



چندی پیش نوشتاری از دکتر رضادآوری اردکانی درباره علم دینی منتشر شد که واکنش‌های بسیاری را برانگیخت در این شماره اندیشه مهر برخی از این واکنش‌ها را گرد آورده ایم

● سلیمان خاکبان:

تلاش برای تولید علوم انسانی اسلامی از دست آوردهای انقلاب است

● حجت الاسلام خسرو پناه:

علوم انسانی اسلامی ناظر به جامعه اسلامی است

● مهدی نصیری:

منشأ همه علوم وحی بوده است



● نجف لکزایی:

گلوگاه‌های اصلی علم در اختیار مخالفان علم دینی است

● عبدالله صلواتی:

علوم انسانی در خلا شکل نمی‌گیرد

● حمید پارسانیا:

علم در ذات خود نه دینی است نه غیر دینی

● آیت الله میر باقری:

علم محصول بسترهای اجتماعی است

● آیت الله سبحانی:

دگرگونی در علم امکان پذیر است

● قاسم پور حسن:

هیچ متفکری نمیتواند حکم به امتناع ظهور اندیشه‌ای دهد

● آیت الله قائم مقامی:

جدایی علم از دین نغمه ناموزون است

● مهدی جمشیدی:

علوم انسانی اسلامی هم ممکن است هم مطلوب

● آیت الله رشاد:

تاسیس علم دینی به معنای توقف قطار معرفت بشری نیست

فهرست مطالب



۳

- اولین مترجمان قرآن ایرانیان بوده اند ..... ۲
- آینده نگری ضرورت جهان در حال تحول کنونی است ..... ۲
- گفتمان تحول علوم انسانی باید بر هویت ایجابی اش تکیه کند ..... ۳
- شریعتی یک روشنفکر یادگیرنده بود ..... ۶
- هدف شریعتی ایجاد آگاهی انقلابی بود ..... ۷
- اندیشه شریعتی؛ اندیشه ای معطوف به اعتراض، تغییر و عمل ..... ۱۱
- طبقه بندی علوم در تمدن اسلامی مهم تر از تحول در علوم انسانی است ..... ۱۲
- انسان مجازی در ایران ظهور پیدا کرده است ..... ۱۶
- فهم فلسفی از رسانه های جدید نداریم ..... ۱۷
- شیعه و سنی درباره حجاب اتفاق نظر دارند ..... ۱۸
- مغالطه ای به نام «حجاب اجباری» ..... ۱۹
- «جهاد افراط گرایی و الحاد نو»؛ کتابی برای دفاع از اسلام ..... ۲۲
- پوزیتیویسم در حال احیای خود است ..... ۲۴
- نظریه پردازی آمیزه ای از پروسه و پروژه است ..... ۲۵
- دین در نگاه امام موسی صدر عامل اتحاد بود ..... ۲۷
- نباید بین علم دینی و غیردینی خلط کرد/ معیار علم دینی روشن شود ..... ۲۹
- تلاش برای تولید علوم اسلامی از دستاوردهای بنیادی انقلاب ماست ..... ۳۰
- عدم افول نقش تمدنی شیعه با اقدامات خواجه نصیرالدین طوسی ..... ۳۰
- مشروطه یک انقلاب فکری است/ حجت الاسلام فیرحی مطرح کرد ..... ۳۲
- رابطه دین و علم به تعریف دین وابسته است/ حمیدپارستانی مطرح کرد ..... ۳۶
- جامعه ما به عهد دینی بازگشته است ..... ۳۷
- مشروطه؛ حرکتی برای رسیدن به فقه پویا ..... ۴۰
- تکنولوژی شیطانی است یا رحمانی؟ ..... ۴۰
- خواجه نصیر، یک مصلح فرهنگی بود ..... ۴۲
- گفت و گوهای فلسفی ایران و اعراب بررسی موردی مجالس علمی در قرن ۴ ..... ۴۶
- فلسفه اسلامی می تواند از فقه نیز پشتیبانی کند ..... ۴۸
- دگرگونی در علم امکان پذیر است ..... ۴۹
- بیلیه حسینیة اندیشه قم در مورد نله دکتر دزوری درباره علم دینی ..... ۵۱
- سوزه ولزیه صدها سال قبل از دکارت مورد گفتگوی فیلسوفان مسلمان بود ..... ۵۳
- شریعتی سوسیال دموکرات دینی بود ..... ۵۴



۵۵

- علوم انسانی باید کاربردی شود ..... ۵۶
- شرح فعالیت های موسسه فرهنگی، تحقیقاتی امام موسی صدر ..... ۵۶
- اهمیت مباحث فرائضیه ای در علوم انسانی ..... ۵۸
- عناد با علوم انسانی اسلامی، سیاسی است ..... ۵۹
- صدور انقلاب صدور بحران برای استکبار است ..... ۶۰
- حذف تعقل، مهمترین تهدید تشیع انگلیسی است ..... ۶۱
- حجاب در عصر پیامبر (ص) چگونه بود؟ ..... ۶۳
- مسیر سیدجمال مغفوت با روشنفکری سکولار است گفتگو با حجت الاسلام مجتبی کاظمی ..... ۶۳
- اسلام را با زبان انسانی معرفی کنیم نه اسلامی ..... ۶۶
- فراابی معلم علم و تمدن است ..... ۶۸
- لزوم اصلاح نگاه آفاقی به زن در جهان اسلام ..... ۶۹
- تقلیل اسلام به فقه تحریف معنوی است ..... ۷۰



۷۲

- جدایی حوزه و دانشگاه معلول پندار تعارض علم و دین است ..... ۷۳
- علیه نظریه تحزب ..... ۷۴
- پاسخی بر مدعای مخالفان علم دینی ..... ۷۶
- هیچ متفکری نمی تواند حکم به امتناع ظهور اندیشه ای بدهد ..... ۷۷
- منشأ همه علوم وحی بوده است ..... ۷۸
- آب پاکی داوری اردکانی بر علم دینی یا اعتراف به امکان و مطلوبیت آن ..... ۸۰
- علوم انسانی اسلامی؛ هم ممکن، هم مطلوب ..... ۸۳
- داوری اردکانی؛ سروش و شبستری یا میرزای نائینی؟ ..... ۸۶
- علم دینی و اسم رمز بودجه ..... ۸۷
- جدایی علم از دین، «نغمه ناموزون» است ..... ۸۷
- علوم انسانی مدرن، توانسته مشکلات کشور را حل کند؟ ..... ۸۸
- دستاوردها و مناقشه های دگرگونی پوپری ..... ۹۱
- نگاهی اجمالی بر مناسبات میان علم و دین ..... ۹۴
- کار شکنی سیاسیون از بزرگ ترین موانع بر سر راه علوم انسانی اسلامی ..... ۹۶
- گلوگاه های اصلی علم در اختیار مخالفان علم دینی است ..... ۹۹
- غایت و چرایی علم دینی، فراتر از دایره زمان و مکان است ..... ۹۹
- چرا مکتوب دکتر دزوری مهم است؟ ..... ۱۰۲

