم، مورد توجه قرار نداده اند؛ لذا مفهوم امنیت در اینجا دو بخش می یابد؛ بقای دنیوی که در مکاتب دیگر بالاجمال وجود دارد به علاوه بقای اخروی، یعنی در اینجا مفهومی بنام بقای اخروی نیز اضافه می شود. در نگاه قرآنی ما می گوییم که بقا ممکن است از دو ناحیه مورد تعرض قرار گیرد؛ یکی تهدیدات ناشی از عوامل بیرونی از قبیل تعرض دشمنان و دیگری تهدیدات ناشی از ناتوانی ها و مشکلات درونی جامعه اسلامی؛ اگر ناتوانی های درونی برطرف شود، مشکل تهدیدات بیرونی نیز برطرف خواهد شد، ولی اگر تهدیدات درونی باقی باشند، تهدیدات بیرونی موفق می شوند که بیایند و بقا را به مخاطره بیندازند، لذا می توانیم در نگاه پیشرفته تر از بقا عبور نماییم و امنیت را به این شکل از نگاه قرآنی تعریف نماییم که بر این اساس امنیت این گونه تعریف می شود؛ مصونیت الف از تعرض ب تا به هدف جیم برسد و یا در وضعیت جیم قرار بگیرد.

مثلاً اگر الف، یک دولت باشد و ب، به تعبیر قرآن یک قریه باشد، یک دولت، امنیتش این است که از تعرض دولتهای دیگر و هر منبع تهدیدی، مصونیت داشته باشد تا به اهدافی که برای کشور و مردمش تعریف کرده، دست یابد.

اگر موضوع امنیت فرد باشد، می گوییم جان این انسان، مصون است از تعرض دیگری تا او به برنامه هایی که دارد دست یابد. مال او از تعرض دیگری مصون است تا او بتواند با دارائی هایش کارهایی را که می خواهد انجام دهد، به عبارتی بحث مالکیت و جان و آبروی فرد، دارای امنیت باشد. این فرد بتواند در یک حوزه سیاسی، نامزد منصب سیاسی شود و از تعرض دیگران مصون باشد تا اگر انتخاب شد، در جایگاهش قرار گیرد.

بنابراین امنیت بحث تشکیکی می شود که رابطه مستقیمی با ارتقای وجود پیدا می کند؛ هر چه ارتقای

موضوع امنیت دارند، از نظریه های ترجمه شده غربی استفاده می نمایند. در کشور ما نیز، نظریه غالب امنیتی، نظریه امنیتی کپنهاک است، یعنی نگاه باری بوزان و همکارانش، نگاهی است که شیوع دارد.

هر نظریه امنیتی می بایست به هفت پرسش مهم و اساسی پاسخ دهد؛ یعنی اگر بخواهیم نظریه امنیتی را از قرآن کریم استنباط نماییم، اول تعریف و مبانی امنیت، دوم ابعاد امنیت، سوم مرجع امنیت، چهارم سطح امنیت، پنجم خودی و غیرخودی، ششم روش های تحصیل امنیت و هفتم راهکارهای استراتژیک امنیت است.

*** نظریه اسلامی امنیت دارای چه ویژگی هایی خواهد بود؟**

به لحاظ مفهوم این بحث واقعاً معرکه آرا است، و تقریباً نمی توان دو نظریه امنیتی یافت که در تعریف با هم تفاهم داشته باشند. روشن است هر تعریفی که از امنیت ارائه شود، بحثهای بعدی بر همان اساس پییده خواهد شد. دیدگاه اسلامی و قرآنی، طبیعتاً در حوزه کالبدشکافی امنیت، از سایرین متمایز است. این امر به سه دلیل است؛ یکی اینکه تفاوت در مبنا وجود دارد. در نگاه قرآن کریم در برابر سایر مکاتب، امر غیب باوری مهمترین مبنایی است که در نگاه قرآنی وجود دارد، در حالی که در مکاتب و نظریه های موجود، تماماً به رویکردهای غیبی بی توجه هستند. در واقع در مکاتب دیگر، غیب باوری دیده نمی شود.

عمده تمرکز سایر اندیشه ها، بر عالم مادی قرار گرفته است و یک وجهی هستند و سعی نمی کنند که بخواهند وارد عوالم دیگری شوند و یا اینکه به انسان و جامعه انسانی، ابعاد معنوی و روحی و غیبی اعطا نمایند. وقتی به لحاظ وجودشناختی، بگوئیم انسان فقط موجود مادی است، در تأمین امنیت نیز برای بقا همین بُعد مادی او تدبیر خواهیم کرد. اما اگر بگوئیم که ابعاد دیگری وجود دارد و مسیر دیگری در پیش پای انسان وجود دارد، آن مسئله به حوزه غیب معطوف می شود و در غیب باب دیگری نیز باز خواهد شد که در بررسی امنیت، می بایست به آن دقت و توجه کرد. مسلمین، علاوه بر اینکه

وجود بالاتر رود یعنی تقرب به خداوند بیشتر شود، امنیت فرد بیشتر خواهد شد، چون مشکلات و تهدیدات درونی، با تقرب به خداوند کاهش می یابد.

*با توجه به اینکه قرآن، مهمترین منبع تولید نظریه اسلامی امنیت خواهد بود. در قرآن کریم در مورد امنیت چه حرفهایی زده شده است؟

در آیه شریفه ۸۲ سوره مبارکه انعام که شاید مهمترین آیه در باب امنیت در قرآن کریم، همین آیه شریفه باشد خداوند می فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ». طبق این آیه شریفه کسانی که در ابتدا ایمان بیاورند و سپس ایمانشان را با ظلم عجیب نکنند برایشان امنیت و آسایش است. این کلمه «الْأَمْنُ» در تفسیر حضرت آیت الله جوادی آملی (حفظه الله) هم شامل امنیت دنیوی است و هم شامل امنیت اخروی؛ به عبارتی هر دو بخش زندگی انسان را در بر می گیرد.

اگر ما بیاییم و در این دو بخش متمرکز شویم و ببینیم این «الَّذِينَ آمَنُوا» یعنی چه و به چه چیزی می بایست ایمان بیاورند، و دیگر بخش دوم که «لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» را بفهمیم شاید بتوانیم بیان نمائیم که این معانی، تمام قرآن کریم را در بر خواهند گرفت. اول فرمودی است که عرض کردم که سرمایه ایمان به علاوه پرهیز از ظلم در نتیجه امنیت را به وجود می آورند. در واقع اگر ملاحظه نمائید، تنها بر علم تأکید نشده بلکه بر عمل نیز تأکید شده است.

باید بیان کرد که امنیت اسلامی، علم محور نیست؛ امنیت اسلامی، عمل محور نیز می باشد. در واقع عمل مؤمن است که تجلی ایمان را نشان می دهد و علم به تنهایی، امنیت ساز نخواهد بود. بنابراین ایمان نیز می بایست باشد تا امنیت حاصل شود. ابتدا، ایمان به خداوند است؛ یعنی آیاتی وجود دارد که بر ایمان به خداوند تأکید دارد و همین طور ایمان به قرآن کریم و همین گونه، ایمان به آیات الهی و ملائکه و آخرت و عوالم غیبی و انبیای الهی (ع) و جانشینان آنها؛ ما زمانی که متعلقات ایمان را در قرآن کریم بحث می نمائیم این نکات در این مقام می آیند.

«الَّذِينَ آمَنُوا»؛ در واقع «آمَنُوا» به غیب و «آمَنُوا» به خداوند؛ یعنی تمام چیزهایی را که می خواهد ما به آنها ایمان بیاوریم؛ دارای یک جنبه غیبی هستند. ظاهراً آن طور که برخی از اهل تحقیق هم ادعا نموده اند، ایمان به پدیده مادی مراد نشده است. در نگاه قرآنی ایمان در مقامی بیان می شود که یک وجه غیبی پیدا نماید. بنابراین ایمان به این موارد است که باعث می شود، بخش ابتدایی آیه شریفه، جلوه پیدا نماید.

بخش دوم که پرهیز از ظلم است دارای نمودار دیگری است که ابتدا از پرهیز از خود شروع می شود و سپس در پرهیز از ظلم به دیگران و طبیعت ادامه می یابد. بنابراین این آیه، بحث جامعی است که اگر به درستی فهم شود، تمام مکتب امنیتی قرآن کریم را می تواند بالاجماع پوشش دهد. آیه دیگر می فرماید: «بَلَىٰ مَن أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرٌ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ به عبارتی در این آیه فرموده اند: اگر کسی تسلیم خداوند شود و در ضمن نیکوکار نیز باشد، اجر این افراد نزد خداوند محفوظ است و این افراد نه ترس و هراسی خواهند داشت و نه امری آنها را ناراحت می نماید.

در آیه دیگر خداوند می فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» در آیه دیگر می فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ»؛ شرط اینکه فرد به بهشت و

نهرها و چشمه سارهای بهشتی برسد این است که متقی و پرهیزگار باشد. اگر فرد در این دنیا متقی بود؛ دیگران از دست و زبان و رفتارش در امنیت خواهند بود.

*مفهوم دولت در قرآن آمده است؟

در تعبیر قرآن کریم به جای دولت، عموماً واژه هایی مانند «سُلْطَانًا نَّصِيرًا» آمده است، معمولاً واژه دیگر «قَرَى» و «قَرِيَّة» وارد شده است. اینکه قرآن کریم می فرماید: قریه را هلاک می نمائیم یعنی دولت را ساقط می نمائیم. بسیاری گمان می کردند که باید بیان می شد اهل قریه را هلاک می نمائیم. واقعیت این است که زمانی که حکومت ها ساقط می شوند مردم که از بین نمی روند، مردم چه بسا در این رویکرد خوشحال هم بشوند.

به طور نمونه در انقلاب اسلامی ایران، مردم دچار شور و شغف شدند و به عبارتی خود مردم بودند که انقلاب کردند. آنجا که اهل مراد بوده است، اهل را وارد کرده است مانند: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ» و در آیه بعدی: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» اگر مردم، ایمان بیاورند و تقوا پیشه نمایند؛ که باز هم بعد عمل مراد است؛ درهای نعمتهای زمین و آسمان را برای آنها باز خواهیم نمود و در نهایت پیامد این پروسه می شود؛ امنیت.

اگر از نظر لغوی ها نیز بخوایم استفاده نماییم؛ بنده چند تفسیر و متن را در این مقام دیده ام مانند تعبیر «کلمات القرآن». ببینیم این دسته، چگونه این واژه ها را تعبیر کرده اند. به تعبیری خود واژه امن چگونه تعبیر شده است. در این رویکرد، ضد امن را خوف لحاظ نموده اند و در ادامه، امن را به معنای آرامش درونی و فقدان خوف و هراس تعبیر نموده اند. این پروسه در حیطه امنیت فردی است و در بُعد سیاسی کارکرد ندارد. این نوع از امنیت در سطح روانشناختی و در سطح فردی به این معنا تعبیر می شود. «هو الأمن و السكون و رفع الخوف و الوحشة و الاضطراب»؛ جمع بندی در این مقام و در سطح فردی، انجام گرفته است.

اینکه قرآن کریم می فرماید: «الَّذِي أَطْمَعَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ»؛ یعنی جلهم فی الامن و بلدا امناء؛ کان امناء و قریه کانت امنته؛ در این آیه است که قریه به معنای، کشور و واحد سیاسی به کار رفته است. «ادخلوها بسلام آمنین»؛ اینکه خوف و حذر چه فرقی دارند یا خوف و حقه چه فرقی با یکدیگر دارند، قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ البته مشابه این آیه در قرآن کریم وجود دارد، البته نسبت به این آیه اضافاتی دارد. آن آیه می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَنْزِيلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ» که در ادامه آیه اشاره می شود این افراد دچار خوف و حزنی نخواهند شد. بنابراین این آیه شریفه به دو صورت در قرآن کریم وجود دارد.

*در ادامه همان بحث قبلی یعنی امنیت در قرآن، به طور مستقیم و غیر مستقیم چه بحثهایی در این ارتباط در قرآن وجود دارد، یعنی در واقع برای تولید نظریه اسلامی امنیت چقدر می توان به قرآن اتکا کرد؟

بحث دیگری که با این بحث، از حیث مفهومی مرتبط است، بحث «هلاک» است. این معنا به معنای سقوط است و بنده آیات «هلاک» را استخراج کرده ام که این آیات هم خیلی مهم هستند و هم خیلی دارای اهمیت در حوزه مباحث آسیب شناسی سیاسی هستند. تقریباً در تمامی آیات تأکید شده است که ما هیچ نظام و دولتی

را ساقط نمی کنیم در حالی که اهل آن دولت صالح و مؤمن باشند.

به تعبیر قرآن کریم «وهم مصلحون» باشند، یعنی، اهل آن دولت صالح باشند، ما چنین کاری را انجام نمی دهیم. در قرآن کریم بر چنین قیودی بسیار تأکید شده است. هو ما یقابل الحیاه، یعنی، هلاکت در مقابل حیات است. در واقع وقتی می گوئیم هلاک شد، یعنی، حیات و بقای آن برداشته شده است. وقتی می گوئیم بقای ما به خطر می افتد، یعنی، حیات ما به خطر می افتد.

«و هو اعم من الممات و الفناء و هو سقوط عن الحیاه و هی انتقاض الحیاه و الحیاه فی کل شیء بحسبه و سبق ان الفناء زوال ما به قوام شیء من خصوصیات و هو القیل اعندام و انه زوال ذات الشیء بکلیه»؛ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» که ارتباط ضَنْک را با واژه هایی که قبلاً بیان کردیم مورد بررسی قرار می دهد.

«یراد شدت ضیق فی العادیات و من جهة روحانیه»؛ در واقع ضَنْک به سختی افتادن مادی و معنوی است. «فان من اعرض عن التذکر و توجه الی الله تعالی فهو منقطع عنه تعالی و منقطع ارتباطه عنه و منفصل عیشه عن المراحل الروحانیه»؛ اگر واقعا ایمان به آیات الهی وجود داشته باشد، قطعاً زندگی ها را دچار دگرگونی خواهد نمود. اینکه کسی به این آیه ایمان داشته باشد که «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»؛ یعنی شخص برای اینکه از وضعیت شدت و ناراحتی خلاص شود به هر عملی دست می زند به غیر از اینکه در پیشگاه خداوند عرض بندگی و نیاز نماید.

واژه دیگر قرآنی، واژه «ضیق» است، یعنی اگر برداشت و دریافت درستی از امنیت را از قرآن کریم خواهیم به دست آوریم، می بایست ارتباط آنها را با این واژه ها که البته تعدادشان نیز زیاد است به دست آوریم. در قسمت مفاهیم بیش از یکصد و پنجاه مورد است که بنده استخراج نموده ام. در واقع این ارتباط یک شبکه است. ابتدا باید سیستم را فهم کنیم تا بتوانیم به مکتب امنیتی قرآن کریم دست یابیم.

بحث دیگر، بحث «حُزن» است که می بایست آن را نیز مورد توجه قرار داد. بحث دیگر «قریه» است که گفته اند: القریه، اسم للموضع الذی یجتمع فیہ الناس، چون وقتی بحث امنیتی را مطرح می کنیم، می گویند: شما بیایید بحث امنیت ملی را مطرح نمایید. اینها به یکدیگر مرتبط هستند. روشن است که امنیت انواع و اقسام و سطوحی دارد؛ یک سطح آن امنیت فردی و امنیت معنوی است، ولی سطوح دیگر آن امنیت خانوادگی و امنیت اقتصادی است تا به امنیت ملی و امنیت جهانی و ... برسد. آن بخشی که به بحث امنیت ملی مربوط می شود، بیشتر با آیاتی ارتباط دارد که در آنها بحث هلاک و هلاک و قریه و امثال ذلک در ارتباط است.

قریه در معنی برابر است با هر جایی که مردم در آن مکان جمع شوند. این مکان امکان دارد موضعی بسیار کوچک باشد و یا ممکن است مکانی بسیار بزرگ باشد. در این تعریف، قریه اعم از کشور است، زیرا مکانی که مردم در آن جمع می شوند، الزماً کشور نیست. زمانی بوده که دولت وجود نداشته است. کشور را هم که کشور گفته اند، این مخفف کیش ورز است، یعنی مکانی که معقدان به یک آیین، دور معبدی جمع می شدند، این جمع، کیش ورزان را شکل می دادند. این کیش ورزان، کم کم به مکانی که در آن حضور داشتند نیز اطلاق می شد و به مرور کیش ورزان مخفف شد و واژه کشور را تشکیل داد. اصل واژه کشور به کیش ورز بازمی گردد. نکته ای را که بیان کردم در همین محل به کار آمده است. «ولناس جميعا یجتمع فیہ الناس و یستعمل فی

کل واحد منهم»، بعضی‌ها گفته‌اند این در هر دو مورد به کار می‌رود یعنی هم برای اسم موضع و هم برای تجمع؛ اینکه فرموده: «وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ»: یعنی پیرس از اهل قریه؛ بنابراین گفتیم که اگر نگاه سیاسی داشته باشیم یعنی حواسمان باشد که دولت به قریه نیز باز می‌گردد و به سامانه اداره جامعه نیز اطلاق می‌شود. آن هنگام دیگر لزومی ندارد که شما بگویید: «وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ»: یعنی: پیرس از اهل قریه؛ این کلام یعنی اینکه شما از دولت سؤال کن و به عبارتی از کسانی که جامعه را اداره می‌نمایند سؤال کن. این آیه شریفه که می‌فرماید: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مَطْمَئِنَّةً» ببینید در این مقام به نظر می‌رسد هیچ معنایی به جز دولت در باب قریه وجود ندارد.

در این آیه آمده است که خداوند مثالی زده است که آن کشور است که با ایمان هم امنیت دارد و هم آرامش و در آیه دیگر قرآن کریم می‌فرماید: «وَكُنَّا مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ»؛ یعنی دولتی که از دولت شما قوی‌تر است. «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُظْلِكَ الْقَرْيَ يُظْلِمَ وَأَهْلُهَا مُضِلُّحُونَ»؛ در این آیه آمده که خداوند هیچ قریه‌ای را نابود نمی‌نماید و هیچ دولتی را ساقط نمی‌کند که اهل آن نیک و خوب باشند.

«و آنها اسم للمدینه»؛ و مدینه نه به معنای بلد، و مستحضر هستید که «لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ» به شهر مکه اشاره دارد، اما اینکه نام یثرب را مدینه نهاده اند به این علت بود که آنجا به عنوان پایتخت انتخاب شد و در آن محل دولت تشکیل شد. بنابراین مدینه، اصطلاحی سیاسی است. مدینه فاضله، یعنی دولت فاضله؛ که یونانی‌ها وقتی شهر را به کار می‌بردند، در زبان فارسی به ایرانشهر هم اشاره داشته اند یعنی کشور ایران.

شهر برابر مدینه نه شهر برابر بلد به معنای پرسپولیس، یعنی کشور ایران که این تعبیری است که یونانیان برای ایرانیان به کار می‌بردند. این موارد از نظر فقه اللغة؛ می‌بایست مورد توجه و عنایت واقع شوند. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقَرْيِ»، «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» ببینید در این آیات که لازم است اهل را بیان نماید، اهل را بیان می‌کند. «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ»؛ یعنی تفکیک شده است.

در آیه دیگر می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَرْيِ الْبَرِّ بَارَكْنَا فِيهَا قَرْيَ ظَاهِرَةً»؛ در یک آیه، قَرْيَ ظَاهِرَةً آمده است و در آیه دیگر الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ آمده است. قَرْيَ ظَاهِرَةً یعنی دولتهای باز و الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ یعنی دولتهای بسته. معنای آیه یاد شده این است که کشورهایی که شما آنها را می‌بینید و در آنها آمد و شد در جریان است؛ آیه دیگر می‌فرماید: آن قدر اینها امنیت داشتند که «سَيَرُوا فِيهَا لِيَالِيًّ وَأَيَّامًا آمِنِينَ» یعنی اینکه شما شب و روز در آنها سیر نمائید و از امنیت برخوردار هستید.

در واقع شهر اسلامی و کشور اسلامی، مکانی است که از لحاظ امنیتی، به مرحله ای می‌رسد که مانند شهر مقدس قم، در آن شب و روز مردم در امنیت هستند و یا اینکه تعداد کسانی که در شب می‌خوانند به قدری نیست که شهر در خاموشی فرو برود اما اگر به طور مثال شما به یکی از شهرهای مرزی مراجعه نمائید، هوا هنوز تاریک نشده، شهر خاموش می‌شود. به این خاطر که مشکل امنیت دارند، یعنی فرد در این شهر نمی‌داند اگر هوا تاریک شد می‌تواند سالم به محل زندگی خود بازگردد یا خیر! اغلب ناامنی‌هایی که در مناطق مرزی اتفاق می‌افتد، نوعاً در تاریکی هوا روی می‌دهد.

این امر به این علت است که سیستم دولتی تعطیل

است و این افراد فرصت دارند تا طلوع سپیده از مرز خارج شوند، لذا مردم در این مناطق می‌گویند اگر می‌خواهید در شب تردد نمائید، بگذارید از نیمه شب به بعد، تردد کنید. اما این مطلب که قرآن می‌فرماید: «سَيَرُوا فِيهَا لِيَالِيًّ وَأَيَّامًا آمِنِينَ» شما می‌توانید در تمام ساعات شبانه‌روز با امنیت تردد نمائید.

واژه دیگری که با بحث امنیت در قرآن کریم مرتبط است، بحث لباس و مشتقاتش است. در آیه ای از قرآن کریم آمده است که به آنها لباس گرسنگی پوشانیدیم، لذا پاره ای بیان کرده اند که امنیت از دیدگاه قرآن کریم، وضعیت نیست بلکه یک پوشش است. این بحث در فقه هم وجود دارد که امنیت جزء احکام تکلیفی نمی‌باشد، بلکه جزء احکام وضعی است. اگر یکسری از دیدگاه‌ها را قبول نمائیم، می‌رسیم به حکم قرآن که وضعی باشد ولی بنا به همین آیات قرآن کریم که به لباس بودن امنیت اشاره شده است، معتقد هستند که می‌بایست پوشش تعریف گردد.

در قرآن کریم آمده است: «فَأَذَقْنَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»، واژه يَصْنَعُونَ در آخر پنج آیه در قرآن کریم آمده است، یعنی کارهایی که از خود ما سر می‌زند، در واقع هر آنچه که هنر شماست به شما بازمی‌گردد، نتیجه کارهای شما چه چیزی شد، خداوند بر آنها لباس گرسنگی و ترس را پوشاند. در واقع ترس مانند یک جامه بر آنها مستولی می‌گردد. بنابراین امن نیز یک لباس می‌گردد، یعنی وقتی لباس خوف انسان را در برمی‌گیرد و پاره‌ای مواقع لباس امنیت؛ نسبت لباس به جوع و خوف به این لحاظ است که خوف و گرسنگی به تمامی آن شهر و کشور گسترش یافته است و همه مردم را فرا گرفته است مانند لباس که تمامی بدن را می‌پوشاند.

بعضی می‌گویند آمدن لباس در این آیه شریفه، به این علت است که خوف و جوع در آنها آشکار شد، مانند آشکار شدن لباس در بدن؛ یعنی، هر که به جامعه نگاه می‌نمود، علائم ناامنی را مشاهده می‌کرد. به طور مثال وقتی وارد شهر و کوچه‌ای می‌شوید و می‌بینید که دیوارها بلند است و اطراف دیوارها نیز سیم خاردار کشیده شده است و در کنار بانک‌ها نرده‌های ضخیم کشیده شده است.

بنابراین از لحاظ بصری می‌بینید علائم ناامنی از سر و دیوار این شهر می‌بارد. به عبارتی احساس وحشت در ساختمانهای این شهر وجود دارد و اصولاً مدل معماری ساختمانها، تفهیم می‌نماید کسانی که در آنجا زندگی می‌کنند، احساس امنیت دارند یا خیر؛ اما اگر در شهر و یا منطقه‌ای وارد شوید و ببینید مغازه‌ها بدون هیچ حفاظی رها شده اند مانند زنبینه که اگر قبلاً مشرف شده باشید دیدید که بازارهای آنجا بدون حفاظ و فقط با قرار دادن قطعه چوبی، رها می‌شد و همه مردم برای ادای فریضه می‌رفتند.

آنجا من سؤال کردم که اینجا همیشه به این صورت است که گفتند: بله و هیچ مشکلی نیز در این باب وجود ندارد و افراد احساس امنیت می‌نمایند. افراد آنجا لازم نمی‌دیدند که مغازه‌ها را ببندند تا برسد به اینکه درب شیشه‌ای نصب نمایند و سپس نرده هم بزنند سپس با قفل و کلید حفاظ‌های آنها را محکم نمایند.

بحث دیگر مقوله طمأنیه و اطمینان است که برای فهم موضوع امنیت لازم و ضروری هستند. در قرآن کریم به بحث امنیت دولت نیز توجه شده است و اتفاقاً آیات بسیاری در این باب وجود دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُظْلِكَ الْقَرْيِ يُظْلِمَ وَأَهْلُهَا مُضِلُّحُونَ»، این آیه شریفه یکی از آیات بسیار مهم قرآن کریم است. خداوند تعالی از روی ظلم رژیم و نظامی را ساقط

نمی‌نماید و اگر اهل آن نظام صالح باشند خداوند آن نظام را برقرار خواهد داشت.

معنای این آیه شریفه در وجه عام است، البته در این آیه جای بحث دیگری نیز وجود دارد که این نظام اهل حکومتش می‌بایست صالح باشند یا مردم و یا هر دو؛ علی‌القائده می‌بایست همگی صالح باشند یا اینکه حداکثر افراد آنها صالح باشند. معنای این کلام این است که هلاکت خداوند عادلانه خواهد بود. اگر شما صالح نبودید و به ظلم و ستم مبادرت نمودید و با این رویکرد عده‌ای فرودست شدند، سنت خداوند این است که از مظلومان حمایت و پشتیبانی نماید.

بنده نمی‌دانم چرا این آیات مورد توجه قرار نمی‌گیرند و برجسته نمی‌شوند. این آیات می‌بایست به رساله‌های مختلف تبدیل شوند یعنی به عبارتی هر کدام از این عناوین جای بحث و مباحثه فراوان دارند. راه علاج نجات جامعه ما معطوف به مراجعه به این آیات شریفه است. بنده معتقدم اگر ما در این آیات متمرکز شویم و درباره آنها کار تحقیقی انجام دهیم، راه علاج را خواهیم یافت.

* با توجه به مباحث مفصلی که در مورد دیدگاه قرآن در مورد امنیت فرمودید، امنیت چگونه در سطح فردی و جمعی حاصل می‌شود؟

هر قدمی که برداریم، به همان مقدار از امنیت بیشتری برخوردار خواهیم شد. مثلاً اگر شخصی بیست مقوله از موارد افزایش فکر و تعقل را در خودش ایجاد نمود، به همان بیست درجه از امنیت برخوردار خواهد شد. اگر یک نظامی بیست درجه از جنود عقل را در خودش نهداینه نماید، به همان اندازه از امنیت برخوردار خواهد شد. اگر این جنود افزایش پیدا نمایند، به همان مقدار، درجه امنیت آن نظام افزایش پیدا خواهد نمود.

به طور مثال، اگر شخص بتواند حسد را از خود دور نماید به همان مقدار امنیت شامل حال او خواهد شد. اگر در ادامه بتوانم کبر را نیز از خود دور نمایم، به همان مقدار بیشتر صاحب امنیت خواهم شد. اگر دروغگوئی و خلف وعده و ریا را از خود دور نمایم، به همان مقدار بیشتر، صاحب امنیت خواهیم شد. در سطح ملی نیز همین گونه است.

اگر در این سطح، شخص حسودی به مدیریت دست یابد، چون این فرد دارای صفت رذیله حسادت است، تمام اقداماتش معطوف به این نکته خواهد بود که کسی از او جلو نزند و اصلاً متوجه پیشرفت نخواهد بود. این رویکرد، ویژگی حسادت است. در کتاب شرح چهل حدیث این مباحث مورد توجه قرار گرفته اند. آنجا بحث می‌شود که چرا ریا و کبر بد و زشت است؟، امام (ره) می‌گوید چون ریاکار جامعه را دو بخش می‌نماید، بخشی که تملق او را می‌گویند و بخشی که تملق او را نمی‌گویند. به همین دلیل است که ریا منفور است. به تعبیر حضرت امام خمینی (ره) هر کدام از این جنود عقل و جهل را نگاه کردید، اگر وجه عقل آمد، ارتقای امنیت است و وجه جهلش هویدا شد، انحطاط امنیت حاصل خواهد شد، یعنی انسان به مثابه مجاهد و مخلص و متواضع و انسان به مثابه مشایبه که دارای صدق است. هر کدام از این مؤلفه‌ها تحقق یابد باعث ارتقای امنیت برای فرد و در سطح جامعه برای جامعه و در سطح گسترده جهانی، برای جهان خواهد شد. این رویکرد هم در بُعد معنوی است و هم در بُعد مادی؛ یک بخش هم تلاشهای ایجابی هستند، بنابراین با تنبلی و جنود جهل و امثال این موارد، ارتقای امنیتی حاصل نخواهد شد.

محمدعلی آذرشب در گفتگو با مهر:

فطرت انسان‌ها به سمت تقریب می‌رود



حامد رضایی

هم پیوند نخواهد خورد و آن حالت که چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار در سایه عقب ماندگی تمدن اسلامی به وجود نخواهد آمد.

***ما تا به حال حتی از جامعه شناسان، روان شناسان و اقتصاددانان ایرانی در کنفرانس‌های وحدت ندیده ایم که حضور داشته باشند.**

وقتی فراخوان مطرح می‌شود فراخوان به طور گسترده در دانشگاه‌ها مطرح می‌شود. افرادی که واقعاً به این مسئله علاقمند هستند وارد می‌شوند. مسئله جهان اسلام مسئله‌ای است که احتیاج به افراد دلسوز جهان نگر، آینده نگر و استراتژیک نیاز دارد که ما در جامعه مان از این افراد کم داریم. درست است که باید جامعه شناسان و روان شناسان را وارد کرد، اما باید فردی باشد که مثلاً روی روانشناسی داعش کار کرده باشد. از این افراد کم داریم. کسانی که دید جهانی و فراملیتی نسبت به این نوع مسائل داشته باشند. ولی با این همه هم از داخل و هم از خارج چنین افرادی در کنفرانس وحدت شرکت می‌کنند. منتها اینکه می‌فرمایید کم هستند و حضورشان پررنگ نیست، این واقعیتی است که مربوط به این می‌شود که ما در مملکتان توجه صحیح و عمیقی به مسائل فراملیتی و مسائل و مشکلات جهان اسلام نداریم. واقعیت این است.

