



گفتگو با هادی و کیلی: کشف حجاب یا منع حجاب مروری تاریخی بر مواجهه ایران با نامستوری

♦ نقد دغدغه های جامعه شناسی

مناظره علیرضا شجاعی زند و حسن محدثی

♦ سیاست مداران پدیده های اجتماعی را درک نمی کنند

گفتگو با موسی عنبری

♦ وهابیت در افغانستان ریشه ندارد

گفتگو با سید لطف الله جلالی

♦ اولویت اصلی فلسفه باید مسائل

کاربردی باشد

گفتگو با توماس اسکانون

♦ اکثر منتقدین ابن عربی

صلاحیت دآوری ندارند

گفتگو با سید مرتضی حسینی شاهرودی



□ مدیر مسئول: علی عسگری

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

□ دبیر تحریریه: محمد الیاس قنبری

□ همکاران این شماره:
سارا فرجی، عباس بنشاسته،
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

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

- آینده تبلیغ در فضای مجازی / احمد کوهی ۴
- قرائت انسانی از دین، علوم انسانی اسلامی را بی معنا میدانند / احمد حسین شریفی ۵
- فرق قوه مقننه اسلامی و سکولار چیست؟ / آیت الله کعبی ۹
- تربیت انسان همان تکوین انسان است / جمیل علم الهدی ۱۰
- تمدن نوین اسلامی از مرحله جنینی و نوزادی عبور کرده است / محسن الویری ۱۱
- علامه امینی، مدافع شهیر تشیع / علیرضا هادی زاده ۱۲
- غزالی را به حق می‌توان «فقیه عملگرا» نامید / محمد حسین مختاری ۱۴
- مبنای نظری علما در ترویج و تحکیم اقتصاد مقاومتی / مهدی ابوطالبی ۱۵
- فلسفه را باید چنان فن اندیشیدن و خردورزی و نقادی تعلیم داد / محمد فنائی اشکوری ۱۷
- هایدگر تقابل شرق و غرب را به تقابل وجود و عدم باز می‌گرداند / محمدرضا ریخته گران ۱۸
- باید در سنت فلسفه اسلامی به مسأله «دیگری» بپردازیم / بیژن عبدالکریمی ۱۹
- مسائل ما با فهم فلسفی حل می‌شود / قاسم پورحسن ۲۰
- الگوگیری از تاریخ اسلام برای مدیریت سیاسی / گفتگو با علیرضا قائمی نیا ۴۰
- چرا اسلامی سازی علوم انسانی تا به حال محقق نشده است؟ / گفتگو با نجفقی حبیبی ۴۲
- فلسفه اسلامی به مسایل روز ورود پیدا نکرده است / گفتگو با محمدتقی موحد ابطاحی ۴۲
- اکثر منتقدین ابن عربی صلاحیت داوری ندارند / گفتگو با سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۴۳
- سیاستمداران پدیده‌های اجتماعی را درک نمی‌کنند / گفتگو با موسی عنبری ۴۶
- اولویت اصلی فلسفه باید مسائل کاربردی باشد / گفتگو با توماس اسکانلون ۴۸
- وهابیت در افغانستان ریشه ندارد / گفتگو با سید لطف الله جلالی ۴۹
- مروری تاریخی بر مواجهه ایران با نامستوری / گفتگو با هادی و کیلی ۵۴
- نگاه به دانشگاه در ایران ابزاری است / قاسم پورحسن ۵۷
- امر اهل بیت نقدپذیر نیست / ابوالفضل ابراهیمی ۵۸
- ناتوانی جریان روشنفکری در ایران از ارائه فلسفه سیاسی منسجم / داود مهدوی زادگان ۵۹
- مسأله حجاب زن مسلمان در غرب / محمدرضا حضوربخش ۶۰
- تفاوت میان علم و شبه علم چیست؟ / ماسیمو پیلیوچی ۶۱
- بحران معنا در جهان معاصر / راحله ابراهیمی ۶۳
- چرا گذر از فقه شدنی نیست؟ / داود فیرچی ۶۴
- جمهوری اسلامی؛ نهضت یا نظام؟ / سیدجواد طاهایی ۶۵
- مناظره علیرضا شجاعی زند و حسن محدثی / نقد دغدغه های جامعه شناسی ۷۰
- مجموعه «فقه نظام اقتصادی اسلام» به مجلد سوم رسید ۷۸
- کتاب «تماز» اثر آیت الله حائری شیرازی منتشر شد ۷۹
- کتاب «آموزش، خودآگاهی و عمل اجتماعی» منتشر شد ۸۰
- در قالب یک مجموعه ۵ جلدی؛ فلسفه رنگ منتشر شد ۸۲
- کتاب المختصر الأوسط فی المنطق به چاپ رسید ۸۳
- کتاب «اخلاق علم در علوم اجتماعی ایران» منتشر شد ۸۴
- کتاب «کندو کاو فلسفی برای کودکان و نوجوانان» منتشر شد ۸۵



مناظره ۶۹



معرفی کتاب ۷۷



گزارش

احمد کوهی بررسی کرد؛

آینده تبلیغ در فضای مجازی

تبلیغ دین در آینده اینترنت

ارائه: دکتر احمد کوهی

«نشست آینده پژوهی تبلیغ دین در فضای مجازی» با ارائه احمد کوهی در پژوهشکده باقرالعلوم برگزار شد. متن سخنرانی احمد کوهی در این نشست را در ادامه می خوانید؛

آیا تا به حال فکر کرده اید که آینده اینترنت چه خواهد شد؟ یا شاید بهتر است بگوییم آیا می شود کسی برایش مهم نباشد و تا به حال به این فکر نکرده باشد که آینده اینترنت چه خواهد شد؟ آینده، دغدغه ی همه ماست؛ ولی معمولاً با از ابهام آن می هراسیم و سعی می کنیم آن را نادید بگیریم؛ و یا هیجان زده منتظر هستیم فناوری های آینده بیایند و همه مشکلات را حل کنند.

آینده پژوهی ورای ترس و یا هیجان زدگی نسبت به آینده، همه را به سوی آینده و تفکر پیرامون آن دعوت می کند. این حوزه مطالعاتی سعی کرده است راهها و روش های متنوعی را نیز برای این منظور فراهم کند تا بتواند با سبک و سیاقی علمی، به تخیل نظام مند پیرامون آینده بپردازد. «آینده پژوهی» یا به تعبیری بهتر «مطالعات آینده ها» رشته ای از تحقیقات و مطالعات نسبتاً متاخری است که در پی شناسایی و درک تغییرات، بررسی پیامدهای فناوری های نوظهور، افزایش آمادگی مواجه با آینده های متفاوت و ارائه راهکارهایی برای خلق آینده های مناسبتر است. و تاکنون بیش از ۳۰ روش را برای مطالعه علمی آینده دور هم جمع کرده است.

اینترنت همانطور که عامل تحول ساز در فضای زندگی اجتماعی معاصر است، خود نیز همچنان بستر تحولات ادامه داری است. «اینترنت اشیا» در آینده ای نه چندان دور با قابلیت اتصال وسایل مختلف به اینترنت، امکان کنترل جامع و هماهنگ اشیا را فراهم می آورد و همانطور که خانه و خیابانی جدید را به نمایش می گذارد، اینترنت جدیدی را نیز پدیدار خواهد ساخت. در نظر سنجی بسیار گسترده ای که مؤسسه پژوهشی پیو (Pew Research Center) انجام داد و نظر بیش از ۵۰۰ نفر از کارشناسان خبره در حوزه اینترنت و دنیای دیجیتال را در مورد آینده وب جویا شد، معلوم شد بیشتر این کارشناسان بر این باورند در ده سال آینده اینترنت کارکردی همچون برق در زندگی روزمره بشر می یابد. در واقع اینترنت به بخشی جدایی ناپذیر از زندگی بدل شده و حتی تصور زندگی بدون آن نیز دشوار خواهد شد. همچنین واقعیت افزوده هر چه بیشتر در دستگاه های پوشیدنی نظیر عینک گوگلی جای می گیرد و این فناوری کاربردهای بسیار گسترده ای در زندگی روزمره خواهند داشت. اینها تنها تعداد اندکی از تغییراتی است که در اینترنت در حال رخ دادن می باشد. اینترنت در یک شتاب تحولی قرار گرفته است که شاید ماه و یا حتی روزی نباشد که خبر جدیدی از توسعه ابزار و یا قابلیتی نو در اینترنت به گوشمان نرسد. ولی سوالی که در این میان ذهن پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع) به عنوان پژوهشکده ای کاربردی در زمینه تبلیغ دین - را به خود مشغول کرده است، در زمینه آینده تبلیغ دین در فضای مجازی است. تبلیغ مجازی با چه شرایط جدیدی در آینده مواجه خواهد شد؟ اینترنت آینده چه نوع تبلیغی را در آینده اقتضا می کند؟ آیا سبک جدیدی از تبلیغ مجازی باید به وجود آید؟ آیا افرادی متفاوتی در آن

ورود خواهند کرد؟ آیا مهارت های متفاوتی نسبت به الان برای تبلیغ در فضای مجازی آینده نیاز است؟ و..... باید متذکر گردید که از همان ابتدای گسترش و ورود فضای مجازی به ساحات های زندگی، حوزه های علمیه و طبلاّب مبلغ دین نیز به سوی این فضای جدید گام برداشتند. جالب است بدانید در سال ۱۳۷۷ در حالی که هنوز بسیاری از خانه های ما نیز بوی رایانه را استشمام نکرده بودند تا چه رسد به اینترنت؛ و در حالی که هنوز بیش از ۵ سال از ورود اولیه اینترنت به ایران نگذشته بود و هنوز بسیاری از دانشگاه ها هم به اینترنت وصل نشده بودند، پایگاه حوزه (hawzah.net) اطلاعات دینی گسترده را بر شبکه جهانی وب قرار داد. به طور کلی استقبال حوزه قم از اینترنت، رسانه های جدید و فناوری ارتباطات و اطلاعات، در سطح بالایی قرار داشته است و هنوز نیز از فعالان این حوزه به حساب می آید.

برای اینکه بتوانیم به تصویری از آینده تبلیغ در فضای مجازی دست یابیم، روش های مختلفی وجود دارد؛ این مطالعه با استفاده از تحلیل روندهای مؤثر و شناسایی عوامل کلیدی مؤثر بر آینده تبلیغ در فضای مجازی کار را به پیش می برد. روندها تغییرات پیوسته و منظم در بستر زمان هستند. مطالعه روندها هر چند از تحولات گذشته و حال آغاز می کند ولی با ملاحظه پیامدهایی که تحولات مختلف می تواند در آینده داشته باشد، آینده را دسترس پذیرتر می کند. یعنی مثلاً روند تحولات اینترنت به ما نشان می دهد که سرمایه گذاری ها در زمینه «واقعیت افزوده» و «هوش مصنوعی» در حال افزایش است. این روند در آینده فضایی جدید را پیش روی تبلیغ دین قرار می دهد که باید مورد ملاحظه قرار گیرد. و یا مثلاً مشاهده می کنیم فعالیت های تبلیغی در اینترنت در حال کاهش و ایستگی به نهادهای رسمی، ایجاد گروه های مستقل و حرکت به سوی درآمذایی و استقلال مالی هستند. این روند در آینده پیامدهای ویژه ای را برای نظام تبلیغ دین خواهد داشت. حال فرض کنید این دو روند بر یکدیگر هم اثر می گذارند و پیامدهای خاص تری را می توان از این ترکیب حدس زد. روندهای مؤثر بر تبلیغ در فضای مجازی در دو دسته کلی جای می گیرند: یک، روندهای موجود درون نظام تبلیغ مجازی؛ دو، روندهای کلی تر که مؤثر بر تبلیغ مجازی هستند. این مطالعه با برگزاری جلسات تخصصی پانل با حضور فعالان، مدیران و محققان این حوزه به رصد، تحلیل و بررسی این روندها پرداخته است. از مهمترین روندهای کلی خارجی که مؤثر بر تبلیغ مجازی هستند، روندهای آینده اینترنت و فضای مجازی می باشند. این روندها از مطالعات و رصد تحولات فضای مجازی به دست آمده و هر کدام به صورت مستقل مورد تحلیل قرار گرفتند. در تحلیل روندها، برای هر روند باید سه کار صورت پذیرد: تحلیل چپستی و ابعاد روند، ارزیابی آینده روند (آیا در آینده ادامه خواهد یافت؟)، ارزیابی پیامدهای روند.

در این مطالعه پس از تحلیل روندها، عوامل مؤثر بر آینده تبلیغ مجازی نیز جمع آوری می شوند و با نرم افزار میک مک تحلیل می شوند. این روش تأثیرات متقابل عوامل بر یکدیگر را مورد سنجش قرار می دهد و در نهایت عوامل کلیدی مؤثر را معرفی می کند.

در مورد روندهای تحولات اینترنت و فضای مجازی، روندهای زیر مورد تحلیل، ارزیابی و پیامدسنجی قرار گرفتند:

۱. برق شدگی اینترنت

۲. واقعیت مجازی، واقعیت افزوده

۳. هوش مصنوعی و کلان داده ها

۴. رایانش ابری

۵. گسترش اینترنت (جستجو و قالب های تعامل کاربر) به انواع رسانه ها

۶. سلسله اپلیکیشن ها و عصر چت بات ها

۷. بیت کوین (پول اینترنتی) و فناوری بلاکچین

۸. مساله حریم خصوصی افراد در اینترنت و گسترش محتوای نامناسب در اینترنت

۹. چند شبکه ای شدن اینترنت به جای شبکه واحد و اینترنت ملی

۱۰. نسل پنجم شبکه تلفن همراه 5G

۱۱. اینترنت اشیا

۱۲. جمع سپاری و فین تک های دیگر

در هر حال با رصد فضای تحولات می توان دریافت، دیجیتالی شدن، اینترنتی شدن و مرتبط شدن همه چیز، رخداد عظیمی است که در حال رخ دادن است و روز به روز در حال گسترش به اشیا مختلف است و هر روز ابزارهای جدیدی از زندگی را تحت تأثیر قرار می دهد. وسایلی که تا پیش از این دیجیتالی نبودند و ارتباط انسان با آن ها صرفاً از جنبه فیزیکی بود در حال دیجیتالی شدن هستند و در حال پیدا کردن ارتباط اطلاعاتی با انسان هستند.

اینترنتی شدن، دیجیتالی شدن و هوشمند شدن همه چیز، اتفاقی صرفاً در ناحیه ابزارها و رسانه های دیجیتال نیست؛ بلکه ابعاد مختلف زندگی اجتماعی و زندگی روزمره هر کدام از ما را تحت تأثیر خود قرار می دهد. این به معنای شکل بخشی سبک زندگی بوسیله اینترنت و ابزارهای دیجیتال است.

بنابر این با توجه به شرایط فضای مجازی آینده، لازم است نگاه خود را وسعت بخشیم. فضای مجازی به عنوان فضایی در مقابل فضای واقعی نخواهد بود. این دو فضا هر روز در یکدیگر در هم تنیده تر می گردند و با ترکیب و همگرایی بیشتر به خلق اتفاقاتی نو منجر می شوند. تحولات آینده صرفاً ناشی از ویژگی های فضای مجازی نیست، بلکه ویژگی های زندگی واقعی محل و منشأ بسیاری تغییرات است و دیجیتالی شدن به این تغییرات دامن می زند.

از طرف دیگر علاوه بر این که نوع نگاه از فضای مجازی (در مقابل فضای واقعی) به دنیای دیجیتالی وسعت پیدا کند، باید در حیطه و هدف فعالیت نیز وسعت پیدا کند. عنصر اصلی که در آینده باید به آن توجه داشت، صرفاً پیام و ارتباطات انسانی بر پایه پیام ها نیست. سایت ها و شبکه های اجتماعی که نسل اول و دوم وب را نمایندگی می کردند و تشکیل دهنده فضای مجازی بودند، مبتنی بر پیام و ارتباطات انسانی بودند. اما دیجیتالی شدن، مرتبط شدن و اینترنتی شدن همه چیز، عنصر اصلی قابل توجه را زندگی و سبک زندگی جامعه انسان قرار می دهد.

بر همین اساس راهبرد اصلی پرداختن به خدمات و ابزارهایی است که بتواند سبک زندگی کاملی را ارائه دهد و یک زندگی پاک و حیاتی طیبه را نوید دهد. این مساله نه فقط در فضای مجازی بلکه در یک ترکیب از فضای مجازی و حقیقی رخ خواهد داد و در سایه همگرایی این فضاها در قالب عصر دیجیتال متحقق می گردد. این راهبرد یک راهبرد فعال است که بیش از آنکه نیازمند پالایش فضای مجازی باشد، نیازمند پویایی، تحرک، نوآوری، تولید و ساخت ابزارهای کاربردی در زندگی روزمره مردم بوسیله فناوری های دیجیتالی است.

احمد حسین شریفی:

قرائت انسانی از دین، علوم انسانی اسلامی رابی معنامی داند



MEHR NEWS AGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

نشست علمی نقد قرائت انسانی از دین، در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این نشست علمی حجج اسلام ابوالفضل ساجدی و احمد حسین شریفی در محورهای مبانی قرائت انسانی از دین چیست و تا چه حد، منطقی و قابل دفاع است؟ نظریه قرائت انسانی از دین تا چه حد سازوار و نظام مند و منسجم است و ارزیابی آن از نظر روشی و الهی بودن و قابل فهم بودن قرآن سخنرانی کردند. گزارشی از این نشست از نظر شمامی گذرد:

جعفری دبیر نشست: در یک قرن و نیم اخیر، در مورد چگونگی فهم دین و منطق شناخت آن و همچنین در مورد جمع بین دین و مدرنیته چالش‌های جدی وجود داشته است. روشنفکران دینی معتقدند دین و مدرنیته با یکدیگر قابل جمع هستند و می‌توان دین را بر اساس مبانی مدرنیته فهم نموده و به نحوی بازاندیشی و بازسازی کرد. از طرفی علمای دین بر این اعتقاد هستند که این گونه فهم از دین، به تحریف دین و خالی کردن محتوای دین از هویت اصلی و اساسی آن می‌انجامد.

یکی از رویکردهایی که از سوی برخی روشنفکران دینی یعنی جناب آقای محمد مجتهد شبستری در یکی دو دهه اخیر طرح شده، بر این مناسبت که باید برای بقاء و تداوم دین، قرائت انسانی از دین صورت بگیرد و در غیر این صورت، امکان حضور دین در دنیای مدرن وجود ندارد. با این مقدمه سؤال اول را خدمت دکتر شریفی طرح می‌کنم با این عنوان که مقصود از نظریه «قرائت انسانی از دین» چیست؟ و چه مؤلفه‌ها و چه شاخصه‌هایی دارد؟

تعریف «قرائت انسانی از دین»

شریفی: آقای مجتهد شبستری؛ صاحب نظر ایده «قرائت انسانی از دین» معتقد است دو قرائت از دین وجود دارد: «قرائت سنتی» و «قرائت انسانی». قرائت سنتی و مرسوم از دین، همان نگاه به دین از منظر خداوند است که خداوند دستورات و مطالباتی را در قالب وحی و از طریق پیامبران به انسان‌ها ابلاغ کرده است که به وسیله آن، حقوق، مقررات و احکام را برای بشر تعیین می‌کند. از طرفی انسان هم باید تمامی نیازهای خود را با شاخص وحی بسنجد.

قرائت انسانی از دین، در مقابل قرائت حیوانی از دین نیست بلکه در مقابل قرائت فوق بشری از دین است. قرائت انسانی؛ یعنی از منظر انسان به دین نگاه شود، انسان بر اساس نیازها و مطالبات و خواسته‌هایش به دین بنگرد و به عبارتی در این دیدگاه، دین بر ساخته و مجعول انسان است.

ویژگی‌های نظریه «قرائت انسانی از دین»

(۱) نیازها و تجارب دینی انسان، ملاک و معیار قرائت از دین:

اولین ویژگی این نظریه این است که ملاک و معیار قرائت دین، انسان، نیازها و تجارب دینی اوست. اگر برای معرفی دین از خدا شروع کنیم، قرائت مرسوم از دین است اما اگر از انسان و نیازهای انسان و تجربه دینی انسان شروع کنیم، قرائت انسانی از دین خواهد بود.

(۲) بر ساخته بودن دین:

دومین ویژگی قرائت انسانی از دین این است که دین را

بر ساخته انسان می‌داند و در حقیقت این قرائت در مقابل قرائتی از دین است که دین را مجموعه‌ای از معارف و داده‌ها و دستورالعمل‌ها می‌داند که به صورت مجموعه مدونی به نام وحی ارائه شده است. بر این اساس در قرائت انسانی از دین، دین از آسمان نازل نشده بلکه دین همانند هنر و فلسفه و علم ساخته خود انسان است. به عبارتی همان طور که هنر از جایی نازل نشده و فلسفه‌های مختلف، ساخته خود بشر است، دین هم بر ساخته خود انسان است و از جایی نیامده است.

(۳) تمامی ابعاد زندگی بشر متأثر از قرائت انسانی از دین:

قرائت انسانی از دین علاوه بر بعد اعتقادی و فلسفی، تمامی ابعاد زندگی انسان؛ از جمله حقوق، ارزش‌های سیاسی، ارزش‌های اقتصادی و ارزش‌های فرهنگی انسانی را نیز شامل می‌شود.

(۴) عدم تعارض بین دین بر ساخته انسان با سایر علوم انسانی:

ویژگی دیگر این نظریه این است که دین در تعارض با هنر و فلسفه و علم نیست؛ زیرا دین همانند فلسفه و علم و هنر بر ساخته خود انسان است. بنابراین در هر عصری نیاز به تولید و جعل است چه در عرصه هنر و فلسفه و علم و چه در حوزه دین.

حیطه «قرائت انسانی از دین»

جناب مجتهد شبستری درباره حوزه قرائت انسانی از دین می‌گوید: بر اساس این قرائت، نه تنها علوم مرسوم اسلامی؛ مثل فقه و تفسیر و اصول (که به طور خاص بیشتر بر روی فقه مانور داده می‌شود)، باید انسانی شوند بلکه سخن از علوم انسانی اسلامی، اساساً سخن بی معنایی است و باید علوم رایج اسلامی به خصوص فقه، انسانی شوند؛ زیرا فقه موجود، انسانی نیست. حقوق اسلامی موجود، انسانی نیستند. حتی منابع به اصطلاح اسلامی؛ یعنی قرآن، سنت و خود پیامبر هم، باید انسانی دیده شوند.

مؤلفه‌های «قرائت انسانی از دین»

هر چند جناب شبستری مؤلفه‌هایی را به صورت مدون بیان نکرده‌اند اما برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها که از کلام ایشان قابل استخراج است، از این قرار هستند:

(۱) گوهر دین «زیست موجدانه» است:

در تلقی قرائت انسانی از دین، به دنبال حقیقت و گوهر دین باید بود و باید پیام اصلی دین را به دست آورد که عبارت از «موجدانه زیستن» است و نه اصول و عقاید خاصی که حکم یا دستور مشخصی را لازم می‌داند؛ این موارد جزء اصل دین نیستند.

(۲) تعارض زدایی میان دین و علم:

راه حل تعارض زدایی میان دین و علم این است که حقیقت دین که «همان موجدانه زیستن است»، احیاء شود. در این صورت دین با هر تلقی از هنر و فلسفه و علم سازگار می‌شود. در حالی که تکیه به احکام دین و ارزش‌های دینی و حقوق دینی سبب ناسازگاری دین، با ارزش‌ها و حقوق انسانی مدرن می‌شود.

(۳) عدم قطعیت اصول دین:

مؤلفه دیگر نظریه قرائت انسانی از دین، عصری، ناپایدار و وابسته بودن به شرایط حضور دین است. از این رو نباید اصول ثابت و مدون و بدون تفسیر برای دین تعیین کرد؛ زیرا این نه تنها ضد انسانی است بلکه ضد دین هم هست. مسلمان زیستن و مسلمان بودن چیزی جز پیمودن راه پیامبر نیست و راهی که پیامبر جلوی پای ما گذاشته، زندگی موجدانه است که مقهور به هیچ اصل ثابت و دستور و حکمی نیست.

(۴) عصری بودن احکام فقهی:

تمامی احکام فقهی مربوط به عصر خود پیامبر (ص) است. در آن عصر برخی احکام رواج داشت که مردم بر اساس آن عمل می‌کردند. پیامبر فقط اصلاحات اخلاقی در آن احکام وارد کرد. اگر کسی به احکام دین و ضروری

دین و اصول دین معتقد باشد، در واقع دیندار نیست بلکه دین همان «زیست موحدانه» است.

۵) اصالت «اعلامیه جهانی حقوق بشر»:

یکی دیگر از مؤلفه‌های دیدگاه ایشان که خیلی به آن تأکید می‌کند، اصالت دادن به «اعلامیه جهانی حقوق بشر» است که در این زمینه، جناب آقای شبستری، چندین مقاله نوشته و تأکید کرده که اصل، «اعلامیه جهانی حقوق بشر» است. در این مؤلفه باید به چند نکته دقت کرد: ایشان تصریح می‌کند که در هفت جلسه با عده‌ای از متخصصان در اتریش، جمع شدیم و تعهد دادیم که ۱۰ اصل از اعلامیه جهانی حقوق بشر را در کشورهایمان ترویج دهیم و یکی از آن اصول، اعلامیه جهانی حقوق بشر است و من متعهدم که این را ترویج بدهم.

دوم اینکه ایشان می‌گوید: اگر امروز تجدید وحی شود و خداوند پیامبری را بفرستد، از انسان اخلاق و حقوق بشر غربی را طلب خواهد کرد. سوم اینکه حقوق جزایی اسلام مانند قصاص و حدود و ... خلاف وجدان انسان امروز است و جهانیان این را نگوشت می‌کنند، چهارم اینکه ایشان راه حل برطرف کردن خشونت‌هایی که مانند داعش امروزه در میان مسلمانان رخ داده است، کنار گذاشتن قرآن و دستورات و احکام اسلامی می‌داند.

تعریف «قرائت انسانی از دین»

ساجدی: نظریه «قرائت انسانی از دین»، اصطلاحی است که آقای شبستری آن را به کار برده است البته محتوای آن امر تازه‌ای نیست. منظور از قرائت انسانی از دین، نگاه انسانی به دین است که بر این اساس باید انسان را اصل قرار داده و فهمی از چیستی و نیازهای انسان، از راه غیر دین به دست آورد، سپس بر اساس آن به دین مراجعه کرد و نباید دین، دستوری از طرف خداوند به انسان دیکته کند بلکه انسان تعیین کننده است که دین چه چیزی را به او بدهد.

در حالی که دیدگاه سنتی برخلاف این است؛ در دیدگاه سنتی، انسان به دین ابراز نیاز کرده و نیازهای خود را از دین طلب می‌کند و به عبارت دیگر انسان بر اساس کاستی‌ها و محدودیت‌هایی که در شناخت‌های خود دارد به سراغ دین می‌رود؛ به عبارتی رجوع انسان به دین، مانند رجوع انسان به طبیب است. اصل رجوع انسان به طبیب، امر عقلانی است اما بعد از مراجعه به پزشک، انسان برای پزشک تعیین نمی‌کند که چه نسخه‌ای برای او بنویسد؛ زیرا انسان به سبب کاستی که دارد سراغ پزشک می‌رود.

از سویی انسان به جهت محدودیت‌هایی که در شناخت دارد، به وحی مراجعه می‌کند؛ همان طور که انسان از ابعاد ناشناخته نفس و روح و از رابطه این جهان با جهان دیگر ناآگاه است، باید به وحی مراجعه نماید. ابعاد ناشناخته نفس و روح چیزی است که امروزه غرب به آن پی برده است: روانشناسان غربی در ابتدا به روان شناسی مرضی می‌پرداختند، کم کم وارد عرصه روان شناسی سلامت شدند و از چیزی به نام «سلامت روان» [۱] سخن گفتند و اکنون به روان شناسی معنوی [۲] روی آورده‌اند. این شناخت انسان که به تدریج رخ می‌دهد، نشان می‌دهد که انسان پیچیدگی‌هایی دارد که هر چه بیشتر به این پیچیدگی‌ها پی ببریم بهتر می‌توانیم مشکلات فرد و جامعه را حل کنیم و وحی، منبع مهمی در معرفی و شناخت انسان محسوب می‌شود.

در هر صورت «قرائت انسانی از دین» یک دیدگاه اومانیستی به دین است، ایشان معتقد است در این دوران که علم متحول شده است، باید مبانی اومانیستی را بپذیریم. سؤال ما این است که پیشرفت‌های علم در کدام حیطه

بوده است؟ آیا پیشرفت در علوم تجربی است؟ یا در علوم انسانی هم رخ داده است؟ اگر پیشرفت در علوم تجربی است، از پیشرفت‌های علوم تجربی استفاده می‌کنیم. اما اگر پیشرفت در علوم انسانی است و علوم انسانی باید به من بگوید انسان چیست و چه نیازهایی دارد و برای چه باید به دین مراجعه کند، این پیشرفت‌های رخ داده در علوم انسانی قابل مراجعه و بررسی است. اما آقای شبستری، این مبانی انسان شناسی غربی را کاملاً مفروض می‌گیرند؛ مانند اینکه حقوق بشر غربی بدون هیچ تردیدی صحیح است. سؤال ما این است که چرا ایشان مبانی اسلامی را قابل تردید می‌داند اما مبانی غربی را بدون هیچ تردیدی می‌پذیرد؟ آیا نباید آن مبانی را هم مورد بحث و بررسی قرار داد؟

مؤلفه‌های «قرائت انسانی از دین»

ایشان تأکید دارد که آموزه‌های اسلام سه بخش است: «عقاید»، «شعائر»، «گوهر و اصل دین» که همان تجربه دینی و احساسات دینی است. در حالی که ایشان دین را با ایمان خلط می‌کند و دین را مساوی با ایمان می‌گیرد. دین را تجربه دینی می‌داند که امر شخصی و درونی است و وقتی هسته اصلی دین، تجربه دینی شد، عقاید و شعائر را باید بر اساس وضعیت فعلی جهان باید تفسیر کرد؛ زیرا در شرایط فعلی گزاره قطعی وجود ندارد.

در حالی که دین و ایمان دو امر متمایز از یکدیگر هستند: دین ارائه دهنده دو دسته گزاره‌های توصیفی (عقاید) و گزاره‌های تجاری که همان اخلاق و احکام است و ایمان امری قلبی و درونی است و نباید میان ایمان و دین خلط کرد.

باید توجه داشت که در غرب هر روز به متن کتاب مقدس نقد وارد می‌کردند و شالیرماخر برای رهایی از این نقدها، دین را یک امر قلبی دانست و نه عقلی. اما آیا قرآن مانند کتاب مقدس، دارای انتقاد و تعارض است که می‌خواهید مشکل را با قلبی کردن امر ایمان حل کنید؟ دلیل شما برای ارائه این دیدگاه چیست؟ مسیحیان برای حل مشکلات و تعارضات کتاب مقدس این راه حل را در پیش گرفتند در حالی که هرگز این تناقضات و تعارضات در قرآن راه ندارد.

ایشان برای کلام جدید و قدیم دو تفاوت قائل می‌شود؛ اول اینکه در کلام قدیم «عقاید قطعی» وجود دارد؛ یعنی عقاید حقه و صادق و قطعی؛ مانند خدایی هست، و بهشت و جهنمی به طور قطع وجود دارد. دوم اینکه بر مبنای کلام قدیم، گزاره‌ها ناظر به واقع هستند، یعنی اگر می‌گویم بهشت هست، واقعاً بهشت موجود است.

اما در کلام جدید هر دو ویژگی از بین رفته است و در قرائت انسانی از دین، ناظر به وضعیت فعلی جهان هستیم و در جهان فعلی امر قطعی و ناظر به واقع نداریم بلکه در این دوران باید به دنبال کارکرد گزاره‌ها باشیم.

در پاسخ به جناب شبستری می‌گوییم اگر اکنون دورانی است که عقاید قطعی رخت بر بسته، چرا مبانی غربی را قطعی می‌پندارید و به آن التزام دارید؟

ایشان معتقد است مهم‌ترین مؤلفه قرائت انسانی از دین، «تأکید بر هسته اصلی دین است» که همان تجربه دینی است. اما ما معتقدیم «دین ارائه دهنده گزاره‌هایی است که به انسان کمک می‌کند تا در مسیر الهی توانایی خود را شکوفا کند».

جعفری (دبیر نشست): رویکرد اساسی روشنفکران دینی در سال‌های اخیر معطوف بر بازسازی دین بر اساس قواعد مدرنیته بوده است که یک مدل از آن تحت عنوان «قرائت انسانی از دین»، توسط جناب آقای مجتهد شبستری صورت گرفته است. جناب مجتهد شبستری بحث «قرائت نبوی از جهان» را در طی ۱۵ مقاله تئوریزه کرده است که بر این

اساس چهار ادعای اصلی مطرح می‌کند: روایت قرآن، یک روایت کلان است و نه اخبار از چگونگی‌های جهان و واقعیات هستی.

این روایت کلان، روایت ناشی از فهم تخیلی پیامبر است که در زیست جهان و حیاتی پیامبر اتفاق افتاده و روایت حوادث جهان خارج نیست. جنس زبان این قرائت، جنس استعاره‌ای است و نه جنس معرفت بخش. متن قرآن گفتار انسانی و نوشته شده توسط انسان است و بافت زبانی حاکم بر متن قرآن، بافت زبانی انسان‌هاست، از این رو قرآن باید در چهارچوب فهم انسانی، فهمیده شود. با توجه به این، حال سوال بنده از آقای دکتر شریفی این است که مبانی این نظریه و نگرش چیست و چه آبشخورهایی دارد؟

مبانی نظریه «قرائت انسانی از دین»

شریفی: نظریه جناب مجتهد شبستری مبتنی بر یک سری مبانی انسان شناختی، زبان شناختی، هستی شناختی، قرآن شناختی، پیامبر شناختی و دین شناختی است. بنده در اینجا فقط به مبانی دین شناختی ایشان اشاره می‌کنم.

۱) بر ساخته بودن دین به وسیله انسان

یکی از مبانی دین شناختی ایشان این است که دین را بر ساخته بشر می‌داند، نه نازل شده از طرف خداوند و اگر کسی قائل باشد که دین از ناحیه خداوند نازل شده است، حرف ضد قرآن زده است. خداوند اساساً دینی نازل نکرده است بلکه قرآن می‌فرماید: خداوند کتاب را نازل کرده است و آنچه قرآن در حوزه دین از انسان خواسته این است که: دین موجود در نزد انسان را، برای خداوند خالص کنند: «مخلصین له الدین [۳]»، همان «زیست موحدانه» است.

از سوی دیگر منظور از «کتاب»، مجموعه داده‌ها و اطلاعات نیست بلکه انزال کتاب؛ یعنی انکشاف مستمر یک زیست جهان و حیاتی بر پیامبر اسلام (ص) که وی در آن زیست جهان، تمام موجودات جهان هستی را آیات و کلمات خداوند تجربه می‌کرده است ولی دلالتی برای واقعی بودن این تجربه وجود ندارد. در حقیقت هستی همچون کتاب، در پیش چشمان پیامبر جلوه‌گر می‌شده و پیامبر آن کتاب را می‌خوانده است.

۲) اثبات وجود خدا ممکن نیست.

«خدا» کیست؟ چه کسی خدا را اثبات کرده است؟ خدایی که وجودش ثابت نشده نمی‌توان ادعا کرد که وحی نازل کرده و با پیامبر سخن گفته است. ایشان در مقاله «چگونه مبانی کلامی و فقهی فرو ریخته است [۴]» می‌نویسد: «وقتی نمی‌توان وجود خدا را با دلیل اثبات کنیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که خدا در یک مکان و زمان معین، با یک انسان مشخص، با الفاظ و جملات قرآن سخن گفته است».

۳) دریافت وحی؛ به معنای قرائت از جهان است

دریافت وحی به معنای دریافت مجموعه اطلاعات و داده‌ها نیست بلکه یک قرائت و خوانش از جهان است.

۴) عدم واقع نمای زبان دین

زبان دین یک زبان واقع نما نیست، مسئله این نیست که واقعاً نشانه‌هایی وجود داشته و پیامبر آن‌ها را می‌دیده و می‌گفته است بلکه پیامبر فقط تجربه می‌کرده است و این تجربه دلیل بر حقایق پیامبر نیست. پیامبر می‌خواهد بگوید: خدا مهم است و دست خدا در عالم فعال است. در حقیقت گزاره‌های قرآن، اخبار از واقع نمی‌دهند بلکه تفسیری از تولد و زندگی

کجاست؟

نقد مبانی نظریه «قرائت انسانی از دین»

ساجدی: بحث قرائت انسانی از دین، مبانی و ادله نزدیکی با مباحث هرمنوتیک دارد. یکی از مبانی آقای شیبستری پذیرش هرمنوتیک فلسفی گادامر است. دو نگرش کلی در هرمنوتیک وجود دارد: هرمنوتیک روش شناختی فهم و هرمنوتیک هستی شناسی فهم. هرمنوتیک روش شناسی فهم، راهکارهای فهم متن را ارائه می کند و هرمنوتیک هستی شناختی فهم، به دنبال مکانیزم تحقق فهم است. ایشان تأکید دارد که مقصود من هرمنوتیک فلسفی است و در نظریه «قرائت انسانی از دین»، اصول هرمنوتیک فلسفی گادامر را بکار می گیرد. یکی از لوازم هرمنوتیک فلسفی گادامر، این است که فهم قطعی و تفسیر نهایی را نفی می کند و آقای شیبستری در تمامی مباحثش، به این مسئله ملتزم است.

ما هم می پذیریم که تعدد فهم وجود دارد اما معتقدیم هر فهمی را نمی توان به قرآن نسبت داد و از سویی از میان فهم های متعدد، حداقل یک گزاره قطعی را می توان به خداوند نسبت داد. علاوه بر آن عقل، بدون یاری گرفتن از وحی، می تواند بفهمد که خداوند قطعاً وجود دارد و قطعاً خداوند از ما درخواستی دارد، اینها قطعی است در حالی که ایشان بر اساس مبانی گادامر می گوید: امور قطعی نداریم. این در حالی است که گادامر در غرب بسیار مورد نقد قرار گرفته است. ما هرمنوتیک عینی گرا را داریم که بتی و هرش آن را در برابر گادامر مطرح کرده اند. اشکال دیگر به جناب شیبستری این است که ایشان با اینکه وجود گزاره قطعی در قرآن را نفی می کند، مبانی گادامر را به طور قطعی پذیرفته است.

همچنین ایشان معتقد است که هیچ گاه در فهم متن نمی توان خالی از پیش فرض ها بود و پیش فرض ها هم همیشه در حال تغییر هستند. در پاسخ می گوئیم: ما هم وجود پیش فرض در فهم قرآن را می پذیریم، اما باید توجه داشت که پیش فرض ها ظنی یا قطعی اند و از هر پیش فرضی نمی توان در فهم قرآن استفاده کرد. اصل اینکه مقدمات و پیش فرض هایی در فهم مورد نیاز است، صحیح است اما اینکه ایشان تأکید می کنند باید از پیش فرض هایی؛ همچون اعلامیه حقوق بشر استفاده کنیم؛ قابل تأمل است. چرا باید پیش فرض های برگرفته از فلسفه غرب را بپذیریم؟ آیا نباید این پیش فرض ها مورد بررسی و نقد قرار بگیرد؟

مبنای زبان شناختی نظریه «قرائت انسانی از دین»

جناب مجتهد شیبستری زبان دین را نمادین و رمزی می داند و معتقد است باید از متون دینی رمزگشایی کرد. ایشان می گوید: البته من از قرآن رمزگشایی کرده ام که بر این اساس «عقاید و احکام و تجربه دینی» سه مؤلفه و رمزی است که از متون دینی به دست آورده ام. عقاید و احکام را باید بر اساس علم روز و جهان غرب تفسیر و به روز رسانی و بازخوانی کرد و امر سوم هم که یک امر قلبی و فردی است.

قرآن سخن خداوند نیست

بسیاری از آنچه در قرآن است، سخن خداوند نیست و از طرفی خیلی از امور وجود دارد که در قرآن نیست ولی سخن خداوند است. به عبارتی راه به دست آوردن سخن خداوند این است که به درون خود مراجعه کنیم و ببینم خداوند در درون چه چیزی می گوید. خصوصیت اصلی سخن خداوند این است که «أثر افق گشایی» داشته

و مرگ انسان ارائه می نمایند.

دلیل ایشان بر این ادعا این است که در یکی از ساحات مطالعه قرآن، بر من الهام شد که آیات قرآن، در مورد واقع خبر نمی دهند. [۵] همچنین می گوید: دلیل دیگر بر اینکه معتقد قرآن خبر از واقع نمی دهد و گزاره های قرآن اخباری نیست، این است که این با حالات روحی من سازگارتر است.

۵) انکار عصمت در ابلاغ وحی

مبنای دیگر دین شناختی ایشان، انکار معصومانه وحی است که حتی اگر وحی سخن خداوند باشد باز هم سخن ناب خداوند به دست ما نرسیده است بلکه از مجاری فرهنگ و تاریخ و پیامبری انسان عبور کرده است.

۶) انکار عصمت پیامبران و ائمه (ع)

ایشان معتقد است پیامبران و ائمه عصمت ندارند و تنها چیزی که پیامبران، به طور کامل حفظ کرده اند و به دست بشر رسانده اند، اصل توحید است.

۷) انکار علم غیب پیامبران و ائمه

جناب شیبستری معتقد است اینکه پیامبران و امامان دارای علم غیب هستند، سخن نادرستی است و تاریخ آن را تأیید نمی کند. اگر حضرت علی (ع) علم غیب داشت، چرا به مسجد رفت و شهید شد؟

۸) تناقض در آیات قرآن و سخنان پیامبر (ص)

مبنای دیگر ایشان این است که ممکن است میان آیات قرآن تناقض وجود داشته باشد حتی پیامبر سخنان متناقض زده باشد؛ زیرا در آن زمان سخن متناقض گفتن رایج بوده است.

۹) تاریخ مندی آموزه های دین

ایشان تمامی آموزه های فقهی دین را تاریخ مند می داند و معتقد است: احکام قرآن؛ مثل احکام خانواده و نکاح و قصاص و ... همه مربوط به همان عصر پیامبر است و این فقه ها هستند که این احکام را زنده نگاه داشته اند.

۱۰) نفی اعتبار نهایی گزاره های دینی

بر اساس دیدگاه ایشان، یک مؤمن واقعی حتی برای گزاره «خدا عالم است» نمی تواند اعتبار نهایی قائل شود بلکه آنچه که خداوند از انسان می خواهد، «زیست موحدانه» است. موحدانه زیستن نه معنای واحد و نه شکل مشخصی دارد بلکه می تواند به هر شکلی باشد و مسلمانی به پیروی از یک فلسفه و علم و دین خاصی نیست.

۱۱) پذیرش قطعی سکولاریسم

آخرین مبنای دین شناختی ایشان، پذیرش سکولاریسم به معنای واقعی کلمه است و اینکه دین فقط رابطه انسان با خدا را بیان می کند البته حتی چگونگی این ارتباط را بیان نکرده است، به همین سبب دین نمی تواند چگونگی روابط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را تعیین کند. جعفری (دبیر جلسه): کتاب «نقد بنیان های کلام و فقه» مجموعه سخن رانی ها و مقالات و گفتارهای جناب مجتهد شیبستری در سال های اخیر است. ایشان در مقالات مختلف این کتاب تأکید می کند که قرائت کلامی و فقهی از دین، دیگر قابل پذیرش نیست و قرائت رسمی از دین به خصوص در حوزه فقه، نه تنها قابل دفاع نیست بلکه غیر انسانی و ضد انسانی و توأم با خشونت است.

سؤال این است که آیا قرائت سنتی از دین، قرائت خشونت بار و غیر انسانی است؟ و اساساً ریشه این قرائت پذیری دین به صورت نامحدود و بی قید و شرط در

باشد و هر نوع سخنی که «أثر افق گشایی» داشته باشد از حلقوم هر کسی باشد، سخن خداوند است اما اگر حتی پیامبر سخنی را بگوید که «أثر افق گشایی» نداشته باشد، سخن خداوند نیست.

در نقد این دیدگاه باید گفت که همه انسان ها، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، احساس نیاز به ارتباط با خداوند می کنند و دین این احساس نیاز را به انسان نمی دهد؛ زیرا انسان این احساس نیاز را بدون کمک دین هم درک می کند ولی اگر انسان بخواهد رشد کند، باید مقدمات آن را طی کند و دین این مقدمات را به انسان می دهد.

در گذشته بیشترین سرمایه گذاری روی مباحث فقه بوده است اما از زمان علامه طباطبایی تمرکز و توجه به مباحث انسان شناختی و هستی شناختی و شاخه های مختلف علوم انسانی و تمدنی معطوف شده است و حقیقتاً شاهد چنین تحولی هستیم.

مشکل آقای شیبستری فقط در حوزه احکام و فقه است، در حالی که در سال های اخیر تحقیقات جامعه شناختی و انسان شناختی در حیطه احکام فقهی انجام شده و آثار آن ها مورد بررسی قرار گرفته است که نشان می دهد اسلام چه دیدگاه بلندی دارد و می تواند رقیب شایسته ای برای غرب بوده و پاسخگوی معنای بشری باشد. بخصوص که لیبرال دموکراسی دچار بن بست علمی شده است و انسان ها به دنبال گزینه دیگری هستند که آن گزینه می تواند اسلام باشد.

نقد ضد انسانی بودن قرائت مراجع از دین

شریفی: اینکه ایشان ادعا می کند قرائت سنتی و مراجع غیر انسانی و غیر اخلاقی و توأم با خشونت است، درست است، اما باید دید ایشان اخلاق و انسان و خشونت را چگونه معنا می کنند. ایشان می گوید: ما حسن و قبح اخلاقی نداریم بلکه معیار عصر جدید است و اخلاق ثابتی نداریم. مسلم است که احکام فقهی با اخلاق لذت گرایی و سود گرایی غرب سازگار نیست؛ بنابراین نگاه و تلقی ایشان از انسان و اخلاق و خشونت با فقه و علماء متفاوت است. ایشان انسان را انسان تحقق یافته در اعلامیه جهانی حقوق بشری می بیند اما چه کسی گفته است این تعریف از انسان صحیح است؟

در خاتمه چند بیت از مولوی به عنوان حسن ختام عرض می کنم:

خر از این می خسبد اینجا ای فلان که بشر دیدی تو
ایشان را نه جان
کار از این ویران شده است ای مرد خام که بشر دیدی مر
این ها را چو عام

تو همان دیدی که ابلیس لعین گفت من از آتشم آدم ز
طین

چشم ابلیسانه را یک دم ببند چند بینی صورت آخر چند
چند

جناب شیبستری باید اول حقیقت انسان و انسانیت را بیابد و بعد در مورد قرائت انسانی از دین سخن بگوید.

در پایان نشست، جعفری، دبیر نشست، ضمن تذکر این نکته که مجمع عالی حکمت، بنیانی ترین نهاد حوزوی در حوزه علوم عقلی و جامع نخبگان این عرصه است، آمادگی مجمع عالی حکمت را برای برگزاری مناظره با صاحب نظریه را مورد تأکید قرار داد.

پی نوشت:

[۱]. mental health

[۲]. spiritual health

[۳]. سوره بینه، آیه ۵

[۴]. در تاریخ ۱۳۹۴/۴/۶

[۵]. شیبستری، کتاب نقد بنیادهای فقه و کلام، ص ۵۷۳

در موسسه امام خمینی؛

ارتباط نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا بررسی شد



پنجاه و نهمین کرسی ترویجی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) با عنوان ارتباط نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا؛ تحلیل روانشناختی با ارائه حجت الاسلام والمسلمین رحیم نارویی نصرتی دانشیار گروه روان شناسی موسسه امام خمینی (ره) برگزار شد. در ادامه گزارشی از این نشست را می خوانید؛

همواره در باره نحوه ارتباط نفس با بدن سؤالهای اساسی برای اندیشمندان حوزه روان شناسی، روان پزشکی به عنوان علوم کاربردی و قبل از آن فلسفه مطرح بوده است. سؤالی که مانند، آیا نفس (روح) جوهری غیر از بدن است؟ آیا نفس می تواند به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد؟ آیا بدن به خصوص مغز می تواند بدون نفس به فعالی های خود ادامه دهد؟ به عبارت دیگر مغز فاقد هشیاری یعنی مغزی که هیچ فعالیت نفسانی در آن مشاهده نمی شود، می تواند همانند مغز زنده و دارای هشیاری فعالیت داشته باشد؟

با اینکه فعالیت های مغز به هر نحو فقط در ارتباط با نفس معنی پیدا می کند؟ آیا اگر رایانه ای بسیار پیچیده بسازیم ممکن است به صورت اتفاقی روح حیات، تفکر، عاطفه و هیجان را در آن بدمیم و در کلام جان را به آن اضافه کنیم تا جسم بی جان جاندار شود؟ اگر رایانه با همه پیچیدگی ها به نفس نیاز ندارد چرا باید بپذیریم انسان در کنار بدن عنصر دیگری به نام نفس هم دارد؟ سؤالاتی مانند اینکه آیا نفس و بدن در افعال خویش مستقل از یکدیگر بوده و با هم هیچگونه ارتباطی ندارند؟ یا اینکه با همدیگر ارتباط عمیق داشته و بر همدیگر تأثیر می گذارند؟ اگر تأثیر می گذارند آیا ارتباط متقابل و دو جانبه است یا اینکه تنها یکی نسبت به دیگری مؤثر است؟

پژوهش حاضر برای پاسخ دهی به همین سؤالات و به هدف تبیین نحوه ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی با تأکید بر نظر ملاصدرا به همراه تحلیلی روان شناختی به انجام رسید تا بیشتر برای فعالیتهای روان شناختی و روان پزشکی راهگشا باشد.

برای تبیین رابطه نفس و بدن دو رویکرد اساسی وجود دارد: ۱- یگانه گرایی، ۲- دوگانه گرایی. وحدت گرایی بر این مبنا استوار است که جهان هستی از جمله انسان از جوهر واحد به خصوص ماده تشکیل شده است. بر اساس این رویکرد نفس و امور نفسانی واقعیت مستقل از ماده نداشته و از محصولات جانبی ماده هستند، درست همانند سرو صدایی که از جارو برقی در وقت روشن بودن به وجود می آید که وجود جداگانه ای غیر از فعل و انفعالات ماشین ندارد. طبق این رویکرد فعالیتهای تداوم بخش سلامت، درمان و بازپرووری همه جنبه فیزیکی دارد و بر تغییرات بدنی باید مبنی باشد و فعالیتهای روان شناختی و نفسانی چیز مستقلی نیستند و اصالتی ندارند.

رویکرد دوگانه گرایی که سابقه طولانی در اندیشه انسانی دارد با دیدگاه ادیان به خصوص ادیان توحیدی هماهنگ است. طبق این دیدگاه انسان مرکب از دو جوهر با ماهیت متفاوت ولی به هم پیوسته و متعلق به همدیگر تشکیل شده که با همدیگر به گونه ای تعامل دارند. نحوه تعامل نفس و بدن را در چارچوب اندیشه اسلامی به خصوص افکار ملاصدرا می توان به شکل قانع کننده ای حل کرد. در رابطه با تعامل نفس

احساس درد را به همراه دارند.

ب) نفس بعد از تغییر بدنی، معمولاً بدن را دوباره به حالت اول باز می گرداند و آن را بدنی متناسب با خودش تبدیل می کند. حفظ قوام بدن به صورت مستمر، بهبود بیماری ها و حتی ترمیم کوچکترین زخم هایی که روی بدن ایجاد می شود مانند خراش های روی دست را نفس به صورت سببی - مسیبی پدید می آورد و بدن را ترمیم می کند. بنابر احساس عمومی افراد انسان نسبت به اینکه دست خودش خوب می شود یا تزییق آمپول موجب خوب شدن می شود، برداشت درستی نسبت به انسان یا موجود زنده نیست و یک توهم است.

ج) دگرگونی های نفسانی مانند اراده دویدن یا از پله بالا رفتن بی درنگ و بدون فاصله بدن را هماهنگ با فعالیت روانی خاص آماده می کند و دوباره بدن را با پایان یابی فعل خاص به حال اول و متناسب با کارکرد جدید، بر می گرداند.

د) نفس همواره از بدن به عنوان ابزار خود استفاده می کند و افعالش مانند راه رفتن، خوابیدن و ... به انجام می رساند. با استفاده تدریجی، بدن صلاحیت خود را از دست می دهد در واقع کهنه می شود که از آن به پیری یاد می شود. به تدریج بدن به مجموعه ای از مواد مبدل می شود که دیگر صلاحیت تعلق داشتن نفس به خود را از دست می دهد در این نقطه نفس از بدن مفارقت می کند که از این رویداد به مرگ تعبیر می شود.

همان طور که فقدان صلاحیت بدن برای بدن بودن بیشتر به تدریج تحقق می یابد می توان این فقدان صلاحیت را به صورت ناگهانی ایجاد کرد، مانند از بین بردن صلاحیت به وسیله انفجار، وارد کردن مواد سمی و دگرگونی سلولی مانند سرطان ها. در این صورت ها صلاحیت بدن به صورت ناگهانی یا معمولاً با سرعت زیاد از بین رود و نفس از بدن مفارقت می کند ولی برای همیشه باقی می ماند.

و بدن دو سؤال اساسی دلیل تأثیر گذاری نفس بر بدن و بر عکس و چگونگی این اثر گذاری وجود دارد که هر دو سؤال را می توان در چارچوب نظریه ملاصدرا تبیین کرد.

نسبت به سؤال اول در باور ملاصدرا ترکیب نفس با بدن، ترکیبی حقیقی است. به همین دلیل آسیب های روانی بر جسم اثر می گذارد و صدمات جسمانی، نفس را تحت تأثیر قرار می دهد نسبت به سؤال دوم نفس بدن را که مرتبه پایین تری نسبت به خودش می باشد را به نحو سببی - مسیبی تحت تأثیر قرار می دهد، اما بدن چون علت اعدادی و مادی برای نفس است، تغییراتش موجب تغییر در نظام منسجم بدن می شود، ولی علت تغییرات روانی نحوه نفس است که همان تعلقش به مواد می باشد. بنابراین دو سنخ تأثیر و تأثر وجود دارد. ۱- تأثیر و تأثر سببی - مسیبی که از طرف نفس به بدن اعمال می شود و ۲- تأثیر و تأثر از نوع همراهی و همبستگی که از طرف بدن با نفس برقرار است.

طبق این بیان هر چند نفس و بدن بر همدیگر تأثیر می گذارند ولی به دلیل تعلق داشتن نفس به بدن و همچنین اعدادی بودن بدن برای نفس، مواردی از عدم چنین همراهی نیز وجود می آید، مانند بیماری هیستری که در آن طبق یافته های موجود هیچ اختلال بدنی وجود ندارد با این همه اختلال روان شناختی وجود دارد و همچنین در تغییرات بدنی در هر سطحی اتفاق بیفتد معمولاً وحدت شخصی فرد از بین نمی رود. بر نظریه اندیشمندان مسلمان به ویژه ملاصدرا در باره رابطه نفس با بدن، نتایجی مترتب است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف) در صورتی که تغییری اساسی در بدن مانند شکستن یا قطع شدن نخاع در ساحت بدن رخ دهد، کارکرد نفس به عنوان جوهری که به بدن تعلق دارد تغییر می کند، یعنی فعل یا افعالی را که به کمک این بخش از بدن به انجام می رساند، بسته به میزان تغییر بدنی دگرگون می شود. برخی از تغییرات بدنی انعکاسهای روانی به خصوص

آیت الله کعبی تشریح کرد؛

فرق قوه مقننه اسلامی و سکولار چیست؟



هفته چهارم دوره آموزشی «رویکردشناسی فقه حکومتی» با سخنرانی آیت الله عباس کعبی، نماینده مجلس خبرگان و عضو پیشین شورای نگهبان، به همت مدرسه آفاق برگزار شد.

آیت الله کعبی عنوان بحث خود را «مسائل فقه حکومتی» عنوان کرد و «مواد قانون اساسی» را همان مسائل فقه حکومت دانست. او در تشریح اصولی که در مقدمه قانون اساسی آمده است، گفت: قانون اساسی تلاش دارد که همه نهادها بر اساس اصول اسلام سازماندهی شود. این به معنای نفی سکولاریسم است. تشریفات برای قانون گذاری در اصل ۹۴ و ۹۶ ذکر شده است. از جمله اینکه قانون باید در مجلس تصویب شود و به شورای نگهبان بیاورد تا مطابقت آن با شرع تشخیص داده شود اما شورای نگهبان و فقها سازنده و مبتکر قانون نیستند. اصل حاکمیت ضوابط اسلامی می گوید ابتکار عمل باید دست فقه باشد. نقطه عزیمت قانون گذاری باید محصول اجتهاد فقها باشد. در حالی که اکنون به رغم گذشتن ۴۰ سال از انقلاب نقطه عزیمت قانون گذاری کارشناسی کسانی است که علوم معاصر را خوانده اند و التزامی هم نیست که کارشناسی شان بر اساس فقه باشد؛ لذا هنجارهای سکولار در شبکه قانون گذاری خودش را به جمهوری اسلامی می تواند تحمیل کند.

او با بیان اینکه انقلاب ما بیشتر در بعد سیاسی نمود داشته است، گفت: انقلاب ما فقهی و حقوقی بود اما در بعد فقه، رساله های عملیه همان روند قبل را در حوزه علمیه طی کرد و در بعد حقوق، دانشکده های نظام ما به دلیل حضور اساتیدی که متأثر از نظام حقوقی رمی ژرمنی بودند، این نظام حقوقی را در همه ابعاد آموزشی و پژوهشی و قانون و مقررات پذیرفت. در واقع قانون اساسی ما حالت ترمیمی و تکمیلی نسبت به قانون مشروطه پیدا کرد. در حالی که این اتفاق نباید می افتاد و باید یک انقلاب فقهی و حقوقی رخ می داد.

کعبی به اصل «لزوم زمینه سازی تداوم انقلاب و تشکیل امت واحده» در قانون اساسی اشاره کرد و گفت: انقلاب های ایدئولوژیک مانند انقلاب اسلامی، اگر با زایش فکری همراه نباشند دچار میرایی می شوند. امت اسلامی بر پایه امامت است. انقلاب اسلامی ایستا نیست و باید بر اساس اجتهاد مستمر فقها ادامه پیدا کند. اگر فقها و ولی فقیه بخواهند متناسب با شرایط زمان اجتهاد کنند، این فقهت نیاز به یک نظام آموزشی و پژوهشی دارد که در حوزه های علمیه این اتفاق باید بیفتد. همان طور که در نظام های سکولار، دانشکده های حقوق دکترا سازی می کنند.

او ادامه داد: اصل دیگر، نفی استبداد فکری و اجتماعی است. چیزی که در ادبیات رهبری با عنوان آزاداندیشی دینی و کرسی های نظریه پردازی مطرح شده است. نفی استبداد فکری مقدمه نفی استبداد اجتماعی و این، مقدمه نفی نظام استبدادی خواهد شد. سرنوشت کشور در این صورت دست مردم خواهد افتاد. این مسئله فقط در صندوق رأی تبلور پیدا نمی کند بلکه در همه عرصه ها بسترهای ناسالم و غل و زنجیرهایی که بر فکر مردم گذاشته شده و زنگارهای نظام طاغوتی باید از بین برود. این سنت حوزه های علمیه بوده است.

کعبی اصول دیگری از مقدمه قانون اساسی، مانند «لزوم توجه به اقتصاد در اداره کشور»، «تحقق ساختار صحیح اداری»، «نظارت بر امور کشور از ناحیه اسلام شناسان» و «تأمین بستر مناسب به منظور اعمال ولایت» را شرح مختصر داد و گفت: قانون اساسی باید بستر و سند حقوقی فقه حکومتی ما باشد. این

مقننه سکولار چه تفاوت هایی دارند، گفت: قوه مقننه سکولار به فقهت و اسلام کاری ندارد و بر اساس طرح و لوایح که محصول کار کارشناسی است، قانون گذاری می کنند. قانون هم در جامعه تولید ارزش می کند. قوه مقننه اسلامی تشریع می کند. مشروع و قانون گذار خداست. تبیین شریعت به عهده رسول خدا و ائمه اطهار است. بعد از تبیین، مرحله ای به نام تشخیص داریم. تشخیص در عصر غیبت به عهده مجتهدین جامع الشرایط است. مجموعه آنچه فقها تشخیص می دهند برای اجرا شدن نیاز به چند مرحله دارد. اول برنامه ریزی است. برنامه ریزی با کارشناسان عادل است. بعد از برنامه ریزی نوبت مرحله اجرا و پیاده سازی است. نقطه عزیمت قانون گذاری تشخیص مجموعه قوانین اسلامی است. مرحله آخر هم نظارت بر اجراست. نقطه آغاز و پایان قانون گذاری بر عهده اجتهاد است.

کعبی در نقد شرایط امروز قانون گذاری بیان کرد که نقطه عزیمت به عهده فقها و مجتهدان نیست و فقه در اینجا فعال نیست بلکه منفعل است. او با اشاره به سه نوع فقه گفت: یکی فقه مسئله محور است که خروجی اش رساله عملیه است. دوم، فقه نظریه محور است. نوع سوم هم فقه نظام است. فقهی که مبنای قانون گذاری است، فقه نظریه و نظام است نه فقه مسائل. مجموعه استنباطات فقها برای اینکه به قانون تبدیل شود، به تنقیح و تدوین و طراحی و تطبیق با موضوعات نیاز دارد. بعد از رسول خدا و ائمه، تشخیص مصلحت در قوانین منغیر به عهده فقیه جامع الشرایط است. مرحله تشخیص، استنباطی نیست بلکه تحت عنوان تدابیر شرعی یا «سیاست های شرعی» شناخته می شود.

کعبی این مسئله را مطرح کرد که قانون گذاری طبق قانون اساسی باید در چارچوب اصول مذهب رسمی کشور باشد و این مسئله به عهده مجلس است و تشخیص این مسئله به عهده شورای نگهبان است اما به نظر می آید اراده قانون گذار در قانون اساسی این

مسئله بحث ما را عینی و غیرانتزاعی می کند. در مقدمه قانون اساسی درباره شیوه حکومت در اسلام این گونه گفته شده که حکومت برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه گری فردی یا گروهی نیست. این طور نیست که حکومت در اسلام حکومت فردی یا حکومت اشراف و اریستوکراسی باشد. روحانی سالاری هم نیست. جمهوری اسلامی حکومت روحانیت نیست. ولی فقیه در رأس است اما کسی نگفته که طبقه روحانیت باید حکومت کند.

از دید مقدمه قانون اساسی، حکومت تبلور آرمان سیاسی هم کیش و هم فکر است که به خود سازمان می دهد. این مقدمه ارزش حقوقی دارد و در مجلس خبرگان مورد تصویب و امضا قرار گرفت؛ لذا باید جدی گرفته شود. این مقدمه به قلم آیت الله شهید بهشتی تدوین شد. ما نباید در خلأ درباره فقه حکومتی بحث کنیم. بحث ما باید وارد چرخه قانون گذاری و اجرایی شود. ابواب حکومتی فقه موجودمان جوابگوی نیازهای نظام اسلامی نیست و از دل کتاب هایی که ما می خوانیم نظام قضایی و اقتصادی و... در نمی آید. لذا باید متن جدید تولید کنیم.

آیت الله کعبی بخش دوم بحث خودش را درباره عرصه قانون گذاری بر پایه فقه حکومتی ارائه کرد و گفت: شئون فقیه سه تاست؛ «افتاء»، «قضا» و «زعامت و اجرا». شأن افتاء در نظام حکومتی تبدیل به تقنین می شود. در عرصه زندگی مکلفان تبدیل به رساله عملیه می شود. فقیه اعلمی که رساله عملیه می دهد، مفتی و مرجع تقلید نامیده می شود اما آن نهادی که متکفل تقنین می شود، قوه مقننه خوانده می شود. شأن قضا هم دو جنبه فردی و حکومتی دارد. شأن زعامت و اجرا هم دو حیث دارد؛ یکی در زمان حکومت طاغوت است. به اصطلاح دولت در دولت تشکیل می دهد. دیگری هم زمانی است که فقیه در رأس حکومت قرار می گیرد.

او با طرح این سؤال که قوه مقننه اسلامی و قوه

بوده که مجلس در زمینه قوانین متغیر قانون گذاری کند نه اصول و احکام مذهب رسمی کشور. کعبی مسئله را اینطور توضیح داد: ما قوانین مدون اسلامی داریم که قبل از مجلس وجود داشته‌اند. اصل ۱۵۶ یکی از وظایف قوه قضاییه را اجرای قوانین مدون جزایی اسلام اعلام کرده است. معلوم می‌شود که یک دسته قواعد مدون اسلامی داریم که ساخته و پرداخته مجلس نیست.

در حال حاضر طبق رویه موجود، مجلس هم درباره قواعد ثابت و هم متغیر نظر می‌دهد. قوانین ثابت خارج از حیطه صلاحیت مجلس شورای اسلامی است. البته نمی‌گوییم قوانینش خلاف شرع است چون توسط شورای نگهبان تأیید می‌شود اما به نظر، رویه دیگری وجود دارد که باید به آن دقت شود. او با اشاره به اصل ۱۱۰ قانون اساسی که می‌گوید وظیفه رهبری تعیین سیاست‌های کلی نظام پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت است، این سؤال را مطرح کرد که چه نسبیتی بین قانون گذاری و سیاست‌های کلی نظام وجود دارد؟ او این‌طور پاسخ داد: قانون گذاری باید در چارچوب سیاست‌های کلی نظام باشد. قضاوت و اجرا هم همین گونه است. سیاست‌های کلی نظام جنبه فوقانی دارد. اگر مجلس

قانونی تصویب کند که خلاف سیاست‌های کلی نظام باشد، شورای نگهبان می‌تواند آنها را خلاف قانون اساسی و خلاف شرع اعلام کند. رهبری در تعیین سیاست‌های کلی از چه چیزی استفاده می‌کند؟ از فقه اسلام. از فقه نظریه و فقه نظام. یکی از مواردی که فقه حکومتی در چرخه قانون گذاری می‌تواند خودش را نشان دهد تدوین سیاست‌های کلی نظام است. در اینجا مرحله تشخیص که پیش از این گفتیم، جنبه پیشینی به خود می‌گیرد و مقدم بر کارهای مجلس شورای اسلامی می‌شود. مجلس موظف است قانون گذاری‌اش طبق سیاست‌های کلی نظام باشد. مثلاً اگر قانونی را تصویب کرد که خلاف سیاست‌های کلی خانواده و جمعیت و اقتصاد مقاومتی باشد، هم خلاف شرع است و هم خلاف اصل ۱۱۰ قانون اساسی. کعبی بر لزوم تدوین دگرترین‌های فقهی توسط حوزه‌های علمیه به‌منظور تدوین پیش‌نویس‌های سیاست‌های کلی نظام، تأکید کرد و گفت: ما می‌توانیم با همین قانون اساسی موجود، با تقویت تدوین سیاست‌های کلی نظام و ارائه مشورت‌های جدی به مجمع تشخیص مصلحت از لحاظ فقهی، به غنی‌سازی نظام قانون گذاری بپردازیم و بازویی برای ولی فقیه شویم. در بخش تشخیص مصلحت باید کاری

کرد که فقه حکومتی در چرخه قانون گذاری و قضا و اجرا قرار بگیرد. این امر از طریق پیش‌نویس سیاست‌های کلی نظام صورت می‌گیرد. امروز سندی هم بین پژوهشگاه فقه نظام و مجمع تشخیص مصلحت امضا شده است. بحث‌های ما صرفاً تئوریک نیست و باید ناظر به قانون گذاری باشد. البته این باید در کنار کارهای کارشناسی در حوزه موضوع‌شناسی قرار بگیرد. ما باید طبق اصل ۴ و اصل ۵۷ قانون اساسی، نهادی را بر خاسته از حوزه‌ها طراحی کنیم که بتواند اصول مذهب رسمی کشور را در قلمروهای گوناگون سیاسی و اقتصادی و هنری و امنیتی و علمی و... تدوین کند و فقهای شورای نگهبان درباره آن نظر تشخیصی بدهند. البته در حال حاضر چنین نیست. او با اشاره به تجربه چندین ساله مجلس در ورود به قوانین ثابت اسلامی، گفت: چون قوانین ثابت بسیار دامن‌دار و بزرگ است، نتوانسته‌اند در صحن مجلس تصویب کنند و آزمایشی و به‌مدت پنج سال تصویب شده است و نوعاً در حد یک کمیسیون تخصصی تصمیم گرفته می‌شود. برنامه‌های توسعه هم یکی دیگر از عرصه‌های تحول با توجه به فقه حکومتی است.

جمیله علم الهدی:

تربیت انسان همان تکوین انسان است

روح جهان، انسان کمال یافته است. حقیقت انسان دو ساختی است. سرنوشت انسان حرکت تدریجی از قوه به فعلیت است و سرشت انسان نیل به مقام جمعیت مظاهر حق تعالی است. اگر حرکت جوهری و وحدت تشکیکی را با هم و همراه هم ببینیم به یک طبیعت گرایشی متعالیه خواهیم رسید. در بحث ارتباط جسم و بدن که در نظریات روانشناسی غرب مطرح است توانستیم ۴۰ نظریه جایگزین را از منابع دینی استخراج کنیم. برای حل این معضل بهترین نظریه، نظریه صدرایی است.

علم الهدی در ادامه عنوان کرد: زمان به مثابه خصلت نفس است و زمان هر موجودی مقوم ذات آن موجود است. زمان، خارج از حقیقت ذات وجودات زمانیه نیست. مفهوم رشد به معنای اسلامی حرکتی غایت مند است در نتیجه می‌توان از افرادی که از مسیر منحرف شدند صحبت کرد اما در مفهوم تحول (development) این مسأله معنا ندارد.

رشد انسان با مفاهیم تشخص یا هویت ارتباط دارد که مفاهیمی نسبی هستند. می‌توان گفت رشد همان تشخص است. برای سنجش رشد شاخص‌هایی اعتباری وجود دارد. همچنین رشد انسان بر اساس اصل مساوات علم با وجود برابر با همان رشد علمی است.

وی افزود: برای رشد نباید الگوی خطی را مد نظر قرار دهیم چرا که بحث کهولت با تکامل نفس تداخل و تناقض پیدا می‌کند و به نتیجه نمی‌رسیم. به جای این الگو، الگوی چرخه‌ای تجسد / تجرد را مطرح نموده‌ایم. رشد در حقیقت نوع خاصی از حرکت جوهری است که باید به بلوغ برسد. تفاضل میان شدت تجرد و مراتب تجرد رشد را تعیین می‌کند و این بلوغ است. همچنین ایده وحدت در عین کثرت را در الگوی رشد انسان مدنظر قرار دادیم.



علم الهدی سپس گفت: در تحقیقات علمی دوگانگی نفس و بدن به حذف نفس منجر شد. در نتیجه از تحقق تدریجی انسان غفلت شد. در اینجا در بحث حرکت‌های طبیعی از حکمت متعالیه بهره بردیم. در نهایت به این نتیجه رسیدیم که تربیت انسان همان تکوین انسان است. یکی از مبانی غرب، تقدم تکنیک بر تئوری است و پدیده‌ها در قالب سیستم‌های طبیعی مطالعه شد و ماوراء طبیعه نادیده گرفته شد. سپس با مطرح شدن بحث سوژه و ابژه به غایت تکنیک رسیدند. یعنی به جای کشف حقیقت به توسعه توجه نمودند. به این دلیل تکنیک اهمیت پیدا کرد. وی همچنین افزود: به جای نگاه ماشینی به جهان که جهان را یک ماشین بزرگ (ماشین‌واره) در نظر می‌گیرد ما جهان را بر اساس منابع دینی به عنوان انسان کبیر (انسان‌واره) در نظر گرفتیم. انسان حلقه وصل است و

نشست «تبیین نظریه اسلامی رشد» در دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی برگزار شد. در این نشست جمیله علم الهدی به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی در ابتدا گفت: در بحث تعلیم و تربیت باید انسانی را مد نظر قرار بدهیم که در حال تغییر است و نه انسان ثابت. در واقعیت، انسان در حال تغییر است که به این مسأله رشد می‌گویند. سند تحولی را در این راستا در دستور کار کمیسیون قرار داده‌ایم. تا به مسأله رشد از منظر اسلامی نپردازیم نمی‌توانیم در حوزه فرهنگ کار موثری انجام دهیم. تحقیقی را با عنوان «تبیین مبانی الگوی رشد انسان بر اساس تعلیم انسان» شروع کرده‌ایم. در این تحقیق ما کارمان را با فلسفه صدرایی شروع کردیم اما بر اساس تعلیم دینی و آیات و روایات به داوری آراء صدرایی پرداختیم. تعدادی اندیشکده در این فعالیت با ما همکاری داشته‌اند و کارگاه‌های متعددی برگزار نمودیم.

همچنین مصاحبه‌های تخصصی مفصلی با اساتید مختلف داشته‌ایم. مقالات و کتب متعددی نیز استخراج کردیم که برخی از آنها به چاپ رسیده‌اند.

رئیس کمیسیون تعلیم و تربیت دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی در ادامه افزود: ما در ابتدای کار هدف مان تبیین رشد از منظر اسلامی بود اما توانستیم ۴ نظریه استخراج کنیم. نظریه استعداد، نظریه نیاز و نظریه روابط انسانی. در نظریه رشد از رویکرد تلفیقی استفاده کردیم. رویکرد تلفیقی در این سینا، خواجه نصیر، آخوند خراسانی، ابن ترکه، میرداماد و... نیز دیده می‌شود و مختص ملاصدرا نیست. مقام کشف حقیقت منحصر در اختیار معصوم است و به جای فرار از فلسفه باید خطا را به رسمیت بشناسیم.

محسن الویری:

تمدن نوین اسلامی از مرحله جنینی و نوزادی عبور کرده است

با تمدن و حکومت با تمدن هم کار درستی نیست و این دو با هم مساوی نیستند. تمدن گستره‌ای وسیع دارد و همه ابعاد و اضلاع یک جامعه را در برمی‌گیرد ولی حکومت تنها یک بعد و یک جزء از جامعه تمدن یافته و البته یک رکن بسیار مهم و اساسی آن است.

نتیجه‌ای که از این بررسی تاریخی که قابل تعمیم بر همه تمدن‌های دیگر هم هست می‌توان گرفت این است که وقتی اصول و پایه‌های اندیشه‌ای یک تمدن از استواری لازم برخوردار باشد و خطوط کلی آن درست تنظیم شده باشد، وقتی از مرحله جنینی و کودکی عبور کند، دیگر نارسایی‌های طبیعی و متعارف بیرونی و درونی بر رشد او اثر تعیین کننده نمی‌گذارد و او با وجود سختی‌ها و نامایمات بیرونی و نارسایی‌ها، از رشد اصلی خود باز نمی‌ماند.

ما این مرحله قوام یافتن یک تمدن را مرحله جبری آن می‌دانیم به این معنی که وقتی تمدن به چنین مرحله‌ای برسد دیگر تصمیم‌های خرد و کلان این فرد و آن فرد نمی‌تواند مسیر اصلی یک تمدن را متوقف سازد. برداشت بنده این است که تمدن نوین اسلامی هم از مرحله جنینی و نوزادی خود عبور کرده است و به آن اندازه قوام و استحکام و استواری پیدا کرده است که دیگر مشکلاتی مانند اختلافات داخلی یا حتی جا به جایی دولتها تغییر اساسی در مسیر حرکت آن ایجاد کند.

تحقق هر چه بیشتر و بهتر این تمدن نوین اسلامی بایستگی‌هایی دارد. مراد از بایستگی‌ها لوازم و اقتضائاتی است که با رعایت آنها تمدن آسان تر و سریعتر مراحل رشد خود را طی خواهد کرد. روح جمعی داشتن، همگرایی، نقدپذیری و مانند آن نمونه بایستگی‌هاست. به نظر می‌رسد یکی از بایستگی‌های تحقق تمدن نوین اسلامی خودآگاهی تمدنی است.

خودآگاهی تمدنی

مراد از خودآگاهی تمدنی یعنی نگاهی به تمدن و درکی از تمدن که دارای این ویژگی‌ها باشد:

آگاهی از آگاهی تمدنی، توجه یافتن به آگاهی‌های تمدنی نگاه بیرونی به آگاهی‌های تمدنی

علم حصولی به درک حضوری از تمدن و تمدن‌اندیشی متوجه موقعیت خود بودن

متوجه برداشت‌هایی که از کار ما می‌شود بودن

متوجه اهمیت کار خود و پیامدهای آن بودن

سنجش و تقویت خودآگاهی تمدنی

برای سنجش و یا تقویت خودآگاهی تمدنی می‌توان مانند روانشناسان پرسش‌هایی را طراحی کرد:

درک یا برداشت یا تعریف من / ما از تمدن و تمدن نوین اسلامی

احساس من / ما نسبت به تمدن نوین اسلامی

سهم من / ما در ایجاد تمدن نوین اسلامی

مشکلات و ناتوانی‌های من / ما در ایجاد تمدن اسلامی

عوامل تشویق کننده من / ما برای مشارکت بیشتر

عوامل بازدارنده من / ما از مشارکت بیشتر

مهمترین ابهام‌های من / ما در زمینه تمدن نوین اسلامی

پاسخ من / ما به چپستی «نه تمدن نوین اسلامی»

آرزوهای من / ما درباره تمدن نوین اسلامی



امام علی، روی کار آمدن بنی امیه اسلام ستیز و قیام‌ها و شورش‌های مکرر دوران اموی نشان می‌دهد که به لحاظ سیاسی و اجتماعی، در سده اول هجری جهان اسلام روزگار آرامی را سپری نمی‌ساخت. سده دوم هم شرایطی بهتر از سده اول ندارد؛ شهادت امام باقر تا امام کاظم (علیهم السلام) و قتل زید بن علی بن حسین در سال ۱۲۱ ق. و خونهای زیاد و آشوبها و اختلالات زیادی که با سقوط بنی امیه و روی کار آمدن عباسیان پدید آمد و جدا شدن بخش اندلس از پیکره واحد جهان اسلام در سال ۱۳۶ ق. و کشته شدن ابومسلم در سال ۱۳۷ ق. و ماجرای برامکه و جنگین رو در روی امین و سپاه مأمون، بخش محدودی از نابسامانی‌های این دوره است.

وقتی به صحنه جهان اسلام می‌نگریم، مشاهده می‌کنیم که در این دو قرن تقریباً همواره شاهد اختلاف‌ها و از دست رفتن فرصت‌ها و نزاع‌ها و کشتارها و خرابی‌ها بوده‌ایم؛ اما زیرساخت‌های تمدن بزرگ اسلامی در همین دوره پدید آمد: عمومیت یافتن دغدغه دین داشتن و سودای دینی زیستن که از مهمترین عوامل اسلامی بودن تمدن بزرگ که پدید آمد به شمار می‌رود در این دوره محقق شد؛

میراث بزرگ مکتب اهل بیت علیهم السلام و همه قال الباقر ها و قال الصادق ها متعلق به همین دوره است؛ یکپارچگی زبانی جهان اسلام و فراگیر شدن زبان عربی که به دلیل ممکن ساختن هم افزایی علمی و فرهنگی از جمله مهمترین عوامل پدید آمدن تمدن بزرگ اسلامی است در همین مقطع زمانی و در نیمه دوم قرن اول هجری محقق شد؛ نهادینه شدن علم و علم‌دوستی در سراسر قلمرو اسلامی مربوط به همین دوره است؛

پیدایش مذاهب اصلی فقهی و نحله‌های کلامی در همین دوره اتفاق افتاده است؛

تدوین بخش قابل توجهی از جوامع حدیثی محصول این دوره بزرگ تاریخی است؛

انتقال میراث ایرانی به زبان عربی؛ تأسیس بیت الحکمه که مهمترین آثار یونانی را به زبان عربی ترجمه می‌کرد متعلق به همین دوره است؛

بازتربیف ساختارها و تشکیلات حکومتی و مستقر شدن یک تشکیلات سیاسی و دیوان سالاری چابک و کارآمد مثل

برید و خراج و حسیه در همین دوره واقع شد.

این نگاه تاریخی به ما نشان می‌دهد که هر چند حکومت و صحنه سیاست نقش مؤثر و غیرقابل انکاری در فرایند شکل گیری و تداوم یک تمدن دارد، ولی یکسان پنداری سیاست

نشست خودآگاهی تمدنی با حضور حجت الاسلام محسن الویری دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) در پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) برگزار شد. این نشست از سلسله بحث‌های فرایند تحقق تمدن نوین اسلامی است که در پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) آغاز شده است.

در ادامه گزارش سخنان حجت الاسلام محسن الویری دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) از نظر می‌گذرد:

ضرورت پرداختن به مباحث تمدنی در عصر کنونی

پیش از ورود به بحث، اشاره به یک پرسش مهم شاید ضروری باشد. با توجه به مسائل اخیر در کشور ما و بیم و

هراس‌هایی که به صورت طبیعی در باره سرنوشت انقلاب و نظام در دلها ایجاد می‌کند، شاید تشکیل چنین جلساتی و سخن گفتن از ایجاد یک تمدن جدید و بایستگی‌های آن، یک امر خیال پردازانه و غیرواقعی به نظر برسد. این پرسش بارها مطرح شده است که در شرایطی که ما هنوز از حل مشکلات پیش افتاده و اولیه مانند درست راندگی کردن و مسائلی جدی‌تر مانند ایجاد رونق اقتصادی و یا ایجاد فضایی مناسب برای احساس آزادی بیان، باز مانده‌ایم، سخن گفتن از ایجاد یک تمدن بزرگ که لازمه آن پیشرفت در ابعاد مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و مانند آن است چه توجیهی دارد؟

این ابهام مربوط به وقتی است که ما نگاه مان را معطوف و محدود به داخل ایران کرده باشیم. وقتی به جهان اسلام نگاه می‌کنیم عوامل نگران کننده و ابهام آفرین و شک برانگیز خیلی بیشتر می‌شود. از یاد نبریم که شعار ما تمدن نوین اسلامی است نه تمدن نوین ایرانی، و تمدن اسلامی بدون مشارکت گسترده و هم دلانه همه مسلمانان با ملیت‌های متعدد و مذاهب مختلف و گرایشهای کلامی گوناگون مطلقاً امکان تحقق ندارد؛ ولی در حال حاضر کسی نمی‌تواند وضعیت نابسامان جهان اسلام و اختلاف‌ها و جنگ‌افروزی‌ها و پنجه بر روی هم کشیدن‌ها را انکار کند.

پیش از پاسخ تحلیلی به این پرسش مناسب می‌دانم مروری تاریخی بر جهان اسلام پیش از رونق و شکوفایی تمدن پیشین اسلام داشته باشم.

ما بر این باوریم که تمدن پیشین اسلامی را پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) بنا نهادند. اگر شکوفایی تمدن پیشین اسلامی از قرن سوم به بعد بدانیم، فاصله رحلت پیامبر (ص) در آغاز سال یازدهم قمری تا روی کار آمدن مأمون در سال ۱۹۸ ق. یک بازه زمانی ۱۸۸ ساله است.

باور ما شیعیان این است که بلافاصله پس از رحلت پیامبر (ص)، سرنوشت جهان اسلام به گونه‌ای دیگر رقم خورد و همان روزهای نخست رحلت پیامبر (ص) یک ظرفیت بزرگ برای ژرفا و سرعت بخشیدن به تمدن اسلامی و اسلامیت تمدن از دست رفت.

افزون بر اختلاف اولیه در جانشینی پیامبر (ص)، پدیده پیامبران دروغین و نیز شورش‌های گوناگون در گوشه و کنار قلمرو اسلامی در عصر خلیفه اول، قتل خلیفه دوم، سوم و چهارم، انحراف دوران عثمان، جنگ‌های داخلی دوران

حجت الاسلام علی رضا هادی زاده:

علامه امینی، مدافع شهیر تشیع



علامه امینی، نویسنده کتاب گرانقدر الغدير عمر پربرکت خود را در اثبات حقانیت امام علی (ع) صرف کرد و اندیشمندان اسلامی واکنش‌های بسیاری درمورد کتاب او داشتند. در این گزارش که به مناسبت ۲۸ ربیع الثانی سالروز وفات این عالم جلیل القدر نگاشته شده به این واکنش‌ها اشاره شده است.

فرزند آقا میرزا احمد امینی ملقب به علامه امینی از علما و مراجع بنام شیعه و نویسنده کتاب دائرةالمعارفی الغدير است که در قرن ۱۴ در سال ۱۳۲۰ م. ق برابر با ۱۲۸۱ ه. ش در روستای سردها شهرستان سراب از توابع تبریز و در خانواده‌ای سرشناس و عالم، دیده متولد می‌شود جد او امین‌الشرع از روحانی‌های معروف تبریز بود. عبدالحسین تحصیلات مقدماتی اش را در تبریز می‌گذراند. در جوانی به نجف اشرف مشرف می‌شود و بعد از گذراندن مراحل تحصیلی و رسیدن به رتبه اجتهاد نزد مراجع معروف وقت نجف، به تبریز بازمی‌گردد. بعد از مدتی تدریس و تحقیق در تبریز دوباره به نجف می‌رود برای انجام و اتساع پژوهش‌های تاریخی معروف خود برای همیشه در آنجا می‌ماند.

عبدالحسین پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در تبریز در سن ۱۶ سالگی برای ادامه تحصیل به نجف اشرف مشرف می‌شود و تا حدود ۳۲ سالگی در آنجا مشغول کسب معارف الهی می‌شود و در ۳۲ سالگی به زادگاه خود تبریز مراجعت نموده و اوقاتش به تدریس و تحقیق سپری شد که کتاب نفیس تفسیر فاتحه الکتاب را این زمان نگاشت. علامه امینی که عشق امیرالمومنین حضرت علی علیه السلام در جانفش فروزان بود، نمی‌توانست فراق حضرتش را تاب بیاورد و مجدداً به نجف اشرف مشرف شد.

خودشان بارها می‌فرمودند: «هر گاه پشت میز می‌نشستم که الغدير را بنویسم مثل این که امیرالمومنین علی علیه السلام را در کنار میز می‌دیدم که مطالب را به من دیکته می‌فرمودند» دائرةالمعارف یازده جلدی الغدير به زبان عربی و ۲۲ جلدی به زبان فارسی که خلاصه آن به چند زبان دنیا هم ترجمه شده است. سرآمد تألیفات علامه امینی و حاصل زحمات ۴۰ ساله اوست. کتاب گران سنگ «الغدير» علامه امینی اثری است بی نظیر و باید بگوییم که ایشان در تألیف این کتاب همواره مورد توجه و عنایت حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام می‌بوده است، همان گونه که خودشان بارها می‌فرمودند: «هر گاه پشت میز می‌نشستم که الغدير را بنویسم مثل این که امیرالمومنین علی علیه السلام را در کنار میز می‌دیدم که مطالب را به من دیکته می‌فرمودند».

الغدير فی الکتاب والسنة والادب، به معنای غدیر در کتاب [=قرآن]، سنت، و ادبیات است. انتخاب این عنوان برای این کتاب به این معناست که کسی که منکر حدیث غدیر و امور وابسته به آن شود، در حقیقت منکر قرآن، سنت، ادبیات، تاریخ و مجمع علمی شعر عرب شده است به این دلیل که نویسنده مدعی خود را با اسناد متقن و شواهد قطعی از هر سه منبع مذکور، به اثبات رسانده است.

ایشان زحمات بسیاری را برای نگارش آن متحمل شده است و از برجسته‌ترین اشخاصی است که به دلیل دفاع از حریم اسلام و تشیع مخصوصاً دفاع از مقام والای امیرالمومنین حضرت علی علیه السلام رسالت بزرگ خود را به خوبی انجام داده است.

الغدير به بررسی تفصیلی مسئله ولایت تشیع از جنبه‌های گوناگون تاریخی، تفسیری، روایی و حدیثی، فقهی، ادبی، کلامی و اصولی پرداخته است.

علامه امینی برای تألیف این اثر مرجع به کشورهای گوناگونی سفر می‌کند. ایشان در نگارش این اثر فرموده اند من برای نوشتن الغدير ۱۰۰۰۰ کتاب را از بای بسم الله تا تائی تمت خوانده ام و به ۱۰۰۰۰۰ کتاب مراجعه به صورت مکرر داشته ام. علامه امینی برای گردآوری مطالب الغدير سفرهای پژوهشی بسیار داشته است این سفرها

این قهرمان را که از افتخارات و حریم هم‌ایانش پاسداری می‌نماید بگیرد و در نشر فضائل و افتخارات رجال مذهب یاری دهد».

آیت الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در تقریظی که بر کتاب شهیدان راه فضیلت نوشته اند، درباره این اثر و مؤلفش می‌نویسند: از مطالعه شهیدان راه فضیلت و آن مایه از علم و تاریخ صحیح و تتبع و بررسی موشکافانه و امانت نقل که در آن نهفته است، پی بردم که مؤلفش حائز این هردو امتیاز است: هم حسن انتخاب دارد و هم حسن ترتیب بیان این هردو، دو برهاند بر نبوغ امینی در زمینه هنر نویسندگی و فضیلت راست گویی و دانشجویی و برچیره دستی وی در ساخت و پرداخت سخن من بی اختیار زبان به ثنائش می‌گشایم که در فراهم کردن گزارش‌های تاریخی پراکنده چنین سخت کوشیده و در زنده کردن نام و یاد مجاهدان دانشمندی که خون خویش را به پای فضیلت نثار کرده اند احساسات گرم نشان داده و غیرت و همت به خرج داده است.

غیرت علامه امینی و عشقی که به هم سلکانش می‌ورزید او را واداشته تا پی دانشمندانی را بگیرد که برای دفاع از فضیلت و راستی و در میدان نبرد اعتقادی و فکری به خون کشیده شده اند. علامه امینی پرچمدار علم، مظهر راستی، مرد تبلیغات اسلامی و نابغه خاندانی بزرگ و مشهور است شیخ محمد خلیل الزین العاملی در مقدمه‌ای که به کتاب شهیدان راه فضیلت نگاشته اند. در معرفی کتاب و توصیف ویژگی‌های علامه امینی عبارات بسیار رسایی دارند که از جمله می‌نویسند: اما غیرت علامه امینی و عشقی که به هم سلکانش می‌ورزید او را واداشته تا پی دانشمندانی را بگیرد که برای دفاع از فضیلت و راستی و در میدان نبرد اعتقادی و فکری به خون کشیده شده اند. علامه امینی پرچمدار علم، مظهر راستی، مرد تبلیغات اسلامی و نابغه خاندانی بزرگ و مشهور است. کتاب بی همتایش، شرح حال بزرگ‌ترین دانشمندان و نویسندگان شیعه را در بر گرفته است. آن دانشمندان که افکار عمومی را زیر بال تربیت داشته اند و سرنوشت میلیون‌ها انسان را در پهنه جهان اسلام به دست علمایی که شرح خالشان در این جا آمده پیشوایان مذهب شیعه اند و نمایندگان عقیده و رأی تشیع و تعیین کنندگان سرنوشت این واحد بزرگ اجتماعی و حاملان اخبار و عقاید خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ همانان که با جهاد و مقاومتشان علوم و معارف شکوفا شد و خورشید دانش و دین بر مدار وجودشان می‌گردد.

بالجمله به مطالعه و استنساخ و تهیه مأخذ و ملاقات و دیدار با استادان سپری می‌شده. از جمله کشورهایی که ایشان با این هدف به آنها سفر داشته می‌توان عراق، پاکستان، مغرب، هند شهرهای حیدرآباد، دکن، علیگره، لکهنو، کانپور، جالالی و مصر شهرهای رامپور، فوعه، معرفه، قاهره و سوریه شهرهای حلب، نبل و دمشق را برشمرد.

ویژگی مهم و ارزشمند این اثر بهره بی‌واسطه و متناوب از آثار اجماعی اهل سنت در اثبات ولایت و عقاید شیعه امامیه می‌باشد. اثر علامه امینی علاوه بر جهان اسلام، امروزه از جمله مراجع اولیه پژوهشی شیعه شناسان در کرسی‌های دانشگاهی غرب می‌باشد.

آری علامه امینی با نام کتاب الغدير معرفی شده اند اما بهتر است ایشان را یکی از شهیرترین مدافعان شیعه بنامیم. کتاب گران سنگ او در تبیین حدیث غدیر به رشته تقریر درآمده اما رفع شبهات و خرده‌گیری بر مواضع مخالفان یکی از جلوه گر ترین محورهای کتاب او است. زمانی که شبهات مختلف و سؤالات، از هر سمت و جانب مکتب شیعه را هدف قرار می‌دهد، علامه امینی انبوهی از این مواضع را تبیین می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. این عالم عالی قدر و والا اگر چه با تدوین کتاب گران سنگ الغدير، به اثبات مهم‌ترین عقیده شیعه پرداخته است، اما مسلک‌های ناروایی که مکتب شیعه را مورد نقد و اتهام قرار می‌دهند را هم مورد امعان و موشکافی قرار می‌دهد و ضعف اندیشه‌ای آن‌ها را به نمایش می‌گذارد و اندیشه صواب شیعه را برای بار دیگر به اثبات می‌رساند.

در پی چاپ آثار علامه هجوم انبوه نامه‌ها و پیام‌های علمای اسلام و اندیشمندان از سراسر جهان به سمت او می‌آمد و هر کدام به نوعی از حیث‌های مختلف و گوناگون اثر علامه را فاخر دانسته و مورد تمجید فراوان قرار می‌دادند. دقیق شدن در مضمون هر یک از این نامه‌ها می‌تواند از جمله راه‌هایی باشد که به خصائص و ویژگی‌ها و وجه تمیز و توانمندی علمی و مهارتی اعجاب آور علامه در زمینه پژوهش و تحقیق پی برد.