# گزارش

شناسنامه مجله

- مدیر مسئول: علی عسگری
- شورای سردبیری: سید امیرحسن 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: رعنا مسیحی
- شماره تماس: ۸۸۰۹۵۰۰
- پست الکترونیک: [world@mehrnnews.com](mailto:world@mehrnnews.com)
- آدرس: ایران، تهران، خیابان استاد نجات الهی، کوچه بیمه، پلاک ۱۸
- علاقتمندان می توانند مقالات و مطالب خود را برای مجله بین الملل مهر ارسال کنند.









عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی:

## طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی مهم‌تر از تحول در علوم انسانی است



مدیر گروه مطالعات اسلام و غرب پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی گفت: طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی احياناً مهم‌تر از تحول در علوم انسانی و حتی تمدنی آن است. به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام والمسلمین «حبیب‌الله بابایی» عضو هیئت علمی و مدیر گروه مطالعات اسلام و غرب پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با تأکید بر ضرورت فهم درست از تمدن در فضای علمی ایران گفت: تمدن را با دو رویکرد متفاوت می‌توان فهم کرد که هر یک از آن دو، فضای بحث تمدن اسلامی را در ایران و جهان اسلام، به سمت و سوی متفاوتی سوق می‌دهد. رویکرد اول که فضای عمومی امروز ایران بیشتر با آن اخت گرفته است، دیدن تمدن به مثابه سخت افزار، و تمرکز بر ابعاد ظاهری همچون تکنولوژی، معماری، و قدرت سیاسی و نظامی است.

بابایی افزود: در این رویکرد، با تفکیک فرهنگ از تمدن، اهمیت فرهنگ در صورت‌بندی تمدن نادیده گرفته می‌شود. اما در رویکرد دوم، تمدن ضرورتاً امر مادی نیست که بین انسان و طبیعت رخ دهد، بلکه امر کاملاً هنجاری و انسانی است و میان انسان و انسان تحقق پیدا می‌کند. وی افزود: این دو تفکیک عملاً شاخص‌های تمدن و تمدن اسلامی را تغییر می‌دهد. اگر تمدن بین انسان و طبیعت دنبال شود در آن صورت شاخص‌های تمدن عبارت خواهد بود از رفاه و آسایش (داشتن بیمه زندگی)، بهداشت، و تکنولوژی و قدرت سخت اهمیت پیدا خواهد کرد.

اما اگر تمدن بین انسان و انسان جستجو شود، در آن صورت، آنچه اهمیت مرکزی می‌یابد، نه آسایش، بلکه عدالت و اخلاق و انسانیت خواهد بود. بابایی اضافه کرد: بدین‌جهت، تفکیک این دو رویکرد تلقی ما را از تمدن متفاوت می‌کند، شاخص‌ها را تغییر می‌دهد، و حتی معنای اسلامی بودن را متفاوت می‌کند. چیزی که من تمدن می‌دانم، «کلان

ترین نظام مناسبات انسانی» است که مقوله ای گسترده و بزرگ است و در مقیاس یک کشور یا دولت نمی‌توان آن را منحصر و محدود کرد. تمدن در این معنا اولاً نظام‌واره است و نه بی‌نظم و نظام؛ ثانیاً بین انسان و انسان، و در میان جوامع انسانی رخ می‌دهد؛ و ثالثاً اینکه این نظام‌وارگی و این رابطه بین انسان و انسان، در مقیاس کلان اجتماعی، جغرافیایی، و تاریخی رخ می‌دهد. وی با بیان اینکه آنچه بین انسان و انسان رخ می‌دهد باید رنگ کاملاً انسانی نه به معنای اومانیستی داشته باشد، گفت: منظور از رنگ و صبغهٔ انسانی این است که آنچه از ارزش‌های الهی در تمدن تحقق پیدا می‌کند و آنچه از این آموزه‌های از منابع دینی و وحیانی و کتاب و سنت استخراج و ارائه می‌شود، باید برای انسان‌های دیگری که خارج از قلمرو اسلام ایستاده‌اند، مفهوم، معقول و احیاناً مقبول باشد. اولاً ارزش‌های انسانی باید برای کسانی که به این منابع اسلامی ایمان ندارند مفهوم باشد، تا کسانی که ما را باور ندارند حرف ما را فهم کنند.

وی تصریح کرد: از سوی دیگر، این ارزش‌ها باید معقول و مستدل باشند به گونه‌ای که غیرمؤمنان نتوانند منطق ما را در بیان معارف دینی در تدبیرات زندگی، درک کرده و با منطق ما بتوانند با ما دیالوگ و استدلال کنند. و ثالثاً باید آنچه داریم به گونه‌ای باشد که در مقام ارائه به دیگران جاذبه انسانی داشته باشد و احیاناً بعد از فهم و استدلال، قابلیت

پذیرش نیز داشته باشد. هرقدر ما در این لایه‌ها بتوانیم چتر انسانی را بازتر کنیم، به آستانه‌های تمدن و آستانه‌های تمدن‌نویین اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم.

مدن غرب دارای لایه‌های استعماری است که مسلماً با منطق اسلامی و محوریت مستضعفان در آن متمایز و متفاوت می‌شود. به بیان دیگر، نقطه تفاوتی که در تمدن نوین اسلامی رخ می‌دهد، تأکید بر محوریت مستضعفان در برابر جریان مستکبران و نظام سلطه است که دارای منطق و مبانی انسان‌شناختی کاملاً متفاوتی است.

عضو هیئت علمی و مدیر گروه مطالعات اسلام و غرب پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در بیان تمایز و ویژگی‌های تمدن نوین اسلامی با دیگر مکاتب و تمدن‌ها گفت: بخشی از تفاوت‌های ما با دیگر تمدن‌ها عقیده بنیان است؛ برخی دیگر از این تفاوت‌ها در ارزش‌های اخلاقی تبلور می‌یابد؛ و برخی دیگر از این نقاط تمایز هم در ارزش‌های اجتماعی خود را نشان می‌دهد.