***یکی از نقدهایی که به مجمع تقریب وارد می‌شود این است که مجمع تقریب دارد وحدت را با تمرکز بر خارج از کشور پیگیری می‌کند درحالی که اگر تمرکز را بر داخل ایران می‌گذاشت و می‌توانست در داخل یک نمونه آرمانی از وحدت بین شیعه و سنی ایجاد کند، این وحدت داخلی برای جهان اسلام طبیعتاً الهام بخش می‌شد. نظر تان در مورد این قضیه چیست؟ چرا فعالیت‌های مجمع تقریب در داخل ایران این قدر کم است؟**

یک معاونت ویژه هست که معاونت ایران است که فقط تقریب در ایران را برعهده دارد که مسئول آن حاج آقای علم الهدی است و فعال است اما من در جریان کارشان نیستم چون فقط در مورد مسائل بین المللی فکر می‌کنم و حرکت می‌کنم.

***من بسیاری از مناطق اهل سنت ایران را رفته ام. می‌شود گفت که حضور و تأثیر مجمع تقریب در بسیاری از آنها نزدیک به صفر است. خود آقایان که در معاونت مربوط به ایران گزارش می‌دهند، ظاهراً همه جا را رفته اند و فعالیت دارند. من در جریان کار آنها نیستم ولی گزارش‌هایی که آنها می‌دهند ظاهراً حضورشان پررنگ است منتها در سطح مطلوب نیست. این واقعیت است.**

این شما اصحاب رسانه هستید که باید حقایق را بیان کنید و گزارش بدهید نسبت به این مسائل و به این آقایان ارائه دهید تا یک مقدار فعال شوند و واقعاً جهت پر کردن این خلأها وارد شوند. طرح بدهید. بچه‌های رسانه فقط خبرساز نیستند باید با خبر زندگی کنند. به این معنا که با نظرات و پیشنهادات و حقایق این مطالب را مطرح کنید تا من و امثال من راهنمایی شویم و گوش و چشمان متوجه مسائلی شود که متوجه آن نیستیم شما واقعاً می‌توانید در این مسائل کمک کنید.

در مقابل مسئله تقریب ایجاد حساسیت کنند. به همین جهت به نظر من می‌رسد که با این همه مشکلات آنچه که تاکنون تحقق پیدا کرده است هم در اثر کمک خداوند است و هم در اثر اینکه فطرت انسان‌ها به سمت تقریب می‌رود و هم در اثر کوشش‌هایی که در مجمع تقریب و مجامع دیگری که تقریب خواه هستند دارد صورت می‌گیرد. تا حدودی تقریب حاصل شده است.

***شما به بحث مجمع تقریب اشاره کردید و به کنفرانس‌هایی که در ایران و لبنان و ... انجام می‌شود. شما می‌گویند این کنفرانس‌ها موفق بوده اند اما ما می‌بینیم که در این کنفرانس‌ها از شخصیت‌های برجسته جهان اسلام که روی توده‌ها نفوذ زیادی داشته باشند، تقریباً کسی شرکت نمی‌کند. آدم‌های مشخص و تکراری شرکت می‌کنند که در همه همایش‌ها هستند. این باعث شده منتقدان معتقد باشند که این کنفرانس‌ها نمی‌توانند نشانه وحدت شود. نظر شما در این باره چیست؟**

آسیب‌های متعددی در کارهایمان هست. اما غیر از این چه باید کنیم؟ آنها که می‌گویند این کار نتیجه‌ای ندارد و تمرینش نیست و به جایی نمی‌رسد جایگزین چه دارند؟ ما جایگزین می‌خواهیم.

درست است گاهی در کنفرانس‌های ما بعضی از چهره‌های تکراری می‌آیند، گاهی بعضی چهره‌ها می‌آیند که در سطح کنفرانس نیستند، در کنار آن شخصیت‌های برجسته ای هم شرکت می‌کنند. مانند وزرا و قضات جهان اسلام. همین کنفرانسی که ما در تونس برگزار کردیم خود دانشگاه زیتونه تمام عیار در این کنفرانس وارد شد. هم رئیس دانشگاه و هم رؤسای دانشکده‌ها و هم اساتید دانشگاه وارد شدند و یک کنفرانس بسیار علمی و عالی بود.

اما کنفرانس وحدت در تهران، کنفرانسی است که نمی‌تواند فقط جنبه علمی داشته باشد و یک مقداری جنبه خطابی و سخنرانی هم باید داشته باشد، چون از افرادی مانند وزرا که می‌آیند انتظار نداریم مقاله علمی ارائه دهند. اینها باید بیایند سخنرانی کنند.

غالباً آقایانی که آکادمیک هستند حس می‌کنند اینجا فقط باید مقالات علمی مطرح شود. این متناسب با هدف ما که می‌خواهیم یک موحی راه بیاندازیم و نه فقط بحث آکادمیک داشته باشیم، نیست.

***یکی از نقدها این است که به جای اینکه به وحدت به عنوان یک مسئله اجتماعی نگاه شود، به عنوان یک مسئله صرفاً مذهبی و فقهی و کلامی به آن نگاه شده و به همین خاطر وحدت صرفاً از مسیر فقهی و کلامی و صرفاً در ارتباط با علما پیگیری شده است.**

نه، اساتید دانشگاه هستند، متفکران و نویسندگان هستند، ضمناً شما عناوین کنفرانس‌ها را اگر نگاه کنید ما فقط به دنبال کنفرانس علمی نیستیم، مثلاً عنوان همین کنفرانس امسال «وحدت و الزامات تمدن اسلامی» بود. به این معنا که اگر تمدن اسلامی تحقق پیدا نکند وحدت هم به وجود نخواهد آمد. این یک مسئله بسیار عمیق و ژرف است که باید یک موحی هم در جهان اسلام به این جهت ایجاد کرد. به این خاطر که تمدن نوین اسلامی احیاگر است و تا این جسد تمدن اسلامی احیا نشود، اعضایش به

کسانی که درباره موضوع وحدت اسلامی کار و تحقیق کرده اند، حتماً محمدعلی آذرشب را می‌شناسند. آذرشب یکی از پیشکسوتان این حوزه است که آثار علمی و تجربیات عملی بسیاری درباره موضوعات جهان اسلام و مشخصاً مسئله وحدت اسلامی دارد. آذر شب، استاد دانشگاه تهران، عضو کمیته فرهنگ و تمدن اسلام و ایران شورای عالی انقلاب فرهنگی، عضو شورای عالی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی است.

وی پیشنهاد گفتگو با ما درباره علل عدم موفقیت کامل پروژه وحدت اسلامی را پذیرفت و متواضعانه به سوالات انتقادی ما پاسخ داد:

***به نظر می‌رسد در موضوع وحدت اسلامی، آن طور که آرمان ما بوده است وحدت در عمل محقق نشده است و ما به طور کامل به آن هدفی که داشتیم نرسیده ایم. به نظر شما مشکل کجاست؟**

شما مستحضر هستید و این احتیاج به توضیح ندارد که ما در مقابل کوه‌هایی از مشکلات نسبت به وحدت قرار گرفته ایم. به عبارت دیگر کلیه قدرت‌های بزرگ اروپایی به همراه تمام مزدورانشان در منطقه همه بسیج شده اند تا این وحدت ایجاد نشود. این مسئله کمی نیست؛ بسیج آنها به معنای بسیج رسانه‌هایشان، بسیج جاسوس‌هایشان و بسیج توطئه‌هایشان و بسیج شگردها و نقشه‌هایشان است آن هم برای اینکه این وحدت تحقق پیدا نکند.

این مقدار از وحدت که الان هست نشان می‌دهد که تقریب توانسته تا حدودی در برابر این کوه‌ها ایستادگی کند. یعنی مقداری که در کنفرانس علمای مقاومت جهان اسلام که در بیروت برگزار شد نمایان است. یا همین کنفرانس‌هایی که اینجا برگزار می‌شود یا توسط مجمع تقریب در خارج برگزار می‌شود.

اینکه علمای جهان اسلام جمع می‌شوند و این جرأت را پیدا می‌کنند که علیرغم تهدیدهای شخصی و بمباران‌های تبلیغاتی، حرف از وحدت شیعه و سنی می‌زنند نکته مثبتی است.

مسئله تقریب مسئله‌ای نیست که صرفاً مربوط به مجمع جهانی تقریب باشد. مسئله‌ای است که باید کلیه ارگان‌های دلسوز و وحدت‌خواه در ایران و در جهان اسلام در این زمینه سعی کنند. مثلاً ما گاهی اظهاراتی می‌شنویم یا مطالبی در رسانه‌ها و شبکه‌های تلویزیونی خودمان گفته می‌شود که به وحدت ضربه می‌زند. این خودش یکی از مشکلات دیگری است که در کار است. علاوه بر توطئه‌ها و برنامه ریزی‌ها و بسیج‌ها و تهدیدها، گاهی هم خودمان توجه به این نداریم که داریم آب به آسیاب دشمن می‌ریزیم. گاهی مسئله‌ای مطرح می‌کنیم که حساسیت برانگیز و ضد وحدت است.

ضمناً الان یکی از مشکلات ما منافقین متظاهر به تشیع است و منافقین متظاهر به تسنن. به قول رهبری تسنن امریکایی و تشیع انگلیسی. اینها وارد کارزار شده اند تا

شیخ حسین الخشن در گفتگو با مهر:

وحدت به معنای حذف مذاهب نیست

محمد مظهري



همانگونه که این قوم بت پرست (اشاره به بت پرستانی است که مشاهده کردند) بت‌هایی دارند و موسی به شما گفت: شما مردم نادانی هستید. لذا همه ما باید دعوت کننده به وحدت و تقریب باشیم و پیامبر را فراتر و بالاتر از اختلافات مذهبی قرار دهیم و هدایت و آموزه‌های آن حضرت را در زندگی روزمره مان وارد کنیم. مسلمانان که داعیه دار پیروی از پیامبرند باید در کارهای علمی، رسانه‌ای، هنری و تربیتی شأن شخصیت پیامبر را محور قرار دهند. اگر اهالی هنر از شیعیان و اهل سنت فیلمی درباره شخصیت رسول الله می‌سازند باید این فیلم بتواند اجماع مراجع شیعه و سنی را جلب کند تا بتوانند یک کار تقریب گرایانه صورت داده و به جهان اسلام خدمت کنند.

منطق قرآن مشکل در چند پاره شدن و تفرقه است. خداوند می‌فرماید: وَلَا تَنَازَعُوا فَعَشَلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ. اگر اختلاف نظر برآمده از هوا و هوس و منافع نباشد چه بسا که باعث غنای فکری و پربارتر شدن تجارت و پیشگیری از اشتباهات باشد.

***چرا با وجود اینکه رهبر انقلاب اسلامی آیت الله خامنه‌ای اهانت به نمادها و شخصیت‌های مورد احترام اهل سنت را حرام اعلام فرموده اند، برخی افراد منتسب به شیعه مخصوصاً از تربیون‌های انگلیسی اصرار بر اهانت به اهل سنت و تکفیرشان دارند؟**

این صداهایی که اصرار بر اهانت دارند از دو حالت خارج نیستند: یا مشکوک اند و توسط دستگاه‌های اطلاعاتی مخفی هدایت می‌شوند و یا جاهل اند و ضرر و خطر چیزی را که به زبان می‌آورند نمی‌فهمند. در هر دو صورت ما با این نظرات شاذ و خارج از اجماع مخالفت قاطع داریم و همه را به بتی از این افراد دعوت می‌کنیم، چراکه اینها نه فقط وجهه اهل بیت را خراب می‌کنند بلکه بر آتش فتنه و خونریزی بین مسلمانان و به ویژه شیعیان می‌دمند.

***ریشه‌های اختلافات تشیع و تسنن در کجاست؟** اختلافات مذاهب اسلامی جنبه‌های کلامی و دلایل سیاسی و تاریخی دارد و ما اگر خالصانه همه در پی وحدت مسلمانان و دفع فتنه هستیم باید ریشه‌ها و دلایل این اختلافات را به شکل علمی و بی طرفانه مورد بررسی قرار دهیم و برای از میان برداشتن نقاط اختلافی که بی دلیل بزرگنمایی شده تلاش کنیم. معتمد مسؤولیت علمای وحدتگرا سنگین است، وحدت نه شعار است، نه شعر و نه احساس، وحدت فراتر از همه اینهاست و پیش از هر چیز باید برای تقویت ریشه‌های اندیشه تقریب و ذوب کردن یخ‌ها بین مذاهب کار فکری کرد. در مرحله بعد باید کار سازمانی با هدف آگاهی بخشی به مسلمانان و برقراری پل‌های ارتباط بین بخش‌های مختلف امت اسلامی صورت گیرد در غیر این صورت صدای وحدت گرایان به جایی نخواهد رسید.

***نگاه علمای شیعه به اهل سنت چیست؟ اهل سنت را برادران دینی می‌دانند یا مانند وهابیت قائل به تکفیر مذاهب دیگرند؟** رأی مشهور نزد علمای شیعه که مورد اتفاق فقهای ماست بر این است که هر که شهادتین گفت مسلمان است و باید حقوق مسلمانی برایش قائل بود یعنی جان و مال و شرفش حرمت دارد و نفع او نفع ما و ضرر او ضرر ماست.

***گفته می‌شود اخیراً مفتی عربستان اعلام کرده برگزاری مراسم جشن و شادی به مناسبت میلاد پیامبر اعظم یک بدعت گمراه کننده است. نظر شما چیست؟**

جشن گرفتن برای میلاد رسول مکرم اسلام اگر بدعت باشد بدعت نیکو و پسندیده‌ای است و نه بدعت از نوع حرام، چرا که این جشن‌ها با هدف زنده کردن یکی از شعائر مهم اسلام یعنی ذکر و یاد رسول الله است. ما مسلمانان باید هر روز ذکر رسول الله را زنده نگه داریم و از هدایتش بهره مند شویم و سنتش را پاسداری و نامش را بلند بداریم همانطور که عقلای بنی بشر نام و یاد بزرگانشان را گرامی می‌دارند. زنده نگاه داشتن یاد بزرگان احترام به ارزش‌هایی است که آنها با خود داشتند و این صرفاً یک عملی آئینی خشک و خالی از روح و معنا نیست. ضمناً این صرفاً نظر مکتب تشیع امامیه نیست، بلکه اغلب مسلمانان علیرغم اختلاف در مذاهب شأن چنین اعتقادی دارند و در زمینه مشروعیت و استحباب جشن به مناسبت میلاد پیامبر کتاب‌ها و مقالات زیادی تألیف شده و جز گروه اندکی با این اجماع مخالفت ندارند. ما هم با محبت تمام این گروه را دعوت به بازنگری در اندیشه شأن می‌کنیم و اینکه بین بدعت در دین که حرام است و ابداع و نوآوری در تبلیغ ارزش‌های دینی و نشر معارف و بزرگداشت نمادها و شخصیت‌های دینی تمایز و تفاوت قائل شوند. خلط بین این دو امر یعنی «بدعت و ابداع» باعث شده ایشان به این نتیجه نادرست برسند.

***معنای حقیقی وحدت اسلامی چیست؟ آیا باید تفاوت‌ها و تنوع‌ها حذف شود؟**

وحدت اسلامی به معنای حذف و کنار گذاشتن مذاهب اسلامی نیست. این وحدت باید در چارچوبی باشد که مسلمانان را روی زمینه‌ها و محورهای مشترکی یکپارچه کند تا بتوانند بر اساس آن اختلافاتشان را مدیریت کنند. این زمینه‌های مشترک باید چیزهایی باشند که باعث وحدت مسلمانان در عقیده و اساس تشریع می‌شوند. چرا برخی اصرار دارند این مشترکات را نبینند از ایمان به خدای واحد و رسولش گرفته تا اعتقاد به قیامت و کتاب خدا و پیامبرانی که فرستاده به ویژه که ۸۰ درصد مسائل دینی ما مشترک است و نیز اهداف و چالش‌های مشترک و دشمنان مشترکی که داریم باید مد نظر باشد.

اگر از این رویکرد و بر اساس این زمینه‌های مشترک وارد شدیم دیگر تفاوت و اختلاف نظر نمی‌تواند مانع و مشکل ساز باشد. اینکه اختلاف نظر داشته باشیم اشکالی ندارد، در

وحدت اسلامی پس از انقلاب وجهه رسمی به خود گرفت و تبدیل به یک سیاست و راهبرد اساسی جمهوری اسلامی شد به نحوی که در اصل یازدهم قانون اساسی روی وحدت امت اسلامی تأکید شده است.

علیرغم این رویکرد جهان اسلام چند سالی است که شاهد چندپارگی و شعله ور شدن آتش فتنه مذهبی است. عده‌ای به نام دفاع از اهل سنت و برخی هم به بهانه دفاع از شیعه در تربیون‌های وابسته و مشکوک دعوت به تکفیر و تفسیق مذاهب دیگر می‌کنند. با شیخ حسین الخشن یکی از علمای روشنفکر لبنان درباره مفهوم وحدت اسلامی و اهمیت آن به گفتگو نشستیم؛

***جایگاه پیامبر اسلام در آموزه‌های شیعه چیست؟ برخی شیعیان را متهم می‌کنند که برای ائمه جایگاهی بالاتر از پیامبر قائل هستند؟ آیا چنین است؟**

ما معتقدیم که رسول الله (ص) مرجعیت اول را در اندیشه و رفتار اسلامی دارد. او اصل است و بقیه فروع وی هستند. امامان و اهل بیت (ع) دین و آئین جدشان محمد مصطفی (ص) را پیروی می‌کنند و از سرچشمه علم او می‌نوشند و اطاعت ما هم از ائمه بر این اساس است که خود پیامبر مکرم اسلام بر امامت و مرجعیت علمی، معنوی و سیاسی ائمه اظهار تأکید کرده است.

اما به لحاظ فضائل مسلمانان، رسول الله برترین و والاترین مخلوق خداوند و دارای بالاترین مرتبه و جایگاه نزد پروردگار است و روایات ائمه ما هم در کنار دلایل گوناگون دیگر چنین عقیده‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهند. لذا این تهمت که شیعیان مقام ائمه را بالاتر از پیامبر می‌دانند امر باطل و رد شده‌ای است و هیچ پایه و اساسی ندارد.

اینکه مدعی شده اند در میان شیعیان برخی حرف‌هایی مطرح می‌شود که احتمالاً معنای افضلیت ائمه یا حضرت زهرا (س) بر نبی اسلام دارد صیاً فرض اینکه چنین چیزی گفته شده باشد- سخن شاذ و باطلی است و هیچ یک از علمای اعلام چنین سخنانی را تأیید نکرده و بلکه آن را محکوم و رد فرموده و نوعی انحراف عقیدتی بر شمرده اند.

***برگزاری مراسم بزرگداشت برای پیامبر اسلام چگونه می‌تواند در تقویت وحدت اسلامی نقش داشته باشد؟ آیا اصلاً ضرورتی برای چنین مراسم‌هایی هست؟**

ما معتقدیم که پیامبر اسلام و قرآن دو عنصر اساسی به هم پیوسته و استوار برای ایجاد وحدت اسلامی هستند. ایمان به رسول الله (ص) همه ما را به رغم اختلاف مذاهب، نژادها و قومیت هایمان متحد می‌سازد. اختلاف ما در روایت‌هایی است که از ایشان نقل شده همانطور که در گفتگوی برخی یهودیان با امام علی (ع) پس از وفات پیامبر آمده: هنوز پیامبرتان را دفن نکرده درباره اش اختلاف نظر پیدا کردید! امام علی علیه السلام در پاسخ فرمود: ما در مورد آنچه از (وصایای) او رسیده بود اختلاف کردیم، نه درباره خودش؛ اما شما پس از عبور از دریا (و غرق شدن فرعونیان) هنوز پاهایتان خشک نشده بود به پیامبر خود گفتید: برای ما هم بتی بساز

رئیس دانشگاه عدالت در گفتگو با مهر:

ائمه (ع) اجازه ندادند شیعیان از پیکره جامعه اسلامی خارج شوند

محمد حسینی



تلاش‌های گسترده و ارزشمند مجموعه معتقدان به وحدت اسلامی این در تمامی سال‌های پس از انقلاب اسلامی، دستاوردهای بزرگ و چشمگیری را به دنبال داشته است. از جمله اینکه وحدت امت اسلامی امروزه به گفتمانی رایج و مقبول در جوامع اسلامی بدل گشته و خروجی خود را در بزنگاه‌هایی چون مقابله متحد مسلمانان با پدیده‌هایی نظیر داعش به نمایش گذاشته است.

در همین راستا و جهت تشریح دقیق‌تر مقوله وحدت و الزامات آن گفتگو کرده ایم با حجت الاسلام محمدحسین بیاتی، رئیس دانشگاه عدالت. حجت الاسلام بیاتی دکترای الهیات خود را در رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی از دانشگاه تهران دریافت کرده و تدریس در حوزه علمیه مروی و دانشگاه‌های شهید بهشتی و تهران را در سوابق آموزشی خود داراست. کتاب مبانی فقهی نظرات فقهای شورای نگهبان و کتاب فقه القضاء از جمله تالیفات اوست. حجت الاسلام بیاتی در سال ۹۴ از سوی آیت الله هاشمی شاهرودی به ریاست دانشگاه عدالت منصوب شد. حجت الاسلام بیاتی همچنین کاندیدای انتخابات پنجمین دوره مجلس خبرگان بوده است.

نخست پیرامون توصیه‌ها و سفارش قرآن و اهل بیت (ع) درباره لزوم وحدت میان امت اسلامی بفرمایید.

قضیه وحدت یکی از محکّمات تفکر اسلامی است. می‌دانید که جریان‌اتی در جهان اسلامی وجود دارند و داشتند که سعی کردند که قضیه اختلاف را تئوریزه کنند. در حالی که اختلاف در ادبیات دینی ما امر مذمومی است. اگر به قرآن کریم مراجعه شود، بارها تکرار شده است که اختلاف ناشی از بغی و ستم درونی است. مثلاً در قرآن کریم آمده که «وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْإِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ». همچنین به خاطر وقوع برخی مسائل تاریخی، بعضی‌ها سعی کردند که وجه مثبتی به مقوله اختلاف بدهند. مثلاً روایتی از رسول اکرم (ص) نقل کردند که اختلاف امتی رحمه الله این موضوع اتفاقاً در قرن اول و در برخی مکاتب و مدارس بسیار پررنگ مطرح بود. در حالی که وقتی این روایت به محضر امام صادق (ع) عرضه می‌شود، حضرت می‌فرمایند که اصلاً منظور از اختلاف در این حدیث معنای لغوی اختلاف به معنای رفت و آمد کردن است. چون به لحاظ لغوی اختلاف را چیزی از پشت سر دیگری آمدن تعریف کرده‌اند. مثلاً اختلاف لیل و النهار را آمدن شب و روز از پی هم می‌گوئیم. اینکه ابناي امت با هم دیگر رفت و آمد کنند، این می‌شود رحمت. این تفسیر دقیقاً نقطه مقابل تفسیر اولیه است. بنابراین اختلاف به معنای تضاد و نقاش و درگیری قطعاً یک ضدارزش است و در مقابل طبیعتاً وحدت می‌شود یک ارزش.

در روایات ائمه هدی (ع) و همچنین سیره عملی این بزرگواران، مقوله وحدت به صورت حداکثری خود تجلی پیدا کرده است. در سیره ائمه (ع) اولین نقطه‌ای که به عنوان قله حفظ و صیانت از وحدت اسلامی می‌بینید، قضیه ولایت امیرالمومنین علی (ع) است و اینکه حضرت به خاطر اینکه شقاق در امت اسلامی ایجاد نشود، از حق خودشان چشم پوشی کردند.

همین بوده است. مثلاً وقتی که جنگ میان عثمانی و انگلستان در گرفت، علما در عراق به وجوب جهاد علیه انگلستان و دفاع از حکومت عثمانی فتوا دادند. آن هم حکومت عثمانی که در مدت حکومت خود بزرگان شیعه را به قتل رسانیده بود. در جبل عامل، شهید اول و شهید ثانی را عثمانی‌ها شهید کرده بودند. فرزند صاحب عروه، سید کاظم یزدی در جهاد با انگلیس‌ها و به نفع عثمانی‌ها به شهادت رسید. این سیره علمای ما بوده است که تا زمان ما ادامه داشته است. امام راحل که دیگر نماد بارز وحدت بوده‌اند. حضرت امام در دیدار علمای اهل سنت می‌گویند: (نقل به مضمون) کسی که می‌گوید این شیعه است و آن سنی، نه شیعه است و نه سنی. یعنی اصلاً اسلام را قبول ندارد. امروزه جریان‌هایی که می‌خواهند این وحدت را به تفرقه تبدیل کنند، جریان‌های غیراصیل و وارداتی هستند. مانند سعودی‌ها و یا سیستم امنیتی پاکستان و یا گروهک‌هایی که آمریکا و اسرائیل تربیت کرده‌اند. عموماً اینها هستند که می‌خواهند عده‌ای را افعال کنند و آن چیزی که می‌تواند جلوی توطئه آنها را بگیرد، هوشیاری علمای شیعه و سنی است. علما اگر آگاه باشند و بصیرتی که تا کنون داشته‌اند را حفظ کنند، مردم تبعیت بسیار بالایی از علما دارند و بسیاری از مشکلات پیش نخواهد آمد.

معمولاً پیرو مباحثی که پیرامون وحدت امت اسلامی مطرح می‌شود، این پرسش نیز پررنگ می‌شود که وحدت فرق اسلامی، یک وحدت حقیقی است و یا وحدتی تاکتیکی و سیاسی؟

ببینید وقتی حضرت می‌فرمایند که به دیدن بیمارانشان رفته و در مراسم تشییع آنها شرکت کنید، این سخن برای زمانی است که شیعیان در اقلیت بودند و اگر این کارها را انجام هم نمی‌دادند، اتفاق خاصی نمی‌افتاد. به تعبیری اهل سنت آن زمان لنگ این نبودند که شیعیان به عیادت او بروند یا در دادگاه او حاضر شوند. در آن زمان شیعیان هم می‌توانستند مانند گروه‌هایی چون اسماعیلیه منزوی باشند و از عموم مسلمین فاصله بگیرند، اما رویکرد و منش ائمه معصومین به وضوح نشان می‌دهد که اصلاً صحبت تاکتیکی و این‌طور مسائل نیست. واقعاً یک اتحاد حقیقی است.

در سیره سایر ائمه نیز بر خلاف برخی جریان‌اتی که علیه دستگاه حاکم فعالیت داشتند و مخالف حکومت اموی و عباسی بودند، مثل خوارج که از پیکره جامعه اسلامی جدا شدند، شما می‌بینید که ائمه معصومین با اینکه بیشترین ضربه را از خلفای آن دوره خورده بودند، با این حال به شیعیان اجازه ندادند که از پیکره جامعه اسلامی جدا شوند و خودشان نیز بر همین روش عمل نمودند. فلذا می‌بینید که اصحاب ائمه (ع) در حکومت بنی عباس کار می‌کردند و حتی متصدی بودند. مثلاً عبدالله بن سنان که از بزرگان اصحاب امام صادق (ع) است، وزیر به اصطلاح دارایی چهار تن از خلفای عباسی بوده است. یا حسب نقل تاریخی که شده است، در فتح آندولس نیروهای بنی امیه در برهه‌ای به اصطلاح کم آوردند اما امام باقر (ع) شیعیان را برای حمایت آنها گسیل داشتند. کدام امام؟ امامی که شاهد زنده واقعه کربلا بوده است. این سیره عملی که جزو محکّمات اعتقاد شیعی است. اصلاً این اجازه را به شیعیان نمی‌دهد که بر طریق جدایی و فاصله گرفتن از امت اسلامی و سایر مسلمین حرکت نمایند.

البته تأکید بر عقاید حقه همیشه بوده، اما هم سیره عملی و هم ادله لفظی بر وحدت میان امت اسلامی تأکید صریح دارند. شما به این روایت امام صادق (ع) نگاه کنید که در خصوص تعامل با اهل سنت می‌فرمایند: در تشییع جنازه اهل سنت حاضر شوید، به عیادت بیمارانشان اهل سنت بروید، بروید دادگاه و برایشان شهادت بدهید. حضرت در ادامه می‌فرمایند وقتی که شما شیعیان این‌طور رفتار کنید، آن وقت دیگران خواهند گفت: خدا رحمت کند اما صادق (ع) را که این طوری اصحاب خودش را تربیت کرده است.

شما این منش امام صادق (ع) را مقایسه کنید با منش تشیع انگلیسی که سعی می‌کند تشیع جعفری را به عنوان یک مکتبی که به جز صب و فحش و دشنام و استهزا به دیگران و آزار اعتقادی به دیگران رساندن چیز دیگری ندارد. خیلی فاصله است.

در نتیجه می‌خواهم عرض کنم که در بستر قرآن و روایات، اختلاف امر مذموم و وحدت امر ممدوح و جزو محکّمات اندیشه شیعی است. می‌دانید که علمای اسلامی هم به تبع ائمه هدی (ع) سیره عملی شأن

حنفی با این ادبیات از سیدالشهدا (ع) تعبیر می‌کند و مثال‌های متعدد دیگر، اصلاً تعداد زیادی از برادران اهل سنت از مذاهب مختلف گرایشات قوی عرفانی دارند. این رویکردها اصلاً اجازه آن را نمی‌دهد که نگاه‌های تکفیری و داعشی و سلفی در میان آنها رشد و ظهور و بروزی داشته باشد. الان در بسیاری از خانواده‌های استان سیستان و بلوچستان عزیز هم شیعه و هم سنی هست و دارند با مسالمت و آرامش کنار هم زندگی می‌کنند. هیچ افترا و اهانتی هم نسبت به یکدیگر روا نمی‌کنند.

*به نظر می‌رسد تأکید رهبران جمهوری اسلامی بر موضوع وحدت میان امت اسلامی آنگونه که باید گوش مسلمانان جهان نرسیده است. چقدر از این عدم توفیق به نقش رسانه بر می‌گردد؟

به نظرم رسانه‌های ما تاکنون موفق بوده و از این پس موفق تر هم خواهند بود. مخصوصاً با گسترشی که امروزه رسانه‌ها دارند و مخصوصاً دولت‌ها دیگر آن سیطره گذشته خود را در این حوزه از دست داده اند. این چشم انداز امیدوارانه هست که ما در آینده بهتر و بیشتر با ملت‌های مسلمان منطقه ارتباط برقرار کنیم. متأسفانه حکامی که در کشورهای منطقه قدرت دارند، عموماً اهل وحدت نیستند. مشخصاً حکام کشورهای حاشیه خلیج فارس چون دست نشانده استکبار هستند، به تعبیری حاکم اسلامی هم نیستند و صرفاً منافع استکبار را در منطقه تأمین می‌کنند. طبیعی است که مزدور آمریکا هم تفرقه میان امت اسلامی را بر وحدت ترجیح می‌دهد.