آیت الله ابوالحسن اصفهانی رحمه الله مرجع بزرگ آن عصر در تمجید از مؤلف و اثر علامه نوشتند: «کتاب ارجمند شهیدان راه فضیلت را با امعان نظر نگریستم و دیدم با حسن ظنّی که به مؤلف امینش علامه امینی دارم، مطابقت دارد. این پرچم دار دانش و ادب و قهرمان جنبش فکری اسلامی، همان گونه است که زینده دانش و فضیلت و رأی و بصیرت است. خدا این مجاهد مدافع را مدد نماید و بازوی

شیخ آقا بزرگ تهرانی درباره کتاب شهیدان راه فضیلت می‌نویسند: به این گلزار دل فروز نظر کردم و هرچه دیدم گل و لاله بود و بید و نارونی که از نسیم سحری به وجد آمده باشد؛ گلزاری که باغبان خوش سلیقه و دل سوخته‌ای چون امینی برپا کرده است. عطری بر آن پاشیده که بوی مشک را از ییاد می‌برد و خوشه‌های گوهرین پرورده که گردن و سینه و گوش را می‌آراید. خاطره مجد و شکوه دیرینه را به یاد آورده و افتخارات اجدادی را فرا دیده نهاده است بر استاد گران مایه هنرمندی هزار آفرین که مظهر راستین دین است و جمال آیین و مردی پریقین به خاطر شاهکاری که برای امتش پدید آورده و جهدی که نموده و هنری که به خرج داده است. پروردگار آمرزنده از طرف شهیدان نیک بخت چنان پاداشی در بازپسین زندگی دهدش که وی آنان را بدین کار داده است.

شیخ محمد دحدوح در توصیف ویژگی‌های الغدیر این دانشمند سخت کوش از علمای حلب در ضمن یک نامه و مقاله شیوایی چنین می‌نویسند: الغدیر اموری را پابرجا و استوار ساخت و اوامی را برطرف نمود و حقایقی را ثابت کرد و چیزهایی را مدلل نمود که ما به آنها وقوفی نداشتیم و نمی‌دانستیم و سخنان و مطالبی را ابطال کرد که قرن‌ها بر مبنای آن مطالب نکوهش‌ها می‌شد و ما چنین می‌پنداشتیم که آن مطالب مطابق واقع است و نمی‌دانستیم در کجا آمده.

این دانشمند بزرگوار و متبع در عین این که محبت سرشار و شیفتگی سراسر وجود او را فرا گرفته، از عصبیت و هواهای نفسانی دور است.

استاد محمد عبدالغنی، محقق و فاقد معروف مصری می‌نویسد: دانشمند بزرگوار «امینی» از زلال محبت امام علی علیه السلام و پیروان او سیراب گشته و این امر او را بر آن داشته که برای به دست آوردن وسیله قرب به پیشگاه خاندان بزرگ علوی، از بذل عزیزترین نیروهای روحی و جسمی خود دریغ ننماید و از فروغ دانش و بینش خود تا آن جا استفاده کرده که به ندای کیش و مذهب خود پاسخ دهد و وظیفه نهایی خود را ایفا نماید. آری آیین دوستی و دل دادگی چنین است و این چنین دوستی و فداکاری در خور ملامت نیست: زیرا باید اذعان کرد که این دانشمند بزرگوار و متبع در عین این که محبت سرشار و شیفتگی سراسر وجود او را فرا گرفته، از عصبیت و هواهای نفسانی دور است. او دانشمندی است که نتیجه علم و بینش خود را در راه دوستی بی پایان به علی علیه السلام و شیعیان او به کار برده و در عین حال عواطف نفسانی خود را تحت نظام برهان از سرکشی باز داشته و این چنین پایداری در وادی محبت است که در خور ملامت نیست.

دکتر محمد غلاب، فیلسوف معروف مصری، در نامه‌ای به مرحوم علامه امینی می‌نویسد: «ما یقین داریم که جوانان امروز دنیای اسلام از این ثمره‌های خوشگوار بهره خواهند برد، به ویژه که بیشتر نوشته‌های این روزگار، سبک وزن و بی ارزش است و حرکت علمی و ادبی اکنون به صورت تجارت صرف درآمده است. کتاب حضرت شما در وقتی مناسب به دستم رسید؛ زیرا من هم اکنون سرگرم تحقیق و تألیف در بخش‌هایی چند از مسائل اسلامی هستم. از این رو برای من بسیار اهمیت دارد که اصول اساسی و آرای درست شیعه اثنا عشری، در برابر، روشن و مستند قرار داشته باشد تا دیگران، در برابر این فرقه جلیل (چونان فلان و فلان (دکتر طه حسین، احمد امین مصری) و دیگر نویسندگان تازه کار ستابزد، دچار لغزش نشویم.

استاد عادل غضبان مدیر مجله الکتاب قاهره درباره الغدیر می‌نویسد: «مؤلف الغدیر کتاب خویش را از بحث‌هایی دامن‌دار درباره مسائل بسیاری از شریعت و تاریخ آکنده است؛ بحث‌هایی که نظرگاه شیعه را روشن می‌کند و بر اهل سنت واجب است آن را به درستی بشناسند. بنابراین باید به منابع و کتبی مراجعه کنند که تحریف نشده؛

زیرا همین شناخت درست نظرگاه‌های مختلف است که می‌تواند شکاف میان مسلمین را از میان بردارد تا ملت‌های مسلمان توانمند گردند و صف‌های آنان یکی شود».

دکتر عبدالرحمان کیالی می‌نویسد: «دنیای امروز چه قدر احتیاج دارد که به عمق اختلاف در مسئله خلافت بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بهتر پی ببرد و بداند که چرا مسلمانان دچار انحطاط شدند تا کارشان امروز به این وضع کشانده شده است و مسلمانان بدانند که چه باید بکنند تا میان آنها «وحدت کلمه» به وجود بیاید و با ایجاد جبهه واحدی دست به یک نهضت دینی، سیاسی، اقتصادی، ادبی، و علمی بزنند. آیا ممکن است گذشته را جبران کنند و عقب ماندگی‌ها را ترمیم نمایند؟ کتاب الغدیر با دربرداشتن سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم و تاریخ و علم و ادب و اخلاق و حقایق و اقوال، مسأله خلافت را کاملاً روشن کرده است. بنابراین بر هر مسلمانی لازم است که مطالب این کتاب را در صفحات دل خود ثبت کند و بداند که مورخان در رساندن حقیقت چقدر کوتاهی کردند و از بیان حقیقت فاصله گرفتند. ما امید داریم در آینده در پرتو روشنایی الغدیر گام برداریم تا رشد و عزت و قوت اسلامی خود را باز یابیم.

استاد یوسف اسعد داغر بیرونی محقق برجسته مسیحی و مؤلف مَصَادِرُ الدَّرَاسَةِ الْأَدْبِيَّةِ می‌نویسد: «به خدا سوگند، اگر برای شیعه در قرن چهاردهم قمری جز امینی بزرگ و الغدیرش و مرحوم سیدمحسن امین و اعیان الشیعه‌هاش و علامه کبیر شیخ آقا بزرگ و الذریعه‌هاش نبود، در نظر خردمندان، همین مردان دین برای خدمت به علم و اجتماع و هدایت افکار کافی بودند».

علامه بزگوار سیدشرف الدین نسبت به الغدیر: گفتار ما در مقام تقریظ و قدردانی از ادای حق بزرگی که تو بر گردن مسلمانان پیدا کردی عاجز است. کتاب الغدیر از حد ستایش بالاتر است. این کتاب مثل و مانندی ندارد. همین قدر می‌گویم که اُمت اسلامی تو را از پهلوانان نادری که در عرصه علم و جهاد به وجود آمده‌اند می‌داند و از خداوند تبارک و تعالی می‌خواهد که بازویت را محکم و در پیمون. این راه نورانی خیر و صلاح که در پیش گرفته‌ای تأیید نماید».

تقریظ مرجع بزرگ جهان تشیع حضرت آیه الله سیدعبدالهادی شیرازی رحمه الله بر کتاب الغدیر: از حقایق بسیار روشن و مبین این است که کتاب ارزشمند الغدیر نوشته رهبر دینی بی نظیر و مصلح کبیر و معلم اخلاق حجت الاسلام امینی نجفی از عالی‌ترین چیزهایی است که دانشگاه بزرگ اسلامی و نجف اشرف به آن فخر می‌کند، چنان که فخر تمام مسلمین می‌باشد. اگر مؤلف عالی قدر این کتاب (علامه امینی) در میان ما نبود و نمی‌دیدیم که او به تنهایی اقدام به این عمل بزرگ نموده، جا داشت که گمان شود این کتاب اثر گروهی است نویسنده آن در جهان دانش بی نظیر است و کسی به پای او نمی‌رسد و اگر به این دائرة المعارف الغدیر دست یافتی خود را در ساحل آب جوشانی خواهی یافت که هرگز تمام نمی‌شود و از آن بر نمی‌گردد مگر آن که جانت را از معارف الهی و حافظه ات را از تعالیم قدسیه دینی پر خواهی دید».

استاد عبدالفتاح عبدالمقصود مصری، نویسنده معروف می‌نویسد: «امینی آن غواص و شنواری است که موکل و مکفل شده به پرده برداشتن گوهرهای گران قدر از دریا امینی جهانی است وسیع که در آن هوش و حافظه خوانندگان گم می‌شود جهان بدون علی علیه السلام بازار گم راهی است و انسانیت بی وجود او کانون جاهلیت و نادانی است».

استاد علامه محمدتقی جعفری رحمه الله درباره علامه امینی می‌نویسد: «عبدالحسین امینی، یکی از موثرترین گام‌های بلند را در زودن گرد و غبار تاریخ از چهره امیدبخش علی بن ابی طالب علیه السلام برداشته است».

استاد محمدرضا حکیمی در توصیف علامه امینی می‌گوید: «والحق صاحب الغدیر کردارها را روشن کرد، اسرار اعمال سلف را باز نمود، تاریخ را دوباره پیش چشم ما گذاشت و به تعبیر شیخ محمد سعید دحدوح حلبی، از گذشته فیلمی تهیه کرد و به ما نشان داد تا حقایق را نه تنها بدانیم، بلکه ببینیم و این بود روحیه و اخلاص و وسیع نگری مردی که خویشتن را فدای حقیقت بزرگ کرد الغدیر را به عنوان کتابی اصلاحی و تفاهمی به جهان تقدیم کرد او به اقتضای بحث علمی رعایت واقع تاریخی پژوهش‌های خویش را با کمال حریت و قاطعیت دنبال می‌کرد و برای زنده نگاه داشتن شعله ولای علی در جان‌ها زبان آتشین خویش را هیچ گاه به کام نمی‌برد. راست و صریح و قاطع سخن می‌گفت و مدرک ارائه می‌کرد و با خلوص و امانت تمام به نقد تاریخ و حدیث می‌پرداخت».

و استاد شه‌ریار در شعرش چه زیبا در وصف الغدیر علامه امینی ییاد می‌کند:

مؤلف الغدیر فاتح فتح الفتوح

رایت این فتح گو به عرش بر کوپدا

علامه امینی سال ۱۳۷۳ هجری قمری، هشت سال پس از انتشار نخستین جلد کتاب «الغدیر» در اثبات ارادت خود به امیرالمومنین علی علیه السلام به تاسیس کتابخانه‌ای در شهر نجف در محله حویش در در شارع الرسول مبادرت ورزید که نام آن را «مکتبه الامام امیرالمومنین علیه السلام» قرار داد و در روز عید غدیر به دست خود ایشان افتتاح گردید. در حال حاضر بیش از ۴۲ هزار عنوان کتاب در آن وجود دارد که از این تعداد ۴۰۰۰ عنوان آن خطی، ۴۰۰ عنوان آن نسخه عکسی و ۷۵۰ عنوان آن نسخه فیلمی می‌باشد. و از نظر کیفیت در شمار با ارزش ترین کتابخانه های علمی دنیای اسلام است.

خصوص عملی و اخلاقی علامه همچون مقام‌های علمی ایشان در درخشند و بسیار از جمله: عبادت و راز و نیاز و نمازهای مستحبی بسیار که مشتاق بودند؛ نماز شب می‌خواندند و پس از نماز صبح، یک جزء کامل قرآن را با تدبیر تلاوت می‌فرمودند.

زهد و تقوا که با اینکه ۴۰ سال در نجف ساکن بودند، خانه شخصی نداشتند. امانتداری، استقامت، غنی بودن روح، صریح بودن، قلم و بیان شیوا و رسا، چهره و سیمای دل نشین و آراسته به صفات کریمه، توکل، ادب، شجاعت، شخصیت کاریزما و در مقام دفاع از حق و حقیقت؛ که مثل ایشان در میان قرون و اعصار کم نظیر است اما عالی‌ترین و والاترین صفت ممتاز و ارزشمند علامه محبت و ولای کامل نسبت به خاندان رسالت بوده که قله همه مزایای وجودی او به شمار می رفته است که همه عمر مجذوب خاندان آل الله میبوده و مستغرق در دریای ولایت که آخرالامر محبت مولایش او را تا بخیار کره و او نیز بر همه عالم میبارد که هم خودش زنده شد و هم دیگران را زنده می‌کند. ما فقط قطره‌ای از این ولایت را چشیده ایم و علمای ما قطره‌ای از این ولایت اند حال اگر دریا به تجلی آید چه می‌شود! تلاش و پشتکار و ممارست بی درنگ علامه سبب شد، دچار کسالت و ناراحتی جسمی شوند و در نهایت به دنبال شدت یافتن کسالت در ظهر روز جمعه ۱۲ تیر ماه ۱۳۴۹ ه. ش (۲۸ ربیع‌الثانی ۱۳۹۰ م. ق) پس از ۶۸ سال تلاش و ممارست علمی در تهران دار فانی را وداع گفتند و پیکر پاک و مطهر ایشان پس از تشییع انبوه در تهران و شهرهای بغداد، کاظمین، کربلا و نجف به کتابخانه امیرالمؤمنین در نجف که خود بنیان گذارش بود انتقال و به خاک سپرده شد و رحلت این عالم عالی قدر و صاحب تقوا و کرامت برای امت اسلام و مسلمین یک مصیبت عظمی بجای گذاشت و عامه مسلمین بالاخص شیعیان جهان را در غم و اندوه فرو برد و الغدیر وی چراغ فروزان خانه دل‌های مصفا شد و موجب هدایت بشریت.



حجت الاسلام مختاری:

غزالی را به حق می توان «فقیه عملگرا» نامید

قضایای فلسفه پرداخته و آن هم را به مبادی باز گردانده است. این تحلیل، فصلی از فلسفه اسلامی و در حکم تمهید راه آینده بوده است. لذا غزالی برای فیلسوفان بعد از خودش نیز ایجاد مسأله کرده و آنها را به تأمل واداشته است. به عنوان مثال در اسفار ملاصدرا می توان حضور غزالی را دید. مختاری در مقاله خود به تأثیر گذاری این شخصیت در ادب فارسی و عرفانی اشاره کرد که آن چنان که سزاوار و شایسته بود شناخته نشده است، گفت: ابو حامد غزالی از جمله شخصیت برجسته و تأثیر گذار دینی در جهان اسلام است که به عنوان متکلم و فقیه و صوفی بزرگ دنیای اهل سنت، با نگارش کتاب «احیاء علوم الدین» در حوزه آموزه های اخلاقی نیز تأثیر شگرفی برجای گذاشت و در میان متفکران ادبی فارسی زبان نیز با تألیف «کیمیای سعادت» این تأثیر ماندگار تر شد. این تأثیر در فضای مذهب شیعه نیز زمانی خود را نمایان ساخت که کتاب احیای او به نام «محجۃ البیضاء» به دست فیض کاشانی، عالم شیعی چیره دست در علوم نقلی و عقلی تهذیب شد. این کتاب به عنوان مهمترین کتاب اخلاقی شیعه تا کنون در محافل علمی و اخلاقی مورد توجه صاحب نظران است. وی افزود: رویکرد عقلانی غزالی به قرآن و تفسیر و موضوعات عمده کلام و الهیات اسلامی و همچنین امور روزمره زندگی مسلمانان، امور مربوط به خانواده و تعلیم و تربیت از جمله مولفه های کلیدی از غزالی است که در آثار متفکران ایرانی به شدت مورد توجه قرار گرفته است. از جمهوری اسلامی ایران حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد حسین مختاری؛ رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی و استاد سطوح عالی حوزه و دانشگاه، آیت الله حسینی شاهرودی نماینده ولی فقیه در استان کردستان و عضو مجلس خبرگان، ماموستا فائق رستمی عالم اهل سنت از استان کردستان و عضو مجلس خبرگان رهبری، دکتر ابراهیمیان و دکتر گلرو از معاونین دانشگاه مذاهب اسلامی به ارائه مقاله و سخنرانی می پردازند.

است. غزالی از آن نظر که در مقایسه فلسفه و فلاسفه قد علم کرد و اظهار داشت که از این اسم های پرطنین سقراط و افلاطون و ارسطو نباید ترسید، به حریت فکری در جهان اسلام کمک شایانی کرد. استاد سطوح عالی حوزه و دانشگاه خاطرنشان کرد: بسیاری از متفکران معتقدند وقتی امام محمد غزالی با نقد اندیشه های پورسینا (ابن سینا) و تکفیر فلاسفه، به کوشش در سازش میان کلام و فقه با فلسفه در میان فقه های اهل سنت پایان داد و حتی نقد این رشد، این روند را دگرگون نکرد. تحولی بسیار مهم در عصر طلایی یا دوره میانه اسلام شکل گرفت که در اندیشه و رفتار بعدی فقها و مجتهدین تأثیر بسیار گذارد. مختاری با بیان این مطلب که بی شک امام محمد غزالی از فقیهان بی پروا و جستجوگری است که افکار او در پایان قرن پنجم هجری نه تنها بر روزگار خویش تأثیر گذاشت، بلکه اعصار پس از او را نیز متأثر کرد، اظهار داشت: به تعبیر برخی محققان، افکار او تا زمان ظهور صدرای شیرازی، بر جامعه اسلامی سایه افکنده بود. این فقیه نا آرام شافعی و متکلم سنی مذهب لحظه ای در اندیشه و درون خود قرار نداشت و دغدغه صیانت از دین خلافت، دائم او را به تفکر، موضع گیری و نواندیشی وامی داشت. غزالی متفکر و فقیهی برج عاج نشین و در پس پرده نبود، بلکه حریم فریادی قدرت دنیوی را درک کرد و از منظر تجربه و عملگرایی، اندیشه ورزی کرد. رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی تأکید کرد: غزالی را به حق می توان «فقیه عملگرا» نامید؛ زیرا مواضع و رویکرد سیاسی او از پایگاه دین، ولی با صیغه ای واقع گرا بیان شده است. وی با اشاره به اینکه غزالی یک متفکر مسئله ساز است و باید غزالی را در تمام آثار او خواند، تصریح کرد: درست است که غزالی با فلسفه و فلاسفه مخالفت کرد و حتی فلسفه را به زندیق و بدعت نسبت داد اما او در کتاب تهافت الفلاسفه صرفاً یک فقیه و مفتی نیست بلکه به تحلیل

حجت الاسلام والمسلمین محمد حسین مختاری رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی در افتتاحیه کنفرانس بین المللی امام محمد غزالی با ارائه مقاله ای تحت عنوان «تأثیر امام محمد غزالی بر اندیشه های متفکران ایرانی» به بررسی ابعاد شخصیت علمی، میراث علمی و تأثیر وی بر اندیشمندان ایرانی پرداخت. مختاری با بیان اینکه غزالی، گوهری برخاسته از مهد فرهنگ و تمدن ایران زمین است که تحول شگرفی در فرهنگ آن دیار کهن داشته است، گفت: این فیلسوف، متکلم و فقیه ایرانی سده پنجم هجری، تمام زندگی خود را صرف تحصیل علوم دینی و شرعی و نیز تزکیه و اصلاح خویش و دیگران نمود و در زمینه های مختلف علمی، کلامی، فقهی و اخلاقی تألیفات و تصنیفات بسیار زیادی به جامعه بشری ارائه کرده است. رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی افزود: اینگونه است که غزالی مورد توجه دیگر متفکران و اندیشمندان محققان ایرانی و اسلامی قرار گرفته است و یکی از معدود عالمان تمدن اسلامی است که آثار و تفکرش مرزهای جهان اسلام را در نوردید و حتی در مغرب زمین تعدادی از آثارش از سده های میانه و قبل از عصر جدید مورد توجه قرار گرفت. مختاری در ادامه با اشاره به اینکه «امام محمد غزالی» از شخصیت های برجسته علمی در تاریخ اسلام است که افکار و آثار او، علاوه بر تأثیر در علم و سیاست زمانه خویش، در قرون پس از خود نیز مؤثر واقع شد، بیان داشت: حیات فکری او دایره های گوناگونی را طی تاریخ به خود دید؛ عالمی متأله و متفکری که به علوم کلامی و عقلی پرداخته است. اندیشمندی که جریان کلامی و فلسفی را به هم پیوست و عقلانیت را با تصوف درآمیخت. وی ادامه داد: با این اوصاف تأثیر غزالی در جهان اسلام عمیق بود و ۹۰۰ سال است که کتاب های او را متفکران ایرانی و اسلامی و حتی بسیاری از متفکران غربی مطالعه می کنند و مخالفان و موافقان زیادی هم برای خود داشته

حجت الاسلام ابوطالبی تبیین کرد:

مبنای نظری علمادر ترویج و تحکیم اقتصاد مقاومتی



پنجاه و هشتمین کرسی ترویجی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) با عنوان اقتصاد مقاومتی در اندیشه و سیره علمای شیعه در تاریخ معاصر ایران با ارائه حجت الاسلام مهدی ابوطالبی ۲۳ دی ماه برگزار شد. در ادامه گزارشی کوتاه از این نشست را با هم می خوانیم:

چکیده

اقتصاد مقاومتی نظریه‌ای است که در سالهای اخیر توسط مقام معظم رهبری جهت برنامه‌ریزی برای اقتصاد کشور مطرح شده است. سال ۱۳۹۵ از طرف ایشان سال اقدام و عمل برای اقتصاد مقاومتی نام‌گذاری شده است. یکی از بهترین راه‌های عملی شدن اقتصاد مقاومتی استفاده از تجربیات تاریخی است. بر همین اساس در این تحقیق به دنبال پیشینه تاریخی این بحث در ایران معاصر هستیم. سؤال اصلی این تحقیق این است که آیا اندیشه اقتصاد مقاومتی پیشینه‌ای در اندیشه و سیره علمای شیعه در تاریخ معاصر ایران داشته است؟ در این تحقیق ابتدا به مبانی نظری علما در ترویج و تحقق اقتصاد مقاومتی پرداختیم. سپس با محوریت قراردادن مؤلفه‌ها و الزامات اقتصاد مقاومتی که توسط رهبر معظم انقلاب مطرح شده است، با مراجعه به اسناد و منابع تاریخی و با رویکرد توصیفی تحلیلی و با روش تحلیل محتوای کیفی به بررسی این مؤلفه‌ها و الزامات در اندیشه و سیره علمای شیعه در تاریخ معاصر پرداختیم. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عناوینی چون عدم سلطه کفار، عزت مسلمین، حرمت دوستی و مودت با کفار، پرهیز از اسراف و تبذیر و حرمت تشبه به کفار، از جمله مبانی نظری علمای شیعه در مباحث اقتصادی بوده است. همچنین مؤلفه‌ها و الزاماتی همچون استفاده از کالای داخلی و پرهیز از کالای خارجی، کارآفرینی و حمایت از تولید ملی، مردمی کردن اقتصاد، ممانعت از خروج سرمایه‌های ملی و اصلاح الگوی مصرف که امروزه مطرح شده است در سیره و اندیشه علمای شیعه در تاریخ معاصر ایران وجود دارد و می‌توان از روشها و اقدامات آنها برای امروز به عنوان تجربیات موفق استفاده کرد.

مقدمه

علمای شیعه همواره بر اساس وظایف‌های که بر عهده دارند و آن هدایت و رهبری جامعه اسلامی در عصر غیبت در راستای احکام اسلام و موازین شرع است، اقدامات مختلفی انجام داده‌اند. لکن آنچه که ذهنیت عمومی جامعه ما به ویژه نسل جوان است این است که وظیفه و اقدامات عملی علما عموماً در مباحث خاص دینی مثل برپایی مراسم‌های دینی، وعظ و خطابه و امام جماعت و پاسخگویی به سؤالات و شبهات اعتقادی و شرعی مردم بوده است.

لذا فعالیت‌های علمای شیعه در عرصه‌های خاص اقتصادی، سیاسی، بین‌المللی و فرهنگ اجتماعی کمتر مورد توجه بوده و کمتر بیان شده است. امروز نسل جوان ما نمونه‌های زیادی از اقدامات علما در حفظ موارث دینی، مقابله با شبهات اعتقادی، مناظرات مذهبی و عقیدتی و ... سراغ دارند. اما اگر سخن از نقش علمای شیعه در حفظ اقتصاد ملی یا هویت ملی یا منافع ملی کشور بگوییم قطعاً اطلاعات کمتری در این زمینه وجود دارد.

این در حالی است که چون دین اسلام دین جامع است و برای همه عرصه‌های زندگی بشر برنامه دارد، طبیعتاً عالمان اسلامی که وظیفه تبلیغ دین و حراست از آموزه‌های دینی و اجرای آن در جامعه برعهده دارند، باید در

یا غیر آن از آنچه باشد ... و بسی سزاوار است که مسلمین، کلیه، هرگاه ممکن باشد، بدون ترتب مفسده، تحرز کنند از چیزهایی که در معرض تقویت کفر است. (روزنامه حبل المتین، ۱۳۲۴ ق، ش ۳۳، ص ۲۰)

عزت و شوکت مسلمین

از اصل نفی سلطه کفار بر مسلمین اصل دیگری قابل استنتاج است با عنوان اصل عزت مسلمین و عدم ذلت و تحقیر آنها در مقابل کفار. به عبارت دیگر لازمه سلطه کفار بر مسلمین، احتیاج و نیاز مسلمین به آنها و تحقیر و ذلت مسلمین در مقابل کفار است و نفی سلطه کفار هم موجب عزت و شوکت و عظمت مسلمین میشود که اینک بالا رفتن شوکت و عزت مسلمین نیز می‌تواند مانع سلطه کفار شود. بنابراین در آیات قرآن تأکید شده است که پذیرش ولایت و دوستی کفار موجب عزت مسلمین نمی‌شود بلکه عزت برای خدا و رسول و مومنین است و در نزد خدا و رسول باید عزت را جستجو کرد.

حرمت دوستی و مودت با کفار

یکی از مهم‌ترین عوامل تحقق اقتصاد مقاومتی پرهیز از کالاهای خارجی بوده و هست. این مسأله در دوران معاصر مورد نظر و توجه علما بوده است. لذا یکی از اصول و مبانی نظری مورد توجه علما در این بحث، اصل حرمت دوستی و پذیرش ولایت کفار بوده است.

مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی از علمای دوره مشروطه، در پاسخ به استفتایی مبنی بر حکم استفاده از کالاهای خارجی با وجود کالای داخلی مشابه، دقیقاً به همین آیه استناد می‌کند و به مفاسد استفاده مسلمانان از کالاهای خارجی اشاره می‌کند. (روزنامه حبل المتین، ۱۳۲۴ ق، ش ۳۳، ص ۲۱-۲۰)

پرهیز از اسراف و تبذیر

یکی از مبانی دینی لوازم اقتصاد مقاومتی، بحث پرهیز از اسراف و تبذیر است که در قرآن نسبت به آن تصریح شده است. در قرآن به صراحت از اسراف کردن نهی شده است و روایات متعددی نیز در این زمینه وجود دارد.

عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز فعال باشند. در تاریخ معاصر ایران که دوره هجوم نظامی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب به این کشور است، همواره شاهد حضور زیرکانه و مؤثر علمای شیعه در مقابله با این تهاجم بوده‌ایم. یکی از اقدامات علمای شیعه در مواجهه با این تهاجمات، دفاع و حمایت از سرمایه‌های ملی و منابع اقتصادی ایران است که منطبق بر مؤلفه‌ها و الزامات اقتصادی مقاومتی است که در سالهای اخیر توسط مقام معظم رهبری مطرح شده است.

الف. مبنای نظری علما در ترویج و تحکیم اقتصاد مقاومتی

علمای شیعه در جهت ترویج و تحکیم اقتصاد مقاومتی در دوران معاصر، اقدامات فراوانی انجام داده‌اند که بسیاری از این موارد، در مواجهه و مقابله با قدرت‌های استعمارگر غربی و نفوذ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آنها شکل گرفته است. عمده این مباحث ناظر به حفظ بلاد اسلامی و دارالاسلام در مقابل دارالکفر و حفظ مسلمین در مقابل کفار بوده است. این اقدامات مبتنی بر برخی اصول و ادله فقهی بوده که در این بخش به طور اجمال به مهم‌ترین این اصول اشاره می‌شود.

عدم سلطه کفار بر مسلمین

در بحث مقابله و مواجهه با غرب توجه به اصل عدم سلطه کفار بر مسلمین بسیار جدی است و در موارد متعددی علمای شیعه دلیل ممانعت از رواج کالاهای خارجی، جلوگیری از افزایش نفوذ اقتصادی و تجاری کفار در کشور، مخالفت با انعقاد برخی قراردادهای اقتصادی و سیاسی را پیشگیری یا دفع خطر سلطه کفار بر مسلمین مطرح کرده‌اند. البته این سلطه در ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مطرح بوده است. به عنوان نمونه مرحوم سید محمد کاظم یزدی در پاسخ به استفتایی مبنی بر حکم استفاده از کالاهای خارجی در صورت امکان استفاده از مشابه داخلی آن کالا می‌نویسند: هرچه موجب تقویت و شوکت کفر و کفار و باعث ضعف اسلام و مسلمین است حرام است، چه از معاملات باشد

حرمت تشبه به کفار

یکی از اصولی که در مواجهه با کفار غربی مورد استناد علمای شیعه قرار گرفته است، اصل حرمت تشبه به کفار است که در روایات ما فراوان مطرح شده است. رسول خدا فرمودند: کسی که به بیگانه از ما شبیه شود از ما نیست، از مشابهت با یهود و نصاری پرهیز کنید (قمی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۴۶) همچنین حضرت علی (ع) می فرمایند: کسی که شبیه به قومی شود از آنان به حساب می آید (نوری، ۱۴۰۷، ج ۱۷، ص ۴۴۰) امام صادق (ع) نیز می فرمایند: خداوند به یکی از پیامبرانش چنین وحی کرد: به مؤمنین بگو لباس دشمنان مرا نپوشند، غذای دشمنان مرا نخورند و طبعی روش دشمنان من عمل نکنند که اگر چنین کنند آنها نیز دشمن من خواهند بود همانند سایر دشمنان (ابن بابویه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۵۲)

برخی اصول جزئی دیگر نیز وجود دارد که جهت اختصار بحث از آن صرف نظر می کنیم.

ب. مؤلفه ها و الزامات اقتصاد مقاومتی در اندیشه و سیره علمای شیعه

الف. استفاده از کالای داخلی و پرهیز از استفاده از کالاهای خارجی

از جمله لوازم تحقق اقتصاد مقاومتی از نظر رهبر انقلاب، استفاده از کالاهای داخلی و پرهیز از کالاهای خارجی است. یکی از پیامدهای جنبش ضد استعماری تنباکو، تداوم اندیشه تحریم کالاهای خارجی و مقابله با نفوذ اقتصادی بیگانه در تفکر سیاسی اجتماعی علمای شیعه و ملت ایران و شکل گیری نهضت بزرگ تحریم کالاهای خارجی است. این حرکت دو بعد سلبی و اثباتی داشت. بعد سلبی آن مبارزه منفی و تحریم اجناس خارجی و نفی سلطه اقتصادی اجانب بود و بعد اثباتی آن تلاش برای سازندگی و خودکفایی ملی و استغناء از بیگانگان است. البته لازم به ذکر است که تحریم همواره به معنای فقهی آن یعنی «حرام دانستن» نبوده، بلکه گاهی به معنای پرهیز از استفاده است. لذا در مواردی از بیانات مختلف علما به این نکته اشاره شده است که ما استفاده از کالاهای خارجی را حرام نمی دانیم ولی از آن پرهیز می کنیم و به تولیدات و کالاهای داخلی روی می آوریم. این اندیشه و تفکر در قالب های مختلفی در ایران به نمایش گذاشته شد.

یکی از این نمونه اقدامات، صدور اعلامیه های توسط تعدادی از علماست که تعهد خود به استفاده از اجناس داخلی و پرهیز از کالاهای خارجی و قناعت و ساده زیستی را به اطلاع مردم می رسانند. جالب این است که در این اعلامیه آنها تعهدات خود را بیان می کنند نه اینکه از مردم امری را بخواهند.

ب. کار آفرینی و حمایت از تولید داخلی

مقام معظم رهبری یکی از ارکان و لوازم اقتصاد مقاومتی را کار آفرینی و حمایت از تولید ملی می دانند: یک رکن دیگر اقتصاد مقاومتی، حمایت از تولید ملی است ... حمایت از تولید ملی، آن بخش درونزای اقتصاد ماست و به این بایستی تکیه کرد. واحدهای کوچک و متوسط را فعال کنید ... اینها خیلی مهم است، اینها در زندگی مردم تأثیرات مستقیم دارد. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۹۲/۶/۲)

ایشان در بحث از ضرورت و اهمیت کار آفرینی، دلیل ضرورت و اهمیت کار آفرینی را فشار جهانی بر ملت ایران و وجود فشار اقتصادی و تحریم دشمن برای بازگرداندن و افزایش سلطه ای اهریمنی خود بر ایران می دانند و مسؤولان را موظف به پیگیری کار آفرینی می نمایند: این دلیلی است برای همه ی مسئولان و دلسوزان کشور که خود را موظف بدانند، مکلف بدانند به ایجاد کار، به تولید، به کار آفرینی، به پر رونق کردن روزافزون این کارگاه عظیم؛ که کشور ایران حقیقتاً امروز یک کارگاه عظیمی است. همه خودشان را باید

موظف بدانند. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۸۹/۶/۱۶)

علمای شیعه همواره به ضرورت تقویت اقتصاد داخلی و حمایت از تولیدات و کارخانجات داخلی و حمایت از تولید و کشاورزی داخلی تأکید کرده اند. مرحوم آیت الله شیخ محمد علی شاه آبادی در کتاب شذرات المعارف، به ترویج عقاید باطل و اخلاق رذیله و رفتارهای ناشایست در مملکت اسلامی اشاره می کنند و معتقدند بسیاری از متدینین صرفاً اظهار تأسف از وقایع مذکور می نمایند و دنبال علاج درد و راه حل نیستند. ایشان یکی از راه های مناسب برای اعتلای دینی در جامعه را حمایت از شرکت ها، صنایع و زراعت داخلی می دانند: ایجاد شرکت از روی قواعد علمیه، برای تجارت مشروعه و صنعت و زراعت و ترویج البسه و اقمشه مصنوعه اسلامی و مملکتی تعیین مشاغل مشروعه برای افراد بیکاره جمعیت و تمهید وسائل اعانت به ضغفاء فقراء. (شاه آبادی، ۱۳۸۰، ص ۸)

تأسیس شرکت اقتصادی اسلامیه اصفهان

یکی از مهم ترین نمودهای کار آفرینی و حمایت از تولید داخلی، تأسیس شرکت اسلامیه اصفهان در سال ۱۳۱۶ ق. یعنی حدود هفت سال بعد از قیام تنباکو در اصفهان است. این شرکت توسط دو مجتهد بزرگ اصفهان مرحوم آیت الله آقاجنقی اصفهانی اولین کسی که فتوای تحریم تنباکو را در اصفهان، قبل از صدور حکم میرزا صادر کرد و برادرشان شهید حاج آقا نورالله اصفهانی تأسیس شد. پس از قیام تنباکو و بروز فواید بی شمار آن، این دو بزرگوار این گونه برنامه ریزی می نمایند که امکانات داخلی را جهت تولید بسیج نموده و با ابتکار ایرانی به تولید بپردازند. تا هم تولیدات داخلی رونق پیدا کند و هم کارگران ایرانی در داخل کشور به کار گماشته شوند و جهت کار به خارج از کشور نروند و هم سرمای های داخلی در داخل کشور هزینه شود.

ج. مردمی کردن اقتصاد

مقام معظم رهبری یکی از لوازم اقتصاد مقاومتی را حمایت از بخش خصوصی و تکیه به فعالیت های مردمی می دانند و مردمی کردن اقتصاد را جزو الزامات اقتصاد مقاومتی می دانند. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۹۱/۵/۳). ایشان ضمن تأکید بر اهتمام و دقت و توجه به سیاست های اصل ۴۴ و اشاره به تصریح مسؤولین به عدم حضور فعال بخش خصوصی، خطاب به مسؤولین می فرمایند: باید فکری بکنید برای اینکه به بخش خصوصی توانبخشی بشود؛ حالا از طریق بانکهاست، از طریق قوانین لازم و مقررات لازم است؛ از هر طریقی که لازم است، کاری کنید که بخش خصوصی، بخش مردمی، فعال شود ... هم از فکرها و اندیشه ها و راهکارهایی که صاحب نظران می دهند، استفاده کنید، هم از سرمایه ها استفاده شود. به مردم هم باید واقعاً میدان داده شود. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۹۱/۷/۱۸)

د. ممانعت از خروج سرمایه ملی و افزایش ثروت و سرمایه اسلامی - ایرانی

مقام معظم رهبری یکی از لوازم و عوامل ضرورت اقتصاد مقاومتی را کوتاه شدن دست بیگانگان از سرمایه ها و منابع ملی ایران و رهایی ملت از سلطه بیگانگان بر این سرمایه ها می دانند و معتقدند امروز تحریم ها و فشارها برای همین مسأله است و لذا بر این اساس بر ضرورت اقتصاد مقاومتی تأکید دارند.

ه. اصلاح الگوی مصرف با قناعت و پرهیز از تجمل گرایی و اسراف

رهبر انقلاب یکی از مسائل مهم و لوازم مهم اقتصاد

مقاومتی را مدیریت مصرف و اصلاح الگوی مصرف در کشور می دانند و معتقدند همه اقشار جامعه لازم است در این زمینه تلاش کنند و تلاش در این زمینه را نوعی جهاد فی سبیل الله می دانند.

نتیجه گیری

مباحث گذشته نشان می دهد که آنچه مقام معظم رهبری در سالهای اخیر تحت عنوان اقتصاد مقاومتی و مؤلفه ها و الزامات آن مطرح کردند، در طول تاریخ معاصر ایران مورد توجه علمای بزرگ شیعه بوده است. عالمان شیعه به دلیل جایگاه رفیع اجتماعی و سیاسی خود در جامعه ایران و بر اساس مبانی نظری دینی و اصولی مثل اصل نفی سبیل، اصل حرمت دوستی با کفار، اصل حرمت تشبه به کفار و بسیاری از اصول دینی و فقهی دیگر متوجه تحقق اقتصاد مقاومتی بوده و به حراست و حمایت از سرمایه های ملی این کشور پرداختند، البته همواره نقطه اتکای خارجی آنها در این اقدامات، اصیل ترین سرمایه اجتماعی ایران یعنی توده های مردم بودند.

علمای شیعه با تشویق بازاریان به تأسیس شرکت های اقتصادی اسلامی و ایرانی و حمایت معنوی و عملی از تولیدات داخلی و صدور اعلامیه و بیانیه مبنی بر تحریم کالاهای خارجی یا ترویج کالاهای داخلی و تعهد عملی خود به پرهیز از کالای خارجی و استفاده از کالای داخلی و با قناعت و ساده زیستی و پرهیز از تجمل و اسراف نقش مؤثری در زمینه سازی برای تحقق اقتصاد مقاومتی داشته اند. به گونه ای که صدای اعتراض بیگانگان مبنی بر از بین رفتن منافع اقتصادی آنان همواره بلند بوده است و این علمای فهیم و با کیاست همواره مورد خشم و نفرت بیگانگان بوده اند. توجه علمای شیعه به پیامدهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مصرف کالای خارجی و منافع اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی مصرف کالای داخلی مثل تضعیف نفوذ نظامی دشمن، افزایش ثروت و سرمایه ملی، ممانعت از خروج سرمایه داخلی، ممانعت از خروج نیروی کار ایران، رشد معنویت و اخلاق و دینداری در جامعه، نیز جالب توجه است.

علمای شیعه علاوه بر اقدامات فوق، به منابع زیرزمینی و روزمینی کشور نیز توجه داشته اند. در مقاطع مختلف تاریخی بزرگوارانی چون آیت الله ملاعلی کنی، میرزای شیرازی، آیت الله کاشانی و سایر علمای بزرگ، با بیانیه ها و فتاوا و احکام خود و همچنین با رهبری حرکت های مردمی و نهضت های سیاسی - اجتماعی با حمایت سایر عالمان هم عصر خود، با مقابله با قراردادهای استعماری مثل رویتر، رژی و قرارداد نفت ایران و انگلیس مانع تاراج و از بین رفتن منابع زیرزمینی و روزمینی کشور توسط بیگانگان شدند.

مطالب فوق نشان می دهد عالمان شیعه با بصیرت کامل سیاسی و تعهد به وظایف دینی خود، ضمن شناخت برنامه ها و اقدامات دشمن، نسبت به همه مسائل جامعه اسلامی حتی مسائل اقتصادی و سیاسی حساس بوده و جهت رشد و اعتلای جامعه حتی در بعد اقتصادی با رویکرد اقتصاد مقاومتی، اقدامات لازم و مناسب هر مقطع را انجام داده اند و همانند برخی متدینین متحجز، وظیفه خود را منحصر در تدریس و بیان اخلاق و معارف و صرف حضور در مسجد و مدرسه ندانستند و در جریان تمام اتفاقات سیاسی اجتماعی روز بوده و مواضع مناسب خود را نسبت به آن ابراز داشته اند. برخلاف عموم روشنفکران غرب گرای ایرانی که عامل و جاده صاف کن حضور استعمار در ایران و اعطای منابع ملی کشور به آنها و تضعیف اقتصاد کشور بوده اند، عالمان شیعه عموماً مانع حضور و استیلای استعمارگران و حافظ منابع و سرمایه های ملی کشور بوده اند.

فناپی اشکوری در جمع نمایندگان دبیران فلسفه کشور:

فلسفه را باید چونان فن اندیشیدن و خردورزی و نقادی تعلیم داد



محمد فناپی اشکوری استاد فلسفه تطبیقی در جمع نمایندگان دبیران فلسفه استان‌های کشور در قم سخنرانی کرد.
متن مشروح این سخنرانی در ادامه از نظر می‌گذرد؛

فلسفه در معنای دقیق‌تر آن، تفکر عقلی روشمند و نظام مند درباره اصول بنیادین هر موضوعی است. فلسفه به نظری و عملی تقسیم می‌شود. در فلسفه نظری در پی کشف حقیقت اشیا و بنای یک نظام فکری هستیم. برپایه این نظام فکری، در فلسفه عملی از راه نیل به سعادت فردی و جمعی جستجو می‌کنیم. فلسفه نظری به عدد موضوعات قابل بحث فلسفی، شعب گوناگون پیدا می‌کند.

فلسفه پیش از سقراط بیشتر در پی شناخت طبیعت بود. آنها مباحثی همچون اصل مادی اشیا، اجزا تشکیل دهنده اشیا، و حرکت و سکون را طرح می‌کردند. با فضایی که سوفسطائیان به وجود آوردند، زمینه برای طرح مباحث انسان‌شناختی فراهم شد. سقراط به انسان و خودشناسی توجه کرد و دغدغه اصلی او شناخت فضیلت و سعادت بود. افلاطون و ارسطو در پی شناخت واقعیت در کلیت آن بودند و اصول کلی معرفت بشری و چارچوب علوم را پی‌ریزی کردند.

فلسفه‌های هلنی همچون فلسفه کلبی و رواقی و اپیکوری بیشتر دغدغه‌های انسانی داشتند و نیک زیستن انسان مسئله محوری آنها بود. برخی ریاضت و برخی لذت را مورد توجه قرار دادند. فلسفه نوافلاطونی با بهره‌گیری از فلسفه یونانی بویژه فلسفه افلاطون و یهودیت و معنویت شرقی به فلسفه‌ای عرفانی رسید که در جستجوی وحدت و پرواز تنها به سوی تنها بود. آنها نوعی حکمت اشرافی را تأسیس کردند. فلسفه یهودی، مسیحی و اسلامی در پی تلفیق حکمت و شریعت بودند. در این تلفیق فلسفه و معرفت دینی داد و ستد متقابل دارند. فلسفه با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و الهام‌گیری از آن آموزه‌ها توسعه و غنا می‌یابد و معرفت دینی با استفاده از شیوه تفکر فلسفی چارچوب عقلانیت را طراحی می‌کند.

شاید بتوان گفت بطور کلی سه جریان اصلی فلسفی در تاریخ دیده می‌شود: فلسفه‌های عقلی، فلسفه‌های اشرافی و در نهایت فلسفه‌های دینی. فلسفه‌های عقلی منبع معرفت را عقل و حس می‌دانند. فلسفه تجربی هم نوعی فلسفه عقلی است، منتها سرمایه اولیه معرفت را حس می‌داند که عقل با تفکر و تجزیه و تحلیل آن به شناخت عمیق‌تر می‌رسد. در این نگاه برای نیل به سعادت نیز راهی جز استفاده از حس و تجربه و تفکر عقلی نیست.

فلسفه اشرافی در صورت گوناگون آن مانند فلسفه نوافلاطونی و حتی فلسفه بودا بر آن است که علاوه بر تفکر عقلی، سلوک باطنی برای رسیدن به اشراق ضروری است و با استفاده از این دو منبع می‌توان به حقیقت و سعادت رسید. دین می‌آموزد که تفکر و سلوک لازم‌اند اما کافی نیستند، بلکه در کنار آنها چراغ هدایت وحی لازم است و تفکر و سلوک زیر چراغ هدایت وحی و دین حق انسان را به حقیقت و سعادت ممکن و مطلوب می‌رساند. غیر از تفکر و تهذیب عنصر مهم دیگر، ایمان و در پی آن عمل صالح است.

فلسفه مسیحی در تاریخش به دو مشکل برخورد: یکی وجود عناصر ضد عقلی در الهیات مسیحی و دیگر نزاعات داخلی بین عقل‌گرایان و ایمان‌گرایان که این

هم ریشه در مشکل نخست دارد.

فلسفه اسلامی با عقلانیت اسلامی تقویت شد، اما نزاعات داخلی و جریان‌های عقل ستیز مانع پیشروی آن بودند. به رغم مخالفت‌ها و تکفیرها، فلسفه اسلامی در حکمت نظری شکوفا شد، اما در حکمت عملی بویژه حکمت اجتماعی آنچنان که شایسته بود شکوفا نشد، چنانکه رشد علوم طبیعی نیز در مقطعی از تاریخ فرهنگ اسلامی متوقف شد و این یکی از علل عقب ماندگی مسلمین است.

عصر حاضر عصر طلایی برای شکوفایی همه جانبه فلسفه اسلامی است. مقتضی، نیاز و زمینه برای رشد و توسعه فلسفه اسلامی بیش از هر زمان دیگری فراهم است. موانع و مخالفت‌ها گرچه وجود دارد، اما اگر عزم و تدبیر باشد می‌توان بر آنها فائق آمد و فلسفه اسلامی را وارد مرحله تازه‌ای ساخت؛ مرحله‌ای که فلسفه علاوه بر کاربرد الهیاتی پیشین، می‌تواند به سهم خود نقش تعیین کننده‌ای در تمدن‌سازی ایفا نماید.

اینجاست که آموزش عمومی فلسفه به ویژه در دبیرستان‌ها اهمیت پیدا می‌کند. در این زمینه چند نکته اهمیت دارد. نخست اینکه فلسفه نباید به عنوان مجموعه‌ای از اصطلاحات و مسائل و آرا فلاسفه عرضه شود و از دانش آموز انتظار رود که آنها را برای موفقیت در امتحان حفظ نماید. این گونه فلسفه آموزی تنها ثمره اش نیاختن فلسفه و نفرت پیدا کردن از فلسفه است. فلسفه را باید چونان فن اندیشیدن و خردورزی و نقادی تعلیم داد. نتیجه این رویکرد نه مشت‌های حفظیات بلکه دست یافتن به یک مهارت است: مهارت تفکر، تجزیه و تحلیل، استدلال، نقادی، و سنجش آرا و اندیشه‌ها.

نکته دوم این است که فلسفه را نباید در مباحث سنتی و کلاسیک آن که عمدتاً حول محور مباحث متافیزیکی و هستی‌شناختی است محدود نمود؛ بلکه باید چنان دید که تفکر فلسفی در همه عرصه‌های مرتبط با حیات بشر جاری است. فلسفه در این تلقی خردورزی در همه امور است که برای ما اهمیت دارد: از هستی و معرفت و طبیعت و جامعه و تاریخ تا دین و اخلاق و عرفان و سبک زندگی و

سیاست و هنر. باید این ذهنیت را تصحیح کرد که فلسفه را صرفاً بحث از اموری متعالی و ماورایی و دور از دسترس می‌بیند. فلسفه یعنی تفکر در همه آنچه در زندگی روزمره با آن سروکار داریم، از پیچیده‌ترین موضوعاتی که ذهن یک اندیشمند را مشغول می‌کند تا عادی‌ترین مسائلی که یک انسان معمولی و حتی یک کودک روزانه با آن مواجه است.

نکته سوم مربوط به هنر در عرضه فلسفه است. فلسفه معروف است به مغلق و دشوار فهم بودن. بخشی از این دشواری مربوط به فلسفه بطور کلی نیست، بلکه مربوط به برخی از شعبه‌ها و شاخه‌های فلسفه یا فیلسوفان خاصی (مثل هگل و هایدگر) است. هیچ ضرورتی ندارد در آموزش فلسفه به غیرمتخصصان ابتدا سراغ آن شاخه‌ها و منابع دشوار فلسفه برویم. بخشی از دشواری‌های مربوط به زبان فیلسوفان را می‌توان با کوشش برای ساده‌سازی غلبه کرد. اینجاست که نگارش متون مناسب برای گروه‌ها و سطوح گوناگون اهمیت پیدا می‌کند. لازم نیست و اساساً ممکن نیست همه فلسفه یکجا آموزش داده شود. در طرح مباحث می‌توان و ضروری است متناسب با سطح ذهنی و علمی مخاطب مطالب را انتخاب و ارائه کرد.

در اینجا باید بر نقش معلم و استاد تأکید کرد. متن درسی هرگونه که نوشته شود به تنهایی برای غلبه بر دشواری‌های آموزش فلسفه کافی نیست. بخش مهمی از کار به عهده معلم است. معلم باید از دانش عمیق فلسفه برخوردار باشد و آگاهی او از فلسفه بسی بیشتر و عمیق‌تر از آن چیزی باشد که در کتاب درسی آمده است. در این زمینه برگزاری دوره‌های آموزشی برای معلمان محترم لازم به نظر می‌رسد. علاوه بر این، معلم باید در امر تعلیم هنرمند باشد. معلم می‌تواند با توجه به شناختی که از مخاطب دارد با بکارگیری فنون تعلیم دست دانش آموز را بگیرد و گام به گام او را حرکت کند و با مهارت و هنرش فلسفه را به درسی جذاب و شیرین تبدیل کند. روش گفتگوی سقراطی (دیالکتیک) یک الگوی خوب در این زمینه است.

محمدرضا ریخته گران عنوان کرد:

هایدگر تقابل شرق و غرب را به تقابل وجود و عدم باز می گرداند

جای سوال است، اظهار داشت: باید به این پرسش پاسخ داد که اساساً چرا شرق و غرب جغرافیایی با شرق و غرب انتولوژیک ملازمه یافته است.

وی افزود: ای کاش به این بحث وارد می شدید که چرا بحث شرق و غرب بحثی مدرن است، چرا ابتدا هگل بحث غرب و شرق را مطرح می کند و چرا یونان پیش از فلسفه و در دوره میتولوژیک، شرقی نیست؟ چرا مسیحیت شرقی، ناگهان در غرب پیدا شده است؟

پازوکی گفت: کاش به ایران امروز می پرداختید و اینکه مراد از تمدن نوین اسلامی چیست؟ شما به وجود و عدم پرداختید و نه مسائل اساسی که امروز در جامعه ما مطرح است.

تفاوت غرب و شرق تفاوتی ذاتی نیست

محمد رجبی، پژوهشگر فلسفه در ادامه این جلسه گفت: ایشان بحث صرفاً فلسفی، فرهنگی و یا عرفانی، مطرح نمی کنند. نظریه، رأی ایشان در خصوص غرب است که از فلسفه، عرفان و تاریخ بهره می گیرد. تفاوت غرب و شرق تفاوتی ذاتی نیست و عرضی است و شرق و غرب از دل هم آمده اند.

ضرورت رویکرد فلسفی به مباحث عرفانی

سیدحمید طالبزاده، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران گفت: بحث نوآورانه و جدی مطرح نشده است و انتظار می رود وقتی استاد فلسفه مباحث عرفانی را مطرح می کند، در افق فلسفه باشد و از استاد هرمنوتیک، انتظار می رود خوانش هرمنوتیکی دقیق از متون فلسفی مطرح کنند.

طالب زاده ادامه داد: ملاصدرا به وجود، سهروردی به نور و میرداماد به عدم پرداختند و عارفان در عرفان نظری استدلال کردند این ها شرقی هستند یا غربی؟ وضع امروز ما که نه غربی و نه شرقی است، چه نسبتی با این شرق و غربی که مطرح شد، دارد.

غلامرضا اعوانی، داور این کرسی نظریه پردازی در این نشست گفت: ابن سینا فیلسوف شرق و غرب است و مقدمه حکمت مشرقیه را دارد. سهروردی نظر ارسطو در مورد پیش سقراطیان را نقد می کند و آنان را حکمایی واقعی می شمارد. اما نگاه هگل با نگاه فلاسفه اسلامی متفاوت است و سیوروت را بالاتر از وجود می داند. باید این نگاه ها با هم مقایسه شود.

حسین کلباسی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی خاطر نشان کرد: واژگانی در عرفان است که باید در مورد آنها توضیح داده شود و از جمله این واژگان حق است و باید باطل در مقابل آن تعریف شود. نکته دیگر تأثیر این بحث در حکمت عملی است و اینکه این مباحث چه تأثیری بر رفتار ما خواهد داشت.

ریخته گران در پاسخ به سخنان منتقدان اظهار داشت: سال ها از نوشتن مقاله من گذشته است و من امروز خود در حال نقد آن هستم. اینجا بین معنای متعارف نظریه کار نداشته ام و در واقع تفکر کرده ام.

وی ادامه داد: ممکن است ما با لفظ کرسی نظریه پردازی مشکل داشته باشیم، اما چاره ای نداریم، می بینیم که هم اکنون رشته فلسفه ذیل وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مطرح می شود و گریزی از آن نیست.

وی التزام به انتولوژی را مانع از طرح مباحث سیاسی دانست و افزود: میان فرهنگ غربی و ابتذال تفاوت هست، اما ابتذال حاصل بیماری است و ربطی به وجهه غربی ندارد.



است و اینجا اقتران نور و سایه مطرح می شود. وی با اشاره به مضامین عرفانی اظهار داشت: در عرفان تجلی را بنا بر اطلاق، عموم و سریان آن ولایت خاصه مطلق می شمارند که از کلیه قیود و تعینات میراست و ولایت شمسیه است. در مقابل، ولایت قمریه انعکاس ولایت شمسیه و در صورت قیودات و تعینات است. وی افزود: شرق و غرب تاریخی بر اساس ولایت قمریه و انحراف از مقام استوا یا ولایت شمسیه است. بنابراین شمس و غرب متعارف مقتضای ولایت قمریه در رتبه حدود است. وی تصریح کرد: یک حقیقت ازلی که نور محمدی یکی از نام های آن است، وجود دارد که از مطالع کمال انبیا تابش می گیرد و با توجه به درجه هریک ظهور می یابد. نمی قوس شرقی دور نبوت و نیم قوس غربی قوس ولایت است و تنزل عبارت است از محتجب شدن نور حقیقت انسانی و محتجب شدن به صفات بشری. تقابل، تقابل هستان است. تقسیم عالم به شرق و غرب معنایی ندارد. اکنون شرق در حجاب است. هر چند همچنان انسانهای شرقی هستند، اما سخن آنان هژمونی ندارد؛ امروز همه جا دولت غرب است و غرب حکومت می کند.

سخن از «نظریه» و «کرسی نظریه پردازی» در فلسفه چگونه ممکن است؟

محمدرضا بهشتی، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران به عنوان منتقد این کرسی نظریه پردازی گفت: نظریه و کرسی نظریه پردازی در فلسفه ابهام دارد. مراد از نظریه در علوم روشن است، ما بر اساس الگویی داده های تجربی را در چارچوب نظری تبیین می کنیم و قوام نظریه، توجیه تجربی است. موجه بودن نظریه علمی برخوردار از آن از توجیه است. اما در فلسفه نظریه به معنی علمی نداریم. نحوه توجیه نظریه فلسفی بر اساس نظریه در علوم چگونه می تواند باشد؟ از سوی دیگر بیان کرسی نظریه پردازی هم ابهام دارد. البته اینجا فراتر از بحث دکتر ریخته گران برای من سوال است.

بهشتی افزود: در خصوص کرسی نظریه پردازی نیز ابهام وجود دارد. اساساً نظریه ها چگونه موجه می شوند؟ در عمل چنین نیست که کرسی برای نظریه پردازی وجود داشته باشد.

چرا شرق و غرب جغرافیایی با شرق و غرب انتولوژیک ملازمه یافته است؟

شهرام پازوکی، عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه در این نشست با بیان اینکه ابهاماتی که دکتر بهشتی مطرح کردند دقیقاً برای من هم

طرح نظریه «بنیاد انتولوژیک شرق و غرب» از سوی شورای عالی انقلاب فرهنگی به دانشگاه تهران واگذار شد و این مهم را محمدرضا ریخته گران به عهده گرفت. روز گذشته کرسی نظریه پردازی «فرهنگ و تمدن غرب نیز بر مبنای وجودی استوار است»، با ارائه محمدرضا ریخته گران، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار شد.

بنیاد انتولوژیک شرق و غرب

ریخته گران در آغاز این نشست به ارائه نظریه خود پرداخت و با اشاره به آیات و روایاتی که اشاره به مشارق و مغارب دارند، اظهار داشت: سخن در بنیاد انتولوژیک شرق و غرب است. شرق و غرب اصطلاحاتی جغرافیایی است و جایگاه شرق و غرب را علوم جغرافیا و نجوم تعیین می کنند، اما از آنجا که زمین را کروی بدانیم، مشرق و مغرب نسبی خواهد بود و بنابراین بر اساس جغرافیا و نجوم از شرق و غرب مطلق نمی توان سخن گفت.

وی ادامه داد: برای خروج از نسبییت شرق و غرب، باید از حوزه جغرافیا و نجوم خارج شویم و شرق و غرب تاریخی را مورد توجه قرار دهیم. شرق تاریخی در شرق آسیا پدید آمد و غرب تاریخی در اروپای غربی پدید آمد و به سمت آمریکا توسعه یافت.

این استاد دانشگاه خاطر نشان کرد: اگر اطلاق غرب به تاریخ و تمدن غربی، اطلاق حقیقی باشد، این مغرب، غروب خورشیدی است که از شرق بردمیده است.

استاد فلسفه دانشگاه تهران با اشاره به دیدگاه هگل که معتقد بود شرق آغاز است، گفت: بر اساس نظر هگل، شرق، سرآغاز تاریخ و غرب سرانجام آن است و اگر به شرق و غرب تاریخی نظر کنیم می توانیم از شرق و غرب مطلق سخن بگوییم و نخستین هیتتی که روح در آن نمایان شد، شرق است. هگل ما را از شرق و غرب نسبی بیرون می کشد و به غرب و شرق مطلق سوق می دهد.

وی افزود: تقابل شرق و غرب به تقابل آسیا و اروپا تبدیل شده است: آسیا سرآغاز و اروپا سرانجام و غایت است.

ریخته گران گفت: هایدگر تقابل شرق و غرب را به تقابل وجود و عدم باز می گرداند؛ حواله غرب وجود و حواله شرق عدم است.

وی با اشاره به نظر هگل که معتقد بود وجود محض میرا از تعیین است، اظهار داشت: وجود شیئی خاص نیست و هیچ شیئی نیست و در واقع، عدم است. هگل از راه وجود و تفکر دیالکتیکی به عدم می رسد. هایدگر نیز معتقد است وجود مطلقاً دیگر و مغایر با هر چیزی است و به هیچ شیئی شباهت ندارد و در واقع وجود، عدم است. در نظر هگل و هایدگر وجود و عدم یک چیز هستند. هایدگر معتقد است غربی ها در اخذ وجود تفسیر خاصی از آن کردند و آن را به معنای فعلیت یک وجود بالفعل گرفتند، در حالی که شرق، متمرکز بر نیستی است.

ریخته گران خاطر نشان کرد: وجود و عدم، دو وجهه یک پرده است. شرق به حیث قابلیت و غرب به حیث فاعلی رفته است. مدرک شرقی حیث قبول و مدرک غربی حیث فاعلی دارد. حیث قبول با افلاطون و اعیان ثابت و حیث فعل با ارسطو و تفسیر او اصالت وجود ارتباط دارد.

استاد فلسفه دانشگاه تهران گفت: وجود از حیث اطلاق و به صورت لایشرط تأییدن گرفته است و وجود مطلق در عین اطلاق مقید است. در واقع باید به تفاوت لایشرط قسمی با لایشرط قسمی توجه شود، لایشرط لایشرط ذات تعالی

MEHR NEWS AGENCY
Photo: Mahmoud Rahimi

بیژن عبدالکریمی:

باید در سنت فلسفه اسلامی به مسأله «دیگری» بپردازیم

عبدالکریمی همچنین گفت: اما امکان بنیادی تری در سنت تاریخی ما وجود دارد که روح سنت تاریخی ما به آن نزدیک تر است. این تفکر تکیه بر وحدت نوعی بشر دارد. اگر پیامبر اسلام بر این وحدت انسانی تکیه نمی کرد به هیچ وجه نمی توانست در سراسر جهان دین اسلام را گسترش دهد. همچنین بزرگان ما توانستند بر اساس این تفکر تمدن بزرگ اسلامی را به وجود بیاورند. اگر مسلمانان صدر اسلام گشوده به دیگری نبودند نمی توانستند این کار بزرگ را انجام دهند این گشودگی متأسفانه امروز در ما وجود ندارد. این استاد فلسفه در ادامه عنوان کرد: در روزگار ما، لویناس درباره دیگری دیدگاه قابل توجهی دارد که دیدگاه‌های او به یک شیفت پارادایمی منجر شده است. دریدا می گوید با لویناس گامی جدید به سوی بشر درباره مسأله دیگری باز شده است. این دیدگاه می گوید دیگری را نه از منظر خویشتن بلکه از منظر خود او ببینیم. این ظرفیت در دین و آئین ما وجود دارد. تجربه معنوی ما می گوید هر فرزندی بر روی کره خاکی همچون فرزند ماست و هر پیرمرد و پیر زنی همچون پدر و مادر خود ماست. این سنت یک سنت بی رنگ است و تمامی رنگ‌های ساخته شده را بی معنی می داند.

بیژن عبدالکریمی سپس گفت: امروز جنایت گروهک‌های تکفیری به نام دین اصلاً ربطی به دین ندارد. بلکه حاصل دو نوع نهیلیسم است. یکی نهیلیسم حاصل دوران مدرن و دیگری نهیلیسم نهفته در سنت تاریخی ما. ما متأسفانه به جای بررسی دقیق تاریخ، تاریخ سازی ایدئولوژیک انجام می دهیم. من نام این را گذاشته ام: دروغ مقدس. در کتاب «تولوژی و تاریخ» به طور مفصل به این مسأله پرداخته ام. مثلاً در هیچ منبری به ما گفته نشد که امام اول ما علی (ع) نام دو فرزندش عمر و ابوبکر بوده است. از طرفی کسانی که خشم و کینه علیه روحانیت و سنت دارند نیز نمی گذارند به درستی تاریخ را بفهمیم.

وی در ادامه گفت: باید با کمک هم تاریخ را از دست نظام‌های تئولوژیک نجات دهیم. میان شیعه و سنی بسیار نسبت وجود دارد. محمد (ص) نه شیعه بود و نه سنی. حفظ وحدت از هر چیزی اولی تر است. مهم‌ترین مسأله جهان امروز، مرگ انسان و نهیلیسم است. درباره این مرگ معنا ما مسلمانان چه شیعه و چه سنی وظیفه بزرگی داریم. باید به این موضوعات بپردازیم نه جدال‌های فقهی، کلامی و فرقه‌ای. امروز نظام‌های تئولوژیک دیگر جایی ندارند. این که به قدرت پناه می‌برند به دلیل همین کاستی است. مسأله اساسی کشور ما نیز توسعه نایافتگی است. ما عقب افتادگی‌های اجتماعی داریم. مسائل فرعی را نباید برجسته کنیم و این مسأله اصلی را فراموش کنیم.

نشست چند فرهنگ گرایی و هویت ایرانی با سخنرانی، بیژن عبدالکریمی استاد فلسفه دانشگاه آزاد در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. بیژن عبدالکریمی در این نشست گفت: مسأله «دیگری» امروز بیش از همیشه تاریخ مورد توجه است. اخلاق بدون دیگری قابل تصور نیست. در ادیان ابراهیمی مفاهیمی مثل عشق، ایثار و فداکاری همه به دیگری اشاره دارند. از پیامبران نقل شده که آن کس که به فکر همسایه نیست به عالم ملکوت راه ندارد. با سوپرتئویسم دکارت دیگری تماتیک می‌شود و رسماً به صورت یک مسأله فرم یافته و فرمول بندی شده در می‌آید.

این استاد دانشگاه در ادامه گفت: از دیرباز همواره دو نگاه به این مسأله وجود داشته است. یکی سنت ابن سینایی، ابن طفیلی، آگوستینی و دکارتی است. در این سنت فرد با هستی پیدا کردن به وجود خود پی می‌برد و هیچ نیازی به دیگری ندارد. داستان انسان معلق بوعلی این مسأله را کاملاً نشان می‌دهد. در داستان حی بن یقظان ابن طفیل هم این مسأله را می‌بینیم. اوج این مسأله در کوژتوی دکارت است.

وی افزود: سنت دیگر که سن توماس، هگل، هایدگر، کانت و غیره بیان کرده اند این است که آگاهی به خویشتن بدون دیگری ممکن نیست. در این دیدگاه دیگری جزئی زائد بر من نیست بلکه جز مقوم من است. بخشی از سنت کشور ما مربوط به ادیان است، بخشی از آن مربوط به حکمت ایرانی ماست و بخشی دیگر مربوط به فلسفه یونانی است که خودش را در فلسفه اسلامی ما نشان می‌دهد. اما به عقیده من قوی‌ترین وجهی که سنت ایرانی را مشخص می‌کند سنت حکمی ایرانی است. ما به حافظ و مولانا نزدیک تریم تا ابن سینا.

بیژن عبدالکریمی در ادامه گفت: ما متأسفانه هنوز دیگری را در نظر نمی‌گیریم و دیگری را قوام بخش خود تلقی نمی‌کنیم. در سنت فلسفه اسلامی یک بار دیگر باید به مسأله دیگری بپردازیم. در سنت دینی ما دو امکان بنیادی به موازات هم وجود دارد. یکی از آنها بسیار مخرب و زیان بار است و به هیچ وجه دیگری را در نظر نمی‌گیرد. من نامش را می‌گذارم تفکر فرقه گرایانه و تئولوژی. این آفت بزرگی است که امروز جهان اسلام و همچنین ایران ما را فرا گرفته است. این تفکر نگاه فرا تاریخی دارد و پاره‌ای از مسائل تاریخی را قدسی، ازلی و ابدی و مطلق در نظر می‌گیرد و انسان را به پای این حقایق قربانی می‌کند. بسیاری از جوانان به خاطر این نگاه به هویت دینی خود پشت کرده اند و این دیدگاه قربانی کردن دیگری موجب بغض و خشم علیه دین در جامعه ما شده است. در حالی که قرار بود با انقلاب اسلامی هویت دینی ما تقویت شود.

قاسم پورحسن:

مسائل ما با فهم فلسفی حل می شود

باید توجه داشته باشیم که دانشگاه یک ارگان نیست و مرجعیت یک کشور از حیث علم و آینده در پرتو فهم از دانشگاه به وجود می آید. در سنت آلمانی دانشگاه موضوعی صرفاً فلسفی است و دانشگاه اگر نسبت حقیقی با زمانه و ملتش نداشته باشد، دانشگاه نیست. در جایی مثل آکادمی افلاطون شکل دادن سپهر دانایی محور اصلی بود.

پورحسن افزود: مشکل دانشگاه های ما بودن در درون انقیاد است. در غرب مهمترین تحولات دینی و اجتماعی در دانشگاه ها شکل گرفت. ما اجالتاً سهممان از دانشگاه با نگاه ساختارگرایانه همراه است نه ذات گرایانه این در حالی است که هایدگر می گوید دانشگاه باید اول ذاتش را ثابت کند. اگر دانشگاه در ایران نتواند در تحولات تاریخی شریک باشد پس دارای ذات نیست. ما وقتی از دانشگاه می گوئیم یعنی اینکه آنجا چه سهمی در گستره سپهر دانایی دارد. متأسفانه دانشگاه های ما پیرو هستند نه پیشرو. یعنی نسبت به آینده و افق دیدگاه فرانگرا نه دارند. به عقیده من هرگاه دانشگاه نیرومندتر از قدرت شود یعنی دانشگاه ذات گرایانه شده است. علم، دانایی، سرنوشت و آینده ذات یک دانشگاه را تشکیل می دهد. در دانشگاه های ما استاد، ارزش اصیل ندارد و ما استاد را برای تولید فکر نمی خواهیم بلکه از او فقط می خواهیم تا تعداد مقالاتش را زیاد کند و درجه کند.

استاد فلسفه دانشگاه علامه در ادامه تصریح کرد: به عقیده من تا زمانی که ما فهم فلسفی از ایران نداشته باشیم مشکلان حل نمی شود. فهم ناسیونالیستی و نژاد پرستانه مشکل ما را حل نمی کند. مسئله ایران و مسئله دانشگاه، مفاهیم ساختگی نیستند بلکه هر دو مفهوم اصیلی هستند که ما باید بتوانیم فهم درستی از بنیاد و ذات دانشگاه از ایران و از آینده داشته باشیم. اساساً تحولات آینده در پرتو مرجعیت دانشگاه هاست. وقتی به رتبه دانشگاه های ایران در میان سایر دانشگاهها نگاه می کنیم می بینیم که دانشگاه های ایران نتوانسته اند اندیشه ای را شکل دهند و به اصطلاح universal باشند چون ما ندرتاً دست به تولید فکر می زنیم. در اکثر دانشگاه های دنیا ۳-۴ درصد بودجه از تولید ناخالص ملی، سهم دانشگاه هاست در حالی که این روند در ایران حدود نیم درصد است. علاوه بر این سیاست گذاری ها در ایران از ناحیه بیرون است و بازیگران دانشگاه در آن نقشی ندارند. ما تنها به انبوهی و انباشتگی مقالات توجه می کنیم ولی نقشی در دنیا نداریم. همه اینها نشان می دهد که ما باید تغییر کنیم و مهمترین تغییر هم تغییر فلسفی است.

پورحسن در پایان خاطر نشان کرد: بنده با نظریات دکتر کاظمی مبنی بر اینکه کار دانشگاه تولید دانش نیست موافق نیستم و اتفاقاً عقیده دارم که دانشگاه باید تولید دانش بکند و ما نباید نگاه تقلیل گرایانه به آن داشته باشیم. من فکر می کنم ما هنوز به دانشگاه التفات نداریم چون بر ایمان یک امر جدید است ما به ذات دانشگاه توجه نمی کنیم و مانع کارکردهای اصلی آن می شویم.

دید. منظورم از امر فرهنگی هم این است که نهاد دانشگاه فضایی است که در آن انسان امروزی باید هویت جدیدی را تجربه، تحصیل و کسب کند و تعلق تازه در فضای دانشگاه پیدا کند. بنابراین هویت های دانشگاه های مختلف دنیا با هم متفاوت هستند. از نظر من دانشگاه از دوران پهلوی تاکنون توانایی خلق هویت دانشگاهی را نداشته است. منظورم از هویت دانشگاهی، احساس معنایی، تفسیر و خوانش عضو دانشگاه از بودن خودش است. به بیان دیگر دانشجوی نیز بتواند خودش را تحصیل کرده دانشگاه بداند و ارزشها و باورهای دانشگاهی در او نهادینه شده باشد. وی ادامه داد: به عقیده من دانشگاه یک فضای نمادین است که در آن اجتماعات گفتگومانی وجود دارد و کار آن اعتبار بخشیدن و ممکن کردن امر یادگیری است. موجودیت اصلی دانشگاه خلق نوعی فضا است که در آن امکان تولید، توزیع و خلق معانی برای شکل گیری تعلق های دانشگاهی امکانپذیر شود. این در حالی است که سازمان دانشگاهی در ایران برای شکل دادن به چنین فضایی ناتوان است.

این استاد مردم شناسی تصریح کرد: دانشگاه کارهای مختلفی از جمله تولید دانش، گفتگو، تربیت نیروی متخصص و توسعه را انجام می دهد اما باید توجه کرد که کار اصلی دانشگاه تولید دانش نیست. البته دانشگاه هایی هستند که این کار را می کنند ولی کار اصلی دانشگاه مدرن تربیت انسان و پرورش نیروی متفکر است. دانشگاه اگر نتواند ارزشها، باورها و بینش دانشگاهی ایجاد کند یعنی کارش را درست انجام داده به این معنی که وقتی افراد وارد دانشگاه شوند به یک هویت جدید برسند. دانشگاه کارش توجه به انسان و خلق انسان یادگیرنده است. بهترین محصول یک دانشگاه استاد و دانشجویانش هستند نه کتاب ها، مقالات و امکاناتش. وبر، زیمل و هایدگر هم به قول دکتر داوری اردکانی هیچکدام محصول دانشگاه نیستند بلکه محصول یک تمدن هستند.

فاضلی در پایان خاطر نشان کرد: خواسته های ما از دانشگاه همواره نامعقول و نادرست بوده است. دانشگاه فروشگاه فروش مدرک نیست و اینکه دانشگاه برای ما دانشمند تربیت کند توهمی بیش نیست. متأسفانه نگاه ما در این سالها به دانش تکنیکی بوده است. دانشگاه مناسب و آئین های خودش را باید داشته باشد. همان چیزی که به آن فرهنگ دانشگاهی گفته می شود. دانشگاه ما فرهنگ به معنای ارزشها، باورها و هنجارهایی که اقتضای دانشگاه است را کم دارد. بنده قبلاً هم در یک سخنرانی اشاره کرده بودم که در دانشگاه های ما تعداد کمی استاد وجود دارد و اغلب کسانی که نام استاد دارند یا کارمند هستند یا مأمور برای دفاع از احکام حکومتی.

قاسم پورحسن، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، سخنران دیگر این مراسم گفت: به عقیده من درباره دانشگاه و ایران باید از حیث فلسفی بحث کنیم. اگر قرار باشد که دانشگاه را از حیث فلسفی مورد بررسی قرار دهیم باید ببینیم که دانشگاه ذات دارد یا نه. اگر دارد روش تحقق این ذات چیست و این ذات با جامعه ای مانند ایران و علم در ایران چه نسبتی دارد؟ ما



نشست اصلی ترین مسئله دانشگاه در ایران عصر دیروز در سالن اجتماعات جهاد دانشگاهی تهران با حضور قاسم پورحسن، نعمت الله فاضلی و احمد بخارایی برگزار شد.

فاضلی در ابتدای این نشست گفت: مسئله دانشگاه را باید یکی از مسئله های اصلی چهار دهه اخیر و بعد از انقلاب دانست. بنده در این رابطه نظریه کاستی فرهنگی در کتاب فرهنگ دانشگاه را هم مطرح کرده ام. منظور من از مسئله دانشگاه، مسئله ای است که ساختار دانشگاه را از ایفای نقش اصلی خود باز داشته است و بنده مسئله دانشگاه را به نوعی کاستی ساختاری که در سازمان دانشگاه در ایران معاصر شکل گرفته، معطوف می کنم.

وی در ادامه سخنانش به بیان نظریات چند نفر از اندیشمندان ایرانی پرداخت و توضیح داد: مقصود فراستخواه به عنوان یک دانشگاه پژوه سرشناس در یکی از نظریه های مطرح کرده که ما در ایران معاصر موفق به تأسیس دانشگاه نشده ایم و مسئله دانشگاه در ایران به یک امر سیاسی برمی گردد. او همچنین مسئله آزادی دانشگاه را هم مطرح می کند. این دیدگاه یکی از منسجم ترین مطالعات تاریخی و تئوریک درباره مسئله دانشگاه در ایران است. نظریه دیگر نظریه مرحوم مجید تهرانیان است که در آن بر غلبه عرضه بر تقاضا تأکید می شود و بیان می دارد که در نظام برنامه ریزی ایران چون عرضه آسانتر است پس بر تقاضا غلبه می کند. مرتضی مردیها از دیگر اندیشمندان حوزه دانشگاه پژوهی است که در کتاب اخیر خود با عنوان «دانشگاه توده، دانشگاه نخبه» بیان کرده که دانشگاه در ایران مسئله ای ندارد و بسیاری از مسائل دانشگاه های ایران، مسائل جهانی است. این دیدگاه به نوعی ساختار کلی دانشگاه را می پذیرد. قانعی راد و عماد افروغ هم نظریاتی در مورد دانشگاه دارند.

فاضلی افزود: مسئله دانشگاه از دیدگاه گفتمان انقلاب اسلامی هم از دیگر دیدگاه هایی است که مطرح می شود. براساس این نظریه نهاد دانشگاه با ارزش های دینی و اسلامی سازگار نیست چون علم جدید، علم سکولار است و در بافت غرب شکل گرفته، بنابراین از منظر این دیدگاه دانشگاه یک نوع سازگاری ایدئولوژیک با ایدئولوژی رسمی حاکمیت ندارد. از دیدگاه من اما مسئله دانشگاه را باید یک امر فرهنگی

حجت الاسلام رضا غلامی مطرح کرد؛

۱۰ اصل قرآنی در فرایند ساخت علوم انسانی اسلامی



حجت الاسلام رضا غلامی، رئیس مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرای در همایش وحدت حوزه و دانشگاه و تقدیر از دانش آموختگان برتر دانشکده اهل بیت (ع) دانشگاه اصفهان، حاضر شد.

متن کامل سخنرانی وی در ادامه آمده است؛

موضوع اصلی بحث بنده در این نشست، «نگاهی مبنایی به نسبت قرآن و علوم انسانی و اجتماعی» است. هرچند این موضوع دامنه وسیع و پیچیده ای دارد لکن من قصد دارم در فرصت بسیار کوتاهی که در اختیار دارم، اجمالاً به ده اصل قرآنی مهم در ارتباط با علوم انسانی و اجتماعی اشاره کنم.

اصل اول این است که اگر کتب آسمانی و به طور خاص قرآن نبود، بشر با وجود برخورداری از نعمت عظیم و الهی عقل و تعقل، قادر به فهم بخش مهمی از حقایق هستی و حل مسائل پیچیده آن نبود. قرآن مجید در سوره بقره آیه ۱۵۱ می فرماید: «کما ارسلنا فیکم رسولاً یتلوا عیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمه و یعلمکم ما لم تکنوا تعلمون» یعنی این قرآن، آنچه را نمی دانید به شما می آموزد. بنابراین، ما در علوم انسانی اسلامی یک منطقه اختصاصی و منحصر بفرد برای وحی در نظر می گیریم که اساساً این منطقه و منبع معرفتی، با هیچ منطقه و منبع معرفتی قابل مقایسه نیست و سایر مناطق و منابع در طول این منطقه و منبع قرار دارند.

اصل دوم اینکه، بدون فهم حقایق اعم از فهم حصولی و فهم حضوری، امکان رشد و تعالی انسان و جامعه انسانی نیست. قرآن مجید در سوره فاطر آیه ۱۰ می فرماید: «الیه یصدُّ الکلمُ الطیب و العمل الصالح یرفعه» یعنی کلمه طیب و نیکوست که به سوی خدا بالا می رود و عمل صالح، نقش بالابر را برای کلمه طیب ایفا می کند. در اینجا مفسرین معانی متعددی را برای کلمه طیب ذکر کرده اند که نمونه بارز آن عقیده و یا ایمان است. اگر منظور از کلمه طیب را باور یا ایمان در نظر بگیریم، طبیعی است که مقدمه ضروری عقیده و ایمان، معرفت است و در حقیقت، این معرفت است که به عقیده و ایمان تبدیل می شود. اصل سوم اینکه، مادام که انسان در اسارت هوا و هوس، در اسارت شرک، در اسارت تابوهای موهوم قومی و قبیله ای و در اسارت محاسبات و ادراکات حسی است و به مقام آزاداندیشی نرسیده است، توان فهم حقایق هستی و حرکت در بزرگراه مستقیم کمال و تعالی را ندارد. قرآن مجید در سوره اعراف آیه ۱۵۷ می فرماید: «و یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وِ الْاَغْلَالَ الَّتِی کَانَتْ عَلَیْهِمْ» یعنی اسلام آمده است تا زنجیرها را از گردن ها باز کند و انسان را از اسارت و بردگی خارج کند چنانکه باید توجه داشت، لا اله الا الله، یعنی سند آزادی انسان و موقعی انسان حقیقتاً آزاد می شود که لا اله الا الله در حیات انسان تحقق عینی پیدا بکند.

اصل چهارم اینکه، فرعون ها در این عالم، چه فرعون های تاریخ باستانی و چه فرعون های مدرن و امروزی، همواره برای تداوم سلطه گری به دنبال خوار و خفیف کردن مردم و گسترش انواع جهالت و نادانی بوده اند و هستند. اصولاً چه سلطه گری و چه سلطه پذیری که دو روی یک سکه اند، توأم با خرد ستیزی است و خردهای بیدار سلطه گری و سلطه پذیری را برنمی تابند. لذا قرآن مجید در سوره زخرف آیه ۵۴ درباره فرعون می فرماید: «فاستخف قومه فأطاعوه انهم کانوا قوماً فاسقین» در اینجا قرآن کریم نه تنها از دعب فرعونیان پرده برداری می کند،

مهم ترین مأموریت اهل بیت عصمت و طهارت (ع) زمینه سازی برای فهم و عمل به وحی الهی و به طور خاص قرآن است و طبیعی است که وقتی از قرآن چنین تلقی ای وجود داشت، طرح چنین انتظاری که باید هسته مرکزی علوم انسانی و اجتماعی ما را قرآن بسازد، کاملاً منطقی است.

اصل هشتم اینکه هر آنچه برای هدایت کلان انسان و جامعه انسانی و در جهت دست یابی به رشد و کمال انسان لازم است در قرآن موجود است؛ البته این سخن منافاتی ندارد با اینکه قرآن بر حسب شأن و منزلتش دارای قلمروی مشخصی باشد لکن قرآن از هیچ هدایتی برای رساندن انسان ها به مقصد حقیقی فروگذار نکرده است. کما اینکه قرآن مجید در سوره نحل آیه ۸۹ می فرماید: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین».

اصل نهم اینکه اساس پیام رسانی قرآن و اساس رویارویی قرآن با افکار گوناگون بر برهان استوار است. لذا نه تنها قرآن خودش از برهان استفاده می کند، و تنها سفیهان را از تعالیم الهی گریزان می داند (و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سَفِهَ نفسه) بلکه افکار معارضش را دعوت به ارائه برهان می کند. لذا در سوره بقره آیه ۱۱۱ می فرماید: «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» یعنی اگر راست می گویند دلیل و برهان بیاورید.

از طرف دیگر، اگر قرآن در سوره زمر آیه ۱۸ درباره بندگان هدایت یافته و خردمند خدا می فرماید: «الذین یستمعون القول فیتَّبِعُون احسنه» یک دلیلش این است که رویکرد قرآن در مواجهه با افکار متفاوت اقامه و یا درخواست برهان است و در این شرایط روشن است که نه تنها اندیشه اسلامی هیچ ابایی از رویارویی با افکار مخالف را ندارد بلکه رویارویی با این افکار را زمینه ساز رشد و شکوفایی خود قلمداد می کند.

و اصل دهم اینکه، عقولی می توانند از قرآن بهره لازم را ببرند که ترکیه شده باشند. در واقع، انسان های مصر بر گناه و افرادی که غرق در هواهای نفسانی هستند، از قرآن بهره ای ندارند چنانکه قرآن مجید در سوره آل عمران آیه ۱۳۸ می فرماید: «هدی و موعظه للمتقین» یا در سوره واقعه آیه ۷۹ می فرماید: «لَا یَمَسُّهُ الَّا الْمُطَهَّرُونَ» که البته مصداق تمام آن ائمه اطهار (ع) هستند؛ و از همین جاست که ما قبلاً نیز گفته ایم، افرادی که در اتمسفر اسلامی زیست

بلکه آن قومی که تن به این خواری و ذلت هم داده است را فاسق معرفی می کند. با این وصف، بنای اسلام، از یک طرف مبارزه با جریان خرد ستیزی و تحمیق مردم و از طرف دیگر، دعوت مردم به خردورزی است.

اصل پنجم اینکه هیچ گاه ساحت حیات فردی از ساحت حیات اجتماعی یا دنیا و آخرت در قرآن کریم از همدیگر تفکیک نشده اند؛ لذا اسلام آمده است تا جامعه انسانی را در مسیر تکامل و تعالی قرار دهد و دنیا و آخرت مردم را توأمان آباد کند. قرآن مجید در سوره حدید آیه ۲۵ می فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط» در اینجا بحث بر سر مردم و جامعه است. در واقع، قرار است کل مردم عدالتگرا شوند. یا قرآن مجید در سوره بقره آیات ۲۰۰ و ۲۰۱ می فرماید: «فمن الناس من یقول ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و ما له فی الاخره من خلاق» «و منهم من یقول ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخره حسنة و قنا عذاب النار» همانطور که ملاحظه می کنید، از نظر قرآن دنیا خواهی صرف، مساوی است با بی بهره شدن از حیات ابدی و طبیعی که آخرت خواهی بدون عمران و آبادانی دنیایی که مرزعه آخرت است نیز یعنی مساوی است با بی وزن شدن انسان در آخرت؛ بنابراین، قرآن درخواست کسانی را مسیری برای رهایی از عذاب معرفی می فرماید که هم در این دنیا به دنبال حسنه هستند و هم در آخرت.

اصل ششم اینکه قرآن مجید وقتی سرگذشت اقوام گذشته را روایت می کند و سیر در این دنیا و عبرت آموزی از آنها را یک ضرورت معرفی می کند و می فرماید: «لقد کان فی قصصهم عبرة لأولی الالباب» (سوره یوسف آیه ۱۱۱) عملاً در مقام بیان قوانینی است که سعادت و شقاوت جوامع در گرو کشف و توجه عملی به این قوانین است. لذا فلسفه الهی تاریخ یکی از منابع مهم برای علوم انسانی و اجتماعی محسوب می شود و اصحاب علوم انسانی می دانند چقدر این منبع یعنی تاریخ، البته در طول سایر منابع، می تواند برای کشف و حل مسائل گره گشا باشد.

اصل هفتم اینکه فهم ظاهر قرآن و عمل به آن برای عموم مسلمانان میسر است و اصولاً قرآن برای هدایت و دستگیری انسان ها آمده است نه برای صرف قرائت؛ و از طرف دیگر، از حکمت الهی به دور است کتابی را برای هدایت انسان ها نازل کند (هذا بیان للناس) که فهم ظاهر و محکمت آن برای مردم امکان نداشته باشد. لذا

نمی کنند نمی توانند با علوم انسانی اسلامی ارتباط برقرار کنند؛ لذا یا آن را نفی می کنند و یا قادر به فهم مزیت های منحصر بفرد آن نیستند.

حالا برای بهره گیری صحیح از قرآن در علوم انسانی و اجتماعی لازم است چند مطلب کلیدی مورد توجه باشد: اولاً، هر چند فهم ظاهر و محکّمات قرآن برای عموم مردم میسر است لکن استفاده از قرآن به معنای استخراج احکام و قوانین الهی، جز از طریق اجتهاد امکان پذیر نیست و به هیچ وجه نباید راه ورود ذوقیات و برداشت های غیر اجتهادی در این عرصه را هموار کرد.

ثانیاً، بدون استفاده از سنت پیامبر اعظم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) و چنگ زدن به این جبل الهی، دسترسی به لایه های عمیق وحی میسر نیست. «آئی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ...» این دو ثقل تا مقصد نهایی یعنی حیات اخروی با هم و شانه به شانه هم هستند «حتی یردا علی الحوض» و لذا شرط رستگاری این است که ایندو از هم جدا نشوند.

این را هم در پرانتز عرض کنم که یک بحث کلیدی ما در اینجا حول دکرین امامت است که فراتر از بحث سنت، از امام و حجت حیّ خدا و نیابت از او در عصر غیبت صحبت می کند. در واقع، دکرین امامت که باید در برابر دکرین خلافت مطرح شود، شرایط جامعه اسلامی را چه در عرصه ارائه طریق و چه در عرصه ایصال به مطلوب که ساحت عمل است متحول می کند که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرد.

ثالثاً، علوم انسانی و اجتماعی با علوم اسلامی یکسان نیست و در بعضی عرصه ها یک مرز مشخص بین ایندو برقرار است لذا علوم انسانی اسلامی از یک هسته و پیرامون تشکیل شده است که ثمره اجتهاد عمدتاً باید در هسته و در

لایه های نزدیک به هسته، خودش را تثبیت کند. در واقع قوانین الهی، هسته سخت علوم انسانی را می سازند و این هسته بر تمامی لایه های پیرامون خود اشراق کامل دارد و معنای باز بودن چتر جهان بینی اسلامی در روبنای علوم انسانی هم به همین معناست.

رابعاً، در علوم انسانی اسلامی همه منابع و همه علوم بر حسب منزلت و کارایی خود مشارکت دارند هر چند منبع وحی (نه نقل) بر سایر منابع تقدم رتبی دارد. خب اجازه بفرمایید در انتهای عرایض چند نکته هم درباره دانشکده اهل البیت (ع) که مهم ترین هدف این نشست معرفی دستاوردها و همچنین تحلیل از دانش آموختگان برتر آن است، خدمتان عرض کنم:

نکته نخست اینکه تأسیس این دانشکده حقیقتاً جزو اقدامات ارزشمند دانشگاه اصفهان است و جا دارد از ریاست محترم قبلی و فعلی دانشگاه اصفهان که برای راه اندازی و استمرار کار این دانشکده همت کردند و علی الخصوص از جناب آقای دکتر بانکی پورفرید که دانشکده اهل البیت (ع) را از صفر به این نقطه خوب رساندند صمیمانه تشکر کنم. دوستان عزیز توجه داشته باشند که ما امروز با یک فرصت تاریخی و منحصر بفرد برای بسط، تعمیق و عرضه معارف ناب اسلامی روبرو هستیم و هیچ وقت این فرصت به ویژه برای مجبان اهل بیت (ع) در عالم اسلام وجود نداشته و لذا نباید آن را از دست بدهیم. ضمن آنکه ایجاد این دانشکده و دانشکده هایی مانند این، در برابر رسالتی که امروز بر روی دوش ماست، یک نقطه از هزاران نقطه ای است که باید روی آن سرمایه گذاری کنیم. از این جهت، نه تنها باید از این حرکت یعنی دانشکده اهل البیت (ع) صیانت کرد بلکه باید آن را گسترش داد.

نکته دوم اینکه نباید این دانشکده به یک جزیره در دانشگاه اصفهان تبدیل شود و تصور کنیم که رویکرد اسلامی صرفاً

باید در این دانشکده باشد. خیر، به نظر من جا دارد رویکرد اسلامی در کل رشته های علوم انسانی دانشگاه جاری و ساری باشد و این دانشکده نقش قوه محرکه و شتاب دهنده را بر عهده بگیرد.

نکته سوم اینکه دانشکده اهل البیت (ع) دانشگاه اصفهان، باید در عین تقویت فعالیت های آموزشی، تربیت نیروهای برجسته، و ممتاز شدن در بین دانشکده های مشابه در کشور، به یک قطب پژوهشی نمونه در عرصه مطالعات اسلامی خصوصاً با نگاه تمدنی تبدیل شود. البته من وقتی به ساختار دانشکده نگاه کردم، دیدم این ساختار هم به روز است و هم نگاه تمدنی در آن وجود دارد. لذا تقاضای من از دوستان عزیز به ویژه از رئیس محترم دانشگاه اصفهان جناب آقای دکتر طالبی این است که از هیچ تلاشی برای شکل گیری این قطب پژوهشی دریغ نکنند.

نکته چهارم اینکه باید بستر هایی را بوجود آورد که امکان توسعه ارتباطات و تعاملات این دانشکده با سایر دانشگاهها در داخل کشور و حتی جهان اسلام فراهم بشود. این تعاملات هم زمینه بهره برداری مناسب تر از دستاوردهای دانشکده اهل البیت (ع) را فراهم می کند و هم امکان استفاده از ظرفیت های دیگران توسط دانشکده اهل البیت (ع) را مهیا می کند. من با شناختی که از جناب آقای دکتر بانکی پورفرید دارم مطمئن هستم که گسترش ارتباطات و تعاملات بین این مجموعه و سایر مجموعه ها کار دشواری نیست.

مجدداً از زحمات عزیزان سپاسگزاری می کنم و از خداوند متعال سلامتی و توفیقات روز افزون شما برادران و خواهران گرامی را مسألت دارم. امیدوارم به زودی توفیق آن را داشته باشیم که از دستاوردهای و بزرگ و نوی این دانشکده در فصل جدید کاری اش رونمایی کنیم.

استاد دانشگاه فردوسی مشهد:

ملاصدرا پیش از گادامر قهرمان هرمنوتیک فلسفی است



نشست علمی «تأثیر هرمنوتیک فلسفی بر علوم اسلامی» با ارائه جهانگیر مسعودی عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد در دفتر تبلیغات اسلامی برگزار شد. در ادامه گزارشی کوتاه از این نشست را می خوانید؛

هرمنوتیک رویکردی فکری و فلسفی است که از یونان باستان تا به امروز مورد نظر فیلسوفان و متفکران بوده است، البته این رشته علمی به عنوان رویکردی جدی با آثار شلایر ماکس فیلسوف متاله آلمانی از قرن هجدهم آغاز به کار کرد و در ادامه دیلتای و هایدگر و سپس گادامر به طور جدی به آن پرداختند.