وی بیان کرد: البته هیچ‌گاه نمی‌شود تمدنی از صفر تا صد متفاوت از تمدن‌های دیگر از جمله تمدن غرب ایجاد کرد. به تعبیری دیگر، از نگاه من تمدن غرب مانند تمدن‌های انسانی دیگر دارای مشکلاتی است اما همه تمدن غرب را نمی‌توان نفی کرد، چرا که تمدن غرب لایه‌های مختلفی دارد. یک لایه از لایه‌های تمدنی در غرب، لایه انسانی و انسان ساخت است که ما از آن نه فقط

در پژوهشکده تاریخ علم؛

## کتاب انقلاب علمی نقد و بررسی شد

جلسه نقد و بررسی کتاب «انقلاب علمی» اثر «استیون شیبین» چهارشنبه ۹ اسفندماه در پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران برگزار شد.

به گزارش خبرنگار مهر، جلسه نقد و بررسی کتاب «انقلاب علمی» اثر «استیون شیبین» چهارشنبه ۹ اسفندماه در پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران برگزار شد.

به گزارش خبرنگار مهر، جلسه نقد و بررسی کتاب «انقلاب علمی» اثر «استیون شیبین» چهارشنبه ۹ اسفندماه در پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران برگزار شد. در ابتدای این جلسه «یاسر خوشنویس» مترجم کتاب، به دلایل انتخاب این کتاب برای ترجمه اشاره کرد و گفت: این کتاب عنوان سراسری دارد. تاکنون کتاب‌های خوبی در این زمینه ترجمه شده‌است و سؤالی که مطرح است این است که چه نیازی به ترجمه این کتاب بود. دو نکته اصلی درباره این کتاب وجود دارد؛ یک نکته درباره ساختار این کتاب است، همانطور که شیبین در ابتدای متن می‌گوید؛ این کتاب یک تلفیق نقادانه است تا یک کار دست اول. بنابراین هنر شیبین این است که آنچه احتمالاً از قبل می‌دانیم را با یک ترکیب و آرایش جدیدی به ما بگوید. شیبین تا حدی در این کار موفق بوده خصوصاً با توجه به اینکه متأثر از مکتب ادینبرو است و یکی از اصول جالب توجه در این مکتب شیبین سعی کرده است در نگارش کتاب به آنها متمه‌د بماند. ایده اصلی در اصل تقارن این است که همان جنس تبیین‌هایی که برای علوم انسانی و علوم مدرن و سنتی را به درستی طبقه‌بندی کنیم، امکان اینکه مهندسی درستی از علوم در عرصه‌های تمدنی انجام دهیم و از اسلامی بودن آن اطمینان حاصل کنیم، وجود نخواهد داشت و به نظر من طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی احياناً مهم‌تر از تحول در علوم انسانی و احیاناً مقدمه‌ای بر تحول در علوم انسانی و حتی علوم اسلامی و کارکردهای تمدنی آن است.



قبل برای مثال گالیله را برابر ارسطوییان محق نمی‌دانیم بلکه به دنبال این می‌گردیم تا ببینیم هرکدام چه استدلال‌هایی داشته و هرکدام چه نقاط قوت و چه کاستی‌هایی داشتند؟ و هر دو را به یک اندازه متأثر از عوامل طبیعی و شواهد تجربی و اجتماعی می‌دانیم. به هر حال این رویکرد انتقادات خاص خود را دارد اما با این وجود شیبین تا حدی به این رویکرد وفادار مانده است. بنابراین با اینکه از ابتدای کتاب کلیت داستان آشنا است اما با موقعیت‌های چالش برانگیز جدیدی می‌توان مواجه شد، که البته بستگی به دانش قبلی خواننده دارد.

خوشنویس در ادامه درباره سایر نکات قابل توجه در کتاب بیان کرد: نکته دیگری که به نظر جالب می‌آید این است که بحث‌های مربوط به شکل‌گیری روش شناسی علمی جدید و بحث‌های مربوط به اینکه قرار بود با این دانشگاه چه کار کرد؟ و اینکه معرفت علمی چه کاربردی داشت؟ استقلال پیدا کردند و در واقع کتاب ۳ فصل دارد؛ فصل اول درباره این است که چه می‌دانستند که در اینجا چیز جدیدی به ما گفته نمی‌شود و بازنویسی همان چیزهایی است که در کتاب‌های دیگر وجود دارد. فصل دوم و سوم با فصل اول متفاوت است و موضوع این دو فصل این است که چگونه



می‌دانستند که شکل‌گیری روش علمی جدید را نشان می‌دهد. اینجا شیبین بحث‌های مربوط به ارتباط علم جدید و تکنولوژی و ارتباط بین علم و دین و علوم و سیاست را به صورت جدی‌تر پیگیری کرده و به آنها می‌پردازد. صورت مسأله‌هایی را مطرح می‌کند که در یک معنا مناسبات بین علم و سایر حوزه‌ها و سایر نهادهای اجتماعی در قرن‌های بعدی هم مطرح است. بنابراین به لحاظ محتوایی ظرافت‌هایی که در مکتب ادینبرو بوده را پیگیری کرده و یک مقدار به جنبه‌های اجتماعی بیشتر پرداخته است.

وی همچنین خاطر نشان کرد: نکته جالب توجه دیگر در این کتاب این بود که همانطور که در اول کتاب ذکر شده چیزی به نام انقلاب علمی وجود نداشت ولی می‌خواهیم درباره آن صحبت کنیم، شاید این رادیکال‌ترین شکل حمله به یک موضوع تاریخی باشد ولی از جهاتی جالب است و آن اینکه مفاهیم، دوره‌های تاریخی و مکاتب به مرور در طول زمان صلب می‌شوند و طبق تعبیری تبدیل به چینه سیاه‌هایی می‌شوند که درون آنها را نمی‌فهمیم و فکر می‌کنیم که از اول و به شکل ازلی و ابدی در قرن هفدهم قرار بود اتفاقی بیفتد و این اتفاق همان انقلاب علمی بود. شیبین می‌گوید؛ اگرچه افرادی در آن دوران بودند که ادعا می‌گفتند