همین حاکمان تلاش می‌کنند تا صدای رسانه‌های وحدت گرا به گوش مردم منطقه نرسد. ما باید در این جنگ رسانه‌ای قوی‌تر ظاهر شده و حصار رسانه‌ای منطقه را بشکنیم. ملت‌ها اساساً فطرت پاک دارند. من سال گذشته سفری به اسپانیا داشتم برای شرکت در همایش صلح و ادیان الهی. راننده‌ای که روز آخر ما را برد سمت فرودگاه یک عرب بود و خیلی مدح سید حسن نصرالله را می‌گفت. من فکر کردم او یک عراقی و شیعه است. اما گفت که من از مراکش و سنی‌ام. می‌خواهم بگویم وقتی پیام به مردم برسد، طبیعتاً فطرت پاک آنها ندای حق را لبیک می‌گوید و از ایستادگی سید حسن نصر الله مقابل صهیونیست‌ها با افتخار یاد می‌کرد. همانطور که امام راحل فرمود مشکل ما حکام مسلمین هستند.

*در پایان اگر نکته‌ای مدنظر تان در این رابطه هست بفرمائید.

ما چون وحدت را به صورت عملی در جمهوری اسلامی تجربه کردیم، می‌بایست این تجربه ارزشمند را صادر کنیم. یعنی تمرکز ما بر شعار وحدت، امروز باید با لحاظ جنبه صدور آن باشد. امروز در کشور ما وحدت شیعی و سنی در تراز مطلوب و قابل دفاعی محقق شده است. شاید برخی کشورها مانند لبنان صورتی از همزیستی مسالمت آمیز را به نمایش گذاشته باشند، اما شما وقتی به بطن جامعه لبنان مراجعه می‌کنید، می‌بینید وحدت بسیار شکننده است. در جامعه ما وحدت شکننده نیست و به همین خاطر است که این همه شبکه و هابی از سویی و شبکه‌های تشیع انگلیسی از سوی دیگر دارد برای کوبیدن وحدت تلاش می‌کند. اگر وحدت در ایران شکننده بود، به این همه زحمت و سرمایه گذاری انبوه دشمنان نیاز نبود. این تجربه باید به کشورهای همسایه صادر شود. مثلاً در کشور پاکستان جنگ‌های فرقه‌ای خیلی نگران کننده است و پتانسیل شعله ور شدن نزاع‌های اینچنینی بسیار بالاست.

برای پیگیری ایده وحدت میان امت اسلامی انجام شده است. آسیب شناسی حضرت تعالی از این روند چیست؟

آسیب شناسی تلاش‌ها برای ایجاد وحدت میان امت اسلامی قطعاً وجوه متفاوتی را در بر خواهد گرفت. یک آسیب عمده که ما به صورت میدانی هم آن را در استان سیستان و بلوچستان مشاهده کردیم، این است که برخی‌ها در سطوح میانی مدیریتی، متأسفانه سلیقه‌ای عمل می‌کنند. یعنی آن فرمایشات عمیق حضرت امام و مقام معظم رهبری پیرامون وحدت آن گونه که باید، به جان آنها ننشسته است. برخی افراد فکر می‌کنند فرمایشات امام و رهبری پیرامون وحدت صرفاً یک تاکتیک است و هر وقت که بخواهیم از زیر آن شانه خالی کنیم، باید این کار را انجام دهیم! همین نگاه موجب می‌شود برخی برخوردهایی از سوی مسئولان میانی صورت می‌گیرد که خدای نخواسته این ذهنیت برای طرف مقابل ایجاد می‌شود که حرف‌های ما درباره وحدت حقیقی نیست و در ظاهر سخن از وحدت می‌گوئیم و در عمل، طرف مقابل را از حقوق اسلامی و انسانی که قانون برای آنها به رسمیت شناخته، محروم می‌کنیم.

به نظرم این نگاه‌ها باید مرتفع شود و همه دست اندرکاران به این مهم برسند که وحدت جزو اولیات دینی و بدیهیات اسلامی است. در نامه اخیر مقام معظم رهبری هم دیدید که حضرت آقا تأکید داشتند بر این نکته که تبعیض نباید باشد. یا مثلاً در ادارات ارشاد در برخی مناطق، یک سری کتبی هست که اساساً جنبه عقیدتی هم ندارد مانند کتب ادبیات عرب؛ لزومی ندارد که روی اینها درج شود؛ ویژه اهل سنت.

*شما مدت زیادی در سیستان و بلوچستان و در کنار برادران اهل سنت حضور داشتید. پیرامون تعامل مطلوب برادران شیعه و سنی در این استان بفرمائید.

در کشور ما در استان‌هایی که درصد اهل سنت بالاست، می‌بینید که به برکت هدایتگری‌های علمای شیعه و علمای سنت وحدت بسیار خوبی حاکم است که البته از گذشته به همین نحو بوده است. در تاریخ کشورمان نیز به جز مقاطع محدودی، چیزی به نام جنگ‌های فرقه‌ای و مذهبی نداشته ایم. استانی مانند سیستان و بلوچستان عزیز که شهید مدافع حرم دارد، دیگر اینجا نباید کسی به وحدت توصیه کند بلکه بقیه از کشورهای دیگر باید بیایند اینجا و درس وحدت بیاموزند. این وحدت برای کشورهایی که همیشه دارند در آتش دعوای قومی و قبیله‌ای می‌سوزند، بسیار آموزنده است. در همین سیستان و بلوچستان شما می‌بینید که در یک خانواده هم شیعه است و هم سنی. صحبت هیچ اختلافی هم نیست و با همدیگر در کمال برادری و اخوت زندگی می‌کنند.

دوستانی که در شهرها و مراکز کشور یا در مناطقی که اهل سنت کمتر حضور دارند زندگی می‌کنند، شناخت شأن نباید از خلال مجله و سایت و امثالهم باشد. گاهی برخی دوستان مخلص را می‌بی‌نم که نسبت به باورهای اهل سنت، شناخت غلطی دارند. خدای نکرده فکر می‌کنند که اهل سنت، اهل بیت (ع) را دوست ندارند. در حالی که شما اگر حضور میدانی در آن مناطق داشته باشید، اوج محبت و دوستی اهل بیت (ع) را توسط برادران اهل سنت می‌بینید. مثلاً در شهر خاش، مولوی عبدالواحد ریگی که از مولوی‌های مسن و قدیمی خاش هستند و ما خدمتشان رسیدیم، منزل و مسجد ایشان نزدیک هم است و نام مسجدشان را مسجد امام حسین (ع) نام نهادند. خود ایشان به من گفتند که چون دیدم امام حسین (ع) بالاترین انسان عرصه وجود است، اسم این مسجد را امام حسین (ع) گذاشتم. این عالم

بسیاری از بزرگان اهل سنت از شاگردان امام صادق (ع) بوده اند. ابوحنیفه که حنفی‌های اهل سنت از او به امام الاعظم یاد می‌کنند، دو سال افتخار شاگردی امام صادق (ع) را داشته است. بعدها و با اینکه به لحاظ فکری با امام زاویه پیدا می‌کند و فکر او در طریقه اجتهاد، مورد مذمت اهل بیت واقع شده بود، اما به جهت اینکه جزو مخالفان سیاسی حکومت بنی عباس محسوب می‌شد، زمانی که به او پیشنهاد حضور در حکومت و خلافت را می‌دهند، می‌گوید که خلافت اگر قرار است منتقل شود، باید به جعفر بن محمد (ص) انتقال داده شود. شافعی نیز با واسطه شاگرد امام صادق (ع) بوده است. احمد بن حنبل را ببینید. در جریان تشییع امام موسی کاظم (ع)، وقتی سربازان حکومت فریاد می‌زدند هذا امام الرافضة، تاریخ می‌نویسد که احمد بن حنبل گریه می‌کرد و می‌گفت هذا امام الجن و الانس کلهم.

همانطور که گفتیم حکومت عباسی نیازی به همراهی شیعیان نداشت، اما معصومین (ع) امر مولوی کردند به شیعیان که شما باید وحدت اسلامی را حفظ کنید و با جامعه اسلامی تعامل داشته باشید. من حتی یک پله بالاترش را می‌گویم. وحدت که فقط وحدت اسلامی نیست، وقتی قرآن کریم می‌فرماید شما با اهل کتاب هم روی مشترکات دور هم جمع شوید. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» آیا این بیان صریح هم تاکتیک است؟! وحدت تاکتیکی با مسیحیان و یهودیان علیه چه؟! این طور نیست بلکه صرف تأکید بر روی مشترکات، خودش سازنده است. به خاطر اینکه نفس اختلاف ناشی از بغی امر مذمومی است. بنابراین هرچه که ما گام برداریم در راستای زدودن اختلاف، این می‌شود یک گام مبارک.

*در سال‌های اخیر شاهد دو واقعه مهم در جهان اسلام بودیم؛ گسترش هرساله راه پیمایی اربعین و همچنین مقابله امت اسلامی با داعش. در هر دو مورد فوق نیز شاهد حضور گسترده برادران اهل سنت بودیم. چقدر موضوعات اینچنینی را در تحکیم وحدت میان امت اسلامی مؤثر می‌دانید؟

مقابله مسلمانان با داعش نشان می‌دهد که بیش از یک میلیارد مسلمانی که در جهان است، عملاً تفکر داعشی را پس زدند و این یعنی اینکه داعش جزو اهل سنت نیست. نه افکار عمومی اهل سنت پذیرای تفکرات داعشی بود و نه مراکز علمی و علمای اهل سنت. علمای اهل سنت، حتی کثیری از علمای سلفی صراحتاً داعش را رفض کردند. الا زهر که جای خودش را دارد.

در راهپیمایی اربعین نکته در همین جاست که حب اهل بیت (ع) مثل خود موضوع وحدت جزو ضروریات و محکمت اسلامی است که رهبر معظم انقلاب هم اخیراً در اجلاس محبان اهل بیت فرموده بودند. این حب جزو مشترکات شیعه و سنی است. به همین خاطر شما حضور گسترده برادران اهل سنت را هم در راه پیمایی اربعین و هم در دفاع از حرم اهل بیت می‌بینید. همینطور در زیارت حرم امام رضا (ع) و سایر بقاع معصومین. در لبنان ببینید چقدر مساجدی که اهل سنت به نام ائمه معصومین می‌گذارند و تنها برای ائمه ما لفظ امام را به کار می‌برند.

تفکر داعش و هر تفکر وارداتی دیگر که بخواهد به عالم اسلامی ضربه بزند، این خصوصیت در آن هست که با اهل بیت و پیروان اهل بیت (ع) دشمنی دارند. به همین خاطر در برخورد با داعش از شیعه و سنی یک صدا شنیدیم.

*بعد از انقلاب اسلامی، تلاش‌های گسترده‌ای

موسی نجفی:

انقلاب اسلامی برای تمدن سازی می تواند از تجربه صفویه استفاده کند

ثبات و رفتن به طرف تمدن عظیم اسلامی شیعی می تواند از این تجربه مهم همچون عیار و راهکار و افق جهت برنامه ریزی استفاده کند و البته آسیب شناسی خودش را هم داشته باشد؛ فقدان چنین بینشی به خصوص نزد طبقات حامل اندیشه انقلاب یعنی فقدان افق گشایی جدید و پویای انقلاب و البته دست بسته بودن جلوی لیبرالیسم و تمدن غرب.

نجفی تأکید کرد: نتیجه اینکه به نظر می رسد علیرغم بسیاری از کمبودها و آسیبها و سو مدیریتها که وقایع و تلخی های سالهای اخیر را در پی داشته است، اینها نه در ذات انقلاب که مسائلی عرضی و روبنایی بوده و علیرغم تحمیل شرایط بد، نوعی

شکوفایی تمدنی (به خاطر ازدیاد علم و ثروت و قدرت) بعد از دوران آرامش گونه و ثبات سالیان اخیر دیده می شود.

این استاد دانشگاه تصریح کرد: این خط و مسیر مهمترین ویژگی آینده پژوهی انقلاب اسلامی را ترسیم می کند. این افتتاح و گشودگی از چشم استراتژیست های برجسته غرب مثل هنری کیسینجر پنهان نمانده، از آن به نام امپراطوری پارس نام می برد.



موسی نجفی، رئیس پژوهشگاه اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در مورد تجربه تاریخی و تمدنی بزرگ عصر صفوی و شبیه سازی امروزی آن (تأسیس - تثبیت - تمدن) گفت: آنچه بعد از یک قرن از پایه گذاری رسمی شیعی صفوی در اوایل قرن یازدهم، میراث شاه عباس اول شد و با درایت و همت او به اوج رسید؛ ثبات و امنیت ملی و شکوفایی اقتصادی و توسعه و خلاقیت فرهنگی و هنری و علمی بود و همه اینها در یک مرکزیت و هماهنگی و شکوفایی بودند.

وی افزود: این اوج و خلاقیت در فلسفه ملاصدرا و ابتکارات شیخ بهایی و خوشنویسی و هنر علیرضای عباسی و لیاقت و فرماندهی سردار بزرگ امامقلی خان و ساخت و توسعه شهرهای بزرگ و باشکوه قابل رؤیت است. این دوره شکوفایی بعد از دو دوره مهم تاریخی اتفاق افتاد: اول دوره تأسیس و التهاب و انقلابی گری شاه اسماعیل اول و دوم نیم قرن دوره ثبات و امنیت و تثبیت نظام دینی دوره شاه طهماسب.

این محقق و نویسنده کشورمان در ادامه سخنانش اظهار داشت: انقلاب اسلامی در دوره

شهین اعوانی در گفتگو با مهر:

مسیر پژوهش را بر خلاف جهت پیش می بریم

باشد ولی ما اجازه نداریم در حوزه های دیگر مثل علوم اجتماعی و ... ترجمه کنیم بلکه باید در تخصص ما باشد. بنابراین از اینکه می بینم یک نفر هم مترجم کانت، هم مترجم هگل، هم هایدگر و افلاطون است، تعجب می کنم چون این یک ملغمه ای می شود در تحقیق و لطمه می زند به علم.

شهین اعوانی ادامه داد: از همه اینها گذشته قرار بود ما در علوم انسانی مبنای اسلامی بگیریم ولی اکنون در خود حوزه علمیه کارهایی تدریس می شود که تماما ترجمه است و فراگیری این کار به اصل مطلب ضربه می زند. ما در اینجا ترجمه را از پژوهش حذف کرده ایم، یعنی کسی اینجا نمی تواند کار ترجمه را قالب بگذارد برای طرح پژوهشی، مگر ترجمه کلاسیک را برای مثال ترجمه اخلاق ارسطو را یکبار دیگر به فارسی خوب ترجمه کنید و از این طرف اگر کسی پیدا شود که اخلاق ناصری یا اسفار را ترجمه کند، ما استقبال می کنیم ولی یک شرط مهم دارد و آن پژوهشی دیدن این متن است. عربی یا انگلیسی را خوب دانستن دلیلی برای خوب فهمیدن ملاصدرا نمی شود.

وی افزود: ما در دانشگاه این همه الهیات شفا و اشارات خوانده ایم ولی اکنون که طرح ابن سینا را اینجا دایر کرده ایم، می بینیم استادی که قبلا خودم پیش او، این درس ها را خوانده ام، به ما می گوید: من اگر کتاب تعلیقات ابن سینا را می خواندم طور دیگری تدریس می کردم. این است که نمی شود در دانشگاه بدون تحقیق و پژوهش درسی را برای دانشجویان تدریس کرد. این وظیفه یک مؤسسه پژوهشی مثل اینجا است و ما هم اولویتمان این است که ببینیم در کتاب های درسی دانشجویان چگونه یک منبع موثق داشته باشیم؟ برای مثال شیخ اشراق را مرحوم آشتیانی منتشر کرده ولی اغلاط زیادی دارد و اکنون منبع درسی است. کار پژوهش یعنی پرداختن به این موضوع ها که در جامعه ما از اهمیت بسیاری برخوردار است.

وی افزود: این روند مخربی است که من بارها آن را گفته ام که از پیاده کردن نوار کسی استاد دیده نمی شود یا از گوش دادن نوار کسی عالم نمی شود. همانطور که از پیاده کردن نوار هم کسی پژوهشگر نمی شود. بنابراین اگر بخواهیم نوار را برای ارتقای بینش و فرهنگ مردم در نظر بگیریم، خوب است ولی نه در دانشگاه، ما در دانشگاه اجازه نداریم این طور برخورد کنیم. بنابراین هفته پژوهش بسیار فرصت خوبی است که نگاه کنیم و ببینیم در کجای کار هستیم. به عنوان مثال اگر در علوم تجربی این روش را بکارگیریم یعنی اول دانشجو را بهرورانی بعد کتاب بنویسیم یعنی زلزله آمده و تخریب کرده و ما بعد کتابش را نوشته ایم.

عضو هیئت مدیره مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با تأکید بر اینکه ما باید پژوهش را جدی بگیریم و پژوهش منبع علم پروری ما باشد، ادامه داد: متأسفانه چیزی که تا به حال در وزارتخانه ما اتفاق افتاده این است که هیئت علمی وقتی که می خواهند شخصی را جریمه کنند، او را می فرستند قسمت پژوهشی. این یعنی پژوهش جریمه است و اینگونه قطور می توان شأن پژوهش را حفظ کرد. این کار حداقل تا یکسال پیش انجام می شد و من بارها در جلسات به این قضیه اعتراض کرده ام و شنیدم که به تازگی تغییر کرده است ولی من هنوز هم مطمئن نیستم. اگر چنین چیزی تا به حال بوده باید بدانیم پژوهش جریمه نیست. پژوهش مسیر تحقیق و در حقیقت چشم اندازی است که اگر ما آن را نادیده بگیریم مثل این است که چشمان را روی علم بسته ایم.

شهین اعوانی افزود: موضوع دیگر در رابطه با پژوهش در فلسفه این است که ما باید اول پژوهشگر را مورد توجه قرار دهیم نه مترجم را. مترجم تنها بیان کلمات به زبان دیگر نیست. مترجم باید روش تحقیق آن مؤلف و محقق را بداند، دیدش را بشناسد و بعد کاری را ترجمه کند نه اینکه هر کسی انگلیسی یا آلمانی خوب بلد است، مترجم خوبی هم هست. ممکن است زبان ما در فلسفه آلمانی عالی



شهین اعوانی، پژوهشگر ایرانی حوزه فلسفه، درباره جایگاه پژوهش در جامعه ما به خبرنگار مهر گفت: می توان هم با نگاه مثبت و هم با در نظر گرفتن معایب به این موضوع نگریست. مزایای آن این است که بالاخره در مؤسسات پژوهشی کاری می شود که پشتیبان دانشگاه ها قرار می گیرد و در واقع پشتیبان علم و فرهنگ در جامعه می شود. ولی اگر به صورت فهرستوار بخواهیم به معایب پژوهش در جامعه ما اشاره کنیم، معایب آن در اینجا است که مسیر پژوهش را ما بر خلاف جهت پیش می بریم. ما اول تدریس می کنیم بعد تحقیق، یعنی اول معلم هستیم و بعد پژوهشگر.

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تصریح کرد: اگر کتاب های درسی دانشگاه ها را به خصوص در حوزه علوم انسانی و فلسفه مشاهده کنید یا از روی نوار پیاده شده و به صورت کتاب در آمده اند یا در مقدمه نوشته می شود که چندین بار هگل، کانت، ملاصدرا و ... درس داده شده و این کتاب حاصل ۸ بار تدریس استاد است. این یعنی اینکه ما هشت سری دانشجویان را به مثابه آزمایشگاهی پرورش داده ایم و بعد آمده ایم این آموزش ها را کتاب کرده ایم در صورتی که این روند در کشورهای دیگر برعکس است، یعنی ۸ سال تحقیق می کنند و حاصل آن را کتاب می کنند و بعد سر کلاس می روند.



گفتگو از سحر سلطانی

یحیی قائدی در گفتگو با مهر:

ورود فلسفه به حرفه مددکاری

گسترش حوزه‌های کاربردی فلسفه در دنیای اطلاعات و شبکه‌های فوری اتفاقی است که ضرورت گذار از اندیشیدن فلسفی محدود به آکادمی‌ها و کلاس‌های فلسفه را در بر می‌گیرد. اندیشه ورزی فعال در کف خیابان‌ها و کوی و برزن ما را به یاد سقراط می‌اندازد اما فعالان فلسفه کاربردی مدعی اند باید در دوره امپراطوری گوگل بر تفکر پای فلسفه را به مهد کودک تا کافه‌ها و حتی کلینیک‌ها و مکان‌های عمومی دیگر هم باز نمود. به سراغ یحیی قائدی دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی و پیشگام ترویج فلسفه برای کودکان رفتیم تا ایده‌های او را برای ترویج «مشاوره فلسفی» بشنویم.

وی در مورد مشاوره فلسفی گفت: نخست ضروری است پیش از هر چیز بپرسیم: «فلسفه چیست؟» و همینطور «مشاوره چیست؟» با گذر از این دو مفهوم به شکل خلاصه می‌توان گفت «مشاوره فلسفی» ذیل مباحث فلسفه کاربردی طرح و اجرا می‌شود، مجموعه‌ای از ایده‌ها در ذیل فلسفه کاربردی گسترش یافتند که برخی از آنها مثل فلسفه برای کودکان (P4C) و مشاوره فلسفی (philosophical counselling)، کافه فلسفه (philocafe) و... است، مشاوره فلسفه به نوعی ورود فلاسفه به حرفه‌های یاورانه و مددکاری به افراد جامعه است.

قائدی ادامه داد: این مشاوره به کارگیری راه‌ها و روش‌ها و سبک‌های فلسفی است برای کمک به افراد در حل مشکلاتشان، گرچه مشاوره فلسفی هنوز در حوزه «روان درمانی» مدعی نیست که درمان می‌کند اما باور بر این دارد که مهمترین مشکلات بشر در ارتباط مستقیم با نحوه تفکر و اندیشه آنهاست. باورهای ذهنی افراد با تسهیل‌گری فیلسوف ارزیابی و شناسایی می‌شود، یکی از مهمترین روش‌های مشاوره فلسفی «گفتگوسقراطی» است، افراد در خلال این گفتگو باورهای خود، نگرش و بینش خویش به جهان و خودشان را وارزسی و تحلیل می‌کنند. روش‌های دیگری هم در مشاوره فلسفی به کار گرفته می‌روند مانند «هرمنوتیک»، «پدیدارشناسی»، «تحلیل» و... از سویی تکنیک‌هایی که در نظام‌های فلسفی شناخته شده هستند همچون روایی‌گری، تحلیلی، حس‌گرایی و... هم در این حوزه کاربرد دارد.

وی در مورد دلایل رجوع به فلسفه در ساحت مشاوره فلسفی از منظر تاریخ تفکر بشر گفت: با نگاه تاریخی باید به کوچه‌ها و خیابان‌های آتن برویم و همراه سقراط شویم،

شیوه سقراط در گفتگو با مردم کوی و برزن، پرسش از آنها مبتنی بر اتفاقات روزانه و به چالش کشیدن مردم با استناد به پاسخ‌هایی که می‌دادند در سوالات بعدی نوعی مشاوره فلسفی است. تلاش سقراط از طرح این بن‌بست‌ها در واقع تلاش برای اندیشه به بت‌ها و قالب‌های ذهنی عادت شده بود.

این استاد دانشگاه افزود: اوهیچ گاه خود را فیلسوف یا مشاور نامید، اولین بار هاخن باخ (gerd Achenbach) آلمانی از مشاوره فلسفی سخن گفت، او روش سقراطی را در مشاوره فلسفی مورد استفاده قرار داد و قدمت این تفکیک هنوز سی سال نمی‌شود، در فرانسه اسکار برنی فیه و ایزابل ملون؛ در سوئد انجمن فلسفه کاربردی به شکل گسترده اقدام به ترویج این حوزه نموده و آن پیلگرن و آدام والنبرگ به این امر مشغول هستند، ران لاهاو و تیلور که شیوه تحلیلی را در مشاوره فلسفی پی گیری نمودند و در امریکا انجمن مشاوره فلسفی راه اندازی شدو اخیراً مشاوران فلسفی در امریکا کد نظام مشاوره گرفته و به کار مشغولند.

وی در پاسخ به این سوال که در کشور ما از چه زمانی و چگونه حوزه مشاوره فلسفی طرح شد، گفت: مشاوره فلسفی در ایران عمر زیادی ندارد؛ در سفری که سال ۲۰۱۱ برای دیدن دوره‌های کارگاهی فلسفه برای کودکان اسکار برنی فیه به فرانسه داشتم، برای اولین بار با بحث مشاوره فلسفی به شیوه سقراطی به شکل کاملاً عینی مواجه شدم، در هر روز از کارگاه ما باید حداقل یک مشاوره فلسفی را تجربه می‌کردیم. در سال ۲۰۱۳ که مجدداً به کارگاه‌های اسکار برنی فیه رفتم این جلسات مشاوره فلسفی را داشتیم، دو سال بعد که به فرصت مطالعاتی در کشور سوئد رفتم این بحث را پیگیری مستقل نمودم. اولین مقالات آکادمیک در این حوزه هم به همایش فلسفه تعلیم و تربیت در عمل پاییز ۹۳ دانشگاه خوارزمی باز می‌گردد. در انجا دو مقاله ارائه شده بود که به طور مختصر به مشاوره فلسفی (پور آقا ۱۳۹۳) و یا بنیاد فلسفی مشاوره (قائدی و دیبا و اجاری ۱۳۹۳) پرداخته بودند کارگاه‌هایی که با حضور میهمان‌های فرانسوی و سوئدی برگزار شدند نیز با رویه مشاوره فلسفی بودند.

وی ادامه داد: یک سال بعد یکی از دانشجویان دکتری من خانم مریم پورآقا (۱۳۹۴) این مبحث را برای رساله دکتری انتخاب نمود که به زودی با راهنمایی بنده دفاع خواهد شد، در این رساله مبانی مشاوره فلسفی مبتنی بر رویکرد تحلیلی بررسی شده است. سه پرسش اساسی در این اثر طرح و پاسخ داده شده است. مبانی، موضوعات و اهداف مشاوره فلسفی با رویکرد تحلیلی را بررسی نموده و از چنانچه آموزش این شیوه به افراد هم سخن گفته شده است. از طرفی خود من در کارگاه‌های پرورش تسهیلگر فلسفه برای کودکان، مشاوره فلسفی با رویکرد سقراطی و تحلیلی را اجرا نموده و آموزش می‌دهم.

قائدی در پاسخ به این سوال که چه تفاوتی بین مشاوره فلسفی و مشاوره روان‌شناسی یافته اید، گفت: مهمترین تفاوتی که دیده‌ام تمرکز مشاوره فلسفی بر شیوه‌های فلسفی است. در مشاوره روان‌شناسانه الزامی به این روش‌ها نیست، در برخی روش‌ها مثل مشاوره الیس و برخی شناختی‌ها رویکرد سقراطی دیده می‌شود، اما اساس کار آنها کاملاً درمانی است و هدف هم درمان مراجع است در حالی که مشاور فلسفی تعهد درمانی نمی‌دهد اما کمک‌کاری است برای تقویت فکر، خودکاوی به منظور به زیستی و ارزیابی خود در جهان.

وی در مورد نسبت بین فلسفه برای کودکان و مشاوره فلسفی گفت: هم فیک و هم مشاوره فلسفی در ذیل فلسفه کاربردی قرار گرفته اند؛ مهارت‌هایی که به تسهیل‌گران فیک آموزش داده می‌شود و تکنیک‌هایی که آنها با کودکان و نوجوانان در کارگاه‌های فیک کار می‌کنند نیازمند داشتن بضاعت‌های مناسبی از شناخت و اجرای مشاوره فلسفی است. از خصلت‌های اساسی که یک مشاور فیلسوف باید داشته باشد: مهارت‌های استدلالی، گوش دادن دقیق، تشخیص مساله، تحلیل و استنباط، مفهوم یابی، مغالطه شناسی و... است. داشتن این مهارت‌ها به شکل عمومی برای تسهیل‌گران فیک الزامی است هرچقدر در کسب و توسعه این مهارت‌ها رشد یابند توانمندی‌های مشاوره‌ای فلسفی آنها نیز گسترش خواهد یافت.

محمد محمدرضایی در گفتگو با مهر:

روشنفکری دینی ما کی برداری است/ نواندیشی دینی یا احیای دینی؟

محمد محمدرضایی پژوهشگر حوزه فلسفه و کلام و استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران است وی که دکترای فلسفه و کلام را در سال ۱۳۷۸ از دانشگاه تربیت مدرس تهران اخذ نموده است به جهت آشنایی با تفکر اسلامی از سال ۱۳۵۹ در حوزه علمیه قم به تحصیل در دوره سطح و خارج فقه و اصول و فلسفه اشتغال دارد. پس از دعوت محمد مجتهد شبستری از مراجع تقلید برای مناظره در پاییز سال گذشته، محمد محمدرضایی به عنوان نماینده آیت الله جعفر سبحانی برای مناظره با شبستری معرفی شد که البته شبستری هیچ گاه حاضر به مناظره با او و دیگر اساتید حوزه و دانشگاه نشد. به بهانه انتشار کتاب جدید محمدرضایی با عنوان «نواندیشی دینی و احیای دینی» گفتگویی در مورد جریان روشنفکری دینی با این استاد دانشگاه داشتیم که در ادامه می خوانید:



دین را از حیات جامعه دور نگه دارند و معتقد بود دین به درد جامعه امروز نمی خورد حتی مانع پیشرفت جامعه است آنان ارتباط مردم را با منابع وحیانی قطع می کردند و حتی در صورت حجیت منابع وحیانی می گفتند ما فهم درستی از دین نمی توانیم داشته باشیم. به تعبیری ارتباط دین را با خدا قطع می کردند و نیز به یک نوع نسبیّت گرایشی و دیدگاه پلورالیستی باور داشتند. آنان دین را یک امر شخصی لحاظ می کردند نه یک امر اجتماعی. اینها در واقع یک نوع روشنفکری وابسته یا مقلدی بودند که به جای اینکه دین را به گونه ای مطرح کنند که در صحنه اجتماع حضور داشته باشد و مردم بتوانند از این چشمه حیات بهره ببرند به گونه ای دین را مطرح می کنند که از صحنه زندگی مردم غائب و پنهان شود. این چه نوع روشنفکری دینی است که شما دین را به گونه ای مطرح بکنید که چیزی از دین باقی نماند.