هرمنوتیک در ابتدا بیشتر تمرکزش بر تفسیر متون مقدس بود و هرمنوتیستها سعی می کردند روشی برای فهم متون ارائه دهند و برای همین بیشتر تمرکزشان بر فقه الغه و یافتن معنای حقیقی از مجازی متون مقدس بود. اما با دیلتای این رویکرد تعمیم پیدا کرد و حوزه متن را به انسان گسترش دادند. دیلتای انسان و تجربه زیسته و یا زندگی وی را هم یک متن می دانست و برای همین معتقد بود همان طور که علوم تجربی درباره طبیعت داریم، علم تجربی درباره زیست جهان انسان هم داریم، اما هایدگر با رویکرد اگزیستانسیالیستی که داشت بر روی انسان بیشتر تمرکز کرد و انسان را امری پرتاب شده در جهان می دانست که به دنبال

رویکرد دیالکتیکی است.

وی معتقد است این روش، روشی سقراطی است که کلید اصلی فهم به شمار می آید. مفسر برای فهم متن باید با آن وارد گفتگو شود و با قرار دادن خود در افق طرف مقابل و پرسش و پاسخ رفتی و برگشتی به فهم برسد از نظر گادامر فهم که فرآیند رفتی و برگشتی است و البته فرآیندی پایان ناپذیر است. فهم یک واقعه و یا یک حادثه است که در لحظه اتفاق می افتد این گونه نیست که برای کسب آن به روش خاصی متوسل شویم.

این رویکرد گادامر بر عالمان و فیلسوفان اسلامی تأثیر فراوان گذاشت و البته با تحریف برخی اصول گادامر سعی کردند آن را در علوم انسانی اسلامی تزریق کنند و برداشتهای دیگر از متن مقدس داشته باشند. شعارهایی مانند تاریخمندی قرآن، معناداری متن مقدس در پرتو دیالکتیک مفسر و... از این قبیل برداشتها می باشند، البته ناگفته نماند که شبیه رویکرد گادامری در آثار فیلسوفان اسلامی مانند صدر و دیگران به چشم می خورد. به عنوان مثال ملاصدرا در بحث معاد جسمانی از گفتگوی دیالکتیکی عقل و نقل به نحو احسن استفاده کرده است و تلاش کرده است میان قرآن و عقل فلسفی یعنی معاد جسمانی و روحانی جمع کند. به نظر می رسد ملاصدرا پیش از گادامر قهرمان این رویکرد یعنی هرمنوتیک فلسفی است.

معنا بود.

وی ویژگی اصلی انسان را زمانمندی، مکانمندی، زبان، تاریخمندی و فهمی دانست و همه آنها را با هم مرتبط می کرد. گادامر که تحت تأثیر وی بود و البته شاگردی هایدگر را کرده است بر این مفاهیم بیشتر تمرکز کرد و حوزه متن را تعمیم داد و هر چیز را به عنوان متن در نظر می گرفت. انسان، جامعه، فرهنگ و... همه آنها از نظر گادامر متن هستند و مورد تفسیر قرار می گیرند، اما تفسیر این امور به روشی که برخی پیشنهاد داده اند پایبند نیست و مهمترین عامل در عرصه تفسیر هر متنی

گزارش نشست «آیا فیلسوفان مسلمان به مفهوم تمدن اندیشیده اند؟»

اراده ملت در ظهور تمدن نقش اساسی دارد



دومین نشست تخصصی «آیا فیلسوفان مسلمان به مفهوم تمدن اندیشیده اند؟ چگونه؟» که در سالن جلسات این مرکز برگزار شد، با محوریت قرار دادن دو سوال مبنی بر اینکه، آیا اندیشه فیلسوفان مسلمان راهگشایی بر وضع کنونی است؟ آیا در حال حاضر فلسفه اسلامی وجود دارد که بتواند راهگشای اندیشه جدید باشد؟ به ارائه نظر اندیشمندان و صاحب نظران این حوزه پرداخت.

این جلسه با حضور موسی ملایری، هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه، محمد اکوان، هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه، سیدجواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و امیرحسن خواجهی پژوهشگر فلسفه برگزار شد.

در ابتدای این جلسه، امیرحسن خواجهی، مدیر گروه اندیشه مرکز پژوهشی آرا گفت: مهمترین اتفاقی که گروه ما به آن می‌اندیشیم این است که باید اول به یک پرسش پاسخ دهیم، سوال این است که مراد ما از استفاده مفهومی به نام تمدن اسلامی یا تمدن نوین ایرانی اسلامی چیست؟ و بعد به پرسش‌های دیگر خواهیم پرداخت که ما در حین استفاده این مفهوم دقیقاً چه چیزی را در ذهن داریم؟ آیا یک اجماع عمومی راجع این مفهوم میان اندیشمندان ما وجود دارد؟ آیا ما به ابعاد مختلف این مفهوم اندیشیده ایم؟

او ادامه داد: به هر حال ۱۴ قرن است واژه مفهوم اسلام در ادبیات و زیست جهان ما ظهور کرده، در یک منطقه‌ای از شمال آفریقا، در یک قسمت‌هایی از اروپا و تا جنوب شرق آسیا این واژه نفوذ کرده، با فرهنگ‌های نامتجانس خودش را عجین کرده است. آیا منظور ما از همه این‌ها تمدن اسلامی است، آیا صرفاً به آن اتفاقی را که ۱۴ قرن در ایران افتاده است تمدن در نظر می‌گیریم؟ آیا اتفاقی که صرفاً در جنوب آسیا اتفاق افتاده را تمدن اسلامی می‌گوییم؟

خواجهی افزود: فرض قطعی بودن یا قطعی نبودن تحقق تمدن نوین اسلامی، غایت نظری این جلسات است که ما باید به زوایای مختلف آن بیندیشیم. بنده در جلسات قبل هم عرض کردم که ۵۰-۴۰ سال پیش در این کشور عده‌ای سودای تمدن‌سازی داشتند؛ تمدنی با نام ایران کهن، که شکست خورد، علت شکست چه بود؟ شاید بتوان گفت که دلیل آن عدم اندیشیدن به ابعاد مختلف قضیه بوده است.

این پژوهشگر فلسفه بیان کرد: زمانی که ما از مدنیت سخن می‌گوییم؛ باید بدانیم که مدنیت یک روبنا می‌باشد که متشکل از یک زیربنا به نام فرهنگ با اجزای هنر معماری موسیقی، شعر و... همچنین فکر، فلسفه، کلام، فقه، قانون و... همه اجزای این راه دراز هستند؛ حال باید پرسید آیا ما به همه این اجزا فکر کرده ایم؟ نسبت خود را با آنها معلوم کرده ایم؟

او ادامه داد: در جلسه قبل سه رویکرد مطرح شد، یک رویکرد امتناع تحقق چنین تمدنی بود، رویکرد دیگر که در این تمدن آغاز شده و طلیعه‌دارش انقلاب اسلامی است تأکید داشت، انقلابی که در چندین سال پیش در این مملکت اتفاق افتاده و نماینده آن تفکر بر این باور بود که تمدن غربی را به مثابه ماده و صورت اسلامی را مثابه صورت بر آن خواهیم زد و ما به یک تمدن نوین خواهیم رسید، رویکرد سوم نیز به بحث خودآگاهی تاریخی تأکید کرد. این پژوهشگر فلسفه با تأکید بر آنکه پیش از هر اقدامی باید به ابعاد مختلف آن بیندیشیم؛ گفت: آیا فیلسوفان مسلمان حقیقتاً به واژه تمدن اندیشیده‌اند یا این یک واژه مدرن

تفکر می‌شود و اگر تفکر متوقف شود، تمدن از پویایی بازمی‌ایستد.

او در ادامه افزود: بنابراین از نگاه من متفکران بزرگ هم می‌توانند عامل تحرک و پویایی تمدن شوند و هم می‌توانند سبب توقف یا کندشدن تحرک آن باشند، چرا؟ برای این که تمدن در بستر تاریخ و زمان شکل می‌گیرد و به روند و تکامل خودش ادامه می‌دهد. فرایند زمان در شهریار متفکر نیست، اما تقدیر و مدیریت زمان در اختیار متفکر است. جامعه هم با خصوصیات انسانی پیوند دارد و در واقع جامعه فعل افراد انسانی است که برای نیازهای خودش به لوازمات آن جامعه پایبند است. نتیجه این که اگر اندیشه فیلسوف و متفکر با نیازهای اجتماعی انسان‌ها همراه و همگام نباشد یا به اموری بیندیشد که موافق با زمانه نباشد یا نتواند جامعه بشری را تدبیر و مدیریت کند و یا نتواند با اندیشه‌های دیگران تعامل داشته باشد، اندیشه او فاقد کارایی خواهد بود و به حاشیه کشانده خواهد شد که در تاریخ تمدن ما و فرهنگ ما این اتفاق افتاده که اگر لازم شد من یکی، دو نمره را در موردش بحث خواهیم کرد.

در حیطه حکمت عملی ما ناچار به تکیه بر روی مشهورات و نقلیات می‌باشیم

دکتر موسی ملایری، در پاسخ به این سوال که نقش فیلسوفان مسلمان را چگونه می‌بینید که در بحث تمدن، اندیشه آن‌ها بالاخص ابن سینا و ابن خلدون بیشتر نظریاتی داشتند و تأثیری گذاشتند؟ بیان کرد: همگی اندیشمندان ما به یک معنا در ساختن بنای آن چیزی که ما به آن می‌گوییم بنای اسلامی، شرکت داشته‌اند، برای این که اگر ما اعتقاد داشته باشیم که تمدن، مجموعه یافته‌های مادی و معنوی بشر است، خوب هر اندیشمندی اگر اندیشه کرده، تفکر کرده و دستاوردی داشته، شرکت در ساختن تمدن داشته است.

او ادامه داد: ابن سینا آغازکننده و طراح یک نظریه‌ای بود که البته فارابی هم قبل از او تا حدی به این مسئله وارد شده بود، اما نه به شدتی که ابن سینا وارد شده بود؛ و

است؟ بنده بر این گمان می‌باشم که این واژه، واژه‌ای است مدرن، همانند واژه انقلاب که ما امروز برای شناخت مباحث خودمان از آن استفاده می‌کنیم. شاید برای اولین بار مستشرقین هستند که برای تقسیم‌بندی‌های خودشان از هنر اسلامی و معماری اسلامی سخن گفته‌اند. در واقع آن‌ها به یک بحث شناسی پرداخته‌اند که امروزه ما آن را به یک مبحث معرفتی تبدیل کرده و مراد خود را بر آن می‌زنیم. شاید این رویه نیز رویه درستی باشد؛ باید به آن بیندیشیم.

تمدن یک فرایند اجتماعی - تاریخی و تکاملی است

دکتر محمد اکوان در بخش دیگری از این نشست، با اشاره بر اینکه ما تمدن اسلامی داریم، اما موضوع این است که تمدن‌ها یا تمدن چگونه شکل می‌گیرد و استمرار پیدا می‌کند، خاطرنشان کرد: از نگاه بنده تمدن اصولاً یک فعل انسانی است و خیلی با آن دیدگاه‌هایی که معتقد هستند که تمدن تقدیر وجود، حواله تاریخ و بسته به قضا و قدر الهی است، موافق نیستیم؛ اگرچه این‌ها هم می‌توانند تأثیرگذار باشند.

او ادامه داد: تمدن اصولاً یک فعل بشری است و با آن ظهور پیدا می‌کند، اگر سقوطی هم داشته باشد، باز با فعل بشری است، بنابراین تمدن یک فرایند اجتماعی - تاریخی و تکاملی است. در این فرایند، متفکر باید با تکامل و تحول اجتماعی همگام باشد و حتی جلوتر از زمانه خودش باشد، یعنی به آینده هم توجه داشته باشد و این فرایند انسانی است. بنابراین اگر متفکر یک درک درست و واقعی از گذشته و موقعیت فعلی جامعه نداشته باشد و همچنین یک چشم‌اندازی هم به آینده نداشته باشد، از فرایند تکاملی جامعه فاصله می‌گیرد و این فاصله سبب توقف و ایستایی تفکر می‌شود، چون تفکر به روز نیست، مبتنی بر نیازهای روز نیست، مبتنی بر نیازهای جامعه نیست، مبتنی بر خواسته‌های مردم آن جامعه نیست؛ بنابراین متفکر از جامعه فاصله می‌گیرد و وقتی که از جامعه زمانه خود فاصله گرفت، سبب توقف

امروز ما وصل شود؟ از نگاه من زمانی که ما در مورد فلسفه یا فیلسوفان اسلامی صحبت می کنیم، به اقوال تاریخی هم باید توجه داشته باشیم.

۵۰ فرهنگ متفاوت اسلامی؛ ما از چه چیزی سخن می گوئیم؟

امیرحسن خواجوی در بخش جمع بندی این نشست، بیان کرد: جناب آقای دکتر ملایری به خوبی یک شماییک کلی از اتفاقی که فیلسوفان مسلمان و نسبتشان با تمدن اسلامی دارند را نشان دادند، در واقع تمای ایشان این بود که فرمودند شریعت، نقشی را بازی کرد که دیگر فیلسوفان مسلمان نیازی در این ندیدند که به مفهوم تمدن بیندیشند. البته به یک معنا تمدن ساز هستند؛ فیلسوفان مسلمان، به همان معنا که فکرشان ادامه پیدا می کند صورت بندی خواهند کرد که نقش این خلدون بجاست.

او ادامه داد: در مقابل جناب آقای دکتر میری همین صورت بندی را پذیرفتند و یک نقد اساسی هم به فلسفه اسلامی وارد کردند. فرمودند که فلسفه اسلامی به خیلی از چیزها، از جمله بحث تمدن ها بیندیشیده است. آن هم به خاطر بحث ذاتی اش است.

مدیر گروه اندیشه مرکز پژوهشی آرا، گفت: جناب آقای دکتر اکوان می توانند الان بحث را برای ما بازتر کنند که وارد بحث شویم که آیا واقعا فلسفه اسلامی به این ابعاد تمدنی می تواند و امکان اندیشیدن دارد یا نه؟ این امکان داشتن بسیار مهم است. یک موقع است که می بینیم یک تفکری مسئله اش این نیست، ولی امکانش را دارد، اما یک موقع است که می بینیم به هیچ عنوان امکان تحقق یک چنین چیزی نیست، چون تمدن یک بحث مدرن است و صورت بندی نوین است، پس شاید نتواند با آن ارتباطی برقرار کند، چون مسائل فلسفه اسلامی معلوم است.

او افزود: ما امروزه با ۵۰ کشور و فرهنگ مختلف مواجه هستیم که همگی بار اسلامی بودن را با خودشان همراه دارند. آیا این ۵۰ فرهنگ ذیل یک مدنیت قرار می گیرد، آیا شما معماری ای که در ایران می بینید، با معماری ای که در جنوب شرقی آسیا می بینید، یکسان است؟ آیا فرهنگ، موسیقی، نقاشی و... این ۵۰ کشور یکسان است؟

خواجوی گفت: مسلما پاسخ همه ما این است که نه، این ها یکسان نیست. پس ما از چه سخن می گوئیم؟ شاید این مفهوم صرفا رهنز اندیشه ما است که می خواهد ما را به بیراهه ببرد. این مفهوم شاید مابه ازای عینی نداشته باشد و شاید هم داشته باشد.

دکتر میری با اشاره بر صحبت های آقای خواجوی، بیان کرد: در مورد این که امروزه ما ۵۰ کشور را داریم که بار اسلامی را به دوش می کشند و تفاوت هایی دارند باید بگویم که من فکر می کنم شاید بحث را به صورت دقیق مطرح نکردم. ما مشترکات فرهنگی در جهان اسلامی داریم و این را ما نمی توانیم نفی کنیم. یعنی یکسری مشترکاتی داریم؛ حتی در موسیقی، در هنر، در معماری و حتی در حوزه ای که اساسا فیلسوفان آن را رها کردند، به خاطر این که وجوه یا ضرورت دین را مطرح کنند، شریعت اسلامی می شود. حالا درست است که مذاهب مختلف هم متفاوت هستند، ولی بحث اینجاست که ما با این مشترکات فرهنگی می خواهیم چه کاری انجام دهیم؟ اگر مشترکات فرهنگی را به همان شیوه ای که در جمهوری اسلامی به دنبال آن هستند، یعنی تبدیل کار به یک اراده و امر سیاسی، آن موقع اختلافات شروع می شود، آن موقع دعواها شروع می شود، یعنی آن تمدنی را هم که شما می خواهید به اسم تمدن نوین اسلامی بسازید، در واقع در مقابله با دولت های کشورهای اسلامی قرار می گیرید.

وضع کنونی باشد یا خیر، بیان کرد: در مورد این که ما می خواهیم تمدن ایرانی را بسازیم و زمینه هایش را هم فراهم کردیم، حتی جشن هایی را برگزار کردیم، ادبیاتی تولید کردیم، برنامه ریزی ای کردیم، ولی چرا شکست خورد. علت شکست این چه بود؟ چرا ما نتوانستیم آن گونه که می خواستیم، به آن دروازه های تمدن برسیم. من فکر می کنم یک علت اساسی اش این بود و آن علت می تواند هنوز هم پابرجا باشد، یعنی اگر ما توجه نکنیم به این امر، می تواند باعث شکست باشد. و آن این است که به مفهوم ملت - دولت به معنای مدرن کلمه توجه نکردیم. یعنی چه؟ نه این که به یک ساخت توجه نکردیم؛ ملت - دولت مبتنی بر اراده ملی است.

او ادامه داد: در دوران پهلوی اساسا اراده حاکمیت بر این بود که به اراده ملی کماکان توجه نکنیم و خود این امر باعث شکست آن پروژه بزرگ شد که می خواستند با آن درآمد سرشاری هم که در پیش از انقلاب، حداقل بین سال های ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۵-۱۳۵۴ برای ایران فراهم شده بود و این اتفاق نیفتاده بود. یعنی به اعتبار دیگر اگر دنبال این هستیم که چرا پروژه ها در ایران تداوم ندارد و ما دائما به دنبال این می رویم که یک پروژه جدید ایجاد کنیم، این است که ما مفهوم مدرنی را که امروز خلق شده و می شود گفت در سپهر جهان مدرن امروز وجود دارد و فلسفه سیاسی مدرنیته بر آن قرار گرفته را درک نکرده ایم؛ حال به انحای مختلف و در فرم های مختلف، آن مفهوم و اراده ملی است. اگر به اراده ملی توجه نشود، من فکر می کنم این پروژه نیز شکست خورد.

میری با طرح این سوال که آیا اساسا فیلسوفان مسلمان به مسئله تمدن اندیشیده اند، بیان کرد: شاید بهتر باشد اول یک پرسشی از خودمان کنیم. ما وقتی می گوئیم تمدن، معمولا در ادبیات اسلامی ممکن است از مدون و مدنیت و این ها استفاده شود تا کلمه تمدن، از نگاه بنده خود آن مفهوم تمدن، یک بر ساخت مفهومی نوین است، اساسا هر کجا که زندگی شهرنشینی شکل می گیرد، آن جا می شود گفت رگه های تمدن یا رگه های اندیشیدن در مورد این که فقط به فکر این باشیم که امروزمان را چگونه بگذرانیم؟ شما اگر نگاهی بیندازید به زندگی بدوی ها؛ بدوی ها یا کسانی که مثل عشایر زندگی می کنند، همیشه به دنبال این هستند که غذای فردای خودشان را چکار کنند، حالا امروز را گذرانند، فردا باید چکار کنند؟ اما زمانی که شما وارد مناسبات شهری می شوید، آرام آرام به این می اندیشید که آموزش بنیید.

او افزود: اگر از این منظر نگاه کنیم، بله، در تمدن اسلامی فیلسوفانی ما داشتیم که می اندیشیدند؛ ما در فارابی می بینیم که یک فیلسوفی است که اساسا در مورد شهر یا مدینه، به معنای مختلف آن توجه می کند، اما بعد از فارابی، حالا تا حدودی، در ابوعلی سینا، یک مقدار در خواجه نصیر...

نیز این امر مشاهده می شود. این استاد دانشگاه ابراز داشت: ربطی به این که این شهری و زیست بومی که داریم در آن زندگی می کنیم، چه نسبتی به ساختارهای سیاسی - اجتماعی خودمان دارد و چه نسبتی با تغییرات و تحولات جهانی دارد، نیست. این را آرام آرام ما داریم می بینیم که رخت برمی بندد. نکته مهم دیگری که باز من فکر می کنم باید در موردش صحبت کرد، این است که وقتی ما در مورد تمدن، مدنیت یا شهرنشینی صحبت می کنیم، باید قائل به یک سوژه ای باشیم و این سوژه باید در یک جایی ایستاده باشد، یعنی خودآگاهی به خودش پیدا کند، نسبت به بی اندیشد و سعی می کند این اندیشه خودش را یک صورت بندی کند، یک مفهوم سازی کند. اگر ما داریم در مورد تمدن اسلامی صحبت می کنیم، اینگونه باید بیندیشیم که تمدن اسلامی اگر یک موقعی واقعیتهای هم داشته که داشته است، چگونه می خواهد به

آن این که آن ها این احساس را داشتند که فلسفه وارد شده، ادعا دارد که هم مسائل نظری و اندیشه و هستی شناسی را حل و فصل کند و هم در خصوص اخلاق، روابط خانوادگی، سیاست، تدبیر منزل و همه این ها اظهار نظر کند و مدعی بالاخره همه این باب ها آن چه که بایسته و شایسته است، عرضه می کند. بعد بلافاصله متوجه این شدند که شریعت ما در کجا قرار دارد؟ شریعت هم بالاخره ادعایی دارد، بنابراین ناچار بودند بر این که یک نیاز بی بدیلی را به شرایط نشان دهند که یعنی یک منطقه ای را مشخص کنند که واقعا در آن منطقه، شریعت ایفای نقش می کند و این نقش را هم به نحوی بی بدیل اجرا می کند و موردی نیز نمی تواند جایش را بگیرد.

این استاد دانشگاه اضافه کرد: زمانی که می خواستند، چنین منطقه نیازی را طراحی کنند تا بتوانند ضرورت ارسال رسل و ضرورت دین را تبیین و ترسیم کنند، آمدند این بخش حکمت عملی را تقدیم کردند به شریعت و عدله ای که این سینا آورد؛ این که می گویند ابن سینا طراح این قضیه بود، به خاطر این که اولین چیزی که در بین فیلسوفان بر ضرورت نبوت استدلال کرد، ابن سینا بود. قبل از او البته متکلمین ما بحث می کردند در مورد ضرورت نبوت و ضرورت دین و رسالت، منتها بحث های آن ها از طریق قاعده لطف و مسائل کلامی بود، اما ابن سینا طراحی اش طور دیگری بود و می خواست این ضرورت را به نحو فلسفی نشان دهد.

او افزود: ابن سینا زمانی که در کتاب هایش در چندین اثر از آثارش وقتی که صحبت از تقسیم انواع حکمت می کند، وقتی که به حکمت عملی می رسد، می گوید مسئله حکمت عملی و ابعادش و شاخه هایش و زوایای مختلفش، تبیین و ترسیم و گفتگو در این خصوص به شریعت محول می شود. البته برای این نکته یک دلیل دیگری هم داشتند، یعنی همه دلیل این نبود که یک منطقه ای را برای تثبیت ضرورت شریعت تبیین کنند. پس یک دلیل دیگر هم وجود داشت و آن دلیل دیگر که شاید مبنای نظری این دلیل اولی هم است، این بود که حکمای ما به لحاظ علم شناسی اعتقاد داشتند که به طور کلی علوم یا حقیقی هستند یا غیر حقیقی و این ها در حکمت به علوم غیر حقیقی و اعتباری کاری داشتند و قاعدتا مقصودشان از علوم، علوم حقیقی بود.

دکتر ملایری بیان کرد: در حیطه حکمت عملی ما ناچار به تکیه بر روی مشهورات و تقلیات می باشیم، از آنجا که مشهورات هم ریشه و اساس برهانی و استدلالی ندارد، طبیعی بود که بگویند این منطقه نیاز انسان را شریعت تأمین می کند. ابن سینا به صراحت زمانی که اقسام حکمت نظری را بیان می کند، اقسام حکمت عملی را نیز بیان می کند، او می گوید اقسام حکمت عملی هر سه قسمش جایش در شریعت است.

او ادامه داد: در نهایت می توان اینگونه ادعا کرد که در حوزه ابن سینا و مشایبان و... بنده عنوان می کنم بعد از آن ها یعنی تا دوران حکمای رسمی ما همانند ملاصدرا و شاگردانش، می بینیم که اندیشیدن جدی در خصوص تمدن رخ نداده است؛ اگر چه می توان همه اندیشه های آن ها را به اعتبار این که دارند دستاوردهای فلسفی و فکر تولید می کنند، جزئی از اجزای تمدن ما دانست، اما تفکر در باب تمدن و تقطیس در باب تمدن، غیر از تولید تمدن است. بالاخره ما می توانیم معماری مان را، هنرمان را، ادبیاتمان را، عرفانمان و... را از اجزای تمدن ببریم، اما این ها غیر از تفکر در باب تمدن است.

علت شکست ساخت یک تمدن ایرانی چه بود؟

در بخش دیگری از این نشست، دکتر میری با اشاره بر اینکه آیا اندیشه فیلسوفان مسلمان می تواند راهگشای

این استاد دانشگاه افزود: زمانی که از تمدن نوین اسلامی صحبت می‌کنیم، این تمدن نوین اسلامی از دل دانشگاه امروز بیرون نمی‌آید؛ دارد از دل کجا بیرون می‌آید؟ از دل یک گفتمان حاکمیتی بیرون می‌آید و چون از دل گفتمان حاکمیتی بیرون می‌آید، ما به این باید توجه داشته باشیم که مشترکات از کدام جنس است؟ از جنس فرهنگی یا از جنس سیاسی؟

تضادها آسیب‌های تمدنی نیست

خواجوی با بیان اینکه من تا حدود بسیار زیادی با صحبت‌های فوق موافق می‌باشم، بیان کرد: نکته اساسی این است که tendی به ما این را یاد می‌دهد که تمدن‌ها در جنگ‌ها هستند که ذیل هم قرار می‌گیرند، خرده فرهنگ‌ها در فرهنگ کلان حذف می‌شوند. بالاخره ما امروز مفاهیم پایان تاریخ و پایان تمدن‌ها را داریم. بنده می‌خواهم بگویم این تضادها اتفاقاً آسیب‌های تمدنی برای ما نیست، شاید روند تمدن‌سازی از دل همین آسیب‌ها شکل می‌گیرد، اما سوال این است که امروزه ما می‌توانیم بگوییم تمدن یهودی، تمدن مسیحی، تمدن اسلامی؟؛ دقیقاً منظورمان چیست؟ این که این فرهنگ‌ها و تمدن‌های قوی و ضعیف همیشه بوده و شکی در آن نیست، اگر این چرخه اتفاق نیفتاده باشد، تمدن‌ها جابجا نمی‌شوند، شکست و پیروزی به وجود نمی‌آید، غالب‌بودن و مغلوب‌بودنی به وجود نمی‌آید.

او ادامه داد: ما اگر می‌گوییم تمدن اسلامی، آن طرفش تمدن مسیحی داریم؟ آن طرفش تمدن سکولار داریم؟ آن طرفش تمدن یهودی داریم؟ این‌ها سوال‌های اصلی ما است. آیا ما صرفاً منظورمان جغرافیای جمهوری اسلامی ایران است؟ بنده می‌خواهم بگویم این ابعادش هنوز معلوم نشده است.

اراده ملت چگونه تحقق پیدا می‌کند؟

دکتر اکوان با اشاره بر صحبت‌های دکتر میری مبنی بر اینکه اراده ملت در ظهور تمدن‌ها، نقش اساسی دارد؛ خاطرنشان کرد: من می‌خواهم عرض کنم که اراده ملت چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ ما در تاریخ گذشته خودمان در چند مقطع از تاریخ، جلوی اراده ملت گرفته شده است. علتش هم این است که اراده ملت وقتی ظهور پیدا می‌کند که تعامل و تضارب و تقابل آرا پیدا شود. اصلاً بدون تضارب و تقابل آرا، اراده مردم اصلاً نمی‌تواند ظهور پیدا کند. ما در اوایل ظهور اسلام، گروه‌های کلامی بسیاری داشته ایم که این‌ها شروع کننده تفکر در بعد از اسلام، چه در کلام سیاسی و چه در کلام اجتماعی بودند.

او ادامه داد: این گروه‌ها تعامل، تضارب و تقابل زیادی با هم دارند. این تقابل و تضارب آرا که سبب ظهور اراده ملت‌ها می‌شود، در خواجه نصرالدین طوسی وجود داشت و بعد از آن کاملاً متوقف شد، اگرچه خود خواجه نصرالدین طوسی اهل گفت‌وگو و تعامل بوده و به تضارب آرا می‌پرداخته، اما متفکران بعد از خواجه، سبب توقف این تضارب و تقابل شدند. علتش هم این بود که خواجه نصرالدین، علم کلام را از استقلال انداخت، یعنی علم کلام را تبدیل به فلسفه کرد، بنابراین نیروهای کلامی همگی به حاشیه رفتند. بعد این گروه‌های کلامی که بحث سیاسی و بحث اجتماعی را مطرح می‌کردند، از آن تفکری که خواجه نصیر در کلام ابداع کرد، تنها در باب موضوع الهیات به معنای خاص استفاده کردند.

این استاد دانشگاه بر کنار رفتن مسائل اجتماعی، مسائل سیاسی و مسائل اخلاقی و... گفت: در اخلاق ما، علم عملی وجود ندارد، و دلیل آن نیز مطرح شدن مسائل الهیات خاص است، این امر سبب توقف تضارب آرا شد و این تضارب آرا، اراده مردم را متوقف کرد و ملت دیگر حضور

نداشتند. تنها یک متفکری وجود داشت و بقیه متفکران، حاشیه‌نویس این متفکر بودند، یعنی تلاش می‌کردند که تفکر او را شرح دهند، گره‌های او را باز کنند و روشن کنند. او با اشاره به موضوع ملاصدرا گفت: ملاصدرا یک متفکر است و اصلاً خودش بیناکنکار یک تفکر بزرگ اسلامی می‌شود. عرفان، فلسفه اشراق، فلسفه نشا و کلام و مسائل دیگر را یک درهم‌تنیدگی در تفکر ملاصدرا ایجاد می‌شود که علوم دیگر یا تفکر دیگر، استقلال خودشان را از دست می‌دهند. زمانی که استقلال خودشان را از دست می‌دهند، به حاشیه می‌روند، بنابراین در این‌جا گفت‌وگو دیگر تحقق پیدا نمی‌کند، تضارب و تقابل آرا تحقق پیدا می‌کند. یعنی یک ساختاری ایجاد می‌شود که این ساختار، تفکر اصیل است و بقیه تفکرات بشری در این حوزه، شبهاتی هستند که این شبهات را باید با تفکر مرتفع کنیم، نه این که حلقش کنیم، یعنی باید این شبهات از بین برود.

دکتر اکوان با تأکید بر اینکه در دوره قاجار تفکری وجود نداشته، عنوان کرد: ما در این دوره متفکر اصیل نداریم. علتش هم این است که این‌ها از فرایند زمان و از تکامل تفکر غافل بوده‌اند، یعنی این‌ها به یک موضوع خاص می‌اندیشیدند و درباره آن موضوع تحقیق می‌کردند، یکدفعه متوجه شدند که اصلاً ما با مردم و با جامعه و با ضرورت‌های اجتماعی و با لوازمات اجتماعی فاصله گرفتیم. چون فاصله گرفتند، برگشتشان دیگر خیلی دشوار بود. بنابراین شارحان این‌ها سعی کردند که همین تفکر را حفظ کنند، حداقل تلاش می‌کنند که این تفکر را حفظ کنند؛ این متفکران به این فکر افتادند و گفتند ما که متفکران متوقف شده، حالا باید چکار کنیم؟ برویم تفکر را وارد کنیم. آمدند تفکر را وارد کردند، آن هم هیچ تأثیری و هیچ تحولی ایجاد نکرد، برای این که به ریشه‌ها و مبانی پرداخت نشد، بلکه به آثارش پرداخته شد، ما وارد تفکر ترجمه‌ای شدیم و این تفکر ترجمه‌ای بسیاری با ساختار فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ما سازگاری نداشت، بنابراین تحولی هم ایجاد نکرد.

دکتر ملایری در ادامه این نشست گفت: از فرمایش دوستان علی‌الخصوص آقای خواجوی من اینگونه برداشت کرده ام که اساساً ما فیلسوفانمان در خصوص تمدن اسلامی نیندیشیده‌اند، بنده خود تا به اینجا با این موضوع موافق می‌باشم اما با نکته دیگری که ایشان اضافه کردند، این که امکان اندیشیدن نیز در بستر فلسفه اسلامی برای تمدن وجود ندارد، یعنی نمی‌توانیم در بستر فلسفه اسلامی، فلسفه تمدن داشته باشیم موافق نیستم، یعنی بخش اول را می‌پذیرم که چنین اندیشه‌ای رخ نداده است، اما بخش دوم آن را نمی‌پذیرم.

او در ادامه افزود: اما این موانعی که ممکن است در نظر آقای خواجوی باشد که می‌فرمایند فلسفه اسلامی موضوعاتش معلوم است و فیلسوفان باید فقط در این خصوص بیندیشند، قاعدتاً به دنبال طراحی موانعی هستند که بگویند فلسفه اسلامی بنابر دلایل مطرح شده نمی‌تواند فیلسوف مسلمان در خصوص تمدن بیندیشد. بنده عرض می‌کنم در این مورد بیش از دو مانع ممکن نیست داشته باشیم. یکی این که شما بفرمایید موضوع اندیشه در مورد تمدن، از حوزه کار فیلسوف اسلامی خارج است. به این معنا که فلسفه اسلامی موضوعی دارد و باید پیرامون این موضوع بیندیشند و اندیشیدن در خصوص تمدن، او را از علمش خارج می‌کند، یعنی فلسفه‌ای نیست، فلسفه اجتماعی نیست.

ملایری ادامه داد: مسئله دیگر این که ممکن است به لحاظ روشی بخواهند وارد شوند و بگویند مانع دیگر این است که اساساً اندیشیدن در خصوص تمدن به یک روش دیگری ممکن است، فیلسوف مسلمان به روش قرآن می‌اندیشد، عقلی می‌اندیشد؛ به این لحاظ از دسترس کارش خارج می‌شود. بنده هیچ کدام از این‌ها را قبول

ندارم، یعنی هم معتقدم تمدن به‌عنوان یک موضوع اندیشه می‌تواند موضوع تفکر فیلسوف اسلامی باشد؛ مسئله دیگر این که برهان و سخن سنجیده و قطعی گفتن هم در این خصوص ممکن است برخلاف آن که ابن سینا تصور می‌کرد. البته آن نکته دوم را، یعنی مطلب دوم را که این‌جا عرض می‌کنم و در آن بخش اول کلام هم برای این که امثال ابن سینا پا پس کشیدند از تفکر تمدن، دلیل دومی که گفتیم به اعتبار روش بود و این‌ها می‌خواستند برهانی بیندیشند، ابن سینا این را در جایی اظهار نکرد. بنده درخصوص هر دو مطلب اعتقاد دارم که اندیشیدن در موضوع فلسفه اسلامی می‌گنجد، به خاطر این که موضوع فلسفه اسلامی وجود نیست، اما متأسفانه مغفول مانده است. او گفت: یکی از خطاهای و غفلت‌های ما این است که گمان می‌کنیم فیلسوف مسلمان، فیلسوفی است که در راه وجود بیندیشد، اگر ما بخواهیم به وجود ماهیتش بیندیشیم وجود بشناسیم. مگر چقدر می‌توانیم حرف بزنیم؟ ۱۵-۱۰ تا گزاره هم شما در مورد تمدن می‌خواهید از حیث وجودش حرف بزنیم، اما بیش از این‌ها است. من گمان می‌کنم اینطور نباشد، یعنی فیلسوف مسلمان می‌تواند در مورد این بیندیشد، به شرطی که ذهنیت موضوع از فلسفه موجود، یعنی از فلسفه وجودشناسی توسعه دهیم که این توسعه در مقام عمل، نه البته در حوزه تمدن، در حوزه دیگر همانند فلسفه نفس اتفاق افتاده است؛ براین باورم که بحث‌ها بسیار گسترده‌تر از این‌ها است.

همچنین ملایری در جمع بندی این جلسه گفت: درخصوص تمدن از آن حیث که تمدن است، اندیشه بسیار کم بوده، به‌جز ابن خلدون که تمرینات جدی داشته، تقریباً ما نداشته ایم، اما امکان اندیشه و تمدن در فلسفه اسلامی وجود دارد.

اکوان نیز در پایان، در پاسخ به سوالی مبنی بر اینکه آیا اندیشه فیلسوفان مسلمان راهگشای وضع کنونی است، بیان کرد: این روندی که فلسفه اسلامی در پیش گرفته است، نه می‌تواند در ظهور تمدن تأثیر گذار باشد و نه تاکنون تأثیر گذار بوده است.

دکتر میری نیز در پاسخ به این سوال که آیا در حال حاضر فلسفه اسلامی‌ای وجود دارد که بتواند راهگشای اندیشه جدید باشد، خاطرنشان کرد: فلسفه اسلامی وجود دارد، همانطور که آقای دکتر ملایری، به گونه‌ای انتقادگونه هم آقای دکتر اکوانی می‌گوید. هستند کسانی که هم اکنون فلسفه اسلامی را دارند مدیریت می‌کنند، می‌اندیشند، در داخل آن پارادایم می‌اندیشند. ما پرسش را نباید اینگونه مطرح کنیم. بحث اصلی این است که امروزه در جهان مدرن آیا همین‌گونه که در ایران حاکمیت به گونه‌ای به دنبال مدیریت این جریان است عمل می‌کند؟ بهترین کاری که فیلسوفان مسلمان یا فیلسوفانی که در چارچوب حکمت و فلسفه اسلامی می‌اندیشند می‌توانند انجام دهند، این است که در کرانه، نقد را سازماندهی کنند، نه این که بیایند و بگویند اصلاً کلاً جهان مدرن را بگذار کنار، حالا ما می‌خواهیم تمدن نوین اسلامی را بسازیم و از صفر می‌خواهیم شروع کنیم. این امر اشتباه است چراکه باید در کرانه باشند و به کاستی‌ها، قوت‌ها، ظرفیت‌ها، چالش‌ها و... این نقد را سامان دهند.

او در پایان این جلسه تأکید کرد: شاید ۵۰ سال دیگر، ۱۰۰ سال دیگر، ۲۰۰ سال دیگر، مثلاً در یک فرایندی، یک چارچوبی، پارادایمی شکل بگیرد، اما اینگونه که امروز دارد حداقل در ایران این بحث مطرح می‌شود و بدنه آکادمیک ما، یعنی بدنه فیلسوفان، محققان، جامعه‌شناسان، اهل فلسفه و اصحاب علوم انسانی، ورود ندارند به این مسائل، بیشتر به یک گونه سازماندهی حاکمیتی است و این نمی‌تواند جواب دهد.

همایون همتی عنوان کرد؛ جنبه تهاجمی علم کلام



نشست الهیات امام صادق(ع)، در حسینیه ارشاد با سخنرانی همایون همتی، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران برگزار شد.

همتی در ابتدای این نشست با بیان اینکه در این جلسه به الهیات و اندیشه های امام صادق(ع) از منظر کلامی و همچنین بررسی اندیشه های ایشان در زمان حال خواهیم پرداخت، گفت: به این دلیل به این علم، علم کلام گفته می شود که درباره تکلم خداوند است. علم کلام بر اساس مشهورات و مقبولات است و از قیاس جدلی استفاده می کند. بر خلاف فلسفه که بر اساس یقینیات و بدیهیات است و قیاس برهانی ارائه می دهد. همتی اظهار داشت: علم کلام امروز در مسیحیت خیلی گسترش پیدا کرده است، اما ما کم کار کرده ایم و فقط رویکرد اپولوژیک داریم. در حالی که رویکرد اپولوژیک یعنی جنبه تدافعی کلام یک شاخه از الهیات مسیحی است نه همه آن. کلام جنبه تهاجمی هم دارد. اما بحث من بیشتر الهیات امام صادق(ع) است نه کلام امام صادق(ع)، که بحثی گسترده تر است.

وی افزود: کتابی است منسوب به امام صادق(ع) با نام «مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه» در عرفان و سلوک است اما انتساب آن به امام صادق(ع) قطعی نیست. در کلاس آیت الله بهجت خصوص از ایشان پرسیدم از منظر سند و علم رجال نه بلکه خودتان از شهود بفرمایید که آیا این کتاب نوشته خود امام صادق(ع) است؟ گفتند بله، تمام ابواب و فصول این کتاب اولین سطرش از خود ایشان است اما باقی نوشته خود راوی است.

همایون همتی در ادامه گفت: کتاب دیگر توحید مفضل است که علامه طباطبایی معتقد است عمر بن مفضل جعفری از شاگردان امام صادق(ع) بوده و حضرت املاء کرده و به قلم مفضل است و علامه صحت انتسابش به امام صادق(ع) را قبول دارد. از طرفی امام صادق(ع) حدود ۱۳ منظره دارد. در مناظرات به قدری ادب بحث را رعایت می کرد که خود افرادی که با ایشان مناظره می کردند از اخلاق ایشان تعریف می کردند.

وی افزود: بسیاری از علوم اسلامی را اولین بار ایشان تدوین کرده و بیشترین احادیث در اختیار ما از ایشان است. ایشان همچنین شاگردان برجسته ای تربیت کرده است. مثل محمد بن مسلم، حسن بن محبوب، جميل بن دراج، زراره، هشام و ۴۰۰۰ و برخی نوشته اند ۶۰۰۰ شاگرد تربیت نمود که بسیاری از این ها شیعه نبوده اند. نزدیک به ۲۰۰ دانشجو که من لیست آن ها را دارم شاگرد غیر عرب ایشان بوده اند. یک فردی هندی در کتابش این اسامی را آورده است. زنان بسیاری جزو شاگردان ایشان بوده اند. در حالی که دختران در زمان جاهلیت زنده به گور می شدند.

این استاد دانشگاه در ادامه عنوان کرد: کتاب سیری در سیره معصومین نوشته شهید مطهری بسیار خوب است و جالب است که یک فیلسوف سیره بنویسد. دانشنامه هایی که درباره ائمه داریم استاندارد و دانشگاهی نیستند و برای پاسخ به نیازهای روز مناسب نیستند که بتوان به دست دانشجویان داد. این گونه ائمه را مظلوم می کنیم و چندباره می کشیم. وظیفه ذاتی پژوهشگاه ها این است که در این زمینه ها کار کنند. تنها کار قابل توجهی که در این حوزه دیدم کاری از دانشگاه امام صادق(ع) بود که ۲ جلد کتاب درباره امام رضا و یک جلد هم درباره امام صادق(ع) کار شده بود.

وی در ادامه گفت: ۲ نوع معجزه داریم؛ قولی و فعلی. ابن سینا می گوید معجزات فعلی برای عوام مناسب

آن ها را بیان می کند. دیگری برهان هلیله است که ابن سینا در نمط ۴ اشارات از آن استفاده می کند. طبق این برهان کافی است شما به تکه سنگ یا یک جبه قند یا یک قطره را بپذیرید، وجود خدا با همان اثبات می شود.

این محقق و پژوهشگر ادیان و عرفان در انتها گفت: امام صادق(ع) در زمان خود و در جلسات علمی خود پاسخ تمام فرقه های زمان خود را داده است که بسیاری از این فرقه های فکری امروز نیز وجود دارند. امام صادق(ع) می فرماید: خدا هیچ گاه به ذهن نمی آید. آن چیزی که ذهن تان از خدا ترسیم می کنید مخلوق شماست و زاییده ذهن شماست. در ذهن شما محاط و محدود است. هر کس با توهّمات شخصی برای خود خدا ترسیم کند مشرک است. علامه طباطبایی این حدیث را با سند نقل می کند. خدا را باید با حضورش شناخت. در عرفان می گویند ذهن گذرگاهی برای دل است. با تهجد و تهذیب نفس و شب بیداری نهایتاً ذهن صاف می شود و برای انسان پنجره ای باز می شود تا به اندازه خودش خدا را ببیند، نه به اندازه خدا. امام سجّاد نیز می فرماید: معرفت من به تو به اندازه خودم است نه به اندازه تو. در تفکر اسلام معرفت و تفکر و علم بیشترین ارزش را دارد به طوری که پیامبر وارد مسجدی می شود و می بیند ۲ گروه حضور دارند. گروهی به عبادت مشغول اند و گروهی دیگر به فعالیت علمی. پیامبر نزد گروهی می رود که در حال مباحثه و فعالیت علمی هستند و می فرماید: بالتعلیم اُرسَلْتُ. همچنین پیامبر اکرم به اسرای جنگ می گفت هر کس به ۴۰ مسلمان سواد یاد بدهد آزاد است و این گونه از هر فرصتی برای گسترش علم و معرفت و تفکر استفاده می نمود.

است و معجزات قولی برای خواص. امروز الهیات امام صادق(ع) بسیار مناسب برای پاسخ دادن به اندیشه های توماس آکویناس و اندیشه های تومیسیتی است. خوشمان بیاید یا بدمان بیاید فلسفه ارسطو بیشترین ظرفیت را برای طرح مباحث الهیات اسلامی دارد. همچنین عرفان افلوپینی برای طرح عرفان دینی بیشترین ظرفیت را دارد. افلوپین و فیلون بیشترین تأثیر را بر ابن عربی و مولانا داشته اند. توماس آکویناس می گوید آثار ارسطو را نمی فهمیدم از آثار مسلمانان به خصوص ابن رشد استفاده کردم. توماس آکویناس ۵ دلیل برای اثبات خداوند می آورد. البته می گوید وجود خداوند بدیهی است که علامه طباطبایی نیز این را می گوید و توماس آکویناس می گوید این ها دلیل اثبات خداوند نیستند بلکه ۵ راه برای رسیدن به خداوند هستند. طنز روزگار این است که ما امروز آثار توماس آکویناس را می خوانیم و افتخار می کنیم. بحث صفات و اسماء الهی و ذات الهی که ما داریم از حرف های ارسطو است.

همتی در ادامه اظهار داشت: کتاب تحف العقول به لحاظ نزدیکی نویسنده به دوران غیبت کبری باعث شده دوران امام حسن عسکری(ع) را درک کرده باشد و احتمال اشتباه بودن آن خیلی کم است. حدیثی در آن است که در ادامه به آن اشاره می کنم. امام صادق(ع) در برخی احادیث با برهان نظم، برهان فطرت و ارجاع به فطرت و وجدانیات که انسان در اوج مشکلات و اضطراب به دنبال امداد غیبی می گردد، همچنین با برهان حدوث و حرکت (که همان برهان کازمولوژیک است) خداوند را اثبات می کند. علاوه بر این ها ۲ برهان ابتکاری نیز دارد که مختص اوست. یکی برهان فرجه است که ۲ واجب الوجود بالذات را در نظر می گیرد و ما به الامتیاز و ما به الاشتراک

نگاهی اجمالی به آراء و نظریات مسعود العالم چودری



پژوهش در علوم انسانی در راستای سعادت بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزشهای اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

مسعود العالم چودری* یکی از اندیشمندان فعال در جهان اسلام است. وی در دو دهه اخیر تلاش زیادی کرده تا بتواند از یک طرف پاسخی به چالشهای پیش روی اقتصاد اسلامی بدهد که در مواجهه با اقتصاد سرمایه داری قرار گرفته و از سوی دیگر رابطه میان علم و اسلام و چگونگی شکل‌گیری علم اسلامی را مشخص کند به طوری که بتواند مدلی از علم اسلامی را ارائه دهد.

محور اندیشه چودری دستیابی به مدلی از اقتصاد اسلامی است. مدلی که در برگیرنده تمامی مفاهیم بنیادی اسلام باشد. در حوزه اقتصاد وی تلاش داشته تا نقش و کارکرد مفاهیمی چون ربا، معامله، خمس و ... را در اقتصاد اسلامی معرفی کند. از آنجا که وی به اصول ریاضیات آگاهی دارد تلاش کرده تا مدل‌های خود را بر اساس قوانین و قواعدی که در علوم چون ریاضی، جبر و فیزیک است ارائه کند.

با وجود انتقادهایی که می‌توان در رابطه با مدل‌های اقتصادی وی ارائه کرد و ممکن است از چشم‌انداز اندیشمندان مسلمان یا غرب مورد توجه قرار گرفته باشد، از این نکته نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که نمی‌توان اندیشمندی در جهان اسلام سراغ گرفت که در چند دهه اخیر به اندازه چودری در رابطه با مدل‌سازی اقتصاد اسلامی و واقع‌سازی این مدل‌ها تلاش جتنی از خود نشان داده باشد.

دیگر نقطه قابل توجه در اندیشه چودری ارائه مدلی از تفکر در اسلام است که آرمان‌ها و انتزاعیات اسلامی را به سطح واقعیت نزدیک سازد. وی از همان ابتدای فعالیت خود بر این مساله اصرار داشته که مبانی فلسفی و اصول موضوعه‌ای که شکل‌دهنده حوزه علم هستند، در اسلام و غرب متفاوت و متضادند.

تفاوت اسلام و غرب در اصل موضوعه

چودری از اندیشمندانی است که ورود به بحث روش‌شناسی خود را با نقد اندیشه غرب در ابعاد هستی‌شناسی یا به زعم خود وی همان اصول موضوعه آغاز می‌کند. وی می‌کوشد نشان دهد که وجود این مبانی بنیادین فکر یوگزاره‌های هستی‌شناختی، تأثیر عمیقی بر حوزه اندیشه و به خصوص روش‌شناسی فکر یو عملی غرب داشته است.

وحدت در مقابل ثنویت (دوگانگی)

از نظر چودری دانش ازلی در اسلام مفاهیمی را ابلاغ می‌کند که متفاوت از اصول موضوعه در تفکر غرب است؛ وجهه هستی‌شناختی تفکر اسلامی مبتنی بر توحید و وحدانیت ذات اقدس الهی است. این هستی‌شناسی توحیدی به معرفت‌شناسی توحیدی می‌انجامد که در تقابل با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دو گانه غرب است. به نظر چودری تضاد میان اسلام و غرب یک تضاد ساختاری است. تضادی که در یک سوی ثنویت ساختاری تفکر غرب و در دیگر سوی وحدت هستی‌شناختی اسلام قرار دارد. هر کدام از این ساختارهای معرفتی، ارزش‌شناسی‌های خاص خود را دارند.

جهان بینی در مقابل پارادایم

چودری معتقد است فرآیند در جهان بینی تکاملی اسلام در هر مرحله‌ای از شمول، تولید دانش، کنش همگرایی و تکامل خود به طور خاص توحیدی است. اسلام و مبانی اسلامی (لوح محفوظ و سنت خدا) مبانی هر نوع نظریه‌پردازی در جهان بینی اسلامی هستند. بنابراین روش‌شناسی علم در اسلام بر مسیری حرکت می‌کند که مدل‌های خود را با توجه به خصصتهای فراوانی وحی و سنت پیامبر (ص) طراحی می‌کنند. لذا بر خلاف دیدگاه ثنوی غرب که در آن اثبات یک گزاره علمی مبتنی بر رد و ابطال نظریات گذشته است؛ در جهان بینی اسلامی مبانی روش‌شناختی هر علمی تأیید آن از سوی جهان بینی وحدانی اسلام است؛ فرآیندی دائم و حرکتی مبتنی بر توحید.

هستی‌شناسی علم اسلامی

چودری برای رسیدن به تعریف دقیقی از ماهیت واقعیت در اسلام به مقایسه و معرفی این مفهوم در دیگر دیدگاه‌ها و از جمله مارکسیسم پرداخته است. وی با اشاره به ارزیابی مارکسیسم از سوی رسنیک و ولف که از نظر آنها چشم‌انداز مارکسیستی نسبت به تعریف واقعیت، مبتلا به تناقضات و تعارضات فکری است؛ مارکس و مارکسیسم را قربانی نوعی نظریه‌پردازی پارادایمی سطحی معرفی می‌کند که بر محدودیت یهود و مسیحیت تأکید دارد.

معرفت‌شناسی علم اسلامی

معرفت‌شناسی توحیدی مفهوم محوری در اندیشه چودری است. این مفهوم آنقدر در اندیشه چودری پررنگ است که مفاهیم هستی‌شناسی را حتی تحت الشعاع خود قرار داده است. معرفت‌شناسی چودری از قرآن منتج شده و مطابق قرآن و مفاهیم قرآنی است.

چودری در راستای طراحی پارادایم جهانی، فرآیندی به نام فرآیند تعاملی، انسجامی و تکاملی را معرفی می‌کند. از نظر وی این فرآیند قادر است همان فعالیت معرفتی را انجام دهد که شکل یافته آن در فرآیند شورایی در اسلام وجود دارد. این فرآیند در ارتباط جدی با معرفت‌شناسی توحیدی است. این فرآیند ارتباطی پیوسته با معرفت‌شناسی توحیدی دارد.

روش‌شناسی اسلامی و مفهوم جهان بینی توحیدی

چودری معتقد است روش‌شناسی اسلامی، باید ارتباطی جدی و شفاف میان مبانی بنیادی و محکم اسلام با واقعیت‌های فردی و اجتماعی مسلمانان برقرار سازد. از نظر چودری اسلام دارای این توانایی است که در راستای تکامل بشری برای هر زمان و مکانی دانش ویژه خود را داشته باشد. آفرینش یا بازسازی نظم در قرآن با «خلق جدید» معرفی می‌شود.

شورا، اجتهاد و نقش آن در علوم اسلامی

چودری در سال ۱۹۹۱ میلادی مقاله‌ای با عنوان انتخاب اجتماعی در چارچوب اقتصاد اسلامی نوشته و تلاش کرده تا بحث تصمیم‌گیری در سطح کلان را با مفهوم شورا در اسلام پیوند دهد. وی معتقد است متغیرهای اجتماعی و اقتصادی در اسلام با متغیر سیاسی در ارتباط هستند و سه بحث تولید، مصرف و توزیع در این مدل از اقتصاد سیاسی مورد توجه قرار گرفته است.

چودری اجتهاد را یکی از مهم‌ترین راه‌ها و روش‌های علمی در جهان اسلام و برای ارتباط برقرار کردن میان مبانی ازلی و واقعیت اجتماعی معرفی می‌کند.

پیش‌فرض‌های پارادایم جهانی اسلام

مطالعات چودری از حدود سال ۲۰۰۴ میلادی به بعد با نوعی بازتجدید جزئی در مفاهیم قبلی خود در ارتباط با مفهوم پارادایم آغاز می‌گردد. در حالی که وی در مطالعات قبلی خود، به لحاظ واژه‌شناسی گارادایم را در تضاد با مفهوم جهان بینی معرفی می‌کرد و واژه جایگزین آن را جهان بینی می‌نامید؛ در مباحث جدید خود در پی ارائه پارادایمی جهانی از اسلام بوده است.

وی بدون اشاره به مباحث و مسائل و موضع‌گیری‌هایی که علیه پارادایم در گذشته داشته است از پارادایمی جهانی بحث می‌کند که معتقد است تنها در اسلام و جهان بینی اسلامی قابل حصول و ظهور است.

پارادایم جهانی و نظام اسلامی

پارادایم جهانی در ارتباطی محکم با مفهوم جهان بینی

«کاربرد آموزشی معرفت شناسی توحیدی در اقتصاد، امور مالی و سیستم‌های مطالعاتی اسلامی» عنوان مقاله‌ای است که او در دومین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی ارائه داد.

وی از پیشگامان اقتصاد و مالیه اسلامی است که پرسشهای معرفت شناختی مهمی در این حوزه مطرح کرده است. کتاب مهم او در این حوزه پول در اسلام است که از سوی انتشارات راتلج در سال ۱۹۹۷ میلادی منتشر شده و چودری در آن از منظر اقتصاد معاصر به اقتصاد اسلامی نگریسته است.

وی با نشریات مختلف بین المللی از جمله نشریه بین المللی سیستم‌ها و اخلاق همکاری داشته و دارد. وی همچنین پایان نامه‌های زیادی را نیز در مقاطع کارشناسی ارشد و دوره دکتری راهنمایی کرده است.

وی سابقه تدریس در دانشگاه‌هایی چون آکسفورد، دانشگاه تورنتو، دانشگاه ملی مالزی، دانشگاه اندونزی و دانشگاه سلطنتی عبدالعزیز در جده را دارد.

منبع: محمد تقی ایمان و احمد کلاته ساداتی، کتاب روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (ارائه مدلی روش شناختی از علم اسلامی)، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲

مدلی بین رشته‌ای از مدیریت اسلامی را ارائه کند. در همه مدل‌های وی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها رابطه میان آرمان‌ها و واقعیت در اسلام است. وی تلاش می‌کند این ارتباط را در حوزه اقتصاد اسلامی نیز ارائه کند.

*دومین کنگره بین المللی علوم انسانی و اولین دوره اعطای جایزه جهانی علوم انسانی اسلامی دکتر مسعود العالم چودری براساس مبانی اسلامی در قلمرو اقتصاد به طرحی روشن رسیده اند، موفق به دریافت جایزه بین المللی این کنگره شدند.

پروفسور مسعود العالم چودری به خاطر تألیف دهها اثر مهم و پر مراجعه در موضوع اقتصاد اسلامی و همچنین روش شناسی علوم انسانی اسلامی و ارائه نظریات مطرح در این دو عرصه از سوی کنگره بین المللی علوم انسانی جایزه جهانی این کنگره را دریافت کرد.

چودری استاد کامل اقتصاد در وزارت اقتصاد و دارایی دانشکده بازرگانی دانشگاه سلطان قابوس عمان است؛ به مدت ۲۲ سال در دانشگاه کیپ برتون سیدنی و نوااسکوشیا کانادا تحصیل کرد و در حال حاضر مشغول ادامه تحقیقات پیشرفته خود در تمامی حوزه‌هایی که مربوط به آموزش و پرورش است می‌باشد.

اسلامی است، چراکه ویژگی‌های پارادایم جهانی تنها در منطق وحدانیت دانش الهی و قانون عام حاکم بر هستی تبلور پیدا می‌کند. چودری بر ضعف روشناختی در حوزه علم اسلامی و به خصوص برای طراحی جهانی تأکید دارد. نبود روش شناسی معین یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی چارادایم جهانی است و لذا این پارادایم نیازمند طراحی روش شناسی خاص خود است.

ارزیابی

چودری یکی از معدود اندیشمندان مسلمان است که تلاش دارد مفاهیم نظری اش را به خصوص در حوزه اقتصاد اسلامی بر اساس مفاهیم بنیادی و اصول موضوعه در دین اسلام طراحی و مدلسازی کند. می‌توان دیدگاه وی را از این جهت بدیع و در خور دانست که تلاش کرده فاصله میان آرمانها و واقعیت‌های اسلامی را به کمترین برساند. استفاده از مدل سازی های منطق، ریاضیات و جبر در اقتصاد اسلامی در مباحث چودری می‌تواند قابل توجه باشد. وی تلاش کرده تا اندیشه‌های خود را در حوزه علم اسلامی، مدیریت اسلامی و ... نیز به واقعیت نزدیک کند. ضمن اینکه در آخرین آرای خود تلاش داشته تا

داوری اردکانی در دیدار با اعضای انجمن اندیشه و قلم: پدید آمدن غرب، مکر الهی نیست



چنانکه باید به تفکر اعتنا نمی‌شود و ظاهراً در این اواخر از تفکر فاصله گرفته‌ایم که دچار تفرقه شده‌ایم، باید ببینیم چه پیش آمده است و چه می‌توانیم و باید بکنیم.

جهان جدید را نمی‌شناسیم

این استاد فلسفه افزود: ما غرب و جهان جدید را چنانکه باید نمی‌شناسیم و در نمی‌یابیم. در تاریخ فلسفه تا دوره جدید بشر را با اراده تعریف نمی‌کرده اند. اصلاً در فلسفه تا دوره جدید مسئله اراده مطرح نبود و این معنی از رنسانس وارد فلسفه شد و از آن زمان تمام تاریخ تجدد با اراده پیوند خورد. اروپا و تجدد هر چه دارد اعم از بد و خوب، از تفکر است. تفکری که با اراده در تکنولوژی و سیاست و فرهنگ متحقق شده است.

رئیس فرهنگستان علوم با بیان اینکه کاش کشورهای توسعه نیافته بکشند به سر پیشرفت غرب پی ببرند، گفت: اینکه می‌گویند غرب فکر و فرهنگ ندارد و فقط صنعتگر

وی اظهار داشت: جامعه مصرفی چگونه می‌تواند از توسعه رو بگرداند؟ اگر می‌توانستیم مثل نیاکان قرون سابق زندگی کنیم، عطای توسعه را به لقایش می‌بخشیدیم ولی مدام در فضای مجازی بودن و به مصرف اشتغال داشتن و در حین مشغولیت با آخرین فرآورده‌های تکنولوژی با توسعه مخالفت کردن، شوخی خوبی نیست.

تفکر، علم و سیاست را راه می‌برد

رئیس فرهنگستان علوم با بیان این که تفکر و امید به هم بسته اند، گفت: گرچه سیاست امر مهمی است اما سیاست از عهده همه کارها و حل همه مسائل بر نمی‌آید. تفکر نه فقط بر سیاست بلکه بر علم هم تقدم دارد و در حقیقت تفکر است که علم و سیاست را بنیاد می‌کند و راه می‌برد. تفکر در حکم روح در تن علم و سیاست و اقتصاد است و به اینها جان می‌بخشد. مگر نه اینکه قرآن روحی تازه در تاریخ دمید و مبدأ تاریخ دیگری شد؟ اکنون در دیار ما

در ادامه دیدارهای اعضای انجمن اندیشه و قلم با صاحب نظران و اندیشمندان، تعدادی از اعضای این انجمن با حضور در فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران با رضا داوری اردکانی رئیس این فرهنگستان دیدار و گفتگو کردند.

طرح تازه و نو ندادیم

رضا داوری اردکانی در این دیدار پس از شنیدن نظرات اعضای انجمن درباره فضای علمی، فکری و فرهنگی کشور، تأسیس انجمن اندیشه و قلم و دیدارها و نشست‌های آن را امید بخش دانست و گفت: هر چند که تکنولوژی وظیفه تفکر را نیز به عهده گرفته و مخصوصاً گسترش فناوری اطلاعات دیگر مجالی برای تفکر نمی‌گذارد. این وضع حتی اگر پایان دوران مدرن باشد، آن را پایان تفکر نمی‌توان دانست. به آینده باید امیدوار بود. همین سخنانی که اینجا گفتید و خلجانی که برای آینده دارید نشان می‌دهد که آدمی از طلب باز نمی‌ایستد. ماجرای فکر و تفکر هم تمام نشده است و تمام نمی‌شود.

رئیس فرهنگستان علوم اظهار داشت: متأسفانه در ایران فضای تفکر و اندیشه تنگ و بی‌رونق شده است و بدتر اینکه از این معنی غافلیم و بی‌پروای عقل سخن می‌گوئیم. ما مسئله نداریم و اگر مسئله‌ای هم مطرح شود آن را بی وجه می‌نگاریم، گویی هیچ مسئله و مشکلی وجود ندارد و کارها همه بر نهج صلاح و عدل صورت می‌گیرد و این پندار خطرناکی است. هر چند که ممکن است آن را مایه آرامش خاطر بدانند. در این اواخر ما بیشتر به انکار و نفی پرداخته‌ایم و کمتر طرح تازه و نو داشته ایم.

علم جدید با توسعه ملازم است

وی تصریح کرد: متأسفانه در ایران فضای تفکر و اندیشه تنگ و بی‌رونق شده است و کمتر از این معنی خبر داریم و حرفهای عادی هر روزی را حقایق بی چون و چرا می‌دانیم. گویی همه خوبها و بدها و بایدها و نبایدها و درستها و نادرستها معلوم است و هیچ نیازی به فکر کردن درباره آنها نیست. نه ارتباط میان چیزها و کارها و سخن‌ها هم کاری نداریم. زاهد و عابد می‌توانند بگویند توسعه نمی‌خواهیم زیرا توسعه، غربی است و بد است ولی اگر کسی بگوید علم جدید خوب است اما توسعه، غربی سازی است، ظاهراً نمی‌داند که این علم، علم تکنولوژیک و ناظر به توسعه است و با توسعه ملازم دارد.

است و ما صاحب فرهنگیم و فرهنگ خود را حفظ می‌کنیم و از صنایع غربی بهره می‌بریم، حرف بدی نیست ولی کاش، شدنی بود. ولی چه کنیم که این مسیر رفتنی نیست. اکنون فرهنگی که کسانی آن را فرهنگ نمی‌دانند، پوچ و فاسدش می‌خوانند، سراسر روی زمین را تسخیر کرده است و ما نه فقط تکنولوژی غربی بلکه این فرهنگ را نیز مصرف می‌کنیم.

رساله‌های دانشگاهی ناظر به مسائل جامعه نیست

وی گفت: در دهه‌های اخیر کشور ما از حیث توسعه کمی آموزش عالی پیشرفت‌هایی داشته است ولی این پیشرفت‌ها چون بر طبق برنامه و متناسب با شرایط و نیازهای کشور نبوده، احیاناً ناهم‌انگهی‌ها را بیشتر کرده است. ما اکنون قریب به ۱۵۰ هزار دانشجوی دکتری داریم و قاعدتاً باید سالانه ۴۰ هزار رساله و مقاله داشته باشیم که به رفع مشکلاتمان کمک کند اما این رساله‌ها و مقاله‌ها ناظر به مسائل جامعه و زندگی نیست و تنها فایده‌اش این است که در مجلات خارجی درج شود و آمار آثار و مقالات را بالا ببرد. راستی ما چهل هزار فارغ التحصیل دکتری در سال برای چه می‌خواهیم؟ و چرا نمی‌کوشیم که توسعه آموزش عالی هماهنگ با شئون دیگر کشور صورت گیرد. داوری اردکانی با اشاره به ضرورت توسعه یافتگی در ایران گفت: در جهان توسعه نیافته، توسعه معمولاً از پایین شروع نمی‌شود، بلکه حکومت باید اراده توسعه داشته باشد و اگر این اراده باشد مردم همکاری می‌کنند و چه بسا که در این همراهی و همکاری بعضی پراکندگی‌ها به وفاق تبدیل می‌شود. باید توجه داشت که توسعه امری همه‌جانبه و به اصطلاح پایدار است و باید در همه زمینه‌ها اعم از فرهنگ و آموزش و پژوهش و اقتصاد و مدیریت با هماهنگی صورت گیرد.

نسبت انقلاب و توسعه

چهره ماندگار فلسفه افزود: پیداست که یک حکومت انقلابی نمی‌تواند تمام هم خود را صرف توسعه کند ولی وقتی اعراض از توسعه یا بی‌اعتنایی به آن منشأ مفاسد و گرفتاری‌ها می‌شود باید به نحوی انقلاب و توسعه را با هم جمع کرد. به خصوص که مقابله با فساد اداری و مالی و اخلاقی و روحی نه فقط با انقلاب منافات ندارد بلکه باید از لوازم آن باشد. در مورد انقلاب و توسعه، مشکل، مشکل از لولیت است. باید این هر دو را در عرض هم قرار داد.

اولویت مسائل در نظرمان روشن نیست

وی تصریح کرد: به نظر می‌رسد ما هنوز تکلیف و نسبت خود را با این امر مهم روشن نکرده‌ایم و حداقل اولویت مسائل در نظرمان روشن نیست. بی‌اعتنایی به توسعه و برنامه آن منجر به بروز مشکلات بسیار برای مردم و کشور می‌شود. البته تدوین برنامه توسعه هم کار آسانی نیست و ما هنوز توانایی خود را در این راه نیازموده ایم.

داوری اردکانی ادامه داد: مشکلاتی مانند بحران آب، آلودگی هوا، فقر و فساد از جزی با برنامه ریزی دقیق نمی‌توان تعدیل کرد (ما به آسانی از عهده رفع این مشکلات بر نمی‌آییم). اما چه کنیم که به این مسائل حیاتی اعتنا نمی‌شود. ما مسائل اجتماعی و فرهنگی را هم بد مطرح می‌کنیم. در مورد زنان، گروهی صرفاً به حجاب توجه دارند و گروه دیگری می‌گویند زنان باید وزیر شوند. البته وزیر شوند اما صرف وزیر شدن کافی نیست چنانکه حجاب هم به فرض اینکه محقق شود، کفایت نمی‌کند. طبیعی است اگر این اولویت‌ها مشخص نشود، نمی‌توان با مسائل مواجهه‌ای اندیشمندانه داشت. اگر آن مقدار که بعضی دست اندرکاران به مسائلی چون حجاب یا فلان طرح عادی سازمان ملل و یونسکو حساسیت نشان می‌دهند، به فساد

بزرگ موجود و منتشر در همه جا حساس می‌شدند، وضع حجاب و آموزش و پرورش هم تا حدودی بهبود می‌یافت.

راه حل مؤثر برای کارآمدی در نظام آموزشی نداریم

داوری برای نمونه به آسیب شناسی نظام آموزش و پرورش کشور اشاره کرد و با ذکر این نکته که ۵۰ سال است به این مسأله فکر می‌کند، افزود: نه در میزان اندیشه اسلامی و نه در میزان فکر متجددان، وضع فعلی آموزش و پرورش مطلوب و مناسب نیست. شورای عالی انقلاب فرهنگی در زمان ریاست جمهوری مرحوم آقای هاشمی موافقت کرد که بنیاد نظام آموزشی دگرگون شود و برای این امر شورایی به نام شورای تغییر بنیادی نظام آموزش و پرورش تشکیل داد. این شورا ده دوازده سالی برای تدوین نظام جدید آموزش و پرورش کوشید اما به نتیجه نرسید و البته نگفت که به نتیجه نرسیده است و کاش گفته بود زیرا تا شکست را نپذیریم از آن درس نمی‌آموزیم.

این چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: هنوز نتوانسته‌ایم راه حل مؤثری برای کارآمدی در نظام آموزشی ایجاد کنیم و نمی‌دانیم چه باید بکنیم که پرورش نظام آموزشی اهل فکر، کتابخوانی و مسأله‌اندیشی شوند. مدرسه زمان ما باید فرزندان کشور را برای زندگی و کار در جامعه آماده کند و اگر از عهده این مهم برنیاورد، اتلاف وقت می‌کند. مسائل زندگی جدید بسیار پیچیده است و مدرسه باید کسانی را تربیت کند که بتوانند با آن مسائل و پیچیدگی‌ها مواجه شوند.

وی ادامه داد: اگر کتابخوانی در کشور ما جایی ندارد، یکی از جهات آن را در نظام آموزش و پرورش باید جستجو کرد. وقتی فرزندان کشور ده پانزده سال همه وقتشان باید صرف خواندن کتاب درسی شود (کتاب درسی حتی اگر خوب و بسیار خوب تدوین شده باشد، کتاب مقبولات و مشهورات و مطالب متوسط و متناسب با خرد مشترک است) به مطالب معمولی و عادی عادت می‌کنند و در بهترین صورت اطلاعاتی به دست می‌آورند بی آنکه رغبت به مطالعه و فکر کردن و طرح و حل مسائل داشته باشند.

نقد غرب را از انقلاب آغاز نکردم

وی با اشاره به برخی پرسش‌های مطرح شده درخصوص احترام ایشان به مرحوم فردید و همچنین تغییر نظرات ایشان درباره غرب گفت: مرحوم فردید فیلسوف بود و بر گردن من و امثال من حق استادی دارد. اما ایشان اهل سیاست نبود. البته یک استاد صاحب‌نظر حق دارد در سیاست هم اظهارنظر کند. اما توجه من به مسئله غرب مربوط به امسال و پارسال نیست؛ من ۲۷ سال قبل از انقلاب در فضای دانشگاهی به عنوان دانشجو و معلم زندگی کرده‌ام و از آغاز جوانی به قدرت غرب به عنوان قدرتی که خواسته یا ناخواسته بر زندگی ما تأثیرگذار است، می‌اندیشیده‌ام. من نقد غرب را از انقلاب آغاز نکردم بلکه انقلاب را عکس العملی در قبال قدرت غرب یافتن و با آن همراه شدم. از آن زمان تا کنون زیربنای نظر من درباره غرب تغییری نکرده است.

پدید آمدن غرب، مکر الهی نیست

رئیس فرهنگستان علوم افزود: اخیراً از من پرسیده‌اند آیا پدید آمدن غرب مکر الهی نیست؟ پاسخ من این است که غرب در ۴۰۰ سال اخیر براساس اندیشه و تفکر و با ظهور اراده به قدرت، پدید آمده و بر جهان مسلط شده است. اسم مکار هم گمان نمی‌کنم در این دوران اسم غالب الهی باشد وانگهی یک تاریخ دو هزار و پانصد ساله یا پانصد ساله نمی‌تواند حاصل مکر خداوندی باشد.

وی افزود: اشاره‌ای هم به نام هایدگر کردید. هایدگر نه معتقد به لیبرالیسم بود و نه با کمونیسم سازگاری داشت. او براین اساس که غرب همه آنچه را که در قوه داشته به فعلیت رسانده است، به پایان تاریخ غربی فکر می‌کرد.

اگر هایدگر از پایان غرب سخن می‌گفت، دیدگاه او ناظر به شعارها و آرمان‌های اروپای قرون ۱۸ و ۱۹ یعنی آزادی، لیبرالیسم، صلح، عدالت و رفاه بود که با کشتار پنهان ۱۰۰ میلیون انسان در قرن نوزدهم (که بهترین دوران تاریخ تجدد بود) و کشتار آشکار ۵۰ میلیون انسان در جنگ‌های جهانی در قرن ۲۰ بر باد رفت و از این نظر سخن هایدگر درست بود. اما این بدین معنا نیست که اراده به قدرت و تکنولوژی عظیم غربی را ناچیز بینگاریم. این قدرت و تکنولوژی ناگهان به وجود نیامد بلکه ۲۰۰ سال طول کشید تا آنچه در فکر و هنر و فرهنگ ظاهر شده بود، در شیوه زندگی و سیاست و تکنولوژی نیز ظاهر شود. این اواخر کار ما بیشتر نفی غرب بوده است اما چون نفی و اثبات باهم اند، وقتی نفی می‌کنیم باید به فکر اثبات هم باشیم. غرب وقتی نفی می‌شود که چیز دیگری بیاید و جای آن را بگیرد. پست مدرن‌ها هم هنوز در افق آینده طرحی را نیافته‌اند که با آن تاریخ دیگری آغاز شود. ما هم باید به آینده فکر کنیم.

باید در عین مخالفت با ظلم در تحقق عدل بکوشیم

داوری اردکانی تصریح کرد: ما انقلاب کردیم چرا که وضع آن زمان را عین ظلم می‌دانستیم، دانشگاه‌های رونق بود و سایه سنگین اختناق بر جامعه حاکم شده بود. ما قصد داشتیم با انقلاب‌مان جامعه‌ای بسازیم که در آن مهر، دوستی، آزادی و در یک کلام حق و عدل حاکم شود و مردم به حقوق خود برسند. اکنون هم باید برای نظامی که در آن دوستی و وفاق و همدانستی و راستی و حق دوستی و آزادی و عدالت حاکم باشد بکوشیم. ما که با نام امریکا دشمنی نداریم. ما با ظلم امریکا مخالفیم و به این جهت خود باید در عین مخالفت با ظلم در تحقق عدل بکوشیم.

بترسیم از اینکه قبح گناه و رذیلت از میان برود

وی با اشاره به تذکری که از مرحوم راشد شنیده بود، افزود: «ایشان می‌گفت نگران نباشید که در جامعه کسی اینجا و آنجا گناه می‌کند. گناه از زمان آدم بوده و همیشه خواهد بود. از این نگران باشید که قبح گناه و رذیلت در جامعه از بین برود که در این صورت همه چیز از بین می‌رود.» ما در انقلاب مان دنبال جامعه‌ای بودیم (و هنوز هم هستیم) که کسی در آن گناه نکند. اما اکنون باید بترسیم که مبادا به جایی رسیده باشیم که دیگر رذائل، رذیلت شناخته نشود و قبح گناه و خلاف از میان رفته باشد.

داوری در خصوص نظرانی که اخیراً از ایشان درباره مرحوم فروغی نقل می‌شود، گفت: فروغی فیلسوف نبود. سیاستمدار و دانشمند بود. او هشتاد سال پیش کتابی در تاریخ فلسفه نوشت که هنوز هم تنها کتاب تاریخ فلسفه‌ای است که یک ایرانی نوشته است. به سیاستش کاری ندارم اما به سلامت طبع و درک و فهم و دانشش احترام می‌گذارم.

در ابتدای این نشست صدوقی دبیر گروه اندیشه انجمن اندیشه و قلم و دیگر اعضا ضمن ارائه گزارشی از فعالیت‌های انجمن، به بیان دغدغه‌های فکری خود پرداختند.

همچنین دبیری مهر، رئیس هیأت مدیره انجمن با اشاره به دو وجه شخصیتی دکتر داوری گفت: دکتر داوری علاوه بر آن که یک متفکر اصیل است که برای اندیشه و فکر اصالت قائل است در میان نخله‌های فکری و مکتبی جایگاه رفیع و مشخص دارند و از این رو نسل جدید اندیشه‌ورز کشور نیازمند همفکری و هم‌نشینی با این بزرگان هستند تا راه‌های رفته را تکرار نکرده و اولویت‌های فکری و اندیشه‌ای را بشناسند.

وی همچنین آمادگی انجمن اندیشه و قلم را برای امضای تفاهم نامه همکاری با فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران برای انجام پژوهش‌ها و برگزاری نشست‌های تخصصی اعلام کرد.

علی مطهری عنوان کرد:

استحکام خانواده و آرامش روانی از نتایج پوشش اسلامی است



و بگوییم چرا پوشش زنان کشور ما در این نقطه قرار دارد. رضاشاه قبل از اینکه به ترکیه برود، خیلی نسبت به مسائل و پوشش زنان حساسیتی نداشت و حتی جنبش های زنان را سرکوب کرد، برای مثال نشریه صدیقه دولت که صدیقه دولت آبادی آن را منتشر می کرد را توقیف کرد.

منصوری افزود: رویکردی که رضاشاه بعد از سفر به ترکیه نسبت به زنان کشور داشت را اگر دریابیم، متوجه می شویم که چرا رضاشاه به یکباره چنین موضعی را در مورد پوشش زنان اتخاذ کرد. رویکرد رضاشاه به مسائل کشور در آن زمان تلفیقی از ناسیونالیسم باستان گرا و مدرنیسم و استقرار حکومت پدرسالانه بود. توجه به ناسیونالیسم باستان گرا برای تقویت حکومت در کنار استقرار حکومت پدرسالانه و مدرنیسم باعث شد که رضاشاه نسبت به حجاب زنان واکنش نشان دهد، بدون اینکه توجه کند زنان آن روز چه گرایش، مطالبات و باوری در جامعه دارند. این نگاه نسبت به زن به عنوان بخشی از رویکرد حاکمیت و نگاهی به پوشش زن که در پهلوی اول و پهلوی دوم وجود داشت و حتی نگاه روشنفکران نسل مشروطه ما نسبت به زن، از نوع نگاه به زن به مثابه جنس دوم بوده است.

این فعال زنان در بخش دیگری از سخنان خود با بیان اینکه باید دید در طول این چند سال چه اتفاقی افتاده و چرا ما تا امروز نتوانسته ایم فقط در یک مسئله جامعه را آن طور که می خواهیم با خود همراه کنیم، ادامه داد: ما هیچکدام از مسائل زنان را نمی توانیم جدا از مسائل دیگر آنها مورد آسیب شناسی قرار دهیم. در فصل سوم قانون اساسی که حقوق ملت است، اصل ۲۰ و ۲۱ برای مسئله زنان و حقوق زنان مسائلی را برشمرده است و اصل ۲۱ می گوید دولت موظف است تمامی حقوق زنان را با رعایت موازین اسلامی در نظر بگیرد.

وی تاکید کرد: واقعیتی که ما در مورد پوشش زنان نادیده گرفته ایم این است که اگر در دوره پهلوی پوشش زن به عنوان یکی از نمادهای مدرنیسم مدنظر قرار می گرفت، بعد از انقلاب اسلامی هم همین خطا را تکرار کردیم، یعنی فکر کردیم با مدنظر قرار دادن پوشش زنان که بگوییم پوشش اسلامی است می توانیم جامعه را اسلامی نشان دهیم که این فکر درستی نبود. نگاه ما به پوشش زنان بیشتر از اینکه جنبه ایجابی بگیرد، جنبه سلبی گرفت. ما فکر کردیم با گشت ارشاد می توانیم پوشش زنان را آن طور که مدنظرمان هست، ببینیم در حالی که این تفکر غلطی است. رویکرد ما هنوز سلبی و قهری است و با نهادهایی همچون گشت ارشاد می خواهیم نظرممان را به زنان تحمیل کنیم.

منصوری در پایان تاکید کرد: اگر می خواهیم در مورد پوشش زنان به نتیجه برسیم باید این مسئله به گفتگو گذاشته شود و غلبه به یک نگاه در سیاستگذاری در این زمینه غلط است. وقتی رویکرد سیاستگذاری همچنان بر رویکرد سلبی و قهری تاکید می کند، تا یک جایی جواب می دهد و دیگر جوابگو نیست. سوال اصلی این است که ما برای زنان در طول این ۴۰ سال چه کرده ایم و در شاخص های توسعه تا چه حد برای آنها فرصت برابری ایجاد کرده ایم. مسئله پوشش زنان را نمی توان جدا از دیگر مسائل زنان در نظر گرفت و به عنوان امری که به شخصی ترین حوزه فرد برمی گردد و به حقوق انسانی او مربوط می شود، باید مورد توجه قرار گیرد. ما نمی توانیم به زنان جامعه تحمیل کنیم پوشش موردنظر ما را داشته باشند اما نسبت به سایر حقوق آنها بی توجه باشیم.

کرده و اگر دوباره آزادشان بگذارند آنها هم پوشیده می شوند.

وی با بیان اینکه برهنگی نقشه صهیونیستی در کل دنیا است، تاکید کرد: در مجموع در سراسر کشور نمی توانیم بگوییم وضع حجاب بد است و باید همیشه نظارتی بر این امر وجود داشته باشد. اینکه بگوییم حجاب در جامعه آزاد باشد، عملی نیست و به عربی و نیمه عربی می رسد که به صلاح جامعه نیست. دولت اسلامی بخشی از امر و نهی که مستلزم اجرای قانون است را باید داشته باشد و بر این امر نظارت کند.

مطهری با بیان اینکه فکر نمی کنم اکنون در جامعه مشکل بزرگی به نام حجاب داشته باشیم، تصریح کرد: کسانی که از آزادی حجاب زنان دفاع می کنند یا خانم هایی هستند که خیلی پایبند به اخلاق نیستند یا مردان شکارچی هستند. به قول شهید مطهری راهی که اسلام گفته چیزی نیست که به جامعه تحمیل کند بلکه چیزی است که در فطرت آدم ها وجود دارد.

نگاه ما به حجاب نباید سلبی و قهری باشد

در ادامه این نشست، آذر منصوری، فعال حقوق زنان گفت: حدود ۴۰ سال است که برای گسترش حجاب در جامعه تلاش می کنیم و راه های مختلفی را امتحان کرده ایم. حال بعد از ۴۰ سال باید ببینیم به کجا رسیده ایم و شاید به این نتیجه رسیده باشیم که رویکرد سلبی جواب نمی دهد و نیاز به آموزش دارد. اگر می خواهیم وضعیت جامعه رو به بهبود رود و امید اجتماعی را در کشور تقویت کنیم، باید بنشینیم و ببینیم کجای کار را اشتباه رفته ایم.

این فعال حقوق زنان افزود: به عنوان نماینده جریان اصلاح طلب، طرفدار دیدگاهی هستیم که باید راهی برای شنیدن صدا و اعتراضات مردم باز شود و به هیچ وجه موافق پاک کردن صورت مسئله نیستیم، بلکه باید از همه ظرفیت ها استفاده شود تا از این مرحله به درستی خارج شویم.

عضو کمیته ترویج و گسترش فرهنگ عفاف و حجاب با بیان اینکه امروز در آستانه روزی هستیم که رضاشاه فرمان کشف حجاب را داد، تصریح کرد: ما بدون ورود دولت مستقر در کشور نمی توانیم بررسی تحلیلی از حجاب داشته باشیم

نشست ارزیابی کارنامه جمهوری اسلامی درباره حجاب در آستانه سالگرد کشف حجاب توسط رضاشاه از سوی گروه علوم اجتماعی انجمن اندیشه و قلم در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد.

علی مطهری به عنوان اولین سخنران در این نشست به طرح مباحثی در خصوص حجاب پرداخت و گفت: تعبیر حجاب شاید کامل نیست. حجاب به عنوان پرده نشینی و یا به تعبیر بهتر ستر یا پوشش نیست و در اسلام به معنای مساله پوشش نیست. باید دید آیا مسائل مربوط به عفاف مهم است یا خیر؟ از نظر اسلام این مسائل مهم است اما از نظر دنیای غرب خیر و آن را حل شده می دانند در حالی که آنها مشکلات بیشتری از ما دارند و برای آنها هم این موضوع حل نشده است. سوره نور در قرآن درباره مسائل مربوط به عفاف است و روابط زن و مرد باید بر اساس این آیات عمل شود. این آیات اشاره به این دارند که مسائل را با فطرت خود درک می کنید و ما فقط در اینجا یادآوری می کنیم.

این نماینده مجلس در ادامه به موضوع ازدواج در سیستم اسلامی و فرنگی اشاره کرد و افزود: در نظام خانوادگی اسلامی ممنوعیت کامیابی جنسی خارج از خانواده نداریم و هر گونه ارتباط جنسی باید در کادر خانواده باشد. اما در سیستم فرنگی اینگونه نیست و شخص محدود می شود. سیستم اسلامی افراد را از محدودیت به آزادی می رساند و در سیستم غربی برعکس است.

وی افزود: محیط جامعه باید محیط کار و فعالیت باشد یا محیط التذاذ جنسی؟ آرامش روانی یکی از نتایج پوشش اسلامی است. فایده دیگر پوشش استحکام پیوند خانوادگی است. رابطه زن و شوهر هر قدر قوی تر و رابطه مرد و زن با زن و مرد بیگانه ضعیف تر باشد، خانواده مستحکم تر است. لذا در اسلام وظیفه پوشش بیشتر به زن داده شده و طبیعت زن هم اقتضا می کند که زن تمایل به پوشش داشته باشد چون می داند اگر اندام خود را ارائه کند، احترامش از بین می رود و اسلام تلاش می کند دسترسی به زن سخت تر باشد.

مطهری با بیان اینکه وضعیت کنونی حجاب در اروپا به دلیل تبلیغات است، تاکید کرد: در گذشته در اروپا هم زنان پوشیده بودند، اما سرمایه داری آنها را به عربیانی تشویق

گزارشی از نشست «تشیع علوی و تشیع صفوی»؛

تشیع علوی و تشیع صفوی؛ دو تیپ دین داری



نشست «تشیع علوی و تشیع صفوی» در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

صفویه ریشه در نهضت شیعیه دارد

سید جواد میری در این نشست با پرداختن به دیدگاه شریعتی درباره تشیع علوی و صفوی گفت: شریعتی در کتاب «تشیع علوی و تشیع صفوی» فقط از منظر جامعه شناسی به این موضوع می‌پردازد و در قالب مبحث تبدیل حرکت به سازمان آن را مورد بحث قرار می‌دهد. او می‌گوید دوران صفویه دوران تبدیل شیعه حرکت به شیعه نظام است. به نظر می‌رسد شریعتی تحلیلی وبری از این ماجرا ارائه می‌دهد. بر خلاف دیدگاه او نسبت به هویت که متأثر از مارکس است، شریعتی از تعبیر مونتائو مذهب - ملیت سخن به میان می‌آورد که صفویان بر آن تکیه کردند و ایران را از همه جهت از کشورهای رقیب زمان خود کاملاً جدا می‌کرد. صفویه ریشه در نهضت شیعیه دارد که تلاش می‌کرد فرهنگ و هویت ایرانی را از هویت اسلامی جدا کند. با این روش ایرانیان هم از سایر ملتها متمایز شدند و از هویت دینی بهره مند شدند. کاری که نهضت شیعیه نتوانست به آن دست یابد.

سید جواد میری در بخش دیگری از سخنان خود افزود: شریعتی درباره شیوه‌های گوناگون اتصال اسطوره‌ای را با اشاره به برخی اسطوره‌های ایرانی را بر می‌شمارد. هم در واقعیت و هم در اسطوره‌ها می‌بینیم که سلسله‌ها و خاندانی که به وراثت و نژاد اهمیت می‌دهند برای جلوگیری از انقراض شجره خود با نژادهای دیگر پیوند برقرار می‌کنند. این نوع تشیع را شریعتی تشیع صفوی می‌نامد و آن را مقابل تشیع علوی قرار می‌دهد. در این نوع تشیع عترت و ولایت و در نوع دیگر سلطنت شیعیه محور و ملاک است. شریعتی همچنین در کتاب خود به بحث انحطاط جامعه ایرانی می‌پردازد و رمز آن را در مقایسه این دو نوع تشیع می‌داند.

تشیع علوی و تشیع صفوی؛ دو تیپ دین داری

سید محمد میرسندسی در این نشست گفت: تفاوت است میان جامعه شناسی برای جامعه شناسی و جامعه شناسی برای یک اعتقاد و نظر که شریعتی رویکرد دوم را دارد. شریعتی دو رویکرد را دنبال می‌کند. در مرحله اول با نگاه کلامی به صورت تلویحی دارد به مارکس پاسخ می‌دهد. در رقابت با ایدئولوژی مارکسیسم که آن زمان رایج بود. مثلاً در جایی می‌گوید درست است که دین افیون توده هاست و مصداق آن را تشیع صفوی می‌داند، اما می‌گوید این دین، دین صحیح نیست بلکه دین تحریف شده است که خاصیت تخریب‌کنندگی دارد. در مرحله بعد شریعتی با رویکرد جامعه شناختی که رویکرد مطالعه امر واقع را دارد دچار تقلیل‌گرایی می‌شود. تشیع علوی و تشیع صفوی دو تیپ دین داری هستند اما همه تیپ‌ها نیستند بلکه تقسیمات دیگری نیز وجود دارد.

سید محمد میرسندسی در بخش دیگری از سخنان خود افزود: شریعتی به اسلام معرفتی توجهی نمی‌کند و فقط دو نوع اسلام انقلابی و اسلام منفعل را اشاره می‌کند. از میانه صفویه تسلط اخباریون را می‌بینیم. در تشیع صفوی مخالفت با اسلام معرفتی را می‌بینیم اما شریعتی اشاره صریح به این مسأله نمی‌کند. این نوع اسلام است که ما را در دنیای جدید می‌تواند راهنمایی کند و نجات دهد. همچنین در رابطه دین و قدرت باید توجه کنیم که شریعتی بیشتر به این نکته توجه می‌کند که دین چگونه ظلم و جور را بر

باشد. پس اگر حرکت انقلابی تبدیل به نظام شود مجبور می‌شود از ماهیت خود فاصله بگیرد. به عقیده بنده هیچ انقلابی نمی‌تواند فاقد فلسفه سیاسی باشد و گر نه شورش است نه انقلاب. ظاهراً برای شریعتی مسأله امامت و امت خوب جا نیفتاده بوده است که آن را خوب و مکفی توضیح نمی‌دهد. در حالی که این موضوع دقیقاً بزنگاه بحث است و باید آن را تبیین می‌کرد.

در ادامه حجت الاسلام الله قادر فاضلی در این نشست گفت: جامعه شناسان بر اساس وقایعی که در جامعه اتفاق می‌افتد مسائل را تحلیل می‌کنند نه بر اساس فلسفه سیاسی ای که اول تبیین می‌شود و انتظار داریم که در عمل محقق شود. شریعتی جایی می‌گوید در طول تاریخ دو نوع اسلام اموی و اسلام علوی داشته ایم. شریعتی اشکالی به علمای زمان خود می‌گیرد که چرا در شرایط کنونی در کتاب‌های حوزوی راجع به فقه برده داری می‌خوانید؟ به نظر می‌رسد چون شور انقلابی در شریعتی غالب بود گاهی بعضی مسائل را درست مطرح نمی‌کرد.

قادر فاضلی در بخش دیگری از سخنان خود افزود: وقتی از کمالات ائمه می‌گوئیم هر چقدر هم مبالغه کنیم کسی ناراحت نمی‌شود و به کسی بر نمی‌خورد. اما کافی است بگوییم علی (ع) در جایی از نهج البلاغه آمار اموال خود را می‌گوید. بلافاصله همه متوقع می‌شوند که مسئولین جمهوری اسلامی نیز از اموال خود آمار ارائه کنند. تشیع اموی و عثمانی و صفوی این است که بیت المال را برای خود و اقوام خود خرج کنیم. باید توجه کنیم مردم هستند که علما را بد بار می‌آورند. متأسفانه سال هاست که خیلی از علمای ما منزوی هستند. مثلاً علامه طباطبایی در فقر زندگی می‌کرد. این نتیجه تشیع صفوی است که عوام پرور است. تشیع صفوی این است که انتظار داشته باشیم با شعر و اشک ریختن، تمام گناهان مان حتی آن‌هایی که مربوط به حق الله می‌شود بدون هیچ زحمتی بخشیده شود.

قاسم پورحسن در این نشست درباره ۳ فهم متفاوت از تشیع گفت: علامه طباطبایی، دکتر شریعتی و هانری کربن درباره این بحث کتاب نوشته اند. شریعتی ابودر

می‌چیند و به این نکته توجه نمی‌کند که بعد از آن اسلام قرار است چه بکند. مثال‌هایی از حکومت علوی می‌آورد اما به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که دین بعد از به قدرت رسیدن چگونه باید مدیریت کند. شاید چون شریعتی در شرایط بعد از انقلاب که ما هستیم حضور نداشته و تجربه ۴۰ ساله امروز ما را نداشته است.