کار جدید و مدرنی انجام داده‌اند و گذشتگان باستانی فکر می‌کردند اما بسیاری از اینها عنوان انقلاب را به کار نمی‌بردند و این مفهوم انقلاب بعدها مخصوصاً در قرن ۱۹ مطرح شد. همچنین این افرادی که انقلابی می‌خوانیم با هم اختلاف نظر داشتند و فضا به آن اندازه که ما با خواندن متون مقدماتی تصور می‌کنیم اینگونه نبود که همه در یک اقدام مشترک متفق‌القول باشند. مجموعه‌ای از مسیرهای گاه واگرا، گاه متقاطع و گاه متضاد در کنار هم اتفاقی را به آن انقلاب علمی گفتند. شیبین توضیح داده که این کتاب را برای دانشجویان کارشناسی نوشته است، بنابراین جزئیات کمتری دارد و نقل قول‌ها خیلی محدود است و حتی مرجع نویسی به شیوه کلاسیک هم در کتاب نیست. شیبین اشاره ای به روش شناسی تاریخی در مقدمه کتاب دارد و بروز عملی آن و اینکه چگونه فرایند تاریخ‌نویسی روی می‌دهد را در متن کتاب می‌بینیم. در ادامه «خنیف قلندر» عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران اظهار کرد: نباید از دریافتن این نکته شگفت‌زده شویم که علم ورزان قرن هفدهم اغلب همان اندازه که مدرن بودند، باستانی هم بوده‌اند. «از نظر دکتر قلندری این جمله می‌تواند بسیار قابل تأمل باشد و درباره آن گفت» این جمله قابل تأمل است براین اساس که





علیرضا قائمی نیا مطرح کرد؛

# انسان مجازی در ایران ظهور پیدا کرده است

**علیرضا قائمی نیا گفت: ویژگی‌هایی در کشور ما وجود دارد که باعث شده امروزه شاهد ظهور انسان مجازی باشیم؛ انسانی که دین و مفاهیم اجتماعی و زمان و مکان باید به شکل دیگری برای او تعریف شود.**

به گزارش خبرنگار مهر، علیرضا قائمی نیا، عضو هیات اندیشه‌های علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در نشست سومین نشست‌های کتابخوان تخصصی مطالعات فضای مجازی که به معرفی کتابهای حوزه مبانی نظری و فلسفه مجازی اختصاص داشت، با معرفی کتاب «بسترهای اطلاعات دیجیتال» گفت: دو نوع نگاه به اطلاعات در فضای مجازی داریم. باید دید این اطلاعات در فضای مجازی چگونه مدیریت می‌شوند آیا این مدیریت به شکل منطقی است یعنی یکسری واقعیت‌ها و اطلاعات را فارغ از جهان بین بینی‌ها و فرهنگ‌ها و اجتماع خودتان دسته‌بندی می‌کنید و به دست مخاطب خود می‌دهید و یا نه فرهنگ و عامل پنهانی در اینجا وجود دارد که در مدیریت اطلاعات تاثیر می‌گذرد؟



نباید این‌طور فکر کرد که صورتش را تغییر داده‌است. جامعه‌شناسانی که در اعصار مختلف آمده‌اند، هر کدام با یک انسان جدید مواجه بوده‌اند؛ به عنوان مثال دور کیم به تحلیل انسانی پرداخته که کم‌کم وارد عصر صنعتی می‌شد. فلاسفه در مقابل جامعه‌شناسان با انسان مجرد سر و کار دارند؛ انسانی که مجرد از تاریخ و جامعه است و انسان در این دیدگاه حیوان ناطق است. اما جامعه‌شناس با انسانی که در جامعه و تاریخ زندگی می‌کند، یعنی انسان پسین‌نه انسان پیشین سروکار دارد. جامعه‌شناسی در عصر دور کیم با انسان صنعتی مواجه است. بعد از آن مارکس با انسان سرمایه‌دار مواجه است و جامعه‌شناسان بعدی هم با انسان عصر سرمایه‌داری سرکار داشتند. جامعه‌شناسان بعد از آن با انسان در عصر اطلاعات مواجه بودند و نظریات جامعه‌شناختی درباره انسان اطلاعاتی ارائه دادند و نهایتاً انسانی پیدا می‌شود که انسان مجازی است.

### سبک زندگی مجازی

قائمی نیا افزود: نسبت انسان با اطلاعات در فضای مجازی صرفاً نسبت کسب معلومات نیست و به تعبیر بعضی از فلاسفه انسان مجازی انسانی است که مجازی بودن نحوه زندگی و سبک زندگی و سلوک او در متن زندگی است و فضای مجازی فضایی است که انسان مجازی در آن زندگی می‌کند. اگر انسان‌های امروزی را بسنجید، تفاوتی را در میان انسان‌هایی که در فضای مجازی هستند و آنها که نیستند احساس می‌کنید فضای مجازی فضایی شده که در آن تنفس و زندگی می‌کنیم و این فضا مفهوم مکان را برای ما تغییر می‌دهد.

زمان و مکان در فضای مجازی متفاوت است بنابراین در عصری که فضای مجازی سیطره پیدا می‌کند، با انسان مجازی مواجه می‌شویم و این انسان با انسانی که در طول تاریخ دیده‌اید تفاوت دارد. وی با بیان اینکه به اعتقاد من این انسان مجازی امروزه در ایران پیدا شده و حتی در آمریکا هم پیدا نشده است، تأکید کرد: در کشورهای غربی با اینکه مرکزیت دارند در عصر اطلاعات ولی این انسان مجازی به معنای دقیق کلمه در ایران پیدا شده و دلیل آن هم این است که در کشورهای غربی و آمریکا به خاطر فردگرایی که وجود دارد، فضای مجازی خودش را چندان نشان نداده است و حتی آنها در حد ما از فضاهای مجازی استفاده نمی‌کنند. ویژگی‌هایی در کشور ما وجود دارد که باعث شده امروزه ایران شاهد ظهور انسان مجازی باشد. انسانی که دین و مفاهیم اجتماعی

# فهم فلسفی از رسانه‌های جدید نداریم



بازی می‌شویم کمی بی‌واسطه‌تر است تا زمانی که در برابر تلویزیون می‌نشیم؛ یعنی میزان غوطه‌وری یا میزان ارتباط غرق‌شده در فضای بازی بیشتر از تلویزیون است ولی صرفاً در تمام رسانه‌ها منطق تکنولوژیک حاکم نیست.