*این روشنفکری دینی مقلد چه ادعایی داشت و پروژه فکر آنها چه بود؟

بعد از رنسانس در اروپا دو جریان فکری فلسفی مهم وجود داشت. یکی عقل گرایی یا راسیونالیسم بود و دیگری تجربه گرایی یا امپیریسم. عقل گرایی با دکارت آغاز شد و یک نوع اصالت به انسان و به تفکر عقلانی او می داد و از «من» شروع می کرد. من فکر می کنم پس هستم. این نوع تفکر مزایایی داشت اما یک عیب اساسی پیدا کرد. جریان عقل گرایی علاوه بر حس به منبع شناخت عقلانی قائل بود و معتقد بود ما می توانیم از تحلیل یک ایده به یک ایده دیگر برسیم مثل تفکر ریاضی. اما بعدها آسیبی که پیدا کرد این بود که مدافعان آن به دور از تجربه و جهان عینی تحلیل عقلانی می کردند و نتایجی می گرفتند. هر فیلسوفی برای خودش یک نوع مقدماتی را انتخاب می کرد آن را تحلیل و به نتایجی می رسید. جریان علمی در حال پیشرفت بود و مدافعان عقل گرایی نمی توانستند پیشرفت های علمی را توجیه کنند. نمی توانستند تمدن بشری را که بر اساس علوم تجربی بنا شده بود، تبیین کنند. جریان تجربه گرایی معتقد بود همه معرفت ما از تجربه آغاز می شود و به تجربه نیز ختم می شود و روش کشف حقایق تنها مشاهده و آزمایش است. شما وقتی چنین اعتقادی داشته باشید ماواری طبیعت و آموزه وحیانی را از حوزه شناخت کنار گذاشته اید. بخاطر پیشرفت های علمی که وجود داشت مردم دل بسته این نوع تفکر شدند. آنها فکر کردند همه مشکلات زندگی را می توان با این روش حل

***به نظر می رسد روشنفکری دینی در ایران به تقلید از آنچه در غرب اتفاق افتاد و متجرب به پروتستانتیزم شد رخ داده است. در درجه اول روشنفکری را تعریف کنید و بفرمایید پروژه ای که دنبال می کند چیست؟**

روشنفکری دینی ترجمه Religious intellectual است. در واقع یک تفکر و جریانی است که در سراسر دنیا شایع است. دیدگاه های مختلفی در این جریان وجود دارد. جریان اول، این بوده که روشنفکران دینی در برابر حمله ای که تجدید به مسایل دین کرده بود، می خواستند پاسخ های مناسبی به آن دهند. حمله و جریانی که هر چیزی را در مقابل خود ویران می کرد، آنان می خواستند دین را به گونه ای عرضه کنند که بتواند با دنیای مدرن هماهنگ باشد. در واقع هدف اولیه جریان روشنفکری این بود. کم کم جریاناتی درون روشنفکری دینی به وجود آمدند که با هم تفاوت های زیادی دارند. گویی در مقابل هم هستند. اگر ما روشنفکری دینی را به معنای عام در نظر بگیریم می توان از تمام احیایان دین در طول تاریخ نام برد. سیدجمال الدین اسدآبادی، اقبال، محمد عبده، حضرت امام خمینی، مرحوم مطهری، آقای شریعتی و... تلاش می کردند که در آن دوره ای که حمله ماتریالیسم و مدرنیسم و افکار و نظریات آنها شایع بود از دین دفاع کنند و دین را در صحنه نگه دارند.

جریان روشنفکران دینی را می توان به یک روشنفکری دینی اصیل و غیراصیل و وابسته تقسیم کرد. روشنفکری دینی تلاش می کند دین را به گونه ای مطرح کند که جامعه از معنا و محتوای دین بهره ببرد. حضرت امام یک روشنفکر دینی و یک احیای دینی است. در آن زمان دین به گونه ای عرضه شده بود که با سیاست سازگاری نداشت. حضرت امام می فرمود در محتوا و در بطن دین سیاست نهفته است و معنای واقعی دین را نمایان کرد. یا عده ای دین را به گونه ای عرضه می کردند که با دنیای مدرن از جمله با سینما، مظاهر تمدن و... ناسازگار است. امام می فرمود دین با اینها ناسازگار نیست بلکه با محتوای فساد آنها ناسازگار است. همان چیزی که امام از آن به عنوان اجتهاد زمان و مکان یاد می کرد که عالمان در زمان های مختلف به گونه ای اجتهاد دینی کنند که دین بتواند پاسخگوی نیازهای آن زمان باشد.

اما نوع دیگر روشنفکرانی به تاسی از غرب یک نوع جریان وابسته ای بود که با تقلید از غرب تلاش می کرد

کرد. اما غافل از اینکه ما را از خیلی از حوزه های معرفتی محروم کرد و در پیچه شناخت های مختلف را به سوی انسان بست. این نوع تفکر بر تفکر علمی بعد از رنسانس غالب شد، یعنی یک نوع اصالت ماده و اصالت تجربه. تجربه گرایی با همه جذابیتی که داشت باعث شد نتواند مبانی علوم تجربی را تبیین کند و در نهایت کار آن به شکایت رسید. شکایت آن به این خاطر بود که چون دیدگاه خاصی نسبت به علیت داشت معتقد بود اولا علیت در خارج وجود ندارد و ثانیا محدود به عالم تجربه است. پس از آن، فیلسوفی مانند کانت که فیلسوف بسیار بزرگی است ظهور می کند. او دلبسته به علوم تجربی بود و می گوید من باید فلسفه ای را بنا بنهم که بتواند مبانی علوم تجربی را تبیین و توجیه کند. لذا فلسفه کانت آمد تجربه گرایی را با عقل گرایی عجین کرد و یک نوع فلسفه ای به نام فلسفه نقیادی، و انقلابی را در فلسفه به نام انقلاب کوپرنیکی به وجود آورد.

فلسفه کانت، توجیه مبانی فیزیک و ریاضیات عصر خودش است. او علاقه مند به سه چیز بود. یک علم تجربی، دوم اخلاق و سوم خدا. او گفت من فلسفه ای می خواهم ارائه کنم که برای همه اینها جایگاهی مناسبی در آن وجود داشته باشد. تجربه گرایی خدا را کنار می گذاشت. از طرفی نهضت محصول تجربه گرایی علم گرایی بود. علم گرایی، یک نوع ایدیولوژی بود که معتقد بود با این علوم تجربی و با این روش تجربی تمام مشکلات فکری بشر را می توان حل کرد.

شما اگر این روش را به کار بگیرید و برای هر حادثه ای یک علتی سابق بر آن تبیین کنید باعث جبرگرایی و دترمینیسم می شود و اخلاق از بین می رود. لذا در زمان همین علم گرایی گفتند دیگر اخلاق معنایی ندارد و رفتار آدم ها بر اساس ژن و محیط تعریف می شود. افرادی که رفتار بدی دارند اختیاری ندارد. یعنی اصلا اصالت اخلاق از بین رفت. کانت دلبسته اخلاق بود و معتقد بود ما تجربه های اخلاقی داریم که با این روش علم گرایی مناقات دارد. از طرفی هم روش علمی جایی برای خدا و آموزه های وحیانی نمی گذارد و کانت شفیقه خدا بود و گفت خدا را هم باید در فلسفه خود اثبات کنم. البته در حوزه عقل عملی اثبات کرد و گفت ضرورت و کلیت قوانین تجربی از تجربه بر نمی آید بلکه ریشه در عقل دارد. فلسفه کانت احساس کرد که این دو جریان فلسفی که عرض کردم مشکلاتی دارند. اما خود باز یک مشکلات جدیدی را به وجود آورد. او تفسیری از دین ارائه کرد که در آن دین را مساوی اخلاق دانست و در مورد الهیات وحیانی کتابی نوشت با عنوان دین در محدوده عقل و گفت من تنها دین را در حدی قبول می کنم که با عقل من سازگار باشد یعنی یک نوع اصالتی به عقل داد. نهضت روشنگری که با روشنفکری دینی خیلی عجین است در کانت به اوج خودش می رسد. ولتر، روسو و کانت پیشقراولان عصر روشنگری اند و می خواهند با عقل خود همه چیز را تحلیل کنند.

البته کانت با آن عظمتی که داشت در نهایت به اینجا رسید که خدا و دین می تواند پشتوانه خوبی برای اخلاق باشد. اما ما احساس می کنیم که بعد از آن یک جریان روشنفکری کاری می کند که هم خدا را از جامعه بشری کنار می زند و هم دین و هم اخلاقی دینی را و هم کتاب های آسمانی را به گونه ای تبیین کند که مقطع از وحی شود و فهم پلورالیستی خود را به گونه ای ارائه دهد که اصلا دین چیزی برای گفتن ندارد. در واقع دین را از محتوا تهی کند.

البته در جهان غرب بعضی از متفکران از سر دینداری این

نظریات را مطرح کردند تا کمکی به دینداری شود غافل از اینکه خودشان مشکلات و مضلالتی را به وجود آوردند. از جمله آنها شلایر مآخر، است.

با توجه به دیدگاهی که کانت و هیوم داشتند و می گفتند ما نمی توانیم خدا را با عقل اثبات کنیم، اگر اساس دین متزلزل شود دیگر دینی باقی نمی ماند. شلایر مآخر برای آنکه برای این معضل راه حلی ارائه دهد معتقد به تجربه دینی شد و گفت تجربه دینی احساسی است در وجود انسان که اصالت دارد و دین مبتنی بر عقل، نظر، اخلاق نیست بلکه مبتنی بر احساس باطنی است.

در عصری که شلایر مآخر زندگی می کرد حجیت کتاب مقدس زیر سوال رفته و اصالت و مرجعیت خود را از دست داده بود. آنها دیدند نمی توانند دیگر از کتاب مقدس دفاع کنند و نیز آموزه های کتاب مقدس با نظریات علمی ناسازگار بود. لذا مبنای دین را از اعتقاد به کتاب مقدس برداشت و در وجود خودش قرار داد. گفت احساس وابستگی به خدا اصل و اساس دین است.

او می خواست به دینداری کمک کند اما مرجعیت کتاب مقدس زیر سوال رفت و دیگر آن کتاب آسمانی یک کتاب هدایت نبود و گزارش یک تجربه دینی بود که برای پیامبر رخ داده بود. لذا دین یک امر شخصی شد و هر کسی دین را به گونه ای تفسیر می کرد متفاوت از دیگری. لذا پلورالیسم و دین شخصی از دل آن بیرون آمد.

*جریان روشنفکری دینی در ایران و مخصوصاً پس از انقلاب چه روندی را طی کرد؟

بعد از انقلاب یک جریان روشنفکری شکل گرفت که بجای اینکه کاری کنند مردم و دنیا از چشمه جوشان دین استفاده کنند، در عوض تفسیرهایی ارائه می دهند که نتیجه آن به گونه ای است که دین از صحنه اجتماع کنار گذاشته شود.

شما می بیند که با بحث هرمنوتیک و قرائت های مختلف از دین این دیدگاه پلورالیستی را مطرح می کنند که هر کسی بر اساس دیدگاه خودش یک تفسیری از دین دارد و هیچ معیاری هم وجود ندارد که ما بخواهیم بر اساس آن معیار قرائت صحیح را از غلط تشخیص دهیم و یک شکاکیتی را ترویج دادند.

بعد مسئله تجربه دینی را ترویج دادند و گفتند اصل و اساس دین تجربه دینی است. در واقع این روشنفکری دینی یک تقلید از غرب کرد و با توجه به زمینه هایی که در غرب وجود داشت، همان حرف ها را در اسلام زدند. بدون اینکه توجه بکنند اسلام از مسیحیت متفاوت است، ولی بر این مسئله چشم بستند و همان حرف ها را در اسلام و در کشور ما مطرح کردند.

جریان غیر اصیل از روشنفکران دینی ارتباط دین با خدا را قطع می کند. می گویند خدا را نمی توان با عقل اثبات کرد و از آنجا که خدا را نمی توان با عقل اثبات کرد پس نمی توان وحی را نیز پذیرفت. آقای دکتر شبستری چنین اعتقادی دارد و به صراحت هم می گوید.

دکتر سروش هم می گوید وحی از دو جنبه تشکیل شده است. یک جنبه ماده و یک جنبه صورت، جنبه ماده مبهم است. صورت آن را نیز پیامبر افکنده است و بشری است. لذا وقتی بشری است با نقص و خطا و عدم کمال عجین است. یعنی دین کامل نیست و تجربه های انسان ها می تواند دین را پخته کند. همه آدم ها پیامبر می شوند. باز مطرح می کنند که هیچ صورتی بهتر از صورت دیگر نیست.

به این شکل شما می بینید یک جریان روشنفکری دینی معتقد است که نه می توان دین را فهمید و نه معیاری برای فهم ها وجود دارد و نه خداوند کتابی برای هدایت بشر فرستاده است و اگر فرستاده باشد به درد ما نمی خورد! یکی دیگر از ادعای روشنفکران ما این است که دین با فرهنگ زمانه عین است، لذا قرآن که در ۱۴۰۰ سال پیش نازل شده با فرهنگ عصر جاهلیت عجین است و به درد ما نمی خورد!

قرآنی که می گوید «هدی للناس»، «تبین لکل شیء» و... آنان کاری می کنند که فقط محدود به آن زمان و محدود به جزیره العرب شود و دیگر به درد فرهنگ های دیگر نخورد. آیا می توان اسم این را روشنفکری دینی گذاشت؟ اینها می خواهند دین را از صحنه اجتماع خارج کنند.

یک اصلی که حاکم بر جریان روشنفکری سکولار است نسبیت گرایی و دیدگاه پلورالیستی است. هم دکتر سروش و هم دکتر شبستری معتقدند که ما هیچ فهم درستی از دین نداریم و اصلاً یقین در عالم انسانیت راه ندارد و قرائت صحیحی هم وجود ندارد. این جمله با خودش در ستیز است و به لحاظ فلسفی مشکل دارد.

یک اصل دیگر آنها این است که دین، یک امر شخصی است. یعنی اگر دین به فرض هم وجود داشته باشد در صحنه اجتماع جایی ندارد. شما می بینید که قرآن می فرماید «واعتصموا بحبلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» یعنی قرآن که مایه حیات جامعه است به گونه ای تفسیر می کنند که بی خاصیت شود و از صحنه کنار رود.

بحث دیگری که مطرح می کنند این است که زبان دین زبان واقعی نیست و رمز است. هر کس از رمز، چیزی می فهمد. قرآن وقتی قصه ای را تعریف می کند می گوید «تَلَوْنَهَا عَلَيْنَا بِالْحَقِّ»، این ها قصه حق است. اما روشنفکران می گویند اینها رمز است. در این صورت دیگر قرآن کتاب هدایت نمی شود چون هر کس رمز را به گونه ای می فهمد.

همه این اصول بر گرفته از جهان غرب است. خود نظریه قبض و بسط را ابتدا یک کشیش مسیحی مطرح کرد. همه این نظریات صد درصد کپی است. اینجانب کتابی تألیف کرده ام به نام «خاستگاه نواندیشی دینی» در این کتاب تقلید روشنفکران دینی از نظریات غربی مشخص شده است.

قرآن می گوید «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و نیز بر تفکر و تدبیر و تعقل تأکید می کند. حال یک جریانی در غرب وجود دارد که معتقد است دینداری با تعقل سازگار نیست و از آن دو باید یکی را انتخاب کرد، که یا عاقل باشی و یا متدین. این جریان که به عنوان ایمان گرایی شناخته می شوند، می گوید هر چه جاهل تر باشی ایمان قوی تری داری.

کرگارد که پدر اگزیستانسیالیسم جدید است از بدفهمی ای که نسبت به یکی از قصه های کتاب مقدس پیدا کرده بود، فکر کرد که دینداری با عقل ضدیت دارد. او می گفت در داستان حضرت ابراهیم و ذبح فرزندش عقل می گوید فرزندت را قربانی نکن، خدا می گوید قربانی کن. پس من برای اینکه به فرمان خدا گوش دهم باید عقلم را کنار بگذارم!

ما می گوئیم خدایی که به تو حیات داده اگر به تو فرمان دهد که این کار را انجام بده دین عقلانیت است. لذا کرگارد سه دلیل ذکر کرد که شما نباید عقلانیت را در حوزه دین به کار ببری. اکنون یک جریانی از روشنفکری دینی ما این تفکر را در کشور ما رایج می کند. در صورتی که سراسر قرآن و روایات بر تفکر و تعقل تأکید دارد. قرآن در آیه ای می فرماید «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» یعنی جهنمیان می گویند اگر ما تعقل می کردیم الان در دوزخ نبودیم.

نقل است حضرت آدم را بین سه چیز مخیر کردند، عقل، دین و حیا. حضرت آدم عقل را پذیرفت. چرا که هر جا عقل باشد دین و حیا نیز وجود دارد. یعنی هر کس عقل دارد، دین دارد. الان دارند طوری القا می کنند که دیندارا افرادی بی عقل و جاهل اند و اگر می خواهی دیندار شوی باید جاهل شوی. دنیای امروز دنیای عقلانیت است و دینداری دنیای بی عقلی است پس دین را کنار بگذار.

لذا روشنفکران دینی ما یک کپی برداری صرف از متفکران مغرب زمین می کنند و آن مباحث را الگو می گیرند و در کشور مطرح می کنند.

روشنفکری دینی سکولار، قرآن را به گونه ای معرفی

می کنند که بشری شود. می گویند پیامبر خود قرآن را به وسیله فرهنگ زمانه اش صورت داده است. لذا به درد فرهنگ الان ما یا فرهنگ های دیگر نمی خورد و شعرا و عرفا که تجربه های دینی دارند باید دین خدا را کامل کنند. از طرف دیگر تفسیر پلورالیستی از دین ارائه می دهند و یا به پلورالیسم دین و فرقه های دینی معتقدند. قرآن را نیز از خدا منقطع می کنند.

این جریان دو لبه دارد. یک طرف این روشنفکران دینی سکولار اند که به گونه ای دین را تفسیر می کنند که جایگاهی در اجتماع نداشته باشد و طرف دیگر تحجر است. تحجر با عمل و رفتار خود به گونه ای دین را تبلیغ می کند که به درد جامعه امروز نمی خورد. این رویکرد مخالف پیشرفت و تمدن و علم است. این تفکر تحجرگونه آسیب زاست که نمدان آن نیز داعش است.

خداوند در قرآن می فرماید «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» ما قرآن را نازل کردیم و خودمان هم آن را حفظ می کنیم. درست است که جریان های مختلفی در طول تاریخ تا امروز تلاش می کنند که دین را از صحنه زندگی مردم کنار بزنند. اما ما باید با روشی که قرآن می فرماید «جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» با الگو قرار دادن امت وسط هم بتوانیم خود را چشمه جوشان دین بهره ببریم و هم عمل و فکر درست خود الگویی برای همه دنیا باشیم.

اما باید به شما عرض کنم که هیچکدام از مباحث مطرح شده توسط روشنفکران دینی سکولار از اتقان لازم برخوردار نیست. با محک عقل و مسلمات دین می توانیم مبنای و نظریات و روایت های دینی که به اسم روشنفکری دینی مطرح می شود مورد نقد و بررسی قرار داد. حال جای تعجب است افرادی با این افکار لقب احیاگر دینی به خود داده اند.

*روشنفکری دینی در غرب در بستری شکل گرفته که دین مسیحیت با عقل ناسازگار بوده و روشنفکران دینی در پاسخ به این امر ظهور کردند این در حالی است که در اسلام نسبت مشخصی با عقلانیت وجود دارد. تعارضی بین عقل و اسلام وجود نداشت پس چگونه است که روشنفکری دینی در اسلام به تقلید از غرب شکل گرفت؟

فکر تحجرگونه کلیسایی به دین ضربه زد. یعنی دین را به گونه ای مطرح کردند که با علم و تمدن ناسازگار است. رابطه علم و دین در اسلام متفاوت از مسیحیت است. اسلام به فراگیری علم و تعقل تشویق می کند. علم تجلی یکی از صفات خداوند است. هر کسی که به دنبال علم باشد به نحوی به دنبال خداست.

قرآن می فرماید «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» به هر جهت یک قرائت از دین مسیحیت وقتی ارائه شد، به دین ضربه زد. قبل از جریان ضد علمی کلیسا ما فیلسوفان بزرگی در مسیحیت داشتیم که اینها عقلانیت را با دینداری و تفکر دینی یکسان می دانستند.

مثلاً توماس آکویناس یکی از عقل گرا ترین فیلسوفان مسیحی است. می گوید تفکر عقلانی با تفکر دینی با هم ارتباط وسیعی دارند. یعنی شما می توانید از تفکر عقلانی به تفکر دینی برسید و بالعکس. این گزاره «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» در تفکر توماس هم وجود دارد. اینطور نبود که در مسیحیت همه روایت ها ضدیتی با علم و عقل و داشته باشند. ولی بالاخره قبل از رنسانس و قرون وسطی یک تفکری حاکم شد که با عقل و علم در تعارض بود. در اسلام اینگونه نیست. اسلام علم و عالم را تشویق می کند و عالمان را با فضیلت می داند. «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» یعنی فقط علما خشیت الهی دارند. لذا آنگونه که در مسیحیت بین عقل و دین و علم و دین تعارض بود در اسلام این تعارض وجود نداشت و آن راه حل هایی که در مسیحیت ارائه شد برای اینکه یک عده دفاعی از دین بکنند، در اسلام سالبه به انتفاء موضوع است. البته باید در برابر روشنفکری مقلد پاسخ های مستدل ارائه نمود.



یادداشت

یادداشتی از یحیی یثربی؛

چرا شریعتی به نتیجه مطلوب و مورد نظر خود نرسید؟



متن زیر، یادداشتی از یحیی یثربی، استاد فلسفه است که به مناسبت برگزاری سمپوزیوم چهلمین یادمان دکتر علی شریعتی است نگاشته شده است؛

بی تردید، شریعتی در ایجاد حرکت سیاسی و انقلابی در جامعه ما نقش مؤثری داشت. نیز در جلب توجه جوانان به اسلام، دلسرد کردن آنان از کمونیسم و مخالفت با استعمار و استثمار غرب تلاش شایسته ای کرد؛ اما از نظر نتیجه عملکرد خویش، موفق نبود، اگرچه در میدان انقلابی گری و مبارزه، قهرمانانه درخشید. چرا این درخشش و این قهرمانی به نتیجه ای که او در نظر داشت، نرسید و جامعه به روحانیت پیوست و انقلابی غیرمسلحانه با رهبری روحانیت به پیروزی دست یافت و شریعتی از نظر این انقلاب و بنیان آن، چندان مورد استقبال و توجه قرار نگرفت.

من کاری به درستی و نادرستی حرکت شریعتی ندارم، اما به مناسبت سمپوزیوم چهلمین یادمان وی که در دانشگاه تربیت مدرس برگزار شده است، این یادداشت را در اختیار رسانه ها قرار می دهم و در آن به این سوال ها پاسخ می دهم که: یک - علت اصلی درخشش شریعتی چه بود؟ دو - چرا شریعتی به نتیجه مطلوب و مورد نظر خود نرسید؟ سه - چرا دست کم به عنوان یکی از عناصر انقلاب اسلامی به شمار نرفت؟ چهار - ارزش میراث شریعتی؟ پنج -

علت بازگشت ما به شریعتی؟

علت اصلی درخشش شریعتی چه بود؟

در جامعه های سنتی گذشته، هرکس به قدرت می رسید، قدرت را در خاندان خود ارثی می کرد. فرزندان او نیز تا زمانی که می توانستند حکومت می کردند و سلسله ای را تشکیل می دادند، مانند صفویان، قاجار و ... این سلسله ها وقتی سقوط می کردند که با گذشت زمان، ضعفی پیدا می کردند و مردم نیز از جور و ستم آنان به ستوه می آمدند. در چنین شرایطی بود که امیر دیگری از گوشه های سربلند می کرد و به بارگیری می پرداخت و به میدان مبارزه می آمد و آخرین فرمانروای سلسله قبلی را می کشت یا فراری می داد و خود بر جای وی می نشست.

مردم، عموماً از این حادثه خوشحال می شدند که ظالم سرانجام از پای درآمد و شخصی دیگر که شعار محبت و دادگستری می دهد، بر جای او نشست. اما در حقیقت، شادی مردم به خاطر انقراض آن سلسله بود، وگرنه به حاکم جدید هم چندان خوشبین نبودند.

به هر حال، در فرهنگ ما، نیروی برانداز و اپوزیسیون، برای مردم ارج و اعتبار ویژه ای داشت، مخصوصاً اگر فرمانده ای شجاع و سخنور داشت. مردم ما با انقراض سلسله قاجار، شادمانی ها کردند، اگرچه رضاشاه آن شادمانی ها را به حساب خود گذاشت! اما، دیری نپایید رضاشاه نیز به سرنوشت شاهان پیش از خود گرفتار شده، مورد کینه و نفرت مخالفان خود قرار گرفت.

این مخالفت، با مرگ رضاشاه به فرزندش منتقل گردید که از طرف گروه های مختلف مورد اعتراض و مخالفت بود؛ از مذهبیان گرفته تا کمونیست ها و توده های ها و از حوزویان گرفته تا دانشگاهیان.

در این میان، شریعتی با سلاح همه گروه ها وارد میدان شد. از طرفی، مانند روحانیون از اسلام سخن می گفت و تحلیل های شگفت انگیزی از مسائل مذهبی ارائه می داد؛ از طرف دیگر به عنوان یک دانشگاهی غرب دیده، هم نوا با چپرایان، از استعمار غرب و ستم و تجاوزشان سخن

می گفت و از سویی، مانند کمونیست ها از ستم سرمایه داران و محرومیت فقرا و مستضعفان دم می زد. بنابراین او به تنهایی پرچم همه گروه ها را در دست داشت و زبان همه گروه ها را در دهان! همین بود که به زودی در میان جوانان درخشید و نفوذ پیدا کرد.

چرا شریعتی به نتیجه مطلوب و مورد نظر خود نرسید؟

این سرنوشت همه قیام های انقلابی و اپوزیسیونی است که شعارهای پرچم و بزرگ و رویایی سر می دهند، در صورتی که برای عملی کردن این شعارها، هیچ طرح و برنامه ای ندارند. بنابراین، بعد از پیروزی به ندرت، به هدف های آرمانی خود دست می یابند. از این رو، آنان فقط می توانند قدرتی را که بر سر کار است، سرنگون سازند. اما وقتی قدرت سرنگون شد، از چند جهت با شکست روبرو می شوند؛ یکی از آن جهت که به بنیادهای فکری و سازمان و نهادهای تکیه ندارند که بتوانند مردم را هدایت کنند و به نتیجه مطلوب برسند. دیگر از این جهت که در مخالفت با قدرت حاکم، عده زیادی دست به دست هم می دهند و به طور یکپارچه به میدان می آیند؛ اما پس از پیروزی، هرکسی طالب قدرت بیشتر و سهم بیشتری از انقلاب می شود. به همین دلیل، گروه های مختلف با یکدیگر به دشمنی و مبارزه می پردازند و جامعه را به هرج و مرج می کشانند.

در چنین شرایطی، اگر یکی از گروه ها از کاریزما و قدرت فوق العاده ای برخوردار باشد، می تواند جامعه را از هرج و مرج و خونریزی نجات دهد وگرنه نتیجه کار جز یک فاجعه

شریعتی، نهاد و سازمانی نداشت، چنانکه طرح و برنامه علمی و قابل اجرا هم نداشت. او از دین بی روحانیت و از جامعه بی طبقه سخن می گفت، اما شاید حتی چند دقیقه ای هم به این فکر نکرده بود که چگونه می توان به چنین هدفی دست یافت؟

از طرف دیگر، او در دوران پیش از انقلاب، دست در دست

دهها گروه دیگر داشت؛ اما چنانکه گفتیم، پس از پیروزی، شاید هیچ گروهی با او هم نوا نبود و تنها چیزی که شریعتی را دور از درگیری ها نگه داشت، این بود که وی پیش از پیروزی از دنیا رفت.

چرا دست کم به عنوان یکی از عناصر انقلاب اسلامی به شمار نرفت؟

با توضیحاتی که دادیم، پاسخ این پرسش روشن است. اولاً، آثار شریعتی، مورد تأیید کسانی نبود که پس از پیروزی، عملاً رهبری انقلاب را در دست گرفتند. روحانیون به رهبری امام خمینی (ره) رهبری اثرگذار و سرنوشت ساز انقلاب را بر عهده گرفتند و شریعتی مورد تأیید آنان نبود. ثانیاً، شریعتی در اصول و فروع دین، کار علمی ماندگار و اثرگذاری نداشت و چنانکه گفتیم، شهرت وی در سایه شعارها و وعده های رویایی بود که همه بر اساس مخالفت رژیم شاه شکل می گرفت. در نتیجه، سقوط رژیم شاه، آن شعارها را کمرنگ می کرد.

ارزش میراث شریعتی

مرحوم دکتر شریعتی، در جای خود، شخصیت بزرگی بود و به قدر کافی از استعداد و فهم و شجاعت و فضائل اخلاقی برخوردار بود. اما، از جهاتی دارای کاستی هایی بود که کار وی و امثال وی را از تأثیر کافی دور می سازد؛ من نمی خواهم نقش شریعتی و امثال شریعتی را در جامعه مان انکار کنم. هرگز نیز آنان را به خودخواهی و سودجویی متهم نمی کنم! و هیچگاه در فداکاری و ایثار آنان تردید ندارم. همه سخن من در این است که اینان با تمام فضائل و فداکاری ها، به خاطر کاستی هایی که داشتند، تأثیر کارآمد و پایداری بر فکر و فرهنگ جامعه نداشتند.

من نمی خواهم به نقد شریعتی بپردازم تا او را کوچک نشان دهم، بلکه می خواهم به شرایط خودمان بپردازم که همان راه را ادامه ندهیم، اینک مواردی از اشکالات میراث شریعتی را یادآور می شوم:

۱- نداشتن پایه علمی؛ شریعتی کار و آثار خود را بر محور

دانش و اندیشه قرار نداده بود. یعنی بازساخت‌های علمی در فکر پی ریزی بنای جدیدی نبود. بلکه به طور کلی بر احساسات و عقده‌های مردم تکیه داشت. مردمی که تمام مشکلات خود را در خیانت و بی‌کفایتی شاه و اطرافیان و کلید حل این مشکلات را در سقوط پهلوی می‌دیدند. این کلید جز با مبارزه بی‌امان به دست نمی‌آمد و از اینجا است که شریعتی با انبوه آثاری که از وی باقی مانده است، همیشه در حال و هوای مبارزه و شعارهای مبارزه است و به همه چیز از منظر مبارزه نگاه می‌کند. مبارزه محور است، نه دانش محور و هیچ طرحی برای اصلاحات در دین اسلام یا مذهب تشیع ارائه نمی‌دهد. برای او همین قدر کافی است که دین و علمای دین با حاکمان مستبد سازش نکنند و به مبارزه برخیزند و تنها مشخصه تشیع علوی او در برابر تشیع صفوی همین مبارزه است و دیگر با هیچ چیز دیانت کاری ندارد؛ نه با اصول و نه با فروع.