شریعتی در تیپ شناسی تشیع صفوی و علوی متأثر از وبر است

داود مهدوی زادگان در این نشست گفت: ما در عالمی متکثر زندگی می‌کنیم. به این معنا که خیلی از مفاهیم را تصور می‌کنیم شبیه به هم اند اما وقتی روی مصادیق بیشتر تأمل می‌کنیم احساس می‌کنیم تفاوت وجود دارد. این می‌شود که بشر مفاهیم را متنوع می‌کند. مثلاً همه ما می‌گوئیم شیعه هستیم اما وقتی وارد جزئیات می‌شویم می‌بینیم که در دیدگاه‌ایمان تفاوت وجود دارد. این است که به سمت سنخ شناسی و تیپ شناسی می‌رویم و تشیع را بر انواع خود تقسیم می‌کنیم. شریعتی از زاویه جامعه شناسی سیاسی متأثر از وبر این تیپ شناسی را برای تشیع انجام می‌دهد نه متأثر از مارکسیسم. آن جایی که وبر به بحث تیپ شناسی سیادت و سیادت کاریزماتیک می‌پردازند.

هیچ انقلابی نمی‌تواند فاقد فلسفه سیاسی باشد

داود مهدوی زادگان در بخش دیگری از سخنان خود افزود: شریعتی تشیع علوی را تشیع انقلابی می‌داند. در زمان صفویه این حرکت انقلابی تبدیل به نظام می‌شود. در نتیجه روحیه انقلابی از بین می‌رود. باید توجه کنیم که تشکیل حکومت صفوی ربطی به اسلام ندارد. بلکه بعد از تشکیل صفویه است که حکومت، تشیع را انتخاب می‌کند و به آن نزدیک می‌شود. تبدیل حرکت انقلابی به نظام درباره انقلاب اسلامی مصداق دارد نه حکومت صفویان. شریعتی بر چه اساسی می‌گوید حرکت انقلابی اگر به نظام تبدیل شود غیر انقلابی می‌شود؟ شریعتی می‌گوید حرکت انقلابی نمی‌تواند پیش فرض فلسفه سیاسی داشته

شریعتی، بازگوش تاریخ ماست

مصطفی مهرآیین در این نشست گفت: شریعتی را باید به گونه‌ای دید که خود او تاریخ اسلام را دیده است. متفکر معاصر کسی است که در نور تاریکی می بیند و در تاریکی، نور. در اوج ظلمت جامعه می تواند روزنه های نور را ببیند. شریعتی معاصر بود اما معاصر به معنای ناپهنگام بودگی. شریعتی در سنت تاریخی ما هم مرده و هم باز مانده است. اما امیدوار است که در این ویرانه چیزی پیدا کند. نورها را پیدا کند. تفاوت شریعتی با هدایت در این امید اوست. این است که در کتاب «ما و اقبال» می بینیم که شریعتی یک بعدی و تک جنبه ای به مسائل نگاه نمی کند.

مصطفی مهرآیین در بخش دیگری از سخنان خود افزود: شریعتی بازگوش تاریخ ماست نه متفکر ما و این به معنی بی سوادی نیست بلکه به معنی آگاهی اوست. شریعتی بر روی لحظه های گسست و در آستانه تغییرها ایستاده است. به دنبال ترک های تاریخی است که ممکن است کنش امید در آنها روی دهد. شریعتی آگاه به دو ویرانه به نام دنیای غرب و شرق است. شریعتی متفکر استبدادی و ایدئولوژیک نیست. شریعتی معصومین و چهره های دینی را امید می داند. به این دلیل از ابن سینا منتفر است چون در اندیشه او امید نمی بیند. از شریعتی پدر و آینه تفکر خود نسازیم که نتوانیم او را نقد کنیم. اگر شریعتی جایی از روش خود عدول کرده باید او را نقد کنیم. ایوذر نجات دهنده ما نیست بلکه تنها نجات دهنده شریعتی است. شریعتی برای تزریق نیرو به خودش دست به دامن ابودر و... می شود.

بنیادهای عقلی اسلام، تمدن اسلامی شکل دهیم؟ از طرفی تقلیل اسلام تنها به دو سنخ گمراه کننده خواهد بود.

چگونه می توانیم تشیع علوی را احیا کنیم؟

محمد علی مرادی در این نشست گفت: در دیدگاه های شریعتی ظرفیت تاریخ جبرانی وجود دارد. خیلی از متفکران ما به شیوه هویتی بحث می کنند. اما منظر بحث امروز من هویتی نیست، دوگانه حرکت و نهاد ریشه در دوگانه های آپولونی و دیونیزوسی در تفکر یونانی دارد. دغدغه های فرانکفورتی ها نیز زیست در دوگانه های این گونه بوده است. فرانکفورتی ها به این دلیل این دیدگاه را دارند چون دو جنبش انقلاب اکبر و فاشیسم هیتلر را دیده اند. کانت می گوید خرد در بنیاد خود ما را به خطا می اندازد چون ما به وسیله خرد به دنبال وحدت هستیم. پس کثرت ها کجاست؟ دیدگاه فرانکفورتی ها در این حرف کانت ریشه دارد.

محمد علی مرادی در بخش دیگری از سخنان خود افزود: در زمان پهلوی کسانی به دنبال احیای دوران صفوی بودند. جشن های فرهنگ و مردم ریشه در این تفکر داشت. شریعتی در بحث اتحاد صفویه با عثمانی به دنبال یک اتترناسیونالیسم اسلامی بود. امروز ترکیه نیز بر اساس این تفکر به دنبال احیای امپراطوری عثمانی است. شریعتی متوجه نبوده است که در کدام زمین دارد بازی می کند. باید بینیم چگونه می توانیم تشیع علوی را احیا کنیم.

را به ابن سینا ترجیح می دهد. چون می گوید شیعه باید بتواند جنبش اجتماعی و طبقاتی راه بیندازد. شریعتی صرف رجوع به عقل بدون مبارزه و نگاه حداکثری را بر نمی تابد. علامه طباطبایی در اثر «شیعه در اسلام» بنیان اسلام را عقل می داند که این عقل تابعی از قرآن است. امروز دیدگاه کربن بیشتر بین ما رایج است. در نگاه کربن حقیقت واحدی وجود داد که این حقیقت واحد، صور گوناگونی را می تواند تشکیل دهد. کربن از طرفی فروکاستی به تصوف صورت می دهد که تعجب می کنم فهم غالب امروز ما چرا باید متأثر از نگاه کربن باشد. شریعتی می گوید تصوف یعنی حلاج و حلاج یعنی دارالمجانین. کربن و شریعتی بی طرفانه به تشیع نمی پردازند. کربن می گوید تشیع در تاریخ ایران ریشه دارد.

قاسم پورحسن در بخش دیگری از سخنان خود افزود: ما به شدت در حال غلتیدن به دیدگاه های ایدئولوژیک و افراطی از تشیع هستیم. طرح شریعتی و کربن ما را به رادیکالیسم در شیعه می کشاند و نتیجه آن جنگ مذهبی می شود. اگر چه در دیدگاه کربن انفعال و در دیدگاه شریعتی ستیز وجود دارد. وقتی سر ستیز با تشیع صفوی داشته باشیم چطور با اهل سنت نداشته باشیم؟ مبنای عقلی است که موجب مرادوه می شود و این مینا را علامه طباطبایی در دیدارهایش با هانری کربن دارد. دیسپلین علم در دیدگاه های شریعتی کاملاً بر هم می ریزد. اما در علامه طباطبایی، مطهری و... خیر. باید از شریعتی پرسید چگونه با بر هم زدن

در مراسم بزرگداشت دینانی مطرح شد؛

دینانی فیلسوف پرشش و گفتگوست

اعوانی با تأکید بر اینکه دینانی فیلسوف پرشش و فیلسوف دیالوگ است، ادامه داد: دینانی همیشه اساتید بزرگی داشته که مطرح ترین آن، علامه طباطبایی است که از صفات بسیار برجسته های برخوردار بوده است. یکی از ویژگی های علامه طباطبایی این بود که خیلی از مسائل را درباره غرب نمی دانست ولی کسانی مانند هانری کربن و... را دعوت می کرد و از آنها در جلساتش پرسش هایی در این خصوص مطرح می کرد. از دیگر خصوصیات دینانی، کتابخوان بودن اوست. مسائل فلسفی هم در استاد دینانی زنده است و وقتی به کتاب های ایشان مراجعه می کنید، می بینید برای حل مسائل فلسفه (چه قدیم و چه جدید) کوشیده است. تمام فیلسوفان بزرگ، یک پا در گذشته و یک پا در حال داشته اند. کتاب هایی که استاد می خوانند، به ایشان در این راه کمک کرده است. همچنان که او در انتخاب خواندن کتاب هم بسیار دقیق و نکته بین هستند. از خصایص دیگر او این است که هم در حوزه و هم در دانشگاه درس خوانده و نسبت به هر دو بسیار اشراف دارد. همچنین ایشان شاگردان زیادی تربیت کرده که این راه را ادامه دهند و استاد خوب کسی است که بتواند شاگردان خوبی را تربیت کند و به نظر من، ایشان در این راه موفق بوده است.

دینانی اندیشه ایرانیان قبل از اسلام را احیا کرد

در ادامه این نشست نجفقلی حبیبی عضو هیأت علمی دانشگاه تهران و از هم کلاسی های دوره دانشگاه استاد دینانی به سخنانی در خصوص مقام علمی او پرداخت و اظهار کرد: این مقام و منزلت علمی، آسان فراهم نشده است بلکه حاصل مطالعه عمیق ایشان است که عصاره

بوده است؛ یکی از سوی عرفا که البته استاد معتقد است عارف حقیقی محال است ضد عقل باشد. دوم، فقها، منتهی این مسئله خیلی جدی نبوده است چون تقابل با عقل، تقابل با زیربنای فقه است و گروه سوم، اخباریون بودند که داستان آن مفصل است.

بلخاری در بخش دیگری از سخنان خود، استاد دینانی را حکیم خرد خواند و تصریح کرد: فرمایشات دینانی بر اساس قرآن، عقل را هم سنگ شریعت می داند که در سوره ملک هم به این موضوع اشاره شده است. قرآن، عقل را هم سنگ شریعت می کند و تمامی این هم و غم را برای عقل دارد، بنابراین عقل اگر عقل است مؤید شریعت است. در ادامه این مراسم غلامرضا اعوانی رئیس فرهنگستان علوم به ارائه سخنانی درباره استاد دینانی پرداخت و در مقام مقایسه او با فیلسوفان قرن برآمد و گفت: اول می خواستم دینانی را با کانت یا هگل مقایسه کنم. ولی بعد به این نتیجه رسیدم که دینانی سقراط زمان است. ایشان روش سقراطی دارد چون سقراط چیزی را ادعا نمی کرد که می داند؛ یعنی کسی که می داند ولی می گوید نمی دانم. او در عقیده شخص تصرف نمی کند تا ببیند چه می گوید. ولی به محض اینکه چیزی گفت، او را تحلیل می کند تا به نتیجه برسد. این روش دینانی، روش سقراطی است. به هر جهت، ایشان هم کتابی در جهت فلسفه پرسش نوشته و به او فیلسوف پرسش هم می توان گفت. کتاب هایی که او نوشته، یکی همین کتاب «فلسفه پرسش» که مربوط به پرسش های اساسی در فلسفه است که در هیچ علمی، این پرسش ها مطرح نمی شود و حیات انسان در این دنیا به این پرسش ها وابسته است.

بزرگداشت غلامحسین ابراهیمی دینانی یکی از برجسته ترین اساتید فلسفه با حضور وزیر کشور و اساتید برجسته فلسفه در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

در ابتدای این مراسم حسن بلخاری رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی گفت: برای اولین بار در سال ۸۴ در اصفهان افتخار مصاحبت با استاد را داشتم که برای برنامه چهره های ماندگار در استان اصفهان حضور یافته بود و از آن زمان تاکنون، این مصاحبت ادامه پیدا کرده است.

استاد دانشگاه تهران با اشاره به نقش دینانی در تقلیل موقعیت اجتماعی و همگانی کردن فلسفه اظهار کرد: فلسفه نیل به استقراء دارد چون موضوع آن، وجود و امری تجریدی است و این موضوع، لاجرم عقل های سنگین وزن می خواهد و معمولاً عامه از فلسفه گریزان هستند. این امر ایجاب می کند که برای رشد عقل عمومی در جامعه، فلسفه به نوعی به میان مردم بیاید. یکی از بزرگترین کارهایی که استاد دینانی در شبکه چهار برنامه «معرفت» انجام دادند، این بود که فلسفه را به زبان شیرین و آمیخته به حکمت و عرفان توضیح دادند.

وی افزود: فلسفه را همگانی کردن و لذت فلسفه را به مردم چشاندن، از کارهای بزرگ استاد دینانی است چون اگر کسی فلسفه را در جایگاه لذت بخش خود درک کند، مریدی عقل را خواهد کرد. هیچ فیلسوفی را نمی شناسم که به قدر و اندازه دینانی، از مقام حضرت عقل دفاع کرده باشد و این امر فوق العاده مهم است. مسئله عقل در حیات بشر، مهم و محترم و جوهر انسان است. عقل در طول ۱۴۰۰ سال گذشته همواره محترم نبوده است و اشعار زیادی در خصوص ضد عقل وجود دارد. عقل از سه جهت همواره مورد حمله

MEHR NEWS AGENCY
Photo: Shahab Ghayoumi

بتوان به آنها اتکا کرد. ما نیاز داشتیم به کسی که نه به اسم بلکه به رسم، طلبه و دانشجوی واقعی باشد. کسی که استاد دیده و کتاب خوانده و تأمل کرده باشد. ما نیاز به یک استاد داشتیم که دانشجوی پروری را در اولویت خود قرار دهد. ما نیاز داشتیم به استادی که قبول کرده باشد زندگی‌اش در استادی خلاصه شود و استادی که به یک محفل، مجلس و یک دانشکده بسنده نکند؛ بلکه طبیعی باشد که دوار در علمش باشد و دانشجویان رشته‌های مختلف را به یک چشم ببیند. نسل ما احتیاج داشت به یک پژوهشگر و یک اسلام‌پژوه، یک ایران‌پژوه و یک فلسفه‌پژوه؛ کسی که این مؤلفه‌های پژوهشی را در خود جمع کرده باشد و به تعبیری، یک گروه پژوهشی در یک فرد جمع شده باشد و نه یک دانشکده، بلکه دانشکده‌های مختلف در وجود یک نفر جمع شده باشند.

استاد دانشگاه امام صادق (ع) افزود: ما احتیاج به یک پژوهشگری داشتیم که آزاداندیش باشد که حرف خود را بزند و بزرگان برایش آفت‌د بزرگ نباشد که بتواند حرف خود را بزند، ما احتیاج به یک روشنفکر عرصه عمومی داشتیم، احتیاج داشتیم به کسی که فلسفه بنویسد برای کسانی که فلسفه نمی‌دانند و نمی‌خوانند. احتیاج داشتیم به کسی که با تلویزیون قهر نباشد و حاضر باشد در جایی سخن بگوید که شاید مخاطب حواسش به حرف‌های او نباشد و به جای اینکه زانوی ادب در برابر سخنان ایشان بزند، ممکن است حرف‌های او را نادیده بگیرد. احتیاج داشتیم به کسی که به روز باشد و باور داشته باشد به اینکه ما درباره فلسفه‌خوانی و فلسفه‌ورزی، در همین دوره صحبت می‌کنیم و احتیاج داشتیم به کسی که با جوانانی که شاید اصلاً به خدا اعتقادی نداشته باشند، بتواند وارد مکالمه شود و احتیاج داشتیم به کسی که نسبت به دانش و فهمیدن غیرت داشته باشد که امروز نام او، غلامحسین دینانی است.

در پایان این مراسم، لوح تقدیری از سوی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی به استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی اهدا شد و از مقام شامخ ایشان تقدیر به عمل آمد.

سید احمد رضا خضری استاد فلسفه دانشگاه تهران و از شاگردان استاد دینانی در ادامه مراسم به سخنانی در خصوص مقام علمی استاد و تربیت شاگردان از سوی ایشان پرداخت و گفت: آنچه استاد ما را بر صدر نشاند تا امروز قدر ببیند، این است که ایشان تحصیلات دانشگاهی و حوزوی را در نوع درست خود آمیختند و به همین خاطر، عصاره دانشگاه و حوزه شدند. بارها و بارها ایشان بر خرد و خرد ورزیدن مصاحبت‌هایشان تأکید داشته‌اند. خصلت دیگر استاد، بهره‌مندی از جهان‌بینی گسترده است یعنی جهان‌بینی خود را متکی به یک جهان نکرده است. استاد نه تنها به جهان اسلامی که فلاسفه بعد از اسلام هم به آن تکیه می‌کردند، بر جهان ایرانی هم توجه داشته است و آنچه ایشان امروز به آن رسیده است، محصولی از جهان ایرانی، اسلامی و یونانی است. دینانی تمام میراث ایرانی را در شیخ اشراق خلاصه کرد و بخش زیادی از عمر خود را صرف این موضوع نمود. همچنین ابن‌سینا در فلسفه اسلامی، ابن‌سینا و شیخ الرئیس را دریافت و به فلسفه آنها توجه کرد. در فلسفه یونانی هم به ابن‌شُد پرداخت. او این سه متفکر را در هم آمیخت که محصول آن، استاد دینانی شده است. وی افزود: دینانی عاشق زبان فارسی است و با اینکه عربی خوب می‌فهمد و می‌خواهد ولی هیچ‌گاه به زبان عربی ننوشت است. بنابراین ایشان را در روزگار خود، یکی از پاسداران حقیقی زبان فارسی باید دانست.

خضری با بیان اینکه دینانی با هوشمندی و فراست، فلسفه را از قله عاج به میان مردم آورد، تصریح کرد: او فلسفه را مردمی کرد و شاید کسانی به او خرده گرفتند که فلسفه را نباید به مردم آموخت، ولی خداوند این نعمت را به ایشان عطا کردند که بتوانند فلسفه را مردمی کند. او به شیوه سقراطی تدریس می‌کند و مخاطب خود را مورد پرسش قرار می‌دهد و باید بسیار آگاهی داشت تا در مقابل ایشان به عنوان شاگرد قرار گرفت.

در ادامه این مراسم حسام‌الدین آشنا مشاور رئیس‌جمهور به ارائه سخنانی در خصوص مقام دینانی پرداخت و گفت: جامعه جوان ما نیازمند شخصیت‌ها و چهره‌هایی است که

کتاب‌ها را درمی‌آورند و در استدلال‌های مختلفه از آن استفاده می‌کنند. به حق، لقب فیلسوف برای ایشان شایسته است. برای اینکه صاحب‌نظر در حوزه فلسفه است و در این حوزه، تولید دانش و از آن دفاع می‌کند. فکر می‌کنم در طول سال‌ها افراد بسیاری از محضر ایشان استفاده کرده‌اند و کتاب‌های ارزشمندی که در حوزه فلسفه داشته‌اند، مبین این امر است. از ایشان تقریباً بالای ۲۵ جلد کتاب منتشر شده است که بسیاری از موضوعات فلسفی را در این آثار سر و سامان داده‌اند.

این استاد فلسفه با بیان اینکه دینانی اندیشه ایرانیان قبل از اسلام را احیا کرد که این کار ارزشمندی است، گفت: ایشان یکی از چهره‌های برجسته کشور است که در مورد سهروردی کارهای بزرگی انجام دادند و چند بار درباره سهروردی به من اعتراض کردند که چرا محافظه‌کاری می‌کنی؟ ایشان، سهروردی را فیلسوف نور می‌دانند و برای احیای فلسفه سهروردی تلاش‌های بسیاری انجام دادند. جامعه ما باید در این سال‌ها که دچار یک فقر فرهنگی هستیم، قدر ایشان را بداند چون در این سال‌ها هر وقت کشور به چهره‌هایی در حوزه فلسفه و اندیشه در عرصه‌های بین‌المللی نیاز داشته، استاد دینانی حضور یافتند و این از نعمت‌های بزرگ کشور ما محسوب می‌شود.

دینانی فیلسوف معنایابی است

در ادامه بزرگداشت غلامحسین ابراهیمی دینانی، منوچهر صدوقی سها عضو هیأت علمی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با بیان اینکه دینانی فیلسوف معنایابی و معناشکاری است، اظهار کرد: معناشکاری در فلسفه از اهمیت بالایی برخوردار است. فلسفه در عصر ما با اشکالاتی مواجه شده است ولی فیلسوف یا حکیم باید معناشکار باشد؛ دینانی هم واقعا معناشکار است. این موضوع از کتاب‌های ایشان از جمله قواعد فلسفی، آشکار است. کتابی که دینانی با عنوان قواعد کلی فلسفه نوشته است هم در طول تاریخ فلسفه سابقه نداشته و همین کافی است که ایشان را به عنوان فیلسوف یا مؤسس در فلسفه بنامیم.

مالک شجاعی جشقانی:

مراقب باشیم دچار اسطوره‌روش در علوم انسانی نشویم



مالک شجاعی جشقانی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در باره این مساله که چرا فلسفه اسلامی تاکنون نتوانسته دستگاه روش شناختی در علوم انسانی اسلامی ابداع کند، گفت: مباحث گفته شده در این زمینه نکاتی کلی و نیازمند پژوهش‌های منسجم و در حد فرضیه است، ضمن اینکه همه باید به ساحت علم احترام بگذاریم.

وی گفت: سنت فلسفه دارای بزرگانی است که جزو نقاط قوت فرهنگی ما محسوب می‌شوند و جزو بدیهیات است که بزرگانی در عالم اسلام بودند که در مقیاس جهانی هم برجسته هستند مانند ابن سینا و ملاصدرا و سهروردی و ابن خلدون. در اواخر قرون وسطای مسیحی آثار این افراد به زبان لاتین ترجمه می‌شد و در دانشگاه‌های اروپایی امروز هم مبنای درس است و در عظمت میراث فلسفه اسلامی تردیدی نیست.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بیان کرد: در قدرشناسی و میزان استفاده ما از این بزرگان شبیه وجود دارد و ما غفلت، کم کاری، بی توجهی و دور شدن از کارهای جدی و بنیادین در این عرصه داشته ایم. طبق آمار وزارت علوم و تحقیقات، ۶۰۰ مجله علوم انسانی با رتبه علمی و پژوهشی داریم اما هنوز مجله‌ای در حوزه بازخوانی میراث فلسفه اسلامی و ناظر به مسائل علوم انسانی نداریم. مقالات ما بیشتر از پایان نامه‌ها استخراج می‌شوند و کمتر مجال نظریه پردازی و کارهای جدی در حوزه نظریه پردازی در فلسفه و علوم انسانی وجود دارد.

وی ادامه داد: ما نیاز به تأسیس کرسی‌های تخصصی در حوزه فلسفه اسلامی داریم مثل کرسی‌های ابن سینا، سهروردی و کرسی ملاصدرا تا در آنجا استادی که چند دهه در این زمینه فعالیت کرده شاگردانی را تربیت کند و مکتب و جریان فکری را راه اندازی کند. انجام چنین کاری مستلزم حمایت است.

شجاعی اضافه کرد: به تعبیر مقام معظم رهبری علوم

انسانی اسلامی نیاز به جوششی از درون و حمایت از بیرون است. جوشش از درون باید از دل جوامع علمی و دانشگاه‌ها و حوزه‌ها باشد و حمایت بیرون توسط وزارت علوم و شورای عالی انقلاب فرهنگی صورت بگیرد تا به تدریج سنت علمی شکل بگیرد. تا زمانی که سنت قوی و غنی علمی از درون فلسفه اسلامی شکل نگیرد هر نوع حرکت برای طرح مسائل و نقد آنها در قدم‌های اول با موانع و دشواری مواجهه می‌شود زیرا پشتوانه قوی ندارد.

وی با اشاره به انواع روش‌های موجود در علوم انسانی غربی بیان کرد: در علوم انسانی غربی روش به صورت کاملاً تفکیک شده وجود ندارد. از سال ۱۹۶۰ میلادی به این سو جریان‌های ضد روش شکل گرفت. اما با این حال کارهای خوبی در این حوزه انجام گرفته است که می‌تواند الگو و نمونه کار در سنت تمدنی باشد نه الگو به معنای تبعیت. برای علوم انسانی غربی زحمات زیادی کشیده شده و ما در آن اندازه کار نکرده ایم. من کمتر کسی را سراغ دارم که در آثار ابن سینا روز و شب را شناسد و تحقیق کند.

این نویسنده ادامه داد: ما به دنبال حمایت نهادی هستیم تا در آن صورت آثار ابن سینا را ورق بزنیم. تا زمانی که این توقعات وجود دارد حرکات خوبی اتفاق نمی‌افتد. اما علامه امینی در زمان نگارش کتاب الغدیر و در زمان استراحت برای اینکه از زمان استفاده کنند در موقع استراحت کتاب‌ها را بر روی سینه خود می‌گذاشتند و مطالعه می‌کردند و در زمان فوت ایشان متوجه شدند که جای کتاب‌ها بر روی سینه ایشان مانده است. ما فقط چند نفر در حوزه علوم انسانی با دغدغه معارف اسلامی می‌شناسیم که کار کرده اند. اما در تاریخ علم غرب افراد زیادی وجود دارند. در تاریخ تمدن اسلامی ابن سینا اشارات و تنبیهات را در زندان نوشت. نمط چهارم این کتاب تحول بنیادین در فلسفه یونانی از منظر تمدن اسلامی است.

شجاعی تصریح کرد: برای علوم انسانی در غرب کارهای زیادی انجام شده است و من در این مورد کتاب هم نوشته

ام که به زودی منتشر می‌شود. اما نباید ما به اسطوره روش دامن بزنیم که روش مشخصی وجود دارد و همه بر آن اجماع دارند. ما دارای مکاتب و رویکردهای روش شناختی هستیم مانند روش شناسی پوزیتیویستی، روش شناسی هرمنوتیک و وی اظهار کرد: در کتاب «فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای» که به فارسی هم ترجمه شده است فهرست روش شناسی علوم انسانی و متفکران آن بیان شده است. روش‌ها دارای تنوع هستند و اجماعی بر روی آن نیست و باید مراقب باشیم که دچار اسطوره روش نشویم. و تصور نکنیم روش واحدی وجود دارد.

شجاعی با بیان اینکه تاریخ متأخر جهان اسلام بر کم کاری ما گواهی می‌دهد، گفت: ما در زمینه علوم انسانی، روش شناسی آن و مبانی نظری آن کم کاری داشته ایم. من از خودم آغاز می‌کنم و بر کم کاری در این زمینه اذعان دارم. دانشگاه‌های بزرگ ما به حوزه علوم انسانی ورود نمی‌کنند.

وی با اشاره به برگزاری همایش‌های مختلف در حوزه علوم انسانی گفت: بعد از برگزاری همه کنگره‌ها و همایش‌ها هنوز نتوانسته ایم به جمع بندی برسیم که علوم انسانی ما در کجا قرار گرفته و خلاه‌های آن چیست و راهکار عبور از خلاه‌ها و راهکار مطلوب برای عبور از خلاه‌ها چیست و سهم هر یک از دانشگاه‌ها چقدر است؟ اینها پرسش‌های مهمی است که هیچ کس برای آنها پاسخی ندارد. درحالی‌که گام راهبردی برای تحول در علوم انسانی همین است.

شجاعی در پایان گفت: ابتدا باید در این مسیر به خودمان نهیب بزنیم و ببینیم ما چه کرده ایم و سپس از دیگران بپرسیم که چه کار انجام داده اند. اگر ما ابتدا به خودمان بپردازیم مسائل حل می‌شوند. از سخنان ابوسعید ابوالخیر است که هر کس در هر کجا که نشسته یک قدم به جلو بیاید. من فکر می‌کنم اگر در کشور ما همه از رئیس جمهور تا وزیر و دانشگاه و حوزه هر کدام یک گام بردارند در آینده قدم‌های زیادی برداشته می‌شود.

غلامرضا اعوانی مطرح کرد

نهضت حکمی در ایران از گذشته تا کنون مستمر بوده است



که اکنون اثرات آن را می‌بینیم ولی نهضت حکمی در ایران مستمر بوده است. حکمت به معنای خاص در ایران ادامه پیدا کرد و هرگاه در تاریخ ایران جایی مرکز حکومت شده مرکز حکمت هم شده است. یعنی هر جایی که حکومتی بوده بلافاصله مرکز حکمت هم شده است.

اعوانی با اشاره به اینکه ظهور حکمت در شعرای ما و ظهور حکمت به معنای عام در همه علوم بوده است، ادامه داد: علم خودش حکمت است. منتها مراتب دارد مثل حکمت طبیعی حکمت ریاضی و علم باعث کمال نفس انسان می‌شود. ظهور حکمت در فنون و صناعات و هنرها هم بوده است که خیلی اهمیت دارد. ما حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کنیم در حالیکه در قدیم حکمت ۳ بخش داشته که بخش سوم آن حکمت صناعی است که فراموش شده است. غایت حکمت نظری «حقیقت» و غایت حکمت عملی «عمل به خیر» است. غایت حکمت صناعی «جمال» است یعنی آفرینش شما باید جمال، کمال و حسن باشد. این حکمت صناعی را ما فراموش کرده‌ایم که هم علوم و هم فنون شاخه‌ای از حکمت بوده اند در گذشته. بنابراین در گذشته همه فنون و صناعات از شاخه‌های حکمت تلقی شده است. برای مثال حکمت ایرانی را در معماری ما می‌توان دید. گنبد کابوس برای این سینا و در زمان حیاتش ساخته شده است که این بنا مربوط به هزار و پنجاه سال گذشته است ولی وقتی اکنون آن را می‌بینیم انگار امروز ساخته شده است و همه مساجد جامع ما و دیگر آثار معماری زمان گذشته از این خصوصیات برخوردارند که همه بیان حکمت هنر است.

عضو هیئت علمی فرهنگستان هنر در پایان گفت: بنابراین حکمت ایرانی تأثیرگذارترین حکمت دنیا بوده که اکنون این مساله اندکی به محقق رفته است که حکمت اسلامی چه به معنای عام و خاص در بزرگترین فرهنگ‌های زنده دنیا تأثیر دارد و این افتخاری است برای حکمت ما. در دوره جدید، دین از حکمت جدا شده و فلسفه هم از دین جدا شده است و حکمت به معنای عام دیگر حکمت نیست و هم در معنای خاص. جدا شدن حکمت از فلسفه در دنیای کنونی آن را دوباره به ما بازگردانده است.

ارتباط دارد. ادیان پیش از اسلام و دین اسلام هم حکمت بوده است.

اعوانی با بیان اینکه آموزه قرآن درباره همه انبیا و رسل این است که آنها معلمان حکمت بوده اند، تصریح کرد: بر اساس آیه‌ای از قرآن خداوند پیش از خلقت انبیا در عهد الست از آنها میثاق گرفت که این میثاق این بود که من کتاب و حکمت را به شما داده‌ام یعنی اصل کتاب و حکمت است. اسلام به عنوان یک دین جهانی انسان را به آموختن حکمت ترغیب می‌کند. حکمت خداوند در تمام وجود حاکم است و انسان را وادار و ترغیب می‌کند که به آن بیندیشد. بر این اساس پیامبر فرموده است که «حکمت گمشده مؤمن است» کتاب مقدس قرآن هم بحث‌های بسیاری درباره حکمت دارد که یکی از آیه‌ها بر این اشاره دارد که به کسی که حکمت داده شده به او خیر کثیر داده شده است و این سخن را در نمی‌یابد مگر خردمندان و اولوالالباب. قرآنی که متاع دنیا را کم و قلیل می‌داند حکمت را خیر کثیر می‌داند. بنابراین اسلام هم با ادیان دیگر تفاوت‌هایی دارد. اسلام دین جهانی است. ادیان دیگر از یک زمین هستند اما جهانی نیستند. از دیگر ادیان جهانی، مسیحیت است ولی مسیحیت هم انحصارطلب است یعنی تمام فلاح و نجات را در مسیحیت می‌دانند و به ادیان دیگر اعتقادی ندارد تنها دینی که جنبه جهانی دارد یعنی تمام ادیان را قبول دارد. دین اسلام است. این دین جهانی اسلام است که در آن سعی شده مسلمانان به علم و حکمت بپردازند.

وی افزود: مسلمانان در پرتو هدایت قرآنی برای آموختن و فهم حکمت تمدن‌های دیگر کوشش کردند. حال این امر مقارن بود با نهضت ترجمه که به کوشش وزرای خردمند ایرانی انجام شد. این نهضت عظیم تمام متون فلسفی را به عربی ترجمه کرد. بنابراین حکمت به معنای خاص بوجود آمد و این فقط از یونان نبوده بلکه از ایران و هند هم بوده و یک نهضت بین المللی بوده است. بنابراین فلسفه به معنای خاص در ایران بوجود آمد و ادامه پیدا کرد. حکمت در این سرزمین به معنای رسمی آن یک حیات مستمر داشته که تا امروز یافته است. برخلاف سایر ممالک اسلامی که در آنها گرایش‌های ضد عقلی و ضد حکمی در آنها رواج داشته

نخستین نشست علمی از سلسله نشست‌های «طرح تبیین ظرفیت و جایگاه بین المللی فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی» با تأکید بر علوم انسانی و هنر با سخنرانی «غلامرضا اعوانی» از مشاوران طرح در مرکز اسناد فرهنگی آسیای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

غلامرضا اعوانی در این نشست با بیان اینکه در تمدن و فرهنگ ما حکمت و فلسفه مترادف بوده، اظهار کرد: در غرب حکمت با فلسفه بسیار ارتباط نزدیک داشته است و فلسفه کلمه‌ای یونانی است به معنای حب حکمت. حب حکمت با حکمت ارتباط دارد و اگر نه بغض حکمت می‌شود. بنابراین حب حکمت همیشه باید با حکمت در ارتباط باشد و در عالم اسلام و در ایران همیشه همین طور بوده و فلسفه ارتباط نزدیکی با حکمت داشته است.

عضو هیئت علمی فرهنگستان هنر افزود: نکته مهم این است که حکمت گاهی به معنای خاص به کار می‌رود و گاهی به معنای عام و هر دو در فرهنگ و تمدن بسیار مؤثر است. ایران هم دارای حکمت به معنای عام بوده و هم حکمت به معنای خاص. حکمت به معنای خاص همان فلسفه است و در میان تمام کشورهای اسلامی از دیرباز تا به امروز از خصوصیات حکمت و تمدن اسلامی این بوده که دارای حیات مستمری بوده است. این حکمت فقط در ایران بوده است و در هیچ یک از کشورهای دیگر اسلامی از گذشته تا امروز حکمت اسلامی وجود نداشته است. این کشورها اگر فلسفه دارند فلسفه را به معنای غربی آن می‌خوانند. بنابراین حکمت به معنای خاص از بزرگترین دستاوردهای فرهنگ و ذخیره‌های معنوی ما است که در ایران حیات مستمری داشته است.

چهره ماندگار فلسفه تأکید کرد: حکمت به معنای عام کلمه به معنی خرد است که همیشه در ایران بوده و از این حیث حکمت در همه ابعاد تمدن و فرهنگ تأثیر داشته و اثرگذار بوده است از جمله در جهان‌بینی، ادبیات، شعر، سیاست و اخلاق در زندگانی روزمره مردم در همه ابعاد تأثیر داشته است. در حالیکه حکمت به معنای فلسفه مخصوص خواص بوده است. معمولاً حکمت به معنای عام با دین

برخی باورهای اشتباه و اغراق آمیزی که درباره تمدن اسلامی وجود دارد

زینب سیار



وقتی به برخی نوشته‌های تاریخی در خصوص علم و فرهنگ در دوران تمدن اسلامی مراجعه می‌کنیم، با گزاره‌هایی مواجه می‌شویم که به دور از حقیقت هستند که ناشی از برداشت‌های اشتباه بعضی از نویسندگان این حوزه است. این برداشت‌ها گاهی بسیار اغراق آمیز هستند و گاهی ناشی از عدم مطالعه دقیق در آثار به جا مانده از گذشته است. در این گزارش سعی داریم به برخی از این اشتباهات بپردازیم.

بیت الحکمه

تصور می‌کند که از بیت الحکمه در ذهن داریم جایی است که به عنوان نخستین مرکز مهم علمی در زمان مأمون در بغداد ساخته شد و به عنوان دارالترجمه مهم‌ترین آثار دانشمندان یونانی در آنجا ترجمه شده است.

بامطالعۀ مقاله یونس کرامتی، عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران با نام بیت الحکمه که در دایرة المعارف بزرگ اسلامی به چاپ رسیده است متوجه می‌شویم که با توجه به شواهد متعدد این توصیفات به دور از حقیقت است. طبق تحقیقات نویسنده این مقاله، توصیفات مربوط به بیت الحکمه بر اساس یک سری فرضیات و حدسیات است که هیچکدام از این فرض‌ها اثبات نشده اند.

در واقع بیت الحکمه کتابخانه ای بوده که مناظراتی در آن انجام می‌شده است. همچنین با توجه به اینکه بزرگترین مترجمان آثار یونانی همانند حنین بن اسحاق ترجمه‌های مهم خود را بعد از دورانی که اوج بیت الحکمه می‌خواند، انجام داده‌اند و از طرف دیگر شواهد نشان می‌دهد که این مترجمان برای دست یابی به آثار یونانی مشقت‌های فراوانی را متحمل شده‌اند و در توضیحاتی که برای فرایند ترجمه دارند، هیچ اشاره‌ای به بیت الحکمه و دسترسی به کتاب‌های آن نمی‌کنند می‌توان نتیجه گرفت که نهضت ترجمه و بیت الحکمه هیچ ارتباطی باهم نداشته و روایت‌هایی که در مورد حضور مترجمان بزرگ آن دوره و پادشاهی که به خاطر امر ترجمه به آنها اعطا می‌شد کاملاً نامعتبر هستند.

وفور کاغذ

یکی از موارد اغراق آمیز در مورد تولید انبوه کاغذ از ابتدای دوران شکوفایی تمدن اسلامی است، تا جایی که گزارش کرده‌اند تولید کاغذ از هیزم نیز بیش‌تر و ارزان‌تر بوده و به جای هیزم از کاغذ برای گرم کردن حمام‌ها استفاده می‌کردند. اما از آثار ریاضی مشخص می‌شود که تا حدود قرن پنجم ریاضیدانان برای محاسبات خود از وسیله‌ای به نام تخته و تراب استفاده می‌کردند. تخته صفحه‌ای مستطیلی شکل پر از شن بود که محاسبات ریاضی را بر روی آن نوشته و سپس نتیجه نهایی را روی کاغذ ثبت می‌کردند. استفاده از تخته باعث اشتباه در محاسبه می‌شد اما کمبود کاغذ و گرانی آن تا حدود قرن پنجم ریاضیدانان را مجبور می‌کرد که از چنین وسیله‌ای استفاده کنند. بنابراین ادعای وفور کاغذ با توجه به نوشته‌های موجود کاملاً کذب است.

سجری و حرکت چرخشی زمین

در مورد دیگر به دلیل برداشت اشتباه از اشاره‌ای که ابوریحان بیرونی در کتاب الاستیعاب الوجوه الممكنه

لصنعة الاسطرلاب درباره اسطرلاب ابوسعید سجری به نام اسطرلاب زورقی داشته است، برخی گمان می‌کنند از آنجایی که این اسطرلاب براساس ثابت بودن صفحه ستارگان و متغیر بودن افق است، پس سجری مبدع نظریه حرکت چرخشی زمین بوده است. اما این عقیده به دو دلیل صحیح نیست. اول اینکه بیرونی در ابتدا به این نکته اشاره داشته است که سجری اسطرلاب را بر اساس فرضی که برخی مردم به آن اعتقاد دارند ساخته است، پس از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که سجری خود درباره چرخش زمین نظری نداده است. دلیل دوم هم این است که باید بدانیم ساخت یک نوع اسطرلاب ارتباطی با هیچ نظریه کیهان شناسی ندارد.

قرن ششم پایان علم دوره اسلامی

برخی محققین معتقدند دوران شکوفایی علم دوره اسلامی تا قرن ششم هجری بوده و بعد از خواجه نصیر الدین طوسی، پیشرفت علمی صورت نگرفته است. اما وقتی نسخ خطی قرن هفتم به بعد را مطالعه کنیم با آثار دانشمندان بزرگی چون قطب الدین شیرازی، غیاث الدین جمشید کاشانی و ... مواجه می‌شویم که نشان دهنده شکوفایی علم در این دوران‌ها است. به طور مثال شیرازی در زمینه‌های مختلف هیئت، پزشکی و فلسفه آثار ارزشمندی را تألیف و ترجمه کرده است.

در زمینه هیئت برای حل مشکلات مدل‌های سیاره‌ای بطلمیوس تلاش‌هایی انجام داده است؛ مثلاً پرهانی برای تعیین خروج از مرکز فلک حامل بیان می‌کند و یا مدل غیربطلمیوسی برای حرکت ماه عرضه می‌کند که تا حدودی اشکالات مدل نصیر الدین طوسی نیز در آن حل شده است. کاشانی نیز یکی از بزرگترین متجمان و ریاضیدانان مشهور تمدن اسلامی به شمار می‌رود که در محاسبه مقدار عدد روشی متفاوت با ریاضیدانان پیشین اتخاذ می‌کند تا به دقیق‌ترین مقدار ممکن دست یابد. همچنین در آثار مربوط به اواخر دوران تمدن اسلامی یعنی قرن دهم و یازدهم مطالب جالب توجهی وجود دارد که در برخی از آنها نوآوری‌هایی به چشم می‌خورد.

لازم است در اینجا چند مثال از نقدی که دیوید کینگ بر کتاب علم و تمدن در اسلام نوشته سید حسین نصر نوشته که با ترجمه امیرمحمد گمینی در شماره نهم مجله میراث علمی اسلام و ایرانیه چاپ رسیده است، ذکر شود:

از نظر کینگ این کتاب بیش‌تر برداشت شخصی نویسنده از تمدن اسلامی است نه یک پژوهش تاریخی. نصر در جایی از کتاب خود ادعا می‌کند که کاشانی کاشف کسر اعشاری است که کینگ به این اشتباه اشاره کرده و یادآور شده است که اقلیدسی پنج قرن پیش از کاشانی اثری درباره کسرهای اعشاری نوشت. در جای دیگری که نصر می‌گوید: «کاشانی مخترع یک نوع ماشین حساب است.» کینگ می‌گوید: «طبق المناطق کاشانی اصلاً یک ماشین

حساب نیست و یک سیاره نما است.»

درباره منابع نجوم دوره اسلامی نصر گفته است: «مسلمانان با نجوم هندی و ایرانی و با میانجیگری آنها با نجوم مصری و بابلی آشنا شدند.» اما به گفته کینگ: «مسلمانان چیزی از سنت نجومی مصر و بابل نمی‌دانستند و وقتی نمونه‌های جدا افتاده‌ای از نجوم یونانی و مصری در منابع اسلامی مطرح می‌شود، منشأ آنها معمولاً ناشناخته است.

نصر زیج را جداول نجومی که نتایج رصدی در آنها ثبت شده است می‌داند اما زیج‌ها کتاب‌های دستی نجومی هستند شامل جداول و متن‌های نجومی گسترده که مباحث مختلف نجوم دوره اسلامی را شامل می‌شوند.

نصر دستاورد بزرگ منجمان مسلمان را طراحی مدل‌های فیزیکی و مجسم افلاک ریاضی مدل‌های بطلمیوسی می‌داند. اما همانطور که کینگ نقل می‌کند؛ بطلمیوس در کتاب الاقتصاص مدل‌های مطرح شده در مجسطی را به شکل مجسم درآورده است و منجمان مسلمان نظریه افلاک مجسم را بسط داده‌اند.

تصور اشتباه برخی از غربیان

برخی پژوهشگران اروپایی و آمریکایی که علم در دوره اسلامی را مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند به اشتباه معتقدند که علوم اسلامی بازتابی انفعالی از دستاوردهای یونانیان است. در این باره دویم می‌گوید: «علمی به اسم علم عربی [اسلامی] وجود ندارد. مردان دانشمند و فرزانه کیش محمدی همیشه کم و بیش شاگردان باوفای یونانیان بوده‌اند، اما خودشان عاری از هرگونه اصالت و خلاقیتی هستند.» هرچند علم در دوره اسلامی سرچشمه یونانی داشت اما مسلمانان تفسیرهای نقادانه‌ای نسبت به آثار ترجمه شده یونانی داشتند.

همچنین کارهای اصیلی توسط پزشکان، ریاضیدانان و فلاسفه اسلامی صورت گرفته است، مثلاً در زمینه جبر نخستین بار خوارزمی به حل معادلات درجه دوم و سوم پرداخت و یا در نورشناسی ابن هیثم دست به ابداعاتی زد و موردهای فراوان دیگری که می‌توان با مطالعه در آثار دانشمندان اسلامی به ارزش کار آنها پی برد.

تصویرهای اشتباه فراوانی درباره حقایق علم در دوران شکوفایی تمدن اسلامی وجود دارد که باید شفاف سازی شود. اما نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که استفاده از متون غیر پژوهشی توسط برخی محققین و همچنین اظهارنظرهای غیر حرفه‌ای پژوهشگرانی که در حیطه تاریخ علمی تخصص لازم ندارند، دلیل اصلی در ایجاد این تصورات اشتباه شده است.

بنابراین برای رسیدن به حقیقت در زمینه علم دوره اسلامی بهتر است از متون معتبر استفاده و به پژوهش‌های مستدلی که توسط مورخین علم که تخصص و آشنایی کافی در متون علمی کهن دارند، استناد کنیم.

در پایان باید این نکته را یادآور شد که نکات ذکر شده به معنای نفی توانمندی و شکوفایی علمی دوره اسلامی نیست بلکه صرفاً نقد باورهای غلط و اغراق‌هایی است که در این زمینه شده است.

پژوهش‌های صورت گرفته توسط مورخین علم، شکوفایی و نوآوری‌های علمی دانشمندان تمدن اسلامی را به خوبی نشان می‌دهد. این پژوهش‌ها به دور از هیچگونه پیش داوری خاصی درباره تمدن اسلامی صورت گرفته است و تصویر روشنی از دستاوردهای مسلمانان و همچنین نقش مؤثر آثار آنها در توسعه علمی اروپای قرون وسطی را به دست می‌دهد.

در رونمایی از ارج نامه محقق داماد مطرح شد:

محقق داماد مظهر وحدت حوزه و دانشگاه است



نشست رونمایی از ارج نامه آیت الله سیدمصطفی محقق داماد در تالار همایش‌های غدیر فرهنگستان علوم با حضور بسیاری از شخصیت‌های اندیشمند و سیاسی برگزار شد. در ابتدای این جلسه پس از پخش سرود جمهوری اسلامی ایران و تلاوت قرآن، رسول جعفریان به عنوان مدیر جلسه، سخنرانی کوتاهی راجع به شخصیت محقق داماد کرد و گفت: عقل و درایتی که از مجموع فرهنگ و شیعه می‌شناسیم محصول حوزه و دانشگاه است و این نسل از زمان مطهری و بهشتی آغاز شده و تا به امروز که زمان افرادی چون محقق داماد و دینانی است ادامه یافته است. یکی از ویژگی‌های آیت الله محقق داماد این است که وقتی انحرافی ببیند یا جمله نادرستی بشنود ساکت نمی‌ماند و در کنار پرداختن به علم و دانش به جنبه‌های اصلاحی نیز می‌پردازد.

مصمم بودن در مسیر و دانستن مقصد و هدف

وی افزود: یادگیری روش‌های نو، مردمی بودن، اخلاقی که از پدر، پدربزرگ و برادر خود به ارث برده اند، همگی از جمله فضائل ایشان است. محقق داماد از آغاز طلبگی همیشه دست مردم را می‌گرفت و احساس مسئولیت داشت. علاوه بر این در سه رشته ادبیات، فلسفه، فقه و حقوق خیلی خوب درس خوانده اند و حاذق اند. بنده از ایشان بسیار خواندم و یاد گرفته‌ام و راجع به ایشان بیشتر از اینها می‌دانم که امیدوارم مجال دست دهم و در محفل دیگری بازگو کنم.

پس از جعفریان، حسام الدین آشنا پیام رئیس جمهور را که خطاب به آیت الله محقق داماد نوشته شده بود قرائت کرد. علی اکبر صالحی معاون رئیس جمهور از دیگر سخنرانان این جلسه بود. وی که سابقه دوستی با محقق داماد را دارد گفت: به نظر من مهمترین ویژگی ایشان مصمم بودن در راهی که پیش می‌گیرد است. محقق داماد در راهی که طی می‌کند شک نمی‌کند و متحیر نیست. او می‌داند مقصدش کجاست و هدفش چیست. شیوه بیان و تبیین مسائل از دیگر ویژگی‌های این عالم بزرگوار است.

وی افزود: نحوه گفتن آیت الله محقق داماد بسیار ارزشمند است و هر کسی از شنیدن صحبت‌های ایشان لذت می‌برد. جود و کرم از دیگر ویژگی‌های اوست. همچنین در باب اجتهاد مواضع ایشان بسیار شاذ و نادر است و بنده در همین جا اعلام می‌کنم که از مریدان این عالم هستیم.

پدر محقق داماد تجسم علم اصول بود

غلامحسین ابراهیمی دینانی عضو پیوسته فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه در ادامه این مراسم گفت: از برگزاری چنین مجلسی خوشحال هستم. همه موجودات در جهان و فرق انسان با دیگر موجودات این است که انسان جهان دارد ولی موجودات دیگر این گونه نیستند و انسان چون جهان دارد پس فرهنگ دارد. فرهنگ هم یک جهان ندارد، در یک فرهنگ جهان‌های مختلفی حضور دارند و انسان‌ها به شیوه‌های مختلفی زندگی می‌کنند. تاریخ نشان می‌دهد که علم در حال حاضر بسیار گسترش یافته و هر کسی در رشته خودش مرزهای خود را می‌شناسد. انسان امروز بیش از هر عصر دیگری در تناقض‌ها زندگی می‌کند اما مهر و محبت همیشه ثابت بوده و جهان براساس مهر و کین استوار است.

وی افزود: در عالم بودن خانواده محقق داماد همین بس که پدر بزرگشان، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم بوده است و معلوم نیست که اگر ایشان نبود حوزه چه می‌شد! مهربانی پدر ایشان هم موجب شد تا حوزه نجات یابد. از زمان شیخ طوسی تا امروز که علم

اصول پیدا شده اگر بخواهم علم اصول را تجسم کنم سید محمد محقق داماد را بر می‌گزینم. زندگی این عالم بزرگوار با علم اصول گره خورده بود. ابراهیمی دینانی ادامه داد: محقق داماد زبان خارجی را خوب بلد است و جهان را خوب می‌شناسد. او زبانش، زبان اسلام، مظهر کامل وحدت حوزه و دانشگاه و مظهر کامل علم قدیم و جدید است. چندی پیش در یک جلسه‌ای ایشان از عبارت ولایت دوستی نام بردند و بنده هم در همین جا این عبارت را استفاده می‌کنم. این عالم بر مهر و دوستی استوار است و خدا را شکر که ما سال‌ها در سیهر ولایت دوستی با ایشان هستیم.

وطن دوستی، نکته سنجی و حافظه عالی

حجت الاسلام والمسلمین دعایی مدیر مسئول روزنامه اطلاعات گفت: در این جلسه جای دکتر نصر خالی است چرا که آیت الله محقق داماد از برجسته‌ترین دستیاران ایشان بود. یکی از ویژگی‌های برجسته آیت الله محقق داماد این است که به شبهات و مسائلی که در جامعه وجود دارد پاسخ می‌دهد و از حقیقت دفاع می‌کند ضمن اینکه مسائل و مطالبی که بیان می‌کنند همیشه به روز است و روزنامه اطلاعات افتخار این را دارد که ناشر اندیشه‌های ایشان باشد.

دعایی در پایان خطاب به محقق داماد اظهار داشت: حجت دینداری هستی که در آستانه از دین بریدن هستید و شما همان کوهی هستی که به شما پناه آورده اند.

محسن اسماعیلی عضو حقوقدان شورای نگهبان در ادامه این سخنرانی‌ها گفت: بنده بیش از ۳۰ سال است که از دانش این استاد بهره مند شده‌ام و جامعیت ایشان در فقه اصول و منطق مثال زدنی است. آیت الله محقق داماد گنجینه خاطرات ایران و حوزه علمیه هستند و در همه مواردی که بنده در خدمت ایشان بودم نکته‌های نابی شنیده‌ام. نکته سنجی ایشان در تاریخ نقلی درس زندگی می‌دهد و خوشبختانه حافظه خوبی که دارند موجب می‌شود که همه چیز را دقیق و امانتدارانه نقد کنند.

وی افزود: خوش بیانی و خوش محضری از دیگر خصایص ایشان است. محقق داماد هم فقیه است و هم فقیه پرور و هنرش پرورش انسان‌های اندیشمند است. مردم داری و درد شناسی از دیگر ویژگی‌های ایشان به شمار می‌رود و از همه اینها مهمتر وطن دوستی ایشان که موجب شد امروز در کنار ما باشند از دیگر فضائل اخلاقی این عالم بزرگ است و خدا را شکر که ایشان در کشور ماندند.

صفایی رئیس شاخه حقوق فرهنگستان علوم با اشاره به اینکه برگزاری چنین مجالسی تجلیل از علم است اظهار داشت: بنده ۴۰ سال از محضر ایشان بهره مند شدم و مطلع هستم که کتابهای فقه این عالم بسیار عالی و جز کتاب‌های درسی است که دانش جویان زیادی از آن استفاده می‌کنند به عقیده من ایشان مظهر فقه پویا هستند و سعی می‌کنند فقه را طوری تفسیر کنند که پاسخگوی مسائل روز باشند. علاوه بر این در زمینه مالکیت فکری هم اطلاعات خیلی خوبی دارند و همواره نیازهای خود را در نظر می‌گیرند. خلاصه اینکه مقام آیت الهی شایسته و برازنده ایشان است.

اظهار ارادت جمعی از شاگردان محقق داماد به وی

در ادامه این مراسم سیمایی صراف به نمایندگی از شاگردان محقق داماد سخنانی را راجع به وی ایراد نمودند.

رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم که مسئول برگزار کننده این مراسم بود گفت: بنده در چند سال اخیر

کمتر مجلس این چنینی را دیدم و فکر می‌کنم وجود این همه افراد عالم و بزرگ در این جلسه یک نشانه است و نشان از حرمت و بزرگی آیت الله محقق داماد دارد.

وی افزود: رابطه من با ایشان یک رابطه کاری نیست بلکه یک رابطه دوستی و همدلی است. راجع به کتابی هم که امروز رونمایی می‌شود لازم است که بگویم حدود ۱۸-۱۹ سال پیش قرار شد که هر سال چهار نفر از طرف چهار فرهنگستان انتخاب شوند و به آنها نشان درجه یک علمی اهدا شود. مرحوم دکتر حبیبی پیشنهاد دادند که برای این نامزدهای انتخابی، کتابی هم تهیه شود. یکی از این منتخبین آیت الله محقق داماد بودند. کتابی که امروز رونمایی می‌شود حاصل ارسال مقالاتی توسط اساتید بنام به غیر از بنده است.

در ادامه این مراسم از کتاب «هردی از تبار خرد و فضیلت: ارج نامه سیدمصطفی محقق داماد» با حضور تعدادی از میهمانان رونمایی شد.

آخرین سخنران این مراسم آیت الله محقق داماد بود که این جلسه به منظور نکوداشت مقام وی برگزار شده بود.

محقق داماد: خدا را بابت اعطای چنین دوستانی شاکرم

وی در ابتدای سخنانش گفت: من دست کسانی که برای این کتاب مقاله نوشتند را می‌بوسم. در خانواده من همه اهل تحقیق و علم بودند و به نظر خود بنده کفران نعمت کردم و آن طور که باید و شاید از آن فضا استفاده نکردم. برادر بزرگ‌تر بنده تجسم هوش، تحقیق، مطالعه و تربیت بود. بنده استادان بزرگی در حوزه علمیه قم که آن زمان یک حوزه آکادمیک بود داشتم. حوزه‌ای که در سایه فقر از در و دیوارش علم، تحقیق و پژوهش می‌بارید و منبع مالی اش تنها کمک‌های مردم بود ولی با این وجود در این حوزه اساتیدی چون علامه طباطبایی درس می‌دادند.

محقق داماد افزود: پس از اینکه بنده به تهران آمدم خوانند دوستان بزرگی نصیبت کرد، دوستانی که از آنها فضیلت می‌بارید از جمله آنها غلامحسین ابراهیمی دینانی بود که دوستی من و ایشان قدمت ۵۰ ساله دارد یا حدود ۳۸ سال پیش که دکتر اعوانی را دیدم، جذب عظمت ایشان شدم و اینها همه نعمت‌هایی بود که خداوند در این سال‌ها به من عطا کرد و امروز که اینجا هستم دلم به این خوش است که در کنار اساتیدی قرار گرفتم که روزی در بحث‌های من حضور داشتند. از سال ۱۳۷۰ بنده عضو پیوسته فرهنگستان علوم که آن زمان ریاست آن را دکتر شریعتمداری برعهده داشت، شدم تا کنون که ریاست این فرهنگستان را دکتر اردکانی به عهده دارد و بنده تجسم کامل فرهنگ و ادب را در ایشان می‌بینم و از شان بابت برگزاری این مراسم نهایت تقدیر و تشکر را دارم.

در مراسم رونمایی از ارج نامه آیت الله محقق داماد افراد دیگری چون فرامرز رفیع پور، شاپور اعتماد، داریوش شایگان، حجت الاسلام محمد خامنه‌ای، حسین علی قبادی، حجت الاسلام احمد احمدی، حجت الاسلام خسروپناه، علی دهباشی، علیرضا مرندی، محمدرضا عارف، غلامرضا اعوانی، منوچهر صدوقی، سها، مجید انصاری، مهدی گلشنی، داوود فیروخی، عزت الله فولادوند و... و حضور داشتند.

مقصود فراستخواه:

این جهان، بهترین جهانی نیست که می توان داشت



دومین روز از چهارمین همایش ملی پژوهش اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایران با سخنرانی مقصود فراستخواه، سارا شریعتی و مونیکا ولراب زار در سالن مطهری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی آغاز شد.

فراستخواه در این نشست درباره موضوع جامعه ایرانی، سیاست و عدالت سخنرانی کرد. وی با اشاره به اینکه عدالت در جامعه ایران بحث انگیز است، گفت: براساس پژوهش هایی که انجام شده شاخص نیک بختی در ایران نسبت به بقیه کشورها پایین تر است و در این حوزه ما جایگاه خوبی نداریم. این در حالی است که از لحاظ ثروت ملی در رتبه خوبی قرار داریم و نتیجه این بحث اینکه ما در توزیع ثروت و عدالت ناموفق بوده ایم.

فراستخواه ادامه داد: برای توضیح عدالت و بی عدالتی نیاز به نظریه داریم. افرادی چون رالز، آندرسون و سید حسین طباطبائی عدالت را به خوبی توضیح داده اند. به گفته رالز نابرابری ها راسماً دایر و موجود و نه طبیعی و نه استحقاقی اند نه منطقاً ضروری و نه بدیهی. تقسیم فرصت ها به منابع جهان روی حساب و کتاب و منطقی و مدبرانه نیست، بنابراین این جهان، بهترین جهانی نیست که می توان داشت آنچه که ضرورت منطقی و عقلی دارد در تقسیم مجدد منابع است.

این جامعه شناس ایرانی در ادامه گفت: مسئله اصلی من در این بحث این است که هیچ چیز از عهده این نابرابری های به گراف نشسته در این جهان بر نمی آید. گروه های محروم و اقلیت حتی در تجربه آموزشی هم در حاشیه هستند. گاهی ما چشم می دوزیم به نظام سیاستگذاری تا باید و این نابرابری ها را رفع کند. نکته مهم در این موضوع اینکه سیاست با امر سیاسی فرق دارد. امر سیاسی اجازه می دهد که چه چیزی در دستور ملی قرار بگیرد یا حذف شود و این معنا از سیاست در اختیار طرف های متفجع و مسلط نابرابری هاست که به صورت سازمان ها و شبه سازمان ها، نظم های دسترسی محدود و نابرابر را بازتولید و یک دور باطل از نابرابری ها را ایجاد می کند.

عضو هیئت علمی موسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی اضافه کرد: نابرابری یک امر آنتولوژیک است و خود را در نظام آموزش، دانش و سیاست گذاری بازتولید می کند. برابری یک متغیر مستقل است و قابل تحویل و ارجاع به چیزهای دیگر نیست. یا باید برابری ایجاد شود و یا اینکه نابرابری هست و تا وقتی نابرابری هست وضعیت جهان ما یک جانبه و منازعه آلود خواهد ماند. راه حل برابری، راه حل هستی شناسی است. باید آنتولوژی اجتماعی گسترش پیدا کند.

فراستخواه در پایان خاطرنشان کرد: باید از طریق بینانیت شرایط امکان برای عمل نقد و تغییر صلح آمیز فراهم شود از جمله ساز و کار های میانی می توان به گفتگو و توافق شبکه سازی، توسعه و تنوع گفتمانی، فهم و درک متقابل، چندجنبه گرایی، گشودن درچه های سیاست گذاری و دستورگذاری اجتماعی برای خط مشی عمومی اشاره کرد. بدون حوزه میانی قدرت سرگردان در بدترین حالت دچار قهر و دوگانگی و انفعال و تحریف است و در بهترین حالت با روش های تدافعی، بقای معیشتی خود را تکرار می کند.

سارا شریعتی عنوان کرد:

غیبت دکترین اجتماعی اسلام میان روشنفکران



دومین روز از چهارمین همایش ملی پژوهش اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایران با سخنرانی مقصود فراستخواه، سارا شریعتی و مونیکا ولراب زار آغاز شد.

شریعتی در این نشست درباره موضوع دین و نابرابری های اجتماعی سخنرانی کرد. وی در ابتدا با اشاره به اینکه بحث من معطوف به اسلام و نابرابری های اقتصادی و اجتماعی در جامعه امروزه است، گفت: رویکرد من در بحثی که می خواهم ادامه دهم، آسیب شناختی نیست و بیشتر به وجه توصیفی آن توجه می کنم. فرض من در این بحث این است که اسلام امروز یا گفتمان های مناسب اسلامی امروز، نظریه اجتماعی را صورت بندی نکرده اند و بیان هژمونیک اسلام یک بیان کاملاً سیاسی است و وجه نظریه اجتماعی و آموزشی آن مغفول مانده است.

شریعتی ادامه داد: منظور من از اسلام سیاسی، اسلامی است که قدرت سیاسی را هدف قرار داده است و این بیان هژمونیک اسلام امروز است. گفتمان اسلام امروز نسبت به مسئله اجتماعی خاموش مانده است این در حالی است که مسیحیت در قرن نوزدهم به مسئله جدید، واکنش نشان داد چنان که می بینیم امروز پاپ آرژانتینی یا پاپ از امریکای جنوبی انتخاب می شود و سعی می شود کلیسا به مردم نزدیک شود. به بیان دیگر مسیحیت با خروج از قدرت، بیان اجتماعی پیدا می کند. این در حالی است که اسلام مسیر برعکس آن را پیمود. با اینکه همواره اشاره می شود که دین اسلام، دین فرودستان و تهیدستان است و آموزه های اجتماعی گسترده ای دارد. اسلام در قرن ۲۰-۲۱ بیان سیاسی پیدا می کند و از وجهه اقتصادی- اجتماعی اش فاصله می گیرد.

این استاد دانشگاه تهران تصریح کرد: در انقلاب اسلامی ایران ما شاهد ظهور تشیع اجتماعی، حاشیه نشینی و پابرهنگان هستیم اما کم کم این نوع از تشیع از مطالبات اجتماعی فاصله گرفت به طوری که در دهه ۹۰ ما دیگر رد پایی از اقتصاد اسلامی نمی بینیم و همه چیز بیان سیاسی پیدا می کند. امروز حتی شاخص ترین متفکران اسلام هم رویکردشان یا متن قرآن است یا مسئله شان غرب، مدرنیته و جهانی شدن است و خیلی به ندرت به مسئله اجتماعی و اقتصادی می پردازند. در ایران هم همین روند طی شد. یک زمانی ما آثاری مثل کتاب «اقتصادنا» صدر را داشتیم. یا کتاب های دیگری از این قبیل اما امروز دیگر کتابهایی با این موضوع نوشته نمی شود. به تدریج در میان روشنفکران مسئله اجتماعی و اقتصادی کمرنگ می شود. به بیان دیگر دکنترین اجتماعی اسلام در همه روایت های آن غائب است.

شریعتی در پایان گفت: مسئله امروز ما بیش از هر چیز مسئله سیاسی است. مطالعات متفکران هم نسبت به مسئله اجتماعی- اقتصادی بی توجه بوده است. جامعه شناسان دین در دهه ۷۰ از بازگشت دین حرف می زنند و می گویند دین برای پاسخ به مسائل و مشکلات معنا و نابرابری های مدرنیته آمده است اما در کشورهای اسلامی با بازگشت دین به این معنا روبرو نیستیم. ما در کشورهای اسلامی با توسل به دین مواجه هستیم تا سیاست مداران فعالیت های سیاسی یا بین المللی خود را به وسیله آن توجیه کنند. خلاصه اینکه فاصله گرفتن از متن جامعه و بیان ذهنی پیدا کردن و بیان سیاسی شدن جریان مسلط باعث شد تا پرونده اجتماعی- اقتصادی مغفول بماند و سیاست مداران با ظهور بنیادگرایی غافلگیر شوند.

آخرین سخنران این بخش از همایش، مونیکا ولراب زار استاد دانشگاه لایپزیگ آلمان بود که به زبان انگلیسی راجع به موضوع تمایزات و تفکیک ها: دین و دیگریش در رویکرد جهانی سخنرانی کرد.



گفتگو

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

الگوگیری از تاریخ اسلام برای مدیریت سیاسی



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

ما هنوز روش‌شناسی مناسبی برای تحلیل این اندیشه‌ها نداریم. گرچه باید از زحمات انجام شده تشکر کرد ولی همچنان کارهایی هستند که روش مقبول روز را ندارند و تناسب با اندیشه‌های مقام معظم رهبری ندارند. برای تحلیل اندیشه‌های ایشان قطعاً باید روش‌های دقیق‌تری به کار گرفته شود.

***اگر بخواهید با همان نگاه کل‌گرایانه بحث خود را مطرح کنید به چه نکاتی می‌توان در مورد اندیشه رهبر انقلاب اشاره کرد؟**

محورهای مختلفی را می‌توان مورد توجه قرار داد. این نوع تفکر مبتنی بر یک نوع نگاه فلسفی خاصی است که متأثر از فلسفه‌ای است که در بُن کتاب و سنت نهفته و فلاسفه اسلامی به آن توجه داشته‌اند. رویکرد عرفانی خاصی دارد و معنویت خاصی در آن نهفته است. یعنی در این کل‌گرایی یک نوع آمیزه‌ای از فلسفه خاص و معنویت خاص که بی‌ارتباط با فقه و جنبه‌های سیاسی سبک زندگی اسلامی نیست، وجود دارد.

در اندیشه ایشان نگاه خاصی به تاریخ وجود دارد و شاید بتوانیم تأکید کنیم که فلسفه تاریخ خاصی در اندیشه‌های مقام معظم رهبری دیده می‌شود، اینکه تاریخ تمدن به کجا خواهد رسید و نقش انقلاب اسلامی چیست؟ پیوند فلسفی انقلاب اسلامی با جهان امروزی چیست؟ پیوند انقلاب اسلامی با اندیشه‌های بنیادین اسلامی چیست؟ در مورد نگاهی که رهبر انقلاب نسبت به آینده و نسبت به اداره جامعه دارند، در هر محوری می‌توانید مطالب برجسته‌ای را پیدا کنید.

طول تاریخ شکل گرفته‌اند، دارد. از طرف دیگر از لحاظ سیاسی این تفکر پیوند عمیقی با تفکر حضرت امام دارد و به یک معنا امتداد همان تفکر است. لذا باید همه اینها را در یک سیاق ببینید. به نظر من آنچه باید بر آن تأکید کرد یک نوع کل‌گرایی در تحلیل اندیشه‌های مقام معظم رهبری است که باید همه این کل با هم دیده شود و جایگاه همه اینها تعیین شود. شاید به دنبال یک مفهوم محوری گشتن نادرست باشد بلکه باید مجموعه‌ای از مفاهیم که ساختار تفکر را تشکیل می‌دهد در نظر گرفت.

این مسئله در حوزه‌های مختلف فرق می‌کند. شما در هر حوزه‌ای باید دنبال مجموعه‌ای از مفاهیم بگردید و از لحاظ نظری و عملی میان مفاهیم فرق بگذارید. دسته‌ای از مفاهیم در مقام نظر و دسته دیگر در مقام عمل ظاهر می‌شوند که چگونه فضای اجتماعی و سیاسی باید هدایت و تحلیل شود که هر کدام تأثیر خود را دارد. تأکید دارم از لحاظ روشی باید با یک نگاه کل‌گرایانه تحلیل کنیم. نکته‌ای هم که به عنوان آسیب‌شناسی لازم است عرض کنم این است که خیلی از تحلیل‌هایی که می‌شود یا مباحثی که نوشته می‌شود بیشتر به مثابه یک مجمع‌الجزایر از هم جداست، مثلاً کسی در مورد اندیشه‌های کلامی مقام معظم رهبری و دیگری در مورد اندیشه‌های سیاسی ایشان کاری انجام داده است. اینها روش مناسب ندارند و باید با متد صحیح و به روز و کارآمد تحلیل کرد و به آن بن‌مایه‌های اصلی تفکر رسید.

چندی پیش کتابی با عنوان «منظومه فکری آیت الله العظمی خامنه‌ای» طی همایش زعیم ذوفنون در دانشگاه آزاد رونمایی شد. این کتاب که به همت جمعی از پژوهشگران تولید شده است به ابعاد مختلف فکری رهبر انقلاب می‌پردازد. این کتاب می‌تواند سرآغاز بحث‌های نظری پیرامون مبانی فکری رهبران انقلاب باشد. باید گفت بازخوانی منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای می‌تواند مدلی برای مواجهه ایشان با اتفاقات مختلف در طول انقلاب اسلامی را به دست دهد.

در همین موضوع گفتگویی با حجت الاسلام علیرضا قائمی نیا، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ترتیب دادیم تا گوشه‌ای از مبانی نظری رهبر انقلاب را مورد بازخوانی قرار دهیم. وی معتقد است مهمترین ویژگی مقام معظم رهبری در مدیریت بحران‌های سیاسی، استفاده استعاری از الگوهایی است که در طول تاریخ اسلام مخصوصاً در دوره تاسیسی اسلام به چشم می‌خورد. متن زیر مشروح گفتگوی ما با این استاد حوزه و دانشگاه است؛

***به نظر شما دال‌های مرکزی اندیشه رهبر انقلاب و مؤلفه‌های اصلی فکری ایشان چیست؟**

تفکر رهبر انقلاب از آنجا که متأثر از تفکر اسلامی است، قطعاً پیوند عمیقی با کتاب و سنت و علومی که در

بر مسئله معنویت و رابطه معنویت و صحنه اجتماع دارد به نظر من نشان می‌دهد که ایشان هم چنین نظری دارند که آن معنویت باید حفظ شود و آن انقلاب درونی در انسان‌ها باید حفظ شود و شرایط اجتماعی صحنه رشد آن معنویت را به وجود بیاورد. لذا من هیچ تعارضی بین این دو نگاه نمی‌بینم بلکه همان نگاه به صورت شفاف‌تری مطرح می‌شود.

*از نظر شما نگاه امام (ره) و رهبر انقلاب نسبت به غرب چگونه است؟

هم حضرت امام و هم مقام معظم رهبری نگاه خیلی عمیقی به ماهیت غرب دارند. حضرت امام واژه شیطان بزرگ را در مورد آمریکا به کار بردند، این واژه یک دلالت سیاسی دارد و در مواجهه با دنیای مدرن برگرفته از مبانی دینی است. ولی من معتقدم حضرت امام آمریکا را مینیاتور دنیای مدرن می‌دانستند. همه اتفاقاتی که در عصر جدید در غرب افتاد همه اینها را از لحاظ سیاسی و فرهنگی می‌دیدند که در خود آمریکا جمع شده است. لذا آمریکا را صرفاً یک کشور و یک دولت نمی‌دیدند، در واقع نظام آمریکا را مینیاتور فرهنگ مبتذل غربی و به عنوان یک مدل می‌دیدند.

گرچه در این میان فرهنگ‌های متفاوتی هست، اتفاقات سیاسی مختلفی رخ می‌دهد، با اینها کاری نداشتند بلکه آن چیزی که به عنوان آمریکا در عصر جدید شکل گرفته را اوج تفکر منحط غربی می‌دانستند و به تقابلی که میان فرهنگ حاکم بر آن و فرهنگ اسلام وجود دارد نظر می‌کردند. این نگاه در غرب شناسی حضرت آقا دقیق‌تر شده است. با توجه به حوادثی که در این مدت رخ داده است، توجه دقیق‌تری نسبت به غرب پیدا شده است.

البته باید میان غرب سیاسی و غرب فرهنگی تفاوت‌هایی قائل شویم. در واقع آن چیزی که مد نظر است آن فرهنگی است که در غرب سیاسی خود را نشان داده است و تلاش می‌کند جهانی شود و فرهنگ کشورهای اسلامی را تغییر دهد. ماهیت فرهنگی نظام سلطه و غرب و رابطه میان آن و جهان اسلام را حضرت امام و مقام معظم رهبری به خوبی متوجه شدند.

*کلیدواژه‌هایی در بیان مقام معظم رهبری وجود دارد مثلاً علوم انسانی اسلامی، تمدن اسلامی، اقتصاد مقاومتی، این کلان پروژه‌هایی که مقام معظم رهبری مطرح می‌کنند را در منظومه فکری رهبر انقلاب چگونه می‌بینید؟

رهبر انقلاب از همان ابتدا به مسائل فرهنگی اهتمام ویژه‌ای داشتند و تأکیدات ایشان بر مسائل فرهنگی روز به روز شدت گرفته است. در سال‌های گذشته ایشان مسئله علوم انسانی را مطرح کردند. این خصلت مردان بزرگ تاریخ است که سوار بر زمان هستند و در زمان خودشان اندیشه‌هایشان خیلی دنبال نمی‌شود. یکی از نقطه‌های تشخیص خوب ایشان این است که مبنای انقلاب اسلامی و پایداری انقلاب اسلامی را شما باید در علوم انسانی دنبال کنید و اگر می‌خواهید انقلاب حرکت مداوم و ماندگاری شود، باید آن ریشه‌های فکری که در علوم انسانی است، اصلاح شود. این مسئله یک ایده بسیار موقی است هرچند هنوز در جامعه ما جای خود را پیدا نکرده است. ریشه اساسی انقلاب و آینده انقلاب را باید در این امور دنبال کرد.

سیاسی رهبر انقلاب را ببینید می‌توان گفت تأکیدی است که ایشان بر مردم سالاری دینی دارند که این غیر از دموکراسی دینی است. این یک راه حل خاصی است که بعد از انقلاب به روی ما باز شده که در آن مردم نقش خاصی دارند و آزادی‌های خاصی در این میان با محوریت ولی فقیه پیدا شده است. مدیریت اساسی جامعه را در محورهای کلان، ولی فقیه باید انجام دهد. یک نوع ترکیب و تلفیق خاصی میان دخالت مردم و اینکه چه حدودی باید توسط ولی فقیه رعایت شود، حاکم است. ایشان بر اساس همین مؤلفه ها می‌خواهند مسائل را جلو ببرند. اینکه دخالت دین در صحنه سیاسی و عمومی اجتناب ناپذیر است و اگر چنین است این ورود به شکل سیاست مردم سالاری دینی تجلی پیدا می‌کند که حدود هر یک برای خود مشخص است.

*نگاه حضرت آقا نسبت به انقلاب اسلامی و جایگاه آن چیست و ایشان چه تحلیلی نسبت به خود انقلاب اسلامی دارند؟

نگاه ایشان نسبت به انقلاب یک نگاه فرآیندی است، یعنی ایشان انقلاب را آغاز یک حرکت بنیادین در تاریخ اسلام می‌دانند، به عنوان یک نوری که در تاریکی‌های تاریخ پیدا شده و نقطه امیدی بوده است. سال ۵۷ که انقلاب به پیروزی رسید آغاز این فرآیند است نه پایان آن. این فرآیند همچنان ادامه دارد تا زمانی که به تمدن جدید اسلامی منجر شود.

این فرآیند که یک حرکت تدریجی است و قطعاً برای خودش فراز و نشیب دارد و مدام با مشکلات زیادی مواجه خواهد شد، باید جنبه‌های فرهنگی اش تقویت شود.

پرداختن به علوم انسانی اسلامی از این جهت است که اساساً انقلاب اسلامی پیش از آنکه ماهیت سیاسی داشته باشد ماهیت فرهنگی دارد. انقلاب متأثر از جهان بینی اسلامی است ولی وقتی از آن جهان بینی تنزل پیدا می‌کند و می‌خواهد در صحنه تاریخ تحقق پیدا کند، این تحقق در یک فرآیند طولانی تاریخی شکل می‌گیرد و باید ابعاد مختلف خود را مستحکم‌تر کند.

از آنجا که انقلاب یک فرآیند تاریخی است در تقابل با جریان‌های زیادی قرار می‌گیرد و رفته رفته حدود و ثغور خود را مشخص می‌کند. تکلیف خود را با جریان‌های مخالف مشخص می‌کند و رفته رفته ریزش پیدا می‌شود و آن افرادی که نمی‌توانند با این فرآیند خود را تطبیق بدهند در طول زمان حذف می‌شوند یا کنار می‌روند. انقلاب چنین ویژگی دارد. یک ویژگی خود ارجاعی دارد که دائماً به خود رجوع می‌کند و خود را باید بازسازی کند و ماهیت فرهنگی دارد که در طول یک بازه زمانی طولانی باید به یک نقطه عطف خاصی منجر شود.

*تعبیری در نگاه حضرت امام نسبت به انقلاب وجود دارد و آن اینکه امام انقلاب را یک انقلاب انفسی می‌دانست، این نوع نگاه در تفکر رهبر انقلاب چگونه تجلی می‌یابد؟

قطعاً آن طور که امام می‌فرمودند انقلاب باید از دورن انسان‌ها شروع شود و انقلاب سیاسی سال ۵۷ نمودی از آن انقلاب درونی بوده که در طول تاریخ رخ داده است. مشکل جایی پیدا می‌شود که آن انقلاب درونی تداوم پیدا نمی‌کند. تأکیدات خاصی که مقام معظم رهبری

من می‌خواهم بر روش شناسی مسئله و متدولوژی تأکید کنم که هنوز ما روش‌های کارآمد برای تحلیل این اندیشه‌ها نداریم و از روش‌های جدیدی که وجود دارد استفاده نمی‌کنیم مثل روش‌هایی که در نشانه شناسی، متدولوژی، زبان شناسی و ... هست. شاید یکی از نقاط محوری در روش رهبر انقلاب استفاده استعاری از زبان و کمک گرفتن از همه ابعاد زبان برای هدایت جامعه و تغییر دادن صحنه‌های سیاسی اجتماعی باشد. یعنی خود زبان نقش مهمی در نحوه رهبری دارد، همانطور که اندیشه‌های مهم نقش کلیدی را بر عهده می‌گیرد. به همه اینها می‌شود توجه کرد و مورد ارزیابی قرار داد.

*یکی از محورهای مهمی که شما نیز به آن اشاره کردید بحث فلسفه سیاسی است، به نظرم در این بحث قدری فلسفه سیاسی رهبر انقلاب و نگاه ایشان در این زمینه را تبیین بفرمائید.

از لحاظ سیاسی از اندیشه‌های رهبر انقلاب این طور به دست می‌آید که یک نوع مهندسی اجتماعی و سیاسی بر اساس اسلام نه تنها امکان پذیر است بلکه تنها راه هم برای حل معضلات اجتماعی و سیاسی جامعه هم همین است. مهندسی صحنه سیاست و اجتماع باید بر اساس ایده‌های اسلامی آن هم به شکلی که در خود انقلاب اسلامی تجلی پیدا کرده دنبال شود و با یک نوع نگاه فزاینده و پیشرفتی و فرهنگی دیده شود، این تنها راهی است که دنیای امروز از لحاظ سیاسی برای حل مشکلات امروزی دارد و هر راه دیگری دیر یا زود به شکست خود اعتراف می‌کند.

بنابراین محوریت با خود فرهنگ اسلامی برای حل مسائل سیاسی با آن رویکرد انقلابی است. رهبر انقلاب با استفاده از مفاهیم اسلامی و مفاهیمی که در صدر اسلام وجود داشته در مسائل سیاسی ورود می‌کند. مثلاً مفهومی مانند مسجد ضرار. به یک معنا ایشان معتقدند که آن الگوهای اصلی صدر اسلام در طول تاریخ تکرار می‌شود و آن الگوها را با توجه به اتفاقاتی که در تاریخ اسلام افتاده است می‌شود برای تحلیل مسائل روز به کار گرفت.

نزاع سیاسی که میان غرب و اسلام وجود دارد و نقشی که آمریکا به عنوان یک عامل مخرب فرهنگی و سیاسی دارد، همه را می‌توان در محورهای مختلف به کار برد.

مهمترین ویژگی مقام معظم رهبری در مدیریت بحران‌های سیاسی استفاده استعاری از الگوهای است که در طول تاریخ اسلام مخصوصاً در دوره تاسیسی اسلام به چشم می‌خورد.

مهمترین ویژگی مقام معظم رهبری در مدیریت بحران‌های سیاسی همین نکته است که عرض کردم و آن استفاده استعاری از الگوهای است که در طول تاریخ اسلام مخصوصاً در دوره تاسیسی اسلام به چشم می‌خورد.

شما ببینید در وقایع فتنه ۸۸ ایشان چه مقدار استعاره‌های مفهومی را به کار بردند تا وضعیت موجود سیاسی را تحلیل کنند. با نظر به مفاهیم اسلامی و الگوهای است که در طول تاریخ اسلام شکل گرفته و از این یک نوع جنگ نرم را مقابل آن فتنه به کار گرفتند تا آن را خنثی کنند؛ مهمترین ویژگی ایشان در بحران‌ها همین بکارگیری جنگ‌های نرم با تأکید بر مفاهیم و الگوهای اساسی اسلامی است. این یکی از کارهای بسیار ابتکاری و خلاقانه ایشان است.

اگر از لحاظ کلی بخواهید ایده‌ها و تئوری‌های فلسفه

نجفقلی حبیبی در گفتگو با مهر:

چرا اسلامی سازی علوم انسانی تا به حال محقق نشده است؟

باید تعصبات خود را کنار بگذاریم تا علوم انسانی اسلامی محقق شود

این پژوهشگر فلسفه اضافه کرد: یک مشکل دیگر در این پروسه تبیلی کردن هردو طرف موافق و مخالف است. نه آنهایی که می‌گویند این موضوع شدنی است کار می‌کنند نه آنهایی که می‌گویند نمی‌شود. باید تعصبات خود را کنار بگذاریم تا علوم انسانی اسلامی محقق شود. برخی می‌گویند غربی‌ها کارهایی می‌کنند و حرف‌هایی می‌زنند که ما نمی‌خواهیم انطور باشیم به بیان دیگر می‌گویند ما می‌خواهیم خودمان باشیم، در قدیم هم همینطور بود و ما خودمان بودیم. مگر این سینا از فارابی، فارابی از ارسطو و ارسطو هم از افلاطون علم را نگرفته است؟ ما باید پیش از هر چیز اسلامی سازی را تفهیم کنیم و بعد ببینیم آیا چیزهایی که الان هست با اسلامی سازی در تعارض است؟

بگوئیم علوم انسانی بومی سازی و باب طبع ایرانی شود بهتر است

حبیبی تصریح کرد: این سینا در آخر کتاب الهیات شفا می‌گوید: پیامبر یکسری مسائل را مثل نماز و روزه و اینها را واجب کرده و توضیحاتی هم داده است ولی راجع به بقیه مسائل توضیحی نداده و گفته مسلمانان با توجه به زمان راجع به آنها تصمیم بگیرند مصداقش و آخرهم شوری بینهم است. خیلی از مسائل در طول زمان تغییر می‌کنند و نمی‌شود با یک نسخه ثابت عمل کرد. در مورد علوم انسانی هم باید همین اتفاق بیفتد و با شورایی راجع به آن تصمیم گرفت. شاید به نظرم بگوئیم علوم انسانی بومی سازی و باب طبع ایرانی شود بهتر است چون جامعه ایرانی اسلامی هم هست.



چیزی گفت فوری او را کافر و بی دین معرفی کنیم.

اسلامی سازی علوم انسانی باید از دانشگاه‌ها آغاز شود

این استاد دانشگاه ادامه داد: کرسی‌های آزاداندیشی که رهبری دستور دادند هم می‌تواند به این موضوع سرعت بدهد. استادان باید باهم بحث کنند تا مشخص شود که ما خودمان چه چیزهایی داریم و چه استفاده‌هایی از آن می‌توانیم بکنیم. باید پیش از هر چیز متخصصان رشته‌های مختلف علوم انسانی دور هم بنشینند و باهم بحث کنند. به عقیده من بحث اسلامی سازی علوم انسانی باید از دانشگاه‌ها آغاز شود. ما قرار نیست که مثلاً کانت را اسلامی کنیم چون او یک فیلسوف غربی است که نظریات خودش را دارد. ما باید میانی جامعه خودمان را بشناسیم و براساس آن تألیف کنیم.

بحث اسلامی کردن علوم انسانی موضوعی است که سال‌هاست در ایران مطرح شده و موافقان و مخالفان مربوط به خود را هم دارد. در طول این سال‌ها همایش‌ها و کنگره‌های بسیاری هم مرتبط با این موضوع برگزار شده ولی هنوز نتیجه و خروجی خاصی از آنها دیده نشده است. نجفقلی حبیبی، پژوهشگر فلسفه و رئیس سابق دانشگاه علامه طباطبائی در خصوص این موضوع معتقد است که پیش از صورت گرفتن هر اقدامی باید اسلامی شدن فهمیده شود و اینکه ما چه چیزی از آن می‌خواهیم.

اول باید معنی اسلامی کردن را بفهمیم

وی گفت: بحث اسلامی سازی علوم انسانی بحث جدی است که از اول انقلاب هم مطرح بوده و باید الان به این موضوع فکر کنیم که چرا با گذشت ۳۰ سال هنوز این کار انجام نشده است با اینکه هم برایش پول خرج کردیم و هم جلسات زیادی برگزار کردیم. به نظرم، ما باید پیش از این کارها معنی اسلامی کردن را بفهمیم. حبیبی افزود: در اوایل انقلاب امام گفتند: هندسه، هندسه است و لازم نیست اسلامی و غیراسلامی اش بکنید. بنابراین ما باید ببینیم که چه چیزی را می‌خواهیم اسلامی کنیم. ما باید ابتدا بین اسلامی کردن علوم انسانی و اسلامی کردن دانشگاه‌ها تفکیک قائل شویم. اگر ما بتوانیم جامعه شناسی مناسب جامعه ایرانی که اسلامی هم هست بنویسیم خیلی خوب است. اتفاقاً من خودم بارها از اساتید جامعه شناسی خواستم که دورهم بنشینند و باهم راجع به این موضوع گفتگو و بحث کنند. مهم ترهم اینکه در این بحث و گفتگوها آزادی کلام وجود داشته باشد نه اینکه تا یک نفر

موحد ابطحی در گفتگو با مهر:

فلسفه اسلامی به مسایل روز ورود پیدا نکرده است

موحد ابطحی افزود: این کار نیازمند پژوهشگری و همچنین مطالبه‌گری از سوی رسانه‌هاست که بتوانند با متخصصان حوزه فلسفه اسلامی ارتباط برقرار کنند و از آنها سوال روز بپرسند نه سوال دیروز. چون پاسخ سوال‌های دیروز را فلاسفه دیروز داده‌اند و فلاسفه امروز باید سوال‌های امروز را پاسخ دهند. به عنوان مثال ما اکنون فلسفه فوتیال داریم و به هیچ عنوان در غرب، موضوعی را پیدا نمی‌کنید که فلسفه و تحلیل فلسفی در آن حضور نداشته باشد.

وی با اشاره به ظرفیت فلسفه اسلامی برای وارد شدن به حوزه‌های عینی تصریح کرد: اکنون کسانی که در فلسفه اسلامی فعالیت می‌کنند، مدعی هستند که فلسفه اسلامی هم مانند فلسفه غرب این ظرفیت را دارد ولی اکنون چون ورود جدی به این موضوع پیدا نکرده‌ایم، فقط در حد ادعاست، ولی به هر حال باید تکلیف این قضیه روشن شود و بگویند که به تحلیل مسائل روز پردازند و اگر هم به این نتیجه رسیدند که فلسفه اسلامی ظرفیت برای تحلیل مسائل روز را ندارد، دیگر خیالمان راحت باشد که این ظرفیت وجود ندارد نه اینکه با شعار مطرح کنیم که فلسفه اسلامی از عهده تحلیل مسائل روز برمی‌آید ولی متأسفانه شاهد کارهای دقیق و عمیقی در این حوزه نباشیم.

سید محمد تقی موحد ابطحی درباره فعالیت‌های اخیرش گفت: اکنون کتاب درسی را در زمینه علم دینی در حوزه علوم انسانی اسلامی نوشته‌ام که در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در حال ارزیابی است. با توجه به اینکه سالهاست در این حوزه فعالیت می‌کنم امیدوارم این کتاب ثمر واقع شود چون تا به حال کتاب درسی در این حوزه نوشته نشده و این کتاب اولین کاری است که در این زمینه صورت می‌گیرد.



سید محمد تقی موحد ابطحی درباره پژوهش محوری در حوزه فلسفه در گفتگو با خبرنگار مهر اظهار کرد: در حوزه فلسفه خودی نیازمند تعمق هستیم. یعنی تا زمانی که ما در مباحث فلسفی تعمق کافی را نداشته باشیم، ورود به عرصه پژوهش در حوزه فلسفه کار صحیحی نیست و به سطحی‌نگری منتهی می‌شود. بنابراین در تعمق در فلسفه خودی کاری که باید صورت گیرد وقوف به حل مسائل روز است. یکی از مشکلاتی که در حوزه فلسفه اسلامی داریم این است که این فلسفه توانسته در عرصه اجتماعی عینیت پیدا کند.

این محقق و پژوهشگر افزود: در حوزه فلسفه غرب، فلسفه علم، فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق و... را داریم و در همه این فلسفه‌ها، فلسفه غرب به صورت جدی حضور

پیدا کرده‌است. حتی فلسفه فوتیال هم دارند. یعنی در هر حوزه‌ای که فکرش را بکنید فلسفه غرب حضور دارد. به همین دلیل اگر جریان فلسفه غرب را بررسی کنید، در همه تحلیل مسائل روز موضع‌گیری دارند ولی متأسفانه در فلسفه اسلامی، این مشکل را داریم که نتوانسته به مسائل عینی در حل مشکلات اجتماعی و مسائل روز ورود پیدا کند.

عضو گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با بیان اینکه سوق دادن فلسفه اسلامی به سمت مسائل روز، شدنی نیست مگر اینکه عمق لازم را داشته باشد، تأکید کرد: اگر این عمق را نداشته باشد، ممکن است با برداشت‌هایی از فلسفه‌های مضافی که غربی‌ها داشتند در فلسفه اسلامی یک معجون ناهمگونی درست شود. ما در حوزه‌های علمیه افراد زیادی را داریم که در فلسفه اسلامی متبحر هستند ولی گام دوم عینیت یافتن است که متأسفانه هنوز برداشته نشده است.

در گفتگو با مهر عنوان شد:

اکثر منتقدین ابن عربی صلاحیت داوری ندارند

حسن دینانی



معمولاً اختلاف نظر پیرامون بزرگان تاریخ امری طبیعی و بدیهی است. اما شاید کمتر کسی مانند محی الدین ابن عربی وجود داشته باشند که نظرات پیرامون او در میان بزرگان و صاحب نظران دینی تا این حد با هم متفاوت و متضاد باشد. تا جایی که این اختلاف نظر عمیق را می توان حتی در معتقدان به یک مذهب - یعنی مذهب تشیع - مشاهده نمود. به عبارتی دیگر برخی از علمای شیعه که مسلک عرفانی دارند ابن عربی را از کملین و بزرگترین عارفین و واصلین می دانند که بعد از اولیاء و انبیاء کسی از انباء بشر به او نمی رسد و در مقابل گروهی دیگر از علمای شیعه او را انکار و حتی تکفیر نموده اند. این تفاوت دیدگاه موجب گردید تا به بهانه ایام درگذشت او به گفتگو با حجت الاسلام سید مرتضی حسینی شاهرودی استاد تمام گروه حکمت و فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد پرداخته و ضمن پرسش از جایگاه ابن عربی، به دلایل این اختلاف دیدگاه ها بپردازد؛

***به عنوان اولین سوال در ابتدا در مورد شخصیت و فکر خود ابن عربی توضیحاتی بفرمایید که چه ویژگی هایی در او تا این حد ایشان را مورد توجه قرار داده است؟**

محی الدین از چند جهت در حوزه عرفان شخصیتی برجسته و منحصر به فرد است. اول آنکه تا قبل از او عرفان فقط عرفان عملی و سیر و سلوک بود. اگرچه مطالبی در حوزه اعتقادات، خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناسی هم در همان عرفان عملی کم و بیش، و به اختصار مطرح می شد، اما به طور کلی موضوع اصلی عمل و سلوک بود. اما ابن عربی با ارائه عرفان نظری ابداعی بزرگ، و تحولی عمیق و اساسی به وجود آورد. یعنی ضمن حفظ عرفان عملی که به آن سلوک یا تصوف گفته می شد، مباحث نظری را که تعیین کننده و تبیین کننده مباحث عملی و سیر الی الله است مطرح نمود. بنابراین ابن عربی بنیانگذار عرفان نظری به صورت تفصیلی، مدلل، عقلی و فراعقلی است.

علاوه بر بنیانگذاری، مباحث مطرح شده از سوی ابن عربی، به لحاظ تنوع در مباحث هم، نه کم نظیر که بی نظیر است. لذا ابن عربی شخصیتی منحصر به فردی است که نه قبل از او و نه بعد از او مشابهی وجود ندارد. البته ما هیچگاه ابن عربی را با انبیاء و اولیا مقایسه نمی کنیم؛ و قابل مقایسه هم نیست. اما در میان انسان های متعارف، ابن عربی شخصیتی یگانه است.