در مجموع یک فهم علمی به ما می‌دهد از اثر فناوری بر مخاطب و کاربرهای گوناگون رسانه. وی ادامه داد: این کتاب یک نگاه تاریخی به فضای مجازی دارد و به ما اثبات می‌کند که اگر در عصر واقعیت مجازی هستیم واقعیت مجازی وامدار سینما، نقاشی، هنرها و رسانه‌های دیگر است و فضای مجازی فرم تحول یافته آنها هستند که با فرم و شکل جدیدی از ارتباط را با مخاطبان یا کاربران خود پیدا کرده‌اند. به همین دلیل منطق تحول رسانه‌های نام‌گرفته‌اند. منطق بسیاری از اینها ثابت و یکسان است که همان بی‌واسطگی یا باواسطگی است. در مجموع می‌توان گفت رسانه‌ها هر چقدر به این سو آمده‌اند، تلاششان بیشتر شده که بی‌واسطگی را در میان مخاطبان خود تقویت کنند.

ولی این به معنای این نیست که ما در ارتباط با فضای مجازی مطلقاً بی‌واسطه هستیم نه وقتی ما سراغ کیبورد می‌رویم کیبورد باواسطگی ایجاد می‌کند ولی در پخش آنلاین بی‌واسطگی داریم. عبدالله بیچرانلو در پایان گفت: پیشنهاد من این است که دانشجویان و اساتید ارتباطات و محققان این حوزه این کتاب را از منظر نوع نگاهی که به می‌دهد مطالعه کنند و اصلاح نگاه سابق است که لزوماً رسانه را پیام‌نشانیم.

در فضای ارتباطات ما نگاه صرفاً محتوامحور حاکم بوده است ولی بعد تکنولوژیک رسانه مغفول مانده است و جای کار بیشتری دارد که باید به آن توجه شود که این تکنولوژی اقتضات فناوریانه خاص خود را دارد.

تماشاگر راوی را تخیل می‌کند. اکنون بخشی از فضای مجازی شبکه‌های مجازی است.

اینکه چرا نمی‌توانیم آن را اداره کنیم برای این است که این فضا را به درستی نمی‌شناسیم. با نگاهی فلسفی به شبکه‌های اجتماعی در می‌یابیم چند ویژگی دارند؛ یکی اینکه بسیار فردگرا و کاربر محور هستند. دوم، مبتنی بر یک نظام تجاری هستند و سوم، محتوای آن یک سطح نازلی از اطلاعات است که همه درگیر آن شده‌ایم.

حال باید این ۳ بنیاد شبکه‌های اجتماعی را دستکاری کرد تا به شبکه‌های کاربردی و معنادار دست یابیم. ما چون فهم فلسفی از رسانه‌های جدید نداریم و دست‌اندرکاران آن انسان‌های فنی هستند، هر چه انجام می‌دهیم کمی از یک چیز دیگر است. این استاد ارتباطات در پایان به سنت‌های واقعیت فضای مجازی اشاره کرد و آنها را شامل؛ شبیه‌سازی، تعامل، مصنوعی بودن، حضور از راه دور، غوطه‌وری با تمام بدن و ارتباطات شبکه‌ای عنوان کرد.

در ادامه این نشست «عبدالله بیچرانلو» با معرفی کتاب «منطق تحول رسانه‌ای» گفت: این کتاب توسط «رحیم قاسمیان» در ایران ترجمه شده و شامل ۱۷ بخش اول تحول رسانه را توضیح می‌دهد و در بخش دوم به رسانه‌های مختلف می‌پردازد و این مفهوم را تطبیق می‌دهد. این کتاب در کل نگاه مثبتی به فضای مجازی دارد.

ارزیابی‌هایی از نگاه متفکرانی همچون مک لوهان دارد و نگاه ریمون ویلیامز را بسیار می‌پسندد.

استادیار دانشگاه تهران افزود: کتاب منطق تحول رسانه‌ای، بحث بی‌واسطگی و باواسطگی را در مورد رسانه‌های گوناگون از جنبه‌های مختلف مطرح کرده است. یکی اینکه وقتی در بازی‌های رایانه‌ای درگیر

## گزارش نشست مبانی نظری و فلسفه مجازی؛

**سومین نشست از سلسله نشست‌های کتابخوان تخصصی مطالعات فضای مجازی با موضوع معرفی کتابهای حوزه مبانی نظری و فلسفه مجازی در کانون اندیشه جوان برگزار شد.**

به گزارش خبرنگار مهر، در این نشست حسن خجسته، رییس پژوهشکده ارتباطات پژوهشکده فرهنگ و ارتباطات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سخنان خود را با معرفی کتاب فلسفه مجازی آغاز کرد و گفت: منای این کتاب بر این است که آیا فلسفه فیلم وجود دارد یا خیر؟ اگر فلسفه فیلم هست پس چگونه باید ساختار پیدا کند؟ این کتاب به هستی‌شناسی فیلم و مبانی معرفتی فیلم اشاره دارد. ۴ نوع رابطه بین سینما و فلسفه داریم؛ یکی نحوه زندگی و تفکر یک فیلسوف است.

دومی، ساختن فیلم با بهره‌مندی از نظریات فلسفی است و سوم، بهره‌گیری از فلسفه برای نقد فیلم، چهارم هم فیلم به مثابه فلسفه است. در این کتاب اصلی‌ترین سوال این است که آیا فلسفه فیلم به مثابه اندیشه‌ورزی مبانی وجودی دارد یا نه؟ مباحث فلسفی در این کتاب کم‌تر مطرح شده است در حالیکه بسیار مهم هستند.

رییس پژوهشکده ارتباطات پژوهشکده فرهنگ و ارتباطات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی افزود: بحث مهمی در سینما وجود دارد به نام شأن مولف. درباره مولف ۲ دیدگاه وجود دارد؛ یکی دیدگاهی که مولف را قبول ندارد به این معنا که می‌گوید سینما و فیلم تعریف یک نفر نیست یک مجموعه‌ای اثری را خلق می‌کنند و کارگردان یک نقش در این میان دارد ولی کسانی که به نظریه مولف معتقدند اساساً با اقتباس مخالفند و می‌گویند کارگردان مولف باید خودش بنویسد و خودش فیلم را بسازد. اکنون شاید

ضعف سینمای ما هم در قصه باشد. بحثی که در سینما داریم این است که چرا مخاطب سینما درگیر عواطف مختلفی می‌شود و این بحث در فضای مجازی هم می‌تواند مطرح شود و یکی از دلایل آن شبیه‌سازی است که مخاطب قصه فیلم را با زندگی خودش شبیه‌سازی می‌کند و درگیر فیلم می‌شود. دیدگاه دوم نظریه فکر است که می‌گوید وقتی ما با فیلم مواجه می‌شویم، تصور می‌کنیم در زندگی خودمان این اتفاق افتاده است و شبیه‌سازی می‌کنیم و درگیر آن می‌شویم.