در عمل نیز از نظر شریعتی، انسان اگر در میدان مبارزه نباشد، خواه به شراب خوردن بنشیند یا به نماز خواندن برخیزد، فرقی ندارد. جالب‌تر این که شریعتی دموکراسی و ورود مردم به میدان سیاست را بد و زاینبار می‌شمرد، زیرا دموکراسی یا مردم سالاری، مردم را در کارها دخالت می‌دهد و مردم غالباً به دنبال آرامش بوده، از درگیری پرهیز می‌کنند؛ لذا در جا زده و فاسد می‌شوند! پس باید به جای دموکراسی به سراغ یک رهبری ایدئولوژیک رفت که مردم را به قیام و مبارزه وادارد!

۲- شعار و کلی‌گویی: او بی‌توجه به اطلاعات و آمار و طرح و برنامه، با کلی‌گویی، طرح مشکل کرده و یک راه حل رویایی مطرح می‌کرد. به همین دلیل، مانند دیوان خواجه حافظ هر کس می‌توانست به تناسب نیت خود با آن ارتباط برقرار کند؛ خواه از طبقه محروم جامعه باشد یا از طبقات بازاری و برخوردار؛ بی‌سواد باشد یا تحصیل کرده دانشگاهی!

۳- توجه به براندازی، نه تأسیس: شریعتی مانند کمونیست‌ها و کودتاچیان و شورشیان طرفدار کمونیسم، انقلاب را راه چاره می‌داند ولی این ایده را به صورت سلفی گری مطرح کرده و مردم را به بازگشت به اسلام اصیل و صدر اسلام دعوت می‌کند. منظور او که شیعه را به صورت یک حزب تمام مطرح می‌کند، حزبی از نوع رسمی و جاقفاده در کشورهای غربی نیست. بلکه منظورش گروهی انقلابی است، همانند احزاب کمونیست کشورهای انقلابی؛ او در این باره ابداً از نماد کسی می‌داند که طرفدار چنین حزبی است و از وی این سخن را جدی می‌گیرد که: «در شگفتی از کسی که در خانه اش نانی نمی‌یابد و با شمشیر آخته اش بر مردم نمی‌شورد». اما او هرگز در فکر طرح و برنامه و زمینه سازی برای رسیدن به این هدف‌ها نیست.

او مانند همه رهبران اپوزیسیونی از دو نکته غافل بود: او نمی‌دانست که انقلاب به خودی خود، می‌تواند قدرتی و حکومتی را براندازد، اما نمی‌تواند پاسخگوی نیازمندی‌های جامعه باشد! در اینجا نکته ظریفی وجود دارد که شریعتی و دیگران از آن غفلت داشتند و آن اینکه کارساز نشان دادن انقلاب، یک طرح فریبکارانه بلوک کمونیستی بود، زیرا انقلاب برای آنان کارساز بود. با هر انقلاب کشوری را از بلوک غرب جدا کرده، به بلوک شرق انتقال می‌دادند و تمام پل‌ها را میان کشور انقلابی و غرب ویران می‌کردند تا این کشور انقلابی چاره‌ای جز پناهنده شدن به اتحاد جماهیر شوروی را نداشته باشد! بدین سان، انقلاب، تنها برای بلوک شرق کارساز بود، اما برای جامعه‌های توسعه نیافته، درد بی درمان به شمار می‌رفت، چنانکه پس از فروپاشی شوروی معلوم شد. این نکته را امام خمینی (ره) از آغاز می‌دانست، لذا مخالفت با بلوک شرق را نیز جزو

شعار مردم قرار داد تا انقلاب اسلامی نه شرقی باشد و نه غربی.

نکته دوم اینکه معمولاً امثال شریعتی بیش از هر چیز به هوش و توانایی‌های خودشان تکیه دارند، به همین دلیل، چندان در فکر چه می‌خواهیم و چه باید بکنیم، نیستند. اینان، حتی به توسعه فکر مردم هم نمی‌اندیشند و رهبری خود را برای عملکرد درست مردم کافی می‌دانند.

۴- غرب ستیزی افراطی: انقلاب‌های متأثر از کمونیسم، تا می‌توانستند غرب ستیزی را اولین هدف خود قرار می‌دادند تا چنانکه گفتیم، همه پل‌ها را میان کشور خود و غرب ویران سازند. در حرکت شریعتی نیز مبارزه با استعمار غرب، بسیار پررنگ بود، اما هیچ بحثی از ستم‌های اتحاد جماهیر شوروی در میان نبود. وی در کتاب «شیعه، حزب تمام» جابجا متأثر از روشنفکری چپگراست. این چپگرایی در میان روشنفکران زمان پهلوی دوم نوعی مرسوم بود. شریعتی تمام تلاش خود را در این کتاب به کار می‌برد تا محتوای آموزه‌های تشیع را با اصول و مسائل احزاب کمونیستی تطبیق دهد. مثلاً لغو مالکیت خصوصی و استقرار مالکیت عمومی را با مالکیت خدا تطبیق می‌دهد که برداشت نادرستی است از مضمونی از قرآن کریم که «وَلِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران ۱۸۹، مائده ۱۲۰ و ...) که هیچ ربطی به بحث مالکیت ندارد، بلکه به این معناست که خداوند تنها فرمانروای آسمان و زمین است.

همینطور با برداشت‌های نادرست از آموزه‌های تشیع، نظامی شبیه نظام استالینی را ترسیم می‌کند که بیشتر شبیه جوامع استبدادی دوران گله شبانی است که در آن اثری از آزادی و نقش مردم دیده نمی‌شود، جز شرکت در مبارزه و جنگ‌ها! آن هم بدون تحقیق و تفکر که اصل، عمل است نه اندیشه! بدین سان، شریعتی حتی از دین و مذهب ابزاری برای هماهنگی با چپ‌ها و مخالفت و مبارزه با غرب و نظام سرمایه داری می‌تراشید.

۵- برداشت‌های نادرست از دین: همانطور که گفتیم، شریعتی مبارزه را اصل می‌دانست و دین را با معیار مبارزه تفسیر می‌کرد. زندگی پیامبران و پیشوایان و نیز آیات قرآن کریم همه در مسیر مبارزه قرار داشته و تفسیر و تعبیر می‌شدند. تا جایی که از نظر شریعتی، هر که در میدان مبارزه نباشد، مطرود و مردود است، خواه به شراپخواهی بنشیند، یا به نماز بایستد. برخلاف دین که اساسش مهربانی و گذشت است، شریعتی مبلغ نفرت و انتقام بود. از قرآن و حدیث برای سه هدف اصلی خود بهره برداری می‌کرد: مخالفت با حکومت، خشونت و غرب ستیزی؛ که در واقع هر سه آنها از هدف‌ها و آموزه‌های کمونیسم آن روز بود. او آرزو می‌کند که شیعه امامیه نیز اسماعیلیان و زیدیان دست به مبارزه مسلحانه و ترور بزنند و درباره حسن صباح می‌نویسد: «حسن صباح آنچنان تروریسم نیرومندی را بنیان گذاشت که هنوز که هنوز است چشم روزگار کمتر نظیر آن را دیده است...» (شیعه، حزب تمام؛ نشر شهادت؛ بی‌تا؛ ج ۲؛ ص ۷۱).

۶- بحث‌های خطایی: این خاصیت سخنرانی در جامعه ماست که سخنران مورد توجه - که هر چه بگوید با عشق و علاقه گوش می‌دهند - به هر دری می‌زند و بدون تخصص و اطلاع کافی آسمان را به ریسمان بافته، در هر زمینه‌ای به اظهار نظر قطعی می‌پردازد. می‌بینیم که شریعتی نه برداشت دقیقی از قرآن دارد و نه برداشت درستی از کمونیسم و نه برداشت صحیحی از لیبرال دموکراسی غرب و سیر تفکر غرب جدید. بنابراین، با کلی‌گویی و برداشت‌های سطحی و هدفدار درباره همه آنها بی‌پروا بحث می‌کند.

۷- از غرب چیزی نمی‌داند: به گواهی همه آثار

شریعتی، وی از پیدایش و سیر روشنفکری غرب و نیز از سیر فکر و فرهنگ آنان چیزی نمی‌دانست! نام شخصیت‌هایی از غرب را می‌برد، اما همه آنها، بسیار سطحی بودند و با نگاه ابزاری در مسیر مبارزه قرار می‌گرفتند. از جمله او به جریان پرستان‌تیسیم به عنوان الگو و سرمشق حرکت توجه داشت، اما در واقع چیزی از این جریان نمی‌دانست! او نمی‌دانست که پرستان‌تیسیم اگرچه به تضعیف کلیسا و توقیف روشنفکران کمک کرد، اما خود هرگز در ردیف حرکت‌های روشنفکری قرار نمی‌گرفته است، بلکه نوعی مذهب بود و اگر قدرت را به دست می‌گرفت، از کلیسای کاتولیک خطرناک‌تر بود که عملاً تاریخ آن را ثابت کرده است. پرستان‌ها نه آشوبگر بودند و نه انقلابی و مبارز، بلکه تنها افرادی بودند که معتقد بودند باید بر اساس اصول و قواعد مسیحیت برخی آداب و مراسم و دیدگاه‌هایی که در کتاب مقدس وجود ندارند، از دین مسیحیت حذف شود.

شریعتی هرگز مثل پرستان‌های غرب رفتار نکرد و هیچ اصلاحی را در زمینه دین پیشنهاد نکرد. تنها پیشنهاد وی آن بود که اصول و فرهنگ دین درست و شیعه درست چیزی جز مبارزه نیست. در صورتی که پرستان‌ها سخت با هیاهو و تند و خشونت مخالف بودند.

نمونه دیگر، چنانکه گفتیم، نگاه شریعتی به دموکراسی بود! شریعتی، دموکراسی را قبول نداشت، بلکه آن را بد و زاینبار می‌شمرد؛ زیرا از نظر او اگر مردم به صحنه بیایند، به دنبال آرامش خواهند بود و از درگیری پرهیز خواهند کرد و بدین سان فاسد می‌شوند! بنابراین باید رهبری ایدئولوژیک پیشاپیش مردم قرار گرفته، آنان را به قیام و مبارزه فراخواند.

علت بازگشت ما به شریعتی؟

در جامعه غربی، سلسله‌ای از دانشمندان وجود دارند که هریک در جای خود، گذشتگان خود را نقد کرده، به تکمیل آنان پرداخته و می‌پردازند. از نظر حرکت سیاسی نیز محققان جامعه در مسیر آزمون و خطا، روندی در پیش گرفته اند که با گذشت زمان، نظام سیاسی و اجتماعی خود را کامل‌تر سازند. اما در جامعه ما، گذشته و آینده‌ای وجود ندارد و سلسله‌ای از فعالان فکری یا سیاسی تشکیل نداده ایم. روشنفکران ما هریک ساز دیگری می‌زنند و هیچکدام مکمل دیگری به شمار نمی‌روند، لذا نه سلسله‌ای از روشنفکران را داریم که به هم پیوسته باشند و حرکتی را از صفر آغاز کرده و به مراتب بالایی رسانده باشند و نه متفکران یا سازمان‌های سیاسی و اجتماعی داریم که در طول دست کم تاریخ معاصرمان کار یکدیگر را تکمیل کرده باشند. در نتیجه ما که از سیر تکاملی برخوردار نیستیم، گذشته و حال مان چندان فرقی ندارند! هنوز هم ابن سینا و سهروردی فیلسوفان ما هستند؛ چنانکه از نظر سیاسی آخوندزاده و سید جمال هنوز هم فعالان زمان ما هستند! بنابراین، به دلایل زیر به شریعتی باز می‌گردیم:

یک - خودمان کاری نکرده ایم و ناچار باید دم از دیگران بزنیم.

دو - شریعتی نماد اپوزیسیون و اعتراض است، ما نیز مایلیم که به نوعی معترض باشیم.

سه - شرایط را دقیق در نظر نمی‌گیریم. ما در نظر نمی‌گیریم که شرایط در زمان شریعتی با شرایط امروز جامعه صدها فرق دارد.

در پایان، بازهم یادآور می‌شوم، نقد سازنده است و غرض از این نقد خراب کردن شریعتی نیست؛ بلکه آن است که از شریعتی تجربه‌ای بیاموزیم و خودمان را اصلاح کنیم.

اعمالمان را با ولایت تطبیق دهیم نه با دلمان



یادداشتی از حجت الاسلام میلاد امینی موحد پیرامون وحدت شیعه و سنی را در ادامه بخوانید:

شکی در این نیست که تولی و تبری از مسائل قطعی دین مبین اسلام است و این دو فقط در کنار هم به اوج خود می‌رسند. هر کسی که نسبت به شخصی دیگر محبت می‌ورزد باید به دشمنان محبوب خود نیز اظهار نفرت و انزجار کند. این طبیعتی است و لایتخلف که استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب جاذبه و دافعه به تفصیل در رابطه با آن صحبت کرده است.

بنابر این عشق و محبت به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، خصوصاً حضرت مولی‌الموحدين لازمه‌ای لاینفک دارد که آن برائت از معاندین حضرت امیر (ع) است. این در حالی است که قرآن کریم و سیره اهل بیت (ع) به ما نشان می‌دهد، یکی از راههای ابراز برائت، «لعن کردن» معاندین است؛ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (کسانی که دلایل روشن، و وسیله‌های هدایتی را که نازل کرده ایم، بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند؛ و همه لعنت کنندگان نیز، آنها را لعن می‌کنند) و در آیه ۵۷ سوره احزاب خواندیم:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا (آنها که خدا و پیامبرش را آزار می‌دهند، خداوند آنان را از رحمت خود در دنیا و آخرت دور ساخته و برای آنها عذاب خوار کننده‌ای آماده کرده است)

پیامبر اسلام که به فرموده قرآن «رحمة للعالمین» است نیز سخنان بسیاری در رابطه با مقوله «لعن» داشته‌اند به نحوی که پژوهشگران ۳۰۰ عنوان روایت نبوی که در آن فقط از کلمه «لعن» استفاده شده استخراج نمودند. در کتب روایی ما بخاطر کثرت روایات با این موضوع، فصل خاصی تحت عنوان «فضیلت لعن» قرار داده شده است. در سیره اهل بیت (ع) نیز «تبری» نسبت به «شیعه ستیزان» بسیار بوده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: اللَّهُمَّ الْعَهْمَا وَابْتِهَمَا وَكُلَّ مَنْ مَالَ مِلْهَمٍ وَحَذَا حَنُوْهُمَّ وَسَلَكْ طَرِيقَهُمَّ، وَتَصَدَّرْ بِدَعْتِهِمَّ، لَعْنَا لَا يَخْطُرُ عَلَيَّ بَالٌ وَبِسْتَعِيزٍ مِنْهُ أَهْلُ النَّارِ، الْعَنَ اللَّهُمَّ مَنْ دَانَ بِقَوْلِهِمْ، وَأَتْبَعَ أَمْرَهُمْ، وَدَعَا إِلَىٰ وَلَا يَتَهُمْ، وَشَكَّ فِي كُفْرِهِمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ. زیارت عاشورا و دیگر ادعیه هم مکرر لعن بر معاندین و مخالفین اهل بیت ذکر شده که دلالت بر صحت این عمل دارد-البته بشرطها و شروطها-.

اما از طرف دیگر با مراجعه به کتب تاریخی و روایی، بسیار نقل شده که اهل بیت؛ همان بزرگوارانی که ما با تولی و تبری قصد تقرب به آن‌ها را داریم، سفارش‌های دیگری هم دارند که کمتر مورد توجه ما قرار گرفته است؛ بطور مثال هشام الکندی وقتی از شیوه ارتباط با اهل سنت از امام صادق (ع) سوال می‌کند چنین جوابی می‌شود: امام صادق علیه السلام می‌فرمود: «بپرهیزید از کاری که ما با آن کار سرزنش می‌شویم. همانا فرزند بد با کار بدش، پدر خویش را در معرض سرزنش قرار می‌دهد. نزد آنان که با شما قطع رابطه کرده‌اند، زینت (دوست) باشید نه بدخلق و دشمن. با آنها در میان قبیله‌ها، نشان نماز بگذارید. مریضان آنها را عیادت کنید. در تشییع جنازه مردگانشان حضور یابید. آنان نباید در کارهای نیک بر شما پیشی بگیرند؛ زیرا شما نسبت به

متخلفین را در اصفهان و ما در حرمین شریفین می‌باشیم و ما را عامه-اهل سنت- به سبب این سب عذاب و سیاست می‌نمایند...» جای بسی تأسف دارد که برخی از اهل سواد برخلاف تمام مبانی اسلامی و سخنان امام و رهبری مبنی بر تسمیه ایام ولادت رسول الله -سنا بر قولین- به هفته وحدت؛ پرچم مخالفت برافراشته آن را «هفته برائت» نامیده‌اند.

این که ما ظالمان حق اهل بیت، علیهم السلام، را مستحق لعن می‌دانیم و در زیارت عاشورا هم به آن اشاره شده، جای تردیدی در آن نیست، خود اهل سنت هم مایلند، ظالمان به اهل بیت، علیهم السلام، را لعنت کنند، اما این که مراسمی خاص پیرامون این موضوع تشکیل شود و با تصریح به نام افرادی آن‌ها را مخاطب لعن خویش قرار دهیم، باز هم خودفریبی است که ما را در دامان دشمنان اسلام می‌اندازد؛ چون ثمره برگزاری این مراسم اعلام عمومی آن، برای تبلیغات هدفمند است، به گونه‌ای که حتی اگر خود مراسم در خفا برگزار شود، خبر راه اندازی چنین جلساتی، اثر خود را خواهد گذاشت.

مجالس وهن آمیزی که به اسم تشیع در خانه‌ها برگزار می‌شود، خسارت بزرگی به مکتب راستین اهل بیت (ع) وارد کرده و مسئولیت خون هزاران شیعه مظلوم زاهدانی، پاکستانی، عراقی، سوری، لبنانی و... را به گردن برگزار کنندگان همین مجالس ساده و به ظاهر مخفیانه می‌اندازد.

روز نهم ربیع‌الاول در فرهنگ عوام، به روز کشته شدن خلیفه دوم شهرت یافته است. آنها این امر را مسلم می‌دانند که در چنین روزی خلیفه دوم به دست مردی ایرانی به نام ابولؤلؤ مجروح و مقتول می‌گردد. داستان‌ها و افسانه‌های بسیاری نیز در این باره میان آنها رواج یافته که بیشتر آنها را می‌توان ساخته و پرداخته خرافه پرستان دانست. در این میان دست‌های مشکوکی نیز بوده‌اند که همواره خواسته‌اند به این قضیه دامن زده و آن را از اعتقادات شیعه به شمار آورند. این در حالیست که با رجوع به کتاب‌های تاریخی و بررسی آنها به این حقیقت خواهیم رسید که تمامی مورخین به اتفاق ماه ذی‌الحجه را به عنوان مقتل

کارهای نیک سزاوارترید.

از همین روست که وقتی ابراهیم بن ابی محمود به امام رضا، علیه‌السلام، می‌گوید: یابن رسول الله! نزد ما از روایات مخالفین شما در فضائل امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، و شما خاندان روایاتی هست که امثال آن را در بین روایات شما نمی‌بینیم، آیا به آنان معتقد شویم؟ حضرت پس از توجه و تنبه دادن وی به گوش فراندادن و پیروی نکردن از هر سخنی فرمودند: «ای ابن ابی‌محمود! مخالفین ما سه نوع خبر در فضائل ما جعل کرده‌اند: ۱. غلو، ۲. کوتاهی در حق ما، ۳. تصریح به بدی‌های دشمنان ما و دشنام دادن به آنان. وقتی مردم اخبار غلو آن دسته را می‌شنوند ما را تکفیر می‌کنند و می‌گویند شیعه قائل به ربوبیت ائمه‌ی خود می‌باشد و وقتی کوتاهی در حق ما را می‌شنوند، به آن معتقد می‌شوند و وقتی بدی‌های دشمنان ما و دشنام به آنان را می‌شنوند ما را دشنام می‌دهند و حال آن که خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» شما مؤمنان به آن‌ها که غیر خدا را می‌خوانند دشنام مدهید تا مبدا آن‌ها از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام گویند»

ولی امر مسلمین در دیدار با مردم سنجند فرمودند: هرکس به مقدسات اهل سنت توهین کند سرباز دشمن است. اهانت به مقدسات اهل سنت حرام شرعی و خلاف قانون است. حال سوال اینجاست که آیا همه این قرائن بر این دلالت می‌کند که به صورت علنی و در ملأ عام یا در مراسم -ولو بصورت مخفیانه- به مقدسات اهل سنت لعن و ناسزا بگوییم؟!

توهین و لعن برخی از شیعیان نسبت به مقدسات اهل تسنن را می‌توان یکی از عوامل تشدید اختلافات مذهبی و فرقه‌ای در جهان اسلام دانست. متأسفانه این رفتار علاوه بر مخالفت صریح با کلام و سیره عملی ائمه، علیهم السلام، امروز از هر جهت مخالف مصالح شیعیان و مسلمانان بوده و سودی جز تقویت جبهه دشمنان اسلام ندارد. بیش از چهار قرن پیش یعنی زمانی که ارتباطات بسیار محدود بوده است، صاحب قصص العلماء، می‌نویسد: «علمای شیعه که در مکه بودند به علما اصفهان نوشتند، که شما سب [=دشنام] می‌نمایید

آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ خود به این استفتا مرقوم کرده است: اولاً؛ روایتی با عنوان رفع قلم در آن ایام مخصوص در منابع معتبر نداریم و ثانیاً بر فرض چنین چیزی باشد که نیست، مخالف کتاب و سنت است و چنین روایتی قابل پذیرفتن نیست و حرام و گناه در هیچ زمانی مجاز نیست. هم چنین سخنان رکیک و کارهای زشت دیگر و ثالثاً؛ تویی و تبری راه‌های صحیحی دارد نه این راه‌های خلاف. آیت‌الله بهجت (ره)؛ عیدالضراء روز بیان مشترکات میان شیعه و اهل تسنن و ترک لعن است. با توجه به این‌ها به نظر می‌رسد باید اعمال‌المان را با ولایت تطبیق دهیم نه با دلمان و به فتوای امام خامنه‌ای که لازم الاتباع است عمل کنیم؛ «یحرم النیل من رموز إخواننا السنة فضلاً عن اتهام زوجة النبي بما يخل بشرفها بل هذا الأمر ممتنع على نساء الأنبياء وخصوصاً سيدهم الرسول الأعظم» (اهانت به نمادهای برادران اهل سنت از جمله اتهام‌زنی به همسر پیامبر اسلام حرام است. این موضوع شامل زنان همه پیامبران و به ویژه سید الانبیاء پیامبر اعظم می‌شود). کسانی که در لوی اسلام و پوشش شیعه به اهل سنت توهین می‌کنند باید بدانند که تیر جنگ نرم اسرائیل و آمریکا دقیقاً به قلب آنها اصابت کرده است و خون شهدای این انقلاب و شهید سردار شوشتری - که لطف و ارادت زیادی نسبت به اهل سنت داشت - را پایمال کرده‌اند. والسلام علیکم ورحمة الله

است؛ شیعه و سنی در کنار هم هستند. اگر امروز کسی کاری کند که آن دشمن انقلاب، آن مأمور سیاسی آمریکا، آن مأمور استخبارات کشورهای مزدور آمریکا، وسیله‌ای پیدا کند، دلیل پیدا کند، نواری پیدا کند، ببرد این‌جا و آن‌جا بگذارد، بگوید کشوری که شما می‌خواهید انقلابش را قبول کنید، این است، می‌دانید چه فاجعه‌ای اتفاق می‌افتد؟ بعضی‌ها دارند به نام فاطمه زهرا، علی‌السلام، این کار را می‌کنند. در حالی که فاطمه‌زهرا علی‌السلام راضی نیست. این همه زحمت برای این انقلاب کشیده شد. آن مرد الهی، آن وارث واقعی فاطمه‌زهرا، علی‌السلام، در زمان ما، آن همه زحمت کشید. این جوان‌های پاک ما این جور رفتند خون‌هایشان را ریختند تا انقلاب را بتوانند عالم گیر کنند. آن وقت یک نفری که معلوم نیست تحت تأثیر کدام محرکی واقع شده، به نام شادکردن دل فاطمه زهرا، کاری بکند که دشمنان حضرت فاطمه‌زهرا را شاد کند. آیت‌الله خامنه‌ای؛ هرگونه گفتار یا کردار و رفتاری که در زمان حاضر سوژه و بهانه به دست دشمن بدهد و یا موجب اختلاف و تفرقه بین مسلمین شود شرعاً حرام اکید است. آیت‌الله نوری همدانی نیز می‌نویسد: چیزی به عنوان رفع قلم در روز به خصوصی نداریم و مسلمانان باید از تفرقه پرهیزند و از هر چیزی که موجب وهن مذهب می‌باشد جدا اجتناب نمایند.

خلیفه دوم معرفی نموده‌اند و با اندکی اختلاف در روز آن، دوشنبه یا چهارشنبه، ۲۶ یا ۲۷ ذی‌الحجه را به عنوان روز مجروح شدن خلیفه دوم شناخته‌اند. به گونه‌ای که می‌توان گفت وقوع این حادثه در این ماه از امور قطعی و متواتر در نزد تاریخ‌نویسان بوده است. علاوه بر اجماع تاریخ‌نویسان بر وقوع قتل خلیفه دوم در ماه ذی‌الحجه، بسیاری از بزرگان و علمای شیعه نیز در هنگام بحث از کشته شدن خلیفه دوم تاریخ آن را در ماه ذی‌الحجه دانسته‌اند به گونه‌ای که حتی بعضی از آنان با تصریح به نادرست بودن نسبت روز نهم‌ربیع به روز کشته شدن خلیفه دوم، اجماع شیعه و سنی را بر وقوع این حادثه در ماه ذی‌الحجه یافته‌اند. که تعدادی از این بزرگان عبارتند از: شیخ مفید، ابن ادریس حلی، سید بن طووس، شیخ ابراهیم بن علی کفعمی و علامه‌ی حلی و... مقام معظم رهبری در همین رابطه می‌فرمایند: «بعضی‌ها به نام شادکردن دل فاطمه‌زهرا، علی‌السلام، این روزها و در این دوران ما کاری می‌کنند که انقلاب را که محصول مجاهدت فاطمه زهرا (س) است، در دنیا لنگ کنند! می‌فهمید چه می‌گویم؟ بهترین وسیله‌ای که دشمنان بزرگ انقلاب پیدا کردند برای این که نگذارند انقلاب به کشورهای اسلامی برود، می‌دانید چه بود؟ گفتند این انقلاب، اسلامی نیست! گفتند اینها دشمن شما - چند صد میلیون مسلمان - هستند! امام بزرگوارمان ایستاد و گفت این انقلاب، اسلامی

یادداشتی از قاسم پور حسن؛

اسلام آزادی را اصل نمی‌داند و آن را در چارچوب عدالت تعریف می‌کند

متن زیر یادداشتی از قاسم پور حسن در مورد آزادی و عدالت است که در ادامه می‌خوانید؛



مسئله عدالت در همان دوره نخست حکومت پس از پیامبر اکرم (ص) مهمترین مفهومی بود که مورد اختلاف دیدگاه صحابه و مسلمانان واقع شد. دو دیدگاه عمده در این باب وجود داشت؛ دیدگاهی که عدالت را تابعی از قدرت قرار می‌داد معتقد بودند که عدالت بدون استقرار قدرت امکان پذیر نیست لذا بر اساس حکومت و قدرت سیاسی باید عدالت را تعریف کرد.

این دیدگاه کسانی بود که قدرت سیاسی را در اختیار داشتند و در آثارشان هم راه پیدا کرد؛ آثاری که می‌شناسیم و عمدتاً تحت عنوان احکام السلطانیة نوشته می‌شد. برخی متفکران دوره نخست در ۴۰۰ سال اول عدالت را به همین مفهوم می‌گرفتند. چنین دیدگاهی از عدالت در دیدگاه غزالی و فخر رازی هم راه پیدا کرده بود.

در دیدگاه دوم که تفکر شیعی بر آن اصرار داشت و برگرفته از اندیشه‌های امیرالمؤمنین و به خصوص خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه بود هرم تعریف عدالت کاملاً تغییر پیدا کرد. در این تقریر عدالت خودش یک معیار بود و قدرت تابعی از عدالت تعریف می‌شد و سه عنصر مهم حق، عدالت و قدرت وجود داشت.

در خطبه ۲۱۶ امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید بزرگترین مسئله در باب مناسبات اجتماعی و سیاسی انسان‌ها با حکومت مسئله حق است. اگر همه انسان‌ها به حق و حقوق احترام بگذارند در آن صورت، پرچم‌های عدالت ظاهر می‌شود و سنن دین جاری می‌شود. پس از آن است که می‌توانیم امیدوار باشیم قدرت بقا خواهد داشت. این مسئله بیانگر آن است که حق مهمترین مسئله است. حق اوسع

رالنز در کتاب تئوری عدالت معتقد است که در دموکراسی و لیبرالیسم آزادی را اصل قرار دادیم و عدالت را نه تابع آن بلکه اصلاً فراموش کردیم. پس آزادی ای که امروز درباره اش حرف می‌زنیم فراگیرتر از عدالت است. ولی تفکر دینی ما همواره در گفتمان دوم که عدالت خود معیاری بود در میان متفکران شیعی چیزی بالاتر از اراده یا در دیدگاه اخیرتر بالاتر از آزادی قرار می‌گیرد. عدالت است که روشن می‌کند معنای آزادی چه آزادی‌های سیاسی، چه فکری، چه اجتماعی و چه معنوی باید چگونه باشد. نشان دهنده این است که یک تمایز و تفاوت اساسی میان عدالت و نسبش با آزادی در جهان اسلام و غرب قائل هستیم. در جهان اسلام آزادی اصل نیست و در چارچوب حق و عدالت تعریف می‌شود در حالیکه در مغرب زمین همه امور از جمله عدالت و حق را آزادی تعیین می‌کند. لذا نسبت آزادی و عدالت در غرب یک نسبت اصل و فرع و عام و خاص است همچنانکه رالنز به این مسئله اعتراف می‌کند و در کتابش به آن پرداخته است. مهمترین مشکلی که امروز در مورد دموکراسی و لیبرالیسم داریم همین است که عدالت جایگاه روشنی ندارد. باید بر اساس دموکراسی و آزادی تعریف شود و همین امر باعث می‌شود که با عدالت تحریف و لاغر در مغرب زمین مواجه باشیم. در حالیکه مهمترین اصل در دنیای اسلام بر اساس تفکر شیعی و با توجه به تفکر پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) مسئله عدالت است. اگر در جامعه اسلامی حکومتی به عدالت بی‌اعتنایی کرد چیزی از حکم‌ها و سنن دین را نخواهد دید. چنانچه امیرالمؤمنین عنوان می‌کند اگر عدالت فراموش شود نمی‌توان انتظار داشت که جامعه به دین عمل بکند. لذا حتی سنن دین هم در پرتو عدالت جاری خواهند شد.