نکته دوم اینکه پیش از ابن عربی اگرچه سخنانی درباره هستی شناسی یا وجود شناسی مطرح می شد اما آن حکم غالب و اساسی در عرفان ها و وحدت شهود بود. یعنی عارف و سالک اعتقادش بر این است که آنچه را که می بیند وحدت است. اما اینکه آیا کثرت وجود ندارد یا اینکه عارف با توجه به جایگاه خود این کثرت برای او فطری و فرعی است؟ موضوعی بود که مورد بحث قرار نگرفته بود. اما در عرفان ابن عربی وحدت وجود حاکم است. یعنی نه اینکه فقط ما غیر خدای متعال را نمی بینیم. بلکه غیر از خدای متعال اصلاً وجود ندارد تا دیده شود. یعنی سالبه به انتفاء موضوع است. بنابراین پیشینیان یا به این موضوع توجه نداشتند، یا اگر

تواند در مورد آن داوری کند؟ اما آخرین نکته این است که ابن عربی علاوه بر عرفان نظری، در بسیاری از علوم غیرمتعارف - که به آن علوم غریبه می گویند - از جمله علم اعداد، حروف، جداول و مشابه آن، نه تنها تسلط داشته و صاحب نظر است، بلکه می توان گفت به آن تفصیلی که ابن عربی ارائه کرده است پیش از آن، در گفتار هیچ عالمی نمی توان مشاهده نمود. یعنی ابن عربی اولاً بر این علوم مسلط بود ثانیاً آنها را تبیین کرد، ثالثاً از این علوم استفاده ها و لطایفی را در حوزه عرفان به کار برده است؛ که پیش از او کسی نه فقط مشابه آن، بلکه حتی یک درصد نکاتی را که او مطرح و استفاده کرده است انجام نداده است.

این ۴ خصوصیت منحصر به فرد ابن عربی است. می شود موارد دیگری را هم گفت که در آن جهت ها هم ابن عربی سرآمد است. منتها ممکن است برخی اصل بنا را نپذیرند و نقد کنند. مثلاً در تفسیر آیات و روایات، یا تفسیر الهامات، مکاشفات و مانند آنها که در این جهت هم او سرآمد است.

***شاید کمتر کسی در طول تاریخ وجود داشته باشد که تا این حد پیرامون او نظرات متفاوت و متضاد بتوان مشاهده نمود. یعنی در خود شیعه هم برخی او را کامل ترین انسان ها بعد از انبیاء و اولیا دانسته و برخی دیگر با نظری کاملاً متفاوت حتی او را تکفیر کرده اند. دلیل این اختلاف دیدگاه ها چیست؟**

ابن عربی در سلوک عرفانی در سنین ۹-۱۰ سالگی مورد اعجاب اساتید عصر خود بوده و از سن ۲۰ سالگی به عنوان یک صاحب نظر قدر نظریه پردازی کرده است. به طور کلی شخصیت های بزرگ و برجسته مورد اتفاق همه نیستند. حتی انبیاء هم که از طرف خدا و معصوم بوده و هیچ خطایی در فکر و عملشان نیست هم همین گونه اند. مثلاً پیامبر خاتم (ص) که اعظم همه مخلوقات و پیامبران است ۱ میلیارد و ۵۰۰ میلیون نفر او را پذیرفته و مابقی او را فقط نابغه و یا حتی برخی فقط زیرک می دانند. در هر دو گروه موافق و مخالف هم

کسانی مانند حسین بن منصور حلاج، ابوسعید ابوالخیر، بایزید بسطامی، و یا ابوالحسن خرقانی اشاراتی در این زمینه داشته و گفته اند در خانه جز صاحب خانه کسی نیست - که این حکایت از وحدت وجود دارد- صراحت کمی در این زمینه داشته و علاوه بر آن تبیین، توضیح و استدلال ندارند. یعنی اگر از ایشان می پرسیدید که از کجا می گوید می گفتند که ما غیر از خدا نمی بینیم. اما ابن عربی این «ما نمی بینیم» را کنار گذاشته و می گوید اصلاً چیزی غیر از خدا وجود ندارد که ما بخواهیم ببینیم یا نه. بعد از او هم هر کسی آمده، دیدگاه او را ادامه داده و اگر نقدی هم بر او وارد شده است اساسی نبوده است.

تأکید بر اینکه عشق مسیر اصلی و منحصرترین راه برای وصول به خدای متعال است فقط در ابن عربی وجود دارد نکته سوم از مختصات ابن عربی است این است که برای سلوک الی الله و رسیدن به آن وحدت حقه حقیقی، به گونه ای که آدمی با همه وجود ببیند که «کل شیء هالک إلا وجهه». که غیر از خدا چیزی نیست و هر چه غیر از او باشد هالک و باطل است، از گذشته راه های متعدد و متنوعی وجود داشته است. مثلاً عبادت و عمل به ظواهر شرعی، متخلق بودن به اخلاق فراتر از اخلاق عرفی، ریاضت کشیدن و سختی را تحمل کردن. اما ابن عربی مهمترین و شاید تنها راه سلوک به سوی خدای متعال را - که راه های دیگر نسبت به این جزء فروع و تبعات حساب می شوند- عشق دانست. به نظر ابن عربی اگر کسی عاشق نباشد امکان وصولش به خدای متعال و امکان تقرب به قرب خاص، -قرب فرائض و قرب نوافل- اصلاً برایش وجود ندارد. البته عشق و محبت هم کم و بیش در حوزه های دیگر، و یا در گفته های پیشینیان به اشاره وجود دارد، اما به این صراحت و تأکید بر اینکه عشق مسیر اصلی و منحصرترین راه برای وصول به خدای متعال است فقط در ابن عربی وجود دارد. به همین دلیل هم ابن عربی نه تنها به دیگران برتری دارد بلکه منحصر به فرد و یگانه است.

شرط داوری تسلط بر موضوع است. کسی که نه وحدت وجود را می فهمد و نه اصول عقلی آن را، چگونه می

ندارند. و باید بگویند ما نتوانستیم بفهمیم نه اینکه قابل جمع نیست.

* آیا این گزاره‌هایی که بیان می‌شود واقعاً مربوط به ابن عربی است؟ یا تحریف و یا برداشت بد صورت گرفته است؟

این گزاره‌هایی که نقل می‌شود عموماً مربوط به ابن عربی است. البته ممکن است مواردی هم باشد که به او نسبت داده شده باشد اما عمده مواردی که اهل ظاهر و عالمان دینی به خاطر آنها با عرفان مخالفت می‌کنند مواردی است که مربوط به ابن عربی و در آثار اوست. مثلاً آنچه را که در مورد عشق گفته، یا آنچه را که در مورد توحید یا اجتماع همه کثرات و مخالف‌ها مانند موسی (ع) و فرعون، و علت دعوی آنها در دنیا، و علت اتصال آنها در جای دیگر سخن گفته است؛ که اینها همه سخنان ابن عربی بوده و در آن تردیدی نیست. * می‌شود یکی از این موارد از جمله همین موضوع حضرت موسی (ع) و فرعون را در اندیشه ابن عربی به صورت ساده و مختصر توضیح بفرمایید.

مثلاً ابن عربی می‌گوید علت دعوا و نزاع فرعون و حضرت موسی (ع) این است که هر یک مظهر اسمی از اسماء خدای متعال هستند. چرا که مجموعه عالم هستی از پست‌ترین تا اعلی‌ترین درجه وجود، بدون استناد به خدای متعال مصداق «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» هستند. یعنی همه عین هلاکت و بطلان‌ند. حتی اگر اعظم موجودات و اشرف مخلوقات هم استنادش به خدا نادیده گرفته شود هیچ است. نه اینکه هست و ضعیف است بلکه هیچ است. بنابراین هم حضرت موسی (ع) و هم فرعون با استناد به خداوند متعال است که وجود دارند. نه اینکه یکی هستند و متصل به خدا نیست و دیگری متصل به خداست. نه؛ حتی فرعون هم که متکبر، آدم کش، ظالم و ستمکار است به خدای متعال استناد دارد.

ابن عربی به این آیه استناد می‌کند که «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و هالک هستند، «إِلَّا وَجْهَهُ». حال وجه خدا چیست؟ تمام موجودات از لحاظ استنادشان به خدای متعال همه وجه الله هستند. پس همچنان که حضرت موسی (ع) هالک نیست از حیث وجه الهی، فرعون و حتی پشه هم هالک نیستند از حیث وجه الهی. یعنی در ذات خود هیچگونه قوام، وجود و استقلال ندارد، و با استناد به خدای متعال است که وجود و استقلال نسبی پیدا می‌کند. بسیاری این دو را با هم نمی‌توانند جمع کنند.

* رفتارهای زشت و ناپسند چطور؟

آن هم همینگونه است. استثناء ندارد. هر فعلی که حیثیت وجودی داشته باشد چه فعل بد و موجود بد باشد یا در مقابل فعل و موجود خوب، مبدأ و منشاء همه آنها خدای متعال است. «وَأِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» هر چیزی که شی و وجود بر آن صادق باشد اصل و اساسش نزد خداوند متعال است. اما «مَا نَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». بنابراین هر موجودی در جهان طبیعت چون مزاحمت با یک کار دیگر دارد بد می‌شود. مثلاً اگر آن چیزی که شریعت حرام اعلام کرده، حرام اعلام نکرده بود اصلاً بد نبود. اگر چیزی را شریعت در مقطعی حرام اعلام کرد و در مقطعی دیگر حلال اعلام می‌کند، در آن مقطع بد است و در مقطع دیگر بد نیست. آن هم به دلیل مزاحمت‌ها و تعارض‌هایی است که در تکوین و جهان طبیعت وجود دارد. کاری که فرعون انجام می‌دهد چون حق دیگران ضایع شده و تراحم با حق دیگران دارد امری

به ۲۰ سالگی به بعد است، اما در حوزه سلوک عرفانی و عرفان عملی در سنین ۹-۱۰ سالگی مورد اعجاب اساتید عصر خود بوده است. حال مگر می‌شود در مورد این فرد گفت که اصلاً فکر کردن و مطالعه کردن در مورد او هم درست نیست.

علاوه بر این بر فرض اینکه یک علم ۲۰ یا ۳۰ اشکال داشته باشد. مگر ما علمی داریم که کامل بوده و بدون اشکال باشد. کدام یک از علوم تفسیر، فقه، اصول، و یا فیزیک و پزشکی بدون اشکال و خطا است. همین که یک علم پیوسته در حال پوست اندازی و رشد و تعالی است یعنی قبلاً ناقص بوده و دارد خود را کامل می‌کند. همه علوم بشری همین گونه هستند. اما میزان قوت عرفان نظری و بعد از آن فلسفه نظری نسبت به بقیه علوم بیشتر است.

البته ممکن است عوامل نفسانی هم در این مخالفت دخیل باشد که ما در مورد آن اظهار نظر نمی‌توانیم بکنیم.

* در بیان منتقدان معمولاً به گزاره‌هایی از کتاب‌های او اشاره می‌شود که چندان با آیات، روایات و عقاید ما همخوانی ندارد. مانند مباحثی که او در مورد حضرت موسی (ع) و گوساله پرستی بیان داشته است. این موارد این چنینی در اندیشه او به چه صورتی است.

کسانی که این کار را انجام می‌دهند دو دسته اند. یک دسته افراد متدینی هستند که بخشی از علوم دینی را خوانده و با عرفان هم مخالف هستند. این گروه بر اساس احساس مسئولیتی که دارند برای کنار زدن عرفان نظری و ابن عربی، تک جمله‌ها و تک گزاره‌هایی که عامه مردم می‌توانند نادرست بودن آنها بر داشت کنند، بزرگ کرده و بیان می‌کنند تا مبادا عامه مردم منحرف شوند. مثلاً همه مردم می‌فهمند که گوساله سامری قابل پرستش نیست و لذا می‌آیند به جملات ابن عربی در این زمینه - بدون آنکه معنای آن را بفهمند - اشاره می‌کنند. این گروه عارف نبوده و اهل تعقل عمیق نیستند اما در عین حال احساس مسئولیت دینی و اجتماعی دارند.

اما دسته دوم که افراد اندکی بوده ولی وجود دارند، کسانی هستند که به گمان خودشان وارد عرفان شده و آن را خوانده اند. اما وقتی با گزاره‌های دینی از جمله آیات و روایات مواجه می‌شوند نمی‌توانند این دو را با هم جمع کرده و عرفان به نظرشان مخالف با آیات و روایات می‌آید.

به عنوان مثال حضرت نوح (ع) از خداوند می‌خواهد که این مردم بت پرست هستند و نسل اینها را ببرد. اما ابن عربی یا عارف دیگر در تفسیر این آیه می‌گوید که ایشان نگفته اینها بت پرستند. بلکه گفته اینها خدای تسبیحی و منز را ادراک نمی‌کنند. اینها وقتی به این موارد می‌رسند نمی‌توانند آن را با ظواهر شرعی و دینی جمع کنند. اینها نسبت به گروه قبلی از یک جهت امتیاز دارند که اهل مطالعه هستند، اما در مطالعه خود به جایی نرسیده و نمی‌توانند میان این دو جمع کنند. این افراد باید بگویند من وجه جمعی نمی‌بینم نه اینکه وجه جمعی وجود ندارد. ممکن است اگر او در جایگاه یک عارف، عاقل، یا حکیم بزرگ قرار بگیرد ببیند که وجوه دیگری از جمع وجود دارد که می‌تواند عرفان را با قرآن و شریعت، در یک شخص واحد جمع کرد. بنابراین در این دو گروه یکی از جهت احساس مسئولیت برتری دارد و دیگری از جهت تعقل. اما هیچکدام حق داور

انسان‌های بزرگ وجود دارند. بنابراین به طور کلی اتفاق آرا و اجماع رای را نمی‌توان به دست آورد. نکته دوم اینکه کسانی که در مورد شخصیت‌ها، چه فیلسوفان، چه عرفا و حتی در مورد فقها داور می‌کنند باید کسانی باشند که توانایی و صلاحیت داور را داشته باشند. قاعده کلی این است؛ کسی که در مورد موضوعی داور می‌کند باید محیط بر موضوع داور باشد. به عنوان مثال آیا کسی که هیچ‌گاه فوتبال بازی نکرده، یا ندیده و یا حتی کتابی مطالعه نکرده است می‌تواند برای آن داور کند؟ بنابراین داور بر موضوع، فرع بر احاطه داور بر موضوع داور است. از این رو باید کسی در مورد فلسفه یا عرفان داور کند که بر آن مسلط باشد.

از این رو یکی از علل اختلاف در مورد ابن عربی این است که داوران مسلط بر موضوع او نیستند. کسی که نه وحدت وجود را می‌فهمد و نه اصول عقلی آن را، چگونه می‌تواند در مورد آن داور کند؟ یا مثلاً می‌گویند بر اساس آنچه که ابن عربی گفته است ما چگونه می‌توانیم دین را بپذیریم؟ خود این سوال حکایت از این دارد که آن نکاتی را که در عرفان آمده است درست مدنظر قرار نداده اند.

پس عامل دوم این است که داوران محیط و مسلط بر موضوع داور، یعنی عرفان نظری نیستند. البته مقصود من این نیست که اینها نخوانده اند. در خیلی از موارد ممکن است خوانده، اما نفهمیده باشند. مگر همه کسانی که فقه می‌خوانند فقیه می‌شوند؟ یا همه کسانی که اصول می‌خوانند اصولی شده و توانایی داور دارند؟ همچنان که در فقه کسی می‌تواند رای فقیه دیگر را نقد کند که خود حداقل مجتهد باشد. کسی که در حوزه عرفان ابن عربی نه تنها عارف، سالک و اصل نیست بلکه حتی اجتهاد هم در این علوم ندارد نمی‌تواند در این علوم داور کند و داور هایش عوامانه خواهد شد.

جهت سوم این است که برخی بر اساس پیش فرض‌هایی که ممکن است پیش فرض‌هایی عوامانه یا عرفی باشد اعتقادی را پیدا کرده، و بر اساس آن نسبت به اعتقادات دیگر نه تنها نظر نقد، بلکه نظر انکار دارند. به عنوان مثال ممکن است به یک عالم دینی بگویند که فیزیک در زمینه خدا اظهار نظر کرده و خدا را انکار نموده است. او با خود می‌گوید علمی که خدا را انکار کند علم نیست، بلکه جهل است. و این در ذهن آن فرد می‌نشیند. ولو اینکه ممکن است فیزیکدان چنین چیزی نگفته باشد. یا اگر کسی مانند هاو کینگ چنین چیزی را گفته، کسان دیگری از جمله انیشتین یا نیوتون چیز دیگری گفته باشند. اما آن فرد اعتقادی به نادرستی این علم پیدا کرده و بعد نه فیزیک مطالعه می‌کند و نه آن را می‌شناسد و فقط می‌گوییم این به درد نمی‌خورد. مخالفت برخی با عرفان و ابن عربی هم از این قبیل است.

یا ممکن است فردی مثلاً اعتقادش کلامی بود و بیشتر از آن را درک نکرده و حتی غیر از آن را اصلاً علم نمی‌داند. چنین فردی زمانی که از او می‌پرسی فلان کتاب چگونه کتابی است؟ می‌گوید این کتاب اصلاً به درد نمی‌خورد. می‌پرسی آیا این کتاب را خوانده ایدی؟ می‌گوید نه؛ اما اگر کتاب خوبی بود استاد ما یا فلان متکلم و صاحب نظر آن را معرفی کرده بود.

متأسفانه بسیاری از کسانی که در مورد عرفان نظری و به خصوص ابن عربی اظهار نظر کرده اند اینگونه هستند. در حالی که اگر کسی زندگی ابن عربی را نگاه کرده باشد می‌بیند که هرچند نظریه پردازیش در عرفان نظری به عنوان یک صاحب نظر قدر مربوط

دستاوردی می تواند داشته باشد. به عبارتی دیگر در دنیای کنونی که نزاع و جنگ همه جا را فرا گرفته و مدارا و گفتگو ضرورت امروز جهان است، عرفان ابن عربی آیا می تواند در این زمینه به ما کمکی بکند؟

اولا می توان گفت اصلا عرفان مربوط به آن زمان نبوده، بلکه برای اعصار آینده تدوین و نوشته شده است. به این دلیل که عصر گذشته عصر تفاهم و گفتگو نبود. یعنی هرکسی زورش زیادتر بوده غالب می شده است. اما امروزه قدرت ها، - چه قدرتهای شخصی و قبیله ای، و چه قدرت های بین المللی - به این حد رسیده اند که نمی توانند دیگری خود را حذف کنند. ممکن است یکی قدرتش بر دیگری بچربد اما توانایی حذف رقیب را ندارد. عرفان هم مربوط به عصری است که انسان ها توانایی تسلط همه جانبه بر رقیب را نداشته و چه خواهند و چه نخواهند، و از سر اضطرار باید با هم سازگار بوده و تفاهم داشته باشند. از گذشته گفته اند که عرفان و عارف صلح کل هستند. این بدین معناست که اولین پیشنهادی که برای زندگی جمعی ارائه می کند، زندگی همراه با تفاهم و گفتگو است.

حقیقتاً هم امروزه بیشتر مشکلات اجتماعی ریشه در عدم تفاهم و اعمال قدرت و سلطه دارد. و در مقابل عرفان بیان می کند که هیچکس نباید چیزی را بر دیگری تحمیل کند. از این جهت عرفان امروزی است. حتی اینکه امروزه در جهان عرفان های کاذب و نوپدید این میزان طرفدار پیدا کرده است یک دلیل آن همین است.

موضوع دیگر در عرفان این است که کسی حق ندارد در حوزه های شخصی انسان های دیگر مداخله نماید. چرا که هرکسی هر اعتقادی را پذیرفته اگر از مسیر درست رفته است، برایش حجت است؛ اما اگر از مسیر درست هم نیست، ما وظیفه نداریم اعتقادات دیگران را تغییر دهیم. البته حوزه عمل جداست. در این حوزه چه دین داشته باشیم و چه نداشته باشیم چون حوزه تراحم است، باید قانون وجود داشته و همه باید به آن عمل کنند. چه اعتقاد داشته باشند و چه نداشته باشند، بنابراین عرفان برای امروز و فرداست، نه دیروز.

ثانیا بسیاری از نیازهای انسان ها در عصر کنونی سبب مشکلات عدیده ای شده که آن مشکلات را با عرفان می توان حل کرد. مثلاً عرفان از محبت و عشق، ایثار، فداکاری و رعایت حرمت دیگران سخن می گوید که اینها می توانند بسیاری از مشکلات عصر کنونی را حل کنند. یا بسیاری از درگیری های اجتماعی، اغتشاشات و یا حتی در سطحی وسیع تر فتنه ها، ریشه در این دارند که آدم ها احساس می کنند دارند تحقیر می شوند و یا حقوقشان ضایع و پایمال شده است و کسی هم نیست که حرف آنها را شنیده و به آنها حق بدهد. بسیاری از موارد در زندگی شخصی و اجتماعی هم همین است. عرفان در این شرایط بهترین دارو است. عرفان می گوید کوچکترین انسان و حتی حیوانات هم حق اظهار وجود دارند. حق دارند که خواسته ها و نیازهای خودشان را اظهار کنند. و دیگران هم موظف اند در حد توانایی خود برای رفع نیازشان به آنها کمک کنند.

بنابراین گمان من این است که هم از جهت نظری و هم از جهت عملی و رفتاری، عرفان مربوط به دوران معاصر و آینده است. و در گذشته این قدر نمی توانست این مشکلات فردی - اجتماعی را حل کند. چرا که ریشه مشکلات در گذشته نه در این امور، که در گرسنگی و نیازهای ضروری بود. اما امروزه بسیاری از مشکلات ریشه در ناتوانی در ابراز وجود و خود دارد.

امیرالمومنین (ع) مشابه ندارد؛ شیعه می دانیم، پس ابن عربی شیعه بوده و حتی می توان گفت بزرگترین شیعه است و مشابه ندارد. تا جایی که اتفاقاً برخی هم در نقطه مقابل گفته اند او شیعه غالی و افراطی بوده است. یا ابن عربی می گوید: امیرالمومنین (ع) اولاً افضل از همه موجودات دیگر غیر از پیامبر (ص) است و دوماً همه انبیا هم علمشان را از امیر المومنین (ع) گرفته اند. و یا معتقد است: امیرالمومنین (ع) سر الانبیاء و المرسلین بوده و حقیقت و باطن حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع)، حضرت ابراهیم (ع) و حضرت نوح (ع) امیر المومنین است. یا به عبارتی دیگر باطن و سر تمام عالم هستی بعد از وجود مبارک خاتم الانبیاء (ص)، امیر المومنین علی بن ابیطالب (ع) است، بنابراین باید او را بزرگترین شیعیان دانست.



اما اگر معیار شیعه بودن را این می دانیم که آیا امیر المومنین (ع) خلیفه اول است یا خلیفه چهارم. این موضوع جای بحث و گفتگو دارد. بسیاری می گویند بر این اساس هم ابن عربی شیعه است، منتها تقیه می کرده است. چرا که در آن زمانی که ایشان زندگی می کند - نیمه دوم قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم - تقریباً تمامی جهان اسلام اهل تسنن بوده و علاوه بر این، جمع قابل توجهی از آنان سنی ناصبی هستند. یعنی کسانی هستند که اهل بیت پیامبر را سب می کنند. حال آیا در چنین زمانه ای انتظار نمی رود که او بسیاری از سخنانش را موافق اهل سنت و عصر و زمان خود بیان کند؟ از سویی دیگر ابن عربی می بیند اگر بخواهد حرف هایش باقی مانده و اجازه انتشار پیدا کند، چاره ای ندارد که موافق فضای غالب و حکومت ها صحبت کند.

البته یک تعداد اندکی هم هستند که می گویند برخی از سخنان ابن عربی را کم و زیاد کرده اند. من چنین چیزی را اعتقاد ندارم. اگر هم کم و زیاد شده است جملات خیلی کوتاهی باید باشد. اما همان مطالبی که در عین تقیه آورده است اگر مقایسه کنید با آنچه که اهل سنت می گوید، کاملاً ضد اهل سنت سخن گفته است. بنابراین در شیعه بودن ابن عربی تردیدی وجود ندارد.

***به عنوان آخرین سوال؛ عرفان ابن عربی برای دنیای معاصر و بشر امروز چه**

ناپسند است. گاهی ما با خود حدیث نفس کرده و در مورد یک نفر بد می گوئیم اما زمانی هم هست که حرف های خودمان در مورد دیگری را به گوش یکنفر دیگر هم می رسانیم. این دیگر می شود غیبت.

بنابراین هر کار بد یا خوبی یا حیثیت وجودی دارد و یا حیثیت عدمی. اگر حیثیت وجودی داشته باشد بدترین بدترین ها و بهترین بهترین ها، همه مستند به خدای متعال است. اما اگر حیثیت وجودی نداشته و امر عدمی باشد استناد به خدای متعال ندارد.

حال بر این اساس تمام کارهای وجودی که مستند به خدای متعال است خوب است ولو اینکه ممکن است بد نسبی باشد. مثلاً تصادفی روی داده و کسی کشته یا مجروح می شود. این اتفاق برای خانواده و کسانی

که ارتباط با این حادثه دارند بد است. چرا که عزادار می شوند. اما این تصادف شاید برای تعمیر کار، صافکار، قطعه ساز و تولید کننده خودرو، یا برای پزشک و پرستار و داروسازی که می خواهند مداوا کنند و حتی برای کسی که خرما می فروشد، کسی که روضه می خواند یا کسی که روضه را می شنود که بد نیست. ممکن است برای آنها خیلی هم خوب باشد. لذا اگر تصادفی اتفاق نمی افتاد بسیاری از مردم کارشان به طور کلی تعطیل می شد. تمام مکانیک ها و صافکارها دارند از قیل همین کاری که بد است زندگیشان را اداره می کنند. یا تمام پزشکان و پرستاران از قیل مریضی مردم است که زندگی می کنند. بنابراین عمده امور ناپسند و بد از این سنخ است. نسبت به یک نفر بد و نسبت به دیگری خوب است.

***یکی دیگر از موارد چالشی و مورد اختلاف پیرامون ابن عربی مسئله شیعه بودن اوست. دلایل مختلفی هم در کلام او برای هر دو وجه شیعه و یا سنی بودن آن وجود دارد این تفاوت را چگونه می توان تحلیل نمود؟**

اول آنکه همه عرفای بزرگ شیعه ابن عربی را شیعه می دانند. کسانی مانند سید حیدر آملی، مرحوم قاضی و شاگردانشان، علامه طباطبایی، امام خمینی و غیره. اما جدای از این، ابتدا باید معیار شیعه بودن یا نبودن را روشن کرد و بعد بر اساس آن داوری کنیم. اگر کسی را که معتقد است: پیامبر (ص) افضل بشر و بعد از ایشان،

موسی عنبری در گفتگو با مهر:

سیاستمداران پدیده‌های اجتماعی را درک نمی‌کنند



مسائل معطوف به امر اجتماعی با یک مشکل بزرگ مواجه است و آن اینکه دولتمردان عموماً در مواجهه با امر اجتماعی ساده‌انگارانه با آن برخورد می‌کنند و آن را با عینک سیاسی می‌بینند. این موضوع سبب می‌شود که عموماً سیاستمداران ما درک درستی از پدیده‌های اجتماعی پیدا نکنند. برای تحلیل این موضوع به سراغ موسی عنبری جامعه‌شناس و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران رفتیم تا نظر وی را در این مورد جویا شویم؛

*برای شروع بحث در ابتدا تعریفی را از امر اجتماعی ارائه دهید.

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

سازمان‌ها و نهادهای برنامه‌ریز ما تفکیک‌هایی انجام می‌دهند. آنها مقولاتی مانند خانواده و گروه‌های اجتماعی و ارتباطات اجتماعی را در زیر مجموعه امر اجتماعی قلمداد می‌کنند. نهادهای برنامه‌ریز یک تعریف عینی و انضمامی برای امر اجتماعی دارند. این تعریف غلط نیست، زیرا ما برای برنامه‌ریزی، ناچاراً باید تفکیکی میان امور قائل شویم.

در مباحث نظری امر اجتماعی از امر سیاسی جدا نیست و جدا کردن آن کار دشواری است. برای اینکه تعریف نظری امر اجتماعی را که قابل اجماع هم باشد ارائه کنیم، باید به همین تعاریف عینی موجود در برنامه‌ریزی‌ها وفادار باشیم. اگر بخواهم نگاه‌های اجتماعی و فلسفی و نظری را با نگاه‌های برنامه‌ریزی و اجرایی و سازمانی نزدیک کنم می‌توانم گفت هر جایی که صحبت از پیوند و انسجام اجتماعی است، امر اجتماعی آنجا تداعی می‌کند. یعنی هر چیزی را که انسجام اجتماعی، اتصال و همبستگی اجتماعی را کم و زیاد کند می‌توان پدیده اجتماعی نامید. برای مثال خانواده یک نهاد اجتماعی است، سازمان‌ها و نهادهای مختلف گروه‌های اجتماعی‌اند. اینها انسجام اجتماعی را بیشتر می‌کنند. اینها همه از مصادیق پدیده اجتماعی هستند چون انسجام اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. اعتیاد، فحشا، سرقت و... که وحدت و انسجام اجتماعی را تخریب می‌کنند و نوعی نفرد و از هم‌پاشی‌دگی اجتماعی بوجود می‌آورد، می‌توانند مصادیق امر اجتماعی باشند. پس امر اجتماعی ارتباط دقیقی با مفهوم انسجام اجتماعی دارد.

اگر بخواهیم یک شاخص اصلی که تعیین‌کننده امر اجتماعی باشد را ذکر کنیم می‌توان گفت «میزان ارتباط یک موضوع با حفظ و تداوم جامعه». شاخص اصلی تعیین امر اجتماعی است. یعنی نحوه ارتباط پدیده‌ها با حفظ و تداوم یک اجتماع، شاخص اصلی است که تعیین‌کننده امر اجتماعی است.

*چه لوازمی باید وجود داشته باشد که این تداوم و حفظ اجتماع اتفاق بیفتد؟

اولین شرط تداوم یک اجتماع این است که ما بپذیریم هر چیزی جوشش درونی دارد. هر چیزی باید از درونش بجوشد تا بتواند بقا پیدا کند و گرنه بقا آن تضعیف می‌شود. اموری که از بیرون وارد می‌شود و بیگانه‌اند وارد یک محیط شود و می‌خواهد تداوم و قوت حفظ یک اجتماع را بیشتر کند، لزوماً نمی‌توانند این کار را انجام دهند. بلکه باید از بطن اجتماع برخیزند.

شرط دوم برای بقا اجتماعات طبیعی این است که به شایستگی و لیاقت مردم و اعضای اجتماع ایمان داشته باشیم. یعنی حس کنیم که میزان خطای عقل جمعی کمتر است. کنش جمعی و عقل جمعی که از مصادیق امر اجتماعی هستند، لیاقت و شایستگی دارند تا موجب پیشبرد هر هدفی شوند.

شرط بعدی این است که ما فعالیت‌های مردم را به خودشان واگذار کنیم، یعنی نوعی به مردم سپردن فعالیت‌ها در ذهن ما وجود داشته باشد که از لوازم تداوم امر اجتماعی است. در حق و تکالیف مردم نباید دست ببریم و نباید آن را بر هم بزنیم. به مردم سپاری فعالیت‌ها یکی از اصول حفظ و تداوم اجتماع است.

شرط بعدی اعتقاد به تنوع و تفرق در هویت‌های جمعی است. یعنی نخواهیم مدام به بهانه افزایش انسجام اجتماعی، گروه‌ها و نهادهای ریزتر را یکپارچه یا یکدست کنیم. حتماً باید اعتقاد داشته باشیم که گاهی اجتماع در مجموعه‌ای از واحدهای پراکنده تولید می‌شود. پس تفرق و تنوع را باید به رسمیت بشناسیم. این هویت‌ها ممکن است قومیت، مذهب، جنسیت و... باشد.

با این شرایط ما می‌توانیم تداوم اجتماع را که مهمترین شاخص برای امر اجتماعی هستند داشته باشیم.

*رابطه سیاست با این امر اجتماعی چیست؟

سیاستمداران معمولاً با این تنوعات رابطه مبهمی دارند. به این معنا که ما دقیقاً نمی‌دانیم واقعاً با هویت‌های جمعی سازگارند یا در تضادند. یک جایی با آنها همراه و

ی جایی همراه نیستند. سیاست‌بازان عمدتاً از اینکه پدیده‌ها را اجتماعی کنند و از تداوم هویت‌ها دفاع کنند، گریزان‌اند. یعنی علاقه زیادی دارند تا حد زیادی اجتماع زدایی کنند، چون زمانی که هویت‌ها و اجتماع شکل می‌گیرد، کنترل آنها توسط ایشان یا یک حزب ممکن نیست. سیاست‌گرایان دوست دارند در هویت‌ها و پدیده‌های اجتماعی دست ببرند و انهایی که به نفع خودشان هست را حفظ کنند، چون هر جایی که جمع و فعالیت‌های جمعی و هویتی وجود دارد امکان دست بردن و کنترل آن به راحتی ممکن نیست، چون مقاومت می‌کنند.

اساساً پدیده‌های اجتماعی مقاوم‌اند و به راحتی تحت کنترل در نمی‌آیند. اگر بخواهید پدیده‌های اجتماعی را تغییر دهید باید از درون آن را تغییر دهید. چون آنها نسبت به بیرون حساس‌اند و سریع مقابله می‌کنند. ولی سیاستمداران معمولاً می‌خواهند سریع و از بیرون کنترل کنند. که ممکن نیست. چون تغییر در درون زمانبر است و توسط خود مردم صورت می‌گیرد. موضوعات و مردم هم آنقدر ریشه‌های تاریخی دارند و وابسته به بافت‌های اجتماعی و قومیتی و طبقاتی هستند که به راحتی تغییر نمی‌کنند.

پدیده اجتماعی مثل یک رودخانه جوشان و روان راه خود را ادامه می‌دهد و برای تغییر آن باید با مکانیزم‌ش آشنا بود. سیاستمداران گاهی تلاش می‌کنند که پدیده‌های مردمی و اجتماعی را غیر اجتماعی جلوه دهند و به اتفاقات مختلف برچسب سیاسی و قشری بزنند. چون غیراجتماعی کردن فعالیت‌ها معمولاً به نفع قدرت و افراد تمام می‌شود.

یک پدیده اجتماعی گاهی در طول یک دوره زمانی چند ده ساله تغییر می‌کند. ولی اگر راه تغییر را بدانیم، بصورت فرهنگ‌سازی، شناخت مکانیزم آن و... می‌توانیم بوسیله شرایط و عوامل پدیده‌آورنده، آن را کنترل و تغییر دهیم. بحث اصلی این است که پدیده اجتماعی پیچیده است و سیاستمداران به راحتی پدیده اجتماعی را درک نمی‌کنند. برخورد ساده و صوری با پدیده اجتماعی آن را از مضحک نشان می‌دهد. اگر بخواهیم با تعریف ساده‌انگارانه وارد شویم و پدیده اجتماعی را تغییر دهیم راه خطایی می‌رویم.

اند و نمی‌خواهند از بین بروند ولی دیر یا زود این عناصر زندگی جدید آنها را تخریب و تضعیف می‌کند. برای مقابله با این تخریب می‌توان پیشنهادهایی داد.

برخی فکر می‌کنند آن رفتارهای مردمی از نوعی که شما گفتید، در ارتباط با ساختار قدرت رخ می‌دهد. اگر مردم فکر کنند دولت و نهادهای سیاسی جامعه از آنها استفاده می‌کنند که یک گروه اجتماعی دیگر را تضعیف کنند، آن موقع نگاه مردم نسبت به آن موضوع دوگانه خواهد شد. ولی باید گفت همچنان رسوم سنتی در جامعه برقرار است و آنها از مصادیق امر اجتماعی‌اند که کنترل در آنها و دست بردن در آنها کار درستی نیست.

برای فراگیر شدن آن عناصر سنتی باید چه کرد؟

وظیفه دولت در حوزه‌های اجتماعی، باید تسهیل‌گری و حمایت‌گری باشد. دولت باید در رفتارهای مدنی و محلی مردمی حمایت‌گر باشد. منتهی بعضی اوقات می‌بینیم که دولت‌ها نقش متصدی پیدا می‌کنند. این آسیب می‌زند. هر جایی که مردم حس کنند حمایت سیاسی در کار است نمی‌توانیم به آن پدیده ویژگی خودجوش مردمی و اجتماعی دهیم و آنجاست که آن پدیده کم‌کم به امر سیاسی تبدیل می‌شود. لذا باید نوع مداخله و رابطه دولت با این سنت‌ها مشخص شود. یک دولت ممکن است حمایت‌های زیادی کند و دولت دیگر اصلاً حمایت نکند. نوع مواجهه دولت‌ها باید صریح و روشن باشد ولی باید نقش حمایت‌گر و تسهیل‌گر داشته باشد نه مداخله و تعیین‌گری.

اگر به موضوع مثلاً تشییع شهدا جدای از ساختار قدرت نگاه کنیم چون این رفتارها در گذشته سابقه داشته، جز مصادیق رفتار اجتماعی قلمداد می‌شود و مردم آن را سیاسی نمی‌بینند. بنابراین بدون پیش‌فرض سیاسی بودن در آنها حضور پیدا می‌کنند. واقعیت این است که هنوز عموم مردم ما بدون پیش‌فرض سیاسی وارد این سنت‌ها می‌شوند و این موضوعات هنوز امر اجتماعی است. تشییع شهدا یک اعتقاد و باور است و مردم به آن فراتر از مفهوم اجتماع و سیاست نگاه می‌کنند.

اما اگر فکر کند در تحولات فرهنگی و اجتماعی، بیشتر هماهنگ کننده و حامی است، آن موقع به تقویت آن امر اجتماعی کمک می‌کند. سیاست درست همین است.

شما از فروپاشی اجتماعی محدود صحبت کردید که در جامعه ایران در حال رخ دادن است. علیرغم این توضیح شما که درست هم هست ولی ما در بزنگاه‌هایی با پدیده‌های اجتماعی مواجه هستیم که مردم انسجام پیدا می‌کنند، این اتفاقات ما را به تداوم اجتماع و همبستگی اجتماعی امیدوار می‌کند، این مسئله را چطور می‌توان تحلیل کرد؟

فروپاشی نرم به این معنا که اعتماد اجتماعی کم شده و مصادیق سرمایه اجتماعی در کشور پایین آمده است. دلیل اصلی فروپاشی اجتماعی هم حضور بیش از حد نهادهای رسمی در بخش‌های غیررسمی است. البته بحث فروپاشی اجتماعی بحثی نسبتاً کلی است. جامعه ایران یک جامعه مذهبی است و عناصر سنتی در جامعه ایران هنوز فعال‌اند. یعنی عنصر محله، مسجد، سنت‌های قومی و... در جامعه ایران فعال است. یک جامعه جدید هم آمده و مقابل آن عمل می‌کند.

استاندهای ما برای اینکه بگوییم فروپاشی اجتماعی رخ داده بر اساس مصادیق مدرن و جدید است. ولی می‌توان گفت عناصر سنتی هنوز دوام خود را دارند. اگرچه در حال تضعیف‌اند ولی می‌خواهند در جامعه جدید شکل خود را عوض کنند و با جامعه مدنی جدید ظاهر شوند. اما چون با زندگی مدرن مدنی ارتباط ندارد نمی‌تواند سریع به آن تبدیل شود. یعنی مثلاً در شهرها، مظاهر رفتارهای جمعی مذهبی معمولاً کم می‌شوند. شهرها حوزه‌های تفکیک شده‌ای دارد که رفتار غیرتخصصی در آن ممکن نیست. به همین خاطر فضای زندگی جدید اجازه زنده ماندن رفتارهای سنتی را نمی‌دهد. ولی هر جایی که فرصتی هست دوباره آن عناصر سنتی احیا می‌شوند مثل ایام محرم. رفتارهای خودجوشی که مثال زدید از نوع رفتارهای سنتی

سیاستمداران باید بدانند که جایگاهشان در ارتباط با یک پدیده اجتماعی چیست.

نگاه سیاسی به مسائل اجتماعی چه آسیب‌هایی را به همراه خواهد داشت؟

می‌تواند دوام اجتماع را به خطر بیندازد. اکنون در کشور ما شاخص‌های کیفیت پایداری اجتماع یا شاخص‌های کیفی انسجام اجتماعی تضعیف شده است. یکی از این شاخص‌ها می‌تواند اعتماد اجتماعی باشد. اگر برخورد نادرستی با پدیده‌های اجتماعی صورت گیرد اولین چیزی که به خطر می‌افتد، تداوم اجتماع است و نوعی فروپاشی اجتماعی صورت می‌گیرد. بعضی از دوستان ما در حوزه‌های اجتماعی این موضوع را با حساسیت تکرار می‌کنند که نوعی فروپاشی اجتماعی در کشور در حال رخ دادن است. به این معنا که آن هنجارهایی که اتصال و پیوند اجتماعی ایجاد می‌کرد، تضعیف شده‌اند.

دولتها در بسیاری از حوزه‌ها وظیفه حمایت اجتماعی و تأمین اجتماعی دارد. ولی وظیفه اصلی بر عهده خود اجتماع است. اگر این وظیفه از مردم گرفته شود دولت باید در همه جا حضور داشته باشد که ممکن نیست و اگر نباشد همه چیز به هم می‌ریزد. چه بسا در حوزه رفتارهای مذهبی و عقیدتی هم وارد می‌شوند. در صورتی که مردم خیلی از این رفتارها را خودشان می‌دانند و جلو می‌برند.

جامعه به صورت طبیعی دوام و بقای خود را حفظ می‌کند و در مقابل خطرات، ریسک‌ها و آفت‌ها و همچنین تغییرها و کنترل‌ها مقاومت می‌کند. پس عوامل و سازمان‌های رسمی باید بدانند حفظ پدیده اجتماعی در اولویت بر عهده خود عناصر تشکیل‌دهنده پدیده اجتماعی است، نه سیاستمداران.

شرط پایداری اجتماعات و فرهنگ‌ها این است که میزان مداخله عناصر غیراجتماعی در مسائل اجتماعی کم شود یا اگر مداخله می‌کنند راه مداخله و ویژگی مداخله را به مردم تحت کنترل بگویند. اگر سیاستمداری فکر کند در امور اجتماعی، متولی و تعیین‌کننده است اشتباه می‌کند.





استاد دانشگاه هاروارد در گفتگو با مهر:

اولویت اصلی فلسفه باید مسائل کاربردی باشد

جلال حیران نیا

فلسفه کاربردی، عبارت است از به کار بردن اصول و مفاهیم مشتق از فلسفه و مبتنی بر آن، برای پژوهش در باره شئون عملی و فعالیت‌های انسان. این اصول و مفاهیم برای «پژوهش» در باب شئون عملی استفاده می‌شوند. علت این که چرا این نوع فلسفه مهم است، این است که معرفت کاربردی، معرفت فلسفی درجه سوم است و ضرورتاً منجر به حقیقتی تام که قابل اجرا در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها باشد، نمی‌شود. معرفت فلسفی درجه اول، اصولاً در ذات خود، متافیزیکی است. یعنی اصول و مفاهیمی که در متافیزیک (شامل وجودشناسی، روان‌شناسی عقلی، فلسفه هستی‌بی‌جان یا کیهان‌شناسی) ارائه می‌شود، مبنایی را برای کنکاش‌های فلسفی دیگر در هر دو حوزه هنجاری و کاربردی، بنیاد می‌نهد. معرفت‌شناسی، که زمانی عموماً جزئی از متافیزیک بود، به نحوی گسترش یافته که اکنون خود رشته‌ای مستقل است، اساساً به این دلیل که ظهور و بروز شکاکیت فلسفی در چهار سده گذشته افزایش یافته است. در گفتگو با پروفیسور «توماس اسکاتلون» استاد ممتاز دانشگاه هاروارد به بررسی فلسفه کاربردی و جنبه‌های مختلف آن پرداخته ایم که در ادامه می‌خوانید؛

توماس مایکل اسکاتلون فیلسوف معاصر، استاد سابق دانشگاه پرینستون و استاد فعلی دانشگاه هاروارد است. حوزه مطالعاتی او منطق ریاضی، اخلاق و فلسفه سیاسی است. «چه چیزی را ما به یکدیگر مدیون هستیم»، «دشواری تساهل»، «نظریه اخلاق» و «بعاد اخلاقی» از جمله آثار او به شمار می‌روند. اسکاتلون از فیلسوفانی است که نظریه قراردادی را در

فلسفه اخلاق معاصر احیا کرده است. قراردادی ریشه در آرای کانت و هابز دارد و توسط افرادی چون رالز و اسکاتلون در دوره معاصر بسط و توسعه یافته است.

اهمیت فلسفه کاربردی در چیست؟

فلسفه کاربردی دارای اهمیت به سزایی است. دلیل آن به اهمیت موضوعاتی است که این فلسفه مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌دهد. انسان در طول زندگی با انتخاب‌های مختلف سیاسی مواجه است. در واقع در برخی موارد در سر راه چند راهی‌های سیاسی قرار می‌گیرد که باید دست به انتخاب بزند. برای انجام این انتخاب در نهایت دقت، نیازمند فلسفه سیاسی هستیم. فلسفه سیاسی با بررسی مسائل پیش روی ما راه انتخاب را برای ما فراهم می‌کند. همچنین انسان در طول زندگی شخصی و فردی خود انتخاب‌هایی باید انجام دهد که سرنوشت او را تعیین می‌کنند. فلسفه کاربردی به ما کمک می‌کند تا این مسائل را مورد بررسی قرار دهیم و بتوانیم انتخاب‌هایی کنیم که انتخاب درست و صحیحی باشد و علاوه بر اینکه جنبه فردی را مورد توجه دارد بتواند امور اجتماعی را نیز پیش ببرد.

به طور کلی اولویت اصلی فلسفه چیست؟ آیا باید به مسائل عینی بپردازد یا ذهنی؟

در اینجا باید «مسائل عینی» را تعریف کنم. مسائل عینی یعنی واقعیت‌هایی (reality) که انسان با آن سر و کار دارد. «مسائل ذهنی» هم به رویکرد، نگرش و باورهای مردم در خصوص واقعیت هاست. در واقع مسائل ذهنی به معنای رویکرد و نگرش و باور انسان به مسائل عینی است. اما در این خصوص باید توجه داشت که اولویت اصلی فلسفه توجه به مسائل عینی و واقعیت‌هایی است که

انسان با آن سر و کار دارد. فلسفه ابتدا باید به امور واقعی و عینی که افراد جامعه با آن دست به گریبان هستند بپردازد و در اولویت بعدی امور ذهنی و انتزاعی مورد توجه فلسفه خواهد بود.

کدام رشته‌ها و شاخه‌های فلسفه جنبه کاربردی دارد و به امور عینی می‌پردازد؟

فلسفه مضاف به جنبه‌های عینی و واقعی توجه خاص و ویژه دارد. شاخه‌های مختلف این فلسفه به مسائل عینی و واقعی فلسفی می‌پردازند. برای نمونه فلسفه اخلاق از جنبه‌های کاربردی فلسفه به شمار می‌رود. همچنین می‌توان به فلسفه سیاسی اشاره کرد که جنبه دیگری از فلسفه کاربردی است و جزو فلسفه مضاف به شمار می‌رود. در واقع فلسفه اخلاق و فلسفه کاربردی موضوعات واقعی و عینی را مورد توجه دارند. موارد دیگر فلسفه مضاف به تصمیم‌های فردی و سیاسی می‌پردازند.

آیا می‌توان گفت فلسفه تحلیلی جنبه کاربردی تری نسبت به فلسفه قاره‌ای دارد؟

به طور سنتی اتفاقاً این فلسفه قاره‌ای است که فلسفه تحلیلی را به سبب انتزاعی بودن مورد نقد قرار می‌دهد. فلسفه قاره‌ای این ایراد را به فلسفه تحلیلی می‌گیرد که فلسفه تحلیلی خیلی انتزاعی و غیر کاربردی است. فلاسفه قاره‌ای معتقدند که فیلسوفان تحلیلی دغدغه‌ای در خصوص موضوعات کاربردی و عینی ندارند. اما باید توجه داشت که در حال حاضر فلسفه کاربردی در سنت تحلیلی دارد رشد و نمو می‌کند. پیشرفت‌های اخیر که در فلسفه تحلیلی رخ داده است باعث شده تا این فلسفه به جنبه‌ای کاربردی و عینی فلسفی توجه خاص نشان دهد.

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

وهاپیت در افغانستان ریشه ندارد



افغانستان، کشوری متکثر و دارای تنوع بسیار است که این تنوعات در سیاست این کشور نیز نمود پیدا کرده است. در مورد گروه‌های فکری سیاسی افغانستان با سید لطف الله جلالی، اهل کشور افغانستان و دکترای ادیان و عرفان و استاد مدرسه امام خمینی (ره)، به گفتگو نشستیم که در ادامه می‌خوانید؛

*به طور عمده جریان‌های سیاسی و فکری فعال در افغانستان چه دسته‌هایی هستند؟

در باره جریان‌های فکری و سیاسی در افغانستان مسأله بسیار مهم این است که ما مقداری از زمان حاضر به عقب‌تر برگردیم. از زمانی که اسلام به این منطقه وارد شده است، جهت‌های مختلف نزاع‌های وجود داشته است تا رسیده است به این دوره اخیر، به خصوص این ۵۰۰ سال، که دوره کنترل دولت صفویه بوده است و در عین حال همانطور که در هر حکومتی گروه‌های یاغی و سرکش از حکومت مرکزی اطاعت نمی‌کنند، در دوره صفویه نیز همچنین گروه‌هایی وجود داشته است. اشرف افغان و هوتکی‌ها آمدند سلطان حسین صفوی را به قتل رساندند و نظام بزرگ و ریشه دار و ۴۰۰ ساله صفویه را منقرض کردند. اینها یک جریان بیرون از ایران نبودند اینها یک جریان یاغی از درون خود حکومت صفویه بودند که حکومت مرکزی را ساقط کردند و این یعنی اینکه نزاع‌های موجود در این منطقه که ما امروز آن را به اسم افغانستان می‌شناسیم تا امروز ادامه پیدا کرده.

بعدها هم که هند تحت کنترل بریتانیا در می‌آید، افغانستان را اشغال می‌کند. پس از استقلال افغانستان از بریتانیا، تازه آغازی می‌شود برای تلاطم‌های بعدی این منطقه. از آن روز ما کودتاهای فراوان، جنگ‌های فراوان، خونریزی‌ها و ناامنی‌ها را می‌بینیم. بنابراین در طول این یک قرن و نیمی که از استقلال کشور افغانستان گذشته همچنان با مشکل ناامنی مواجه هستیم و این ناامنی‌ها خودش زمینه می‌شود برای اینکه در هر نقطه‌ای از این کشور یک فردی، یک گروهی و یک جریانی زمینه ظهور پیدا کند. این شرایط ما را به زمان اشغال افغانستان توسط شوروی سابق می‌رساند و بعد حمله طالبان و بعد حمله متفقین به رهبری آمریکا و سپس جریان‌های امروز که در حقیقت هر کدام از اینها در یکی از این نقاط تاریخی ریشه دارند.

نکته دیگر اینکه ما الآن در افغانستان چیزی به عنوان ملت افغانستان؛ یعنی ملتی که هویت واحد داشته باشند، نداریم بلکه مجمع الجزایر اقوام داریم. درست است ما در یک منطقه جغرافیایی زندگی می‌کنیم، اما منطقه جغرافیایی به تنهایی برای ملت سازی کافی نیست. برای ملت سازی علاوه بر اینکه ما در یک جغرافیای خاص زندگی می‌کنیم بایستی احساسات واحد هم به عنوان یک ملت داشته باشیم.

متأسفانه الآن یکی از مشکلات ما همین است که ما این احساس ملت واحد را نداریم. برای همین تا یک مسأله کوچک اتفاق می‌افتد تاجیک و هزاره و ازبک هر کدام غیر از دیگری حرفی می‌زنند و موضعی می‌گیرد و این مشکل اساسی ماست. الآن ما زمینه‌های کنونی جریان‌های موجود سیاسی فکری افغانستان را می‌توانیم براساس همین مجمع الجزایر اقوام تحلیل کنیم.

با این مقدمه‌ای که عرض شد، یک فاکتور کلی در دسته بندی گروه‌ها، قومیت است. جریان‌هایی که پشتونی، تاجیکی، ازبکی یا هزاره‌ای هست و جریان‌هایی

سیاسی دارند، اما بیشتر کارهای مذهبی و تبلیغی انجام می‌دهند که اهل غزنی هستند. اینها کارشان در قالب نشریه است.

جریان مذهبی مهم دیگر، شورای علمای شیعه افغانستان است. یک تشکل است که اثرگذار هم هست. خیلی هم جایگاه دارد اما جریان سیاسی تلقی نمی‌شود و رئیس و مؤسس آن آیت الله محسنی هست که رسماً از سیاست کناره گیری کرده.

در بین اهل سنت هم جریان‌های مذهبی قدیمی داریم و هم جدید. یکی از جریان‌های خیلی ریشه دار و قدیمی در افغانستان همین جریان طالبان است، این طالبان یک جریان خیلی قدیمی است. شکل گیری این جریان به صورت یک سازمان در سال ۱۳۷۳ بود و از این سال به بعد موجودیت سیاسی هم پیدا کرد اما از قدیم الایام چیزی به نام علما، چیزی به نام طلاب علوم دینی در بین جامعه افغانستان چه شیعه چه سنی وجود داشتند و اینها ذی نفوذ بودند، اثر داشتند و کار می‌کردند.

*جایگاه تاریخی اینها را بیشتر توضیح بدهید.

جریان طالبان خودش را منتسب می‌کند به جریان‌های دیوبند که در سال ۱۲۹۸ توسط شیخ قاسم ناناتوی تشکیل شد. این جریان دیوبندیه خودش متأثر از یک شخص قرن یازدهمیه افغانی الاصل به نام آقای شیخ احمد سرهندی فاروقی کابل‌ی است. شیخ احمد اصالتاً اهل کابل هست اما در سرهند هند زندگی می‌کرد و در آنجا مکتب مجدديه را در درون مذهب نقش بندیه اثر گذاشته و تأسیس کرده که این جریان نقش‌بندیه توسط شیخ احمد دوباره احیا شد و او را مجدد الف ثانی می‌دانستند.

بنابراین این شخص و جریان فکری آن، قبل از دیوبند در هند نفوذ و اثرگذاری داشته و بعد در کل شبه قاره هند به شمول افغانستان گسترش می‌یابد. این جریان طالبان در دوران جهاد و با تشکیل مدارس دیوبندیه رهبری بعضی حرکت‌های مذهبی سیاسی را برعهده گرفتند. بنابراین جریان طالبان یک جریان ریشه دار است

که احیاناً به اقوام دیگر تعلق دارند. به عبارت دیگر یک طیفی از جریان‌های ما قومی تعریف می‌شوند و یک طیفی هم البته مذهبی تعریف می‌شوند.

بر اساس فاکتور مذهبی اگر بخواهیم دسته بندی کنیم اینها می‌شوند: جریان‌های سنی، جریان‌های شیعه و جریان‌های سکولار که سکولارها دو دسته می‌شوند: یکی جریان‌های سکولار کمونیستی و یکی جریان‌های سکولار لیبرالیستی که خیلی فعال هستند و جریان کمونیستی تعلق به بلوک شرق دارد و جریان‌های لیبرالیستی تعلق به غرب. جالب این است که این جریان سوم در بین همه آن چهار قوم بزرگ جایگاه دارد یعنی هم اعضای از تاجیک‌ها دارند و هم از پشتون‌ها و هم از ازبک‌ها و هم از هزاره‌ها.

*یعنی فراقومی هستند؟ به یک معنا اینها توانسته اند قومیت را کنار بگذارند؟

بله فراقومی هستند. چرا؟ چون اینها قومیت را هم مانند خود دین، برای بشریت زبان بار می‌بینند. به این دلیل که دین و قومیت را متعلق به سنت‌ها می‌دانند. هم کمونیست‌ها و هم لیبرال‌ها.

اگر از جریان‌های شیعی شروع کنیم جریان‌های مشهور سیاسی که وجود دارد، اینها هستند: جریان حزب وحدت اسلامی به عنوان بزرگترین جریان که حالا دو شاخه حزب وحدت مردم و حزب وحدت اسلامی که رهبران‌شان آقای خلیلی و آقای محقق هستند. یا مثلاً حرکت اسلامی که آقای عبدالغنی که اکنون رهبری آن را به عهده دارد و قبلاً تحت رهبری آقای محسنی بوده. در بین همین جریان شیعی ما جریان‌هایی هم داریم که جریان‌های مذهبی هستند، مثل شبکه الهادی یا شبکه امام هادی، یک جریان مذهبی شیعی هست که بیشتر تحت نفوذ تفکر آقای شیرازی ساکن قم هستند و از این طریق حمایت می‌شوند که در افغانستان جایگاه پیدا کرده اند. جریان‌های ریزتری هم داریم مثل مجموعه برادرانی که در جریان امت اسلامی کار می‌کنند. حزب امت گرچه در یک جاهایی بروزهای

که نمی‌توانیم کنارش بگذاریم. برای همین است که دولت افغانستان سعی می‌کند به هر شکلی شده با طالبان به صلح برسد.

*می‌توانیم بگوئیم کل دیوبندی افغانستان در جریان طالبان خلاصه می‌شود؟

بله به این شکل که اگر گروه‌هایی هم داخل نظام سیاسی طالبان نیستند، پشتیبان‌شان هستند، اگر پشتیبان‌شان هم نیستند راضی به ضرر رسیدن به طالبان نیستند، حاضر نیستند که بگویند طالبان از بین برود، چون خودشان نابود می‌شوند. از جریان‌های مهم دیگر، اخوانی‌ها هستند.

*اینها قدیمی حساب می‌شوند؟

بله از جمله اینها حزب جمعیت اسلامی است. آقای مرحوم استاد ربانی در زمان تأسیس حزب جمعیت اسلامی خودش، یکی از طرفداران پرو پاقرص اخوان و تحصیل کرده مصر بود. دیگری حزب اسلامی آقای حکمتیار. حزب اسلامی ۵۰ سال سابقه دارد و قبل از این جریان‌های حمله شوروی در افغانستان تأسیس شده است.

حزب اسلامی یکی از قدیمی‌ترین احزاب افغانستان است. یک نکته اینجاست که جریان اخوانی افغانستان با جریان اخوان در ترکیه و مصر و جاهای دیگر متفاوت است چرا؟ چون جریان اخوانی افغانستان یک رگه بسیار قوی از دیوبندی هم دارد و بنابراین در اینجا شما یک جور کنش‌های متقابل می‌بینید بین اخوانیسم و دیوبندی.

*یعنی اخوانی‌ها به نحوی زیربوستی دیوبندی هم هستند؟

اخوانی‌ها به نحوی دیوبندی هم هستند یا بگوئیم متأثر از دیوبندی هستند. به خاطر اینکه اینها در این مکتب درس خواندند. به خاطر اینکه در جغرافیایی نفس کشیدند و زندگی کردند که در آنجا مکتب دیوبندی حضور علمی و فکری داشته است.

*می‌توانید بفهمانید مدارس افغانستان چند درصد دست دیوبندی هاست؟

مدرسه‌های علمی اهل سنت افغانستان تقریباً صد درصد. تقریباً که می‌گوئیم ممکن است مدرسی باشند که اینها دیگر دیوبندی نباشند سلفی شده باشند، یا وهابی شده باشند که اینها خیلی کم هستند. تفاوت عمده‌ای بین جریان دیوبندی و وهابیت وجود دارد. تقابل وجود دارد. در مقابل، جریان‌های مذهبی دیگری هستند که باز هم البته تحت تأثیر دیوبند هستند اما جریانی هستند که در مقابل اخوانی‌ها قرار می‌گیرند؛ حزب التحریری.

*اینها هم قدیمی هستند؟

قدیمی هستند ولی نه به اندازه دیگران. اینها در افغانستان نوظهور هستند. منتهای این جریان حزب التحریر چون که روشش به حکم مبارزه غیر مسلحانه پیامبر در مکه، در حقیقت مبارزه گام به گام هست. برای همین در اکثر کشورها یک سازمان مخفی است. برای همین هم در بیشتر کشورها شما نمی‌دانید رئیس حزب کیست. حداکثر شما یکی از افراد رده پایین حزب را می‌شناسید که سخنگو دارد. در افغانستان هم یک چنین وضعیتی دارد.

ما در افغانستان الآن ۵۶ تا حزب قانونی ثبت شده رسمی داریم، اما می‌گویند بالای صدتا حزب غیررسمی وجود دارد. حزب التحریر از اعضای غیرقانونی حساب

می‌شود اما خیلی قوی است. گفته می‌شود که آقای امیرالله لشکری که در زمان آقای کرزی خودش عضو کادر دولت و در سازمان امنیت ملی کار می‌کرد ایشان رئیس حزب التحریر در افغانستان هست، اما کسی به طور یقین نمی‌داند. اما کسی که ما به عنوان سخنگوی حزب التحریر در افغانستان می‌شناسیم، آقای سیف الله مستنیر هست. در بسیاری از کشورها از جمله افغانستان حزب التحریر به شدت مخالف تروریسم است. با داعش و با بعضی از حرکات طالبان مخالف است. در افغانستان هجمه‌ها علیه حزب التحریر زیاد است. دولتی‌ها، غیردولتی‌ها، داعشی‌ها، طالبان، همه علیه حزب فعالیت می‌کنند چون حزب التحریر این پتانسیل را دارد که جایی مستقر بشود و جایگاه پیدا کند. اما حزب التحریر از خودش دفاع می‌کند. می‌گویند ما تندرو نیستیم، تروریست نیستیم، با داعش ارتباط نداریم، طالبان را محکوم می‌کنیم، ما به دنبال حاکمیت ارزش‌های اسلامی هستیم، ما به دنبال تشکیل خلافت هستیم، چون دموکراسی نظام کفر است.

اینها باز به لحاظ تعلیماتی، دیوبندی هستند؟

در افغانستان تعداد زیادی از این تحریری‌ها در مدارس دیوبندی تحصیل کردند. پس به طور خلاصه ما به لحاظ مذهبی جریان‌هایی که شیعی بودن را عرض کردیم و جریان‌های اهل سنت اینها شدند؛ گروه طالبان، جریان‌های متأثر از اخوان المسلمین، یک جریان متأثر از التحریرنهایی و جریان جنبش ملی اسلامی شمال، که از نظر قومیتی متعلق به قوم ازبک هست ولی در عین حال خیلی عقبه مذهبی چندانی ندارند و بیشتر در راستای منافع قوم ازبک تلاش دارند.

اینها به جریان سوم یعنی سکولارها نزدیک اند و از نگاه دیگر به جریان‌های غیرمذهبی متعلق به کمونیستها نزدیک اند. با وجود اینکه کمونیسم در بسیاری از کشورها از میان رفته اما همچنان در افغانستان وجود دارد مثل حزب وطن. در مقابل حزب مردم را داریم که غرب گرا هستند و دنبال آرمان‌های لیبرالیستی هستند که اینها متأثر از حضور آمریکایی‌ها در کشور هستند.

*جماعت اسلامی‌های پاکستان در افغانستان نقش دارند یا نه؟

جماعت اسلامی پاکستان که بنیان گذارش ابوالاعلی مودودی بود، یک جریان بسیار مهم است که در افغانستان تأثیرگذار بوده اما فی الحال در یک گروه خاص نمود ندارد. از قدیم گروه‌های مختلفی با جماعت اسلامی در ارتباط بودند چون جماعت اسلامی پاکستان یک جریان اثرگذار و فراگیر است که در اخوان المسلمین مصر تأثیرگذار بوده و در افغانستان هم اثرگذار است اما اینطور که یک نماینده خاصی داشته باشد و به آن اشاره کنیم نه.

اینها در جمعیت اسلامی تأثیر داشتند. در حزب اسلامی آقای حکمتیار، در حزب اسلامی آقای مولوی محمدنبی، در حزب اسلامی آقای یونس خالص تأثیر داشتند در حال حاضر اثراتش کمتر شده یعنی نمود و بروز از جماعت اسلامی نمی‌بینیم حتی در خود کشور پاکستان هم اندیشه‌ها و تفکرات این جماعت اسلامی ضعیف شده.

*وضعیت جماعت تبلیغی در افغانستان به چه صورت است؟

خب این یک جریان مذهبی است. به گفته خودشان در حقیقت شعبه‌ای از دیوبند که توسط مولانا محمد الیاس کاندهلوی تأسیس شده که خود ایشان از مدرسین دیوبند بود. هدف این جماعت هم تبلیغ اسلام است همینطور که از اسمش پیداست. اما تبلیغی که هزینه‌ای ندارد. مقصود از تبلیغ، تبلیغ توده‌ای است. می‌گویند تو مسلمانی؟ بله آیا

نماز بلدی؟ بله پس این نماز رو به یه مسلمان دیگه آموزش بدهید. برای همین جماعت تبلیغی یک جماعت بسیار بزرگ است که در چارچوب مدرسه دیوبند تعریف می‌شود اما لزوماً محدود به طلاب آنها نیست، بلکه هر کسی که هرچه مسأله ولو یک مسأله شرعی بلد باشد می‌تواند عضو جماعت تبلیغ بشود و تبلیغ انجام بدهد. مرکزیت این جریان در هند بود اما به زودی در کل قلمرو دیوبندی گسترش پیدا کرد من جمله افغانستان. اصلاً نوع تبلیغ طالبان از چه نوع بود؟ نوع تبلیغ جماعتی بود. یعنی اینکه چند نفر طلبه یا افرادی که حتی طلبه نبودند، به عنوان مبلغ با یک قرآن اعزام می‌کردند به منطقه‌ای و اینها می‌رفتند مردم را به قرآن دعوت می‌کردند. به کلیات دعوت می‌کردند، به شریعت دعوت می‌کردند، به عبارت دیگر جماعت تبلیغی در افغانستان هم هست اما یک جماعت سازمان یافته نیست بلکه مبتنی بر وظیفه گرایی هست که هر مسلمانی وظیفه دارد دین را تبلیغ کند مانند همه کشورها. هر کسی این وظیفه را احساس می‌کند، عضو جماعت تبلیغی هست. این جریان یک جریان کاملاً مذهبی حساب می‌شود البته گاهی به فراخور زمان سیاسی هم تبلیغ می‌کند اما نوعاً تبلیغات براساس مذهب هست.

*یک اشاره هم بکنید به گروه‌های صوفی مسلک. وضعیت اینها چطور است؟

تصوف در افغانستان بسیار کهنه است. کهنه نه به این معنا که مندرس باشد. به معنای اینکه ریشه‌های خیلی عمیق دارد. از قرن سوم در افغانستان تصوف را داریم. بسیاری از جریان‌های مهم تصوف، در افغانستان ریشه داشته است. مثلاً جریان ملامتیه از همین هرات و فراه ظهور پیدا کرده. یا جریان چشتیه از همین هرات ظهور پیدا کرده و به هند رفته و الآن بزرگ‌ترین فرقه شبه قاره هند هست.

جریان نقشبندی به قرن‌های طولانی در افغانستان حضور داشته و اثرگذار بوده و امروزه جریان مجددیه که یکی از شعبه‌های نقشبندی هست در افغانستان خیلی فعالیت دارد. اتفاقاً همین تصوف در افغانستان باعث شده که یک مقداری از اثرات سوء نزاع‌هایی که در ابتدای بحث مون اشاره کردیم کمتر باشد. یعنی در حقیقت یک سپری بوده در مقابل تندروی‌ها و افراط‌گری‌ها، چون تصوف ملاکش عمل نرم است. تصوف ملاکش تسامح است. تصوف نگاهی اخلاقی به جامعه دارد. براین اساس تصوف در افغانستان یکی از نقاط قوت است و اگر افغانستان روزی به آرامش برسد دریچه و راهش همین تصوف است.

باید تصوف در افغانستان تقویت بشود. تصوف در افغانستان یعنی تقویت تسامح یعنی چیزی که ما به آن نیاز داریم. یعنی تقویت پذیرش دیگران، به عنوان انسان، به عنوان مسلمان. در حال حاضر هم جامعه اهل سنت تصوف، بسیار گسترده است. یکی از دلایلی هم که باعث شده وهابیت با این همه سرمایه گذاری در افغانستان کمتر نمود پیدا کند، همین تصوف بوده.

با این مقدمه در زمان حاضر ما سه جریان اصلی تصوف در افغانستان داریم؛ جریان اصلی و مهم ترش نقشبندی است که در افغانستان فعلی در شاخه مجددیه بیشتر نمود دارد و از همه قوی تر است و پیر اینها صیغت الله مجددی است. که این آقای مجددی هم نسبی رهبر طریق وت است هم خسی، چون به لحاظ مذهبی آقای مجددی نسبش می‌رسد به آقای شیخ احمدسرهندی که در واقع مؤسس طریقت مجددیه است.

جریان دوم دیگه ای که در افغانستان خیلی مهم هست جریان قادریه یا همون گیلانیه است که پیر سیداحمد گیلانی و دیگران به آن تعلق دارند و جریان سوم جریان

نه ما یک جریان داریم در جهان اسلام به نام سلفیت که این سلفیت خودش انواع و اقسام دارد که یکی از جریان‌های سلفیه جهان اسلام وهابیت است. گاهی خلط می‌کنیم بین سلفی و وهابیت، دیوبندی یک جریان سلفی هست، وهابی نیستند. ضد هم هستند در افغانستان ما جریان سلفی داریم. خود طالبان سلفی گراست اما وهابی نیستند. وهابی مطلق خیلی کم است. ممکن است بعضی از اساتید دانشگاه که در عربستان تحصیل کردند، در قطر تحصیل کردند، در امارات تحصیل کردند، در اردن تحصیل کردند، در مصر تحصیل کردند، ممکن است وهابی باشند.

*با این اوصاف اگر بستری برای وهابیت نیست وضعیت این دانشگاهی که عربستان در نگرهار می‌سازد چه می‌شود؟

این خودش یک بستر است. عربستان دارد تلاش می‌کند از طریق ساختن مساجد، از طریق ساخت دانشگاه‌ها به این شکل اندیشه خودشان را بیاورند. اینها به طور طبیعی وقتی وارد افغانستان بشوند، با توجه به اینکه تصوف کاملاً ضد وهابیت است، وهابیت می‌آید یک اثرهایی می‌گذارد اما تعدیل می‌شود. نمی‌تواند به طور کامل، حتی در همان دانشگاه‌ها که سعودی در نگرهار می‌سازد، وهابیت سعودی رشد نخواهد کرد، بلکه وهابیتی ممکن است بیاید که قالبش وهابیت است اما استخوان بندی اش از دیوبندی و امثالهم باشد.

*در مورد هرات زیاد می‌گویند که جریان وهابیت آنجا فعال شده است. همین بمبگذاری مسجد هرات را نیز به آنها نسبت می‌دهند.

فعال شده اما آنها داعشی بودند، داعش یک جریان وهابی است، اما جریان فکری حساب نمی‌شود. افرادی هستند که ما تعبیر می‌کنیم به مزدور، داعش الان در بسیاری از کشورها عضو دارد. این اعضا لزوماً اعضای نیستند که به لحاظ فکری روشن حساب بشود. آن چنان جایگاه ژرف و عمیقی ندارند. مثالی که در جامعه مسلمین از این وهابی‌ها و سلفی‌ها می‌توان زد، مثال فلفل است. در یک دیگ بزرگ، برنج یا مزه ندارد یا شیرین است. یک دیگ هم اگر باشد؛ شما یک قاشق فلفل داخل آن بریزید همه را تند می‌کند.

داعش و وهابیت جایگاهش در جهان اسلام کمتر از آن قاشق فلفل است. اما بالاخره تلخی‌هایش را دارد. الان کابل را در سه مرحله در همین چند روز اخیر زدند، هرات را زدند، چند وقت پیش تهران را زدند، چند روز پیش ترکیه، چند روز پیش از آن منچستر، پاریس، لندن را زدند. اما آن چنان جایگاهی ندارند اما چون که عملیاتشان عملیات تنداست بسیار نمود پیدا می‌کند.

*پس وهابیت در هرات هم خیلی جدی نیست؟

فعال است. در حال کار است. اما ریشه ندارد. در هرات خیلی فعال است. در قندهار فعال است. کابل خیلی کار می‌کند. اما به هر حال ریشه‌ای ندارد. نمی‌شود رویش حساب باز کرد. به خصوص اگر جریان‌های دانشمند و باسواد و بااطلاع اهل سنت دست بالا داشته باشند اینها جایگاه پیدا نمی‌کنند. این یک قانون است که هرگاه اعتدال گراها خانه نشین بشوند، افراط گراها فعالیتشان زیاد می‌شود برای اینکه این افراطیون فعال نشوند، یا فعالیت شان بی اثر باشد باید اعتدال گراها فعال باشند. مثلاً اینکه در افغانستان گروه‌های صوفی فعال باشند. استادان دانشگاه که از شیعه هستند، از حنفیه هستند، از ماتریدیه هستند، اشعری هستند فعال باشند اگر اینها فعال باشند وهابیت جایگاهی پیدا نمی‌کند.



کرده، وی خودش تحلیل گر مسائل اجتماعی افغانستان است به خصوص روی مسأله خانواده که کوچک‌ترین نهاد اجتماعی است مطالعه کرده. در سال ۲۰۱۵ به ایشان گفتم که پیش بینی شما از وضعیت آینده افغانستان چیست؟ گفت ابتدا نمی‌توانیم پیش بینی کنیم، در جامعه افغانی آنقدر عوامل پنهان اثرگذار هست که نمی‌شود پیش بینی کرد. اما به طور کلی می‌توانیم بگوییم که در افغانستان به همان اندازه که نیروهای خارجی اثرگذارند به همان اندازه که پول‌های خارجی اثرگذار هست به همان اندازه که رجال سیاسی اثرگذار است به اندازه کل آنها جریان تصوف اثرگذاری دارد.

*وضعیت وهابیت در افغانستان به چه شکل است؟

به عنوان یک اصل، ما در افغانستان وهابی اصیل نداریم یک جریانی که کاملاً وهابی شده باشد، چرا نداریم؟ چون وهابیت بسترش کلام اهل حدیث و فقه حنبلی است. با اینکه ما در گذشته حنبلی مثل خواجه عبدالله انصاری داشتیم، اما امروزه ما هیچ حنبلی نداریم، همه حنفی هستند.

*شافعی چطور؟

شافعی هم نداریم. با اینکه در گذشته شافعی هم داشتیم. مثلاً در همین قندهار امروزی در بُست نزدیک قندهار هلمند امروزی بوده، شافعیان زیادی داشتیم اما الان شافعی نداریم. به طور اولی مالکی هم نداریم. آنی که داریم همین حنفیه است. پس آن بسترها را وهابیت ندارد. کلام مردم افغانستان کلام ماتریدی و احیاناً اشعری هست که بعضی از حنفی‌ها اشعری هستند اما اکثریت قریب به اتفاق ماتریدی هستند و فقهبان فقه حنفی هست و هر دوی اینها هم فقه حنفی و هم کلام ماتریدی اشعری در تضاد با اندیشه‌های کلامی وهابیت است. برای همین در اینجا وهابیت خیلی چشمگیر نیست. اما چون جامعه افغانستانی به لحاظ فرهنگ و اقتصاد یک جامعه فقیر است، وهابیت سعی کرده که از این دو استفاده کند. ما الان در افغانستان در دانشگاه‌هایمان، به خصوص در بین جوان‌هایمان، در بین طلبه‌های اهل سنت افرادی را داریم که خیلی متأثر از وهابیت اند اما نمی‌توانیم وهابیت به معنای واقعی کلمه را مطرح کنیم.

*پس اینقدر زمزمه‌ای که از وهابیت در افغانستان هست، خیلی جدی نیست؟

چشتیه است. به لحاظ جغرافیایی جریان مجددیه در کل افغانستان جایگاه دارد، جریان قادریه هم در کل افغانستان، اما با نفوذ کمتری و جریان چشتیه عمدتاً بین فارس‌ها و تاجیک‌ها به خصوص در منطقه غرب مثل هرات و فراه و غور. جریان چشتیه تنها جریانی هست که در سیاست خیلی مداخله صریح ندارد اما دو پیر دیگر رهبران طریقت، سیاسی هستند و در رأس سیاست قرار دارند البته بعضی از اینها، جریان‌های حزبی هم داشتند؛ مثلاً آقای مجددی جبهه نجات ملی افغانستان را داشت یا آقای پیرگیلانی جبهه محاذ ملی افغانستان را داشتند، اما در عین حال حتی در بین سیاسیون احزاب دیگر دارای موقعیت و جایگاه صوفیانه بودند. در سنای افغانستان به آقای مجددی بخاطر اینکه پیر طریقت بود احترام می‌گذاشتند.

*جایگاه صوفیانه شان در رئیس جمهور شدن شان هم تأثیر داشته است؟

در رئیس جمهور موقت شدنشان بعید نیست که تأثیر داشته است. چون دنبال یک کسی می‌گشتند که مقبولیت عمومی بین احزاب داشته باشد. البته شخصیت ایشان هم که باز هم از یک تربیت صوفیانه برآمده موثر بود. بالاخره فردی بود که منصف بود، با همه جریان‌های دیگر رابطه نزدیک داشت، رابطه دوستانه داشت، رابطه خصمانه نداشت و از این جهت پذیرش داشت.

*با این حساب صوفیان افغانستان هم سیاسی هستند و هم نقش جدی در افغانستان ایفا می‌کنند. آیا در آینده می‌توانند نقش سازنده‌ای داشته باشند؟

بله دارند، صوفیان افغانستان نقش اجتماعی و حتی سیاسی هردو را دارند. البته به نظر می‌رسد که در مورد آینده افغانستان نشود هیچ پیش بینی‌ای انجام داد. یعنی هر پیش بینی‌ای بکنیم خطاست، من این را نه از نگاه خودم و از عینک خودم که به هر حال نگاه من، نگاه‌های کلامی هست بیشتر، که متکلم نمی‌تواند پیش بینی کند؛ بلکه از نگاه یک جامعه شناس می‌گویم.

جامعه شناسی در آمریکا هست که سال‌های سال در ایران زندگی کرد. سال‌های سال در افغانستان زندگی کرد. زبان پشتو را خیلی خوب بلد بود. در ولایت ما هلمند زندگی

در گفتگو با مهر عنوان شد:

غفلت از دشمن، ناشی از توهم عدم توطئه است



اساساً سبک زندگی هر فرد و جامعه متأثر از نوع جهان بینی است که آن فرد یا گروه دارد، همان طور که نگاه توحیدی، سبک زندگی خاص خود را در پی خواهد داشت و نگاه الحادی سبک زندگی خاص به خود را خواهد داشت؛ لذا دیده می شود که قرآن برخی از ویژگی های غیر خودی ها را متذکر می شود که می توانیم با بهره گیری آن می توانیم رویکرد خود در قبال دشمنان را مدیریت کنیم. درباره دشمن شناسی از دیدگاه قرآن کریم و ضرورت آن برای جامعه اسلامی با ادریس عظیمی، نویسنده و پژوهشگر در حوزه علوم قرآنی و مدرس دانشگاه به گفت و گو نشستیم.

*اساساً در دین اسلام گزاره های وجود دارد که دال بر دشمن و دشمن شناسی باشند؟

اصل دشمن شناسی یک مقوله عقلانی است و نیازی به اثبات وجود گزاره های دینی در این حوزه نیست؛ هر چند برای تبیین حدود و صغور آن بی نیاز از این گزاره ها نیستیم. لذا مشاهده می شود که بخش معظم گزاره های دینی به ویژه قرآن کریم در حوزه سیاست خارجی، مربوط به دشمن شناسی است که خود این بخش نیز در گونه های متفاوتی بیان شده است؛ گاه از مسلمانان می خواهد نگاه خود را نسبت به غیر خودی ها تنظیم نمایند، گاهی از سبک زندگی ظاهری آنان سخن می گوید همچنان که گاهی از روحیاتشان سخن می گوید و گاه نیز اهداف و نیت آنان در قبال مسلمانان را آشکار می کند.

*از نگاه آموزه های دینی دشمن شناسی چه آثار و اهمیتی برای ما مسلمانان دارد؟

آثار و اهمیت دشمن شناسی در کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام موج می زند، از جمله آن که ما را از کوچک شمردن دشمن و لود دشمن ضعیف بر حذر می دارد (غرر الحکم، ص ۷۴۶: لَا تَسْتَغْرِقُ عَدُوًّا وَانْ ضَعُفْ)، چرا که کوچک شمردن دشمن، مانع از تیزبینی و حفاظت از او خواهد شد و همان طور که در طول تاریخ نیز دیده شده در موارد متعدد دشمنان ضعیف بر دشمنان قوی پیروز شده اند و نمونه این اتفاق را در صدر اسلام در جنگ اُحُد به وضوح دیدیم که وقتی مسلمانان ضعیف سپاه کفر را دیدند تنگه را رها کردند و پیروزی به دست آمده را از دست دادند.

برای همین خاطر است که در روایتی در غرر الحکم حضرت، خواب غفلت از دشمن را بزرگترین فریب خوردگی عنوان می کند (غرر الحکم، ص ۳۴۰: جَمَاعُ الْغُرُورِ فِي الْأَسْتِنَامَةِ إِلَى الْعَدُوِّ) و باید توجه داشت که دشمنان هیچگاه از فریب ما غافل نشده اند و همواره مشغول نیرنگ هستند و این مسأله ای است که همواره صحت آن را دیده ایم که به فرموده حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه «مَنْ نَامَ لِمِ يَوْمٍ عَنَّهُ» و یا در عبارتی که در غرر الحکم آمده می فرماید «مَنْ نَامَ عَنْ عَدُوِّهِ أَنْبَهَتْهُ الْمَكَائِدُ» یعنی هر کس از دشمن خویش غافل بماند، نیرنگ های دشمن او را بیدار کند.

لذا اینکه گاهی از زبان برخی شنیده می شود «اینقدر دشمن -دشمن نکنید، دشمن چه کار با ما دارد؟» و تیزبینی در مورد دشمن را نوعی توهم توطئه می دانند، باید بگوییم که اتفاقاً غفلت از دشمن نوعی توهم عدم توطئه است، علی الخصوص که این دشمنی ها را در برهه های بسیاری از تاریخ معاصر دیده ایم و هیچ عقل سلیمی نمی تواند آن را انکار کند و جالب آن که بعضی، انتظار اصلاح از جانب

تقابل شدیدی که میان قرآن و اهل کتاب وجود دارد ولی در مورد آنان یک جور حکم نمی کند و در آیه ۱۱۳ سوره آل عمران این چنین می فرماید: «يُسْوَءُ سَوَاءٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ» [همه اهل کتاب] یکسان نیستند، از اهل کتاب گروهی درستکار [و رعایت کننده حق خدا و مردم] هستند، آیات خدا را در ساعاتی از شب می خوانند و [به پیشگاه حق از روی تواضع و فروتنی] سجده می کنند» و بخشی از اهل کتاب را از شبزنده داران معرفی می کند همین طور در آیه ۱۹۹ همین سوره برخی از اهل کتاب را مؤمنان خاشع در برابر پروردگار می داند و می فرماید: «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» بی تردید از اهل کتاب کسانی هستند که به خدا و آنچه به سوی شما نازل شده و آنچه به سوی خودشان فرود آمده ایمان می آورند، در حالی که در برابر خدا فروتن و خاکسار بوده، آیات خدا را به بهای اندک نمی فروشند. برای آنان نزد پروردگارشان پاداشی شایسته و مناسب است.

در آیه ۷۵ سوره آل عمران زندگی اقتصادی -اجتماعی آنان را به تصویر می کشد و می فرماید «وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِطْعَارِ يَوْمَهُ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا» و از اهل کتاب کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شماری، آن را به تو باز می گرداند؛ و از آنان کسی است که اگر او را به یک دینار امین شماری، آن را به تو باز نمی گرداند، مگر آنکه همواره بالای سرش بایستی [و مال خود را با سخت گیری به او از او بستانی] و طی این فرمایش برخی از اهل کتاب را امانت دار سپرده های مسلمانان می داند هر چند که برخی از آنان باز پس دهنده سکه دیناری نباشند لذا در میان کشورهای غیر اسلامی می توان با تحقیق دقیق بانک هایی را یافت که بتوان نسبت به سپرده گذاری در آن اعتماد نمود و در نقطه مقابل باید از اعتماد به برخی از بانک ها پرهیز نمود و سوابق هر نظام بانکی برای این مهم می تواند یکی از مسائلی باشد که باید مدنظر قرار گیرد.

بعد از این که تفکیک میان غیر خودی ها رخ داد، باید با

دشمن را دارند که حضرت امیر علیه السلام این افراد را جاهل معرفی می کند (غرر الحکم، ص ۴۹۲: قَدْ جَهِلَ مَنْ اسْتَصْنَحَ أَعْدَاءَهُ)، لذا آن حضرت در خطبه معروف به خطبه ملاحم این تیپ افراد را مورد عتاب قرار داده، می فرماید «با این همه خطر، راه های گمراه کننده (دشمن) شما را به کجا می کشاند؟ تاریکی ها و ظلمت ها، تا کی شما را متحیر می سازد؟ دروغ پردازیه ها تا چه زمانی شما را می فریبد؟ از کجا دشمن در شما نفوذ کرده به اینجا آورده و به کجا باز می گرداند؟ ... به سخن عالم خداشناس خود گوش فرا دهید دل های خود را در پیشگاه او حاضر کنید و با فریادهای او بیدار شوید!» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸).

بنابراین نباید به صرف برخی نرم خویی هایی که از دشمن دیده می شود فریفته شد حتی اگر دشمن سپاس گزار ما باشد که می فرماید «از دشمن آسوده خاطر مباش، هر چند [تو را] سپاس گوید» (غرر الحکم، ص ۷۴۵: لَا تَأْمَنُ عَدُوًّا وَ إِنْ شَكَرَ) که دشمنی که پنهان کارتر است بسیار خطرناک تر از دشمن آشکار است و احتیاط و مراقبت نسبت به این دشمن باید شدیدتر باشد. (شرح نهج البلاغه) لاجن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۳۱۱) * مقصودتان از گزاره ها و آموزه های که در باب تنظیم نگاه به غیر خودی ها گفتید، چیست؟ برای پاسخ به این سؤال بهتر است یک مثال بزنم، افرادی که برای بینایی سنجی مراجعه کرده اند با این مثال بیشتر مأنوس هستند: در بینایی سنجی، هنگام تنظیم نمره عینک ابتدا یک تصویر تار که وضوحی ندارد دیده می شود ولی پس از اینکه فوکوس رخ داد یک منظره ای در وسط صفحه توجه را به سمت خود جلب می کند که از وضوح بالایی برخوردار است همانطور که در فوکوس عکاسی یا میکروسکوپ نیز این اتفاق می افتد یعنی پس از اینکه یک نگاه غیر واضح نسبت به محیط رخ داد، سپس نسبت به تک تک عناصر موجود شفافیت بالایی حاصل می شود.

در دشمن شناسی نیز باید دو اتفاق رخ دهد؛ ابتدا اینکه باید پس از اینکه یک نگاه اجمالی نسبت به غیر خودی ها اتفاق افتاد، یک تحقیق دقیق اتفاق بیافتد تا همه آنها به یک چوب رانده نشوند؛ برای همین دیده می شود با وجود

تیزبینی و فوکوس تمام، یک‌یک حرکات آنان را زیر نظر قرار داده و سبک‌زندگی و روحیات آنان را بدست آورد.

* آیا قرآن برای دشمنان اسلام ویژگی‌های خاصی را معرفی می‌کند؟

همان‌طور که نگاه توحیدی، سبک زندگی خاص خود را در پی خواهد داشت و نگاه الحادی سبک زندگی خاص به خود را خواهد داشت؛ لذا دیده می‌شود که قرآن برخی از ویژگی‌های غیرخودی‌ها را متذکر می‌شود که می‌توانیم با بهره‌گیری آن می‌توانیم رویکرد خود در قبال دشمنان را مدیریت کنیم. تحریف‌گری را می‌توان یکی از این ویژگی‌ها دانست از شاخصه‌های بارز اهل کتاب به شمار می‌آید و از کسانی که حرف حق خدا را تحریف می‌کنند، چه انتظاری می‌رود جز اینکه در مورد قراردادهای فی‌مابین را نیز تحریف کنند لذا خدای تعالی با استفهام توبیخی از مسلمانان می‌پرسد «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/۷۵) یعنی آیا انتظار این را دارید که این دشمنان شما به شما اطمینان داشته، ایمان بیاورند در حالی که این افراد کلام الهی را دائمی می‌شنیدند و پس از آن که آن را کاملاً دریافته بودند، آن را تحریف می‌کردند؟ نکته جالب اینکه با توجه به این آیه درک و فهم این افراد از کلام الهی کاملاً دقیق بوده و موه‌مو دانسته بودند، حال چگونه باید انتظار داشت که دشمنان ما حرف ما را باور دارند، ولو اینکه در زمان مذاکرات و نوشتن قرارداد این باور خود را نسبت به صحیح بودن اقدامات ما اذعان داشته باشند؟ و در واقع دوست دارند تمام قراردادهای طبق میل خودشان نوشته شود. (المائدة: ۴۱).

یکی از ویژگی‌های دشمنان اسلام این است که در راستی آزمایی همواره درصدد اخذ و منعکس کردن گزارش‌های کذب هستند و سعی می‌کنند حتی از شنیدن گزارشات صحیح پرهیز کنند که خدای تعالی می‌فرماید «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلشَّحْتِ» (مائده/۴۲) و همین توجه به گزارشات دروغ و بنای زندگی آنان بر دروغ انحطاط سیستم اقتصادی آنان را که یک پا در تحریم کشورهای دیگر دارد، سبب شده و در نتیجه لقمه حرام به صورت اجتماعی وارد زندگی آن‌ها شده است.

خیانت‌پیشگی از دیگر خصوصیات دشمنان اسلام است، که آیه ۷۱ سوره انفال به این موضوع اشاره دارد که می‌فرماید «وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ» یعنی اگر خواستند به تو خیانت کنند، کار جدید و تازه‌ای نیست، و قبل از این هم به خدای خود خیانت کردند، بنابراین با این تغییرات در مورد سبک زندگی دشمنان اسلام، جای تردید باقی نمی‌ماند که نمی‌توان به آنان اعتماد کرد و انتظار به سرانجام رسیدن مذاکرات را داشت.

* گفتید برخی آیات قرآن پرده از احوالات درونی دشمنان اسلام برمی‌دارد، آیا این روحیات می‌تواند تأثیری در روابط ما با دشمنان اسلام بگذارد؟

علاوه بر گزاره‌هایی که پیرامون سبک زندگی دشمنان اسلام در قرآن وجود دارد، برخی آیات نیز درصدد بیان نیت‌های درونی آنان است، بوقلمون صفتی و سنگدلی دو نمونه از آن روحیات است که مسلمان در نوع رابطه آنان با مسلمانان تأثیر خواهد گذاشت؛ برای همین دیده می‌شود که در آیه ۱۱۹ سوره آل عمران قرآن برخی مسلمانان را مورد عتاب قرار داده با هشداری می‌فرماید شما آنان را دوست دارید و آنان علاقه‌ای به شما ندارند و سپس در وصف دشمنان اسلام، آنان را بوقلمون صفت معرفی می‌کند به گونه‌ای که در مذاکرات رو در رو اطمینان و اعتماد خود را بیان می‌دارند ولی وقتی از پای میز مذاکره بلند می‌شوند

از شدت خشمی که نسبت به مسلمانان دارند، سرانگشتان خود را می‌گزند. لذا پابندی به قراردادهای از چنین دولتی قابل تصور نخواهد بود، همان‌طور که آیه ۸ سوره توبه به این موضوع اشاره دارد و می‌فرماید «كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ» چگونه [مشکران بر پیمان خود پای بندند؟] و در صورتی که اگر بر شما چیره شوند، نه [پیوند] خویشاوندی را در حق شما رعایت می‌کنند، نه پیمانی را!! شما را باز نشان خشنود می‌کنند، ولی دل‌هایشان [از خشنود کردن شما] امتناع دارد و بیشترشان فاسق اند».

البته اینچنین نیست که گفته شود آنان از حق و واقع خبر ندارند، جالب اینکه همان‌طور که عرض شد به خوبی صحت گفته‌های مسلمانان را می‌دانند تا جایی که در مورد شناخت شخص پیامبر گرامی اسلام، قرآن می‌فرماید آن حضرت را همچون فرزندان خودشان می‌شناسند ولی با وجود آن که حق را می‌دانند آن را پنهان می‌کنند (بقره/۱۴۶) و این، سنگدلی کفار است که باعث ایجاد پرده‌هایی مانع از پذیرش سخنان صحیح شده هرچند این افراد در ظاهر به خوبی سخنان ما را گوش فرا دهند لذا می‌فرماید «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرْجُوا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا. گروهی از آنان به سخنانات گوش می‌دهند، و ما [به کفر لجاجت و کفرشان] بر دل‌هایشان پوشش‌هایی قرار دادیم که آن را نفهمند، و در گوش‌هایشان سنگینی نهادیم [تا نشنوند]. و اگر همه نشانه‌های حق را ببینند باز هم به آن ایمان نمی‌آورند» (انعام/۲۵).

* همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردید برخی بر این باور هستند که انگاره توطئه‌چینی از جانب دشمنان نوعی توهّم است و اگر ما کارهای خودمان را به درستی انجام دهیم، هیچ دشمنی وجود ندارد؛ آیا قرآن به این مهم پرداخت کرده است؟

با اشاره به نمونه‌های قرآنی که قبلاً ذکر شد، دیگر جایی برای این پرسش باقی نمی‌ماند، بگذارید چند نمونه از آیاتی که شدت دشمنی دشمنان را بیان می‌نماید، مرور کنیم، برخی آیات به این مطلب اشاره دارند که دشمنان، تمایل به انحراف و عقب‌ماندگی مسلمانان هستند، شاید این دسته افراد که توهّم عدم توطئه دارند، برایشان قابل باور نباشد ولی می‌بینیم که خدای تعالی در آیه ۱۲۰ سوره آل عمران می‌فرماید «إِنَّ تَمَسَّسَكُمْ حَسَنَةً تَسْؤُمْهُمْ وَ إِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا» یعنی اگر نیکی به شما برسد اگر پیشرفتی داشتید، تروتی به دست آوردید، امنتی داشتید، پیشرفت معنوی داشتید- این برای آنها ناراحت‌کننده است، اما اگر بدی برای شما حاصل شد -اگر عقب‌ماندگی داشتید، حوادث طبیعی شما را فراگرفت، کشور فقیری شدید-

در این صورت آنها خوشحال خواهند شد. یا در آیه دیگری می‌فرماید «مَا يَرَوْا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (بقره/۱۰۵) یعنی نه کفار کتابی و نه مشرکین دوست ندارند کوچک‌ترین خیری از جانب خدا به شماها برسد و فرمود «من خیر» و در نکره در سیاق نفی هم فرمود یعنی کوچک‌ترین خیر برای آن‌ها گران خواهد بود. البته این منحصر به مادیات نیست، بلکه آنان نسبت به پیشرفت ما هم بیزار هستند همچنان که می‌فرماید «وَلَوْ أَنَّهُمْ كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ» (نساء/۸۹) یعنی دوست دارند مثل خودشان، شما هم کافر باشید لذا با توجه به این نیت پست نباید از آنان دوست بگیرد.