خجسته تصریح کرد: روایت فیلم از دیگر مباحث مهم این کتاب است که ۳ نظر در این خصوص مطرح است؛ یکی اینکه در فیلم راوی وجود دارد، دیگری اینکه خود فیلمساز راوی است و دیگری اینکه













پاسخ سلیمان خاکبان به نامه رضا داوری؛

**تلاش در راستای «تولید علوم اسلامی» یکی از دستاوردهای بنیادی انقلاب مقدس اسلامی است که باید قدر دانست و با ارایه نمونه‌های عینی و عملی و کاربردی، اهمیت آن را به مردم نشان داد.**

به گزارش خبرگزاری مهر، چندی پیش دبیرخانه هم اندیشی اسلامی مستقر در مرکز نوین علوم اسلامی در شهر قم از رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران برای حضور و سخنرانی در نشست دعوت کرده بود، اما وی در این هم اندیشی شرکت نکرد و با صدور پیامی سرگشاده به این دعوت پاسخ داد. داوری اردکانی در این پیام با لحنی صریح تر اعتراض خود را نسبت به بدفهمی های صورت گرفته در باب اسلامی شدن علوم انسانی اعلام کرد.

سلیمان خاکبان استاد دانشگاه قم در این باره نوشت: برخلاف فرمایش جناب داوری که گمان کرده‌اند علم و دین دو مقوله کاملا متفاوت و متباین است؛ می توان گفت: اگر درک درستی از این دو مقوله داشته باشیم متوجه خواهیم شد: علم و دین به ویژه دین خاتم در ذات و گوهر اصلی خود و «علم حقیقی» و «حقیقت علم» که مقام عنداللهی این دو مقوله است نه تنها هیچ تباینی با هم ندارند بلکه عین هم هستند؛ چرا که دین حقیقی و ناب که همانا اسلام ناب و راستین است، چیزی جز تجلی علمی حضرت علیم علی الاطلاق نیست.

وی افزود: این تجلی عظمی و کبری امروز به صورت قرآن کریم و معارف حقه اهل بیت عصمت و طهارت در اختیار بشریت قرار دارد تا بتوانیم راه را از چاه تشخیص دهیم و به صورت درست و در پرتو انوار الهی پاسخگوی نیازها و حلال مشکلات خود باشیم. این محقق و نویسنده کشورمان ادامه داد: خلاصه آنکه «حقیقت و حاق دین» و «دین حقیقی» چیزی جز «علم حقیقی» نیست تا کسی بگوید علم و دین دو مقوله کاملا متفاوت و متباین است. مگر آنکه گوینده محترم، جناب داوری، علم را منحصر در دستاوردهای معرفتی بشری کند که این هم مبتلا به دو خطای فاحش است: خطای

محمدجواد یاوری مطرح کرد؛

## عدم افول نقش تمدنی شیعه با اقدامات خواجه نصیرالدین طوسی

**عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) گفت: اگر خواجه نصیر نبود نقش تمدنی شیعه در دوران حمله مغول افسول پیدا می کرد و امروز دیگر از شیعه و فعالیت‌های شیعه و نقش تمدنی آن کمتر اطلاع داشتیم.**

به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام والمسلمین محمدجواد یاوری عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) در مورد اهمیت اقدامات خواجه نصیرالدین طوسی و نقش تمدنی شیعه در تاریخ اسلام گفت: نقش شیعه در تمدن سازی نقشانی غیرقابل انکار است و مخالفان شیعه و عمدتا مستشرقان معتقدند شیعه نقش تمدنی فعالی نداشته ویشتر منفعل بود. مرحوم نجاشی در کتاب رجال خود می گوید «مخالفان به ما طعنه می زنند که شیعه نقش تمدنی نداشته است.» در قرن های بعد ما شاهدیم که مخالفان شیعه مانند احمد امین و مستشرقان در کتاب های خود به این مساله پرداخته اندوی افزود: ما از نقش تمدنی شیعه دفاع می کنیم و در این زمینه به اقدامات خواجه نصیرالدین طوسی اشاره می کنیم. شیعه نه تنها منفعل نبوده بلکه دارای نقش فعالی بوده و وارد عرصه علم و عمل شده و تمدن اسلامی را تعالی بخشیده است. لازمه داشتن نقش تمدنی شناخت تمدن و درک درست از تمدن و نقش عالم از تمدن اسلامی است. به همین علت خواجه نصیرالدین طوسی با تکیه بر آیات و روایات و توصیه های اهل بیت(ع) به عرصه تمدنی وارد می شود.

یاوری بیان کرد: کام اول خواجه نصیر در عرصه تمدنی این بود که در حوزه های مختلف علوم اسلامی و آنچه که

## تلاش برای تولید علوم اسلامی از دستاوردهای بنیادی انقلاب ماست



نخست اینکه «علم» منحصر به «علوم بشری» نیست و «علوم الهی» نیز «علم» است و دیگر آنکه رابطه میان «علوم بشری» و «علوم الهی» نیز «تباين» نیست بلکه «عام و خاص من وجه» است.

خاکبان در پایان نوشت: به هر حال تلاش در راستای اسلامی سازی علوم، عموما و اسلامی سازی علوم انسانی، خصوصا و تلاش در راستای «توليد علوم اسلامی»، اساسا یکی از دستاوردهای بنیادی انقلاب مقدس اسلامی است که باید قدر دانست و با ارایه نمونه‌های عینی و عملی و کاربردی، اهمیت آن را به مردم، به ویژه نخبگان حوزوی و دانشگاهی نشان داد

وی افزود:خواجه نصیر در وضعیت بحرانی که شیعه پراکنده شده و حاکمیت بنی عباس و حملات مغولان پیش آمده تلاش می کندوظایف اصلی اهل بیت(ع) را در برنامه های خودتجلی دهد یکی از کارهایی که اهل بیت(ع) بر آن تاکید دارنداحیای دین خدا و اجرای آن و حراست و پاسداری از دین و اقامه حدودالهی است.او در آن وضعیت بحرانی با توجه به نگاهی که به وضعیت جامعه و نقشی که دارد،شیعه را از بحرانهای سیاسی واجتماعی عبور داد تا نقش تمدنی استمرار پیدا کند

یاوری اضافه کرد:اگر خواجه نصیر نبودنقش تمدنی شیعه در این دوره افسول پیدا می کرد و امروز دیگر از شیعه و فعالیت های شیعه و نقش تمدنی آن کمتر اطلاع داشتیم.