و گسترده‌ترین مفهوم را داشت به دنبال عدالت تعریف می‌شد و بر اساس آن قدرت شکل می‌گرفت. در تفکر شیعی، عدالت بالاتر از قدرت بود لذا باید قدرت بر اساس عدالت شکل می‌گرفت پس در جهان اسلام این دو دیدگاه همواره در مناقشه و چالش با یکدیگر بودند و به همین اساس هم نظریه پردازی می‌شد. آزادی مؤلفه‌هایی دارد که آن را باید متأخر و مربوط به ۱۵۰ سال اخیر بدانیم. بنابراین چیزی که وجود داشت بحث عدالت و اختیار و عدالت و اراده و عدالت و قدرت بود. بیشترین نظریه پردازی در باب عدالت و قدرت شکل گرفته بود. ما باید عدالت را فائق و متقدم بر قدرت بدانیم یا قدرت است که تعیین می‌کند چه تعریفی از عدالت بدست دهیم. طبیعتاً دو گفتمان متفاوت شکل گرفته بود. عدالت است که بیان می‌کند آزادی مفهومیست در حالیکه در مغرب زمین آزادی برتر از عدالت است. جان

یادداشتی از سید جواد طاهایی؛

تحقیق علوم انسانی یا تحقیقات استراتژیک؟



جمهوری اسلامی از خیلی جهات دولت بزرگی است. اما دولت بزرگ لامحاله مشکلات بزرگ دارد. مشکلات بزرگ هم مستلزم راه‌حل‌های بزرگ است و راه‌حل‌های بزرگ هم پیشاپیش مستلزم تحقیقات کلان و بزرگ‌اند و این همان تحقیق استراتژیک است.

تحقیق علوم انسانی یا تحقیقات استراتژیک؟

تحقیق استراتژیک سه ویژگی دارد: ۱- از نیازهای واقعی و ملموس برخاسته و از این‌رو راه‌حل محور است. ۲- به عمق تاریخی پدیده و گستره جغرافیایی آن توجه دارد و از این‌رو کل‌نگر است. ۳- در پی اخذ نتایجی با اعتبار نسبتاً طولانی است و از این‌رو نظریه‌محور است؛ حالا با هر مدتی یا در هر حوزه‌ای که انجام بشود. پس، تحقیق استراتژیک از ذات نظام جمهوری اسلامی برمی‌خیزد و به همین دلیل قابل حذف نیست.

در کشور ما و برای ما، تحقیق علوم انسانی در معنای امروزی یا مدرن کلمه، اقدامی بی‌اقتضا و بی‌معناست و نباید انجام شود. از این‌روست که ما اصطلاح تحقیق استراتژیک را با تسامح به‌کار می‌بریم و منظور، در واقع تفکر استراتژیک است که البته باید روشمند و دارای استایل باشد.

چه کسی باید تحقیق استراتژیک را انجام بدهد؟

چون تحقیق استراتژیک از ذات نظام جمهوری اسلامی برمی‌خیزد، توافق کنیم باید مکانی وجود داشته باشد که محل انجام آن باشد. اما مسئله بزرگ، ضرورت تحقیق استراتژیک یا وجود مکانی برای انجام آن نیست. مسئله بزرگ این است که چه کسی باید تحقیق استراتژیک را انجام بدهد. به تصریح «ماکس وبر» که همه او را می‌شناسند و حوزه اطلاعات او، خودش به‌تنهایی بخش مهمی از کل علوم اجتماعی است. نظریه‌پردازی فقط از یک آدم متعصب و مسلکی برمی‌آید: این آدم به چیزهایی سخت عقیده دارد اما تحولات عینی که راه خودشان را می‌روند، گاهی به اعتبار و درستی عقاید این آدم آسیب می‌رسانند و درین حال، این انسان مؤمن یا مسلکی، سخت می‌کوشد عقایدش را نوسازی یا ترمیم نماید تا آنها را حفظ کند. ظهور نظریه حاصل چنین کوششی است.

نظریه پردازی حاصل ایمان و باور جزمی است

پس نظریه در اصل و برخلاف تصورات رایج، فقط پس از مرحله ایمان یا باور جزمی می‌آید. نظریه موقعی می‌آید که قبلیش، صاحب آن حسابتی تکان خورده باشد! پس، نظریه‌مندی نیز ذاتی نظام جمهوری اسلامی است؛ یعنی ذاتی یک نظام سیاسی عقیده محور که می‌خواهد واقعیت بیرونی را موضوع آرمان‌هایش بسازد و بقول هروودث مثل داریوش شاه هخامنشی علیه تقدیر بجنگد.

بدین ترتیب، نظریه‌سازی اصولاً کار هر کسی نیست. مثلاً فردی که قوه یادگیری بالا دارد، اما دغدغه خاصی ندارد و فقط می‌خواهد یاد بگیرد و بعدش یاد دهد، چنین آدمی چون نمی‌تواند تفکر نظری یا عمومی (جنرال) نماید، پس نمی‌تواند تحقیق استراتژیک نماید. زیرا دغدغه سخت‌کیشانه و مؤمنانه‌ای ندارد. بدون نظریه‌پردازی (میان‌برد یا بلندمدت)، تحقیق استراتژیک بی‌معناست. سکولارها نمی‌توانند مسائل جمهوری اسلامی را حل کنند آن کسانی برای ترمیم و نوسازی یک خانه شایسته‌ترند که ساکن آنند و خانه متعلق به آنهاست؛ یعنی فرزندان خانه. کسی از بیرون، اراده ترمیم خانه را ندارد و بنابراین اهلیت این کار را ندارد و نباید این کار را به او سپرد و نباید تعمیر خانه را از او توقع داشت. صاحب یک دیدگاه سکولار (دنیاجرا-غریبگرا) هر قدر باسواد و مدیر و مجرب و... باشد، مسائل نظام جمهوری اسلامی ایران را نمی‌تواند حل کند. چرا؟ ساده است: چون اهل خانه نیست؛ مسائل نظام را مسائل خودش نمی‌داند. خودش را روحاً بخشی

از نظام نمی‌داند. رابطه او با نظام رابطه مطالعه کار با کارفرما است. باید ساکن خانه باشی تا انگیزه لازم برای تعمیر و مرمت آن را داشته باشی. روشن است که از مارکسیسم فقط مارکسیست‌ها دفاع می‌کنند؛ از فمینیسم هم فقط فمینیست‌ها. بنابراین، مسائل اساسی نظام را هر تیپ آدم‌هایی که خلق کردند دقیقاً همان‌ها می‌توانند حلش کنند. [شبیه حرف بقراط که می‌گفت بیماری‌های خاص هر منطقه با داروهای همان منطقه درمان می‌شوند و شبیه سخن فلاسفه‌ای که می‌گویند راه‌حل از همانجایی می‌آید که خطر از آنجا آمده].

تفاوت حزب الهی و اصولگرا

ساکنین خانه جمهوری اسلامی فقط انسان‌های ویژه نظام، یعنی حزب‌اللهی‌ها هستند. حزب‌اللهی (یا بسیجی) مالک جمهوری اسلامی است. مسائل اساسی نظام از ایده حزب‌الله یا از حزب‌اللهی‌بودن شروع شده، پس راه حل یا نیروی ترمیم هم حتماً همانجاست و در این زمان، آنها، جوانان مؤمن به قداست رهبری و مؤمن به قداست نظام هستند. جوانان حزب‌اللهی که شما حتماً باید با آنها ارتباط بگیرید و گرنه به تصریح امام (ره) آخرت‌تان آسیب می‌بیند، اصولگرا نیستند. اصول‌گرا، حزب‌اللهی پیشین است؛ کسی است که دوست ندارد حزب‌اللهی نامیده شود ولی می‌خواهد از اعتبار آن استفاده کند. اصول‌گرا، حزب‌اللهی تخلیه شده است؛ در برابر جامعه مدنی باسواد و آشنا با غرب کم‌آورده و گویی می‌گوید: «به خدا من آنی که فکر می‌کنید نیست!» تقریباً مطمئنم رهبری از این کلمه زیاد خوشش نمی‌آید. فرد اصول‌گرا در سیاست ایران یک واقعیت پاتولوژیک است.

مسائل دولت جمهوری اسلامی مسائل نظام جمهوری اسلامی نیست

چهارمین و آخرین عرض بنده آن است که مسائل دولت جمهوری اسلامی مسائل نظام جمهوری اسلامی نیست و حتماً باید میان این دو تفکیک عملی و جدی قائل شویم. مثلاً مسائل زیست محیطی، مسائل توسعه صنعت و تکنولوژی، مسائل کشاورزی، آموزش‌های مدنی و شهروندی، کمبود آب... اینها همه مسائل دولت است و ما اشتباه می‌کردیم که تاکنون آنها را درون یک مرکز تحقیقاتی متعلق به حاکمیت و رهبری (مرکز تحقیقات استراتژیک) بررسی می‌کردیم. برای مسائل و مشکلات فرضاً محیط زیست، خود سازمان محیط زیست می‌تواند تحقیق کند، وظیفه‌اش این است و نیازی به مشارکت مرکز تحقیقاتی مربوط به حاکمیت نیست. حتی تحقیقات کلان و اندیشیده (استراتژیک) درخصوص محیط زیست هم، خود

سازمان باید متکفل آن باشد زیرا به خاطر اطلاعات و تجربیات کارشناسانش، بهتر می‌تواند این مهم را انجام دهد. مرکز تحقیقاتی متعلق به رهبری فقط باید متعهد به مسائل خود حاکمیت‌عالی یا رهبری در عرصه‌های سیاست خارجی و داخلی باشد؛ مسائلی که به خاطر عظمت و بنیادین‌بودن‌شان، مسائل رهبری نظام است نه مسائل قوه مجریه. قوه مجریه هم در سیاست داخلی و هم در سیاست خارجی‌اش متکفل نیازهای محدود و فوری است. باید به اقتضائات نزدیک پاسخ بگوید. دولت در معنای مدیریت اجتماع، مجبور است در لحظه به سر برد. نه می‌تواند بر مبنای حافظه تاریخی‌اش عمل کند و نه بر مبنای رؤیاهای آینده‌اش. اگر دولتی تفلسف‌بورد و خود را مأمور نیروهای ژرف تاریخی تلقی کند و در این راه بودجه مصرف کند، اشتباه کرده است! البته رؤسای قوه مجریه یا دولت نیازهای بزرگ کشور را درک می‌کنند اما تفکر کلان‌پرداز و دوراندیشی‌ها اصولاً کار دولت نیست؛ کار فلاسفه یا آدم‌هایی شبیه آنهاست یا کار نهادهایی درون حاکمیت است که وظایفی شبیه وظایف آنها را تعقیب می‌کنند. قوه عاقله اجتماع باید با رهبری یا حاکمیت (sovereignty) مرتبط باشد نه با نهاد حکومت (government). اولی متکفل کلیت و حیات درونی اجتماع و دومی متکفل جزئیات و ظواهر اجتماع است. مسائل بنیادی نظام مسائل حاکمیتی است که در حوزه پژوهشی «مبانی سیاست خارجی» یا مبانی سیاست داخلی جای می‌گیرد. البته هر حاکمیتی به شدت درگیر اطلاعات و تحلیل‌های حکومتی جزئی و اجرایی است و با آنها مرتبط است، اما در زمانی که آنها از سیر طبیعی خود خارج شده و به بحران یا به استثنای تبدیل شده باشند. در این حال از یک سو آغازگاه‌های پراتیک و جزئی و از دیگر سو نهایت و انتهای مسائل (به منظور اخذ تصمیم نهایی توسط مقام حاکمیت) اهمیت می‌یابند. رتق و فتق امور معمول و رتق و فتق معمول امور ارتباط زیادی با رهبری ندارد. رهبری سیاسی ذاتاً امری متعلق به لحظات استثنایی است. تحقیق پیرامون مسائل و چالش‌هایی که متعلق به دولت است (مسائل اجرایی، محدود، کم‌برد، تکراری و متعارف، دمدستی) برای نهادهای تحقیقی مربوط به حاکمیت غیر لازم و هرز برنده فرصت و نیروست.

پس برخلاف تصورات رایج، تحقیق استراتژیک بیشتر به حاکمیت مربوط است تا به حکومت؛ زیرا مسائل حاکمیت وسیع‌تر، ریشه‌ای‌تر و حساس‌تر از مسائل حکومت (یا قوه مجریه) است و جالب است که تحقیق استراتژیک دقیقاً به همین مسائل ارجاع دارد، یعنی به مسائلی که عمدتاً حاکمیتی است.

ایمان به غیب؛ نخستین گام دین داری



متن زیر یادداشتی از احمد رضا دردشتی، محقق مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه علمیه قم است که در ادامه می‌خوانید؛

پیش‌درآمد

با تأمل در آموزه‌های قرآن کریم، سنت و سیرت پیشوایان دین، به خویی روشن است که عقل و عقل‌ورزی جایگاه ارجمند و رفیعی را به خود اختصاص داده است. البته اینکه مراد از عقل در منابع اسلامی به چه معناست، بحث دیگری است؛ اما فی الجمله اطمینان داریم که عقل‌ورزی، از سوی دین تأکید و توصیه شده است. اسلام خود را دین حنیف (حقیقت‌گرا) و منطبق بر فطرت انسانی معرفی می‌کند؛ از این رو آموزه‌هایش باید مطابق و سازگار با فطرت انسان باشد. بسیاری از شبهات و ابهاماتی که احياناً نسبت به پاره‌ای از آموزه‌ها و احکام اسلامی مطرح می‌شود، از بی‌توجهی به محکمت‌های دین، عدم دقت در مابنی بنیادین (هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دین) و نیز بی‌اعتنایی نسبت به روش صحیح دین‌شناسی ناشی می‌شود. در نوشتار حاضر به یکی از پرسش‌هایی که درباره‌ی مهم‌ترین آموزه‌ی دینی، یعنی ایمان به غیب، مطرح شده است، اشاره کرده و پس از بررسی به نقد آن خواهیم پرداخت.

شبهه

در قرآن آمده است که اولین شرط دینداری و تقوا، ایمان به غیب است: ... (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب ایمان آورند و... [۱] پرسش این است که چگونه می‌توان دین‌داری را بر مبنای ایمان به چیزهای پنهان بنا کرد؟! چگونه می‌توان به چیزی که از آن بی‌خبریم و حقیقت آن را نمی‌دانیم و به هیچ نحوی برای ما روشن و معلوم نیست، ایمان آوردیم؟! این امر خلاف عقلانیت است. عقل می‌گوید: تا چیزی را نفهمیدی و از آن آگاه نشده‌ای به آن ایمان نیاور! ولی قرآن می‌گوید: به چیزی ایمان بیاور که به آن آگاهی نداری!

مقدمه

هویت دین از سه بخش تکون یافته است. بخش یکم، جهان‌بینی و نظام باورمندی است که از شناخت‌ها، نگرش‌ها و تفسیرهای دین نسبت به مجموعه‌ی عالم هستی، مبدأ، معاد، نبوت، ... و دیگر مسائل مربوط به این اصول تشکیل می‌شود.

بخش دوم، نظام ارزشی و اخلاقی دین است که نظام اخلاقی خاصی را تبیین کرده، خصلت‌های نیک و بد را توصیف و از رفتارهای اخلاقی مقبول دین سخن می‌گوید و به آن توصیه می‌کند.

بخش سوم، احکام و قوانین فقهی و حقوقی است که تنظیم رفتاری مؤمنان در سلوک فردی و اجتماعی را سامان می‌دهد. [۲] دینداری، به معنای حقیقی و جامع، هنگامی تحقق می‌یابد که همه این بخش‌ها در نظام شخصیتی و رفتاری مؤمن جایگاه خود را بیابد و در سبک زندگی و اهداف حیات او نقش خود را ایفا کند. بخش اول که عبارت است از جهان‌بینی و نظام باورمندی، از چنان اهمیتی برخوردار است که اگر نقصی در آن پدید آید، ممکن است اساس دینداری را دچار اختلال کرده و اصلاً مانع تحقق آن شود؛ ولی بخش دوم و سوم، هرچند در جای خود مهم و تأثیرگذارند، اما نقص در آن‌ها دینداری را ناقص و کم‌اثر می‌کند نه اینکه از اساس آن را از بین ببرد.

در بخش اول، مهم‌ترین و ریشه‌ای‌ترین حقایقی که فرد مؤمن باید به آن باورمند باشد، حقایقی هستند که یا

غیب مطلق‌اند (مانند وجود خداوند)، یا در زندگی دنیا و با حواس ظاهری قابل رؤیت نیستند (مانند بهشت و جهنم) و یا اگر ذاتاً قابل مشاهده و تجربه با حواس‌اند (مثل درک حضور پیامبر یا امامان)، به سبب برخی موانع (مانند فاصله زمانی، ...)، چنین تجربه‌ای برای مؤمنان ممکن نیست.

مفهوم‌شناسی و گونه‌شناسی آموزه غیب

غیب، در لغت به معنای پوشیده و پنهان و ضد شهادت، به معنای آشکار و پیداست. در اصطلاح قرآنی، غیب، به معنای هر حقیقتی است که از حواس انسان‌ها پوشیده است و فرد مؤمن باید به استناد دلیل‌های متقن عقلی و نقلی به آن ایمان آورد. اساساً همه ادیان الهی، خصوصاً ادیان توحیدی، بر پایه ایمان به حقایق پوشیده از حواس بنا شده‌اند. بارزترین مصداق غیب، وجود خداوند است که ایمان به وجود او ریشه‌ای‌ترین اصل ایمان مؤمنان است.

غیب، به یک اعتبار، دو گونه است: غیب مطلق و غیب نسبی؛ غیب مطلق عبارت است از حقایقی که هیچگاه شکار حواس ظاهری انسان نشده و آدمی تا ابد از تجربه حسی آن‌ها محروم و ممنوع است. البته این ممنوعیت و محرومیت، امری اعتباری و دستوری نیست؛ بلکه به این سبب است که سنخ وجودی آن موجود یا موجودات، به گونه‌ای است که حواس ظاهری انسان، ناتوان از درک آن‌هاست. نمونه بارز و مصداق اتم چنین غیبی، وجود مقدس خداوند و فرشتگان مقرب اوست.

گونه دیگر غیب، غیب نسبی است؛ غیب نسبی به موجودات، واقعیت‌ها و حقایقی اطلاق می‌شود که برای برخی از افراد، و نسبت به برخی از زمان‌ها و در شرایط خاصی، پوشیده و پنهان‌اند؛ هرچند در ذات دامنه موجوداتی که در گستره غیب نسبی قرار می‌گیرند، بسیار فراوان و بلکه بی‌نهایت است؛ زیرا هرچیزی می‌تواند نسبت به فردی، غیب و نسبت به فرد دیگری، مشهود باشد. مثلاً کشور چین و تمامی مختصات آب و هوایی، طبیعی، جغرافیایی و فرهنگی آن را در نظر آورید.

این مجموعه از واقعیت‌ها نسبت به کسانی که در حال حاضر آن را تجربه می‌کنند، مشهود و نسبت به ما که بیرون از آن فضا هستیم، غیب محسوب می‌شود. با توجه به چنین امری، روشن است که علم ما به بسیاری از

امور نه به سبب این است که آن‌ها را با حواس خود تجربه می‌کنیم و مشهود ما هستند؛ بلکه یا به سبب تعقل و تفکر (دلیل عقلی نظری) و یا به سبب اعتماد و اطمینان به گفته کسانی است که بی‌واسطه آن را تجربه کرده و محصول تجربه خود را برای ما گزارش کرده‌اند (دلیل نقلی به اضافه‌ی دلیل عقلی عملی). علم و اعتقاد ما به این امور، در حقیقت، علم و اعتقاد به امور غیبی است و تا زمانی که خود ما شخصاً آن را تجربه نکنیم، برای ما غیب محسوب می‌شوند.

حال اگر بنا باشد که ما همه آن‌چه را در گستره زندگی وجود دارد شخصاً تجربه کرده تا به وجود و مختصات آن علم و اعتقاد پیدا کنیم و زندگی و مسائل پرشمار آن را بر مبنای علوم حسی سامان دهیم، هیچگاه نمی‌توانستیم به آسانی به اهداف خود برسیم و اکثریت قریب به اتفاق مسائل زندگی، یا آغاز نمی‌شد و یا به انجام نمی‌رسید! بنابر این، ایمان به غیب جز مسائل ضروری و گریزناپذیر زندگی است و به هیچ روی نمی‌توانیم آن را از معادلات زندگی حذف و یا آن را نادیده‌انگاریم.

ایمان به غیب، اساس دینداری

در ساحت دینداری نیز، به مانند دیگر ساحت‌های زندگی، مسائلی وجود دارد که یا غیب مطلق‌اند، مثل وجود خداوند و... و یا غیب نسبی‌اند، مانند وجود پیامبر و امامان علیهم السلام (نسبت به کسانی که آن‌ها را ندیده‌اند)، بهشت و دوزخ... ایمان به این حقایق و واقعیت‌ها اساس تجربه دینی مؤمنان را تشکیل می‌دهند و دینداری، بدون ایمان به این امور، سامان نخواهد یافت. اساساً دین، و به خصوص ادیان توحیدی، بر پایه امور غیبی و دعوت به ایمان به این حقایق شکل می‌گیرند و بدون این مسئله، هویت خود را به طور کامل از دست می‌دهند.

تصور کنید که اگر بنا باشد ایمان به خداوند، فرستادن پیامبران و فروفرستادن کتاب‌های آسمانی، بهشت و دوزخ، حساب و کتاب، فرشتگان، عالم برزخ، وجود روح، ... و ده‌ها حقیقت دیگر، که منظومه موضوعات دینداری را محقق می‌کند، از چارچوب دینداری خارج شود و ایمان به آن‌ها ضرورتی نداشته و فقدان آن‌ها به دینداری زیانی نرساند، آنگاه چه چیزی برای اعتقاد و ایمان باقی خواهد ماند؟! آیا مجموعه عظیم اخلاق و رفتارهای دینی، که بر پایه ایمان به همین امور غیبی شکل گرفته است، به یکباره فرو نمی‌ریزد؟!

ایمان به غیب، ایمانی برخاسته از عقلانیت

گفتیم که ایمان به غیب اساس دین‌داری است و بدون آن، دین‌داری معنا و مفهوم حقیقی خود را از دست می‌دهد. حال پرسش مهم این است که ایمان به غیب، بر چه پایه‌ای استوار است؟ آیا انسان باید بدون تکیه بر تعقل، تفکر و با بستن در پرسش‌گری، به غیب ایمان آورد؟ آنچنانکه ایمان در ادبیات مسیحی امری ورای فهم، علم و تعقل است و اصلاً گفته می‌شود: ایمان بی‌پایور تا بدانی! [۳]

یا این که ایمان به غیب باید بر پایه‌ی معرفت، علم و تعقل سامان یابد؟ آموزه‌های قرآن کریم، احادیث پیشوایان دین و سبک هدایت‌گری آنان، ایمان مبتنی بر تعقل و تفهم را توصیه و تقدیس می‌کند. انبوهی از آیات و روایات دینی بر اهمیت تعقل، تفکر و تأمل در حقایق هستی و وجود انسان، بهترین گواه بر این معناست. قرآن در توصیف اولوالالباب (صاحبان خرد) می‌فرماید: ... کسانی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (و محصول تفکر آنان این است که به حکمت و تدبیر و هدفمندی آفرینش ایمان آورده و با زبان جان و تن می‌گویند): خداوندگار! تو این همه را باطل و بی‌هدف نیافریده‌ای! تنها پاک و منزّه تویی! پس ما را از کيفر آتش برهان! [۴]

آیات پرشماری از قرآن کریم با الفاظ و الحان گوناگون، علم، فهم و تعقل را تکریم، و جهل، سفاقت و نادانی را تقییح و نکوهش کرده است. [۵] در روایات اهل بیت علیهم السلام تفکر، تعقل و پرسش‌گری جایگاه بلند و رفیعی دارد؛ آنچنانکه لحظه‌ای تفکر، ارزش و پاداشی معادل هفتاد سال عبادت (عمر معمول یک انسان) یافته است. [۶]

بنابر این در دین اسلام، ساحت دین‌داری عاری از تفکر و تأمل نیست. اساساً دین‌داری تهی از معرفت، نه سودمند است و نه مورد سفارش اسلام قرار گرفته است؛ بلکه عکس آن امر، یعنی دین‌داری عالمانه، تحسین و توصیه شده است.

در آموزه‌های دینی علم، عالم، عقل و تعقل جایگاه بس بلند و با شکوهی دارد. [۷] از این رو ابتدا از مؤمنان خواسته نشده است به چیزی ایمان آورند که هیچ‌گونه آگاهی از آن ندارند. به عبارت دیگر از اهل ایمان خواسته نشده است که بر خلاف عقل و منطق رفتار کنند؛ بلکه خواسته‌اند تا با تفکر و تأمل در هستی و سیر در آفاق و انفس، به حقایق هستی ایمان آورده و منظومه ارزش‌های خود را بر محور این حقیقت‌ها سامان دهند.

گونه‌های مدرکات عقلی

عقل در مواجهه با مسائل گوناگون سه رویکرد کلی دارد: ۱. پسندکردن (عقل پسند)، ۲. گریختن (عقل گریز) و ۳. ستیزه‌کردن (عقل ستیز). به عبارت دیگر برخی موضوعات در حیطه ادراک عقل قرار دارند و عقل با تأمل در ماهیت و ادراک مختصات آن به شناخت و تصدیق‌شان مبادرت می‌ورزد. عالم ماده و برخی از مختصات و پدیده‌های آن از سنخ مدرکات عقل پسند است. گاهی عقل پس از طرح موضوعی، آن را به شدت مردود و باطل دانسته و با آن می‌ستیزد و وجود آن را ناممکن توصیف می‌کند.

به عنوان مثال اجتماع یا ارتفاع نقیضان (مثل وجود و عدم) یا اجتماع متضادان (مثل سرما و گرما) از بارزترین مصادیق موضوعات عقل ستیز است. گروه سوم از مسائل، مسائلی است که عقل، وجود آن را انکار نمی‌کند؛ بلکه اصل وجود یا امکان وجودی آن را می‌پذیرد اما اعلام می‌کند که من از درک حقیقت چنین مسائلی ناتوانم و ادراک آن‌ها به ابزارها و راه‌های دیگری نیازمند است.

آن‌چه که تحت عنوان غیب، در ادبیات دینی ما مطرح می‌شود، از گروه اول و سوم است؛ یعنی یا عقل آن را اثبات آن می‌کند؛ هرچند حسن، از تجربه آن ناتوان و ممنوع است و یا با اثبات امکان آن، خود را از ادراک حقیقت آن ناتوان می‌بیند.

حقیقت وجود خداوند، معاد جسمانی، بهشت و جهنم، فرشتگان الهی، ... از این گروه‌اند. عقل از فهم حقیقت آن‌ها ممنوع است؛ هرچند با برهان‌های خود، اصل وجود آن‌ها را می‌پذیرد. بنابراین علم به غیب و ایمان به آن، گاه با اثبات صریح عقل صورت می‌گیرد؛ اگر چه درک کنه و حقیقت برخی از موجودات غیبی فراتر از توان عقل است و گاهی عقل، ضمن تأیید امکان وجود آن‌ها، خود را از ورود در حیطه ادراک کنه آن، ممنوع و ناتوان می‌یابد.

بنابر این، معارف و مسائل دینی که در حوزه امور غیبی قرار می‌گیرد یا عقل گریزند یا عقل پسند، و موردی نیست که مشمول ستیز و انکار عقل واقع شود. از این رو ایمان به غیب در ادیان توحیدی و به خصوص دین اسلام، بر پایه معرفت عقلی خالص و یا معرفتی مرکب از برهان عقلی و دلیل نقلی صورت می‌گیرد.

در هیچ موردی از مؤمنان خواسته نشده است که عقل خود را تعطیل کرده و با چشم‌ها و گوش‌های بسته به چیزی که معرفتی به آن ندارند، ایمان آورند. قرآن کریم ضمن تحسین و تکریم تعقل و تفکر، از کسانی که با دراختیار داشتن ابزار تفکر، از آن‌ها بهره لازم را نمی‌برند و صرفاً در امور حسی و لذت‌های تنانه و حیوانی خود را سرگرم کرده‌اند، به شدت انتقاد کرده است. [۸]

خاستگاه‌های ایمان به غیب

پیش‌تر اشاره شد که ایمان به امور غیبی یا با برهان خالص عقلی صورت می‌گیرد و یا با برهان‌هایی مرکب از مقدمات عقلی، نقلی و شهودی. اولین و اصلی‌ترین غیبی که انسان باید به آن ایمان آورد تا در جرگه دین‌داران وارد شود، ایمان به وجود و یگانگی خداوند است.

این مسأله باید با برهان عقلی خالص و یا ترکیبی از برهان عقلی و کشفی صورت گیرد و استناد به مقدمات نقلی در آن روا نیست. پس از اثبات اصل وجود و برخی صفات خداوند، نوبت به ضرورت پیامبری و شناخت اوصاف عام پیامبر می‌رسد.

این دو مسأله نیز باید با ادله عقلی اثبات شوند تا راه را برای ورود در قلمرو دین و آموزه‌های وحیانی به روی انسان بکشایند. از این جا به بعد هرآنچه از امور غیبی مطرح شده و خواسته می‌شود به اصل وجود و مختصات آن‌ها ایمان بیاوریم، از ترکیب برهان عقلی و نقلی، اثبات و فهم می‌شود. برخی از امور غیبی هم ممکن است برای عده‌ی کمی از مردم به واسطه شهود روحانی و مکاشفه قلبی اثبات شود؛ ولی همان مشهودات و مکاشفات هم بدون پشتوانه‌های عقلی و نقلی، قابل استناد و اطمینان نیستند. بنابراین ملاحظه می‌شود که نه تنها دین‌داری حقیقی بدون ایمان به غیب ممکن نیست و بدون آن به دینداری‌ای سکولار و معنوتی روان‌شناختی درگرو می‌شود. اما ایمان به غیب و اموری ماورای عقل و حس، حتماً با راهنمایی و روشن‌گری عقل و منطق تحقق می‌یابد.