لذا با این آیات دیگر حجت برای همه ما تمام شده و جایی برای دوست‌انگاری نمی‌ماند و نکته جالب اینکه

آیات بیان شده را می‌توان نوعی پیش‌بینی قرآن در مورد تحریم‌های اقتصادی از جانب کفار دانست، آیه ۱۸۶ سوره آل عمران نیز این پیش‌بینی را آشکارا بیان می‌دارد «لَتَبْلُغُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَتَسْمِعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً» و جالب اینکه با سه تأکید نون ثقیله و لام تأکید این پیش‌بینی را اعلام می‌کند که حتماً حتماً در اقتصاد و نیروی انسانی تان مورد آزمایش قرار خواهید گرفت و حتماً حتماً از اهل کتاب و مشرکین آزار فراوانی خواهید شنید.

و این نکته هم حائز اهمیت است که نباید میزان دشمنی دشمنان را تنها به میزان سخنانی دانست که در ظاهر بیان می‌دارند، یا مثلاً گفته شود که در زمان فلان رئیس جمهور رفتار نرم‌تری بود و در زمان دیگری شدیدتر شد، بلکه همه این عداوت‌ها ریشه در نوع جهان‌بینی دارد که قبلاً عرض کردیم لذا قرآن می‌فرماید «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ» (آل عمران/۱۱۷) و از ما می‌خواهد به هیچ وجه غیرخودی‌ها را دوست و محرم راز نگیریم که از هیچ توطئه و فسادى نسبت ما کوتاهی نخواهند کرد که آنها شدت گرفتاری و رنج و زیان ما را دوست دارند، و در ادامه می‌فرماید «قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَهِهِمْ وَ مَا تُخْفَى صُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَقْلُونَ» (نساء/۸۹) یعنی دشمنی و عداوت از لایب‌های سخنانشان پیداست و آنچه که در درون پنهان می‌دارند بزرگ‌تر از آن چیزی است که بیان می‌کنند، این مطلب را می‌توان از نشانه‌هایی دانست که خدا برای ما پیش‌بینی می‌کند و باید بیشتر مورد دقت و توجه قرار گیرد.

* خب، این مطلبی که گفتید درست! شاید گفته شود که بالاخره دشمنی دشمن هم حدی دارد، و اگر ما کمی کوتاه بیایم، دشمن نیز از عداوت خود خواهد کاست. شما این مطلب را قبول ندارید؟

نه اتفاقاً برعکس! ما در طی تاریخ سیاسی همواره دیده‌ایم هر جا که از اصول خودمان کوتاه آمدیم یا پا پس کشیدیم، دشمنان ما به این مقدار راضی نشدند، مثلاً اگر روزی با هسته‌ای ما مشکل داشتند و اگر یک قدم عقب گذاشتیم، بحث را بردند روی مسأله موشکی و اگر کوتاه بیایم کار به اینجا ختم نمی‌شود، مطمئن باشید در مورد پیاده شدن احکام اسلامی هم دخالت خواهند کرد، چرا که آنان با اساس اسلام مخالفت، لذا بنا به آیات قرآن دشمنان اسلام هیچگاه از ما راضی نمی‌شوند مگر در صورتی که کاملاً به آیین آنها درآییم، آنگونه که آنها می‌خواهند زندگی کنیم، آموزش و پرورش ما، سبک زندگی ما، تعاملات اجتماعی ما با اراده آنها شکل بگیرد، بله! در این صورت راضی خواهند شد که فرمود «لَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره/۱۲۰).

در مورد راستی آزمایی هم همین‌طور است، یعنی آنها هیچگاه به حرف ما اعتماد نخواهند کرد ولو اینکه تمام آزمایشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی خودمان را هم در اختیار گزارش‌گران ناظرین آنان قرار دهیم که می‌فرماید «وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِيْلَتَكَ» (بقره/۱۴۵: [به خدا] سوگند اگر برای اهل کتاب هر نشانه و دلیلی بیاوری، از قبله تو پیروی نمی‌کنند) و این در صورتی است که خودشان می‌دانند ما دنبال مثلاً فلان سلاح هسته‌ای نیستیم ولی با این وجود حق را کتمان می‌کنند، در عصر نبی گرامی اسلام ص نیز همین روحیه در آنان جریان داشت لذا در مورد آنان می‌فرماید «إِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/۱۴۶: مسلمانا گروهی از آنان حق را در حالی که می‌دانند، پنهان می‌دارند).

در گفتگو با مهر بررسی شد:

کشف حجاب یا منع حجاب؟/ مروری تاریخی بر مواجهه ایران با نامستوری

حسن دینانی



واقعۀ کشف حجاب رضاخان، از جمله اتفاقات مهم و قابل توجه در تاریخ ایران است که نمونه‌ای بسیار روشن از استبداد و مدرن سازی جامعه ایرانی با زور تفنگ و سرنیزه را به نمایش می‌گذارد. واقعۀی که در عین تلاش بسیار حکومت پهلوی و صرف توان و انرژی فراوان از امکانات کشور موفق نبود و مغلوب قدرت فرهنگ شد. به مناسبت ۱۷ دی ماه، سالروز صدور فرمان کشف حجاب به سراغ دکتر هادی و کیلی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد رفته ایم تا پیرامون این اتفاق تاریخی به گفتگو بپردازیم؛

***در ابتدا و پیش از آنکه به موضوع کشف حجاب بپردازیم: لطفاً مختصری پیرامون خود حجاب و جایگاه تاریخی آن در ایران توضیحی بفرمائید.**

در کشور ایران تا جایی که اطلاعات تاریخی و باستان شناختی وجود دارد باید گفت که جامعه ایرانی چه از عصر بسیار کهن و باستانی خود - یعنی پیش از هخامنشیان - و چه در دوره تاریخی خود - که از زمان هخامنشیان آغاز می‌شود - تا به امروز جامعه‌ای معتقد به پوشش و عفاف بوده است. در تمامی تصاویر و نقش برجسته‌های قرون قبل از ظهور اسلام و بعد از آن چه مرد و چه زن ایرانی پوشش کامل داشته‌اند. یعنی هم لباس سر داشته‌اند و هم لباس تن و پا. از این رو می‌توان جامعه و فرهنگ ایرانی را با فرهنگ و تمدن‌های دیگری از جمله یونان، که در آن گاهی اوقات مردان و زنان عربان یا کم پوشش بوده‌اند متفاوت دانست.

مبتنی بر این پیشینه، جامعه ایرانی همواره علاوه بر اینکه عقیف بوده، محجب و با پوشش هم بوده است. یعنی این دو پدیده و مسئله با هم ارتباط دارند. برخی فکر می‌کنند می‌توان عقیف بود ولی حجاب نداشت و یا بعضی ممکن است با حجاب باشند ولی عقیف نباشند. اما جامعه ایرانی در طول تاریخ خود هم عفت بالایی داشته و هم پوشیده بوده است. حتی مردان هخامنشی از جمله کوروش، داریوش و کمبوجیه پوشش کامل سر، تن و پا داشته و ضمن وجود اقتدار در سیمای خود شکل یک انسان زیبا و متین را به خود گرفته‌اند. زنان هم به همین صورت بوده‌اند. در تمامی این تصاویر، شواهد و اسناد تاریخی زن ایرانی هم پوشیده بوده و هم رفتاری مبتنی بر حیا و عفت داشته است. فردوسی از نوعی پوشش شبیه به چادر امروزی در اثر خود یاد می‌کند به نام اشکوبه که زنان ایرانی در آن زمان بر تن می‌کرده‌اند و حتی از قول منیژه دختر افراسیاب می‌گوید که: «منیژه منم دخت افراسیاب / برهنه ندیده تنم آفتاب». یعنی نه مرد غریبه، که حتی آفتاب هم تن من را بدون پوشش ندیده است و این در آن زمان هم ارزشی والا برای زن ایرانی بوده است. زمانی هم که اسلام به ایران می‌آید همین عفاف و پوشش را تأیید کرده و چارچوب تعریف شده تری به آن می‌دهد.

فردوسی از نوعی پوشش شبیه به چادر امروزی در اثر خود یاد می‌کند به نام اشکوبه که زنان ایرانی در آن زمان بر تن می‌کرده‌اند و حتی از قول منیژه دختر افراسیاب می‌گوید که: «منیژه منم دخت افراسیاب / برهنه ندیده

تنم آفتاب»

اما در نقطه مقابل هم جریان ضد حجاب چندبار وارد تاریخ ایران شده است. اما در هیچ دوره‌ای نتوانست جایی در فرهنگ ایرانی باز کند. در همان ایران باستان زمانی که اسکندر و بعد سلوکیان وارد ایران شدند فرهنگ آنان فرهنگ پوشش رایج در جامعه ایران آن زمان نبود. به تعبیر امروزی بی حجاب یا بد حجاب بودند. اما در جامعه ایران پذیرشی نسبت به آنان رخ نداد. همین طور گویا زنان مغولی و یا برخی دیگر از اقوام مهاجر به ایران پوشش کامل نداشتند اما فرهنگ و جامعه ایرانی همه آنها را در خود هضم کرده و آنها نوع پوشش ایرانی را بر تن کردند.

***در تاریخ معاصر ایران چطور؟ ریشه‌های کشف حجاب رضاخانی را چطور باید در تاریخ جستجو کرد؟**

در دوره معاصر تهاجمی که به عنوان تهاجم غرب می‌شناسیم روی داد. با این تفاوت که اگر این تهاجم در بسیاری از کشورها به شکل نظامی و استعماری اتفاق افتاد، در ایران به دلیل آنکه نتوانست به طریق مستقیم نظامی ورود کرده و روش کمپانی‌های اقتصادی هم با فتواهای عالمان شیعه جمله میرزای شیرازی با بن بست مواجه شد، لذا روش‌ها و ابزار دیگری به کار گرفته شد که همان ابزار فرهنگ بود. چرا که متوجه شدند تا زمانی که جامعه ایرانی فرهنگ اسلامی و ایرانی اصیل خودش را دارد غرب و استعمار نمی‌تواند در اینجا نفوذ کند. بنابراین پروژه حذف عناصر مهم فرهنگی ایرانی در دستور کار استعمار قرار گرفت.

یکی از مواردی که به شدت مورد توجه استعمار قرار گرفت مهمترین کانون اجتماعی در ایران، یعنی نهاد خانواده بود. در این میان هرچند قوام مدیریتی نهاد خانواده با مرد است اما نظام تربیتی آن با زن است. یعنی زن در خانواده عامل اصلی تربیت اعضای خانواده بوده و مرد بیشتر مدیر اقتصادی، اجتماعی و بیرونی خانواده است. بنابراین از اواخر دوره مشروطه تا به امروز زن مورد هدف قرار گرفت. در این زمینه کارهای زیادی صورت گرفت که یکی از آنها خارج

کردن زن ایرانی از هویت خود و تبدیل آن به زنی از جنس زنان مبتذل غربی بود. الگویی که حتی الزاما همه زن‌های غربی هم اینگونه نیستند.

بنابراین سعی کردند تا زنان جهان سوم را به گونه‌ای شکل دهند که از هویت خود بیزار بوده و بخواهد ادای غربی‌ها را در بیاورد. زمانی که زن، مدل و الگوی کشور استعمارگر را انتخاب کند، دیگر نفوذ در آن کشور دشوار نیست چرا که عنصر تربیتی جامعه جذب شده است.

بر این اساس بود که پروژه کشف حجاب از پیش از دوران مشروطه آغاز شد. برخی از جریان‌ها از قبیل باییت و بهائیت آن را ترویج کردند که داستان مربوط به قره العین که گویا به صورت رسمی کشف حجاب کرد از جمله آن است.

***قره العین کشف حجاب کرد یا فقط روبنده را در جلوی مردان از صورت برداشت؟**

این محل بحث است؛ برخی می‌گویند فقط روبنده را برداشته و از این کار تعبیر به کشف حجاب کرده‌اند. اما گزارش‌های دیگری داریم که بسیار هم پر تکرار است و نشان می‌دهد که ایشان در جمع و جلسات مردانه حضور بی حجاب داشته‌است؛ یعنی بدون روسری. جامعه بهائیان هم او را به همین شکل تبلیغ می‌کنند.

بعد از این در دوران بعد از مشروطه هم در مجلات و روزنامه‌ها دیده می‌شود که تبلیغاتی مبنی بر عدم حجاب صورت می‌گرفت و حجاب را متعلق به قرون وسطی و علامت عقب ماندگی می‌دانستند. لذا تا قبل از رضاشاه می‌بینیم که بخشی از بدنه روشنفکری از جمله روزنامه نگاران و شاعرانی مانند ایرج میرزا مبلغ بی حجابی بودند. حتی آنچه که در اشعار ایرج میرزا دیده می‌شود فقط این نیست که حجاب را نشانه عقب ماندگی بدانند، بلکه در اشعارش به صراحت می‌خواهد که زن بی حیا شده تا مورد سو استفاده امثال خود او قرار بگیرد. در کمال وقاحت هم داستان‌هایی تعریف می‌کنند.

در عین حال این روش در جامعه فرهنگ مدار ایرانی جایی پیدا نکرده و نویسندگان و روزنامه نگاران توانمند زیادی به

در سراسر کشور آغاز کردند. این اسناد اختلافی هم نیست، حتی خود وابستگان رژیم هم از جمله اشرف و محمدرضا هم در تاریخ نگاری هایشان هم با افتخار به آن اشاره کرده اند.

من به عنوان مثال بخشی از خاطرات محمدرضا پهلوی را برای شما می‌خوانم. او در کتاب «مأموریت برای وطنم» و در صفحات ۴۹۴ تا ۴۹۶ می‌نویسد: «در سال ۱۳۱۳ آموزگاران و دختران دانش آموز از داشتن حجاب ممنوع شدند» - توجه کنید که نمی‌گوید آزاد شدند که حجاب نداشته باشند می‌گوید ممنوع شدند. «و افسران ارتش با زنانی که حجاب داشتند راه نمی‌رفتند» - یعنی اجازه نداشتند با همسر با حجاب به خیابان بیایند - «بالاخره در روز ۱۷ دی ۱۳۱۴ پدرم با اعلان کشف حجاب قدم نهایی را در این راه برداشت و به موجب این دستور هیچ زن و یا دوشیزه‌ای حق پوشیدن چادر و یا نقاب نداشت و اگر زنی با روپوش چادر در کوچه پیدا می‌شد پاسبان از وی تقاضا می‌کرد که روپوش خود را بردارد و اگر امتناع می‌کرد جبرا چادر او را بر می‌داشتند. تا زمانی که پدرم سلطنت می‌کرد در سراسر کشور این امر برقرار بود. بدین ترتیب ایران پس از ترکیه دومین کشور مسلمانی بود که رسماً حجاب را ممنوع ساخت.»

البته خطایی در این متن از محمدرضا وجود دارد که تلویحاً می‌خواهد بگوید رضاشاه در این پروژه فقط با چادر و روبنده مخالف بود. در حالی که این طور نیست و اسناد آن دوره به خوبی نشان می‌دهد که حتی پوشیدن روسری هم ممنوع بود و باید کاملاً بی حجاب به خیابان می‌آمدند و این برای دولتی که ادا و ادعای ایران باستان و فرهنگ ایرانی داشت جالب است. چرا که این رفتار به هیچ وجه با فرهنگ ایرانی زمان کوروش و داریوش همخوانی نداشت.

جالب است که چون برای زن‌ها سخت بود که کاملاً بی حجاب به خیابان بیایند و دولت هم آنها را مجبور کرده بود در خیابان بی حجاب باشند، خود زن‌ها از آنجایی که می‌توانستند کلاه داشته باشند، کلاهی درست کرده بودند که تا حد زیادی کار پوشش سر را انجام می‌داد. البته بخش زیادی از زنان هم مخالفت کرده و به خیابان نیامدند که مقالات و تحقیقات زیادی هم در این زمینه نوشته شده است. از جمله در مجموعه مقالات همایش گوهرشاد که پارسال در مشهد برگزار شد، دهها مقاله علمی خیلی خوب در همین زمینه نوشته شده است که مطالعه آنها را توصیه می‌کنم.

«بسیار سپاسگزارم؛ اگر در پایان نکته‌ای دارید بفرمایید»

در مجموع این مسئله نشان داد که مسائل فرهنگی مهمی که جز اصالت‌های یک جامعه است، اگر مورد دستبرد حکومت‌ها یا عناصر بیگانه قرار بگیرد، جامعه در برابر آن مقاومت می‌کند. اما باید توجه داشت که امروز ابزارهای دشمن عوض شده است و همان کسی که می‌خواست به زور فرهنگ را عوض کند حالا روش را عوض کرده و به اصطلاح امروزی با جنگ نرم و تبلیغات وارد شده است تا بتواند حجاب را در ذهن و باور زن ایرانی تضعیف کند. اگر حجاب که بخشی از فرهنگ جامعه است از دست برود، ممکن است بخش‌های دیگر جامعه از جمله اقتصاد، فرهنگ و سیاست ما هم از دست برود.

جامعه ایرانی باید به فرهنگ خود مقتدر باشد، چرا که تمامی فرهنگ ۲۵۰۰ ساله ما چه فرهنگ پیش از اسلام ما و چه در دوره اسلامی مورد افتخار ما بوده است. بنابراین باید به فرهنگ خود باور داشته و به آن بنایزم و از مؤلفه‌های این فرهنگ که یکی از آنها پوشش و عفت است چه برای مرد و چه برای زن، حفاظت کنیم.

باید به اجبار بی حجاب باشد. با خشونت هم این را آغاز و اعمال کرد. بنابراین از این روز، روز اسارت زن شروع شد نه روز آزادی زن. چرا که زمانی که شما بخواهی آنچه را که فرهنگ و خواست یک جامعه است با زور شمشیر و سرنیزه عوض کنی این آغاز اختناق است نه آزادی.

«در این جامعه‌ای که می‌فرمایید مردم همه معتقد به حجاب بودند، در حد فاصل بعد از مشروطه تا زمان رضاخان و بعد از آن تا سال‌های ۱۳۱۴ برخورد حکومت و مأموران حکومتی با افرادی که حجاب نداشتند چگونه بود؟ آیا اجبار و برخوردی نسبت به افراد بی حجاب توسط حکومت وجود داشت؟»

در دوره قاجار که تقریباً می‌توان گفت که نداشتن ایم که زنی بخواهد در جامعه بی حجاب راه برود. چرا که جامعه اصلاً این را نمی‌پذیرفت. فقط به ندرت زنانی که بدنام و بدکاره بودند با پوشش‌های نامناسبی ظاهر می‌شدند. اتفاقاً به همین دلیل هم حتی خود روشنفکران غرب زده هم خیلی خودشان را این طور نشان نمی‌دادند. حتی جالب است که وقتی رضاشاه اعلان کشف حجاب کرد، در اسناد آمده که به رضاشاه گزارش می‌دهند که بعد از فرمان شما زنان بدکاره خوشحال شده و با بی حجابی خود آبروی این برنامه را برده اند. تا جایی که دولت به امنیه بخشنامه می‌کند که به زنان بدکاره بگویند شما حق ندارید که کشف حجاب کنید. چون آبروی کار را می‌برید.

«زنان روشنفکر و وابسته به شخصیت‌های درباری چطور؟ اینها حدفاصل به قدرت رسیدن رضاخان تا سال ۱۳۱۴ چگونه رفتار می‌کردند؟»

اینها چرا، بی حجاب ظاهر می‌شدند. اما آن هم کم و به ندرت. آن هم در برخی از خیابان‌های شهرهای بزرگ نه کل جامعه. مثلاً در تهران خیابان لاله زار را بر اساس الگوی شانزله‌پزه پاریس درست کرده بودند که تأثیر و سالن نمایش داشته و امثال این افراد شبها به آنجا آمده و بی حجاب قدم زده و قهوه می‌خوردند. مردم هم چون می‌دانستند حکومت از اینها حمایت می‌کند جرأت نمی‌کردند با اینها درگیر شوند. ولی اصلاً تعداد قابل توجهی نبودند. بنابراین نه تا سال ۱۳۱۴ و نه بعد از سال ۱۳۲۰ که رضاشاه برکنار شد، ما تعداد زنان بی حجاب قابل توجهی نداریم.

پروفسور پیتیر ایوری که انگلیسی بوده و استاد دانشگاه کمبریج است، کتابی دارد به نام تاریخ ایران معاصر. در جلد سوم کتابش می‌گوید با وجود اینکه ۶ سال رضاشاه تمام انرژی، ثروت و قدرت حکومت را خرج پروژه بی حجاب کردن جامعه کرد، اما از این طرح استقبال نشد و وقتی او رفت حدوداً کمتر از ۳ هزار زن بی حجاب در ایران بوده اند. آن هم ایرانی که ۱۸ تا ۲۰ میلیون جمعیت داشت. این نشان می‌دهد که پروژه او اصلاً مورد استقبال زن ایرانی قرار نگرفت.

«سختگیری برای اجرای این پروژه در چه وسعتی از کشور بود؟ آیا فقط در شهرهای بزرگ شدیداً سختگیری می‌کردند یا اینکه در شهرهای کوچک هم کشف حجاب صورت گرفته و آنجا هم سختگیری و اجبار وجود داشت؟»

پروژه در تمام شهرها اجرا شد. هم بزرگ و هم کوچک و حتی در ماه‌های بعد هم اعلان شد که در روستاها هم باید اجرا شود. لذا با خشونت تمام در کل کشور پیگیری و اجرا شد. چندین جلد کتاب از اسناد این اتفاق تاکنون چاپ شده که مطابق این اسناد با قاطعیت و خشونت این کار را

میدان آمده و از حجاب دفاع کردند. جالب است که حتی در نشریات زنان همان دوره - یعنی قبل از رضاشاه - بعضی از زنان قاطعانه از حجاب دفاع کرده اند. با رساله‌های زیادی در این زمینه نوشته شد که آقای رسول جعفریان هفتاد رساله‌ای که در دفاع از حجاب در همین سال‌های بعد از مشروطه نوشته شده است را در مجموعه‌ای منتشر کرده است.

حتی فعالیت‌ها و تبلیغات همراه با خشونت تیمورتاش و برخی از اعوان و انصارش در دوره رضا شاه هم در تبلیغ کشف حجاب موفق نبود و مورد مقاومت جامعه ایرانی قرار گرفت. یا مثلاً زمانی که ثریا ملکه افغانستان به همراه امان‌الله خان پادشاه این کشور در پاریس کشف حجاب کرده و می‌خواست از ایران به طرف افغانستان برود و در ماشین روباز و بی حجاب در ایران ظاهر شد، مورد اعتراض و حتی حمله مردم ایران در برخی از مناطق از جمله سبزوار قرار گرفت و به ماشین او سنگ پرتاب کردند. بنابراین انگلیس با واسطه‌هایی از قبیل اردشیر و شاپور جی، فروغی و دیگران آمده و رضاخان را تحریک و حمایت کردند که این کار را دولت باید با اقتدار، اجبار و فشار و اگر هم لازم شد با خشونت انجام دهد. بنابراین رضا شاه بعد از آنکه در سال ۱۳۱۳ به ترکیه سفر کرد و از این سفر بازگشت، رسماً اعلان کشف حجاب کرد.

«این جریان مخالفت با حجاب را توسط روشنفکران و نویسندگان را تا چه حد باید پروژه‌ای از سوی غرب دانست و تا حد می‌توان آن را یک پروژه و در نتیجه ارتباط روشنفکران با غرب و تأثیر پذیری و شیفتگی نسبت به آن به شمار آورد؟»

اگر بخواهیم به موضوع روندی و پروسه‌ای و بدون دخالت عوامل بیرونی نگاه کنیم و خود روند را در درون خودش تحلیل کنیم باید گفت نویسندگان و روشنفکران ایرانی یا آنچه به عنوان فمینیسم ایرانی از آن یاد می‌شود، بیشتر دنبال حقوق زن بوده اند. لذا اینها الزاماً قائل به بی حجابی نبودند. در حقوق زنان هم بیشتر بر روی آموزش زنان تمرکز داشتند. یعنی بحث تحصیل و آموزش دختران و زنان را مطرح کرده و بعد از آن هم ورود زنان به محیط‌های اجتماعی، اداری و امثال اینها را مطرح می‌کردند و یا از جایگاه زن در قوانین و شفاف سازی حقوق آن سخن می‌گفتند. بخش زیادی از مطالبات خود زنان، یا مردانی که رویکرد فمینیستی داشته اند از این جنس بوده است. از این رو الزاماً دنبال کشف حجاب نبودند. خود زنان در روزنامه‌هایشان از جمله روزنامه تند تند مانند شکوفه، دنبال این هستند که این موارد را حل کنند.

اما نگاه دولت رضاشاه اینگونه نیست. در نگاه این دولت در حالی که بسیاری از آزادی‌ها به زن داده نمی‌شود، یکی از آزادی‌های مهم او هم که آزادی حجاب است، گرفته می‌شود. اتفاقاً هرچند رضاشاه روز ۱۷ دی را روز آزادی زنان نام گذاشت ولی این اقدام را نمی‌توان اعطای آزادی دانست. چرا که قصد داشت حجابی را که فرهنگ ۹۹ درصد از اعضای جامعه بود به اجبار ممنوع کند. اگر رضاخان می‌گفت از ۱۷ دی هرکس می‌خواهد حجاب داشته باشد و هرکسی که نمی‌خواهد می‌تواند بی حجاب باشد، این می‌شد کشف حجاب و آزادی زنان در حوزه حجاب. در حالی که او این کار را نکرد.

حتی به غلط این روز را روز کشف حجاب می‌نامیم. کشف حجاب از قبل شروع شده بود. روز ۱۷ دی ۱۳۱۴ روز منع حجاب است. در ایران حتی زنان زرتشتی و ارمنی هم با حجاب بودند. الان هم زنان زرتشتی در یزد را می‌بینید که با حجاب هستند. آن وقت رضاشاه اعلام کرد که زن ایرانی



یادداشت

یادداشتی از قاسم پور حسن؛

نگاه به دانشگاه در ایران ابزاری است

متن زیر یادداشتی از قاسم پور حسن در مورد ذات دانشگاه و آینده دانشگاه ایرانی است که در ادامه می خوانید؛

رویکرد غالب در بررسی دانشگاه، سرشت و وضعیت آن و تطورات تاریخی و نیز ماهیت این نهاد در ایران، رویکردی جامعه شناسانه یا صرفاً تاریخی است. شاید بتوان گفت در میان نوشته‌هایی که درباره دانشگاه در ایران منتشر شده، رهیافت فلسفی اساساً به چشم نمی‌خورد. رویکرد نخست عمدتاً و یا سراسر، پسینی و خرد نگری است در حالیکه رهیافت دوم پیشینی و فرانگرانه است. در ایران هیچگاه دانشگاه موضوعی فلسفی نبوده و چنین دغدغه‌ای نیز در حال حاضر وجود ندارد. چرا تاکنون التفات فلسفی به دانشگاه نداشته‌ایم و به دستاوردهای چنین منظری بی توجه بودیم؟

اگر تأکید کنیم که دانشگاه‌ها در ایران اساساً در تصرف و مالکیت دولت است، بودجه‌های آن دولتی است، برنامه‌ها و دروس، کتب و ریاست ریشه در دولت دارد، و دانشگاه‌ها ابزاری برای دولت جهت کنترل یا تهیه اندیشه مورد نیاز و مانیفست سیاسی یا اجتماعی یا فرهنگی می‌باشد صرفاً با رویکردی جامعه شناسانه رویبرو هستیم؛ اما چنانچه پرسش ما این باشد که دانشگاه در ایران از زمان تأسیس تاکنون در انقیاد بوده و نهاد یا به تعبیری دقیق‌تر ذات مستقلاً نداشته‌اند و از این حیث بر آمده از پرسش‌ها، اقتضائات و نیازهای بنیادین نیست و نسبتی حقیقی و عمیق با ملت و زمانه و آینده ندارد، با پرسش فلسفی رویبرو بوده و رهیافت بررسی و تبیین ما فلسفی خواهد بود.

نظریه «نزاع دانشکده‌ها» یک دیدگاه فلسفی درباره دانشگاه است که توسط کانت در نوشته‌ای با همین نام منتشر شد. یعنی دانشگاه را از منظر فلسفی نگاه کرده و دانشگاه تبدیل به موضوعی فلسفی شده است. کانت گوید ذات دانشگاه در پی صلح جهانی و روشننگری است. کشمکش فکری و نزاع‌های اندیشه‌ای دانشگاه هاست که موجبات پیشرفت اجتماعی را فراهم ساخته و می‌تواند مانع از بروز درگیری‌ها و مناقشات مخرب گردد. به عبارت دیگر نزاع یا هم‌آوردی فکری دانشکده حقوق و فلسفه تسهیل کننده صلح جهانی است و نیز نزاع‌های فکری میان دانشکده الهیات و فلسفه راهی به سوی روشننگری است. روشن است که چنین موقفی در باره دانشگاه یک رهیافت فلسفی است.

حال سخن این است که پرسش اصلی فلسفی در باب دانشگاه چیست که آنرا متمایز از پرسش‌های از سنخ متفاوت می‌کند؟ پرسش فلسفی این است: ذات دانشگاه چیست؟ و این ذات چگونه اثبات می‌شود؟ ذات دانشگاه مفهومی ساختگی نیست بلکه بر بنیادی هستی شناسانه استوار است. آنچه سرشت دانشگاه را پدید می‌آورد در نسبت با دانایی، ملت، زمانه و آینده اش است. یعنی دانشگاه ظهور و تجلی دانایی و فهم زمانه یک ملت است. پس دانشگاه دارای بنیان حقیقی و ذات اصیل است اما این ذات اگر در انقیاد باشد ذات ظهور نمی‌یابد.

علت عدم ظهور دانشگاه در ایران همان انقیاد است. انقیاد مانع ظهور دانایی می‌شود. هر گاه دانشگاه ایرانی بتواند مردم ایران، روح ایرانی، سرنوشت مردم ایران و



ناظر وجودی است. این تاریخ فرا پیش ما حضور دارد. همین امر سبب خواهد شد که بتوانیم در پرتو ذات اصیل دانشگاه، والایی و عظمت این تاریخ را دوباره نشان دهیم. دانشگاه ایرانی بدون ایران آینده معنایی ندارد. به همین سبب است که نسبت حقیقی دانشگاه را با ملتش می‌سنجند.

از زمان تأسیس دانشگاه تهران تاکنون، دانشگاه‌ها از استقلال علمی برخوردار نبوده و نتوانستند در درون نظم آکادمیک قرار بگیرند لذا نه بینش آکادمیک را ظهور دادند و نه گاه خرد را موجب شدند. دولت‌ها در ایران خود را مالک دانشگاه می‌دانند و عبارتی دانشگاه در تصرف دولت یا قدرت سیاسی است. همه امورات دانشگاه و مقدرات آنرا دولت تعیین می‌کند. گاهی به بهانه عدم بلوغ، گاهی با سکولار شمردن و ضرورت کنترل و هدایت آنها. گاهی برای تهیه سیمان ایدئولوژیک.

نگاه به دانشگاه در ایران سراسر ابزاری است از این رو دانشگاه برای گاه خرد تلاش نمی‌کند بلکه برای تأمین مقاصد قدرت دست به کوشش و تقلا می‌زند. تعجب افزون‌تر آنکه حتی در حوزه خالص علمی مانند مقالات و کتب نیز همین نگاه ابزاری حاکم است. این چیزی غیر از دور ساختن دانشگاه از حقیقت و ذاتش نیست. به همین سبب است که دانشگاه بی انقیاد (بمعنای اعم) نداریم. دانشگاه تا مستقل نباشد دانشگاه نیست. دانشگاه ایدئولوژیک، نبودش نافع‌تر از نبودش است. چنین دانشگاهی قدرت تصمیم‌گیری ندارد. جهت و راهبرد ندارد. توان تولید علم را ندارد. اساساً قادر بر نقادی وضع و امورات جاری نیست بلکه یا در جهت تثبیت تلاش می‌کند یا وجه مدافعه گروانه دارد. استقلال دانشگاه، بیرون آمدن از انقیاد و ظهور ذات آن بنیادی‌ترین مسئله در دانشگاه ایرانی است.

آینده ایران را به سوی شکل دادن تاریختان پیش ببرد، ذاتش نیز ظهور می‌یابد. چه زمانی ذات دانشگاه اثبات می‌شود؟ زمانی که دانشگاه از ذیل قدرت بیرون بیاید و برای قدرت و فرهنگ و فکر و حاکمان تصمیم بگیرد. در فهم فلسفی عمده پرسش، معطوف به آینده است. لذا آینده ایران و سرنوشت ایران است که ذات در نسبت با آن شناخته می‌شود نه وضع گذشته. رویکرد فلسفی به دانشگاه تبیین می‌سازد که:

(الف) نخست آنکه دانشگاه باید برای اثباتش، خود را بیان کند.

(ب) دوم آنکه براساس بنیاد و ذاتش و نه در تصرف بودنش، کار کند.

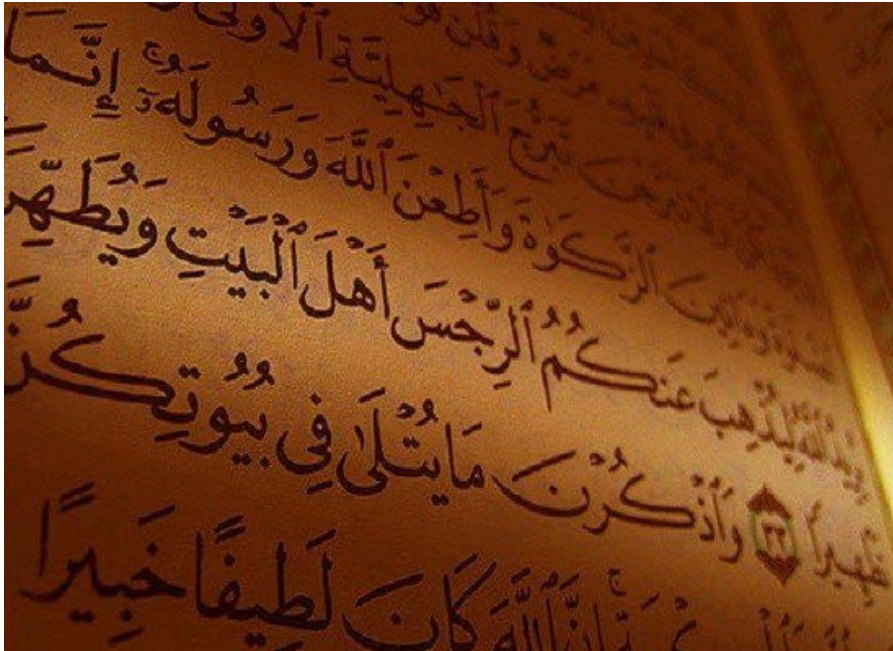
(ج) سوم آنکه ذاتش از انقیاد بیرون آمده و در تصرف قدرت نباشد تا ذات مستقلش عیان گردد.

(د) چهارم آنکه بدون نظم و ذات آکادمیک قادر نیست به اثبات نقش خود بپردازد. با وضع کنونی دانشگاه‌ها می‌توان گفت در شرایط امتناع ظهور ذات بسر می‌بریم. (ه) نظم حقیقی آکادمیک منجر به ظهور بینش آکادمیک می‌گردد اما این مهم بدون نگاه انتقادی و فرانگرانه عقلی میسر نخواهد بود.

(و) و سرانجام بینش آکادمیک به کمک نگاه نقادانه سبب شکل‌گیری «گاه دانایی» می‌گردد. سپهر یا گاه دانایی همان ذات حقیقی دانشگاه است.

اما ایران نه جغرافیا است و نه نژاد. ایران امری فلسفی است؛ یعنی خرد ایرانی. ایرانی ظهوراتی داشت اما به اتمام نرسید. تمامی امکان‌های این خرد هنوز ظهور پیدا نکرده است. می‌توان آنرا تجدید کرد و به پایان برد. اما تاریخ این خرد نه سپری شده است و نه پشت سر ما قرار دارد. این تاریخ، تاریخ حضور است. گذشته در معنای فلسفی نه «نه اکنون» است و نه تاریخ بدون

نقدی بر اظهارات رئیس جمهور؛ امر اهل بیت نقد پذیر نیست



حجت الاسلام ابوالفضل ابراهیمی: اهل بیت را در فرازی از زیارت جامع کبیر ه اینگونه مورد خطاب قرار می دهیم: «عَصَمَكُمْ اللَّهُ مِنَ الزَّلْزَلِ» یعنی خدای متعال شما اهل بیت را از خطا حفظ کرد.

رئیس جمهور جمهوری اسلامی ایران که رئیس جمهور کشوری است که طبق متن قانون اساسی دین رسمی آن اسلام و مذهب شیعه اثنی عشری است طی سخنانی در مورد مساله نقد در دیدار وزیر و معاونان وزارت امور اقتصادی و دارایی اظهار داشت: «هیچ استثنایی در کشور برای انتقاد کردن وجود ندارد و در کشور ما معصوم نداریم، حالا یه وقتی اگر امام زمان در کشور ظهور کرد، حالا اون وقت هم میشه نقد کرد؛ پیامبر اسلام (ص) هم به مردم اجازه انتقاد می دادند و بالاتر از مقام پیامبر در تاریخ وجود ندارد. وقتی پیغمبر یک صحبتی می کرد، طرف بلند می شد رو به روی پیغمبر و می گفت: آمن الله او منک؟ (این حرف از طرف خدا به شما وحی شده است یا نظر خودت است؟)، اگر پیغمبر می گفت از طرف خداست، می گفت حرفی نیست و اگر می گفت از طرف خودم هست، می گفت من قبول ندارم و نقد می کرد.» ابتدا مناسب است واژه نقد از نظر لغوی مشخص شود بعد از آن به صحت و سقم سخنان رئیس جمهور بپردازیم.

ابن فارس متوفای ۳۹۵ ه. ق در کتاب معجم مقاییس (معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ص: ۴۶۷) که از معتبرترین کتب لغت در زبان عربی می باشد در معنای «نقد» می گوید: بدل علی إبراز شیء و بروزه. کلمه نقد بر آشکار کردن و یا آشکار شدن شیء دلالت می کند. بعد شواهدی در این باب از استعمالات ذکر می کند، سپس می گوید: از همین باب است «نقد درهم» و این زمانی به کار می رود که بخواهیم بدانیم آن درهم که سکه نقره می باشد از نظر خالص بودن در چه درجه ای می باشد و در هم نقد به درهمی می گویند که حالش مشخص شده که از نقره خالص می باشد.

در کتاب صحاح اسماعیل بن حماد جوهری (الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة؛ ج ۲، ص: ۵۴۴) که متوفای سال ۳۹۳ ه. ق می باشد در معنای لغت نقد آمده است: وَتَقَدَّتْ الدَّرَاهِمُ وَانْتَقَدَّتْهَا، إِذَا أُخْرِجَتْ مِنْهَا الزَّيْفُ. و الدرهم نقد، أی وارن جید. درهم ها را نقد کردم یعنی درهم های ناخالص و تقلبی را جدا کردم.

با توجه به این معنای لغوی، نقد کلام کسی یعنی قسمت های نادرست و تقلبی کلام شخص را جدا کنیم، لذا در صحاح در معنای فلانی را نقد کردم می گوید: وَنَقَدْتُ فَلَانًا، إِذَا نَاقَشْتَهُ فِی الْأَمْرِ. یعنی در امر فلانی مناقشه کردم و خدشه وارد کردم.

در اصطلاحات عرفی و علمی نیز این معنای لغوی حفظ شده است و نقد کلام شخص یعنی اشتباهات کلامش را خارج کنیم.

با توجه به این معنا از لغت نقد آیا می توان گفت چنین مفهومی در مورد کلام اهل بیت علیهم السلام و افعال ایشان متصور است؟

آیا پیامبری که به نص کلام الله مجید در سوره نجم آیه ۴ هر چه می گوید وحی الهی است، وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، کلامش ناخالصی و اشتباه دارد تا اینکه آن را نقد کنیم؟!

آیا کسی که کلامش ناخالصی و اشتباه دارد و احتیاج به نقد دارد معقول است که اطاعتش در کنار اطاعت خدای متعال قرار داده شود تا در کتابی که قرار است «هدی للناس» باشد یعنی برای هدایت همه مردم نه فقط مؤمنین و مسلمین یازده مرتبه «طیعوا الله» ذکر شده باشد و در تمام

این موارد در کنار امر به اطاعت از خدا امر به اطاعت از رسولش هم ذکر شده باشد؟

اهل بیت علیهم السلام نیز که خلفای حضرت هستند در این ویژگی مانند پیامبر هستند، لذا ایشان هم از خطا و اشتباه مصون می باشند و نقد در مورد چنین شخصی معقول نیست چون کلامش و فعلش ناخالصی و اشتباه ندارد تا آن را نقد کنیم پس جناب آقای رئیس جمهور که مفتخر به پوشیدن لباس پیامبر اکرم (ص) هستید حتی امام زمان هم اگر تشریف بیاورند نقد ایشان معنا ندارد و آن وقت هم نمی شود نقد کرد.

اما آیا اهل بیت و پیامبر اجازه نقد به کسی می دادند؟ نمی توان در جواب این سوال بله یا خیر گفت بلکه باید تفصیل داد.

اگر کسی که تازه مسلمان است و به احکام اسلام و ویژگی های رسول و امام آگاهی ندارد، علت دستور حضرت را متوجه نشد و سوال کرد در اینجا طبیعتاً حضرات معصومین علیهم السلام برای آن شخص توضیحات کامل را می دادند کما اینکه در روایات ما فروان است اما وقتی مقام عصمت اهل بیت مشخص شد دیگر جای سوال و انتخاب نیست. اگر دستوری دادند باید اجرا شود، لذا خدای متعال در سوره احزاب (الأحزاب، الجزء ۲۲، الصفحة: ۴۲۳، الآیة: ۳۶) که در مدینه نازل شده و مسلمین مقامات پیامبر را می شناختند می فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا»، هیچ مرد مؤمن و هیچ زن مؤمنی حق ندارد اگر خدای متعال و رسولش حکم به امری کردند آنها در این امر اختیار داشته باشند که اگر بخواهند انجام دهند و یا ترک کنند و هر کسی معصیت خدا و رسولش کند به تحقیق گمراه شده و آن هم گمراهی آشکار.

اما در مورد واقعه تاریخی که در کلام ایشان به آن

اشاره شده است باید گفت این عبارت روایتی است که در کتاب شریف کافی (الكافی ط - الإسلامية؛ ج ۱، ص: ۲۹۲) از امام صادق (ع) نقل شده است که وقتی در روز غدیر ولایت امیر المومنین (ع) بر همگان واجب شد، پیامبر (ص) به دو نفر از اصحابشان فرمودند: بلند شوید و به علی (ع) به عنوان امیر المومنین سلام دهید که در این لحظه آن دو گفتند: أَمِنَ اللَّهُ أَوْ مِنْ رَسُولِهِ؟ تحلیل این سوال در جای دیگری باید بحث شود، اما حضرت در جوابشان فرمودند: مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ، یعنی این دستور هم از جانب خداست و هم از جانب رسولش، پس در این نقل که روایت هم هست حضرت به آن دو فهماندند که امر خدا و رسول دو تا نیست تا تفصیلی در آن راه داشته باشد و به اصطلاح نقد پذیر باشد.

لذا اهل بیت در چنین مواردی اجازه نقد نمی دادند وقتی در محضر امام باقر (ع) از حضرت سوال شد که امامت امیر المومنین از جانب خدا بود یا رسولش، حضرت عصبانی شدند و فرمودند: «يُخَيِّكُ كَيْفَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَخَوْفَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يَقُولَ مَا لَمْ يَأْمُرْ بِهِ اللَّهُ بَلْ افْتَرَضَهُ كَمَا افْتَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ الصُّومَ وَ الْحَجَّ» (الكافی ط - الإسلامية؛ ج ۱، ص: ۲۹۰)

وای بر تو! پیامبر آنقدر خوف از خدای متعال دارد که تا زمانی که خدای متعال امری به ایشان نکند چیزی نمی گویند. ولایت حضرت امیر را خدای متعال واجب کرد همانطور که خدای متعال نماز و روزه و حج و زکات را واجب فرمود.

با توجه به این ادله که ذره ای از دریای معارف اهل بیت است به جناب ایشان عرض می کنیم نسبت به عقاید شیعه که حاصل ۱۴۰۰ خون دل اولیا الهی است دقت بیشتری داشته باشند و هر حرفی را بدون دقت و مطالعه نقل نکنند.



یادداشتی از حجت الاسلام مهدوی زادگان:

ناتوانی جریان روشنفکری در ایران از ارائه فلسفه سیاسی منسجم

متن پیش رو یادداشتی است از حجت الاسلام داوود مهدوی زادگان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، درباره حوادث اخیر کشور که در ادامه از نظر می‌گذرد؛

اوایل دی ماه، جمعی از مردم مشهد در اعتراض به نابسامانی اقتصادی و گرانی تظاهرات کردند. این اعتراضات خیابانی خیلی زود به چندین شهر کشیده شد. به تدریج که این نا آرامی در حال گسترش یافتن بود، ماهیت شعارهای معترضین از وجه معیشتی به شعارهای ساختار شکنانه علیه نظام و طرح ایده سلطنت خواهی تغییر کرد. همین امر، دست مایه کنایه برخی تحلیل گران سکولار بر ایدئولوژی حاکم شد که نتوانسته مردم را به فلسفه سیاسی ولایت متقاعد سازد. لیکن این اعتراض مردمی با مشاهده رخنه جریان ساختار شکن در همان روزهای اولیه کنار کشید و اغتشاش سیاسی سازمان یافته را در صحنه تنها گذاشت و در نتیجه، حرکت فرصت طلبانه آنان طرفی نیست. لیکن نباید از کنار این واقعه به سادگی گذشت. بلکه باید به نکات مهمی که در خود نهفته دارد، توجه جدی کرد. در اینجا به چند نکته اشاره می‌کنم.

نظام اسلامی خود را مردمی و حامی خواست مشروع مردم می‌داند. مردم در همین اعتراض خیابانی نجیبانه به دوست و دشمن انقلاب و نظام نشان دادند که خواستار اصلاح وضع نابسامان اقتصادی و مقاصد اجتماعی هستند. و به همین خاطر با ساختار شکنان همراهی نکردند. از این رو، نظام باید به وظیفه حمایت از خواست مردم عمل کرده برای فرصت طلبی ساختار شکنان که همواره در صدد مصادره خواسته به حق مردم هستند، چاره‌ای بیاندیشد. این ظلم بزرگی است که اقلیتی فرصت طلب مانع شنیدن

نظرات مردم می‌شوند.

سال هاست که نظام اسلامی به دلیل احترام به اصول مردم سالاری در برخورد با جریان مردم ستیز تعارف می‌کند و از انجام اقدام انقلابی با آن پرهیز می‌کند. این جریان که اکنون پس از سه دهه حضور مؤثر در قدرت به طبقه پر قدرت اشرافی گری تبدیل شده است، فقط به زر و زور و استمرار سلطه خود می‌اندیشد و از دستورات اقتصادی نظام سلطه کاملاً پیروی می‌کند و از قدرت رسانه‌ای پر نفوذی برخوردار است و هر حرکت انقلابی و مردمی را پوپولیستی می‌خواند و به شدت از آرمان‌های انقلاب و نظام اسلامی فاصله گرفته است.

با این وصف، هزینه سنگینی بر نظام تحمیل کرده است. متأسفانه گفتمان غالب روشنفکری که در واقع باید منتقد جدی این جریان باشد، همسو با آن می‌اندیشد و عمل می‌کند. بی جهت نیست که در روزهای اخیر، جشنواره‌های علمی به محلی برای تقدیر از آنان تبدیل شده است. به هر روی، باید نظام مردم سالاری دینی برای این مسئله مهم چاره‌ای بیاندیشد. اگر اقتصاد مقاومتی چاره کار است که هست؛ چرا نباید آن را جدی گرفت؟ چرا نهادهای نظارتی و استصوابی، نباید این راهکار اساسی را که مبتکر و مدافع اصلی آن خود مقام معظم رهبری است، ملاک اصلی کار خود قرار دهد. گمان می‌کنم فرمان آتش به اختیار رهبری و تاکید بر انقلابی بودن خود، اذعان به لزوم کنار زدن تعارف سیاسی است.

باید همه جریان‌ات فکری - سیاسی به این پرسش پاسخ دهند که چرا در ناآرامی اخیر، شعار سلطنت خواهی و رجعت به سیادت پاتریمونیکال برجسته شد؟ اقلیت اغتشاش گر تلاش کرد خاطره استبداد را که با انقلاب اسلامی از ذهن‌ها رفته است، مجدداً زنده کند. البته مردم معترض

هوشمندانه عمل کردند و نشان دادند که هرگز مایل به تجدید خاطره استبداد نیستند. اما آیا طرح این مسئله بعد گذشت چهار دهه از سپری شدن دوره استبداد مدرن، می‌تواند نقد جدی بر فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی به حساب آید تا وجهی برای طعنه غرب گرایان باشد؟ اینکه مردم دست رد به سینه استبداد خواهی زدند، بیانگر آن است که فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی توانسته در ذهن سیاسی جامعه ایرانی ریشه بدواند.

نظام اسلامی بحران سیاسی فتنه ۸۸ و ناآرامی‌های اخیر را نه با مشروعیت امنیت که آخرین لایه مشروعیتی نظام‌های سیاسی است بلکه با مشروعیت ایدئولوژیک سپری کرده است. بنابر این، جای خرده گرفتن و طعنه زنی بر گفتمان انقلاب اسلامی نیست که چرا اقلیتی شعار سیادت استبدادی سر می‌دهند. اینکه تمام آحاد جامعه گرایش به فلسفه سیاسی امامت و ولایت پیدا کنند، امر ناشدنی است. ولی می‌توان از غرب باورن پر سید که چگونه است که پس از چهار دهه تلاش گسترده و فراگیرشان در ترویج فلسفه سیاسی مدرن (دموکراسی خواهی) نتوانستند آن اقلیت اپوزیسیون را به خود جلب کنند؟

چرا آنان به جای سیادت قانونی از سیادت موروثی دفاع کردند؟ این امر، بیانگر آن است که جریان روشنفکری در ایران که تبلیغ فلسفه سیاسی مدرن را برعهده دارد، نه فقط ناموفق بوده است که با بحران مرجعیت سیاسی مواجه است. این بحران ریشه در مشکله عمیق تری با عنوان بحران فلسفه سیاسی دارد. روشنفکری در ایران پس از سال‌های متمادی در ارائه فلسفه سیاسی منسجم و مستقیم ناتوان ظاهر شده است. آنان باید بدانند که کار با زوال نامه نویسی و خصوصی سازی دین و بزرگ نمایی فقه المشروطه و صنعت ترجمه به سرانجام نمی‌رسد.

مسأله حجاب زن مسلمان در غرب



مقاله زیر توسط محمدرضا حضوربخش دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم و کارشناس گروه مطالعات راهبردی مجمع جهانی اهل بیت (ع) نوشته شده است که در ادامه از نظر شما می‌گذرد:

مسئله حجاب در غرب

حجاب و کیفیت پوشش زن مسلمان در غرب، یکی از معیارهای کلیدی برای تشخیص میزان تعهد دینی فرد و حتی وابستگی نزدیک او می‌باشد. بنابراین زمانی که شما با یک خانواده ایرانی مواجه می‌شوید که مادر، همسر یا دختر خانواده با حجاب در جمع حاضر می‌شوند، می‌توان به راحتی ادعا کرد که شما با یک خانواده متدین در تعامل هستید و این یک واقعیت غیر قابل انکار است. البته حجاب در غرب، به لحاظ مصداقی، با حجاب در کشورهای اسلامی قابل قیاس نیست. به عنوان مثال، در یک جامعه اسلامی مانند ایران، زن محجبه به کسی اطلاق می‌شود که پوشش خود را به وسیله چادر حفظ می‌کند در حالی که در کانادا این سبک از حجاب حتی در میان خانواده‌های مذهبی نیز به هیچ وجه به چشم نمی‌خورد، چرا که پوشش با چادر بیشتر از فرهنگ ایرانی برگرفته شده است. در کانادا، پوشش اسلامی در مورد زن به پوشش موی سر و بدن، بای‌نحو کان، اطلاق می‌گردد.

به طور کلی، اختلاف فرهنگی سبب شده تا جامعه شیعه در دایره متدینان چهار تفرقه گردد. جامعه زنان متدین لبنانی، مثلاً، از جامعه زنان متدین پاکستانی و هندی به کلی متفاوت است. زنان لبنانی به خاطر مواجهه با آزادی عمل، تنوع و تکثر دینی بیشتر در جامعه مبدأ، پوششی کاملاً متفاوت از زنان پاکستانی دارند که در یک جامعه سنتی پرورش یافته‌اند. علاوه بر تفاوت فرهنگی که در میان نژادهای مختلف به چشم می‌خورد، گاهی افراد قوم و نژاد واحد نیز دچار سو تفاهم می‌شوند. به عنوان مثال، ایرانیان داخل کشور بر اساس هنجارهای بومی و داخلی، ایرانی‌های خارج کشور را ارزیابی می‌کنند در حالی که شاید یک زن ایرانی با حجاب حداقلی در کانادا بیش از یک زن محجبه در ایران دچار محدودیت و مشکلات اجتماعی می‌شود اما در عین حال همان حجاب حداقلی را حفظ می‌کند.

بنابراین حفظ حجاب و پوشش، به طور کلی، ما را با ماهیت دینی و تمایلات مذهبی یک فرد و خانواده آشنا می‌سازد. آنچه تا بدین جا عرض شد لحاظ این نکته بود که حجاب، اثباتاً، می‌تواند به عنوان ملاک سنجش میزان تعهد دینی معرفی گردد. اما آیا نفیاً هم می‌تواند در این جایگاه ایفای نقش کند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از عدم رعایت حجاب به این نتیجه رسید که آن فرد یا خانواده تعهد دینی ندارد و یا در اعتقادات مذهبی دچار نوعی تذبذب است؟

پاسخ به این سوال به ملاک‌های گوناگونی وابسته است. به عنوان نمونه اینکه تعریف ما از دین چیست؟ اگر دین را به همان اقسام سه گانه اش تعریف کنیم که عبارتند از عقاید، اخلاق و احکام، در این موقع جای بحث است که فردی که به لحاظ عملی به یکی از احکام فقهی

مصادیق فشارهای اجتماعی بر زنان محجبه مسلمان این است که جزئی‌ترین رفتار آنها در انتظار عمومی مورد ارزیابی مردم قرار می‌گیرد. حتی اگر به طور اتفاقی زن محجبه در مسیر پیاده روی عقب تر از همسر خود حرکت کند، این سوال را ذهن کانادایی‌ها به وجود می‌آورد که چرا یک زن مسلمان باید عقب تر از همسر خود راه برود؟

به نظر می‌رسد ارائه تصویر مثبت از اسلام، مسلمان بودن و به طور خاص حجاب، همه‌ای از فشارهای اجتماعی، روانی و خانوادگی را بر مسلمانان به ویژه زنان وارد می‌سازد که به همین خاطر برخی از آنها ترجیح می‌دهند که با حجاب خود را از سایر اعضا جامعه متمایز نکنند. البته باید اذعان کرد که کانادا در مقایسه با آمریکا و یا حتی انگلستان از امنیت اجتماعی بهتری برخوردار است و مسلمانان با آرامش بیشتری زندگی می‌کنند و آمار مزاحمت‌های گروه‌ها و افراد افراطی به مراتب پایین‌تر است.

حجاب، همچنین، با هویت فردی بلکه اجتماعی شخص گره خورده است. هنگامی که یک زن ایرانی حجاب بر سر می‌کند، در واقع پوشش اسلامی او، در هر نوعی، بدین معناست که آن شخص یک فرد معتقد به باورهای دینی و اسلامی است. امروزه حتی کم سوادترین افراد در اروپا و آمریکای شمالی می‌دانند که مصرف هرگونه مشروبات الکلی در اسلام ممنوع است، خوردن گوشت خوک جایز نیست، سگ نجس است، خواندن نماز و روزه گرفتن در ماه رمضان لازم است.

بنابراین هنگامی که یک زن ایرانی حجاب بر تن می‌کند، خود را در حصار یکسری محدودیت‌های مدنی می‌بیند، یعنی دیگر به راحتی نمی‌تواند در هر مکان و مجلسی حاضر شود، نمی‌تواند سگ داشته باشد و به طور کلی باید متخلق به اخلاق اسلامی باشد. به عبارت دیگر، انتظارات جامعه به طور فزاینده‌ای از او بالاتر می‌رود. هر یک از این مسائل به نوبه خود باعث می‌شود تا یک زن ایرانی به خاطر رعایت حجاب اسلامی، هر روز با چالش‌های اجتماعی گوناگونی مواجه شود.

متعهد نباشد را نمی‌توان به طور کلی یک فرد لائالی و غیر متعهد در نظر گرفت. چه بسیار خانواده‌ها و زنان ایرانی مقیم کانادا که در این جامعه خود را مسلمان معرفی می‌کنند و حتی به برگزاری جلسات قرآن هفتگی پایبند هستند و در این جلسات به احترام قرآن، پوشش خود را حفظ می‌کنند و در عین حال در زندگی شخصی، خود را ملزم به رعایت حجاب نمی‌دانند.

چگونه باید با این افراد تعامل کرد؟ آیا باید با آنها به مقابله برخاست و به خاطر تقطیع دین، آنها را مورد شتمات قرار داد؟ آیا باید با یک نرمش متواضعانه و بی طرفانه سکوت کرد و موضعی متعادلانه در قبال آنها اتخاذ کرد؟ یا اینکه باید بر برقراری گفت‌وگو، نه الزام در مورد حجاب، تأکید کرد تا به صورت تدریجی، منطقی و عقلانی، با این گروه از ایرانیان مهاجر، که البته بخش قابل توجهی از جمعیت ایرانیان خارج از کشور را تشکیل می‌دهند، ارتباط از سر گرفته شود. هر یک از این واکنش‌ها به نوبه خود مورد مناقشه قرار گرفته است که از عدم بدهت کیفیت تعامل با این گروه از ایرانیان حکایت دارد.

چرایی کمرنگ شدن اهمیت حجاب در میان مسلمانان

همانطور که قبلاً بیان شد، جوامع غربی از جمله کانادا از سکولاریسم به عنوان نگرشی بی طرفانه در قبال هرگونه ایدئولوژی (دینی و غیردینی) طرفداری می‌کنند اما آیا در عمل و به خصوص در میان توده مردم نیز شاهد بی طرفی هستیم؟ اگر به طور کلی به تاریخچه وضعیت مهاجران بنگریم، متوجه خواهیم شد که همواره اقلیت‌های مهاجر تلاش می‌کنند تا خود را با فرهنگ، آداب و رسوم و حتی ادبیات رایج در جامعه میزبان همراه سازند. این در حالی است که رعایت حجاب توسط زنان، نشان از اتکاء به هویت و فرهنگی است که به هر حال در تضاد با فرهنگ جامعه هدف قرار دارد.

بنابراین یک زن محجبه انواع فشارهای اجتماعی را چه در محل سکونت و یا مراکز خرید و چه در محل کار تحمل می‌کند. به عنوان مثال، شاید یکی از کم اهمیت ترین

تفاوت میان علم و شبه علم چیست؟

SCIENCE VERSUS PSEUDOSCIENCE

مطلب زیر ترجمه مطلبی با عنوان «Prove it!» نوشته ماسیمو پیلوچی، رئیس گروه فلسفه در کالج لهمن دانشگاه شهری نیویورک با ترجمه ناهید خاصی است که در ادامه می آید؛ زمینه‌های تحقیقاتی پیلوچی فلسفه علم، فلسفه زیست‌شناسی، فلسفه شبه علم و رابطه بین علم و دین است.

در نگاهی دوباره به مقاله‌های فنی‌ام، این مقاله در سال ۲۰۱۳ به همراه دوست و همکارم، مارتن بودری در مجله‌ی فیلاسفیا تحت عنوان «اثباتش کن! بار اثبات در علم در مقابل مشاجرات شبه علم» منتشر شد.

مقاله از اینجا آغاز می‌شود که مفهوم بار اثبات در طیف گسترده‌ای از گفتمان‌ها، از فلسفه تا حقوق، علم، شک‌گرایی، و حتی در استدلال‌های روزمره به کار گرفته می‌شود. سپس من و مارتن، تحلیلی از موضع‌گیری مناسب بار اثبات ارائه می‌دهیم، به‌خصوص با تمرکز بر مباحثات شکاکانه شبه علم و پدیده‌های خارج از فهم علمی، که در آنجا مسئولیت بار اثبات نسبتاً واضح و بسیار همدلی‌برانگیز است. ما استدلال می‌کنیم که بار اثبات اغلب اشتباه به کار گرفته می‌شود یا صرفاً به عنوان یک لفاظی هوشمندانه، با فهم اندکی از اصول اساسی استفاده می‌گردد. ما در مقاله، تمایز مهم بین انواع بار اثبات مستند [۱] و محتاطانه [۲] را به دقت شرح می‌دهیم، که با توجه به احتمالات بی‌زی و نظریه‌ی مدیریت خطا فهمیده می‌شود. در آخر، رابطه بین بار اثبات و چند (بنا به گفته‌ی بعضی) مغلطه منطقی غیررسمی را بررسی می‌کنیم. این اجازه می‌دهد که به درک و دریافت محکم‌تری پیرامون این مفهوم و کاربردهایش در حوزه‌های مختلف دست یابیم، و همچنین برخی سردرگمی‌ها را با توجه به احتمال رخ دادن یا ندادن بعضی مغلطه‌ها (حمله‌ی شخصی، توسل به نادانی، و مصادر به به مطلوب) روشن سازیم.

در ابتدا، لازم است تمایز مهمی بین بار اثبات مستند و محتاطانه قائل شویم. بار اثبات محتاطانه زمانی به کار گرفته می‌شود که عدم تقارن هزینه در رسیدن به دو قضاوت درباره هر موضوعی که تحت مجادله است، وجود دارد، در حالی که بار اثبات مستند وقتی هیچ عدم تقارن هزینه‌ای وجود ندارد، اعمال می‌شود.

برای مثال، مساله سلامت افزودنی‌های خوراکی را در نظر بگیرید. اگر به عنوان یک مساله علمی سراسر است به آن نزدیک شویم، مفهوم مربوط از نوع بار اثبات مستند است: در رسیدن به قضاوت درست هزینه مرتبیطی وجود ندارد، به جز این هزینه متقارن که بخشی از واقعیت را اشتباه دریابیم. لیکن اگر ما به موضوع افزودنی‌های خوراکی از نقطه‌نظر عواقب بالقوه‌ای که برای سلامت عمومی دارد، نزدیک شویم، رسیدن به جواب اشتباه هزینه‌ای تفاضلی (differential) دارد، بنابراین ایده بار اثبات محتاطانه به نظر مناسب‌تر است.

اصلی (بحث‌برانگیز) احتیاطی، که یکی از کاربردهای بار اثبات محتاطانه است، توضیح می‌دهد که -اگر اقدام یا خط مشی معینی مشکوک به زیان‌آور بودن باشد- بار بر دوش آن‌هایی می‌افتد که معتقدند یک سیاست یا خط مشی عملی تازه، زیان‌آور نیست. وضع موجود کم‌هزینه‌تر از یک سیاست یا خط مشی عملی جدید که بالقوه ممکن است خطرناک باشد، در نظر گرفته می‌شود. به طور کلی‌تر، بار اثبات محتاطانه می‌تواند در موقعیت‌هایی به کار گرفته شود که هزینه مثبت نادرست به طور چشمگیری از هزینه منفی نادرست متفاوت (بزرگتر یا کوچکتر) است. مثال‌هایی از بار اثبات محتاطانه که در آن هزینه مربوط به منفی نادرست سنگین‌تر از مثبت نادرست است، شامل

راسل [۴] که به دور خورشید می‌چرخد (مثبت نادرست) به نظر می‌رسد همان خطری را دارد که رد کردن قوری زمانی که واقعاً قوری‌ای وجود دارد (منفی نادرست).

سپس من و مارتن شماری از خاستگاه‌های ذهنیت (سوژ کتیوتی) در قضاوت اینکه بار اثبات کجا واقع می‌شود، و همین‌طور تمایز بین بار اثبات «محلی» و «جهانی» را مطرح می‌کنیم؛ که بار اثبات جهانی در کل یک مباحثه ثابت و معین است، زیرا به آنچه مباحثه‌کننده در نهایت میل دارد بنا نهد، وابسته است (یا مخالفانش خواستارند انکار کنند). اگرچه درون چنان هدف گسترده‌ای، تعدادی بار اثبات محلی ممکن است بروز یابند، که در طول خود مباحثه تغییر می‌کنند، چنان‌که به بخش‌های کوچک پازل کلی وابسته‌اند.

در ادامه مطرح می‌کنیم که چگونه بار اثبات باید واگذار شود. در سال ۱۹۷۰، براون توصیف کرد که وقتی یکی از طرفین مباحثه بار اثبات برای رسیده به ادعا درخواست می‌کند، بدیهی است که موقعیت آن طرف به طور اولیه محتمل‌تر از سایر طرفین است. چهارچوب براون هزینه‌های مرتبط با قضاوت‌های متفاوت را دربر نمی‌گیرد و بنابراین می‌تواند به عنوان مشخصه بار اثبات مستند در نظر گرفته شود. مایکل شرمز، یک نماینده اصلی شک‌گرایی مدرن، قاعده‌ی کلی بار اثبات (مستند) را بدین ترتیب توصیف می‌کند: «کسی که ادعای خارق‌العاده‌ای می‌کند، نسبت به متخصصان و به طور کلی به اجتماع بار اثبات این را بر عهده دارد که اعتقادش معتبرتر از آن باوری است که بقیه افراد پذیرفته‌اند. ترنس هینز، روانشناس، در مجله دیگری درباره شبه علم، موافق است که بار اثبات باید بر دوش ادعاکننده پدیده خارق‌العاده بیفتد، چرا که «اغلب ناممکن است که بتوان یک ادعای به وضوح مضحک را هرچند هوشمندانه باشد، نقض کرد»، مانند وجود داشتن بابائونل.

تحلیلی رسمی از این ایده‌ها مطرح می‌کنیم، که توسط لری لاوند انجام شده (جزئیات در مقاله)، اما آگاه باشید که چنین تحلیلی نباید دلیلی بر خوشنودی زیاد از خود نسبت به بخش شبه‌آمیز شبه علم باشد، چرا که مجاز نیستیم به طور خودکار هر ادعای خارج از فهم علمی یا خارق‌العاده را رد کنیم، مگر زمانی که احتمال مقدماتی

هشدارهای ردیابی دود، خطرات محیط زیستی، غربالگری سرطان و غیره هستند. یک مثال از مورد برعکس، که در آن مثبت نادرست هزینه‌تر ملاحظه می‌شود، فرض (اصل) برائت در یک دادگاه است. این اصل در قانون کیفری آمریکا به وضوح کفه ترازو را به نفع متهم کج می‌کند، لیکن این کار به این خاطر انجام می‌شود که خطر مثبت نادرست (محکوم کردن یک بی‌گناه) بسیار کمتر از خطر منفی نادرست (تبرئه کردن طرف گناهکار) پذیرفتنی تلقی می‌گردد.

البته، موارد بار اثبات محتاطانه همواره مستلزم یک بعد مستند نیز هستند، در حالی که برعکسش صادق نیست. در بار اثبات محتاطانه، عدم تقارن هزینه علاوه بر احتمالات پیشین باید در نظر گرفته شود. برای مثال، در بحث پیرامون سرطان و تلفن‌های همراه، امکان اولیه سرطان‌زا بودن تشعشعات کم‌انرژی امواج الکترومغناطیسی باید علاوه بر عدم تقارن هزینه در نظر گرفته شود. اگر احتمالات پیشین نادیده گرفته شوند، اصل احتیاطی به غلط استفاده شده و می‌تواند اثرات فلج‌کننده بر سیاست عمومی داشته باشد. برعکس، جایی که شامل عدم تقارن هزینه است شخص نمی‌تواند برای حل مسائل فقط یک پرسپکتیو بی‌زی اتخاذ کند، چون حتی وقتی ادعاهای رقیب، مقدمات برابر دارند، رویکرد محتاطانه (اما نه یک رویکرد مستند) می‌تواند به آسانی تعادل را به نفع یک ادعا بین بقیه‌ی آن‌ها، برهم بزند.

تعدادی مباحثات مهم در علم، شبه علم و حتی در استدلال‌های فلسفی سراسر وجود دارد، که بنا به علاقه‌ی طرفین درگیر می‌توان خردمندانه، هم از منظری مستند و هم از منظری محتاطانه بدان‌ها رهیافت. برای مثال، فرض بر این است نیروی استدلال فلسفی نهفته در شرط‌بندی پاسکال [۳] این باشد که خطر یک منفی نادرست (شما باور ندارید که خدایی وجود دارد ولی معلوم می‌شود که وجود دارد) بسیار بیشتر از یک مثبت نادرست (به علت تهدید لعنت ابدی در جهنم) است. در مقابل، مثال فلسفی دیگری که با وارد کردن فرضیه‌ی ماوراء طبیعی یا خارج از فهم علم، دست و پنجه نرم می‌کند، ارائه می‌کنیم: به غلط پذیرفتن (با توجه به نتایج عملی) وجود قوری

فرضیه خارج از فهم علمی بودن دقیقاً صفر است (مثلاً، وقتی از نظر منطقی نامتجانس است). هم‌چنین دلیل اینکه چرا بار اثبات بر عهده معتقدان است اغلب در جامعه‌ی شک‌گرایان اشتباه تفسیر شده است. بار اثبات مستند شامل این نیست که «چه کسی ادعای ایجابی می‌کند». اول اینکه، بسیار راحت است که یک ادعای ایجابی را با به کارگیری آسان قوانین پایه‌ای منطق، به ادعای سلبی تبدیل کرد، و برعکس. در کل، تصدیق گزاره P دقیقاً همان انکار گزاره نفیض P است. هر صورت وجودی را می‌توان به شکل نفیض یک صورت عمومی نوشت، و برعکس. توسل به چنین حرکتی صرفاً منجر به بازی زبانی پیچیده‌ای می‌شود بیش از آنکه به بار معرفتی حقیقی توجه گردد. دوم اینکه، مواردی وجود دارد که در آن بار اثبات بر عهده‌ی آن‌هایی است که بیان می‌کنند آنچه، در مفهوم انکار وجود مادی یک X، ادعای «سلبی» تعبیر شود، بیشترین امکان را دارد. برای مثال، بار اثبات دیگر بر عهده تاریخ‌دانان نیست که شواهد استفاده از گاز سیکلون ب را در اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها فراهم کنند، گرچه، به دور از سفسطه‌های منطقی، آن‌ها کسانی هستند که ادعای «ایجابی» می‌کنند، پس در این مورد، بار اثبات بر عهده آن‌هایی است که ادعای «سلبی» می‌کنند.

در اکثر استدلال‌های شبه‌علم و پدیده‌های خارج از فهم علمی، مسلماً معتقدان به مفاهیم شبه‌علمی ادعاهای ایجابی می‌کنند، در این مفهوم که وجود چیزهایی (بشقاب‌پرنده‌ها، نیروی ذهنی از راه دور، خطوط انرژی بدن، هاله) را که علم مدرن رد می‌کند، تأیید می‌کنند، اما این فی‌نفسه دلیل آن نیست که چرا بار اثبات بر عهده آنان است. مسئولیت بار اثبات مستند همواره بیانگر دانش زمینه‌ای اساسی و احتمالات پیشینی است و ما استدلال می‌کنیم که این مفروضات ممکن بودن باید بر اجماع تخصصی پیرامون موضوع بنا شود.

من و مارتین با کاوش بر نقش تیغ اوکام [۵] در این بحث ادامه داده و سپس به آنچه بار فنی می‌نامیم، نزدیک می‌شویم. باورمندان به پدیده‌های ماوراء طبیعی اغلب تلاش کرده‌اند نقشه‌ی شک‌گرایان را معکوس کرده، راه‌های مختلفی بیابند تا بار اثبات را به دیگری انتقال دهند. به ویژه، اقدامات لفاظانه از نوع «می‌توانی ثابت کنی که اشتباه است» درخواست‌های نادرستی هستند که درک صحیح از فرآیند بار اثبات را به شکست می‌کشانند. در بعضی موارد، این درخواست‌ها می‌توانند مستقیماً عملی شوند (برای مثال، به راحتی می‌توان اثبات کرد که نویسندگان این مقاله، در همین لحظه، بسیار کمتر از یک میلیون دلار در جیبشان دارند)، اما حتی در آن صورت، شک‌گرا در حق مدعی لطف کرده که بار اثباتی که واقعاً وظیفه‌اش نیست، تقبل نموده است (ما در برابر چنین ادعای بیخودی هیچ اجباری نداریم که جیب‌هایمان را خالی کنیم).

به همین ترتیب، اگر یوفوشناسان [۶] ادعا می‌کنند چند حلقه کشتزار [۷] توسط یک بشقاب‌پرنده برجا مانده، بار اثبات قطعاً بر عهده آنان است که شواهد خارق‌العاده ارائه کنند. اگر شک‌گرا چالش پیچیده آن‌ها را انتخاب کند مبنی بر «اینکه ثابت کند هیچ بشقاب‌پرنده‌ای وجود ندارد» و شواهد مستقیم و غیرمستقیمی فراهم کند که آن حلقه‌های کشتزار یک شوخی انسانی بوده است، او خواسته باورمندان را با بر عهده گرفتن بار اثباتی که هیچ ربطی به او نداشته، نرنجانند.

به هر حال برای اکثر ادعاهای خارق‌العاده و ماوراء طبیعی، فضای احتمالات در یک زمان محدود (و به طور مناسبی کوتاه) تمام نمی‌شود. برای مثال، برای رسیدن به این اثبات که هیچ سفینه فضایی بیگانه‌ای وجود ندارد که به زمین آمده باشد در هر لحظه، نه فقط در یک مورد

حادثه‌ی خاص ادعایی - به نوعی دیده‌بانی طولانی مدت جامع بر کل سطح سیاره نیاز است، چیزی بسیار فراتر از امکانات تکنولوژیکی حال حاضر که به عنوان یک حقه‌ی مباحثه‌ای ساده، به راحتی این خواسته رد می‌شود. ضمناً این شک‌گرا را در یک وضع دشوار بر جای می‌گذارد. اگرچه ممکن است گاهی برایش از نظر زبانی متقاعدکننده باشد که بار اثبات را بر عهده بگیرد، با تأکید می‌گوییم بار بر دوش او نیست (برای مثال، فراهم کردن یک توضیح طبیعی از روبیت یک UFO معین)، این ممکن است به مثابه یک تصدیق ضمنی فهمیده شود که شک‌گرایان بار اثبات سلبی برای هر خلاف‌قاعده‌ای را که باورمندان ایجاد می‌کنند، بر دوش ندارند. نتیجه برای شک‌گرایان عمل بی‌حاصلی است: تمام آنچه باورمندان باید انجام دهند این است که برای شک‌گرایان چالش ایجاد کنند، که آن‌ها مطمئناً قادر به پاسخ‌گویی به هیچ کدامشان نیستند. با اشاره دوباره به ادبیات یوفوشناسی، حتی شک‌گرایان مشتاقی اقرار می‌کنند که درصد کوچکی (حد اکثر ۱۰٪، و حدوداً به طور قابل توجهی کمتر از آن) از UFO های ادعایی نمی‌توانند به IFO ها (اشیاء پرنده‌ی شناخته‌شده) تبدیل شوند، حتی بعد از تحقیقات مستقیم شواهد موجود.

شک‌گرا حداقل سه پاسخ در اینجا در دسترس دارد. اول اینکه، منابع تحقیقاتی محدودند، خصوصاً وقتی صحبت از ادعاهای شبه‌علمی احتمالی می‌شود، بنابراین نباید تعجب‌آور باشد که در موارد معینی محققان به راحتی شیوه‌های بهینه‌ای در اختیار ندارند که پدیده‌ی ناشناخته‌ی ادعایی را به طور ایجابی شناسایی کنند. دوم اینکه، حتی در مورد سوالات علمی واقعی فرد مجبور است با دسترسی معرفتی محدود با پدیده‌ی مربوط دست و پنجه نرم کند، دسترسی‌ای که می‌تواند تحت تأثیر فقدان شواهد تجربی بهینه و یا محدودیت‌های معرفتی ذاتی خرد انسان قرار گیرد. برای نمونه، به جست‌وجوی طولانی و هم‌چنان تا حد زیادی ناموفق - پیرامون یافتن توضیحی برای منشاء حیات بندیشید.

سوم اینکه، چنانچه توماس کوهن به ما یادآوری کرد، حتی علم موفق «ترمال» دائماً باید با تعدادی «معماها» ی حل نشده، دست و پنجه نرم کند، و تنها زمانی که معماها بی‌شمار و گسترده می‌شوند که واقعا شروع به تهدید پارادایم حاکم کنند، آن‌گاه دانشمندان را مجبور می‌کنند که به دنبال چهارچوب‌های نظری جایگزینی باشند. حتی اگر شک‌گرایان نتوانند توضیح کاملی برای هر انحراف فراهم کنند، آنچه اغلب می‌توانند انجام دهند این است که قول بدهند توضیحی در کار خواهد بود و درباره تفسیرهای طبیعی بالقوه بیندیشند. با فرض اینکه بار اثبات حقیقتاً بر دوش باورمندان است با شواهد متقاعدکننده آن را عملی سازند، این تمام چیزی است که می‌توانیم از شک‌گرا تحت این شرایط انتظار داشته باشیم.

برای مثال، طرفداران طراحی هوشمند و آفرینش‌گرایان گوناگون اغلب به مثال‌های معروفی از «پیچیدگی ساده نشدن» در دنیای زنده اشاره کرده‌اند: سیستم‌های زیستی که بسیار پیچیده هستند که احتمالاً نمی‌توانند تکامل یافته باشند. در برخورد با چنین چالش‌هایی، زیست‌شناسان تکاملی می‌توانند به مسیرهای تکاملی ممکن را که منجر به یک ساختار زیستی پیچیده معین شده، اشاره کنند. زمانی که آن‌ها چنین کاری انجام می‌دهند، بار اثبات اضافه‌ای بر دوش طرفداران طراحی هوشمند وجود دارد تا تمام توضیحات طبیعی مطرح را حذف کنند. در مقابل آنچه باورمندان فکر می‌کنند، بار اثبات بر عهده شک‌گرایان نیست که نشان دهند کدام یک از توضیحات طبیعی درست است. با فرض شواهد بسیار برای قدرت انتخاب طبیعی در تولید موجودات پیچیده‌ی سازگار، و دشواری به دست آوردن

اطلاعات درباره‌ی گذشته دور فرگشت، این نوع از حدس و گمان آگاهانه همه‌ی آن چیزی است که برای خاتمه دادن به مباحثات طراحی هوشمند لازم است (البته شواهد مبنی بر جهش خاص یا فرآیند انتخاب، فرگشت را تقویت می‌کند، اما سرنوشتنش دیگر به آن بستگی ندارد). مقدار انحرافات () به آسانی به آستانه کوهن برای تغییر پارادایم نزدیک نمی‌شود، اگرچه این درباره اینکه آیا در آینده ممکن است چنین کند، البته چیزی نمی‌گوید.

در این نقطه مقاله تا حدی تغییر جهت می‌دهد، و من و مارتین بحثی پیرامون مغلفه‌های منطقی غیررسمی و معروف آماده می‌کنیم. من شدیداً به افراد علاقه‌مند توصیه می‌کنم برای جزئیات مقاله را بررسی کنند، لیکن ما اساساً استدلال می‌کنیم که اکثر مواقع شک‌گرایان (و در حال حاضر، به طور فزاینده‌ای، باورمندان) طوری جمله «تو مغلفه‌ی منطقی X را مرتکب شدی» را رد می‌کنند که انگار آن پایان مباحثه است. گاهی اوقات یک مغلفه‌ی غیررسمی اصلاً یک مغلفه نیست، بلکه در واقع یک بخش از اطلاعات اکتشافی خوب یا مناسب است.

برای مثال، بگذارید بگوییم که در طول مناسبات دادگاه، یک وکیل برای دفاع خاطر نشان می‌کند که یک شاهد علیه موکل، سابقه غیرقابل اعتماد بودن و دروغ‌گویی دارد، یا شاید از محکوم شدن متهم چیزی نصیبش می‌شود. دادستانی نمی‌تواند صرفاً فریاد بزند «حمله شخصی!» و همین تمام، تا زمانی که اطلاعات درباره‌ی شخصیت و یا منافع شخصی شاهد در واقع مرتبط با پرونده است، حتی اگرچه نتوانند ثابت کنند که شاهد در این مورد خاص دروغ می‌گوید.

سرانجام، واژه «شک‌گرایی» تاریخ طولانی و محترمی در فلسفه دارد. گرچه وقتی پای صحبت مشاجرات پیرامون مفاهیم شبه‌علمی معروف به میان می‌آید، این اصطلاح ممکن است به یکی از دو نگرش متمایز اشاره داشته باشد: یکی مربوط به کسی است که می‌داند ادعای خارق‌العاده یا خارج از فهم علمی غلط است و نمی‌توان اثباتش نمود. اگرچه این ممکن است در واقع در بسیاری نمونه‌های واقعی صادق باشد، این صورت اصلاً از نظر فکری جالب نیست، معنی دوم، مفهوم هیومی است که در آن «یک انسان خردمند باورهایش را با شواهد متناسب می‌کند». اگر ما شک‌گرایان راستین هیومی باشیم، به هر جهت باید شواهد ادعاهای خارق‌العاده را در سطح مناسب بنا کنیم، نه آن میزان که یک معتقد زودباور طلب می‌کند، و نه تا حدی که بر آوردن بار اثبات غیرممکن باشد.

شک‌گرایان مدرن شیفته آنند که تفسیر کارل سیگن از حکم هیوم که در بالا اشاره شد، نقل قول کنند: «ادعاهای خارق‌العاده شواهد خارق‌العاده نیاز دارند» این تا آنجا که تحقق پیدا کند، خوب است، ولی ما به وضوح به معیارهایی نیاز داریم که به طور معتبری معین کند که ادعایی واقعا «خارق‌العاده» است، و چه چیز به عنوان شواهد مناسب به شمار می‌رود. خود استدلال مشهور هیوم علیه معجزه، گاهی اوقات (به گمان ما به طرز بی‌رحمانه‌ای) این‌طور تفسیر می‌شود که به بیانی ناممکن بودن، نه صرفاً احتمال خیلی کم، معجزه می‌رسد، و افرادی که به پدیده‌های ماوراء طبیعی یا یوفوشناسی باور دارند، این نگرش را بازتاب می‌دهند آن‌گاه که ادعا می‌کنند شک‌گرایان هرگز راضی نخواهند شد هر چقدر هم که شواهد متقاعدکننده باشند.

به هر جهت، رویکرد هیوم در باب معجزات می‌تواند به طور منطقی به بیان ییزی دوباره فرمول‌بندی شود، و مقدمات و -و در نتیجه بار اثبات- توسط شرایط زمینه‌ای مورد قبولی تنظیم گردد که متناسب با مشاجره‌ی مطرح است. با نگاه از این منظر، باید از این افراط اجتناب کنیم که مقدمات خود را ۰ (شک‌گرای کامل) یا بر ۱ (اعتقاد

تقلیل گرا» یا کوتاه فکر است که بتواند پدیده‌های بدیع را درک کند. این نوع از بن بست به فقدان گسترده‌ای از فهم انواعی از موضوعات معرفت‌شناختی بستگی دارد که من و مارتن در این مقاله توصیف کردیم، اما حداقل تا اندازه‌ای به رویکردهای روانشناختی شخصی نیز وابسته است، که یک فیلسوف بهتر است سخنی درباره‌اش نگوید.

- [۱] Evidential
- [۲] Prudential
- [۳] Pascal's wager
- [۴] Bertrand Russell's tea pot
- [۵] Occam's razor
- [۶] ufologists
- [۷] crop circle

استدلالات شک‌گرایانه تغییر داده‌اند، دشوارتر باشد (گرچه اگر به اندازه‌ی کافی کاوش کنیم، می‌توانیم بباییم). آنچه ما را به نکته‌ی پایانی این مقاله می‌رساند (که در بالا آن را مطرح نکردم): مباحثات بار اثبات در زمینه علم در مقابل مشاجرات شبهه علم، البته نوعی بازی زبانی ویتگنشتاینی هستند که حداقلی از مشترک بودن معیارها را پیش فرض می‌گیرند. افراد نمی‌توانند توافق کنند که چگونه بار اثبات را منصفانه تخصیص دهند، مگر اینکه، وقتی صحبت از پیش‌زمینه دانشی است که مقدمات مربوط به مشاجره مطرح را محدود می‌کند، خود را در یک میدان بیابند و آن دقیقاً راجع‌ترین مانع در مباحثات بین شک‌گرایان و باورمندان است: دسته اول اکثر مواقع به آسانی حتی احتمال این را که پدیده غیرعادی بتواند به واقعیت بدل شود، رد می‌کنند، در حالی که دسته دوم به همان سرعت به کلی تشکیلات علمی این برچسب را می‌زد که «بسیار

کامل) تنظیم کنیم، چرا که هیچ میزانی از داده و اطلاعات ممکن نیست بتواند ما را از موقعیتمان تکان دهد. البته نمونه‌هایی در ادبیات شک‌گرایی پیرامون شبهه علم وجود دارد که مقدمات به طور چشمگیری در طول زمان به حرکت درآمده‌اند. برای مثال، در حالی که طب سوزنی هنوز به توجه به نظریه‌ی زیربنایی و ادعاهای اغراق آمیزش مورد انتقاد است، امروزه ممکن است شواهدی بهینه از کارایی محدودش وجود داشته باشد که یک شک‌گرا باید به جای یک‌سره رد کردن، مورد بازبینی قرار دهد. این برای تکنیک‌های مراقبه‌ی متعالی حتی بیشتر به چشم می‌آید، که در آن نیز ممکن است کسی به طور عقلانی متافیزیک زیربنایی آن را رد کند در حالی که این تکنیک‌ها طیفی از تأثیرات ادعا شده را برآورده می‌کنند.

به هر حال شاید یافتن نمایندگان برجسته‌ای از اعتقادات مسوارة طبیعی یا خارق‌العاده که ذهنیتشان را در برابر

بحران معنادر جهان معاصر



راحله ابراهیمی، کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی و مدرس دانشگاه یادداشتی در مورد بحران معنا در جهان مدرن نوشته است که در ادامه از نظر شما می‌گذرد؛

معنا از مناقشات امروزی است که در برخی جوامع رنگ و رو باخته است، چرا که برخی از اندیشمندان قایل اند که معنایی در کار نیست و نزد برخی دیگر از تشخص و تعیین قایل قبولی برخوردار است. عده‌ای دیگر از متفکران مردد هستند میان وجود و عدم.

در علم منطق دلالت الفاظ بر معنا مطرح است؛ بدین معنی که هر لفظی حامل معنایی است و برای هر لفظی که به کار می‌رود معنایی هست. دریافت این معنایی به وسیله کثرت استعمال یا وضع و قرارداد یا اتحادی است که میان لفظ و معنا برقرار است که وجود لفظ همان معنا است و وجود معنا همان وجود ذهنی است و وجود ذهنی دلالت بر وجود خارجی هر چیزی دارد و انسان آن را بدهتا می‌یابد و ابتدایی‌ترین راه تفاهم را حضور شی در خارج برای دریافت معنا، به نحو عینی می‌دانند.

بنابراین هر لفظی معنایی دارد و انسان با آوردن الفاظ در واقع در تلاش بیان معنا است و با بیان معنا به دنبال چیزی است که می‌بیند و یا به وجود عینی و خارجی او ایمان دارد و معنا را پلی برای دسترسی به متن واقع و آنچه که در واقعیت موجود هست و او از آن غایب یا غافل است، می‌داند و حال، آنچه واقعیت دارد خواه کشف علمی باشد خواه کشف و شهود معنوی.

بحران از جایی آغاز می‌شود که انسان آنچه را می‌بیند تنها «تکرار و تکرار وقایع گاه‌بی ربط» است که او را دچار سر در گمی کرده که ماحصل آن بی معنایی است و در واقع اشتیاق معناداری و کشف معنا را ندارد و الفاظ را صرفاً برای بیان بی معنایی وقایع و آنچه در حال شدن هست، به کار می‌برد چرا که خود را منکف و منقطع از این چالش و در نوردین حقیقت و آنچه برآستی هست، می‌کند.

یکی از دلایل این انقطاع و انفکاک از، بسنده کردن به همان ابتدایی‌ترین راه فهم معنا، یعنی احظار وجود خارجی هر شی برای اثبات آن می‌باشد. بدین معنی که هر آنچه که دیده و رویت می‌شود و فی الحال حاضر است، معنادار است و آنچه سیال و یا ممتد و یا غیرمحسوس هست و از چشم تو غایب هست به رغم حضور، گزاره‌ای بی معناست. اینجاست که واقعه‌ای بنام «تکرار و روزمرگی» رخ می‌نمایند.

او هر روز و هر سال چشم می‌گشاید ولی تنها چیزی که می‌یابد الفاظی همچون گذر زمان، تغییر فصول، این

این برداشت لازمه اش اتصال و عدم انفکاک است برای دریافت معنا و دستیابی به فصل اخیری که آخرین صورت خود را به نحو بالفعل داراست. بنابراین گریز از بی معنایی و بحرانی که این روزها گریبانگیر هر سخن و هر زندگی است، با بند زدن به اتصال و عدم اکتفا به صورتی که فعلاً از یک واقعه در نزد ما هست، میسر می‌باشد.

این نکته همان چیزی است که قرآن کریم بارها از آن به توان یاد کرده است، بنام «صبر». فرد صبور در واقع به آنچه که در رخ داده بسنده نمی‌کند و نگاه اش را به امتداد افق دیگری به جز آنچه می‌بیند می‌دوزد و به دنبال معنایی بیش از آنچه هست می‌گردد و بی نهایت را در همین نهایت اندکی که در نزد جسم مادی خود دارد نمی‌بیند.

این نکته، سرکی بر بی نهایت کشیدن در همین نهایت است به شرط امتداد و پذیرش اینکه اینجا نهایت آنچه حقیقت است، نیست بلکه باید فراروی کرد و صبر داشت تا معنا حاصل شود و خود را از سر در گمی و بحران بی معنایی و پوچ نگریستن ها رها ساخت.

همانی است که در ظاهر بی محتوا است. غافل از اینکه اگر همه چیز در تکرر و تلبس به سر می‌برد که معناداری آن مشخص شود اما امروز کمتر کسی چنین اشتیاقی برای آن چیزی که در حال رخ دادن است، دارد و تنها گذر را می‌بیند و نه تغییرات آن گذر را.

ملاصدرا در کتب خود از «حرکت جوهری» سخن به میان می‌آورد و از آن به برهان عرشی یاد می‌کند و راه حل مسائلی چون جمله معاد جسمانی که بزرگان عقلا از جمله شیخ الرئیس از اثبات آن باز ماند، می‌باشد و یکی دیگر از برآیندهای حرکت در جوهر را عدم قطعیت و کشف فصل حقیقی اشیا می‌داند.

ملاصدرا می‌آورد که جوهر هر شی از اشیا که امری قایم به خویش و حقیقی است در حرکت و سیلان و بی قراری است و مادام در حال اخذ صورت و فصل و از دست دادن این صور می‌باشد و این گذر و حرکت تکرار می‌شود تا جایی که برسد به سر منزل مقصود که همان جوهر مجرد از ماده و همان فعلیت محض که هیچ نحوه حالت انتظار و امکانی ندارد و هر آنچه هست را یکجا به نحو مسلط داراست.