وی با اشاره به نقش خواجه نصیر در حمله هلاکو به بغداد گفت: در دوره ای که مغول به جامعه اسلامی حمله می کند، حکومت های سرزمین های اسلامی و خلافت بنی عباس ظالمانه اند زیرا در اندیشه سیاسی شیعه به این دلیل که حق اهل بیت(ع) غصب شده، خلافت بنی عباس غاصب است. خلفای عباسی از دیدگاه علمای شیعه و خواجه نصیرالدین طوسی مبرود هستند در این میان خواجه میان حضور خلفای عباسی و مغولان شرایط را رصد می کند و به تشخیص او شیعه نیاز به حفظ و حراست دارد و فعلا در وضعیت موجود باید اندیشه ای مطرح شود تا شیعه از بحران نجات پیدا کند

وی بیان کرد:او با دو مساله مواجهه بود که هیچ کدام مورد قبول او نبودند.اگر او در مقابل مغول می ایستاد، آنها شیعیان و عالمان و آثارشان را از بین می بردند. از سوی دیگر هم خواجه نصیر حکومت عباسی را غاصب می داند.لذا اندیشه سیاسی خواجه و علمای آن عصر همراهی کردن و کنار آمدن با حاکم عادل و غیرمسلمان بهتر از همراهی با حاکم ظالم مسلمان است.این اندیشه در وضعیت بحرانی نسبت به شرایط بحرانی تولید شده نه اینکه این حر کت صحیح است.وی در پایان گفت: حقی آن است که حاکم اسلامی باید عادل باشد و دارای مشروعیت الهی گردد.اما حاکم عادل نیست. پس باید به حفظ شیعه توجه شود لذا همکاری و همراهی با مغول مطلوب عقلی است و گزارشهای تاریخی این کار را تایید می کند.خواجه نصیر برای حفظ شیعه همکاری با مغول را انجام می دهد و نه اینکه مغولان را قبول داشته باشد.خواجه نصیر مغول را مقبول می داند.اما آن را مشروع نمی داند و چاره ای هم ندارد

محمدرضابهمنی:

## عقلانیت و اسلامیت؛ دو عنصر کلیدی در تمدن نوین اسلامی است

گانه فوق، مضامین مفهومی خردتر و عملیاتی تری در آیات قرآنی ناظر به امت وجود دارد که در سامان دهی مناسبات انسانی بسیار راهگشا هستند. به عنوان مثال، تنوع پذیری در مناسبات گروه های انسانی درون امت با ها لازمه همزیستی تمدنی است و این منافاتی با پای بندی به باورهای مذهبی و سلوک شریعت ندارد. لذا هویت مشترک امت اسلامی با همزیستی اقوام و مذاهب قابل جمع است.

وی با اشاره به نقش انسان در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی گفت: بخشی از تعاریفی که ناظر به تمدن است، «تمدن به مثابه فرآیند» را مورد تأکید قرار می دهند که حرکت گروه ها و جوامع انسانی از یک وضعیت به وضعیت مطلوب تر را فرآیند متمدن شدن می دانند. فارغ از برخی نگرش های مورد مناقشه مانند جریانی که متمدن شدن را حرکت از بربریت به مدنیت دانسته و در خود غرب هم مورد نقد و مناقشه است، در فرآیند تمدنی، «فاعلیت گروه های انسانی» رکن است و لذا در سیر تکوین به سوی تمدن نوین اسلامی، انسان های مومن، هدفمند و تلاش گر فاعلان در فرآیند تمدنی هستند.

بهمنی افزود: من قائل به این نیستم که گروه های انسانی را مقهور تمدن بدانیم. این انسانها هستند که با اراده جمعی مسیر خود و موقعیت پیش روی خود را تعریف می کنند و با اجماعی که حاصل می شود می توانند آن حرکت را شکل دهند. اگرچه در این امر هم نمی توان تردید کرد که نقاط تماس تمدن ها، نقاط تأثیر و تأثر تمدنی هستند.

بهمنی با تشریح برنامه های مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی پژوهشگاه به مناسبت سومین هفته علمی تمدن نوین اسلامی، گفت: گروه مطالعات تمدنی مشخصا مسئولیت کمیسیون سیر تکوین تمدن نوین اسلامی را بر عهده دارد و اهم برنامه های مرکز در این هفته عبارتند از: برگزاری کرسی ترویجی «مساله نظم در حرکت تمدنی جهان اسلام» با ارائه دکتر رسول نوروزی، پیش نشست کرسی نظریه پردازی «تنوع اسلامی در حرکت تمدنی» و نیز رونمایی از نتایج پروژه پژوهشی «بررسی عیار تمدنی جمهوری اسلامی ایران» که نتایج فاز نخست این پروژه در قالب یک کتاب منتشر خواهد شد.

وی در پایان گفت: به همراه این رونمایی، سه پنل تخصصی با عناوین: «مناسبات بین الملل در حرکت تمدنی جمهوری اسلامی ایران»، «نهادهای دانش در حرکت تمدنی جمهوری اسلامی ایران» و «پیشرفت و عدالت در حرکت تمدنی جمهوری اسلامی ایران» در روزهای هفتم و هشتم اسفندماه در محل پژوهشگاه می شود .



و «الگوی پیشرفت و توسعه» باید با رویکرد تمدنی در مراکز علمی و دستگاه های سیاست گذاری صورت بندی و پیگیری شود.

مدیر گروه مطالعات تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی ادامه داد: هنگامی که چنین نگاهی به مقوله تمدن نوین اسلامی داشته باشیم، در کنار عنصر

اسلامیت، از عنصر «عقلانیت» هم باید سخن گفته شود. چرا که توأمان شدن عقلانیت و اسلامیت در تمدن نوین اسلامی، «ساخت یافتگی اسلامیت» در تمدن نوین اسلامی را در پی خواهد داشت که در واقع نظام واژه کی تمدن نوین اسلامی از این رهگذر حاصل می شود.

مدرس دانشگاه باقرالعلوم (ع) در ادامه تبیین مختصات تمدن نوین اسلامی به اهمیت جایگاه «مناسبات انسانی» در حرکت تمدنی اشاره کرد و گفت: من در گونه شناسی تعاریف تمدن، قائل به برجسته کردن تعریف «تمدن به مثابه مناسبات انسانی» هستم.