علم غیب مخصوص خداست!

بر اساس استدلال‌های عقلی و فلسفی و تبیین‌های دینی، خداوند، که خود اصل‌ترین امر غیبی، بلکه غیب مطلق است و همه غیب‌ها و شهادت‌ها از وجود

او می‌جوشد، تنها کسی است که به غیب و باطن عالم آگاه است. همه غیب‌ها و مشهودها درمخضر اوست و اساساً هرچه برای ما غیب و پنهان محسوب می‌شود، برای او آشکار و هیداست.

علت اصلی وجود امور غیبی، همانا محدودیت گستره وجودی ماست و هرچه بر این گستره افزوده شود، از شمار امور غیبی هم کاسته می‌شود. خداوند که وجودش بی‌نهایت و محیط بر همه هستی است و همه اشیا در محضر او حاضر و او بر همه چیز شاهد و نگهبان است، [۹]

بر همه چیز علم حضوری قیومی دارد و ذره‌ای در عالم هستی از دایره علم او بیرون نیست. بنابر این خداوند ذاتاً علام‌الغیوب است؛ البته برخی از بندگان شایسته خداوند، به سبب قرب و ولایتی که نسبت به او دارند از پاره‌ای از امور غیبی، که ادراک و اطلاعات برای عموم انسان‌ها حاصل نیست، برخوردارند. [۱۰] از این رو کسانی (مانند پیامبران و امامان علیهم السلام) هم که عالم به غیب‌اند، در واقع، خداوند آن‌ها را از برخی مسائل غیبی آگاه می‌کند و هیچ‌کس، جز خداوند، عالم به غیب نیست.

[۱]. الذین یؤمنون بالغیب و ... بقره / ۲

[۲]. البته پوشیده نیست که نظام حقوقی و فقهی دین اسلام، در طول نظام اخلاقی و برای تعمیق و گسترش نظام اخلاقی، و مبتنی بر باورهای بنیادین اعتقادی قرار دارد. به عبارت دیگر کارکرد نظام عملی دین، در حقیقت، به ریشه‌گرفتن خصلت‌های نیک و زدودن خصلت‌های بد و در نهایت، تقویت نظام باورمندی (ایمان) انسان می‌انجامد.

[۳]. البته این سخن به یک معنا درست و به یک معنا، غلط است. اگر به این معناست که دین داری در ساختی تهی از هرگونه تعقل و آگاهی شکل می‌گیرد و نخست هرچه کتاب مقدس و کنشیشان به شما می‌گویند، بدون هرگونه تفکری بپذیرید و به آن ملتزم شوید تا آن را بفهمید، سخنی به غایت نادرست و باطل است. اما اگر منظور این است که پاره‌ای از حقایق عالم (یا لایه‌های وجودی حقایق) تنها پس از ایمان به خداوند و حقایق تبیین شده توسط دین، بر شما مکشوف می‌شود، سخنی به غایت درست و حکیمانه خواهد بود.

[۴]. الذین یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففقا عذاب النار ال عمران/ ۱۹۱

[۵]. محمد/ ۲۴

[۶]. تفکر ساعه خیر من عباده سبعین سنه (اوصاف الاشراف: ص ۴۳).

[۷]. برای مطالعه روایات به کتاب‌های اصول کافی، باب فضل العلم و کتاب منیه المرید، از شهید ثانی مراجعه شود.

[۸]. و لقد ذرنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون؛ و یقیناً دوزخ را برای بسیاری از جنیان و انسان‌ها پدید آورده‌ایم. آنانکه دل‌هایی داشتند که با آن نیاندیشیدند و چشم‌هایی که با آن‌ها ندیدند و گوش‌هایی که با آن‌ها نشنیدند؛ آنان مانند چهارپایان و بلکه گمراه‌تر چهارپایانند، آنان همان غافلان هستند. اعراف/ ۱۷۹

[۹]. ... اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید؛ آیا برای خداوندگار تو همین بس نیست که بر همه چیز شاهد و گواه است؛ فصلت/ ۵۳

[۱۰]. عالم الغیب فلا یتظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول ...؛ جن/ ۲۶-۲۷

یادداشتی از غلامرضا کاشی؛

چه امکان عقلانی برای حیات سیاسی ملت فلسطین وجود دارد؟

متن زیر یادداشتی از محمدجواد غلامرضا کاشی استاد دانشگاه علامه طباطبائی است که در ادامه می‌خوانید؛



رئیس جمهور آمریکا، بیت المقدس را به عنوان پایتخت اسرائیل به رسمیت شناخت، این تصمیم معنایی جز آن ندارد که فلسطینیان بپذیرند خواب و خیال تشکیل یک کشور مستقل را برای همیشه فراموش کنند، آنها باید فراموش کنند ملت‌ستند و حق تشکیل کشور دارند. آنها شهروندان کشور اسرائیل نیز محسوب نمی‌شوند. فلسطینی‌ها، باید بپذیرند که قلمرو اسرائیل، جای زندگی آنها نیست. باید بپذیرند آوارگی تقدیر گریزناپذیر آنهاست. فلسطینی‌ها باید بپذیرند بقا اسرائیل، نفی تام و تمام موجودیت و هستی آنهاست، باید واقعیت قدرت جهانی را بپذیرند. بپذیرند که جهان جدید و ساختار مسلط قدرت در آن، تحقیر، انحلال و مرگ آنها را رقم زده است. آنها مذاکره کرده‌اند، برای کسب اقل حقوق خود تسلیم شده‌اند، اما نتوانسته‌اند شتاب رشد و گسترش اسرائیل را کنترل کنند. با این همه رئیس جمهور آمریکا اعلام کرده همچنان پیگیر صلح مرضی‌الطرفین است. شخصیت‌ها و نهادهای بین‌المللی نیز خواهان حفظ آرامش شده‌اند.

آنچه روز گذشته اتفاق افتاد، سکاسی از یک فیلم شصت هفتاد ساله است. اسرائیل با هدف نابودی تام و تمام یک ملت هر روز یک گام به پیش می‌گذارد، به تدریج از سوی قدرت‌های جهانی تأیید می‌شود، بعد طرفین به آرامش دعوت می‌شوند، اگر بخشی از فلسطینی‌ها دست به خشونت بزنند به عنوان تروریست، بی تربیت، آشوب افکن و خرابکار از طرف نهادها و حتی روشنفکران غربی محکوم می‌شوند. رهبران اسرائیل تظلم خواهی می‌کنند و جهانیان

خشونت تنها مصداق عقلانیت سیاسی است. خشونت برای چنین گروهی راهگشا هم نباشد، دست کم امکانی برای مرگ شرافتمندانه است. این داستان تلخ مردم فلسطین طی هفتاد هشتاد سال گذشته است.

با چه زبانی باید برای نسل جدید سخن گفت تا باور کنند مردم ایران نیز پس از اشغال ایران توسط متفقین و پس از کودتای بیست و هشت مرداد همین احساس را داشتند، چگونه باید سخن گفت تا باور کنند هیچ گاه این شانس برای مردم این سوی جهان وجود نداشته که مثل مردم انگلیس و آمریکا دنیای مدرن را تجربه کنند؟

متأسفانه در تقابل با کلیشه‌های تبلیغاتی جمهوری اسلامی، در یک تله فانتزیک افتاده‌ایم. آمریکایی‌ها اگر ریاکارانه‌ترین و جنایت‌بارترین چهره خود را در این منطقه به منصه ظهور رسانده باشند، باز هم می‌گوئیم آمریکا یک گاو وحشی است بهتر است به جای آنکه به شاخش بچسبیم و به خودمان آسیب برسانیم، به پستان‌هایش بچسبیم و کسب منفعت کنیم. حاضر نیستیم به تجربه گذشته خود و تجربه دیگران در این منطقه از عالم رجوع کنیم و ببینیم ما مستمرا تحقیر شده‌ایم، نادیده گرفته شده‌ایم. اگر مردم و مبارزان ایرانی سرکوب شدند، هر دو پادشاه پهلوی نیز به نحوی تحقیر شدند، هر دو در سال‌های آخر حاکمیت‌شان تلاش کردند خود را از زیر بار تحقیر نجات دهند و هر دو شکست خوردند؛ رضاشاه تلاش کرد از زیر بار تحقیر انگلیسی‌ها خود را نجات دهد و محمد رضا، از زیر بار تحقیر آمریکایی‌ها، سیاست‌های آمریکا در این منطقه با تعارضات لاینحلی مواجهه است. مهم‌ترین مصداق آن سال‌ها اسرائیل بوده است. چهره ریاکارانه و به ظاهر بی طرفانه‌ای اتخاذ کرده تا همیشه منافع اسرائیل را تعقیب کند و مردم این منطقه را تحقیر.

را به همدردی فرا می‌خوانند. در این بازی پر از فریب و ستم، برای فلسطینی‌های نگون بخت، چه راه حلی جز اعمال خشونت باقی می‌ماند؟ مهم نیست اعمال خشونت چقدر به نتیجه خواهد رسید، مهم این است که خشونت طبیعی‌ترین واکنش یک ملت در مقابل وضعیتی است که نابودی تام و تمام خود را تجربه می‌کند، هنگامی که از یک ملت خواسته می‌شود، همراه با نابودی خود، از واکنش طبیعی هر جاننداری در مقابل مرگ هم خودداری کند، از آن حرف‌های شگفت است که اوج ریا و فریب سیاست امروز را بر ملا می‌کند. آنها که همه جا از سیاست انساندوستانه و عاری از خشونت دفاع می‌کنند، لطفا توضیح دهند، چه امکان عقلانی برای حیات سیاسی ملت فلسطین وجود دارد؟ برای گروهی که نادیده گرفته شده، تحقیر شده، و چشم اندازها همه حاکی از مرگ و انحلال است، خشونت تنها انتخاب وسوسه انگیز است. وقتی سیاست عقلانی و متکی بر منطق و محاسبه، داللتی جز پذیرش محتوم مرگ ندارد،

یادداشتی از رضا بابایی؛

«امر دینی» چیست و چه نسبتی با متون دینی دارد؟

رضا بابایی، پژوهشگر و مدرس حوزه و دانشگاه طی یادداشتی درباره امر دینی نوشت؛

آیا هر چیزی که در متون دینی درباره آنها گفت‌وگو شده است، «امر دینی» است؟ مثلاً چون متون دینی درباره معاملات، فراوان سخن گفته‌اند، دین‌داران باید بپذیرند که اقتصاد تحت قیمومیت دین است؟ آیا توصیه‌های متون دینی به فرزندآوری، آن را داخل مسائل دینی می‌کند؟ آیا وجود احکام برده‌داری در قرآن و روایات، به این معنا است که برده‌داری، موضوعی دینی است؟ «امر دینی» چیست و چه نسبتی با متون دینی دارد؟ آیا دین در ذیل تاریخ و متون دینی است؟ نظریه غالب و مشهور این است که وقتی متون دینی درباره موضوع یا مسئله‌ای اظهار نظر می‌کند، بدین معنا است که آن موضوع و محمول آن، در قلمرو دین است، بنابراین، «امر دینی»، مساوی است با همه محتوای قرآن و حدیث و مقداری اجتهادات بر پایه همان متون.

نظریه یا فرض دوم، این است که متون دینی، اعم از دین است؛ یعنی گزاره‌هایی در متون دینی وجود دارد که ناظر به «امر دینی» نیست، مثلاً روایات مربوط به خریدوفروش، معاملات را به امر دینی تبدیل نمی‌کنند؛ بلکه شاید در مقام تأیید بهترین شیوه‌های عرفی معامله در دوره‌ای از زمان باشند و در ادوار دیگر نیز باید همچنان بهترین شیوه عرفی معامله

خود مسائل روزگاران را حل و فصل کنند؟ چرا آنان از راه قرآن به نتیجه‌ای نرسیدند که دیگران رسیده بودند؟ چون متون دینی، اعم از دین است و منازعات آن روزگار بر سر بخش‌هایی از متون و رویدادهای سیاسی زمانه بود که از قضا ربطی به امر دینی نداشت. اگر همه گزاره‌های متون دینی ناظر به امور دینی بود، باید قرآن خوانی و حدیث‌دانی دین‌داران صادق، آنان را بسیار شبیه یک‌دیگر می‌کرد؛ اما می‌دانیم که جنگ‌های داخلی دین‌داران با یک‌دیگر بیش از جنگ‌های آنان با ناباورمندان است. پیچیدگی مسئله، آنجا است که اگر کسی متون دینی را با امور دینی مساوی نداند، باید شاخصی دیگر برای تعریف «امر دینی» ارائه دهد. کسانی مانند من که میان امر دینی و گزاره‌های موجود در متون دینی فرق می‌گذارند، امر دینی را این گونه می‌شناسند: امر دینی نسبتی روشن و مستقیم و نزدیک با امر قدسی (مبدأ، معاد، معنویت...) دارد و بلکه بیش از یادآوری و احیای آن نیست. إِنَّمَا آتَتْ مُذْكَرٌ؛ بیش از این نیست که تو یادآورنده‌ای. (غاشیه / ۲۱) امر دینی، همان مشترکات همه ادیان و آئین‌های معنوی است. (آل عمران / ۶۴) بخشی از متون دینی، بازنمایی تاریخ و جغرافیای دین‌داری در عصر رسالت است، و مشمول همه احکام زمان و مکان. «لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا؛ تا اناذار دهی مردم مکه را و پیرامون آن را» (انعام / ۹۲) تاریخ ادیان، تاریخ مواجهه امر عام دینی با عرف‌های خاص است. بنابراین همه ملاحظات عرفی باید در آن منظور گردد. امر دینی، بسیار شخصی است؛ چون معطوف به کمالات معنوی انسان است.

را بر گزید؛ اگرچه در متون دینی نیامده باشد (مانند بیمه). وقتی می‌کوشیم برای امور عرفی (مانند صلح یا جنگ یا شیوه‌های قصاص)، از قرآن تأیید بگیریم، در واقع به ماهیت عرفی آنها پشت کرده‌ایم؛ اما اگر بپذیریم که قرآن عرفیات خاص نیز دارد، باید در آن امور، به عرف و تجربه زمان خود نیز مراجعه کنیم؛ وگرنه همواره میان پایبندی به عرف قدیم که به امر دینی تبدیل شده است، با طرفداران عرف جدید نزاع خواهد بود. دین‌داران، هیچ‌گاه بر سر امر دینی با یک‌دیگر جنگیده‌اند؛ چون بر سر خدابپرستی و اعتقاد به معاد و نماز و روزه توافق نسبی وجود دارد. گروه‌هایی مانند خوار، از یکسان‌انگاری متون دینی و امر دینی پدید آمده‌اند؛ وگرنه در نماز و روزه و عبادت که نزاعی نبود، تواندیشانی هم که برای مدارا و صلح و حقوق بشر و... در قرآن تأیید می‌گیرند، خطای خوار را تکرار و امور عرفی را داخل مسائل دینی می‌کنند. از ایشان باید پرسید اگر شما توانسته‌اید از قرآن، صلح و مدارا بیرون آورید، چرا خوار نتوانستند و به سوی خشونت رفتند؟ آنان که بیش از شما قرآن می‌خوانند و به عصر نزول هم نزدیک‌تر از شما بودند و صداقت نیز داشتند و به گفته امام علی (ع) حق را می‌جستند، اما خطا کردند (نهج البلاغه، خطبه ۶).

آیا غیر از این است که آنان امر عرفی را به امر دینی تبدیل کردند و به همین دلیل نتوانستند با فهم عرفی



علی کریمی:

دفاع از قدس؛ وظیفه جهان اسلام با تأسی به سیره نبوی

هم مانند قدس شریف، مورد غصب و تجاوز دشمنی چون صهیونیسم قرار گرفته است، چه برخورد و واکنش عظیم و شدیدی نشان می‌داد؟!

جنگ خیبر

غزوه خَیْبَر از غزوات پیامبر مکرم اسلام برابر یهودیان منطقه خیبر که در ماه محرم سال ۷ هجری قمری آغاز شد و در ماه صفر با پیروزی مسلمانان پایان یافت. شکل‌گیری این جنگ به این سبب بود که یهودیان خیبر به یهودیان اخراج‌شده از مدینه پناه دادند و برخی از قبایل عرب را برای جنگ با مسلمانان تحریک کردند. لذا خیبر به نقطه و کانونی برای خطر و توطئه علیه امت اسلامی تبدیل شد و سرانجام با رشادت و شجاعت شیر خدا، امیرمومنان، علی بن ابی طالب (ع)، یهودیان با زبونی و خواری شکست خورده و تسلیم لشکر اسلام شدند (۲).

اکنون سخن این است که اسرائیل غاصب و ظالم، سرنوشت آباء و اجداد خویش که یهودیان اسرائیل صفت بودند در غزواتی نظیر: بنی قنیقاع و خیبر و یا بنی نضیر را نصب العین خویش قرار داده و از خرابه‌های موجود از قلعه خیبر درس بگیرد و بداند که امت اسلامی و بخصوص ایران اسلامی و سرافراز اگر اراده کنند و اگر این بازی‌های مضحکانه و بی‌شرمانه صهیونیستی مانند اعلام قدس به عنوان پایتخت اسرائیل را تمام نکنند بار دیگر همچون زمان رسول مکرم اسلام (ص) این شجره‌ی خبیثه‌ی ملعونه، به نام اسرائیل و صهیونیسم را از ریشه در آورده و سوزانده و خاکسترش بر باد خواهد داد. ان شاء الله تعالی. پی نوشت‌ها:

۱- ابن اسحاق، سیرت رسول الله، ج ۲، ص ۵۶۱. ابن هشام، سیره النبوی، ج ۲، ص ۶۳۲. واقدی، کتاب المغازی، ج ۱، ص ۱۳۷

۲- ابن هشام، السیره النبویه، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم اییاری و عبدالحفیظ شلبی، قاهره ج ۴ ص ۲۶۶ // محمد بن عمر واقدی، کتاب المغازی، چاپ مارسدن جونز، لندن ۱۹۶۶ ج ۲ ص ۴۴۱

اسلام بودند، کما اینکه اکنون آن دسته از یهودیان که در کشور ایران اسلامی زندگی مسالمت آمیزی با مردم دارند هیچ گاه داخل در حکمی که به صهیونیسم و اسرائیل غاصب تعلق می‌گیرد نبوده و حساب اینچنین یهودی که حفظ حرمت مسلمان می‌کند از اسرائیل و یهود حامی اسرائیل جداست و جهان اسلام همیشه با تأسی به سیره‌ی نبوی (ص) با یهود داخل در صهیونیسم تا قیام قیامت و تا نابودی اسرائیل سر ستیز و مبارزه دارد.

غزوه بنی قنیقاع

غزوه بنی قنیقاع، اولین جنگ پیامبر اسلام (ص) با یهودیان مدینه بود. این جنگ با قبیله یهودی بنی قنیقاع در گرفت که پیمان خود را با پیامبر (ص) شکستند و طی غزوه‌ای محاصره، تسلیم و تبعید شدند. دلایل جنگ پیامبر مکرم اسلام با یهودیان بنی قنیقاع بسیار قابل تأمل است، چرا که بی‌شرمی یهودیان و برخورد با شدت و حدت پیامبر مکرم اسلام را به خوبی نشان می‌دهد. این دلایل عبارت اند از:

۱- پیامبر پس از بازگشت از بدر (رمضان سال دوم هجرت)، بنی قنیقاع را در بازارشان گرد آورد و از آنان خواست که از شکست قریش عبرت گیرند و اسلام آورند؛ یهودیان در پاسخ گفتند که آنان جنگاورند و مانند قریش تن به شکست نخواهند داد.

۲- زنی مسلمان، به قصد فروش شیر یا خرید زیور به بازار بنی قنیقاع رفت و زرگری یهودی به او اهانت کرد و او را به سُخره گرفت. مسلمان به پشتیبانی زن، زرگر را کشت و خود در دم به دست دیگر یهودیان کشته شد؛ خبر به پیامبر رسید و او مضاف آراست. (۱)

این موارد به وضوح می‌رساند که پیامبر عظیم الشان اسلام هرگاه می‌دید که امت اسلامی و یا حتی احدی از مسلمانان مورد ظلم و تعدی آن هم توسط دشمنی چون یهود متجاوز قرار گرفته است با تمام قدرت در مقابل این ظلم و تعدی می‌ایستاد. حال باید پی برد که اگر امروز پیامبر در جمع ما بود و می‌شنید شهری از بلاد مسلمین آن

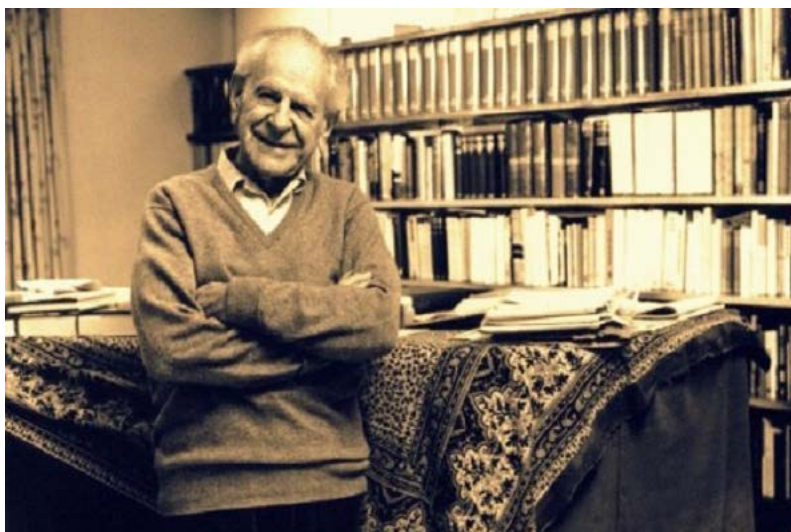
در عصر کنونی ما تا آنجا که اذهان و افکار مردم جهان به یاد دارند در صدر یا مابین اخبار روزانه جهان، خبر تعدی و تجاوز صهیونیست‌ها و اسرائیل غاصب به حقوق مسلمانان وجود داشته است. اما این روزها این دشمنان قسم خورده‌ی اسلام و دیانت بی‌شرمی و وقاحت را از سر گذرانده و با تصمیمی احمقانه و عاجزانه قدس را پایتخت اسرائیل کثیف اعلام نموده اند.

در این مقال و مجال بر آن هستیم که بگوئیم دفاع از قدس و برهم زدن این نقشه شوم دشمنان اسلام ناب، وظیفه احاد امت اسلام است، چرا که به نص قرآن کریم رسول خدا الگوی همیشه و جاودانه هر مسلمانی است و در سیره آن حضرت، مبارزه با تعدی گران و دشمنان اسلام، آنجا که پر رویی و عناد و عداوت را به سر حد کمال می‌رسانند وجود داشته فلذا اگر پیامبر مکرم اسلام (ص) «الیوم» حضوری نبوی داشتند و در قید حیات نبوی بودند، قطعاً از قدس و موقعیت مسلمانان فلسطینی دفاع و حمایت می‌نمودند. حال اینکه عده‌ای خود را خادم حرم نبوی دانسته و مخالف سیره نبوی اقدام می‌کنند، خود جای سوال دارد که این چه رسم مسلمانی است؟

اکنون به عنوان شاهد به بررسی برخی موارد از سیره‌ی آن حضرت می‌پردازیم که با دشمنان متجاوز اسلام برخوردی سرسختانه داشته اند، البته شایسته است به شرح این نکته بپردازیم که آنچه در ادامه از سیره‌ی نبوی (ص) بعنوان مبارزه با یهود یاد شده است و به آن استناد گردیده است، مبارزه آن حضرت با یهودیانی بود که به اوصافی چون «تجاوز به حقوق اسلام و مسلمین»، «تعدی به احاد امت اسلامی»، «پایبند نبودن به تعهداتی که نسبت به حکومت اسلامی داشتند» موصوف بودند و به طور کلی با یهود یاغی و سرکش مضاف می‌نمودند و در جنگ‌ها آنها را شکست می‌دادند و الا پر واضح آن دسته از یهودیان که در کمال احترام و ادب به آئین خود بوده و احترام و حریم امت و حکومت اسلامی را حفظ نموده و از تجاوز و دست اندازی به اموال و بلاد مسلمین خودداری می‌کردند، همیشه مورد احترام و حمایت نبی عظیم الشان

سید مهدی دزفولی:

مشکلات ابطال گرایي کارل پوپر



پوپر به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته علم در قرن بیستم، برای سنتش امری به علمی و غیر علمی تبیینی ارائه کرد که از آن با عنوان ابطال گرایی در علم نام برده می‌شود. تبیین پوپر بحث‌های جدی در فلسفه علم به همراه داشت که تا به امروز نیز بسیار در مورد آنها صحبت شده و می‌شود. اما بر این تبیین پوپر اشکالات متعددی وارد است که در این یادداشت تلاش می‌شود به بخشی از آنها اشاره شده و به نقد آنها بپردازیم.

پوپر اساساً معتقد بود که سه ساحت را می‌توان برای امور در نظر گرفت؛ علمی، شبه علمی و غیر علمی. بحث اصلی او پیرامون این بود که برخی مسائل علمی هستند و برخی از مسائل علمی نیستند و شبه علم هستند اما عده‌ای از مروجان آن تلاش دارند آن امور را علمی معرفی کنند. برخی از این اشکالات که در ادامه از نظر شما می‌گذرد مربوط به جزئیات تقریر اولیه نظریه پوپر است و بنابر این، می‌توان با صورت بندی دقیق‌تر یا بازنگری برخی از جزئیات از آنها پرهیز کرد. اما برخی از این اشکالات کاملاً عام‌اند و این ایده بنیادین را به چالش می‌کشند که می‌توان تبیینی درباره روش علمی به دست داد که هیچ شکلی از استنتاج استقرایی را تصدیق نکند. برخی از انتقادهای اصلی به ابطال گرایی به عبارت زیر هستند:

برخی از بخش‌های پذیرفته شده و مشروع علم ابطال پذیر نمی‌باشند

گرچه پوپر درست می‌گوید که یک تعمیم جهانشمول را می‌تواند تنها با یک مورد نقض ابطال کرد، اما گزاره‌های بسیاری در علم از این دست نیستند. برای مثال، نظریه‌های علمی به وجود اشیایی مانند سیاهچاله‌ها، اتم‌ها، ویروس‌ها، دی. ان. ای و مانند آن تصریح می‌کنند. احکامی را که بیانگر وجود چیزی هستند، نمی‌توان به واسطه شکست خوردن تلاشی برای یافتن آنها ابطال کرد. البته، اگر نظریه‌ای به وجود چیزی تصریح کند که مکرراً در تلاش برای یافتن آن در شرایط مختلف، ناتوان باشیم، مبنایی استقرایی داریم تا چنین فکر کنیم که آن چیز در آینده نیز یافت نخواهد شد، با این حال، قرار بر این است که ابطال گرایی به ما اجازه دهد که کاملاً از مبنای استقرایی برای باورهایمان بی‌نیاز باشیم. این موضوع پرسشی را در مورد رابطه میان ابطال گرایی و واقع گرایی پیش می‌کشد. پوپر به روشنی پذیرفت که باور به هویات مشاهده ناپذیر، غالباً تأثیر مهمی بر اندیشه‌های دانشمندان داشته و به آنها کمک کرده تا نظریه‌هایی با درجه ابطال پذیری بالا را پدید آورند، مانند نظریه اتمی عناصر که در فیزیک معاصر محوریت دارد.

اصول علمی ابطال ناپذیر

می‌توان استدلال کرد که برخی اصول ابطال ناپذیر، بخشی از معرفت علمی به حساب می‌آیند. برای مثال، وضعیت اصل بقا انرژی که می‌گوید انرژی می‌تواند اشکال مختلفی بپذیرد، اما نمی‌تواند ایجاد یا معدوم شود، به گونه‌ای است که برای بیشتر دانشمندان تصور نکردنی است که آزمایشی بتواند آن را ابطال کند، بلکه نقض ظاهری این اصل این گونه تعبیر می‌شود که در جای دیگری از علم خطایی رخ داده و احتمالاً باید منبع، چاهک یا شکل جدیدی از انرژی مفروض گرفته شود. همچنین، استدلال شده است که قانون دوم ترمودینامیک که می‌گوید آنتروپی هر سیستم بسته همواره افزایش می‌یابد نیز از چنان کلیتی برخوردار است، که نمی‌توان آن را ابطال کرد. همچنین، این اصل را در نظر بگیرید که «کنش از دور وجود ندارد». به عبارت دیگر، هر نمونه از علیت فیزیکی از طریق تعاملات موضعی انجام می‌گیرد. این گفته بدان معناست که هرگاه رویدادی

این خصوص نتیجه نامحتملی حاصل شود، اما این نتیجه با گزاره اصلی سازگار است، امور نامحتمل نیز گاه روی می‌دهند.

هیچ گاه گزاره‌ای درباره احتمال یک رخداد مشخص ابطال پذیر نیست. برای مثال، احتمال اینکه هنگامی که یک سکه مشخص به بالا پرتاب می‌شود، شیر بیاید ۵۰ درصد است. اما نمی‌توانیم این فرضیه را با پرتاب کردن آن سکه ابطال کنیم، چرا که این ادعا که احتمال شیر آمدن سکه ۵۰ درصد است هم با شیر آمدن و هم با خط آمدن سکه سازگار است. این مشکل در مورد احتمال‌هایی که برای جمعیت‌های بزرگ تعریف می‌شوند، پیش نمی‌آید. بدین ترتیب، این حکم که احتمال اینکه یک سکه خاص طی میلیون‌ها بار پرتاب شدن، در ۵۰ درصد موارد شیر خواهد آمد، در صورتی که در آن ۹۰ درصد موارد خط بیاید، ابطال خواهد شد. درباره گزاره‌ها و نظریه‌های احتمالاتی به همین نکته بسنده می‌کنیم که احتمال نوعی میدان مین برای هر فیلسوفی است، و پوپر نیز نظریه‌های تفصیلی درباره احتمال مطرح کرده است که در اینجا به ارزیابی آنها نمی‌پردازیم.

نظریه انتخاب طبیعی

روزگاری پوپر منتقد نظریه تکامل بود، چرا که به نظر او، این فرضیه که انواع انسب باقی می‌مانند، همانگویی است، بدین معنا که طبق تعریف صادق است و بنابر این، ابطال پذیر نیست. با این حال، نظریه تکاملی عموماً یکی از مصادق اعلای نظریه علمی خوب تلقی می‌شود. اکثر فیلسوفان زیست‌شناسی استدلال می‌کنند که محتوای واقعی نظریه تکامل در این عبارت که «انواع انسب باقی می‌مانند» نهفته نیست، بلکه در این نظریه نهفته است که اندام واره‌هایی که دارای مشخص‌های خاص خود هستند، در معرض جهش و تغییر قرار می‌گیرند و هر یک از این رویدادها بخت اخلاف آنها را برای زنده ماندن تا اندازه‌ای که بتوانند تولید مثل کنند و از این طریق خصلت‌های خود را به نسل‌های بعدی انتقال دهند، کاهش یا افزایش می‌دهد. تصور بر این است که این نظریه واگرایی گسترده انواع، انطباق آنها با محیط و نیز مشابهت‌هایی را که از جهت شکل و ساختار در میان آنها وجود دارد، توجیه می‌کند.