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

پاسخ فیر حی به مجتهد شبستری؛

چرا گذر از فقه شدنی نیست؟

چندی پیش بخشی از نقدهای حجت الاسلام فیر حی و پاسخ محمد مجتهد شبستری با عنوان «گذر از فقه شدنی نیست» در خبرگزاری مهر منتشر شد.
متن زیر یادداشت جدیدی از حجت الاسلام فیر حی در نقد محمد مجتهد شبستری است که در ادامه می خوانید؛

در مصاحبه کوتاهی اشاره داشتم که با توجه به وضعیت فکری-تمدنی جوامع مسلمانی، و جایگاه دانش فقه در آن، گذر از فقه برای چنین جوامعی شدنی نیست. استاد اندیشمند جناب آقای مجتهد شبستری، در واکنش به این نکته، مطلبی با این عنوان در شبکه های اجتماعی گذاشتند: «چرا از فقه اجتماعی عبور می کنیم؟» همچنین، در ص ۳۱۵ از کتاب جدید الانتشار «نقد بنیادهای فقه و کلام»، هشدار دادند و نوشتند: «هشدار! دموکراسی «فقهی» نمی شود». استاد شبستری از این پژوهشگر کوچک خواسته اند: «گر محققان ما معتقدند چنین مبنایی وجود دارد بر آن ها فرض است که آن مبانی را به صورت شفاف بیان کنند و مدلل سازند تا کوشش های آنان در باب پردازش اجتهاد فقهی اجتماعی، استواری و استحکام خود را نشان دهد». به احترام در خواست استاد، نکاتی را عرض خواهم کرد. نخست به برخی پیش فرض های مهم اشاره می کنم؛ فقه یک دانش است؛ مثل هر دانش دیگر جدید و قدیم دارد، اما عبور از دانش بی معنی است؛ چنین می نماید، فقه به عنوان «دستگاه دانش»، تفاوت آشکاری با چهار چیز دیگر دارد؛ (الف) تاریخ فقه؛ (ب) فتاوها و نظریات فقهی؛ (ج) ایدئولوژی های فقهی؛ (د) سیره عملی فقیهان. (الف) اگر در همه دانش ها و نظام های دانایی، تفکیک بین دانش و تاریخ دانش اهمیت حیاتی دارد، چرا نباید چنین تفکیک در فقه پژوهی و پژوهش های فقهی نیز به رسمیت شناخته شود؟ به عنوان مثال؛ همواره دانش فلسفه و تاریخ فلسفه، تاریخ پزشکی و دانش پزشکی را از هم جدا می کنند؛ این جدا سازی از آن روی اهمیت دارد که فرایند جذب و دفع، و لاجرم نسبت کهنه و نو در هر دانشی، از جمله فقه، توضیح داده شود؛ بدین سان، آیا تقلیل دانش فقه به تاریخ فقه، نوعی از «خطای دید» نخواهد بود؟

به عنوان پیش فرض نخست، چنین می اندیشم که فقه، گونه ای «دستگاه دانش» است، و به همین لحاظ هم، تفاوت آشکاری با چهار چیز دیگر دارد: (الف) تاریخ فقه؛ (ب) فتاوها و نظریات فقهی؛ (ج) ایدئولوژی های فقهی؛ (د) سیره عملی فقیهان. در یادداشت قبل، به اهمیت «جدا سازی» دانش فقه از تاریخ فقه اشاره کردم و اکنون دیگر تفاوت ها را به اختصار طرح می کنم. غرض از این نکات، چیزی جز آشکار نمودن دنیای ذهن این پژوهشگر نیست. (ب) به نظر، فتاوها و نظریات فقهی، به رغم اهمیتی که دارند، منطقی غیر از دانش فقه اند؛ آنها در بهترین حالت شبیه توصیه-توصیف های عالمانه، و دکتربین های رایج در دیگر رشته های علمی نظیر فلسفه و حقوق اند. دانش؛ مشاهده و تبیین و تفسیر می نماید، و نظریه فتوا می دهد، حکم می کند و به کار می بندد. اصولاً، نظریه و دانش، در هیچ علمی، از جمله فقه، همپوشانی کامل ندارند؛ نظریه ها چونان لحاف کوچک بر اندام بزرگ دانش اند که هر قسمتی را بپوشانند لاجرم از احاطه بر بخش دیگر باز می مانند. به همین دلیل نیز، هیچ دانشی در بند و قفس حتی مشهور ترین نظریه ها و نظریه سازان نمی ماند. اکنون اگر تاریخ فلسفه و حقوق را بنگریم، انباری از نظریه های کهن ضد دموکراسی است، آیا به اعتبار این تاریخ طولانی آزادی سستی و برابری گریزی می توان حکم کرد که ذات فلسفه و حقوق، و دستگاه این دانش ها ضد دموکراسی است؟ به همین قیاس، آیا می توان از نظریه فقهی و خشونت داعش نتیجه گرفت که دانش فقه به عنوان دانش بر بنیاد خشونت ایستاده است؟ (ج) فقه با ایدئولوژی های فقهی نیز تفاوت آشکاری دارد؛ فقه و الهیات هم بمانند دو دانش مهم دیگر؛ علم و فلسفه، همواره در مرز و معرض ایدئولوژی قرار دارند؛ این پرسشی قابل تأمل است که چند درصد از هر نظریه فقهی یا

فلسفی، ممکن است از عیار فقه یا فلسفه برخوردار باشند؟ به عبارت دیگر؛ سهم دانش فقه به عنوان دانش، در نظریه های فقهی چقدر است؟ این رشد، فیلسوف مشهور اندلس، به درستی بر این باور بود که نظریه های فلسفی افلاطون، نه برهان ناب، بلکه ترکیبی از برهان و آن چیزهایی است که بر شرایط و فرهنگ یونان قابل ارجاع است؛ به تعبیر امروز، ترکیبی از برهان و غیر برهان، و لاجرم فلسفه و غیر فلسفه است. به همین دلیل هم «الضروری فی السیاسة» را نوشت تا سره و ناسره را در نظریه افلاطون تشخیص دهد. آیا چنین فرایند تحلیلی در نظریه های فقهی امکان ندارد؟ بسیاری از نظریه های هر فقیه صاحب نظری، در مقام تحلیل، احتمالاً ترکیبی از ادله فقهی، بعلاوه روانشناسی شخصی و داده های برون فقهی زمانه آن فقیه اند؛ این ترکیب، همان چیزی است که ایدئولوژی های فقهی را می سازد و یا نظریه فقهی را تا مرز و معرض ایدئولوژیک شدن می لغزاند. (د) فقه به عنوان دانش، با سیره عملی فقیهان نیز تفاوت دارد؛ هیچ دانشمندی در دانش خود کاملاً ذوب نمی شود، و چنین چیزی شدنی نیست. فقیه، بسان هر دانشمند دیگر، انسانی با همه تمایلات، منافع و غرایز متضاد است؛ کنش و واکنش های بشری خود را دارد؛ به همین دلیل نیز، در سیره تاریخی فقیهان هم نشانه هایی از خدمت و خیانت می توان دید؛ چیزی که به زست فقیه در درون فرهنگ و تاریخ یک جامعه بر می گردد. اکنون، آیا می توان از سیره عملی فقیهان، حجتی برای قضاوت، مثبت یا منفی، در باره اصل دانش فقه تدارک نمود؟ چه حجتی می توان یافت که به استناد آن بتوان، عبور از دانشی چون فقه، و نه فتاوها، نظریه ها و ایدئولوژی های فقهی را بر جامعه ای توصیه نمود؟

یادداشتی از سید جواد طاهایی؛

جمهوری اسلامی؛ نهضت یا نظام؟



نزد بسیاری از جمله نویسنده این سطور، جمهوری اسلامی دولت مقدسی است و به قول حضرت امام، «امانت خداوند نزد ملت ایران است». نزد ما معتقدین به نظام، اگر نظام مقدس است، لاجرم نهادهای آن نیز از قداستش بهره دارند. از جمله نهادهای متعلق به نظام مقدس جمهوری اسلامی، نهاد اقتصادی بانک می باشد.

برخی می گویند ما لازم نیست طبق عقیده مان نهاد بانک را هم مقدس بدانیم فقط کافی است حرمتش را پاس بداریم یا تحملش کنیم زیرا تضعیف نهاد بانک یا هر نوع اقدام علیه آن عملاً تضعیف نظام است. اما متأسفانه چنین نیست. ما طبق عقیده مان مجبوریم که این نهاد ماهیتاً یهودانه را مقدس بینگاریم! زیرا تضعیف آن به تضعیف نظام و از آنجا به تضعیف قداست نظام می انجامد. اما سالیهاست که پرسش آزارنده و منهدم کننده ای پیش آمده است: با نهاد مقدس نزول خوار (و بدجور نزول خوار) و مکنده هستی ضعفا چه باید کرد که در تطابق با اعتقادمان به قداست نظام باشد؟ می خواهیم به جواب این سؤال برسیم.

هم در اندیشه سیاسی و هم در واقعیت عینی سیاست جمهوری اسلامی، مطلقیت مقام عالی حاکمیت، مطلقیت ولایت فقیه، فقط در لحظات استثنایی است. اما حقیقت سوگوار آن است که استثناء بودن لحظه استثناء از خودمان نمی توانیم تعیین کنیم. لحظه استثناء را حتی مقام عالی حاکمیت هم نمی تواند تعیین کند، یعنی نمی تواند حکم دهد که مثلاً این لحظه لحظه استثناءست پس باید به تصمیم یا عمل استثنایی دست یازید. گویی لحظه استثناء خودش هروقت خواست می آید و وقتی آمد همگان حسش می کنند و بر خاص و متمایز بودنش توافق می کنند. لحظه استثناء این رو لحظه ای تقریباً دموکراتیک است.

لحظه استثناء، رشته تداوم مصلحت اندیشی را پاره می کند و ضرورت تصمیم استثنایی را، آن هم بصورت جمعی (یعنی بصورتی که اجتماع آن را بپذیرد)، پیش می آورد. لحظه استثناء، از جمله، در نقطه مقابل استمرار مصلحت اندیشی ها قرار دارد. مصلحت، قید بسیار محکمی بر دست رهبر و نهاد دولت می نهد و شاید از آن بدتر، هر زمان محکم تر و محدود کننده تر هم می شود. مثلاً سبک زندگی و نحوه فکر مرحوم آقای هاشمی رفسنجانی نه فقط مدت ها بود که از میراث آرمانی امام خمینی فاصله گرفته بود، بلکه این فاصله گیری هر زمان در حال تقویت فکری و نظری خود نیز بود. اما مقام رهبری، به درستی، اقدام علیه ایشان را به مصلحت نمی دانستند. فقط در لحظه استثناء، لحظه ای که مرحوم ایشان (به فرض) علیه تمامیت نظام اقدام می کردند، اقدام قاطع علیه ایشان معقول می شد.

مشکل اما آنجاست که لحظه استثناء می توانست هیچ وقت نیاید. لحظه استثناء را، کمی رک باشیم؟، فقط خدا می تواند

که جمهوری اسلامی در ماهیت خود بیشتر یک جنبش اجتماعی (ولو ساختار یابنده توسط مقام معظم رهبری و مردانش در سپاه و جاهای دیگر) است تا دولت و بیشتر نهضت است تا نظام. نقش مردم در نظام هیچ گاه صوری نخواهد شد و به روندها و نهادهای و عادات تقلیل نخواهد یافت. اینکه جمهوری اسلامی هیچ گاه یک دموکراسی مدرن لیبرال نخواهد شد و همواره چهره یک جمهوری آزاد باستانی را حفظ خواهد کرد. (این عبارت آخری کمی تفصیل می خواهد که اینجا جایش نیست). شورش ها بخشی از جمهوری اسلامی است، در همان معنا که پرسشگری ها بخشی از جمهوریت است، در همان معنای مدرنیته شامل نقض خود هم می شود.

سرزندگی و آزادخواهی و اصل کرامت مردم، بخش حساس جمهوری اسلامی، اگر روح و تمامیت آن نباشد، است. اصلاً جمهوری اسلامی خود همین مردم است بعلاوه فضایل شان، منهای ردایل شان. این بعلاوه و منهای سخت مسئولیت آفرین است. ایرانیان هم زمان باید علیه ردایل مکتسبه شان در دوران مدرن و له فضایل کهنشان که در آرمان های جمهوری اسلامی تجلی یافته برخیزند. ایرانیان آکنده از حق و مسئولیت هستند. عالی ترین تولید تاریخ ایرانیان جمهوری ای است که فضایل آنان را نمایندگی می کند. آنها گرچه لازم می آید این درخت را در مواقعی سخت بتکانند اما وظیفه پرورش آن را نیز بر عهده دارند. مردم ایران، دقیقاً به همان اندازه اهمیت جایگاهشان در نظام جمهوری اسلامی، مسئول آن هم هستند.

بی تردید دشمن انقلاب ایران نیز نقش ماهوی ایرانیان در ادامه حیات جمهوری اسلامی را دریافته (اداش نظری او بسی بیشتر از ماست). از این رو، تردید نیست که صهیونیسم جهانی از مردم ایران به اندازه دولت ایران خشمگین است و علیه آنان تممدا اقدام می کند (قرار دادن تحقیر آمیز مردم ایران در کنار مردم سومالی، لیبی، سودان، یمن توسط ترامپ در فرمان عدم صدور ویزا). آمریکا می داند که با ملت ایران یا قومیت ایران (این دومی اصطلاح درست تری است) مواجه است نه با مردم ایران (این یا آن نسل در این یا آن زمانه خاص). دشمنان نظام با شورش مخالفند زیرا این کار می تواند به تجهیز و تقویت فکری نظام بیانجامد. آنها با سکون ساختار نظام و فسادهای برآمده از آنکه روندی نخبه گرایانه است بیشتر موافقت با هرنوع تحرک مردمی خودجوش که حسب تجربه، موجب سرزندگی روحی نظام و لاجرم، نهادینگی آن می شود.

جمهوری اسلامی متعلق به فرداست، پس یک پرسش باز است و جواب های بس متنوعی در برابر شرایط متنوع در آستین دارد. پاسخ ها خودشان می آیند و ذهن ما را متوجه خود می کنند. ما موضوع پاسخ هایمان نه سازنده آن، ج.ا. در دستان ما (معتقدان به آن) نیست ما در دستان آئیم. در نظریه و طبق اعتقادات، این جمهوری چون الهی است با تدبیر ناشناخته الهی یا به تعبیر امروزی ها، با مکر عقل به پیش می رود و در برابر آن مایبده به زیور تحیر آراسته شویم. جمهوری اسلامی همچنانکه نهایت دین است، چنانکه بعداً خواهیم گفت، نهایت تاریخ ایران نیز هست. اشعار به این حقیقت، از یک نظر، اوج دانایی سیاسی است. پس جمهوری اسلامی حقیقت بزرگ و ژرفی است. هر چیزی می تواند در خدمت حقیقت بزرگ قرار گیرد؛ حتی شورش. فقط باید مراقب عدم تزاید تلفات بود. تلفات و خشونت زیاده شورش را تخریب می کند؛ عنصر مدنی را از آن می ستاند و آن را به خشمی کور و حیوانی تبدیل می کند.

بیانورد. روشن است که مطلقیت قدرت مقام عالی حاکمیت (ولی فقیه) بیشتر در اسناد حقوق اساسی و متون قانونی و فرمال وجود دارد تا در واقعیت؛ و ملاحظات متعدد که بیشتر ساختاری و ناشی از مناسبات ریشه دار شده است، دست رهبری را برای صدور دستورات قطعی و اخذ تصمیمات قدرتمندانه می بندد. واقعیتی که هنوز متوجه آن نشده ایم آن است که در سیاست کنونی ایران و تقریباً در هر کشور دیگری، ذاتاً، قدرت مطلقه مردم آن کشورند نه رهبران آن کشور [به قول لنین مردم نخواستند، دولت ها نتوانستند]. مصلحت اندیشی هایی که هنجاری شده اند، ریشه گرفته اند و به ناخودآگاه کوچیده اند، فقط به نیروی مردم ممکن است تغییر یابند زیرا فقط آنها در سیاست (چه دموکراتیک، چه الیگارشیکی و چه اتوکراتیک) می توانند به مثابه قدرت مطلقه عمل کنند.

این جمهوری همواره به نیروی مردم حفظ شده است. نه فقط اقدامات مردمی (مانند تظاهرات سراسری، مشارکت های سیاسی وسیع، جبهه رفتن ها...) بلکه حتی سکوت مردم (در لحظات ضعف نظام و زمانی که دشمنان خارجی می کوشیدند آنها را با یادآوری اینکه حالا وقتش است، تحریض به ادامه تظاهرات مخالفت آمیز نمایند) تاکنون باعث تقویت نظام شده است. مردم نه فقط در عمل نظام را حفظ کردند بلکه در عمل موجب تحکیم آن شدند. کاری که اینک مردم دارند انجام می دهند و بنظر تازه می آید آن است که گویی دارند کمک به حفظ قداست نظام می کنند: زمانی که ساختار نظام با دور تازهای از سرعت بسوی فساد می رفت (می رود) و می رفت که محتوای نظام (یعنی ایده آلیزم توده ای با آرمان گرایی مردمی آن) را تخریب و نابود کند، مردم به میان آمدند و علیه دزدی و فساد و ضعف دولت قیام کردند. این قیام مردمی اگر به نحو مطلوبی به پیش برود یعنی اگر عناصر خارجی آن را منحرف نکنند، بیشتر از هر چیزی به اصل اخلاقی و آرمانی نظام کمک می کند؛ زیرا قیام علیه پروسه های ضد اخلاقی درو نظام است، قیام علیه امور غیر اخلاقی قیامی اخلاقی است.

گرچه ساختار نظام و بوروکراسی دولتی از شورش متنفر است اما آن برای محتوای مردمی نظام می تواند مبارک باشد. شورش مردمی همانقدر که مخرب ساختار است مهمد آرمانگرایی نظام و امیدبخش آرمانگرایان است. کمی جسورانه است اما جمهوری اسلامی برای آنکه جمهوری اسلامی بماند، به شورش های خالصا مردمی (غیر الیتمستی) نیاز دارد. دموکراسی ها به شورش و طغیان اجتماعی نیاز دارند تا به نیروی آن هر چند ده سال ساختارهای خود را بازسازی کنند و طی آن بوروکراسی به نفع دموکراسی و فسادهای نهان به نفع شفافیت و سیاست شیشه ای عقب نشینی نمایند. نظام جمهوری اسلامی نیز حتی اگر بطور نهادین دموکراتیک نباشد، روحاً چنین است (هر چند بصورت نهادین هم تا حد بالایی دموکراتیک است). و بنابراین این حکم در مورد آن هم مصداق دارد.

مصلحت اندیشی ها داشت دولت مقدس ایرانی، «جمهوری صاحب الزمان» را زوال می برد و هیچ حزب الهی و فرد دلسوزی هم قدرت جلوگیری از «روند مرگ قداست» را نداشت. تصمیمات و امریه های دولتی (آن هم این دولت...) فقط زمان و فرصت را به هدر می داد و رهبری داشت توسط مصلحت های در حال ریشه دار شدن تضعیف می شد. درس بزرگ این شورش ها به حزب الهی ها آن است

یادداشتی از محمد جواد غلامرضا کاشی؛

فاصله ساختار زبان روشنفکرانه با رنج و آلام مردم



متن زیر یادداشتی از سید جواد غلامرضا کاشی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی در مورد حوادث اخیر است که در ادامه می‌خوانید؛

قصد داشتم تحلیلی بنویسم از تحلیل‌هایی که در باره ناآرامی‌های اخیر در ایران نوشته شده‌اند. مشغول خواندن شدم و تعداد زیادی از یادداشت‌ها را مرور کردم. به طبقه بندی‌هایی دست پیدا کرده بودم. می‌خواستم تصویری از تنوع این یادداشت‌ها ارائه کنم و به تعبیری یک فراتحلیل ارائه دهم: تحلیل تحلیل‌ها. یک یادداشت بود که در هیچ طبقه‌ای جا نمی‌گرفت. باید کنار گذاشته می‌شد. در هیچ قالب و مقوله‌ای جا نداشت. اما با همه یکی بودنش، مانع از آن

بود تا بتوانم طبقه بندی خود را عرضه کنم. گویی با همه یکی بودنش، مرا وای داشت به یک طبقه بندی دوتایی تن دهم: آن یادداشت و همه یادداشت‌های دیگر. منظورم یادداشت مرتضی کریمی است با نام «جای خالی شریعتی: در دفاع از آینده مردم».

به یک پاراگراف متن اشاره می‌کنم که به نظرم گوهر این یادداشت است: «امروز می‌بینیم می‌شود تمام تئوری‌های توصیفی و تحلیلی درباره‌ی مردم را از بر بود، و حتی در دانشگاه تدریس کرد، اما در عمل، در میان مردم نبود، و حتی در مقابل آنها ایستاد. در میان مردم بودن، به معنای تأیید و تبعیت از مردم نیست. به معنای دادن وجهه‌ای معصومانه به مردم، که منجر به مصاحبه، ساده‌سازی، و تکثرزایی از این واژه می‌شود هم نیست. اما چگونه می‌شود بدون بودن در میان مردم، آنها را فهمید، از آنها آموخت و در صورت نیاز، آگاه یا در مواقعی راهنمایی‌شان کرد؟ امروز صدای مردم را نمی‌شنود و آنها بیش از گرسنگی از همین «ناشنوایی سازمان‌یافته» به تنگ آمده‌اند...»

چیزی که این یادداشت را متمایز می‌کند، اشاره به فاصله‌ای است که میان ساختار زبان روشنفکرانه ما و میدان رنج و آلام مردم وجود دارد. زبان روشنفکران ما، به زبان آکادمیک و کارشناسانه و علمی نزدیک شده است. این ویژگی وجه شاخص و متمایز کننده آنان از روشنفکران ایدئولوژیک ایرانی است که تا دهه شصت در ایران اعتبار داشتند. زبان روشنفکری، کارشناسانه و آکادمیک است بی آنکه این اعتبار الزاماً به معنای مرجعیت یافتن علم باشد. روشنفکران ما، به ندرت متخصصان معتبر در حوزه‌های دانش خود هستند. به جز دو سه چهره خاص، هیچ کدامشان آثار معتبری در فلسفه و دین و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی ندارند. مثل همان روشنفکران همه چیز دانی هستند که همیشه بوده‌اند. اما زیانشان، به زبان علمی و کارشناسی نزدیک شده است. اعتبار زبان کارشناسی و علمی، از ملکات آکادمیک آنان نشأت نمی‌گیرد، ناشی از جای دیگری است که می‌خواهم به آن بپردازم.

روزی روزگاری دکتر سروش به روحانیت حمله کرد از این حیث که از دین دکان ساخته‌اند و سقف معیشت بر ستون شریعت زده‌اند. به نظرم روشنفکری پس از انقلاب نیز به همین سمت رفته است. با این تفاوت که آنها سقف معیشت بر ستون سیاست زدند. روشنفکری به یک صنف تبدیل شد که هم نان داشت هم منزلت و هم امکان وصول به قدرت. اگر آن تعبیر دکتر سروش به فقدان درد

دین در میان روحانیون اشاره داشت، این وضعیت به فقدان درد مردم در میان روشنفکران اشاره دارد. من خودم را در زمره همین صنف به شمار می‌آورم و پیش از همه در این یادداشت به خودم طعنه می‌زنم.

بخیل نیستم، به هر حال در این روز و روزگار که کار و کاسبی دشوار شده، باز کردن دکانی که آب باریک‌های داشته باشد اشکالی ندارد. در این روزگار همه چیز قابل خرید و فروش است بگذار روشنفکری نیز، نام یک کار و کاسبی پرونوی باشد. اما مشکل این جاست که روشنفکران در یک جامعه رسانه‌ای شده، صاحبان زبان در عرصه عمومی‌اند.

آنچه می‌گویند، آنچه نمی‌گویند، آنچه را می‌بینند، و آنچه را نادیده وای نهند، بر سازنده سپهر عمومی است. تا اطلاع ثانوی آنها قدرتمندتر از همه، می‌توانند چیزی را به مساله تبدیل کنند و شانس مساله شدن را از امور دیگر بگیرند.

روشنفکران، اصحاب مطبوعات و رسانه‌ها و هنرمندان هستند که بر امور نام می‌نهند و آنها را در عرصه عمومی آویزان می‌کنند طوری که اموری در پرتو آن نام‌ها برجسته شوند و اموری به حاشیه روند. اگر روزی روزگاری دموکراسی با روایت لیبرال آن بر سر در عرصه عمومی کوبیده شد، نورافکن‌ها به سمتی متوجه شد و جایی در پرتو نور نیرومند

آن در دیدرس همگان قرار گرفت. سبب شد که اموری به عنوان مشکلات اصلی دیده شود و به همان میزان که جایی روشن شد، قلمروهایی نیز در تاریکی محض فرورفت.

آنچه بیش از همه درخشید، اصلاحات نهادی، ساختارهای حقوقی و قانونی، سیستم‌های تکنوکراتیک، بهینه کردن مدیریت کلان، و خلاصه هر آن چیزی بود که به بالا ربط داشت. به عبارتی دیگر منظومه کلامی‌اش، کلان نگر و برنامه ریز و مدیر بود. به طور طبیعی هر آنچه این پایین بود، در تاریکی محض فرورفت و از دیدرس همگان خارج شد.

این وضعیت به تولید روشنفکری انجامید که در نقطه مقابل روشنفکری نسل قبل قرار داشت. آنها اطباء و آسیب شناسان سیستم سیاسی بودند و کاری به کار جهان زندگی نداشتند. در جهان زندگی اموری دیگر جریان دارد: تحقیر، فقر، بی سامانی، پریشانی و گسیختگی‌های عمیق اخلاقی و انسانی.

زبان عرصه عمومی دیگر با رنج و عسرت‌ها و آلام مردم نسبتی ندارد و این درست همان کاستی بزرگ و عمیق امروز ماست.

گفته‌اند جنبش اخیر پیرامون فقر و بیکاری سامان یافت. این طور نیست که زبان کارشناسانه و شبه آکادمیک روشنفکران این نکته را نبیند. می‌بیند اما به سرعت متوجه راحل‌ها می‌شود. به سرعت می‌پرسد چه کنیم

از فقر بکاهیم؟ اقتصاددانان و کارشناسان جمع می‌شوند، میزگرد می‌گذارند، سخنرانی‌های کارشناسی می‌کنند و از برنامه‌های ممکن برای رفع فقر سخن می‌گویند. مشکلی نیست، حتماً باید کارشناسان و متخصصان و تصمیم گیران همین کارها را بکنند. اما روشنفکران مدیر و تصمیم‌گیر نیستند.

آنها کارشناس نیستند، آنها در عرصه سیاسی حاضرند، آنها وظیفه دارند فقر و تحقیر و رنج و آلام روزانه مردم را به مساله تبدیل کنند.

آنچه در دل و درون یک بیکار حفره‌های سیاه می‌سازد، خجالتی که یک کارگر نزد فرزندش بابت دست‌های خالی‌اش می‌کشد، بغضی که یک تحقیر شده در دل انبار می‌کند، توسط یک روشنفکر تبدیل به یک مساله عمومی می‌شود.

روشنفکر مسئول است که بر تب درونی یک تحقیر شده، نام نهد، آن را بر سر در عرصه عمومی بکوبد، دیگران را محاکمه کند، وجدان‌ها را برانگیزد، و دردهای فردی فردی شده را به مساله جمعی بدل کند.

کار روشنفکر تنها از این حیث مهم نیست که نظام تصمیم‌گیر را تحت فشار قرار می‌دهد تا برنامه‌های تازه بنویسد و برای محرومان فرصت‌های تازه بسازد. چیزی

هست که به مراتب از این مهمتر است. او با نام نهدان و جمعی کردن آنچه به ظاهر فردی و درونی است، امکان به شمار آورده شدن و دیده شدن طبقات به حاشیه پرتاب شده را فراهم می‌کند. قطع نظر از این که کارشناسان بگویند فقر و بیکاری حل شدنی هست یا نه، نفس دیده شدن سبب می‌شود بر فشار فقر و بیکاری، آوار خرد کننده تحقیر

نیز افزوده شود.

روشنفکر پیش از هر چیز با حیات سیاسی سروکار دارد و مساله مهم حیات سیاسی، تحقیر شدن و نادیده گرفته شدن است. البته به شرطی که روشنفکر به پایین نظر

کند. با زبانی سخن بگوید که ناظر به فرودستان و در حاشیه ماندگان است. در آن صورت کلام و بیان، امکانی برای رهایی آنان از فشار تحقیر و نادیده گرفته شدگی است. امکانی برای تبدیل شدن آنها به سوژه‌های

قدرتمند. صاحب نیرو و سخن.

همه یادداشت‌هایی که در باره حوادث و ناآرامی‌های ایران نوشته شد، زبانی شبه کارشناسانه داشتند. بخش اعظم‌شان، تلاش کردند ماجرا را مصادره کنند به اهداف و مقاصد سیاسی‌شان. از جناح اصولگرا که این سوی طیف بود

گرفته تا سلطنت طلبان که آن سوی طیف بودند. گروهی دیگر از آنها سعی کردند ماجرا را به مباحث علمی و کارشناسانه خود تبدیل کنند. تنها مرتضی کریمی بود که به یک واقعیت دیگر اشاره کرد: آنها

همه بیگانه‌اند با مردمی که شمرده نمی‌شوند، شنیده نمی‌شوند، دیده نمی‌شوند. انگار که نیستند. حوادثی که کمی بیش از یک هفته طول کشید، فی الواقع دنیایی از

مفاهیم بیگانه با جهان حاشیه‌ها را دود کرد و به هوا برد. شاید این همه حرف که روشنفکران با عجله تولید کردند، تلاشی بود برای بازآفرینی آنچه از دست رفته بود. آنچه به

کساد بازار کلامی‌شان منجر می‌شد.

آنچه در کشور روی داد، اعلام مرگ زبانی بود که یک دهه پیش مرده بود. تنها به اعتبار اشاره به رنج‌های مردم است که زبان دوباره فرصت زندگی در عرصه عمومی پیدا خواهد کرد.

یادداشتی از مرحوم محمدعلی مرادی؛ سر آغاز گسترش فلسفه در زبان فارسی



متن زیر یادداشتی از محمدعلی مرادی (دانش‌آموخته فلسفه از دانشگاه فنی برلین) است که در ادامه می‌خوانید؛

شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، به‌مثابه مترجمی توانا، در طول چند دهه کوشیده است تا متن‌های پایه‌ای علوم انسانی را ترجمه کند. این امر نشان از آن دارد که او در سنت ترجمه ایرانی، دغدغه کارهای اساسی دارد و از گرایش‌هایی که از مد روز پیروی می‌کنند، به‌طور اساسی فاصله می‌گیرد. او در واقع با ارائه کارهایش استانداردهای فضایی ترجمه و چاپ کتاب را به‌طور کیفی ارتقا داده و الگویی در زبان فارسی در عرصه ترجمه ارائه کرده که این الگو می‌تواند به‌عنوان یک سنجه، معیار و ایده‌آل پیش روی مترجم ایرانی فارسی زبان قرار گیرد. بر این اساس، با ترجمه‌های او می‌توان ترجمه‌های دیگر را از جنبه دقت، سبک، و داشتن ایده برای ترجمه سنجید. او ترجمه‌ای از کتاب سنجش خرد ناب [۱] کانت ارائه داد که می‌توان گفت دقیق‌ترین ترجمه از این متن بنیادین فلسفه از آلمانی به دیگر زبان‌های زنده دنیا است و حتی می‌توان بر این ادعا پافشاری کرد که ترجمه او بسیار فنی‌تر و دقیق‌تر از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی از کتاب کانت است.

در اینجا بحث من عمدتاً درباره ترجمه سنجش خرد ناب است و در سه بخش صورت‌بندی می‌شود:

الف- درک متفاوت از زبان و ایده مخصوص در ترجمه ب- دقت در ترجمه سنجش خرد ناب د- نقد به کتاب و ترجمه به‌مثابه امری اجتماعی

درک متفاوت از زبان و ایده مخصوص در ترجمه ادیب‌سلطانی چه در کسی از زبان دارد که بر پایه این درک از زبان به ترجمه می‌نگرد؟ ادیب‌سلطانی زبان را در چارچوب منطق می‌فهمد، از این رو، او بیشتر از هر چیز به منطق توجه کرده است. این را می‌توان از خلال ترجمه‌های او مشاهده کرد؛ چه ترجمه او از ارگانون [۲] ارسطو که از زبان یونانی صورت گرفته، چه کتابی که در مورد «منطق تصمیم» نوشته است [۳] و چه ترجمه کتاب منطق نگریک [۴] داوید هیلبرت و ویلهلم آکرمان [۵]، همه حاکی از اهمیت دادن او به منطق - آن هم «منطق عمومی» [۶] - که به آن می‌توان «منطق صورت» [۷] گفت - این توجه به منطق است که تئوری او درباره زبان را می‌سازد و در چارچوب این تئوری است که درک او درباره زبان ساخته می‌شود.

لازم به توضیح است که درباره منشأ زبان تئوری‌های متفاوتی وجود دارد؛ اینکه منشأ زبان منطبق است یا اسطوره، لوگوس [۸] است یا میتوس [۹]، مفهوم است یا استعاره، همه مباحثی جدی است در فضای آکادمیک غربی وجود دارد یا اینکه شکل‌گیری زبان نه در چارچوب تئوری بلکه در پراکسیس است، که در واقع زبان در یک سازوکار اجتماعی در بستر تاریخی شکل گرفته و در یک روند تناورده‌گی پیدا کرده است، یا اینکه زبان به‌گونه‌ای دیگر تحول یافته است. از این رو، پیش از این که زبان خصلتی ترفارازنده داشته باشد، گونه‌ای پرفرمنس است.

اما ادیب‌سلطانی پیرو تئوری است که بیش از هر چیز در زبان سوبیه منطقی آن را می‌بیند، پس او بر این باور است که زبان را می‌توان برساخت کرد و از این رو، تلاش او در ترجمه‌هایش - به‌ویژه در سنجش خرد ناب - بر فرمی از زبان‌سازی و برساخت زبان استوار است. اما این برساخت

دقت در ترجمه سنجش خرد ناب

در این بخش می‌کوشم تا به دقت‌های ادیب‌سلطانی در ترجمه سنجش خرد ناب توجه کنم که چگونه او به ظرافت‌های متن آلمانی توجه کرده است، امری که در برخی موارد مترجمان انگلیسی و فرانسوی به آن بی‌توجه بوده‌اند. در ادامه، برخی از نمونه‌های این دقت را برخواهم شمرد.

واژه Anschauung را می‌توان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم سنجش خرد ناب دانست. این مفهوم را ادیب‌سلطانی برابر «سپش» قرار داده است؛ سپهین به معنای نگریستن، که به زبان روزمره یعنی دیدن. اما مترجمان انگلیسی آن را intuition ترجمه کرده‌اند که اکثر قریب به اتفاق مترجمان فارسی «شهود» ترجمه کرده‌اند. اما در سنجش خرد ناب ما مفهوم intuitiv نیز داریم. از جنبه فهم موضوع، اگر ما به محتوی کتاب توجه کنیم، در واقع یکی کردن دو مفهوم به شهود ما را از فهم تمایز فنومن و نومن [۱۰] ناتوان می‌کند. چرا که فنومن‌ها را ما از طریق سپهین که گونه‌ای نگریستن است و نومن را از طریق شهود درک می‌کنیم؛ از طریق سپهین، ابژه‌ها به فنومن‌ها و از آنجا تبدیل به مفهوم می‌شوند و نومن‌ها از طریق شهود «شیء فی نفس» [۱۱] را به نومن که در واقع مفاهیم مشکل‌دار هستند، مبدل می‌کنند. حال، اگر مترجم انگلیسی و فرانسوی هر دو را Intuition قرار داده‌اند، و اکثر قریب‌به‌اتفاق مترجمان ایرانی به پیروی از آنها آن را «شهود» قرار داده‌اند، پس چگونه می‌توانند تمایز فنومن و نومن را که یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم کانت است، توضیح دهند؟ ادیب‌سلطانی با جایگزینی «سپش» به جای «شهود» به راحتی این موضوع را قابل بیان کرده، ضمن اینکه امر دیدن و مشاهده کنشی است که بعدها در سنت فیشت به کنشی جدی در ادراک تبدیل می‌شود که نمی‌توان به راحتی آن را «شهود» ترجمه کرد.

کانت در سنجش خرد ناب هنگامی که از قلمرو فهم سخن می‌گوید، از مفهوم Gurndsatz استفاده می‌کند که ادیب‌سلطانی آن را «آغاز» ترجمه کرده، در حالی که

کردن مفاهیم را به دلخواه انجام نمی‌دهد، چرا که تمامی واژه‌ها و مفاهیم او در سنت زبان‌های ایرانی است، واجد منطق و قاعده خاص خود آنها است و همگی واژه‌سازی‌های او بر پایه قواعد منطق زبانی است که از زبان‌های باستانی و ایرانی استنتاج شده‌اند.

از سوی دیگر، او بدین درک از زبان رسیده است که زبان با خود بار معنایی را منتقل می‌کند. از این رو، بار معنایی که زبان فارسی در سنت ایران دوره اسلامی به خود گرفته، از طریق ترجمه در سنت زبانی متن‌های دوران جدید نیز حمل می‌شود و نمی‌تواند گسست جدی از جهان‌بینی اسلامی داشته باشد. بدین سبب، در این ترجمه‌ها می‌کوشد تا سنت زبانی خاصی را بسط دهد و آن را بارور کند تا از آن طریق، گسست جدی از سنت زبانی فارسی دوره اسلامی را تحقق دهد.

افزون بر این، او در ترجمه سنجش خرد ناب منطق زبان آلمانی را آگاهانه در نظر گرفته است. این امر به خواننده سنجش خرد ناب کمک می‌کند که در خوانش متن فارسی به جمله‌ها در تأکیدهایی که در ساخت جمله مد نظر نویسنده آلمانی بوده است، توجه داشته باشد. افزون بر این، ساختار زبان آلمانی به گونه‌ای است که فعل در موقعیت دوم جمله است و هنگامی که می‌خواهیم فعل را طبق قاعده دستور زبان فارسی به آخر ببریم، به‌طور ناخواسته برخی تأکیدها از دست می‌رود و برخی تأکیدها افزوده می‌شود.

ادیب‌سلطانی در حقیقت به این ظرایف توجه جدی کرده و در واقع زبان فارسی را در پهنه زبان آلمانی گسترش داده است. برای همین توجهات است که هنگامی که متن فارسی سنجش خرد ناب را می‌خوانیم، چندان نیازی نیست که مرتب به متن اصلی یعنی متن آلمانی ارجاع دهیم و آنها را در نظر داشته باشیم، او خود می‌گوید که «مترجم خود را موظف دیده تئوری در فارسی برگزیند که دست کم به میزانی، ولی به میزانی محسوس، ویژگی‌های نثر متن اصلی را بازتاباند» یا «دو دیگر آنکه، نثر این ترجمه‌ی فارسی می‌باید جنبه‌هایی از نثر آلمانی ایمانوئل کانت را بازتاباند».

و عملی نداریم. از سوی دیگر، او ترجمه را در بستر یک پروژه اجتماعی نمی‌بیند، چه اگر او این ترجمه را در بستر اجتماعی می‌نگریست، آنگاه شاید می‌کوشید تا متن ترجمه خود را نیز آموزش دهد تا از این طریق، ترجمه‌ی او با امر بین‌الذاتانی محک می‌خورد و در این سازوکار، ترجمه در چرخه گفت‌وگو قرار می‌گرفت. از این طریق بود که نخست این کتاب بیش از پیش خواننده می‌شد و می‌توانست درک زبانی مترجم بیشتر و بیشتر ترویج و گسترش یابد. از سوی دیگر ترجمه به مناسبت اجتماعی کشیده می‌شد، چرا که علم امری مبتنی بر تک‌گفتار نیست، بلکه حاصل گفت‌وگو است.

[۱] Kritik der reinen Vernunft (۱۷۸۱)

[۲] Organon

[۳] پژوهشی در پیرامون مسئله تصمیم در منطق: طرح

چند خوارزمیک تحلیلی - معنایی (امیرکبیر: ۱۳۷۳)

[۴] Grundzüge der theoretischen Logik

(۱۹۲۸)

[۵] David Hilbert, Wilhelm Ackermann

[۶] Allgemeine Logik

[۷] Formale Logik

[۸] Logos

[۹] Mythos

[۱۰] Noumenon, Phänomen

[۱۱] Ding an sich

[۱۲] Prinzip

[۱۳] Ernst Bloch

[۱۴] Das Prinzip Hoffnung (۱۹۵۴)

[۱۵] Verstand

[۱۶] Vernunft

[۱۷] Kritik der praktischen Vernunft (۱۷۸۸)

[۱۸] Kritik der Urteilskraft (۱۷۹۰)

توجه کنیم، خواهیم دید که این مفهوم با عنصر درون در هم تنیده شده است. در واقع، هنگامی که سنت‌گوستین بیان کرد که «ترو به بیرون، حقیقت درون توست»، سنگ بنای «سوژه» را نهاد تا که در تاوردگی خاص خود به نقطه اوج «فلسفه سوژه» و در نزد هگل به «فلسفه روح» تبدیل شود. مهم‌ترین تشخیص این فلسفه عنصر درونی است؛ در واقع سوژه نیرویش را از درون می‌گیرد و در بستر آن است که مفهوم ایمان در سنت مسیحی امکان‌ناپذیر شدن را می‌یابد. در این چارچوب است که ادیپ‌سلطانی Objekt را نیز «برون‌آخته» ترجمه می‌کند، تا بتوان به طور دقیق نسبت درون‌آخته-برون‌آخته را فهم کرد. از دیگر مزایای ترجمه ادیپ‌سلطانی، توجه به نشانه‌ها و شماره‌گذاری خاص ویرایش‌گر در پارگراف‌بندی متن آلمانی است تا خواننده فارسی زبان بلافاصله بتواند متن را پیدا کرده و با ترجمه مقایسه کند.

نقد کنش رفتاری ادیپ‌سلطانی در ترجمه

اما در کنار نکات مثبت پروژه شمس‌الدین ادیپ‌سلطانی در ترجمه علوم انسانی، نقدی که می‌توان به او روا داشت، این نکته است که او بنا به درک خاص خود، تمرکز خاصی به منطق دارد و این توجه به منطق بیشتر ترجمه‌های او را در این جهت سوق داده است. حال آنکه اگر او به جای ترجمه ارگانون، به ترجمه دو سنجش دیگر کانت - سنجش خرد عملی [۱۷] و سنجش نیروی داری [۱۸] - مبادرت می‌کرد، این پروژه می‌توانست سنگ‌بنای مناسبی باشد که بر روی آن، فلسفه دوران جدید غرب گسترش یابد. بدین معنا که دقت خاصی که در سنجش خرد ناب به کار رفته، در دیگر عرصه مثل اخلاق و ذوقیات یا زیبایی‌شناسی نیز به طور عملی پایه‌های لازم را می‌یافت تا این سه سنجش در انسجام و هماهنگی در فضای زبان فارسی تاوردگی یابند. اما اکنون ما با فقدان ترجمه در کلیت کانت روبرو هستیم و امکان درک همه‌جانبه از کانت به طور واقعی

اکثر مترجمان آن را «اصل» گذاشته‌اند. «اصل» [۱۲] مفهومی اساسی در سنت فلسفی است، چرا که یونانیان تنها قومی بودند که به «اصل» فکر می‌کردند. در باب «اصل»، اشاره به نکته‌ای ضرورت دارد تا اهمیت آن بیشتر روشن شود. هنگامی که ارنتس بلوخ [۱۳] کتاب اصل امید [۱۴] را نوشت، برخی به او ایراد گرفتند که چگونه او «اصل» در سنت یونانی را با «امید» در سنت یهودی تلفیق کرده است. با توجه به این اهمیتی که «اصل» دارد، ادیپ‌سلطانی در برابر Grundsatz به درستی معادل «آغاز» نهاده است، چرا که «آغاز» در قلمرو «فهم» [۱۵] است، اما «اصل» در قلمرو «خرد» [۱۶] قرار دارد. در واقع، «اصل» در سنت متافیزیک است که معنا پیدا می‌کند و کانت که گفته بود «متافیزیک که دیروز شهبانوی علوم بود اینک به این فلاکت افتاده است»، می‌خواست متافیزیکی نو بنیان‌گذاری کند که واجد «اصل» است؛ اصلی که روی «خرد» استوار می‌شود. مفهوم دیگری که ادیپ‌سلطانی با دغدغه بسیار آن را ترجمه کرده، مفهوم Deduktion است. این مفهوم در سنجش خرد ناب به دو معنی به کار رفته؛ یک معنی همان «قیاس» است که در مقابل «استقراء» قرار دارد، اما معنای دومی هم دارد که کانت در مفهوم حقوقی آن به کار برده است. ادیپ‌سلطانی آن را نخست «تفقیح مناسط» ترجمه کرده بود - که در واقع استفاده از یک مفهوم فقه‌ای است که او از دستگاه مفهومی فقه برگرفته بود - و بعدها آن را به «مناسط پیرایش» تبدیل کرد. این دقتی است که ادیپ‌سلطانی در ترجمه به کار برده و گرته بسیاری آن را به طور ساده «قیاس» ترجمه کرده و می‌کنند. «درون‌آخته» معادلی است که ادیپ‌سلطانی برای Subjekt در نظر گرفته است. اینکه این واژه متناسب است یا نه، می‌تواند موضوع بحث باشد، اما در اینکه انتخاب مترجم حاکی از درک عمیق محتوی مفهوم بوده و اکنون در صدد ساختن واژه‌ای متناسب برای آن است، نمی‌تواند چنان مورد بحث قرار گیرد. اگر به مفهوم Subjekt

یادداشتی از فرج الله هدایت‌نیا؛

عفاف یک اصل ارزشی و اخلاقی صرف نیست



در روابط همسری بیان شده است. بعضی از آنها ناظر به مرحله ازدواج و تشکیل خانواده، بعضی مربوط به روابط زناشویی و بعضی دیگر

ناظر به مرحله انحلال نکاح است. بطور مثال، به اقتضای اصل عفاف ازدواج بر شخص واجب می‌گردد؛ به اقتضای اصل عفاف تأمین نیازهای جنسی همسر واجب می‌گردد؛ و اگر کارکرد زوجیت معکوس شود، به جای تأمین نیاز جنسی و کمک به فرد برای حفظ دامن از آلودگی، وی را در معرض فساد قرار دهد، فک نکاح نیز لازم خواهد شد. مثل اینکه مرد قادر به ایفاء وظیفه زناشویی نباشد و همسرش به علت محرومیت جنسی و ناتوانی در خویشتن‌داری در معرض گناه باشد.

مسائل فوق و موارد فراوان دیگر، در فقه اسلامی بطور پراکنده مطرح گردیده است ولی تا کنون به صورت متمرکز مورد بررسی قرار نگرفته و افزون بر این، مسایل فراوانی از آن هنوز تبیین نشده و حکم فقهی آن روشن نشده است. مقررات حقوق خانواده ج.ا. ایران نیز در باره آثار و پیامدهای عفاف در روابط همسری بسیار ناقص است. به همین دلیل ضروری است تا در قالب یک پروژه پژوهشی، ابعاد مختلف موضوع بررسی گردد. پژوهش کارکردهای عفاف در حقوق خانواده در سه بخش کلی سامان یافته است: در بخش نخست، مفاهیم، مبانی و سایر مباحث مقدماتی موضوع پژوهش تبیین شده است. در بخش دوم، «کارکردهای پیشینی و پیشگیرانه عفاف در حقوق خانواده» و در بخش سوم، «کارکردهای پسینی و پیامدهای اعمال منافی عفاف در حقوق خانواده» مورد بررسی فقهی و حقوق قرار گرفته است. امید است به یاری خدای متعال، این پروژه به زودی به سرانجام برسد و راهی بازار نشر گردد.

فرج‌الله هدایت‌نیا عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه بوده که «کارکردهای عفاف در حقوق خانواده» عنوان جدیدترین پژوهش علمی ایشان است. به جهت اهمیت موضوع و حساسیت نقش عفاف در خانواده از ایشان خواستیم تا در یادداشتی کوتاه به تشریح موضوع تحقیق خود بپردازند که متن کامل این یادداشت در ادامه منظر تان عبور می‌کند.

«عفاف به معنای پاک‌زیستی و حفظ دامن از آلودگی، از جایگاه ارزشی ممتازی در دین مبین اسلام برخوردار است. اسلام منزلت «عقیف» را تا رتبه مجاهد شهید و فرشته مقرب بالا برده است. حضرت علی(ع) در این باره می‌فرماید: مجاهد شهید در راه خدا اجرش بیشتر از کسی نیست که قدرت پر گناه دارد اما خویشتن ۶ داری می‌کند؛ او نزدیک است که فرشته‌ای از فرشتگان خدا باشد:

«مَا الْمُجَاهِدُ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمَ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ فَفَعَلَ لَكَ الْغَيْفُ أَنْ يَكُونَ مَكَامًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۶۶).

از سوی دیگر، از نظر اسلام راهی برای عقیف‌ماندن جز ازدواج یا خویشتن‌داری جنسی وجود ندارد. این بیان خدای تعالی در آیات ۲۲ و ۳۳ سوره نور است که فرمود: مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید... اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد... و کسانی که امکانی برای ازدواج نمی‌یابند، باید پاکدامنی پیشه کنند تا خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز گرداند:

«وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ X وَ لَيْسَتْغَفَّ الذِّينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...».

مطلب بسیار مهم آن است که عفاف یک اصل ارزشی و اخلاقی صرف نیست، بلکه کارکردهای فقهی و حقوقی فراوانی دارد. در منابع اسلامی برای اصل عفاف آثار فراوانی



منظارة

مناظره علیرضا شجاعی زند و حسن محدثی نقد دغدغه‌های جامعه‌شناسی



بحث پیاده‌روی اربعین یکی از آئین‌هایی است که در سال‌های اخیر به صورت بسیار باشکوه برگزار می‌شود. نظریات متفاوتی در زمینه اربعین در بین اندیشمندان علوم انسانی وجود دارد. به طوری که برخی آن را به دو گانه حکومتی-مردمی تقسیم‌بندی می‌کنند. همچنین برخی دیگر آن را از زاویه دیگری نگاه کرده و آن را آئینی برخاسته از آئین عاشورایی عراقی می‌دانند. بحث دیگر در این زمینه بحث اسطوره‌ای بودن این مناسک است.

در همین راستا با دو جامعه‌شناس دین علیرضا شجاعی‌زند، استاد دانشگاه تربیت مدرس و حسن محدثی استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، که در این زمینه آرای متفاوت دارند، در قالب یک میزگرد به گفت‌وگو نشسته‌ایم. این گفت‌وگو که بیشتر متمرکز بر بررسی وضعیت جامعه‌شناسی دین در ایران است در ادامه آمده است؛

***بحث ما در مورد بررسی جامعه‌شناختی در مورد پدیده اربعین است، برای ورود به بحث هر یک از اساتید مقدمه‌ای برای بحث خود ارائه بفرمایند تا به اصل بحث برسیم.**

حسن محدثی: قبل از اینکه آقای دکتر شجاعی وارد بحث بشوند من مایل هستم که تعریضی به سخنان قبلاً منتشر شده ایشان بکنم؛ چراکه ایشان در جلسه‌ای فرموده‌اند که جامعه‌شناسان ایرانی نسبت به مسائلی مانند عاشورا بی‌اعتنا هستند و جامعه‌شناسان که شاید بنده هم جز آن‌ها باشم را زیر سوال برده‌اند. من از آقای دکتر می‌خواهم که دفاع بکنند از بحث خودشان که چرا چنین اتهامی را متوجه جامعه‌شناسان کرده‌اند که گویا توطئه سکوتی از سوی جامعه‌شناسان وجود دارد.

من تصور می‌کنم که جامعه‌شناسان با آخوندهای منبری فرق می‌کنند. جامعه‌شناسان نمی‌توانند راجع به هر چیزی بدون مطالعه و پژوهش صحبت کنند. انتظار اینکه جامعه‌شناس راجع به هر چیزی صحبت کند انتظار ناپذیری است. اگر متأسفانه برخی از همکارانمان راجع به بسیاری از امور ورود می‌کنند، این اشکالی اساسی است و من به آن‌ها اتهام با برچسب شومن دانشگاهی زده‌ام. جامعه‌شناس نمی‌تواند بدون کار و پژوهش و بدون مواجهه تخصصی راجع به هر چیزی سخن بگوید.

اینکه جامعه‌شناسان درباره چیزی سکوت کرده‌اند به این معنا نیست که حتماً توطئه‌ای در کار است. کما اینکه می‌تواند بعضی از ملاحظات روشن‌شناسانه و محققانه در میان باشد. به نظر آقای دکتر بی‌محایا جامعه‌شناسان را متهم کرده‌اند و این نوع اتهام زدن زینده فضای علمی نیست. من از آقای دکتر می‌خواهم که توضیح بدهند که از چه موضعی به این مسئله پرداخته‌اند؟ آیا اصلاً خودشان مطالعه تجربی کرده‌اند؟ آیا توجه دارند که جامعه‌شناس وقتی به بحثی ورود می‌کند باید ملاحظات روش‌شناختی را در نظر بگیرد. آیا ما انتظار داریم که جامعه‌شناسان مانند روحانیت راجع به همه امور حرف بزنند؟ آیا این مواجهه و انتظار قابل قبولی است؟

***آقای دکتر شجاعی اگر مایلید در این زمینه بپردازید چراکه آقای دکتر بسیار اصرار دارند که شما پاسخ بدهید.**

شجاعی‌زند: بحث این است که چرا جامعه‌شناسان و به طور خاص جامعه‌شناسان دین در ایران نسبت به بعضی از پدیده‌ها به‌رغم گستردگی و پیچیدگی هایشان بی‌اعتنا هستند و با بعضی از مسائل به‌رغم قلت و محدودیت به

ادعاهای درست و نادرست است. خود دکتر فراوان از این ادعاها درباره دیگران دارند که برخی صائب و برخی خطا بوده است.

این بیان یک ویژگی و مشخصه درباره یک گروه است که البته می‌تواند مورد مخالفت و محاجه قرار بگیرد. هم از حیث واقعیت داشتن و هم از حیث تبیینی که از آن دارد. پس حتی اگر این نظر، غلط هم باشد؛ کسی آن را به‌عنوان اتهام مطرح نمی‌کند. نسبت دادن اتهام شاید نوعی به انفعال انداختن طرف باشد. یعنی شما قصد و غرضی دارید و می‌خواهید جریانی را خراب کنید. خراب و درست کردن در ساحت علم گمان‌های بی‌معنایی است و مانع از بررسی و اظهار نظر درباره پدیده‌ها و عملکردها می‌شود و در واقع نوعی مستثناسازی جامعه‌شناسان است که خود آن علم آن را نمی‌پذیرد.

کار علم، بررسی واقعیات است؛ واقعیات هم ویژگی‌های خود را دارند و نمایان می‌سازند. ارزشیابی این که این ویژگی‌ها خوب هستند یا بد؛ مربوط به مرحله مابعد علم است و در حیطه کسانی است که می‌خواهند از این نتایج استفاده نمایند. پس حتی اگر آن ادعا مطرح شده باشد و غلط و بی‌اعتبار هم باشد، از نوع اتهام نیست. اگر بخواهیم این را اتهام قلمداد کنیم، همین‌الآن آقای دکتر چند اتهام به این و آن زده‌اند. با این تعبیر همه این سخنان می‌شود اتهام.

مثلاً گفتند که آخوندها خود را وارد هر چیزی می‌کنند؛ نزدیک بدین مضمون. یا تعبیر منبری‌ها را به‌کار بردند. خود به‌کار بردن تعبیر منبری و سپس انتساب این که هر چه می‌خواهند می‌گویند و یا در هر چیزی وارد می‌شوند، حاوی انتساب ویژگی‌هایی است به آنان. یا ایشان گفتند که جامعه‌شناسان شومن هستند؛ خُب این اتهام هست یا نیست؟ البته بنده و هر کس دیگری اعم از روحانی و جامعه‌شناس و یا خارج از این دو دسته حق دارد بپرسد که شواهد و دلایل شما چیست؟ البته تمایز علم درباره پدیده‌ها و اشخاص و افسار باید دقیق و خنثی باشند و ذوق و سلیقه بهتری در انتخاب آنها به‌کار رود. این به نفع خود مدعی هم هست و به اعتبار سخن او می‌افزاید.

محدثی: آقای دکتر باید مصداق داشته باشد. من با

شکل جدی‌تری درگیر می‌شوند. اما حالا که آقای دکتر مصرند، اشاره‌ای به آن می‌کنم و به بحث اصلی مطرح نظر شما برمی‌گردم. چراکه حیف است به هدف شما که گفتگو پیرامون اربعین بوده است بی‌اعتنایی کنیم. چند سوءتفاهم یا پیش‌داوری در فرمایشات آقای دکتر وجود داشت که خوب است برطرف شود. یکی اینکه نباید فریب تیترها را خورد و بر اساس آن درباره یک متن بلند داوری کرد. خصوصاً وقتی که مدعی آن سخن دخالتی در انتخاب آن تیتتر نداشته. به همین رو بنده نمی‌توانم پاسخ‌گوی تیتتری باشم که از یک سخنرانی یک‌ساعته یا بیشتر انتخاب و برجسته شده است تا شاید توجهات بیشتری را به خود جلب نماید. ایرادی هم به این کار از نظر حرفه رسانه‌ای نیست. در عین حال نمی‌تواند به تنهایی مبنای ارزیابی محتوایی آن قرار گیرد.

بنده پاسخگوی همان محتوایی هستم که مفصل ارائه شده و با دلایل و مقدمه‌چینی و شواهدی هم همراه بوده است. آن تیتتر حتی می‌تواند مأخوذ از عین عبارت‌های بنده باشد؛ اما این که یک عنصر محوری یا حاشیه‌ای در آن بحث بوده یا خیر را نشان نمی‌دهد و حتی ممکن است به عکس نشان دهد. پس نباید بر پایه تیتتر و یا متن چکیده شده یک سخنرانی مفصل به داوری درباره آن نشست. در یک مباحثه و مجادله علمی که غرض رسیدن به حقیقت است، باید مراقبت نمود تا خود پیام قربانی ناقلین‌اش نشود. خوب است که آقای دکتر به متن آن سخنرانی که متن صوتی و تصویری آن هم در فضای مجازی موجود است مراجعه نمایند.

دوم اینکه به فرض که چنین چیزی گفته شده باشد و محور اصلی آن سخن بوده باشد؛ چرا آن را به مثابه اتهام گرفته‌اند؟ این یک نظر یا یک ادعاست و گفته است که جامعه‌شناسانی که کارشان مطالعه پدیده‌های اجتماعی در ایران است، کمتر سراغ این قبیل موضوعات رفته‌اند و می‌روند. چرا اسمش را می‌گذارید اتهام؟ شواهد و دلایلی هم برای آن وجود دارد که به این موضوعات نپرداخته‌اند و یا در حدی که به نظر لازم بوده به آن نپرداخته‌اند. حتی اگر این شواهد و دلایل اشتباه هم باشد کسی آن را در دنیای علم به مثابه اتهام یاد نمی‌کند. دنیای علم سرشار از همین

بتوانیم مطالعه کنیم. ما نه مراکز پژوهشی داریم که به ما کمک کند. موضوعاتی که ما مورد مطالعه قرار می دهیم معمولاً توسط ادارات و مراکزی که می توانند این مطالعات را حمایت کنند، حمایت نمی شود و با دیدگاه های آن ها هم خوانی ندارد. بنابراین، اگر بخشی از این کارها را آقای دکتر ندیده اند یا دیگران ندیده اند، برای این است که هنوز منتشر نشده اند یا هنوز بسترشان فراهم نشده است که منتشر شوند.

اما اینکه من چرا از واژه توطئه استفاده کرده ام در آن متنی که از آقای دکتر منتشر شده است این استشمام می شود و من از متنی که از ایشان منتشر شده است می توانم قضاوت کنم. چیزی دیگری که منتشر نشده است. ضمن اینکه ایشان به آن متن واکنشی هم نشان نداده است. حتی من دیده ام که دوستان دیگری به این سخنرانی واکنش نشان داده اند، اما آقای دکتر هیچ واکنشی به آن ها نداشته اند.

* به قسمت دوم ظاهرأ نمی رسیم، اما این بحث بسیار خوب و عمیقی است که دوست داریم نظر شما را هم بشنویم.

شجاعی زنده: بنده هم ظاهرأ مجبورم به بحث قبلی بازگردم و بحث اربعین را برای جلسه دیگری بگذاریم. گویا ما آن قدر مسائل اختلافی حل نشده با هم داریم که خود را درین پاسخ به پرسش های شما نمی کنیم. ناگزیرم که چند نکته را برای رفع ابهام عرض کنم. ابتدا این که به، جامعه شناسی دین کار آسانی نیست. این خصلت این شاخه جامعه شناسی است که کار آسانی نیست؛ اما نه از جهاتی که آقای دکتر فرمودند؛ بلکه بیش از هر چیز به خاطر پیچیدگی موضوعی آن است.

دین و دینداری موضوعی بسیار پیچیده و ذوابعاد است و همچنین دارای ابعادی ناشناخته و حتی دست نیافتنی که نه تنها بر ظاهر، بلکه بر کنش گر هم ناشناخته باقی می ماند. یعنی کنش گری که با آن درگیر است هم بعضی از وجوه آن را نمی شناسد و یا اگر می شناسد، نمی تواند گزارش کند و یا گزارش صائبی از آن ارائه دهد. لذا شناخت و مطالعه درباره دین و دینداری کار دشواری است. آن دشواری هایی که فرمودند ناشی از عوامل بیرونی است و این دشواری که بنده عرض کردم یک خصوصیت درونی و ذاتی است.

این که می گویند هم فقها، هم مردم و هم حکومت دینی حساسیت هایی نسبت به دین دارند که باید رعایت شود؛ بلکه سخن درستی است، باید رعایت کرد. دین یک پدیده موضع برانگیز است. مطالعه دین در جامعه شناسی با مطالعه طبقه و تقسیم کار و کج روی فرق دارد. موضع برانگیزی دین هم شامل کنشگران درگیر با آن است و هم شامل مخالفین آن و هم شامل کسانی که قصد دارند به مطالعه آن بپردازند. ناظر و محقق و جامعه شناسان دین هم که از آسمان نیامده اند؛ آنان هم انسان هایی هستند مانند تمامی انسان های دیگر که دچار حب و بغض می شوند و مواضعی دارند و نسبت به دین و دین مورد مطالعه اشان هم بی موضع نیستند، هر چند توصیه به رعایت بی طرفی شده اند و می شوند، اما در عمل گریزی از آنها ندارند و خواسته یا ناخواسته در لایه لای اندیشه هایشان رسوخ دارد.

شجاعی زنده: کار کردن بر روی پدیده ای تا بدین حد حساسیت برانگیز که با زندگی انسان ها درگیر است و مردمان با آن درگیری های وجودی دارند، کار ساده ای نیست. یک مسئله فکری نظری صرف هم نیست که فردی آن را رد بکند یا بپذیرد. خیر؛ یک مسئله وجودی است که تمامی ابعاد وجودی انسان اعم از افکار و عواطف و رفتار و سلوک او را با خود درگیر کرده است. خیلی طبیعی است که یک نظریه پرداز باید احتیاط های لازم را بکند و هر حرفی را در هر فضایی راجع به آن نزنند. خُب کار کردن بر روی پدیده ای تا بدین حد حساسیت برانگیز که با زندگی انسان ها درگیر است و

خواهم کرد و از فشار این پرسش ها آزاد خواهیم شد و راهم را پیدا خواهیم کرد. دلیل دوم این بود که به نظر من دین یکی از نهادهای بسیار مهم اجتماعی در جامعه ما بود و بسیار تأثیرگذار است و اگر کسی روی این حوزه به صورت تخصصی کار بکند، بسیار می تواند تأثیرگذار باشد. آن زمان وقتی که من با همکلاسی هایم صحبت می کردم معمولاً من را برحذر می داشتند چرا که این حوزه کلی متولی دارد. جامعه شناس دین در ایران با سه مشکل روبرو است؛ یکی متولیان سنتی دین است که آن ها دیدی معمولاً انحصارطلبانه دارند و معتقدند که ما باید در این حوزه کار کنیم.

شجاعی زنده: شما اکنون و شاید هم ناخواسته اتهام زدید. می خواهم بگویم با آن منطق، باب اتهام زدن و متهم شدن به اتهام زدن خیلی باز می شود.

محدثی: اشکال ندارد، من اتهام نمی زنم من مصادیق را ذکر می کنم.

شجاعی زنده: دیگری هم که می گوید لابد همین کار را می کند.

محدثی: نه اتفاقاً این کار را نمی کند. یکی از موضوعاتی که من کار کردم پدیده تکفیر است. تکفیر نشان می دهد این انحصارطلبی وجود داشته و مسئله جدی است. ما با این مشکل که وارد شدن به این حوزه آسان نیست، مواجه هستیم. متولیان قدرتمندی دارد که در طول تاریخ هم قدرتمند بوده اند. همین جا لازم است بگویم که فقها قدرتمندترین نیروی فرهنگی در تاریخ اسلام تا همین اواخر بوده اند. اما مورد دیگر حکومت دینی است که آن هم دین رسمی ای ارائه می کند و در واقع خودش را متولی قلمرو دین می داند. دین، مشروعیت بخش نظام سیاسی است. بنابراین، حکومت مایل نیست که کسی این منبع مشروعیت بخش را تخریب یا آن را از آن خود کند یا به گونه دیگری تفسیر کند که در منبع مشروعیت بخشش خللی ایجاد شود.

محدثی: جامعه شناس چه بسا دیدگاه متفاوتی راجع به موضوع دینی ارائه می کند. پس توجه داشته باشید که جامعه شناسی دین در جوامعی مانند جامعه ما کار بسیار دشوار و پرخطری است.

مورد سوم مردمان دین داری هستند که چه بسا دیدگاه دینی آن ها با دیدگاه دینی یک جامعه شناس دین متفاوت و در تعارض شدید قرار بگیرد و چه بسا از طرف مردم دین دار که تصور می کنند اعتقادشان هویتشان هست و واقعاً برایشان جنبه هویتی دارد و برایشان مقدس است، آن ها هم چه بسا با جامعه شناس دین دچار چالش شدیدی بشوند. جامعه شناس چه بسا دیدگاه متفاوتی راجع به موضوع دینی ارائه می کند. پس توجه داشته باشید که جامعه شناسی دین در جوامعی مانند جامعه ما کار بسیار دشوار و پرخطری است.

ضمن اینکه برخی از کارهای ما امکان انتشار ندارند. مثلاً ما در سال ۸۳ کاری راجع به عزاداری عاشورا انجام دادیم که هنوز امکان انتشار آن را پیدا نکرده ایم و هر بار هم که مراجعه می کنیم اجازه انتشار نمی دهند. پس بخشی از کارهایی که ما انجام می دهیم، اصلاً امکان انتشار پیدا نمی کنند. موضوعاتی مانند عاشورا، دین و شادی، جمران، حج، و... کارهایی انجام شده است که منتشر نشده اند. یعنی راجع به این تنوع موضوعات کار کرده ام یا تمعداً و آگاهانه دانشجویان را به این سمت سوق داده ام که در این زمینه ها کار کنند. امیدوارم که این آثار فرصت انتشار پیدا کنند.

در واقع می خواهم بگویم که ما به عنوان جامعه شناس دین علاقه مندیم که مهم ترین ابعاد دین را در جامعه مان مطالعه کنیم و حواسمان هم هست که دین ابعاد بسیار متنوعی دارد. من در کتابم هم نوشتیم که چه بسا پانصد سال زندگی برای ما کم باشد که ابعاد متنوع دین را

مصادق می گویم. **شجاعی زنده:** پس به صرف گفتن نمی توان اکتفا کرد، بلکه باید رفت و دلایلش را واری کرد. آن کسی هم که گفته است بعضی از جامعه شناسان به برخی از موضوعات نمی پردازند، حتماً برای خودش دلایلی دارد. اگر دلایلی نداشت و یا دلایلش غلط بود، می گویند سخنش بی اعتبار است و نمی گویند که اتهام زده است. شومن هم از همان سنخ است و لزومی ندارد که آنها را به عنوان اتهام قلمداد کنیم. یک نقطه نظر است. حال باید از آقای دکتر مطالبه کرد که چرا جامعه شناسان را شومن نامیده اند؟ همچنان که ایشان باید مطالبه کنند که چرا می گویند جامعه شناسان به این مسائل نپرداخته اند.

این می تواند یک گفتگو و محاجه علمی باشد. نه محتوای اتهامی دارد و نه توطئه ای در پشت آن برای از میدان خارج کردن جامعه شناسان وجود دارد و نه می توان برای آن عقبه وابسته به قدرت اثبات کرد. مگر این که همین قاعده و احتمال را هم نسبت به خودشان بپذیرند. یا این که فرمودند که جامعه شناسان بی محابا سخن می گویند، بی محابا سخن گفتن چه فرقی دارد با این که نسبت به برخی از مسائل پیرامونی خویش بی توجهند؟ این هم اظهار نظری است درباره میانگین جامعه شناسان که واری و تأییدش هم کار سختی نیست. پس اسم اتهام را نمی توان بر آن گذاشت.

سوم اینکه از کجا به دست آورده اند که مدعی با پیش فرض توطئه ای به این ماجرا نگاه کرده است. می توان گفت که شما هم مشمول سخن خودتان هستید. شما هم که دارید راجع به جامعه شناسان سخن می گویند، در واقع آنان را متهم کرده اید که توطئه یا دسیسه ای چیده اند تا به جای جامعه شناسی، کار شومنی انجام بدهند. چرا ساحت علم و اندیشه را این قدر پیچیده می کنید؟ چرا همه مسائل را در قالب های خاصی که رنگ و بوی تنازع و رقابت های سیاسی گونه دارد می برید. تعبیرهای توطئه و از این قبیل، ساده کردن مسائل پیچیده است که به نظرم اگر به کار ببریم یا کمتر به کار ببریم، بهتر است. در عین حال این به معنی توهم بودن توطئه ها هم نیست و لااقل محل مصرفش اینجا نیست.

نکته دیگر این که می گویند چرا گفته اید که جامعه شناسان سکوت کرده اند. نه بنده ادعای سکوت را نکردم؛ گفتم بی اعتنایی کرده اند. سکوت می تواند دلایل عدیده ای داشته باشد. سکوت به تعبیر آقای دکتر می تواند ناشی از این باشد که آنان دارند راجع به آن مسئله یا موضوع فکر می کنند. سکوت می تواند دلایلش این باشد که فکر کرده اند، مطالعه هم کرده اند و به جایی هم رسیده اند، اما هنوز فضا را مناسب برای ارائه نظرانشان نمی بینند. اینها مصادق سکوت های توأم با اعتنا داشتن است. بی اعتنایی یعنی این که اساساً سراغ این مسئله نرفته اند.

آقای دکتر می گویند که خودشان به سراغ این موضوع رفته اند و دلیل سکوتشان اما این است که هنوز کارشان به اتمام نرسیده است. لذا ایشان شامل آن میانگین جامعه شناسان دین که نسبت به این قبیل موضوعات بی اعتنایی کرده اند نمی شوند.

محدثی: من ابتدا به چند نکته به صورت خیلی کوتاه اشاره می کنم. توجه می کنید که جامعه شناسی دین در ایران کار بسیار دشواری است و ما کار بسیار دشواری را انتخاب کرده ایم. من از دوره ای که این رشته را انتخاب کرده ام در سال ۱۳۷۴ به عنوان دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران که تصمیم گرفتم در جامعه شناسی دین کار کنم. دو دلیل عمده داشت یکی اینکه من از یک خانواده بسیار سنتی دین دار آمده بودم.

بسیاری پرسش دینی داشتم و تصور می کردم که اگر در این حوزه کار کنم ابتدا پاسخی به پرسش های خودم پیدا

مردمان با آن درگیری‌های وجودی دارند، کار ساده‌ای نیست. یک مسئله فکری نظری صرف هم نیست که فردی آن را رد بکند یا بپذیرد. خیر؛ یک مسئله وجودی است که تمامی ابعاد وجودی انسان اعم از افکار و عواطف و رفتار و سلوک او را با خود درگیر کرده است. خیلی طبیعی است که یک نظریه‌پرداز باید احتیاط‌های لازم را بکند و هر حرفی را در هر فضایی راجع به آن نزند.

این به معنای سانسور و محدودیت برای مطالعات علمی هم نیست. لزومی هم ندارد. مثل یک خبر از اتفاقات روز نیست که لازم باشد بلافاصله در فضاهای عمومی منتشر شود و واکنش‌هایی را برانگیزد و بعد بگوییم به ما گفته‌اند که احتیاط بیشتری بکنید و این نوعی استبداد رأی است. خیر، باید به این حساسیت‌ها توجه داشت. مگر این که قائل به تفکیک ساحت‌های علم و عمل نباشیم و در پوشش کار علمی، در صدد پیاده‌سازی سیاست‌های خاصی باشیم. رعایت این مسئله درباره فرقه‌های کوچک هم لازم است، چه رسد به باورهایی که مربوط به اعتقادات اکثریت نزدیک به تمام یک جامعه است. با وجود حساسیت‌هایی که در حکومت و روحانیت و مردم برشمردند، دین‌پژوهان از هر حوزه‌ای، مشغول فعالیت‌های علمی و تحقیقی و تعلیمی خودشان در دانشگاه‌ها و محافل پژوهشی همین حکومت هستند؛ ممکن است در یک موردی با انتشار کتابی در موضوع خاصی مخالفت شده باشد و آن را به مصلحت ندانسته باشند؛ اما مانع از آن نبوده که همان بحث در غالب دیگری مثل مقاله یا نشست و یا بحث‌های کلاسی مطرح شود.

توجه کنید که برخی بی‌سلیقه‌ها هم در ایجاد بعضی از این موانع بی‌تأثیر نبوده است. وقتی که آقای دکتر دین را به مُردار تشبیه می‌کنند و می‌گویند که ما به‌عنوان جامعه‌شناس کار مرده‌شور را انجام می‌دهیم، طبعاً مسئله درست می‌کند. این تعبیر نه صائب است و نه مناسب پدیده زنده و پویای دین در همین جهان مدرن؛ آن هم درباره اسلام که غرب و مدرنیته را با تمام توانمندی‌هایش مستأصل کرده است و تمام نظریات کلاسیک و غیر کلاسیک درباره افول دین را به تجدیدنظر واداشته است. بهانه این گونه سخن گفتن هم لابد این بوده است که ما می‌خواهیم از این طریق به ابژه بودن دین و رعایت بی‌طرفی در مطالعه آن تأکید نماییم، خب این بدسلیقه‌ای است دیگر و پیامدهای خودش را هم دارد؛ هم برای مدعی و هم برای آن علم. یا وقتی که شما علم را در خدمت یک موقعیت خاص سیاسی قرار دادید و در واقع مصروف یک اعلام موضع سیاسی کردید و دین سبز و سرخ و سیاه را از آن درآوردید، این دیگر علم نیست؛ بلکه یک بیانیه سیاسی است و باید هم این انتظار را داشته باشید که با آن به مثابه یک امر سیاسی و عمل سیاسی برخورد کنند. حرف علمی، واکنش‌های علمی ایجاد می‌کند و حرف و عمل سیاسی، واکنش‌های سیاسی.

بدیهی است که پیامدها و آثار سیاسی خود را هم خواهد داشت و شما هم به قصد همان تأثیرات سیاسی‌اش آن را در آن برهه خاص مطرح کردید. علم اگر علم باشد و با رعایت همه چارچوب‌ها و اصول آن دنبال شود، مانعی در پیش روی خود نخواهد دید؛ خصوصاً در جامعه ما. کدام کار علمی در این جامعه بوده که با تکفیر مواجه شده باشد؟ بخشی از این‌ها مربوط به خطاها و کوتاهی‌های خود جامعه‌شناسان است که بحث و بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد. البته این مسئله هم مانند همه اتفاقاتی که در جامعه ما به وقوع پیوسته، قراز و فرودها و تند و کندی‌هایی داشته است.

در عین حال عرض می‌کنم که برخلاف انتظاراتی که از یک حکومت دینی و ایدئولوژیک می‌رود و برخلاف آنچه در تاریخ تجربه شده و تئوری‌ها ترسیم کرده‌اند، به اعتقاد بنده این حکومت بیشترین دفاع را از کار علمی ناب داشته

است و دارد. هم در حوزه علوم دقیقه که بی‌دریغ به آن میدان می‌دهد و هم در حوزه علوم انسانی که حساسیت‌ها در باب آن به دلایل خاص این علوم بیشتر هم هست. امثال آقای محدثی آسودگی و راحتی خیال بیشتری از نظایر بنده که ظاهراً به مین‌استریم این جریان وابسته هستیم دارند و سفارشات پژوهشی بیشتری هم از مراکز وابسته به این حکومت گرفته‌اند. کار خودشان را هم می‌کنند. تفاوت‌هایی هم ممکن است در میان باشد که بیشتر به ویژگی‌ها و بضاعت‌های فردی ما مربوط می‌شود و نمی‌شود از آنها به‌عنوان یک جریان اصلی یاد کرد. این را هم در تکمیل تعریضم به جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان عرض کنم که جامعه‌شناسان دین کمتر به سراغ مسائل و رخداد‌های واقع شده در مین‌استریم دینی در ایران می‌روند. شواهدی هم که آقای دکتر مثال زدند اتفاقاً مؤید همین است که سراغ آن جریان اصلی مذهبی که از یک بدنه گسترده هم برخوردار است نمی‌روند. جمکران و اربعین هم برایشان چندان موضوعیت ندارد. ایشان در رد مدعای بنده می‌فرمایند که من در این باره‌ها کار کرده‌ام. عرض می‌کنم که وقتی به سراغ جریان اصلی دین در جامعه ایران می‌روند که بخوانند آن را آسیب‌شناسی کنند، شما هم اگر دفاع کردید، از خودتان دفاع کردید و به کارهایی اشاره فرمودید که نوعاً از همین دست هستند. پس

این را هم عرض کنم که بنده راجع به اربعین دو کار بیشتر نکردم، این دو کار هم چندان کار به معنی پژوهشی آن نبوده است؛ بیشتر حاصل تجربیات زیسته است. تجربه‌های زیسته یک نیم‌چه جامعه‌شناس درباره اربعین. جامعه‌شناسی که مطالعات و تأملاتی هم در جامعه‌شناسی دین داشته. در کار پژوهش آنچه شاید ارزشمند و تعیین‌کننده‌تر است، همین عقبه دانشی و معرفتی است و البته تجربه زیسته و آشنایی‌های از نزدیک با پدیده. خود دکتر هم وقتی که کاری از این قبیل می‌کنند از آن عقبه‌شان استفاده می‌کنند؛ وگرنه افزون چهار تا پرسشنامه و مصاحبه، چندان کارساز و مهم نیست؛ مشاهده و گفتگوی آزاد هم همین کار را شاید به نحو بهتری انجام دهد. مهم آن عقبه دانشی است و تسلط و اشراف فرد به موضوع. یعنی چون پشتوانه علم جامعه‌شناسی را با خود دارد و دین و دینداری را هم می‌شناسد؛ اگر در آن مراسم هم به عنوان کنشگر واقعی و نه صوری و توریستی حضور پیدا کند، توصیف و تحلیلش دیگر مانند یک فرد عامی نیست؛ بلکه آن را به خوبی فهم می‌کند و قادر است که آن را تبیین کند. من هم دو تا ورود از این دست به موضوع اربعین داشتم. یکی همان سخنرانی است که تیتراژ آن مورد توجه آقا دکتر قرار گرفته است و دیگری گفتگوی است با یک خبرگزاری.



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

***آقای دکتر شجاعی‌زند! شما فرمودید که خودتان هم کار زیادی درباره اربعین نکردید. آن بحثی را هم که آقای دکتر محدثی هم کردند بر خود شما هم وارد است. یعنی شما خودتان هم در این زمینه کار خاصی نکرده‌اید. عوامل این امر چیست؟**

شجاعی‌زند: درباره بنده و برخی از کسانی نظیر بنده یک دلیل دارد و درباره دیگرانی که مورد نقد بنده بودند هم دلیل دیگری. به بیان دیگر دو دلیل برای نپرداختن به این موضوع وجود دارد که بنده متعرض و معترض دلیل دومش بوده‌ام. یک دلیل آن است که هنوز فرصت پرداختن به آن را پیدا نکرده‌اند؛ به دلیل این که مشغول کارهای دیگری هستند. فکرشان به عنوان جامعه‌شناس با این ماجرا درگیر است و یا به‌عنوان یک کنشگر دین‌دار به لحاظ عاطفی با آن درگیرند و به آن توجه و اعتنا دارند، اما هنوز مجال پیدا نکرده‌اند تا به نحو متمرکز به آن بپردازند؛ به علت این که درگیر مطالعه دیگری هستند.

دلیل دوم در نپرداختن به این موضوع اما ناشی از بی‌اعتنایی ایشان به این قبیل موضوعات است و آن نیز مربوط به

مصادق‌های زیادی که مدعای بنده را نقض کند، ندارید. بحث بنده هم ناظر به جریان عمومی جامعه‌شناسی است. مدعا هم این است که جامعه‌شناسی در ایران به‌طور کلی حساسیت‌های لازم را نسبت به مسائل پیرامونی جامعه خویش ندارد و مسائلش را در پرتو مسائلی که دیگران از جامعه خویش یافته‌اند و پیرامونش نظریه‌پردازی کرده‌اند، تعقیب می‌کند. مسائل نزدیک و پیرامونی خود را نمی‌بیند و یا کمتر می‌بیند و وقتی می‌بیند که بخواد از نگاه آسیبی به آن بپردازد.

به عبارت دیگر وقتی شروع به دیدن این مسائل می‌کند که وجه آسیبی آن‌ها پررنگ شده باشد. آقای دکتر هم که مدعای بنده را نقض می‌کنند، در واقع از مستثنا بودن خودشان دفاع کرده‌اند. بنده هم می‌پذیرم که چنین اعتنایی نداشته‌اند و چنین کارهایی را هم کرده‌اند؛ اما اولاً جنس کارهایشان نوعاً آسیب‌شناسانه بوده است و ثانیاً یک نمونه است. بحث بنده اما ناظر به وضع عمومی جامعه‌شناسی در ایران است. اگر ایشان توانستند از وضع عمومی جامعه‌شناسی در ایران بدین معنا دفاع کنند البته قابل قبول است.

محدثی: نه به این صورت نیست.

شجاعی‌زند: بنده ظاهر را به جامعه‌شناس حکومتی متهم هستم؛ اما هیچ کدام از این پروژه‌هایی که شما گرفته‌اید و مطالعه کرده‌اید، به بنده پیشنهاد نشده؛ نه از بعثه و نه از ارشاد و نه از جای دیگر.

محدثی: نه این گونه نیست. ما شفاف هستیم، اما شما نیستید.

شجاعی‌زند: شما از کدام پروژه‌های سفارشی به بنده خبر دارید که من ندارم؟

محدثی: من که از پول حرف نزدم، از پروژه‌ها حرف زدم.

شجاعی‌زند: یکی را بگویید. که حرف در ابهام نماند؛ چرا که بدتر از اتهام است.

محدثی: اطلاع دارم.

***بحث اربعین شاید بحثی باشد که چند سالی در جامعه ایران مطرح است به‌ویژه پیاده‌روی اربعین که بسیار باشکوه برگزار می‌شود و از طرف هم دولت ایران و هم دولت عراق به شیوه بسیار گسترده‌ای برگزار می‌شود. ابتدا از زمینه تاریخی این بحث بفرمائید.**

محدثی: اگر بخواهیم از ریشه‌های این مناسک دینی صحبت کنیم باید در دو جا آن‌ها را جستجو کنیم. یکی در اسطوره‌ها و دیگری در تاریخ. به لحاظ اسطوره‌ای شیعیان به کهن‌الگوی از پیاده‌روی معتقد هستند که برمی‌گردد به شخصیت صحابی پیامبر جابر عبدالله انصاری که گفته شده در نخستین اربعین از نجف تا کربلا را پیاده‌روی کرده است. همچنین گفته شده که حضرت زینب و همراهانشان هم این مسیر را پیاده‌روی کرده است و به قولی گفته شده که این دو نفر به هم می‌رسند.

بنابراین، به لحاظ اسطوره‌ای به این معنا که یکی از عناصر اسطوره وجود کهن‌الگوی است که آدمی باید از آن پیروی و همراهی بکند، آنچه او انجام داده است به این اعتبار می‌توانیم بگوییم که یک کهن‌الگوی شیعی داریم و شیعه امروزی با پیاده‌روی در این مسیر گویا دارد با حضرت زینب و جابر انصاری همراهی می‌کند و در آن کهن‌الگو شرکت می‌کند. در واقع، پیروی از یک نمونه آغازین یکی از عناصر اساسی تفکر اسطوره‌ای است. ما این تفکر اسطوره‌ای را به‌عنوان ریشه اسطوره‌ای مناسک اربعین در اینجا شاهد هستیم.

اما به لحاظ تاریخی موضوع محل مناقشه است. بعضی‌ها معتقدند که امامان معصوم به پیاده‌روی دعوت کرده‌اند و بعضی‌ها آن را منسوب به قولی از امام صادق می‌کنند که ایشان این پیاده‌روی را توصیه کرده و گفته است که ثواب دارد. اما اگر باز دقیق‌تر بخواهیم صحبت کنیم به نظرمی‌رسد که این سنت عراقی بوده است و سابقه در گذشته دارد و گویا برخی از عالمان دینی شیعی در دوره‌های مختلف (که از عصر قاجار تا به امروز روایت شده است) در این پیاده‌روی‌ها شرکت می‌کرده‌اند.

بنابراین، روایت‌شده است که این بزرگان شیعی و علمای دین مانند میرزای شیرازی و آخوند خراسانی هم در این پیاده‌روی شرکت می‌کردند و افرادی را که پیاده‌روی می‌کردند را همراهی می‌کرده‌اند. لذا به نظر می‌رسد پیاده‌روی اربعین یک سنت عربی بوده است. در گذشته نزدیک‌تر، یعنی زمان صدام حسین، گویا این پیاده‌روی وجود داشته است. اما به دلیل برخورد شدید او و حتی کشتن برخی از افرادی که در این پیاده‌روی شرکت می‌کردند (چرا که در بررسی‌های میدانی که داشتیم برخی از مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند که گروهی را صدام حسین کشته و در گورهای دست جمعی دفن کرده و بعدها بعد از سقوط او آیت‌الله سیستانی فتوا داده است که آن‌ها را بیرون بیاورند و دفن کنند) انجام پیاده‌روی اربعین در آن زمان

نوع نگاه ریداکشنیستی ایشان در جامعه‌شناسی دین است. رویکردی که بر جامعه‌شناسی دین غربی هم غلبه داشته است. نگاهی که به سراغ مطالعه دین می‌رود و آن را موضوع مطالعه خویش قرار می‌دهد؛ در عین حال محلی از اعراب برای آن قائل نیست. راجع به دین بسیار سخن می‌گوید، اما از دور و با فاصله بسیار و به نحو غریبانه و از موضع بالا. مثل مارکس که حرف‌های خیلی مهمی درباره دین زد؛ اما هیچگاه به مطالعه و بررسی از نزدیک دین مبادرت نکرده است.

هیچ‌گاه سری به درون آنها نزده تا ببیند که ادیان چه هستند و چه می‌گویند. به همین رو هم به تفاوت میان ادیان هیچ وقتی ننهاده و توجهی نکرده و برای همه ادیان یک حکم کلی واحد صادر کرده است. یک پیش‌فرض داشته که دین محصول نابرابری اجتماعی و تضادهای طبقاتی است و همین را مبنای تمامی تحلیل و نظراتش درباره ادیان قرار داده است. تفاوت‌های بین این دین و آن دین هم چندان مهم نیست. این رویکرد غالب در مطالعات دین در غرب بوده است. یعنی یک نگاه تحویلی و احاله‌گرایانه‌ای که نتیجه آن انواع بی‌اعتنایی‌ها به فحوائ دین و تاریخ دین و تلقی دینداران و غیره بوده است و به جامعه‌شناسی ما و جامعه‌شناسی دین ما هم کمابیش منتقل شده است.

افزون بر این می‌توان به عوامل دیگری نظیر موضع‌گیری‌های سیاسی نسبت به جمهوری اسلامی هم اشاره کرد که به تشدید این نگاه تحویلی به دین مؤثر بوده است. خصوصاً در مسائل و موضوعاتی که مربوط به جریان اصلی دین در جامعه ایران است و هم‌سوی با جهت‌گیری‌های سیاسی حکومت. پس به جز بی‌اعتنایی ناشی از نگرش ریداکشنیستی حاکم بر جامعه‌شناسی دین، یک علت دیگر آن، خود حکومت دینی است و این که آن پدیده اجتماعی تا چه حد به نقیض علیه حکومت دینی باشد. بنده از ابتدا هم امتناع داشتیم که در این نشست به این موضوع وارد شوم تا در جای دیگری که عرض کردم به آن بپردازیم؛ مع‌الوصف به این سو کشیده شدیم.

محدثی: هرچند آقای دکتر کلمه اتهام را نمی‌پسندند، پس می‌گویم برچسب. من این برچسب تقلیل‌گرایی را واجد دلایل موجه نمی‌دانم و فکر می‌کنم لاقابل لازم بود که آقای دکتر با جامعه‌شناسانی که دارند کار می‌کنند گفتگو می‌کردند و اطلاعات بیشتری کسب می‌کردند و بعد این برچسب را می‌زدند. لازم است اشاره کنم که آقای دکتر محمدرضا طالبان راهنمای رساله‌ای با عنوان انتظار جمکران که من داو این رساله بودم، یا پایان‌نامه دکترای خود من درباره جنبش‌های هزاره‌ای بوده است که هنوز مجال انتشار پیدا نکرده است.

می‌خواهم بگویم که این گونه نیست، بلکه به‌هرحال تعداد افرادی که در ایران درباره دین کار می‌کنند محدود است. تعدادی که دارند کار می‌کنند از حوزه دین عدول می‌کنند و به حوزه‌های دیگری وارد می‌شوند، شاید به خاطر اقتضای کاری‌شان باشد یا شاید به خاطر ضرورت‌های زندگی و کسب درآمد باشد که خیلی‌ها مجبور می‌شوند طرح‌های دیگری بگیرند تا امرار معاش کنند. به این صورت نیست که مراکز پژوهشی از ما حمایت بکنند که در این حوزه کار بکنیم.

ما در کشورمان مراکز متعددی داریم که پول‌های هنگفتی می‌گیرند، اما نمی‌دانیم چه چیزی تولید می‌کنند. تنها فرصتی که برای ما وجود دارد فرصت پایان‌نامه‌هاست. فرصت دیگری شاید ده سال به ده سال توفیق پیدا کنیم که دعوت بشویم. مانند مورد حج که از بعثه دعوت شدم و مانند اربعین که از طرف ارشاد دعوت شدم. اما این‌ها بافاصله‌های ده‌ساله رخ می‌دهد. ما امیدواریم که اگر زنده باشیم ده سال دیگر درجایی دیگر دعوت بشویم.

شجاعی‌زند: همین دعوت‌ها را از ما نمی‌کنند.

متوقف شده است.

به‌هرحال می‌دانیم که صدام حسین برخورد شدیدی داشته است و این کار را ممنوع کرده است. با این حال گویا مردم عراقی در همان زمان نیز از مسیرهای مخفی و پنهانی این کار را انجام می‌دادند. من وقتی بررسی می‌کردم دیدم که تصاویری هم از دسته‌های کوچک مردمی که در آن دوران پیاده‌روی می‌کردند وجود دارد. به نظر من این‌ها ریشه‌های تاریخی ماجراست. اما باید با دقت بیشتر مطالعه کرد و در این زمینه باید بیشتر به سراغ عراقی‌ها برویم و این پدیده را بررسی کنیم.

برخی حتی معتقد بودند که این پیاده‌روی به‌نوعی معنای توبه هم داشته است؛ توبه از اینکه نیاکان ما امام را یاری نکردند و الآن ما شرکت می‌کنیم که گویا داریم توبه می‌کنیم و آن اشتباه تاریخی که نیاکان ما مرتکب شده‌اند را جبران کنیم.

به‌هرحال این گونه ایده‌ها وجود دارد، اما هنوز نمی‌توان با قاطعیت راجع به این امر سخن گفت. بنابراین، این سنتی عراقی بوده است. من این را هم اضافه کنم که ما در واقع وقتی در میدان ظاهر می‌شویم متوجه می‌شویم که یک فرهنگ عاشورایی بسیار نیرومند عراقی وجود دارد. در واقع، پیاده‌روی اربعین یکی از عناصر این فرهنگ عاشورایی عراقی است. البته اکنون شاید متفاوت شده و دولت ایران و عراق در این موضوع وارد شده‌اند. در واقع، موضوع ابعاد بین‌المللی هم پیدا کرده است.

***آقای دکتر شجاعی ابتدا بفرمائید نظر تان درباره تاریخ این پدیده چیست؟ همچنین دوست داریم که دیدگاهتان را درباره نقد و دیدگاه آقای دکتر محدثی بفرمائید و همچنین این موضوع که اربعین یک سنت عراقی است و ایرانیان بیشتر از آن‌ها به آن دامن می‌زنند را بفرمائید.**

شجاعی‌زند: به کار بردن تعابیری مثل اسطوره درباره پدیده‌هایی مثل اربعین را بنده خیلی نمی‌پسندم؛ خصوصاً وقتی که معنای خاص آن مطمحنظر باشد. گاهی ما از اسطوره در یک معنای استعاری و برای بزرگداشت و اهمیت‌دادن به یک موضوع یا رخداد استفاده می‌کنیم. در این صورت شاید چندان محل ایراد نباشد؛ هر چند همان هم نادقیق است و در معرض بدفهمی. گاهی هم معنای خاص و مشخص آن را که در علوم انسانی مورد استعمال بوده را در نظر داریم؛ در این صورت باید نسبت به تطابق آن با پدیده مورد بحث دقت و مراقبت بیشتری کرد.

با این که در معنا و منظور از اسطوره شاید اتفاق نظری میان اندیشمندان علوم انسانی نباشد؛ اما برداشت رایج و غالب، آن را واجد فحوائی می‌داند که در برابر پدیده‌های محرز تاریخی می‌نشیند و آمیخته با باورهای خرافی و جزمی است. اسطوره بنابراین تلقی به پدیده‌ها و رخدادهایی اشاره دارد که فاقد ریشه‌های تاریخی روشنی هستند و به یک خاطره مبهم شفاهی و غیر قابل رد و اثبات در ذهنیت عامه اتکا دارد. به همین رو هم بیشتر در باب ادیان ابتدایی و باستانی کاربرد داشته و درباره باورهای آنها صدق می‌کند. این که عرض کردم مربوط به ادیان ابتدایی و باستانی است، بدین معنا نیست که نمی‌توان هیچ اثر و ردی از عقاید اسطوره‌ای در دنیای مدرن به‌دست آورد. خیر؛ هم در دنیای مدرن و هم در ادیان تاریخی هم ممکن است وجود داشته باشد که یا از بقایای عقاید کهن است و یا از زمینه‌ها و گرایشاتی که هنوز در بین مردم وجود دارد. در عین حال نمی‌توان آن را به راحتی و به دلخواه به هر پدیده‌ای منتسب کرد. تعبیر اسطوره اگر در کاربردهای استعاره‌ایس حاوی تحسین باشد، در تحلیل علمی مبین تحقیر و تحریف آن پدیده است.

عاشورا یک صورت روشن دارد اما اسطوره این شاخصه را ندارد با شما در اینجا هم عقیده و هم رأی نیستند، اگر مایلید با همین موضوع به بحث ادامه بدهیم.

محدثی: درباره بررسی تاریخی مناسک و پدیده‌های دینی اهمیت آن در این است که تقدس زدایی، روشننگری و افسون زدایی می‌کند. آن هاله‌های مقدسی که در دور یک پدیده دینی کشیده شده است را کنار می‌زند. سعی می‌کند یک پدیده را از جایی که آغاز شده و تحولاتی که پیدا کرده روشن کند که این روشنی به نظرم بسیار اهمیت دارد. به این دلیل بررسی تاریخی پیاده‌روی اربعین می‌تواند در این تقدس زدایی نقش داشته باشد.

محدثی: جامعه‌شناس دین در ایران حتماً باید به چهار پدیده توجه داشته باشد. در کنار بحث از دین به عنوان موضوع محوری جامعه‌شناسی دین، ما ناگزیر هستیم که از اسطوره، عرفان و ایدئولوژی هم صحبت بکنیم. به دلیل اینکه این‌ها در بافت یا زمینه اجتماعی‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم حضور جدی دارند.

اما در باب تفکر اسطوره‌ای من با آقای دکتر مناقشه جدی دارم. من فکر می‌کنم آقای دکتر تفکر اسطوره‌ای را نمی‌شناسد. توجه متخصصانه و عالمانه در این موضوع نداشته‌اند. من فکر می‌کنم که جامعه‌شناس دین در ایران حتماً باید به چهار پدیده توجه داشته باشد. در کنار بحث از دین به عنوان موضوع محوری جامعه‌شناسی دین، ما ناگزیر هستیم که از اسطوره، عرفان و ایدئولوژی هم صحبت بکنیم. به دلیل اینکه این‌ها در بافت یا زمینه اجتماعی‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم حضور جدی دارند. این‌ها بسیاری اوقات در زندگی، اندیشه و اعمال مردم با زندگی دینی آمیخته هستند. اسطوره، دین، و نیز ایدئولوژی به عنوان پدیده‌های مدرن تر به‌ویژه بعد از انقلاب حضور دارند.

من از این‌ها (همراه با دین) به عنوان چهار نظام فرهنگی نام یاد می‌کنم. در کتابی که در جامعه‌شناسی دین نوشته‌ام به این چهار مقوله مهم توجه کرده‌ام و در فرهنگ ایرانی درهم تنیده است. اسطوره یکی از عناصر مهم فرهنگ ما ایرانی‌ها است و در زندگی بسیاری از ما مردم مسلمان حضور جدی دارد. اتفاقاً برخلاف آن دیدگاهی که آقای دکتر مطرح کردند که گویی اسطوره باید ریشه در ماقبل تاریخ داشته باشد، یا جوامعی که در دنیای تاریک تاریخ هستند و نور تاریخی به آن‌ها تابانده نشده است، ما اسطوره را در آنجا باید جستجو کنیم. این خطای فاحشی بوده که در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی وجود داشته است. برای اینکه تفکر اسطوره‌ای همچنان بسیار نیرومند هست و زنده است. اتفاقاً ما در جوامع و دانشگاه‌های غربی دو قرن ادبیات اسطوره‌شناسی داریم و اسطوره‌شناسی یکی از مهم‌ترین رشته‌های علوم انسانی است و حداقل ده رویکرد اسطوره‌شناسی داریم که هر کدام از این رویکردها آثار متنوعی تولید کرده‌اند و اتفاقاً اینکه اسطوره در مقابل تاریخ است، معنای نادرستی است. من از اسطوره به معنای یک نظام فرهنگی نام استفاده می‌کنم. مراد از نظام فرهنگی نام نظامی فرهنگی است که سه ساخت آمیعی یعنی: ساخت شناختی، ساخت ابرازی و ساخت هنجارین که به نظر به اخلاق و عمل است، را پوشش می‌دهد. نظام‌های فرهنگی نام نظام‌هایی هستند که هر سه ساخت را پوشش می‌دهند.

اسطوره، دین، عرفان و ایدئولوژی در این گروه می‌گنجد. اسطوره به‌هیچ‌وجه از بین نرفته و حضور بسیار گسترده‌ای دارد. اگر مجالی باشد من نشان می‌دهم که بسیار از مردم تفکری اسطوره‌ای دارند و چه‌بسیاری از استادان ما هم تفکری اسطوره‌ای دارند که این را می‌شود با مطالعات تجربی انجام داد. من متأسفم که امکان مطالعه برای ما



کنید. بررسی تاریخی گاهی برای آن است که عقبه و ریشه یک پدیده به دست آید و روشن شود که چقدر ابداعی و مربوط به نیازها و ضرورت‌های امروزی است. گاهی هم ممکن است به منظور بررسی تغییرات حادث شده در آن پدیده صورت گیرد. بنابر غرض دوم می‌خواهیم بدانیم که ماجرای اربعین در گذشته چه وضعیتی داشته و امروز چه وضعیتی دارد و چه فراز و فرودهایی را از سر گذرانده است. شجاعی زند: باید توجه داشته باشیم که تاریخ به خودی خود، تعیین‌کنندگی ندارد و اعتباربخش نیست. البته میان یک پدیده با عقبه و ریشه‌های تاریخی و پدیده‌های فاقد آن تفاوت وجود دارد؛ در عین حال اعتباربخش نیستند. نه نو بودن و نه قدیمی و سابقه‌دار بودن هیچ کدام فی‌نفسه اعتباری برای یک پدیده ایجاد نمی‌کنند.

در بررسی تاریخی نوع اول، یعنی به قصد اعتبارسنجی، باید توجه داشته باشیم که تاریخ به خودی خود، تعیین‌کنندگی ندارد و اعتباربخش نیست. البته میان یک پدیده با عقبه و ریشه‌های تاریخی و پدیده‌های فاقد آن تفاوت وجود دارد؛ در عین حال اعتباربخش نیستند. نه نو بودن و نه قدیمی و سابقه‌دار بودن هیچ کدام فی‌نفسه اعتباری برای یک پدیده ایجاد نمی‌کنند. اعتبار و ارزش آنها چه اکنون و چه در گذشته تابع ضرورت و آثار آنها است و همچنین تابع شرایط و عوامل و انگیزه‌ها و اهدافی که موجد آنها بوده است.

این که یک پدیده از سابقه تاریخی بلندی برخوردار باشد فی‌نفسه هیچ حجتی بر این که مورد احترام و تأسی ما قرار بگیرد نیست. مهم انگیزه‌ها و اهداف و عواملی است که آن پدیده را شکل داده‌اند؛ اگر قابل دفاع هستند و دلایل و ضرورت‌های آن همچنان به قوت خود باقی است؛ برای این برهه هم معتبر است و قابل استناد و ارجاع؛ در غیر این صورت و به صرف ریشه‌داری نمی‌توان برای آن ارزش و اعتباری قائل شد.

برخی از رخدادها هم هستند که ممکن است در زمان خود مهم و ارزشمند و تأثیرگذار بوده‌اند؛ اما امروزه اهمیت و ضرورت‌هایشان را از دست داده و یا شرایط به کلی تغییر کرده است. در این صورت نیز هیچ دلیلی برای پیگیری و ممارست و تمسک جستن به آن وجود ندارد. نگاه اسطوره‌ای اتفاقاً از همین سنخ است که برای ریشه و عقبه و بازمانده‌ها، اعتبار فی‌نفسه قائل است؛ صرف نظر از دلایل و فضیلت‌هایی که در وقوع آن مؤثر بوده‌اند.

***آقای دکتر محدثی، آقای دکتر شجاعی درباره بحث اسطوره که شما مطرح کردید و نمونه آن را عاشورا بیان کردید معتقدند که تاریخ**

به همین رو معتقدم که استفاده از این تعبیر برای اشاره به پدیده‌هایی نظیر عاشورا و اربعین و اتفاقات دیگری که تاریخ محرز و روشنی دارند و از مبنا و منطق و فلسفه قابل فهم و قابل دفاعی برخوردارند، چندان دقیق نیست و مدخل و محمل مناسبی برای بررسی و تحلیل آنها نمی‌باشد. ضمن این که با نگاه همدلانه و پدیدارشناسانه آن هم مغایرت دارد؛ زیرا هیچ یک از کنش‌گران درگیر در این وقایع و کسانی که آنها را بزرگ می‌دارند چنین تعبیری از آن نکرده‌اند. توجه داشته باشیم که عاشورا و اربعین تاریخ مشخصی دارند و عوامل و دلایل روشنی هم درباره آنها وجود دارد و اهداف و انگیزه‌هایشان هم آشکار است و حتی علل ماندگاری و تداوم آن پس از ۱۴۰۰ سال نیز روشن است؛ بنابر این هیچ دلیلی ندارد که آن را در قالب یک پدیده اسطوره‌ای دنبال نماییم و تحلیل کنیم. اسطوره‌خوانی و اسطوره‌نمایی عاشورا و اربعین شاید مشفقانه و دوستانه هم باشد و دال بر اهمیت و بزرگی این رخدادها باشد و آنها را در ماورای تاریخ بنشانند و ماندگارتر نمایند؛ اما به همان میزان از ارزش و اعتبار آنها می‌کاهد و صورت تصنعی و دور از دسترس بدانها می‌بخشد که نارواست و با منطق و واقعیت آنها و اهداف کسانی که با آن درگیر بوده‌اند هم ناسازگار است.

عرض کردم که در یک معنای عام ممکن است از اسطوره‌های تاریخی هم یاد شود؛ که در این حالت بیشتر به منظور بهادادن به آن موقعیت یا شخصیت تاریخی است. شخصیتی که نقش تأثیرگذار و تعیین‌کننده و مورد ارجاع و رجوعی داشته است. مثلاً وقتی می‌خواهند از حضرت اباعبدالله (ع) یاد کنند، ایشان را به عنوان یک شخصیت اسطوره‌ای یا اسطوره‌شان معرفی کنند. با وصف این بنده مُصرم که حتی در این معنا نیز باید با احتیاط برخورد کرد؛ زیرا در معرض بدفهمی و خطا قرار دارد. خصوصاً درباره حادثه عاشورا و شخصیت‌های آن و حوادث پیرامونی‌اش که مستعد این امر است.

اما این که مایلید قبل از ورود به بحث پیرامون پدیده اربعین در سال‌های اخیر، یک مرور تاریخی هم درباره آن داشته باشیم، عرض می‌کنم که این بخش از ماجرا چندان مسئله‌مند نیست و بنده هم تخصص و ورودی به آن ندارم. ضمن این که با اندک جستجوی در فضای مجازی هم می‌توان به گزارش‌های متعددی از فرازها و فصل‌های مختلف آن دست پیدا کرد. شاید غرض شما از بررسی تاریخی، چیز دیگری باشد.

مثلاً این که با این بررسی درصدد اعتبارسنجی این پدیده که امروز به صورت شگرفی در آمده است باشید. یا بخواهید روند تغییرات پدید آمده در آن را بررسی و تحلیل

وجود ندارد. به یاد دارم که در دهه هشتاد سال‌هایی را به نام امام علی (ع) معرفی شد، من در همان موقع طرحی را به وزارت ارشاد دادم تحت عنوان تصویر و تصور مردم از امام علی (ع) و بحث این بود که ببینم مردم ایران از امام علی (ع) تصویری عقلانی دارند یا اینکه تصویری اسطوره‌ای. اما متأسفانه این امکان داده نشد.

اما در مقاله‌ای نشان دادم که تصویر مسلط از امام علی تصویر اسطوره‌ای است. پس وقتی از مفهوم «اسطوره‌ای» صحبت می‌کنیم به این معنا نیست که پدیده‌ای ماقبل تاریخ است و در تاریخ نمی‌توان از اسطوره صحبت کرد. یا به این معناست که ما وقتی می‌خواهیم از کسی به‌عنوان قدیس صحبت کنیم می‌گوییم اسطوره! اتفاقاً این‌ها معانی عامیانه از اسطوره است. وقتی ما تخصصی از اسطوره صحبت می‌کنیم، آنجا منظور یک نوع شیوه زندگی است که همراه با تفکر و هنارهای خاص خود است.

من برای اسطوره از میان ده رویکرد اسطوره‌شناسی شش ویژگی اساسی برشمرده‌ام که فقط آن‌ها را فهرست می‌کنم: نخستین ویژگی ازل‌گرایی است. اسطوره همیشه از آغازها و بنیان‌ها سخن می‌گوید.

مورد دوم بحث سرنمون‌گرایی یا آرکه‌تایپ‌هایی دارد و اسطوره‌اندیش تلاش می‌کند از این سرنمون‌ها پیروی کند. مورد سوم فرا تاریخ‌گرایی است. در تفکر اسطوره‌ای به تعبیر الیاده تاریخ اساساً می‌سوزد و معمولاً نیروهای فرا تاریخی و رویدادهای فرا تاریخی به میان می‌آیند. مورد چهارم امتزاج ناسوت و ناهوت است. در تفکر اسطوره‌ای قلمروهای طبیعی، بشری و الهی در هم آمیخته می‌شوند و پدیده‌ها و موجوداتی ساخته می‌شوند که هم الهی، هم طبیعی و هم بشری هستند.

مورد پنجم تقدس مادی است. یکی از ویژگی‌های مهم اسطوره و تفکر اسطوره‌ای تقدس مادی است؛ یعنی امر مقدس در درون اجسام و اشیا حلول می‌کند و اتفاقاً به نظر من تفکر شیعی به‌شدت تفکری اسطوره‌ای است. به‌ویژه توده شیعیان ما کاملاً اسطوره‌ای فکر می‌کنند و به گمان من مهم‌ترین عنصر در مناسک پیاده‌روی اربعین تفکر اسطوره‌ای مردم است که به آن‌ها انگیزه و نیروی می‌دهد که حرکت کنند که ما این را از ره‌گذر مصاحبه‌ها در میدان به‌وضوح دریافتیم.

اما مورد ششم واقع‌گرایی نمادین است. در تفکر اسطوره‌ای وقتی انسان اسطوره‌اندیش راجع به چیزی سخن می‌گوید آن‌ها را به‌عنوان امور واقعی تلقی می‌کند. اساساً در تفکر اسطوره‌ای نماد خیلی جا ندارد. مفاهیم رمزی خیلی جا ندارد. اسطوره‌اندیش از هر چیزی که سخن می‌گوید آن را واقعی تلقی می‌کند. مثلاً وقتی درباره شیطان سخن می‌گوید شیطان دیگر یک مفهوم نمادین نیست، بلکه واقعا یک موجودی به نام شیطان وجود دارد که گاهی در قالب یک زن یا مرد یا هر چیزی دیگری می‌آید و انسان را فریب می‌دهد.

یا در تفکر اسطوره‌ای معراج یک امر طبیعی بوده و پیامبر سوار الاغی شده و در فضا به معراج رفته است و... در صورتی که در تفکر دینی غیر اسطوره‌ای تمامی این مفاهیم جنبه نمادین پیدا می‌کنند؛ یعنی در آنجا نمادها و سمبل‌ها جایگاه اساسی پیدا می‌کنند، در صورتی که در تفکر اسطوره‌ای ما به‌جای نماد نشانه داریم و این تفکر اسطوره‌ای تقریباً در همه مصاحبه‌هایی که ما کردیم که ببینیم انگیزه‌های این مردم در پیاده‌روی چیست؟ وجود داشت. مداوم با اندیشه اسطوره‌ای مواجه می‌شدیم و به گمانم نیرومندترین تفکری که در این مناسک بود تفکر اسطوره‌ای بود.

من می‌خواهم به‌عنوان جامعه‌شناس دین از این هم فراتر بروم و بگویم که عموماً یکی از عناصر اساسی مناسک، تفکر اسطوره‌ای و باورهای اسطوره‌ای است. این

چیزی نیست که من بگویم بلکه عموم مردم شناسان و جامعه‌شناسان دین آن را گفته‌اند. عنصر و باور اسطوره‌ای از مهم‌ترین و محوری‌ترین مؤلفه‌های مناسک دینی است که ما در این مناسک هم این را به نحو جدی می‌بینیم. شجاعی زند: بررسی‌های تاریخی لزوماً تقدس‌زدایی نمی‌کنند و یا چنین کاری را با هر امر مقدسی نمی‌کنند. امر مقدس می‌تواند خود یک واقعه تاریخی باشد؛ بدین معنا که هم مولود تاریخ باشد و هم سازنده آن. بررسی‌های تاریخی به بررسی روندهای منجر به شکل‌گیری امر مقدس می‌پردازند و برخی از وجوه قابل دسترس و شناسایی آنها را مکشوف می‌سازند و از این طریق ممکن است بتوانند انواع ساختگی و کاذب آن را بر ملا کنند.

پس تاریخ لزوماً با امر مقدس در تقابل نیست. تقابلی هم اگر باشد با انواع اسطوره‌ای امور مقدس است و یا بدان روست که پایش را به حیطه‌هایی فراتر از یک بررسی تاریخی صرف گذارده است. مثلاً وارد کنکاش در وجوه ماورایی آن پدیده مقدس شده است. دین مملو از عناصر و آموزه‌های مقدس است و بسیاری از آنها سرگذشت تاریخی روشن و واضحی هم دارند که مورد بازگویی و واری‌های مختلف هم قرار گرفته و می‌گیرند و کسی هم آن را موجب زائل شدن قداست آنها ندانسته است.

همین واقعه عاشورا که مورد بازگویی تاریخی همراه با جزئیات آن قرار می‌گیرد، کجا تقدسش زائل شده است؟ پس امر مقدس می‌تواند حلول و ظهور تاریخی داشته باشد؛ در عین حال که واجد وجوه و عناصری فراتر از آن است که بتوان با تاریخ به چنگش آورد. البته همین که ما پدیده‌های مقدس را ابژه می‌کنیم و موضوع بررسی و مطالعه شاخه‌های مختلف دین پژوهی قرار می‌دهیم، یک جوری هاله مقدس اطراف آن را که مانع از نزدیک شدن بوده است، در هم شکسته‌ایم.

همین کار ممکن است موجب تضعیف و بی‌اعتبار شدن برخی از مقدسات شود. این به همان دو نکته‌ای برمی‌گردد که اشاره کردم. یعنی یا به دلیل اسطوره‌ای و خرافی بودن آن مقدسات است و یا به دلیل تحدی آن مطالعه به حیطه‌هایی که در صلاحیت آن نبوده و نیست. اعتقاد مردم به امور مقدس اگر واقعیت دارد و اگر یک پدیده واقعی است، پس قابلیت مطالعه و واری تاریخی هم دارد؛ حتی اگر محقق، آن امر مقدس را موهوم و بی‌اعتبار بداند و یا نسبت به آن لادری باشد.

شجاعی زند: دین به‌مثابه یک بسته مقدس، در عین حال یک پدیده تاریخی هم هست. این خصوصاً درباره ادیان زنده و تاریخی بیشتر صدق می‌کند. این از مزیت‌های دینی نظیر اسلام است که باید به آن توجه داشت. این مزیت را خیلی از ادیان ندارند. این دین واجد یک تاریخ مسجل و مشخص و تفصیلی است. ممکن است برخی اختلافات هم در آن باشد؛ اما چندان نیست که کسی در اصل آن تردید کند توجه داشته باشیم که دین به‌مثابه یک بسته مقدس، در عین حال یک پدیده تاریخی هم هست. این خصوصاً درباره ادیان زنده و تاریخی بیشتر صدق می‌کند. این از مزیت‌های دینی نظیر اسلام است که باید به آن توجه داشت. این مزیت را خیلی از ادیان ندارند. این دین واجد یک تاریخ مسجل و مشخص و تفصیلی است. ممکن است برخی اختلافات هم در آن باشد؛ اما چندان نیست که کسی در اصل آن تردید کند. شواهد مکانی و زمانی روشنی از مقاطع مختلف آن وجود دارد؛ گرچه برخی سیاست‌های جاهلانه و عامدانه درصدد از بین بردن این اماکن که هم جنبه تاریخی و هم جنبه مقدس دارند، هستند. این دین واجد مقدساتی است که عینیت مکانی و تاریخی دارند و از اساس با مقدسات اسطوره‌ای که تنها از طریق خاطرات شفاهی منتقل شده است فرق دارند.

یکی از تردیدهای جدی که در باب مسیحیت شده، تردید در

عیسای تاریخی است و این که آیا اساساً چنین شخصیتی در تاریخ وجود داشته است؟ برونو باوئر یکی از کسانی است که تردیدهای جدی در این باره مطرح کرده و مسیحیت را از این حیث دچار برخی تالطلمات نموده است. کسانی هم در مقام دفاع تلاش کردند تا به مسیح (ع) و مسیحیت یک ماهیت ماورایی صرف ببخشند و بدین طریق از آن صیانت نمایند.

اسلام اما آن گونه نیست؛ اسلام در عین داشتن ظهور و حضور تاریخی، خودش را به‌مثابه یک امر مقدس عرضه کرده است و مردم نیز در عین حال که آن را به‌مثابه یک واقعه تاریخی می‌شناسند، آن را مقدس می‌شمارند و به آن ارادت می‌ورزند. لذا لزومی ندارد که این‌ها را در تعارض و تقابل با یکدیگر ببینیم و دوگانه‌های نابجا برای آن بسازیم. بله، یک تلقی یا تعریف از اسطوره، همان است که آقای دکتر ارائه کردند و تعاریف دیگر. اما دلیل نمی‌شود که تعریف و تعبیر دیگر را عامیانه یا غیرعلمی بدانیم.

بنده همچنان مصرم که تعبیر رایج‌تر اسطوره را ملاک نظر قرار دهیم و آن را در همان معنای ضیق و محدودش حفظ کنیم. این وسعت‌بخشی به معنای اسطوره آن را بی‌جهت با پدیده‌های دیگر خلط می‌کند. تعبیری که آقای محدثی برای اسطوره قائل شدند، آن را با دین خلط می‌کند. بسیاری از ویژگی‌هایی که فرمودند، همان مشخصاتی است که ما ادیان را با آنها می‌شناسیم. آن چیزی که با مشخصات مذکور کشف کرده‌اید و مدعی خود را با آن اثبات کرده‌اید، اسطوره نیست؛ ادیان هستند. نتیجه هم می‌گیرید که برخلاف مدعایی که اسطوره را متعلق به گذشته می‌داند، اثبات شد که در دنیای کنونی نیز وجود دارد. این یک نام‌گذاری است و یک نفر می‌تواند از ابتدا بگوید که اسم آن را می‌گذارم اسطوره. منطقاً ایرادی ندارد، اما بازی علم و عالمان را به هم می‌زند.

برخی از ویژگی‌هایی که برای اسطوره بیان کردند، از مشخصات ایدئولوژی‌ها است. ادیان هم بخش قابل‌توجهی از این ویژگی‌ها را دارند. به نظرم تمام آن ویژگی‌های شش‌گانه‌ای که بیان کردند را ادیان کمابیش دارند. حالا چه داعیه‌ایست که اسم دین را از آنها برداریم و اسطوره بگذاریم، ما وقتی دین را داریم و ایدئولوژی را داریم و اسطوره را هم داریم و هر کدام هم معرف‌ها و ممیزات خاص خود را دارند؛ چرا باید آنها را به‌جای هم به‌کار ببریم؟ البته این که آنها از برخی جهات شبیه و یا هم‌سنگ هستند، قبول؛ اما در عین حال آن قدر متمایزند که لازم شده تا برای هر کدام نام و عنوان متفاوتی قرار بدهیم و آنها را در واقعیت هم از هم بازشناسیم.

فرمودند که تحقیقی را می‌خواسته‌اند انجام بدهند درباره حضرت علی (ع) اما نیمه‌کاره مانده. این شاید ناشی از آشفتگی در مسئولین و در مسئولیت‌ها بوده باشد که متأسفانه کم هم نیست. یعنی شاید مسئولی بوده که مثل ایشان به ضرورت آن موضوع نرسیده است. همین. چرا آن را به حساب حساسیت‌های ویژه‌ای می‌گذارید که نظام درباره این قبیل موضوعات دارد؟ ضمن این که عنوان این تحقیق چیزی را پیش‌فرض گرفته و یا دارد القا می‌کند که درست نیست و آن اسطوره‌ای بودن عقاید و مقدسات دینی است.

این که درک مردم از حضرت تاریخی است یا اسطوره‌ای؛ دچار چنین سوگیری و خطایی است. می‌شد تعبیر بهتری که تطابق بیشتری با اعتقادات همان مردم داشته باشد را برای این تحقیق به‌کار برد. بله، این از اعتقادات شیعی است که حضرت علی (ع) و اولاد ایشان را واجد مقام عصمت می‌دانند. اگر بروید و از مردم بپرسید همین نتیجه را هم به‌دست می‌آورید؛ اما چرا آن را در تقابل با وجود تاریخی ایشان قرار می‌دهید و یا چرا عنوان اسطوره‌ای بر روی آن می‌گذارید.

البته ممکن است در این موضوع و یا هر موضوع دیگری اعتقادات مردم با برخی باورهای خرافی نیز در آمیخته باشد و شما هم در صدد بررسی و کشف آن باشید. مطالعه‌ای درباره نگرش‌های مردم و یا آشناری از مردم است دیگر؛ کسی علی‌القاعده نباید با آن مخلف باشد؛ در عین حال ما و ایشان هم می‌دانیم که نباید با سوالات القایی به نگرش‌سنجی پرداخت. اینها واقعیت‌های جامعه است. چه کسی می‌تواند انکار کند و یا چه کسی می‌تواند آن را پنهان نماید. برخی از مردم در بعضی از اعتقاداتشان دچار برداشت‌های خرافی هستند؛ نمی‌گویم برداشت‌های ماورایی؛ چون که دین بر آنها صحه گذاشته است؛ بلکه می‌گویم خرافی. یعنی برداشت‌ها و باورهایی خارج از چارچوب‌های دینی و مأخوذ از جاهای دیگر و یا برساخته ذوق و سلیقه خودشان. بسیار هم مطالعه شده و روی منابع هم گفته شده است و می‌شود و چیز پنهانی هم نیست. اتفاقاً یکی از کارهایی که روحانیت شیعه در طول تاریخ انجام داده است و می‌دهد، همین ستیختن با باورهای خرافی است. یکی از نقش‌هایی که روحانیت به قوت ایفا کرده است، جلوگیری از رواج این قبیل باورها و برداشت‌های خرافی است که از چارچوب‌های دینی یا لااقل اسلام شیعی خارج است. آن هم دینی که این قدر بر آموزه‌های عقلانی و برهانی خویش تأکید کرده است.

محدثی: حقیقتاً باید اشاره کنم آقای دکتر شجاعی زنده دانش تخصصی درباره‌ی اسطوره ندارند. در کتابم اشاره کرده‌ام که حداقل ده رویکرد مطالعاتی در اسطوره‌شناسی داریم که به‌اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنم که اگر مخاطبان علاقه‌مند بودند بتوانند دنبال کنند.

یکی رویکرد کارکردگرا که از برجسته‌ترین آن‌ها آقای مالدینوفسکی است. رویکرد ساختارگرا که یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های آن‌ها آقای لوی اشتراوس است که چهار جلد مفصل درباره اسطوره‌شناسی ساختارگرا بحث کرده است. رویکرد تاریخ‌نگارانه که به شخصیت او هم برمی‌گردد که اسطوره‌ها را در ریشه‌های تاریخی جستجو می‌کند. رویکرد روان‌شناختی که به دوشاخه روانکاوانه و غیرروانکاوانه تقسیم می‌شود. اصلی‌ترین افراد رویکرد روانکاوانه فروید و یونگ هستند. شاخه غیرروانکاوانه مانند آقای مورنو هستند.

رویکرد تأویل‌گرا داریم که بزرگانی مانند پل ریکور و جوزف کمبل و در ایران افرادی مانند علی شریعتی و علی طهماسبی این رویکرد را دارند. رویکرد زبان‌شناختی که در قرن نوزدهم آقای مولر و قرن بیست رولن بارت را داریم. رویکرد ادبی داریم که افرادی مانند نورتروپ فرای شاخص‌ترین افراد این رویکرد هستند. در رویکرد پدیدارشناختی افراد متعددی داریم، اما برجسته‌ترین آن‌ها میرچا الیاده است که تقریباً همه آثارش به فارسی ترجمه شده است.

در رویکرد انسان‌شناختی بزرگانی مانند جیمز فریزر و لوی برول را داریم و در رویکرد معرفت‌شناختی شخصیت بسیار برجسته به نام ارنست کاسیرر را داریم که آثارش را آقای یدالله موذن به فارسی ترجمه کرده‌اند و جزء معتبرترین آثار در این حوزه هستند. من با اطمینان و جدیت می‌گویم که اکثریت این بزرگان بین دین و اسطوره تفکیک قائل شده‌اند. عدم تفکیک دین و اسطوره که در سخنان آقای دکتر هم بود به قرن نوزدهم برمی‌گردد.

حتی در آثار جامعه‌شناسانی مانند وبر هم هست که آن‌ها از تفکر دینی - اسطوره‌ای صحبت می‌کنند و تمایز قائل نمی‌شوند. به همین دلیل هم هست که سکولاریزاسیون در قرن نوزدهم بسیار برجسته است و دامنه آن تا قرن بیستم کشیده می‌شود؛ چرا که دین و اسطوره را یکی گرفته‌اند و نقدی که من به وبر وارد می‌کنم همین است که

تمییز جدی بین دین و اسطوره قائل نیست و به همین خاطر است که تصور می‌کند که دین از بین خواهد رفت و افسون‌زدایی چیز چندانی از دین باقی نخواهد گذاشت. دیگر متفکران قرن نوزدهمی با این نگاه که دین و اسطوره یکی هستند توجه ندارند که دین می‌تواند از خودش اسطوره‌زدایی بکند.

اتفاقاً در قرن بیستم و بعد از آن الهیاتی به نام الهیات اسطوره‌زا شکل گرفت. الهیات است اما تلاش می‌کند که اسطوره‌زدایی بکند. شخصیت برجسته آلمانی آن آقای رودولف بولتمان است که برخی از آثارش هم به فارسی ترجمه شده‌اند. در ایران کارهای دکتر علی شریعتی به‌ویژه «تشیع علوی و تشیع صفوی» سعی می‌کند که قرائت تازه‌ای از تشیع ارائه بکند، اتفاقاً تماماً اسطوره‌زدایانه است و عنصر اساسی آن در واقع کنار نهادن باورهای اسطوره‌ای



باورها را بیان کنیم، باید از واژه‌هایی استفاده کنیم که دارای بار مثبت یا منفی نباشند. به همین خاطر تعبیر اسطوره را مناسب‌تر می‌دانم برای اینکه ادبیات مفصل و عالمانه‌ای درباره آن وجود دارد.

شجاعی‌زند: درهم می‌آمیزد. شما با تعبیر اسطوره، باورهای ماورایی را که خود دین مطرح کرده با امور دیگری که ممکن است پیروان، تحت تأثیر عوامل عدیده‌ای به دین وارد کرده باشند، به هم خلط می‌کنید و ذیل عنوان واحد اسطوره قرار می‌دهید و هیچ تفکیکی را بین آنها قائل نیستید. در صورتی که این تفکیک در اینجا بسیار تعیین‌کننده است. چون دین بدون باورهای ماورایی، اساساً دین نیست. به همین رو شاید از به کار بردن تعبیر خرافه هم امتناع دارید؛ چون همه را ذیل عنوان اسطوره می‌برید که این گونه نیست.

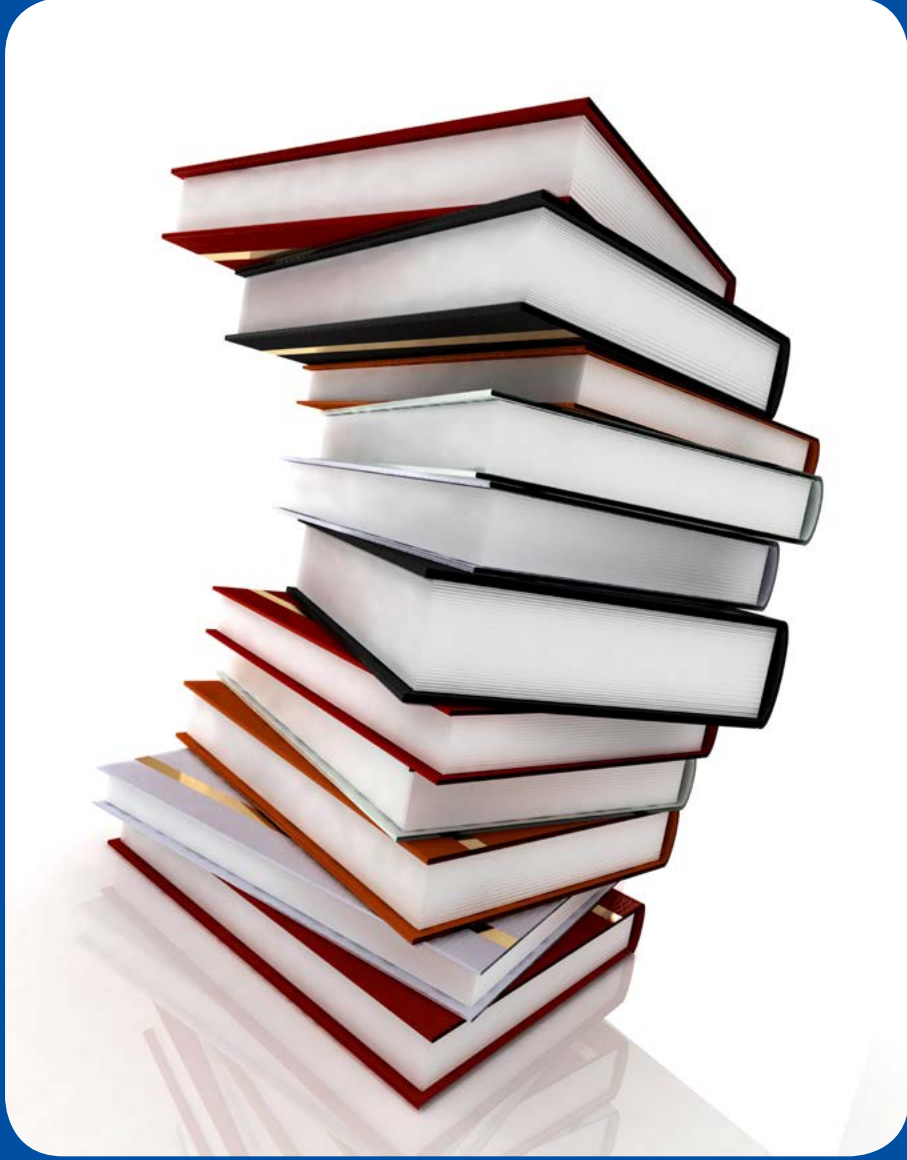
محدثی: من در اینجا با شما هم عقیده نیستیم. وقتی من می‌گویم تفکر اسطوره‌ای به معنی قرار دادن اندیشه ماورایی و مثل باور به امور غیبی، که من در اینجا غیب را مناسب‌تر می‌دانم، این را الزاماً در درون مفهوم اسطوره قرار نمی‌دهم و در واقع جدا می‌کنم. یعنی باور به امور غیبی الزاماً اسطوره‌ای نیست.

شجاعی‌زند: پس باید ویژگی‌هایی را برای اسطوره برشمارید که متمایز از باورهای ماورایی ادیان باشد.

درباره بزرگان دینی ماست. اینکه او تلاش می‌کند که امام را انسان زمینی معرفی کند و اینکه او می‌گوید که امام مافوق انسان نیست، بلکه انسان مافوق است، دقیقاً می‌خواهد او را بر روی زمین قرار بدهد. اینکه بر جنبه بشری پیامبر اسلام تأکید دارد و تلاش می‌کند او را انسانی مثل دیگر انسان‌ها معرفی کند، به این دلیل است که دارد اسطوره‌زدایی می‌کند. یا آن چیزی که تحت عنوان تشیع صفوی پررنگ می‌کند، تشیعی است که اسطوره‌ای است و اتفاقاً تشیعی است که در چهار دهه اخیر به‌شدت رواج پیدا کرده و این تشیع در این چهار دهه کاملاً در ایران گسترده شده و اتفاقاً نظام سیاسی دارد کاملاً از تفکر دینی اسطوره‌ای استفاده می‌کند. در واقع، ما باید بین دو نوع دین تمایز قائل بشویم: دین اسطوره‌ای و دین غیراسطوره‌ای و تفکر دینی اسطوره‌ای و تفکر دین غیر اسطوره‌ای.

شجاعی‌زند: به نظر می‌رسد که میان وجه ماورایی دین با اسطوره در فرمایشات شما خلط می‌شود.

محدثی: نه من بین ماورایی و اسطوره‌ای فرق قائلم. به نظرم می‌تواند این نقطه‌ای باشد که بتوان روی آن تمرکز کنیم. ضمن اینکه می‌خواهم بگویم که آقای دکتر از تعبیر خرافه استفاده کردند و ما به‌عنوان یک دانش‌پژوه یکی از مسائلی را که باید رعایت کنیم این است که از واژه‌های



معرفے کتاب

نوشته آیت الله محسن اراکی؛

مجموعه «فقه نظام اقتصادی اسلام» به مجلد سوم رسید



آیت الله محسن اراکی استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و عضو مجلس خبرگان رهبری در مجلد سوم از مجموعه «فقه نظام اقتصادی اسلام» در ادامه مباحث سه گانه پیشین، به مبحث چهارم یعنی «عوامل تولید» پرداخته است و آن را در ضمن پنج عامل مورد نقد و بررسی قرار داده که این عوامل عبارتند از: سرمایه؛ زمین؛ نیروی کننده کار؛ مدیریت؛ نظم و سازماندهی.

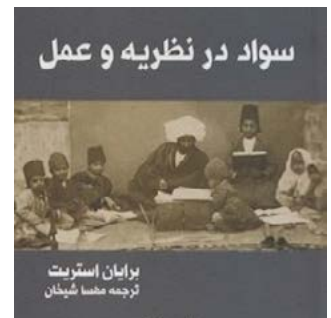
در بخشی از این کتاب می خوانیم: «اساسی ترین تفاوت میان دیدگاه اسلام نسبت به ارزش نیروی کار با دیدگاه مارکسیسم، و بسیاری از مکاتب اقتصادی مادی گرا این است که اسلام برای خود کار ارزش قائل است صرف نظر از نقشی که در تولید کالا دارد، و لذا ارزش کار در اسلام تابعی از ارزش کالای تولیدی نیست، بلکه کار فی نفسه دارای ارزش است، مارکسیسم و برخی دیگر از مکاتب اقتصادی، ارزش کار را تابع ارزش کالای تولیدی می دانند و لذا در تعیین ارزش کار نقشی را که کار در ایجاد ارزش در کالای تولیدی دارد به عنوان میزان و معیار در نظر می گیرند؛ در حالیکه در اقتصاد اسلامی کار اقتصادی فی نفسه دارای ارزش است...»

شایان ذکر است این اثر در ۲۸۵ صفحه، توسط انتشارات مجمع الفکر الاسلامی به زیور طبع آراسته شده و مهیای استفاده ی محققین و پژوهشگران می باشد.

کتاب سواد در نظریه و عمل منتشر شد

تاب «سواد در نظریه و عمل» نظریه بنیادین «برایان استریت» در حوزه سواد را تبیین می کند. استریت انسان شناس، با تمرکز و ارجاع به مطالعات میدانی پیشین در حوزه سواد، مروری بر فرایندها و فعالیت های سواد از دیدگاه های مکاتب فکری مختلف دارد. وی در این بررسی، پارادایم سواد به مثابه «مهارت های خواندن و نوشتن»، «مهارت ذهنی»، «تماد پیشرفت و تمدن» و «سواد به مثابه مظهر عقلانیت» را به چالش می کشد و به درستی نشان می دهد سواد با تعریف رایج آن، دیدگاهی غربی و ابزاری جهت توسعه بیشتر و تربیت نیروی کار ماهر تر و چرخاندن چرخه های اقتصادی بوده است.

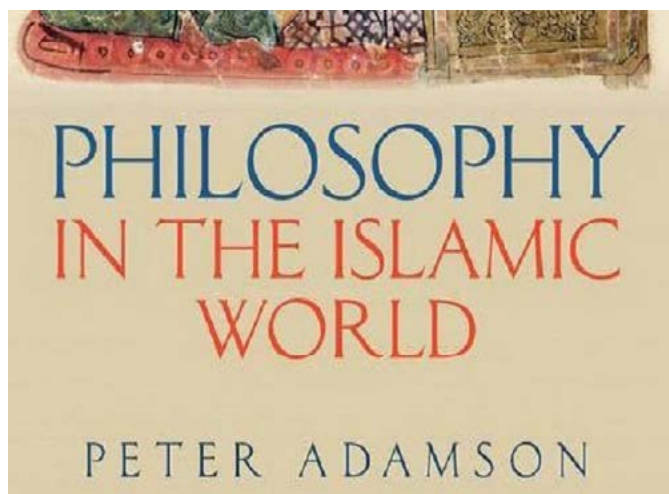
کتاب «سواد در نظریه و عمل» با ترجمه «مهسا شیخان» از سوی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات در ۳۸۲ صفحه با قیمت ۱۹ هزار تومان منتشر شده است.



آکسفورد منتشر کرد

تاریخ کامل فلسفه در جهان اسلام در یک کتاب

استعماری اروپایی پاسخ می دهد. کتاب «فلسفه در جهان اسلام» دارای ۵۰۳ صفحه بوده و توسط انتشارات آکسفورد منتشر شده است.



کتاب «فلسفه در جهان اسلام» اثری فاخر از پیتر آدامسون از انتشارات آکسفورد است که اولین بار در سال ۲۰۱۶ منتشر شد. این مجموعه، تاریخ کامل فلسفه در جهان اسلام با پوشش کامل متفکران یهودی، مسیحی و همچنین مسلمانان را شرح می دهد. نویسنده با در نظر گرفتن فلسفه از ابتدای آن در جهان اسلام تا قرن بیستم، تاریخ فلسفه را به شیوه ای جدید ترسیم می کند و علاوه بر پوشش برخی از چهره های برجسته فلسفی چون ابوعلی سینا، به اندیشمندان کمتر شناخته شده از جمله فیلسوفان زن نیز نگاه می کند. توجه به کلام و عرفان - سنت صوفی در اسلام و کابالا در میان یهودیان و همچنین فصل هایی در زمینه هایی نظیر نجوم از بخش های جذاب کتاب است.

این کتاب به سه بخش تقسیم شده است: در بخش اول، نویسنده به دنبال شکوفایی الهیات اسلامی و پاسخ به سنت فلسفی یونان در جهان یادگیری عربی است. این دوره تکوینی، با ابوعلی سینا، یعنی شخصیت محوری که بیشتر متفکران بعد از آن احساس می کنند باید به آن پاسخ دهند به اوج می رسد و ادامه می یابد.

بخش دوم کتاب، فلسفه را در میان مسلمان اسپانیا (اندلس) توضیح می دهد، جایی که فیلسوفان یهودی می آیند، هرچند این بخش شامل متفکرانی چون ابن عربی نیز است. سرانجام، بخش سوم در تحولات بعدی به جزئیات غیرمعمول نگاه می کند و با فلسفه در امپراتوری های عثمانی، مغول و صفوی روبرو می شود و نشان می دهد که متفکران قرن نوزدهم تا قرن بیستم هنوز نگران پاسخ دادن به ایده هایی بودند که قرن ها به فلسفه در جهان اسلام روح و جان داده، و همچنین به چالش های سیاسی و فکری قدرت های

از سوی دفتر نشر معارف قم؛

کتاب «نماز» اثر آیت الله حائری شیرازی منتشر شد

۲. آیات زیادی وجود دارد که می‌گوید اگر نماز درست شود حکومت، جهاد، زکات، ایثار، وفای به عهد و... همه از برکت نماز درست خواهند شد و در صورت آسیب دیدن نماز، همه فضایل از دست می‌روند. اگر همه فضایل اسلامی را به دانه‌های تسبیح تشبیه کنیم، نماز یکی از آن‌ها نیست؛ بلکه بند تسبیح است. هریک از این فضایل اگر آسیب ببیند یک دانه تسبیح ناقص شده است؛ اما نماز اگر آسیب دید، همه دانه‌های تسبیح از دست می‌روند.

۳. نماز به انسان معرفت و قرب می‌دهد، این قرب باعث می‌شود تا معرفت فرد به قبح اعمال بد و معرفت او به جلوه اعمال صالح زیادتیر شود. وقتی معرفت انسان به قبح سیئه شدید شد، خود این معرفت، انسان را از سیئات باز می‌دارد. چون نماز قرب‌دهنده است، انسان را از فحشا و منکر باز می‌دارد. معنای قرب این است که انسان به آنچه بینش الهی است، نزدیک شود.

۴. نماز کلام خداست و می‌تواند قلب را شفا داده و بیماری‌های انسان را برطرف کند. چه نمازی قدرت چنین کاری دارد؟ نمازی که بر مبنای حب و عشق و ولایت الهی باشد می‌تواند انسان را هدایت کند. نمازی نماز است که از محبت سرچشمه گرفته و از روی اکراه نباشد و محبت الهی را در دل فرونی دهد.

چاپ اول کتاب «نماز» در ۱۴۰ صفحه، قطع رقیعی و دورنگ، تیراژ ۳۰۰۰ نسخه و قیمت ۸۰۰۰ تومان عرضه شده است. دفتر نشر معارف از آیت الله حائری شیرازی تاکنون کتابهای: ۱. آیین تمام نما، ۲. حکومت جهانی خدا، ۳. با علی (ع) در صحرا، ۴. تعلق و ۵. نماز منتشر کرده است و به زودی کتابهای: ۱. تحجرگرایی، ۲. تفکر، ۳. اخلاق اسلامی و ۴. تربیت دینی کودک را از این اندیشمند و متفکر فقید منتشر می‌کند.



اجتماعی، عناصر اصلی نماز، نماز حافظ تمام فضائل، نماز؛ شکر حاکمیت دین و مایه دوام آن، نماز؛ انتقال از طبیعت به فطرت، نماز دستگاه حراست انسان از فحشا و منکر، چرا اوقات نماز به پنج وقت تقسیم شده است؟، آداب خروج از منزل و ورود به مسجد، خلاصه‌ای از فلسفه اذکار و افعال نماز، بزرگی خدا؛ اولین یادآوری در نماز، مایه رستگاری بودن نماز، حمد و تمرکز در نماز و...

برش‌هایی از کتاب «نماز» نوشته آیت الله حائری شیرازی (ره)

۱. انسان مسلمان باید همیشه در حال مبارزه با طاغوت و شیطان خود باشد. محل نماز را هم که محراب گفته‌اند، به این خاطر است که انسان در سنگر مبارزه با شیاطین است. بنابراین، وقتی که قبولی همه اعمال منوط به قبولی نماز است و محل نماز گزار هم حریگاه انسان و شیطان است، پس زندگی همه‌اش سنگر مبارزه با طاغوت و شیطان می‌باشد.

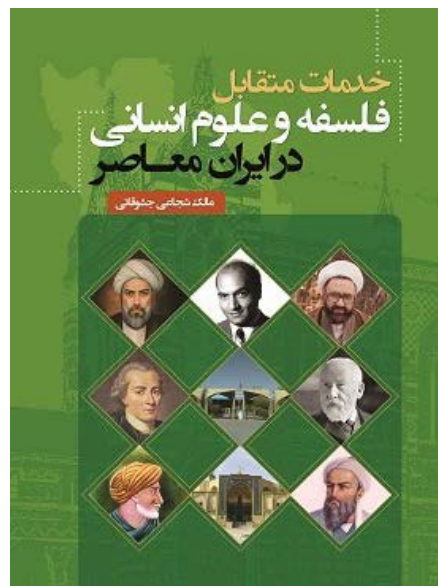
کتاب «نماز» نوشته آیت الله حائری شیرازی از سوی دفتر نشر معارف قم منتشر شد.

هر دستگاهی برای کار کردن، از ذخیره انرژی خود استفاده می‌کند و به منظور پُر کردن ذخیره مصرف شده، بایستی جایگاهی برای پُر کردن داشته باشد. سفره غذایی که بر سر آن می‌نشینیم ایستگاه تغذیه جسمی ماست و نمازی که می‌خوانیم ایستگاه تغذیه روانی و روحانی ما. گویی ارتباط با پروردگار تقویت‌کننده‌ای است که با یک نماز، باتری دل را پر می‌کند. گاه به دلیل اشکالاتی، نیروسانی و پرشدن باتری تخلیه شده انجام نمی‌شود. به عبارت دیگر، دستگاه در شارژ است، اما شارژ نمی‌شود. نماز هم این چنین است: «لَا صَلَوةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ»؛ نماز بدون حضور قلب، نماز نیست. مهم در شارژ قرار گرفتن و شارژ شدن است.

کتاب حاضر، مجموعه‌ای از چند گفتار حضرت آیت الله حائری شیرازی (ره) درباره نماز و فلسفه و آثار آن است که به زیبایی، آثار فردی و اجتماعی این عمود خیمه دین را بررسی کرده‌اند. موضوعاتی که در این کتاب بیان شده است: معنای «ذکر» بودن نماز، تفاوت ذکر با تلقین و تقلید و القاء، نماز؛ عامل تبدیل ایمان به یقین، نماز برای سلب عادت است، نماز شویونده غفلت‌های اجباری، کارکردهای مختلف ذکر در انسان‌ها، رابطه داخل و خارج نماز، نماز؛ هماهنگ کننده اعتقاد و عمل، تفاوت تأثیر نماز و سایر عبادات بر انسان، ریشه‌های عدم حضور قلب در نماز، نماز و ولایت، هدف از جمل ولایت، اقامه نماز است، نماز عامل تحکیم ولایت و ولایت عامل نتیجه‌بخش بودن نماز است، چرا ولایت، «شرط قبولی» نماز و سایر اعمال است؟، کفر به طاغوت؛ مقدمه نماز و خودسازی، نماز و اجتماع، نماز، موجب آگاهی و حرکت درونی و

به قلم مالک شجاعی؛

کتاب «خدمات متقابل فلسفه و علوم انسانی در ایران معاصر» منتشر شد



یک پژوهشگر در جهت فهم مسائل فلسفه و علوم انسانی در ایران معاصر باشد.

در بخشی از کتاب می‌خوانیم: میتوان به طرح این ایده پرداخت که پارادایم‌های سه گانه علوم انسانی، ناظر به جامعه غربی است و پارادایم پوزیتیویستی در صدد «تبیین قانونمند» و به یک معنا تاسیس و تقویم جامعه مدرن غربی با محوریت علم جدید است، پارادایم هرمنوتیکی در صدد «فهم مقاصد و معانی» این جامعه مدرن غربی است و پارادایم انتقادی در صدد «آسیب شناسی، نقد و حتی گذار» از این وضعیت پیش آمده است. از این جهت میتوان گفت که پارادایم پوزیتیویستی مسیر عبور از جامعه (و حتی سبک زندگی) سنتی به جامعه (سبک زندگی) مدرن را هموار کرده، پارادایم هرمنوتیکی در صدد فهم مدرنیته تحقق یافته در سبک زندگی و جامعه غربی است و پارادایم انتقادی (که همسو با مضامین فکری اندیشمندان کلیدی پست مدرن) است به فکر درمانگری، آسیب شناسی و بعضاً عبور از این گفتمان و سبک زندگی مسلط است.

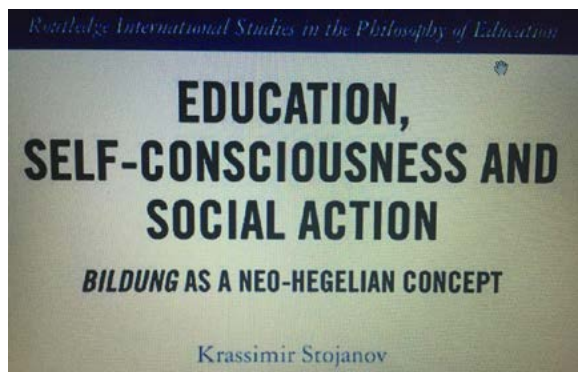
مؤلف کتاب مالک شجاعی جشوقانی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و ناشر آن انتشارات موسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق است.

کتاب «خدمات متقابل فلسفه و علوم انسانی در ایران معاصر» در چهارده گفتار به مباحثی چون چپستی و مسائل فلسفه علوم انسانی، روشنگری به مثابه بنیاد علوم انسانی مدرن، بنیادهای فلسفی علوم انسانی، دیدگاهها در باب سهم دیتلای در فلسفه علوم انسانی معاصر، مسائل علوم انسانی در ایران معاصر، تجربه ایرانی مواجهه با علوم انسانی مدرن، خدمات متقابل علوم انسانی اجتماعی در ایران معاصر، از فلسفه علوم انسانی چه درس هایی برای توسعه علمی ایران می‌توان آموخت؟ مناسبات فکری استاد مطهری و علوم انسانی، مناسبات فلسفه دین، کلام جدید و علوم انسانی، نسبت فلسفه فرهنگ و علوم انسانی، اهمیت مک اینتایر برای فلسفه معاصر ایران، نسبت مک اینتایر با فلسفه معاصر ایران، سرآغازهای رویکرد ترجمه فرهنگی به فلسفه و علوم انسانی، تجربه ایرانی مواجهه با فلسفه علم و... پرداخته است.

مؤلف در مقدمه کتاب آورده است: وجه مشترک همه این گفتارها تاملی فلسفی - تحلیلی در باب مناسبات دین، فلسفه و علوم انسانی با نگاه ویژه به وضعیت تفکر در ایران معاصر بوده است. به نظر می‌رسد در بهترین حالت، این مجموعه می‌تواند به مثابه گامی ه چند کوچک و نه چندان استوار در جهت بهره گیری از آموخته های فلسفی

توسط انتشارات راتلج؛

کتاب «آموزش، خود آگاهی و عمل اجتماعی» منتشر شد



نگاه های متفاوتی به مفهوم آموزش وجود دارد و یکی از این مفاهیم مفهوم هگلی «بیلدونگ» است. پیش از هگل نیز مفهوم «بیلدونگ» توسط فیلسوفان به کار گرفته شده بود ولی برای هگل بعد اجتماعی این مفهوم پررنگ تر است.

در کتاب «آموزش، خود آگاهی و عمل اجتماعی» نویسنده به بررسی مفهوم بیلدونگ نزد هگل می پردازد و با بازسازی این مفهوم سعی دارد کاستی های موجود در نگرش به مفهوم آموزش را برطرف کند.

کراسیمیر استویانوف، فیلسوف آموزش و پرورش که در مونیخ آلمان تدریس می کند، دو عنصر اصلی را برای مفهوم بیلدونگ در این اثر بر می شمارد، نخست پرورش خود آگاهی و دوم پرورش ظرفیت عمل اجتماعی. از آنجایی که هر دو این عنصر در اخلاق ریشه دارند، در این اثر اخلاق به عنوان مهمترین عنصر آموزش مورد تاکید قرار می گیرد.

این کتاب توسط انتشارات راتلج در ژانویه سال ۲۰۱۸ منتشر شده است.

توسط انتشارات دریا؛

کتاب «تحلیل محتوای تغییرات سخنان امام علی (ع) خطاب به مردم» منتشر شد

امیرمؤمنان در دوران حکومت ایراد شده است که با توجه به تحولات زیاد در دوران حکومت امام و روند سریع تغییرات، بیان امام که در اوج بلاغت بوده به تناسب حال و مقام و مقتضای مسائل تفاوت کرده است.

بنابراین امام علی (ع) عنوان زمامدار جامعه اسلامی در دوران حکومت خویش به تناسب زمان، شرایط و افراد مختلف، سخنانی بیان کرده است. شناخت روند تغییرات سخنان امیرمؤمنان (ع) در دوران حکومت ایشان می تواند در درک درست از مسائل در شرایط گوناگون و چگونگی برخورد با آنها مؤثر باشد.

کتاب «تحلیل محتوای روند تغییرات سخنان امام علی (ع) خطاب به مردم در دوران حکومت در نهج البلاغه» به کوشش نرگس سادات مبلغ به همت انتشارات دریا منتشر شد.

در اندیشه سیاسی امام علی (ع) زمانه شناسی از مهمات عرصه سیاست است. حضور درست در زمانه، درک حوادث، وقایع و اتفاقات روزانه خود، شناخت جریانها و غائب بودن از زمان خویش، عنصر اساسی در فهم سیاسی، تصمیم گیری و اقدامات سیاسی است.

هرچه زمان شناسی درست تر، عمیق تر و همه جانبه تر باشد، میزان فریب خوردگی در سیاست و فروغلتیدن در دامها و تصمیمات نادرست کمتر خواهد بود.

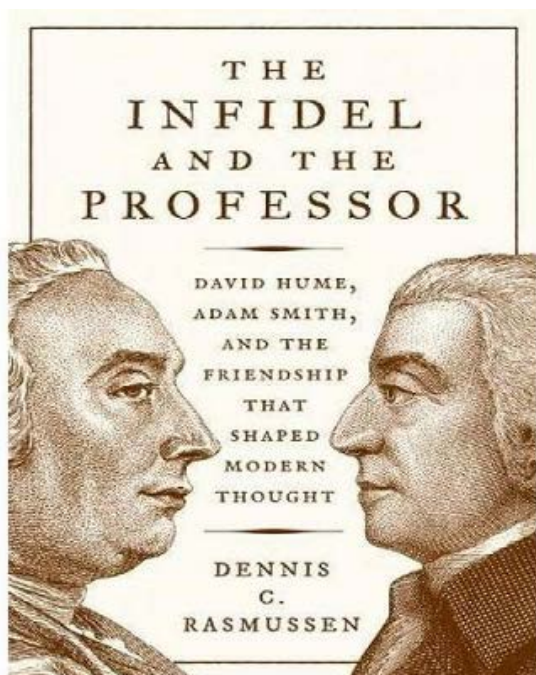
کسی که شرایط زمان و مقتضیات آن را به خوبی بشناسد، در تعیین جهت خود و تصمیم گیری مناسب در هر اوضاع و احوالی بهتر عمل می کند. یکی از بهترین الگوها برای زمانه شناسی امیرمؤمنان علی (ع) است.

بیشتر آنچه از امام علی (ع) در منابع تاریخی، حدیثی و ... باقی مانده، ناظر به دوران حکومت است و حجم معتابهی از مطالب



نوشته دنیس راسموسن؛

داستان دوستی دیوید هیوم و آدام اسمیت در یک کتاب



دیوید هیوم به عنوان یکی از مهمترین فیلسوفانی که تا به حال به زبان انگلیسی نوشته است تلقی می شود؛ اما در طول عمر به خاطر دیدگاههای شکاکانه مذهبی به عنوان «نابینای بزرگ» مورد انتقاد و حمله متقدین قرار گرفت. در مقابل، آدام اسمیت، استاد برجسته فلسفه اخلاق بود و اکنون اغلب به عنوان پدر بنیانگذار سرمایه داری شناخته می شود. به طور قابل ملاحظه ای، این دو، بهترین دوست برای زندگی شان در دوران بزرگسالی بودند که دنیس راسموسن آن را بزرگترین دوستی های فلسفی نامیده و به اشتراک می گذارد. بی دین و استاد اولین کتابی است که داستان مهیج دوستی این متفکران روشنگری و چگونگی تغییر این ایده ها را بازگو می کند.

این کتاب روابط هیوم و اسمیت را از اولین جلسه آنها در سال ۱۷۴۹ تا مرگ هیوم در سال ۱۷۹۶ نشان می دهد. درواقع کتاب توصیف آن است که چگونه آنها در مورد نوشته های یکدیگر نظر دادند، از کارهای یکدیگر و بلندپروازی های ادبی حمایت کردند و در مورد مسائل شخصی مشاوره می کردند. مهمتر از آن پس از نزاع هیوم با ژان ژاک روسو، اعضای روشنفکری پر جنب و جوش در روشنگری اسکاتلند، هیوم و اسمیت، بسیاری از دوستان و هم تیان خود را ساختند، به انجمن های مشابه پیوستند و در بسیاری از موضوعات مشابه به فراتر از فلسفه و اقتصاد علاقه مند بودند- از روانشناسی و تاریخ تا سیاست و جنگ انگلیس با مستعمرات آمریکایی. این کتاب نشان می دهد که دیدگاه های خصوصی دینی اسمیت به موارد عمومی هیوم نزدیک تر است و هیوم بیشتر به اقتصاد کمک می کند و اسمیت به فلسفه.

کتاب «بی دین و استاد» نوشته دنیس راسموسن سال ۲۰۱۷ توسط انتشارات هاردکور منتشر شده است.

توسط موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی؛

کتاب «عیار نقدها، بررسی تحلیلی نقدهایی بر عرفان و حکمت اسلامی» منتشر شد



مجموعه مناظرات کتاب عیار نقدها شبیه دایره المعارفی است از شبهات و اشکالات مخالفان عرفان و حکمت به همراه پاسخ های آن؛ لذا می تواند برای آنان که در پی آشنایی بیشتر با عرفان و حکمت اند منبعی مطلوب بوده و برای تحقیقات علمی آیندگان مستندی ارزشمند باشد.

در بخش اول این کتاب، گزارش همایش حوزه و آینده و مناظره حجت الاسلام واسطی و مهدی نصیری در سه جلسه بیان شده است. در بخش دوم عیار نقدها مناظره مکتوب حجت الاسلام محمدحسن و کیلی با مهدی نصیری آورده شده است.

بخش بعدی کتاب درس نامه توحید قرآنی و وحدت وجود است. این بخش به تبیین توحید قرآنی و پاسخ به برخی شبهات معاصر درباره آن می پردازد.

کتاب عیار نقدها به دنبال جوابگویی به این سوالات است:

راز این همه تعارض و اشکال در جریان ضد عقلانیت

پیشرفته الهی شیعی چیست؟

اشتباهات روشی این جریان چگونه تبیین می شود؟

اشتباهات محتوایی آن کدام است؟

برداشت های ناصواب و ناصحیح جریان تفکیک را چگونه

باید به مسیر صحیح هدایت نمود؟

گره خوردن تفکیک و تکفیر چرا و چگونه؟

توحید قرآنی و مسأله نوری «وحدت وجود» چگونه تبیین می شود؟

ماجرای مناظره ها

موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی در مشهد مقدس که مبتنی بر مبانی «عرفان شیعی و حکمت متعالیه و فقه جواهری» به دنبال استخراج سیستم های تمدن اسلام از منابع دین بود، شرایط ایجاد مناظره را با مهدی نصیری که پا به عرصه نقد عرفان و حکمت گذاشته بود، فراهم کرد. حجت الاسلام عبدالحمید واسطی معاون تحقیق موسسه در سه جلسه مناظره با مهدی نصیری کوشید تا با تبیین آنچه آن را عرفان شیعی فقهاتی می نامید و در پاسخ به شبهات آقای نصیری، غیر واقعی بودن دیدگاه و عملکرد این جریان را ملموس نماید.

دستاوردهای مناظره

این مناظره بازتاب گسترده ای در حوزه علمیه مشهد و حوزه های علمیه سراسر کشور داشت و توانست به دو نتیجه مهم دست یابد:

اول: نقدهای اینگونه از مخالفین فلسفه و عرفان اسلامی مبتنی بر سیره عقلائییه «جمع قرائن در استظهار» نیست لذا بر اساس منطق فهم که در علم اصول فقه ارائه شده است و مورد قبول طرفین است، اعتبار ندارد.

دوم: داعیه داران «عرفان شیعی فقهاتی» و «وحدت وجود عرفانی» با علمداری مانند آیت الله حاج سیدعلی شوشتری، آیت الله آخوند ملا حسینی همدانی و ... نه در عقیده و نه در عمل قائل به «همه چیز خدایی» نیستند، قائل به جبر نیستند، قائل به اعتبار و مقامات برای خلفاء نیستند، اولیاء و عارفان کامل را هم عرض ائمه معصومین نمی بینند بلکه در تحت ولایت آنها می دانند. و در یک کلام هیچ زاویه نسبت به محکمت عقائد شیعه اثنی عشری ندارند و تفاوت دیدگاه ها به طور روش مند در چهارچوب محکمت کتاب و سنت و مکتب امام صادق (ع) قرار گرفته است.

در بخش اول عیار نقدها و جلسه اول مناظره حجت الاسلام واسطی و مهدی نصیری به طور خلاصه این نتایج حاصل شد:

مطلب اول: فلسفه اسلامی شیعی فقهاتی متکفل برهانی

کردن هستی شناسی و حیانی است و با روش عقلانیت اعتدالی حرکت می کند. عقلانیت اعتدالی یعنی اولاً عقل لازم است، کافی نیست و ثانیاً یافته های عقل، اگر روشمند باشد موجه است.

مطلب دوم: زبان فلسفه، زبان ذرات بنیادین هستی است یعنی وجود و عدم، مباحث فلسفی و مباحث عرفانی باید ترجمه شوند به مفاهیم وجودی و عدمی و نتایج و بسته های معرفتی و فکری از آنها به دست می آید.

مطلب سوم: گفت و گوهای فراوانی که پیامبر (ص) و ائمه (ع) با ملحدین داشتند آشکارا این تحلیل های وجودی و عدمی را نشان می دهد و فرقی را با گفت و گوهای که در مباحث درون دینی بوده در مورد جبر و اختیار در مورد مقام ائمه در مورد سرنوشت در مورد قرآن و غیره کاملاً طرز بحث و مفاهیمی که رد و بدل می شود، متفاوت است. یعنی تحلیل های فلسفی وجودشناسانه با تحلیل های کلامی که مفاهیم دینی را رد و بدل می کنند.

نشست دوم به بازخوانی نظریه وحدت وجود اختصاص پیدا کرده بود. حجت الاسلام واسطی در این جلسه بیان می کند: «وجود نامحدود هیچ مرتبه و موقعیتی برای وجود دیگری باقی نمی گذارد و الا اگر چیز دیگری موجود باشد به همان اندازه وجود نامحدود را محدود می کند مگر آنکه آن چیز وجودش در برابر وجود نامحدود نباشد بلکه ظهور و بروز از خود او باشد. تمام موجودات ماسوی الله وجودی مستقل در کنار او و چسبیده به او ندارند بلکه جلوه و ظهور و نمودار او هستند. عین او نیستند چون محدودند غیر او نیستند چون او نامحدود است.»

مهدی نصیری در بخشی از جلسه دوم هم گفته بود: «غیر برهانی ترین نظری که در عالم تفکر مطرح شد، وحدت وجود است. فرمودند: «فلسفه، هستی شناسی برهانی است» اگر مقصودتان فلسفه موجود است، هرگز. هرگز. هیچ نسبتی آن عقائدی که عرض کردیم و وحدت وجود که اوجش است با برهان ندارد. غیر برهانی ترین، شاید نظری که در عالم تفکر مطرح شد، وحدت وجود باشد و ما موحش تر از نظریه وحدت وجود به نظر من در عالم فکر نداریم.»

در نشست سوم به بازخوانی نظریه وحدت وجود (۲) (بررسی

ادله عقلی و نقلی) پرداخته شد. مهدی نصیری در بخشی از این جلسه می گوید: «فرمودند که تفسیر نمونه گفته است خداوند بی نهایت است. اگر مقصود تفسیر نمونه همین نامتناهی به همین معنایی که ایشان در برهان شان تقریر نموده اند، آن هم درست نیست، اشکال وارد است. حضرت آقای مکارم وحدت وجود را کفر می دانند. من سوال این است آقایان می گویند ما که وحدت وجودی نیستیم، فلسفه که نیست، عرفان که نیست، حلاج که نیست، ابن عربی که نیست، جنید نیست، اینها همه روی سر آقایان جا دارند؛ پس چه کسی است؟ مصداق قائلان به این وحدت وجودی که مرحوم علامه حلی تکفیر می کند، مقدس اردبیلی تکفیر می کند، همه فقها همه فقهای قدیم و جدید و الان تکفیر می کنند، کیست؟ یک مصداق بگویید... بنده خواستم شما بر اساس روایت «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» را همانگونه که امام رضا فرمودند تفسیر بکنید. کد تفسیر نمونه که مشکل سر جای خودش است.»

حجت الاسلام واسطی هم در بخشی از این جلسه گفته است: «در باب توحید نظریه «وجود مقداری و غیرمقداری» مغالطه ایست که تا به حال احدی این مغالطه را صورت نداده و مختص نشریه سمات است یعنی هم تفکیکی های عزیز و ارجمند این را قبول دارند که خدا بی نهایت است ما هم قبول داریم که فقط این وسط یک موردی پیدا شده، دارند بحث مقداری و غیرمقداری را می گویند که اصلاً از فضا خارج است. اگر این بی نهایت بودن خدا را از بین ببرند کار تمام است.»

بخش دوم کتاب شامل مناظره مکتوب حجت الاسلام حاج شیخ محمدحسن و کیلی با مهدی نصیری است. چندی پس از مناظره حجت الاسلام واسطی با آقای نصیری خبرگزاری فارس در پنج آبان ماه ۱۳۹۱ از حجت الاسلام محمدحسین و کیلی مصاحبه ای را با عنوان «اشتباهات مکتب تفکیک / مشکلات مدرسان فلسفه در مشهد» منتشر ساخت.

در این مصاحبه محمدحسن و کیلی درباره برخی از مسائل از جمله مجموعه ای از فعالیت های مخالفان فلسفه و عرفان سخن گفتند و در پاسخ این سوال که «آیا شما حاضر به

مناظره با آقای مهدی نصیری هستی؟» پاسخ مثبت داده بودند.

مهمترین فایده این مناظره مکتوب این بود که آقای نصیری دیگر نمی توانست از شاخه ای به شاخه ای بپرد. حاج شیخ محمدحسن و کیلی در این مناظره در برابر هر تهمت کوتاه آقای نصیری جوابی مفصل نگاشت و به وضوح اشتباهات وی را روشن ساخت و آن دسته از مغالطات وی را که استاد حاج شیخ عبدالحمید واسطی مجال نیافته بود در بحث شفاهی بدان بپردازد تبیین نمود، به طوری که دیگر برای هیچ ادعایی از وی جایی باقی نگذاشت و آقای نصیری یکی دو شماره ای بحث را ادامه داد و هر بار به جای دفاع از حرف های گذشته خود سعی نمود اشکال تازه ای طرح نماید ولی دوامی نیارود و نه فقط از نقدهای مکتوب استاد و کیلی جوابی نداد، تا ماه ها در سکوتی سنگین فرو رفت و فعالیت های خود و حتی مجله سمات تعطیل کرد.

این مناظرات مکتوب مکمل مناظرات شفاهی استاد واسطی بود، ایشان در بحث شفاهی بیشتر بر ضعف روش آقای نصیری و مراعات نمودن اصول اولیه تحقیق تکیه کرده و غیرعلمی بودن طریق وی را در بحث نشان دادند و این مناظرات مکتوب ضعف عمیق علمی جریان نصیری - میلانی را برملا ساخت و مجموعه ای از آموزه های حکمی - عرفانی را که معمولاً بد فهمیده می شود تبیین نمود. زبان گویا و بیان رسا و شیوای این مناظرات در ترسیم و توضیح معارف الهی و روشن ساختن آن برای غیرمتخصصان واقعاً کم نظیر می باشد و در این راستا کمک زیادی به جویندگان حقیقت می نماید.

در بخش دوم عیارنقدها، حجت الاسلام و کیلی در ۹ یادداشتی که در اختیار خبرگزاری فارس قرار داده مطالب مطرح شده از سوی مهدی نصیری منتقد فلسفه و عرفان را پاسخ داده است.

و کیلی در بخشی از یادداشت نهم با بیان اینکه در عالم یک وجود بیشتر نیست، گفته است: «با یک زبان می توان گفت که در عالم یک وجود بیش نیست، چون مخلوقات همه عین همان یک وجودند و از حریم وی خارج نیستند. به همین جهت در اصطلاح به این توحید «وحدت شخصیه وجود» می گویند. یعنی در عالم هستی حقیقت وجود یکی بیش نیست که همان خداوند سبحانه و تعالی است و ماسوای او جدای از او نیستند تا دومی وی محسوب شوند و وجود بیش از یکی شود.»

بخش سوم کتاب درباره درس نامه توحید قرآنی و وحدت وجود است. در این بخش به تبیین توحید قرآنی و پاسخ به برخی از شبهات معاصر درباره آن می پردازد. اصل این مجموعه قسمت دهم از نقدهای استاد حاج شیخ محمدحسن و کیلی بر جناب آقای مهدی نصیری بود که سالهای گذشته به جهاتی منتشر نشد و بعداً با اضافاتی به صورت درسنامه ای در ده جلسه تدوین و در دانشگاه علوم اسلامی رضوی توسط استاد تدریس شده است.

درس اول به بررسی نگاه قرآن کریم به توحید و تفاوت آن با تلقی رائج متکلمان از توحید می پردازد. درس دوم درباره نگاه متکلمان و حکما به توحید است. در درس سوم و درس های بعدی راه دوم در فهم آیات و روایات که همان راه عرفاست بررسی می شود. درس چهارم به برداشت های غلط از وحدت وجود، وحدت در کثرت و نفس و قوا می

پردازد. در درس پنجم تمثیل های مختلفی که درباره وحدت شخصیه وجود است بیان می شود.

در درس ششم اقسام نامتناهائی و معنای نامتناهی بودن خداوند بیان می شود. درس هفتم درباره شرح اقسام عینیت و تفسیر صحیح عینیت خالق و مخلوق پرداخته شده و در نهایت عینیت عرفانی خالق و مخلوق از طریق روایات اثبات شده و نمونه هایی از برداشت های غلط ناآشنایان با معارف الهی ارائه گشته است. درس هشتم به معنای وجود و موجود مجازی که در کلام اهل عرفان به کثرت تکرار می شود می پردازد. در درس نهم به بررسی نمونه های دیگر در معنای وجود و موجود مجازی اختصاص یافته است و سرانجام در درس دهم معنای مجازی بودن هستی و وجود ماسوای الله بررسی می شود.

بخش پایانی کتاب با عنوان ضمائیم دارای دو بخش است: ضمیمه اول مروری بر تاریخ عرفان و حکمت شیعی در قرن هفتم تا یازدهم هجری داشته است و ضمیمه دوم نگاهی به کارنامه علمی و عملی به مجله سمات دارد. این بخش شامل مقاله ای با عنوان «نگاهی به کارنامه علمی، عملی سمات» به قلم حجت الاسلام و کیلی است که در شماره ششم مجله خط (ماهنامه علمی فرهنگی خانه طلاب جوان) به چاپ رسیده است.

کتاب «عیار نقدها، بررسی تحلیلی نقدهایی بر عرفان و حکمت اسلامی» به کوشش حجت الاسلام روح الله شفیعیان در یک هزار نسخه و ۶۹۵ صفحه با قیمت ۳۰ هزار تومان توسط انتشارات موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی در بهار ۱۳۹۶ منتشر شده است.



فیلسوفان معاصر غربی، پیرامون چستی رنگ است که به صورت خلاصه نوشته و دسته بندی شده و توسط زینب بخشی و کاظم استادی ترجمه و تنظیم شده است.

۴ در شناخت سه رنگ اصلی

تا چندی قبل، این عقیده وجود داشت که رنگ های «زرد، آبی و قرمز» سه رنگ اصلی هستند. در حال حاضر، این عقیده رایج شده است که؛ در رنگ های چایی یا دستی، همان سه رنگ را رنگ های اصلی می دانند و در رنگ های غیرچایی یا رنگ های نوری، سه رنگ «سبز، آبی و قرمز» را رنگ های اصلی می دانند. نوشتار حاضر در صدد است تا با طرح اصل هایی، عقیده و باور رایج پیرامون رنگ های اصلی را ابطال نماید، و باور جدیدی را ایجاد نماید که در آن، لفظ «اصلی» برای «رنگ ها»، بی معناست. در این نظریه، هیچ رنگی، «اصلی» خطاب نخواهد شد و شاید بتوان از جهت دیگر، «هر رنگی» را اصلی دانست.

۵ کتابشناسی رنگ و فلسفه

در این کتاب، حدود چهارصد مقاله و کتاب فلسفی، پیرامون «چستی رنگ» از فیلسوفان معاصر غربی معرفی شده است؛ که غالباً در شصت اخیر نوشته و منتشر شده اند. همچنین، تعداد انگشت شماری کتاب و مقاله فارسی پیرامون چستی رنگ در آن معرفی شده است. این کتاب دارای فهرست هایی، جهت ارجاع و جستجوی بهتر موضوعات، بر اساس نام نویسنده، نام کتاب یا مقاله، تاریخ و ... است. قیمت دوره هجلدی این مجموعه کتاب، یکصد و بیست هزار تومان، اعلام شده است.

در قالب یک مجموعه ۵ جلدی؛

فلسفه رنگ منتشر شد

کتاب «فلسفه رنگ» به قلم «کاظم استادی» در پنج جلد با عناوینی همچون هفت رنگ فلسفی، نظریه های فیلسوفان اسلامی درباره رنگ، بررسی نظریه های فلسفی معاصر درباره رنگ از سوی نشر ارزشمند منتشر شده است. مولف در این مجموعه کتاب به فلسفه رنگ و نظریه های فلسفی در این حوزه پرداخته است که در ادامه به آن اشاره شده است:

۱ هفت رنگ فلسفی

این کتاب، سعی دارد تا اهمیت موضوع پرداختن به هستی و چستی رنگ، به عنوان یکی از جلوه های ادراک انسان، مورد پژوهش، دقت و ارزیابی فلسفی قرار دهد؛ و ضمن برشمردن نظریه های مختلف ادراک رنگ، توجه دقیقی به علت های ناقصه وجودی رنگ داشته باشد؛ و درجه اهمیت هر یک از آنها را روشن سازد. توجه به این ها، مقدماتی هستند که عدم دقت در آنها، درک «چستی رنگ» را برای ما دچار اخلال می نماید. در آخر؛ نویسنده با تشریح برخی پیچیدگی های خاص این پژوهش، ضمن رد نظریه «ادراک درونی» و نیز نظریه «ادراک بیرونی» رنگ، درصدد است تا نظریه خود را که «فرآیند رنگ» می باشد، ارائه دهد.

۲ نظریه های فیلسوفان اسلامی درباره رنگ

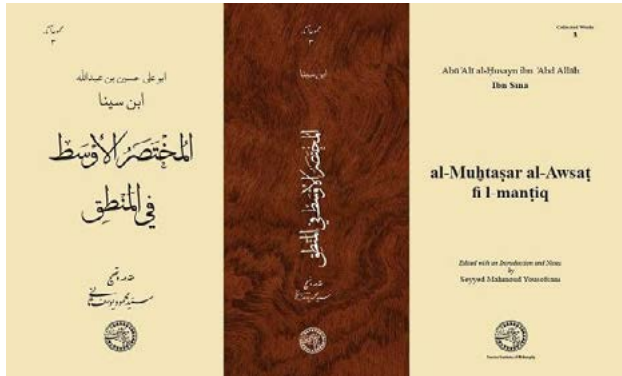
در این کتاب، ضمن نقل تاریخچه مختصر علم بصریات در فلسفه یونانی و اسلامی و نیز نقل اقوال گوناگون در کیفیت اِصْبار، دیدگاه های فیلسوفان اسلامی پیرامون رنگ را ذکر می کند؛ سپس توجه خوانندگان را به نقل و بررسی مسأله رنگ توسط ابن سینا و حواشی خواجه نصیرالدین طوسی نصیر و عبدالرزاق لاهیجی جلب می کند؛ چراکه با صرف نظر از مطالب و نظریه هایی که برخی از متصوفه و عرفا، (همانند محمد کریم خان کرمانی) که پیرامون رنگ دارند و قالب شهودی دارد، می توان گفت که اقوال فیلسوفان در طبیعیات، از ابن سینا تا کنون در فلسفه اسلامی، تغییرات قابل توجهی نداشته است، و با کمی تفاوت، همان عبارات و مطالب ابن سینا درباره رنگ است، که در کتب بعدی نیز منتقل شده است.

۳ بررسی نظریه های فلسفی معاصر درباره رنگ

این کتاب، ترجمه مدخل «رنگ» از دانشنامه فلسفی استنفورد است که برای اولین بار به زبان فارسی، در اختیار علاقمندان قرار می گیرد. این نوشتار، شامل تمامی نظریه های اصلی

با تصحیح سید محمود یوسف ثانی؛

کتاب المختصر الأوسط فی المنطق به چاپ رسید



المختصر الأوسط فی المنطق مفصل ترین اثر مستقل منطقی ابن سیناست، هرچند که مفصل ترین اثر منطقی ابن سینا نیست، زیرا منطق کتاب شفا از آن مفصل تر است.

در این کتاب مهمترین ابواب منطق، یعنی بخشهای مدخل، مقولات، عبارت، قیاس و برهان آورده شده است و جز باب مقولات که در آن به اختصار آمده، ابواب دیگر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته اند.

از مقایسه این کتاب و منطق شفا مشخص می شود که المختصر چارچوب اولیه ای بوده است که منطق شفا بر مبنای آن بنا شده و مباحث آن در شفا بسط و گسترش یافته است، هر چند گاه برخی مباحث در آن به تفصیل بیشتری از منطق شفا آورده شده است.

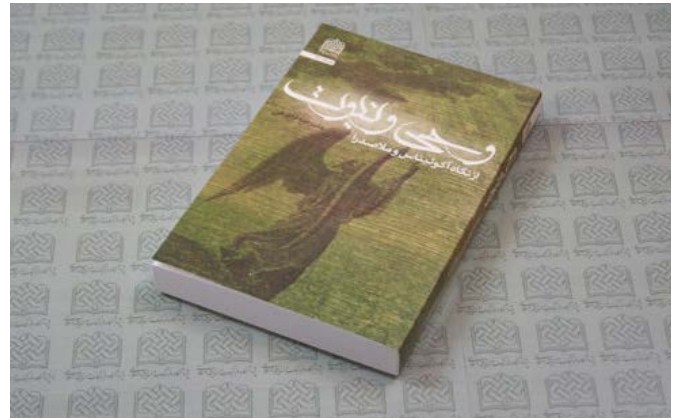
روشنی زبان در مقایسه با زبان منطق شفا، عنوان گذاری های تفصیلی در ابواب مختلف، طرح آراء خاص در برخی مسائل، ناظر بودن بر سخنان ارسطو در هر باب و مراعات حیثیت تعلیمی در آن از ویژگیهای این کتاب به شمار می آید.

المختصر الأوسط فی المنطق به عنوان سومین اثر از کلان طرح تحقیقاتی تصحیح انتقادی آثار ابن سینا منتشر شده است.

پیش از این اثر، کتابهای تعلیقات با مقدمه، تحقیق و تصحیح دکتر سیدحسین موسویان و المباحثات با مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر در قالب مجموعه آثار ابن سینا منتشر شده بود.

توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

کتاب «وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا» منتشر شد



نبوت از مهمترین مسائل ادیان ابراهیمی است. از این رهگذر دو فیلسوف برجسته مسیحیت و اسلام یعنی آکوئیناس و صدرالمتألهین درصدد تبیین نبوت و نحوه اتصال شخص نبی به عوالم غیب بوده اند. در این راه به واژه شناسی نبوت و وحی، مبنای متافیزیکی وحی و نبوت، اثبات نبوت، چگونگی اتصال نبی با منبع وحی، فرشته به متابه واسطه وحی، مرتبط انبیا و ساحت زبانی وحی پرداخته می شود. ملاصدرا از نبوتی سخن می گوید که بر طبق آن عقل و وحی و کشف نه تنها سازگار هستند، بلکه منشأ واحدی دارند. حال آنکه توماس در مساله نبوت، میان عقل و وحی جدایی انداخته و بستر سکولار شدن فلسفه را فراهم می کند.

کتاب «وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا» از سه بخش به شرح زیر تشکیل شده است:

بخش اول: پیش زمینه ها و ملاحظه های تاریخی

بخش دوم: مبنای فلسفی مربوط به وحی و نبوت در توماس و ملاصدرا

بخش سوم: تبیین نبوت و عناصر آن در آکوئیناس و ملاصدرا

کتاب «وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا» به قلم علیرضا فاضلی، با قیمت ۳۵،۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است. علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مراجعه نمایند.

به قلم ابوالحسن حسنی؛

کتاب انسان سیاسی از منظر فقهی منتشر شد



کتاب انسان سیاسی از منظر فقهی به قلم ابوالحسن حسنی به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

در بخشی از این کتاب می خوانیم:

یکی از موضوعات مهم فقهی که پژوهش اجتهادی درباره آن ارزشمند است؛ انسان سیاسی است. برای مطالعه انسان سیاسی، تاکنون، دو رویکرد فلسفی و جامعه شناسی در پیش گرفته شده است. رویکرد فلسفی به مطالعه هویت شناسانه و ارزش شناسانه انسان سیاسی می پردازد و اصول کلی حیات سیاسی او را روشن می سازد. رویکرد جامعه شناسی نیز انسان سیاسی را در طبقات اجتماعی مطالعه می کند.

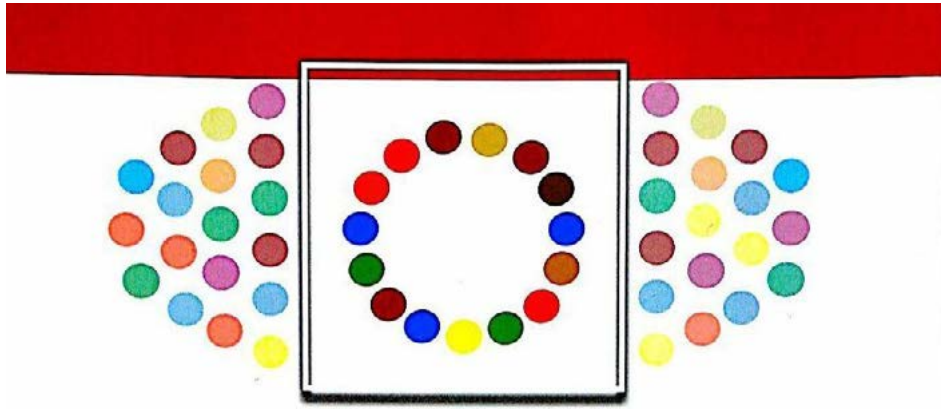
اما منظر فقه سیاسی انسان سیاسی را از جهت موضوع بودن در فقه مطالعه می کند. رویکرد فقهی در مطالعه انسان سیاسی رویکردی بدیع است؛ هم برای عالمان سیاست که از منظر فقهی به این موضوع نگاه نکرده اند و هم برای فقیهان که مطالعات موضوع شناسی با این رویکرد در میان آنان چندان مرسوم نبوده است.

این پژوهش، انسان سیاسی را از سه جهت مورد مطالعه قرار می دهد:

انسان سیاسی به عنوان موضوع خطابات شرعی، انسان سیاسی به عنوان مفسر خطابات شرعی، انسان سیاسی در مفاد خطابات شرعی

به قلم سعید ناجی؛

کتاب «کندوکا و فلسفی برای کودکان و نوجوانان» منتشر شد



کندوکا و فلسفی برای کودکان و نوجوانان

جلد ۳

کتاب «کندوکا و فلسفی برای کودکان و نوجوانان» توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و به قلم سعید ناجی منتشر شد.

در این کتاب تلاش شده برخی از سوالات و شبهه‌ها در خصوص برنامه فیک و نیز داستانهای مورد استفاده در آن که ترجمه شده اند پاسخ داده شود.

در مقدمه این کتاب آمده است:

کتاب حاضر شامل پیشگفتار، گفتگوهای با پیشروان برنامه فیک و بخش ضمیمه است. در پیشگفتار با ارائه چشم‌اندازی از برنامه فلسفه برای کودکان در ایران، به نقدهای وارد شده بر فیک و پاسخ به آنها پرداخته شده و سپس به وضعیت کنونی پرورش تفکر در ایران و موانع ورود آموزش تفکر به مدارس، نحوه ورود آن به برخی از مدارس، تهیه و تألیف کتب درسی مناسب برای کلاس فیک و بومی‌سازی برنامه فیک اشاره شده است. این قسمت خلاص‌های از گفتگوهای است با مجلات مختلفی چون اطلاعات حکمت و معرفت، فصلنامه اخلاق، علوم تربیت و روانشناسی و برخی از سایت‌ها تخصصی که دیدگاه‌های مؤلف را منعکس می‌کند.

بخش گفت‌وگو شامل گفتگو با پیشگامان فیک از جمله فیلیپ کم، مان گریگوری، رسانی هاشم و سوزان گاردنر است. در گفتگو با فیلیپ کم، پیشگام ورود فلسفه به مدارس استرالیا، در مورد ویژگی‌های داستان‌های فیک بحث می‌شود و به نقاط قوت و ضعف برخی از داستان‌های کوتاه در زمینه فیک و از جمله زمان‌های لیمن اشاره می‌شود. در گفتگوی بعدی که با مان گریگوری، استادیار مبنایی تعلیم و تربیت در دانشگاه ایالتی مونت‌کلر، صورت گرفته است، وی مروری بر رخدادهای مختلف و تأثیر فلسفه برای کودکان در زمینه‌های مختلف فرهنگی و غیره کرده است؛ همچنین در این گفتگو نگاهی به داستان‌های فلسفی برای کودکان، پارادایم جدید تأملی و رابطه روانشناسی با فلسفه برای کودکان شده است.

در گفتگو با پرفسور رسانی هاشم، پیشگام برنامه فیک در مالزی و مؤسس گروه پژوهشی تحت عنوان CPiE، در مورد کلیت دیدگاه‌ها و فعالیت‌های وی در مالزی و اینکه ایشان چگونه تفکر فلسفی را در کشوری با رویکر اسلامی

ترویج کرده و از رویکرد فلسفی سنتی اسلامی در برنامه فیک بهره گرفته‌اند بحث و گفتگو شده است.

گفتگوی بعدی با سوزان گاردنر، استاد فلسفه در دانشگاه پاپی لانو در ونکور شمالی کانادا، صورت گرفته است. در این گفتگو مشخص شد که گاردنر بر خلاف هم‌تایان پراگماتیست خود معتقد است که حقیقت در حلقه کندوکاو حرف اول را می‌زند و محور اصلی کندوکاو کلاسیک در فلسفه برای کودکان است.

در بخش ضمیمه مقالاتی آمده است که هر کدام به نحوی با مباحث گفتگوها مرتبط است. از جمله در جلد اول کتاب کندوکا و فلسفی با اسکار برنیفیر مصاحبه شده است و ایشان روش خود و تفاوت‌هایش را توضیح داده است. در این جلد ملیحه راجی به توضیح بیشتری از روش برنیفیر و بیان مزیت آن پرداخته است.

مقاله بعدی با عنوان «آیا برنامه فلسفه برای کودکان به مدارس تعلق دارد؟» نوشته خانم جوانا مورلن است. ایشان به واسطه تجربه عملی‌اش در مدارس، دلایلی ارائه می‌دهد تا نشان دهد برنامه فلسفه برای کودکان به عنوان پارادایم تأملی با پارادایم سنتی‌ای که در مدارس حاکم است سازگاری ندارد. او در این مقاله این ناسازگاری‌ها را با ارائه دلایل و به صورت مستند منعکس کرده است. این مقاله توضیح‌دهنده بحث‌هایی است که در طی گفتگو با وی (در جلد قبلی) مطرح شده است.

مقاله بعدی نوشته کوتاهی است که متیو لیمن به عنوان مقدمه بر مدخل «داستان‌ها و فلسفه برای کودکان» در کتاب کودکان متفکر و تعلیم و تربیت نوشته است و در آن خلاصه‌ای از مقالات آن مدخل را ارائه کرده است. سپس یکی از مقالاتی که لیمن توصیفش می‌کند با عنوان «کودک و داستان»، نوشته آنرست اسکچل در ادامه آمده است. این مقاله به همراه مقاله قبلی می‌تواند مکمل گفتگو با فیلیپ کم باشد.

مقاله «کتاب‌های فلسفی در برابر دیالوگ فلسفی»، نوشته مارتا نوسبام، فیلسوف شهیر معاصر، است. او در این مقاله ایده سقراط را به‌خوبی توضیح می‌دهد و راهی برای رفع این مشکل پیشنهاد می‌کند.

در مقاله «تأملات پیرامون آرای کارل پوپر و فلسفه برای کودکان»، فیلیپ گوین تلاش می‌کند روش پوپر را توضیح دهد و نشان دهد که اتفاقاً در حلقه کندوکا و برنامه فلسفه برای کودکان، روشی که پوپر برای حفظ درستی و عینیت معارف پیشنهاد می‌کند، تحقق می‌یابد (یا می‌تواند تحقق یابد). این مقاله می‌تواند مکمل گفتگو با سوزان گاردنر باشد که معتقد است در حلقه کندوکا و ما می‌توانیم به حقیقت اگر چه موقتی دست یابیم.

مقاله بعدی با عنوان «فلسفه و گروه‌های انسانی واحد در تعلیم و تربیت»، نوشته میکائیل شلاپیگر است. این مقاله رویکرد برنامه فلسفه برای کودکان را نسبت به نسبی‌گرایی مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که در این برنامه، کلیت‌گرایی و جهان‌شمولی ملاک‌ها و باورها مورد پذیرش و دفاع قرار می‌گیرد. نویسنده مقاله نشان می‌دهد که حتی دبیوی هم با توجه به برخی از آثارش، این حقیقت را می‌پذیرد و معتقد است که بر اساس آن تمام ساکنین کره خاکی می‌توانند با یکدیگر گفتگو کنند و ادعاهای همدیگر را بر اساس آن ملاک‌ها بررسی و ارزیابی کنند. این مقاله به رویکرد حقیقت‌محوری از فلسفه برای کودکان که گاردنر در گفتگویش به آن اشاره می‌کند و نیز به مقاله فیلیپ گین مربوط است.

در مقاله بعدی با عنوان «گفتگوی خلاق: مکالمه برای تفکر»، نوشته رابرت فیشر، به تعریف گفتگو، انواع و ویژگی‌ها و کاربردهای آن پرداخته شده و فرقی آن با بحث و جدل و گپ و گفت توضیح داده شده است.

مقاله آخر ترجمه مقاله «نامه‌ای به معلم نوآموز: آموزش کشف هری استوتلمیر» از کتاب «مطالعه در باره فلسفه برای کودکان، کشف هری استوتلمیر» است. این مقاله توسط آن‌مارگارت شارپ و به شکل نامه خطاب به مربیان در حال آموزش نوشته شده است. در جلد اول همین کتاب چند گفتگو با وی داشتیم که در اولین گفتگو مطالب ارزنده‌ای راجع به داستان‌های برنامه فیک و نیز توصیه‌هایی به مربیان ارائه شده است. این مقاله توضیحات جالبی در خصوص جنبه‌های فلسفی کتاب هری ارائه شده است که همراه با توصیه‌هایی برای مربیان است.