رویداد دیگری را در جایی دیگر ایجاد کند، زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌های واسطه وجود دارد که این دو رویداد را به هم متصل می‌سازد.

اصول روش شناسانه‌ای نیز وجود دارد که می‌توان استدلال کرد در علم محوریت دارند، اما ابطال پذیر نیستند. برای مثال، دانشمندان بسیاری شهوداً صدق نظریه‌های وحدت بخش و ساده را، در شرایطی که همه وجود دیگر یکسان باشد، بسیار محتمل‌تر از صدق نظریه‌های پیچیده و آشفته به شمار می‌آورند.

برای مثال، فرض کنید که کاهش جمعیت گنجشک‌ها در مناطق مختلف توجه را به خود جلب کرده باشد. دانشمندانی که در مورد علت این پدیده‌های مجزا از یکدیگر تحقیق می‌کنند، معمولاً به دنبال تبیین وحدت بخشی هستند، برای مثال تخریب پرچین‌ها که کاهش همزمان جمعیت گنجشک‌ها و احتمالاً سایر پرندگان را در نقاط مختلف تبیین می‌کند. از این اصل در زندگی روزمره هم تبعیت می‌کنیم: اگر پزشکی ناگهان متوجه شود که تعداد بیمارانش زیاد شده است و همگی آنها مجموعه خاصی از نشانه‌های بیماری خاصی را دارند، احتمالاً عامل بیماری زای واحدی را مسئول می‌داند، اگر کارآگاهی گزارش‌هایی را مبنی بر افزایش ناگهانی سرقت‌های مسلحانه در منطقه‌ای خاص دریافت کند، احتمالاً به دنبال گروه تازه‌ای از دزدان مسلح در آن منطقه خواهد گشت، البته همه اینها ممکن است اشتباه باشند، اما ادعا صرفاً این است که سادگی یکی از اصول روش شناختی خطاپذیر مختلف است. برخی مدعی‌اند ما دلیلی استقرایی برای باور به نظریه‌های علمی‌ای که ساده و وحدت بخش باشند، درای، چرا که به طور کلی در گذشته، جست و جوی تبیین‌های ساده و وحدت بخش به هنگام تولید نظریه‌های تجربی موفق نسبتاً قابل اعتماد بوده است. البته آنها اضافه می‌کنند که هرگز نباید سادگی را یک لازمه مطلق تلقی کنیم، زیرا طبیعت گاه پیچیده و نامرتب است.

گزاره‌های احتمالاتی

علم اغلب گزاره‌هایی را درباره احتمال برخی از رویدادها مطرح می‌کند. برای مثال، فیزیک مدرن می‌گوید که نیم عمر اورانیوم ۷۱۰ میلیون سال است. چنین گزاره‌ای نمی‌تواند ابطال شود، زیرا ممکن است که از آزمایشی در

مفهوم درجه ابطال پذیری محل اشکال است

مجموعه ابطال کننده‌های بالقوه یک حکم کلی همواره نامتناهی است، بنابراین این، سنجه مطلق برای ابطال پذیری نمی‌تواند وجود داشته باشد، بلکه تنها سنجه‌ای نسبی در میان است. پیشتر هنگام بحث در این باره که تبعات برخی از نظریه‌های تجربی زیر مجموعه تبعات برخی دیگر است، از مفهوم درجه ابطال پذیری سخن گفتیم، اما اغلب وضعیت بسیار پیچیده‌تر از این است. برای مثال، نظریه گرانش انیشتین به مراتب ابطال پذیرتر از نظریه گرانش نیوتن انگاشته می‌شود. با این حال، همان گونه که دیده ایم، تبعات تجربی یک نظریه تنها هنگامی می‌توانند استخراج شوند که نظریه مورد بررسی با نظریه‌های پس زمینه و پیش فرض‌هایی پیوند خورد.

بنابراین، تنها برای این باور دلیل داریم که نظریه‌های سطح بالا و پیچیده تنها تا آن اندازه تبعات تجربی دارند که نظریه‌های پس زمینه و پیش فرض‌های آنها را احتمالاً صادق می‌دانیم.

ابطال گرایی خود ابطال پذیر نیست

پوپر این نکته را می‌پذیرد، اما می‌گوید که قرار نیست نظریه او ابطال پذیر باشد. زیرا نظریه‌ای فلسفی یا منطقی درباره روش علمی است و نه یک نظریه علمی. بنابراین، اشکال اخیر، گرچه غالباً مطرح می‌شود، بلاوجه است.

دانشمندان گاه ابطال‌ها را نادیده می‌گیرند

اگر از دانشمندان بخواهیم که پیشاپیش بگویند تحت چه شرایطی از مورد علاقه‌ترین مفروضاتشان دست خواهند کشید، به جایی نخواهیم رسید. مثال‌های تاریخی فراوانی در تاریخ علم وجود دارد که در آنها دانشمندان به جای رها کردن یک نظریه، اصلاحات یا مفروضات بیشتری را برای حفظ آن مطرح کرده‌اند. پوپر این نکته را می‌پذیرد، اما استدلال می‌کند که طرح مفروضات اضافی برای جلوگیری از رد یک نظریه هنگامی قابل قبول است که پیش بینی‌های بیشتری بینجامد.

او میان اصلاحات موضعی و غیر موضعی در یک نظریه برای جلوگیری از رد آن تمایز می‌نهد و استدلال می‌کند که اصلاحاتی که پس از یک مصداق ابطال کننده پیشنهاد می‌شوند، باید موفقیت تجربی نسبی فرضیه پیشین را تبیین

کنند و علاوه بر این، محتوای تجربی بیشتری داشته باشند. در غیر این صورت، چنین اصلاحات موضعی خواهند بود و بنابراین، در علم قابل قبول نیستند.

برای مثال، در قرن نوزدهم مکانیک نیوتن همراه با واقعیات شناخته شده درباره جرم، موقعیت و حرکت سیاره‌ها، پیش بینی می‌کرد که مدار اورانوس باید با آنچه واقعاً مشاهده می‌شود، تفاوت داشته باشد. اکثر دانشمندان در آن دوره به جای آنکه نظریه مذکور را ابطال شده بدانند، فرض کردند که یکی از مقادیر فوق‌الذکر نادرست است و برخی وجود سیاره دیگری را پیشنهاد کردند تا پیش بینی‌ها با داده‌ها هم خوانی پیدا کنند. این اقدام بر اساس نظر پوپر قابل قبول بود، زیرا محتوای تجربی علم را با پیش بینی مشاهده پذیر بودن این سیاره جدید افزایش می‌داد. بدین ترتیب، نپتون در زمان و موقعیتی که پیش بینی شده بود، مشاهده شد. مدتی بعد این فرآیند با دقت‌تر شدن ابزارهای اندازه‌گیری تکرار شد و به کشف پلوتون انجامید. از سوی دیگر، قطعاً موارد معتناهایی وجود دارد که در آنها اکثر افراد قبول دارند که نظریه‌ای صرفاً با مفروضاتی بی دلیل که تنها نقش یا توجیه آنها حفظ نظریه بوده است، از ابطال در امان مانده است. برای مثال، در اوایل قرن بیستم شخصی به نام ولیکوفسکی نظریه‌ای را مطرح کرد که طبق آن مجموعه‌ای از فجایع طبیعی ناگهانی در تاری بشریت وجود داشته است.

این نظریه پیش بینی می‌کرد که باید سابقه یا ردی از این حوادث در تاریخ مکتوب یا شفاهی وجود داشته باشد، اما اثری از چنین سوابقی یافت نشد. ولیکوفسکی با افزودن این فرض که آن فجایع آنقدر دلخراش بوده‌اند که نسیان جمعی، مردم را از ثبت آنها بازداشته است، تلاش کرد تا بر ابطال آشکار مذکور غلبه کند.

متأسفانه مواردی در تاریخ علم وجود دارد که طی آنها برای چندین دهه با مشاهداتی ابطال کننده، علی‌رغم تلاش‌های ناموفق متعددی که برای تبیین آن انجام گرفته، مدارا شده است. برای مثال، با اینکه نظریه اتمی اولیه نیلز بور (۱۹۲۶-۱۸۸۵) واقعاً ناسازگار بود، به عنوان مدلی کارا پذیرفته شده بود. برای سال‌های متمادی، مشخص بود که مدار عطارد با نظریه نیوتنی هم خوانی ندارد، اما این امر هرگز باعث نشد که این نظریه رها شود تا سرانجام

نظریه گرانشی انیشتین مدار صحیح عطارد را پیش بینی کرد و نظریه نیوتن ابطال شده تلق شد.

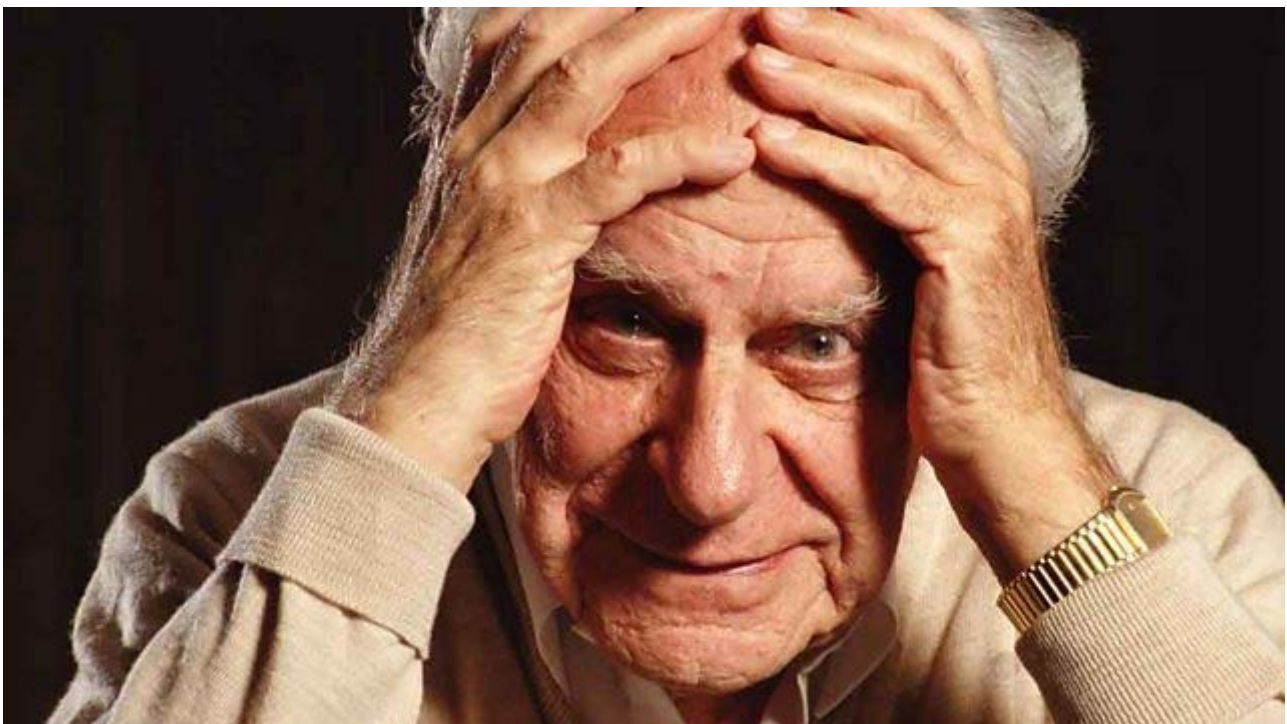
پوپر قادر نبود انتظارات ما را درباره آینده پیش رو تبیین کند

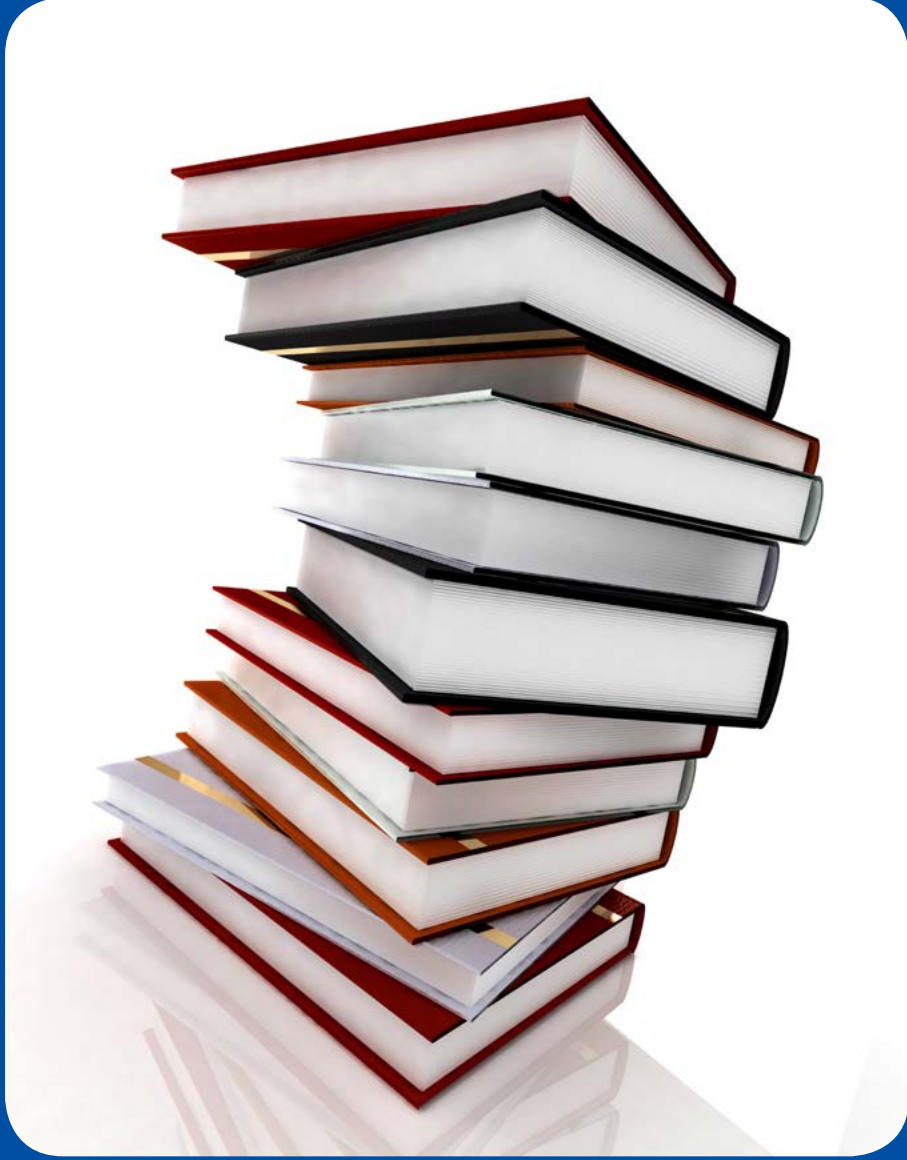
پوپر می‌گوید ما مجاز به داشتن این باور نیستیم که بهترین نظریه‌های ما حتی احتمالاً صادق‌اند. موضع او نه‌ایتاً به نحوی افراطی شکاکانه است، به نحوی که وی حتی از هیوم که می‌گوید استقرا نمی‌تواند توجیه شود، اما ناگزیریم از آن استفاده کنیم، نیز فراتر می‌شود و استدلال می‌کند که دانشمندان باید کلاً از استقرا بپرهیزند. اما آیا واقعاً چنین کاری ممکن است و آیا واقعاً پذیرفتنی است که بگوئیم ما هرگز دلایلی ایجابی برای باور به نظریه‌های علمی به دست نمی‌آوریم؟ به نظر نمی‌رسد که معرفت علمی ما کاملاً سلبی باشد و اگر چنین بود، به سختی می‌توانستیم در بایام که چرا چنین اعتمادی به باور‌هایی داریم که از علم حاصل شده‌اند.

البته مساله استقرا دقیقاً همین است که چه وقت و چگونه می‌توان بر اساس تجربه در باور به قوانین کلی و تبعات آنها در مورد رفتار جهان طبیعی در آینده موجه بود. با این حال، اکثر فیلسوفان بر این باورند که مشکل با دادن این حکم که پایین آمدن از پله‌ها معقول‌تر است، حل نمی‌شود بلکه مساله این است که چرا پایین آمدن از پله‌ها معقول‌تر است. پاسخ پوپر به این چالش طرح مفهوم تقویت (corroboration) است، به این معنا که اگر یک نظریه حدسی جسورانه باشد که پیش بینی‌های بدیعی را به دست دهد که ابطال نشده باشند، تقویت شده است. پوپر می‌گوید معقول است فرض کنیم که نظریه‌ای بیش از همه تقویت شده صادق است، چرا که تلاش کرده ایم به اشکال گوناگون کذب آن را اثبات کنیم و شکست خورده ایم.

به هر حال به تبیین ابطال گرایانه کارل پوپر می‌توان نقدهای دیگری نیز وارد کرد که دیگران نیز چنین کاری کرده‌اند و حول آن بحث‌های مفیدی شکل خواهد گرفت، اما به نظر می‌آید که در همین حد برای فهم کلی علاقمندان به مباحث فلسفه علم مفید و کافی باشد.

*در این مقاله از کتاب منطق اکتشاف علمی پوپر نیز در موارد متعدد استفاده شده است.

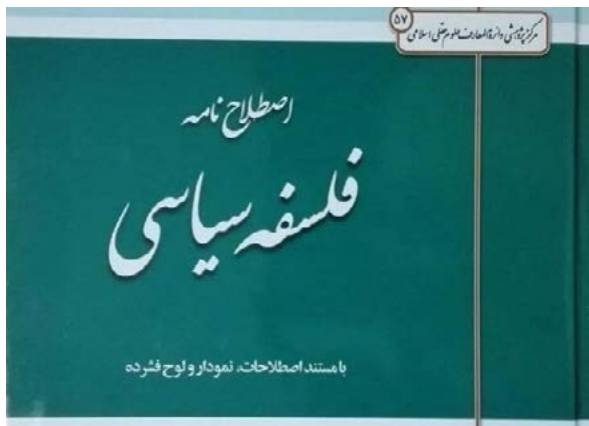




معرفے کتاب

«اصطلاح نامه فلسفه سیاسی» کتاب شد

به همت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) کتاب «اصطلاح نامه فلسفه سیاسی» با مشارکت اساتید و محققان فلسفه سیاسی به چاپ رسید. در این اصطلاح نامه حدود ۱۷۵۰ اصطلاح فلسفه سیاسی، همراه با روابط اصطلاح نامه ای و مستندات معرفی شده اند. این اصطلاحات از حدود ۲۵۰ منبع استخراج شده و در هفده رده اصلی حکمت، سعادت، فضیلت، اجتماع، مدینه، مکتب، سیاست، ریاست، حکومت، حاکمیت، قدرت، امنیت، عدالت، مصلحت، آزادی، مشارکت و انقلاب قرار گرفته اند. اصطلاح نامه فلسفه سیاسی به صورت گروهی و با مشارکت حدود ۲۰ استاد و محقق فلسفه سیاسی در مرکز پژوهشی دایره المعارف علوم عقلی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی تدوین و منتشر شده است.



کتاب مولفه های تمدن ساز در مکتب سیاسی امام رضا (ع) منتشر شد

کتاب «تمدن رضوی» مصداق کامل فلسفه شیعی - ولایی تمدن است که نوع دیگر آن در سیر استعلائی تاریخ، تمدن برتر مهدوی است؛ تمدن اسلامی با حضور امام معصوم (علیه السلام) نه سکولار است و نه بنیادگرا و افراطی. به همان اندازه که از سلفیت خشونت بار مدرن دور است، تمدن تک ساختی و محدود غرب را هم به چالش می کشاند و ارزشهای آن را بی دوام و سعادت حاصل از آن را به جد نقد نموده و نظریه جنگ تمدن ها و پایان تاریخ را افسانه های عصر جدید می داند. کتاب «تمدن رضوی: مولفه های تمدن ساز در مکتب سیاسی امام رضا (ع)» نوشته موسی نجفی در ۲۰۰ صفحه با قیمت ۲۰ هزار تومان توسط انتشارات آرم منتشر شده است.



به همت نشر دارالعرفان؛

ویراست جدید کتاب «نظام خانواده در اسلام» منتشر شد



کتاب نظام خانواده در اسلام با محوریت سبک زندگی اسلامی بر گرفته از آیات و روایات در ۳۰ سرفصل و بیش از یکصد و پنجاه ریز موضوع مطالب ارزشمندی را در اختیار مخاطبان قرار می دهد.

این اثر که در نسخه اول بیش از ۴۰ بار در تیراژهای مختلف به چاپ رسیده است، مورد استقبال جوانان، نهادهای فرهنگی و تربیتی و خانواده های دغدغه مند قرار گرفت و اکنون در شکل جدید خود با ویرایش، تحقیق و اضافات مورد نیاز به زیور طبع آراسته شده است. «ازدواج در نظام هستی»، «جایگاه ازدواج در اسلام»، «نظام خانواده و جایگاه زن در اسلام و غرب»، «استقلال مرد و زن در اسلام»، «مقام زن در منطق وحی»، «مشکلات و موانع ازدواج»، «شرایط الهی و اسلامی ازدواج»، «راه های انتخاب همسر»، «برنامه های اصیل در اسلام در مسئله ازدواج»، «بهداشت در نظام خانواده»، «اخلاق اسلام در نظام خانواده»، «تقوا در خانواده»، «حجاب و پاکدامنی»، «امنیت در زندگی»، «جلوه های فضیلت در خانواده»، «اسلام و امور مادی خانه و خانواده»، «اصول معنویت در خانواده»، «مسئولیت عظیم سرپرست خانواده»، «حقوق زن و شوهر در اسلام» برخی از عناوین این کتاب می باشد.

«دوران بارداری، شیردهی و نامگذاری»، «فرزند داری در اسلام»، «ارزش دختر داری در اسلام»، «نقش مادر در تربیت فرزند»، «نقش پدر در رشد فرزند»، «حقوق فرزند بر پدر و مادر»، «حقوق پدر و مادر بر فرزند»، «وظیفه زن و شوهر نسبت به بستگان یکدیگر»، «صله رحم»، «سعادت و شقاوت خانواده»، «طلاق وراثت» و «فهرست ها» جمله موضوعات این کتاب ارزشمند با محوریت سبک زندگی اسلامی و تربیت دینی است.

کتاب «نظام خانواده در اسلام - ویراست جدید» قریب به ۱۵۰ ریز موضوع، نکات ناب و مطالب ارزشمند در خود جای داده است که پیرامون مساله خانواده، سبک زندگی اسلامی، تربیت دینی، حق و حقوق والدین، همسران و فرزندان با قلمی بسیار روان و شیوا در اختیار مخاطبان از هم اکنون قرار گرفته است.

«نظام ترکیب و تزویج در جمادات»، «ازدواج در اسلام»، «ارزش و اهمیت ازدواج از منظر روایات»، «سخت گیری نکردن در ازدواج»، «سلامت و پاکی خانه»، «دیدگاه اسلام درباره زن»، «استقلال و حریت انسان»، «ازدواج، عامل حریت»، «استقلال دختر و پسر در ازدواج»، «کفو

بودن»، «نظر امام سجاد (ع) درباره کفو»، «به این مردان دختر ندهید»، «با این گونه زنان ازدواج نکنید» برخی از ریز موضوعات این کتاب نفیس را تشکیل می دهند.

از دیگر ریز موضوعات کتاب می توان به: «نظام خانواده در اسلام» می توان به: «محروم از رحمت حق»، «انتخاب همسر در اسلام»، «داستانی حیرت آور در ازدواج»، «شرایط اسلامی و انسانی در انتخاب همسر»، «جهیزه عروس»، «آداب زفاف»، «ارزش نظافت و بهداشت در اسلام»، «داستانی آموزنده»، «کم توقعی»، «گذشت و عفو»، «مهار خشم و غضب»، «تغافل یا خود را به ندانستن زن»، «توجه به رفتار»، «توجه به گفتار»، «زن و شوهر باتقوا»، «معنای حجاب»، «واقعیتی بهت آور»، «برنامه ای از حضرت امام حسین (ع)»، «تاثیر گناه در سلب امنیت»، «تقوا و عدالت» و دهها موضوع دیگر اشاره کرد.

کتاب «نظام خانواده در اسلام» نوشته حجت الاسلام حسین انصاریان توسط نشر دارالعرفان منتشر شده است.

با پیشگفتار علی اصغر مصلح؛

کتاب «درآمدی به فلسفه میان فرهنگی» منتشر شد



کتاب «درآمدی به فلسفه میان فرهنگی» نوشته رضا دهقانی و با پیشگفتارهای اختصاصی فیلسوف معاصر، گنورگ اشتنگر و علی اصغر مصلح، به همت انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شد. این کتاب، اولین کتابی است که به زبان فارسی سعی می‌کند تا عمده اندیشه‌های موجود در «فلسفه میان فرهنگی» را معرفی کند.

از حدود سه دهه پیش، متأثر از فیلسوفان تمایز و نیز در نسبت با جریان‌های فرهنگی دهه شصت به بعد، جریانی در حوزه فلسفه، به خصوص در فضای دانشگاهی آلمانی زبان، به وجود آمده که می‌توان از آن با عنوان «فلسفه میان فرهنگی» یاد کرد. فیلسوفان فعال در این حوزه تلاش کرده‌اند تا با تعامل با دیگر سنت‌ها به مسائل انضمامی مربوط به اتحاد و آمیزش فرهنگ‌های موجود بپردازند و در این راستا به مسأله امکان «فهم» دیگری و یا امکان «تجربه» دیگری یا بیگانه پراخته‌اند و سعی در فراهم کردن مابینی اندیشیدن به مسائل جهان میان فرهنگی امروز کرده‌اند.

نویسنده این کتاب با استفاده از طیف وسیعی از منابع به زبان آلمانی سعی دارد تا «عمده» جریان‌های موجود در «فلسفه میان فرهنگی» را در دلبخش کلی، دیدگاه‌های هرمنوتیکی و دیدگاه‌های پدیدارشناختی، معرفی کند. نکته حائز اهمیت آن است که فلسفه میان فرهنگی یک رشته فلسفی در کنار دیگر رشته‌های فلسفی نیست و بنابراین نوشتن کتابی تحت عنوان «مقدمه» یا «درآمد» به معنای رایج، برای آن امکان پذیر نیست. نویسنده سعی می‌کند تا در قالب فصل‌بندی خاصی که ارائه می‌کنند عمده مباحث

و اندیشه‌های موجود در این حوزه را معرفی کند. این کتاب توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات با حجم ۵۰۵ صفحه و با پیشگفتار اختصاصی «گنورگ اشتنگر»، استاد صاحب کرسی فلسفه در جهانی گلوبال دانشگاه وین و رئیس انجمن فلسفه میان فرهنگی آلمان و رئیس انجمن آلمانی پژوهش پدیدارشناسی و نیز

دانشگاه علامه طباطبائی و رئیس انجمن فلسفه میان فرهنگی ایران منتشر شده است. کتاب «درآمدی به فلسفه میان فرهنگی» نوشته رضا دهقانی به همت انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات با قیمت ۲۵ هزار تومان روانه بازار نشر شده است.

یک سو سفارش دهنده حضور دارد و در سوی دیگر مخاطب. دوم «قابلیت‌های تکثیری» هنر است که گاهی آن را در کسوت یک رسانه معرفی می‌نماید. «صراحت»، «سرعت انتقال» و «موجزگویی» از جمله دیگر شاخصه‌های هنر است.

معاونت پژوهش دانشگاه معارف اسلامی در راستای تخصصی و هدفمندسازی متون درسی معارف اسلامی و رعایت اصل تناسب کتاب در این درس با رشته تحصیلی دانشجویان، اقدام به تدوین کتبی با موضوع تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی در رشته‌ها و گرایش‌های مختلف دانشگاهی کرده است. از جمله، پژوهش حاضر است که به همت گروه پژوهشی تاریخ و تمدن اسلامی و با قلم دکتر سید رضی موسوی گیلانی و دستیاران ایشان صورت پذیرفته است.

نگارنده در بخش اول این جستار و پس از بیان کلیات و تعریف مفاهیم، به بیان بحث با اهمیت و اساسی هنر و زیبایی از منظر قرآن و سنت و هنر و معماری از دیدگاه علوم اسلامی پرداخته است. در پایان بخش اول کتاب با طرح بحث گونه‌شناسی هنر و معماری اسلامی، زمینه و مقدمه مناسب برای ورود به بخش دوم کتاب فراهم می‌شود. در این قسمت از موضوعاتی نظیر: شکل و محتوا در هنر اسلامی، نسبت میان هنر اسلامی با هنر یونان و روم، بیزانس و ایران پیش از اسلام، تأثیر جغرافیا و سرزمین بر هنر اسلامی، سبک‌ها و هنرهای سازگار با تعالیم اسلام و ... سخن به میان آمده است.

در بخش دوم کتاب با عنوان هنر و معماری در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی به تاریخ هنر و معماری در ادوار تاریخ اسلام و ایران و نقاط جغرافیایی مختلف جهان اسلام پرداخته شده است. البته تأکید بیشتر نویسنده بر تاریخ هنر و معماری اسلامی در ایران است. در این بخش و در فصل اول: هنر و معماری قرون اولیه اسلام، فصل دوم: هنر و معماری در قرون میانه و در فصل سوم: هنر و معماری در تمدن اسلامی پس از رنسانس بحث شده است.

کتاب تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی که در گروه پژوهشی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی و به قلم دکتر سید رضی موسوی گیلانی سامان یافته به همت دانشگاه معارف اسلامی و دفتر نشر معارف در ۳۶۰ صفحه و در قطع وزیری منتشر شد.

کتاب تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی منتشر شد

بحث و گفتگوی علمی درباره جایگاه هنر در تمدن اسلامی و احکام و عوارض آن، از چند منظر برای جامعه اسلامی و انقلابی ما، ضرورت و اهمیت دارد و درنگ را بر اندیشه و قلم تحمیل می‌کند؛ از یک سو شاخصه‌های اثر هنری است که جایگاهی ممتاز به هنر می‌دهد یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های هنر؛ «کاربردی بودن» آن است به طوری که در