وی در این زمینه اظهار داشت: مسئله مناسبات انسانی تقریبا در همه تمدن های پیشین و فعلی بشری مورد توجه بوده و هست. البته مناسبات انسانی را نباید به سطح اقرار جامعه تقلیل داد، بلکه فراتر از آن مناسبات گروه های انسانی اهمیت دارد. علاوه بر مناسبات درون گروه های انسانی و مناسبات بین گروه های انسانی با یکدیگر، در تمدن نوین اسلامی مناسبات افراد و گروه های انسانی با معبود و به تعبیری رابطه خالق و مخلوق هم باید مورد توجه قرار گیرد.

بهمنی اضافه کرد: یکی از زمینه های مهم حضور قرآن در مسیر حرکت تمدنی، همین مسئله است، چراکه یکی از مفاهیم غنی قرآنی که در ساماندهی مناسبات اسانی می تواند و باید منبای اندیشه و عمل انتقاد از انتزاعی بودن مباحث پیرامون تمدن نوین اسلامی، تأکید کرد: مطالعات تمدنی باید انضمامی شود و این بدان معنی است که مسائل مختلف حوزه زیست اجتماعی باید با رویکرد تمدنی مورد تحلیل و راه حل جویی قرار گیرد.

بهمنی افزود: براین اساس، دو موضوع مهم و کلیدی مطرح در حوزه زیست تمدنی، یعنی موضوعات «سبک زندگی»













در همایش «نسبت کلام و حکمت» مطرح شد؛

نادر آبرو در هیئت هیات‌مدیره انجمن کلامی و فلسفی ایران

**حجت الاسلام خسروپناه، در همایش «نسبت کلام و حکمت» گفت: کار عارف و فیلسوف، کار کلامی نیست و متودولوژی آنها با هم متفاوت است.**

به گزارش خبرنگار مهر، همایش «نسبت کلام و حکمت» به منظور بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی عصر روز گذشته، در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه برگزار شد.

دبیر این جلسه محمود یوسف‌ثانی بود.

وی در ابتدا گفت: به مناسبت تقریبی که خواجه نصیرالدین طوسی بین حکمت و کلام ایجاد کرد، عنوان این همایش «نسبت کلام و حکمت» انتخاب شده است. قرار است که در این همایش هم افکار خواجه نصیر و هم افکار کسانی که پس از او راه را ادامه دهند و در جهت تقریب کوشیدند، معرفی و بررسی شود. خواجه نصیرالدین طوسی در ایجاد تعامل و هماهنگی، میان کلام و فلسفه نقش بی‌بدیلی داشت و تأثیر افکار او فقط منحصر به دانشمندان شیعی نبوده، بلکه به صورت گسترده آرای متفکران و علمای اهل سنت را تحت تأثیر قرار داده است؛ به نحوی که بسیاری از شارحان آثار او، از اهل سنت هستند.

یوسف‌ثانی افزود: سبک و شیوه خواجه نصیرالدین طوسی در جهان شیعه و سنی بسیار مؤثر بوده، به طوری که کتاب «تجرید العقاید» او به عقیده بسیاری از متفکران اهل سنت، یک کتاب جلیل‌القدر و عظیم است. این متفکران هر جا که از خواجه نصیرالدین طوسی یاد کرده، عنوان «حکیم» را هم برای او آورده‌اند.

پس از یوسف‌ثانی، حجت‌الاسلام خسروپناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه سخنرانی کرد.وی گفت: هانری کرین تاریخ شیعه را به چهار دوره امان شیعه، دوره کلیسی تا خواجه نصیرالدین طوسی، دوره خواجه نصیرالدین طوسی تا صفویه و دوره صفویه تا زمان حاضر، تقسیم کرده است.

پیوند کلام و حکمت مربوط به دوره سوم و چهارم این تقسیم‌بندی است. اما در دوره اول و دوم شا هد چنین چیزی بنده در ادامه سخنرانی خود، چند

# خواجه نصیر، یک مصلح فرهنگی بود

فرض در باب حکمت و کلام را مطرح می‌کنم. خسروپناه ادامه داد: فرض اول اینکه مقصود از کلام را موضوعات کلامی مثل مبدأ و افعال الهی بدانیم. این فرض هم ممکن است و هم محقق و مطلوب. خواجه نصیر در بحث افعال الهی و نبوت، از حسن و قبح عقلی استفاده می‌کند و می‌گوید «حسن و قبح معنای عقلی دارد، نه شرعی». در مبحث بحث انبیا هم از قاعده لطف استفاده کرده است. سوآلی که اینجا مطرح می‌شود، اینکه آیا متکلم می‌تواند موضوعات کلام را بگیرد و آنها را با مبانی فلسفه و عرفان اثبات و تبیین کند؟ پاسخ مثبت است، اما فرض دوم این است که متکلم موضوعی را مطرح کند و برای اثبات ادعا بخواهد آن را با دیسپلین‌های عارف و فیلسوف آشتی دهد، این فرض نه ممکن است و نه محقق مطلوب.

وی افزود: نباید این گفته، پیوند فلسفه، کلام و عرفان امکان‌پذیر نیست؛ حتی میان فلسفه و عرفان هم نمی‌توان پیوند زد.

ممکن است برخی بگویند ملاصدرا این کار را کرده ولی ملاصدرا مدعیات عُرفا را با روش عقلی، نظام‌مند و مدلل اثبات کرده، ولی کلام را در فلسفه نیاورده است. اینکه بخواهیم میان دیسپلین کلام و دیسپلین عرفان پیوند بزنیم، امری نشدنی است.

اما اگر موضوعات کلامی را به عارف و فیلسوف بدهیم و آنها با روش خود به آن بپردازند، شدنی است. کار عارف و فیلسوف، کار کلامی نیست و متودولوژی آنها با هم متفاوت است. تفاوت غزالی و خواجه نصیر هم در این است که غزالی فلسفه را کلامی کرد، اما خواجه نصیر کلام را فلسفی کرد.

حجت‌الاسلام یدالله یزدان‌پناه استاد فلسفه و عرفان اسلامی با تأکید بر اینکه شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی، یک شخصیت برجسته است، گفت: اگر خواجه نصیر نبود، معلوم نبود که امروزه فلسفه وجود داشت یا خیر.

از زمان فخر رازی نوعی بی‌مهتری به فلسفه و گشودگی به کلام پدید آمد و فلسفه کم‌کم در حال حذف شدن بود.

اما پس از آمدن خواجه نصیر، او با حوصله سطر به سطر آثار افرادی مثل فخر رازی و شهرستانی را خواند و نقد کرد. او گفت من دغدغه کشف حقیقت دارم و صحبت‌هایی که درباره فلسفه می‌شود، درست نیست. در آن زمان غزالی، شهرستانی و فخر رازی زمینه کلام فلسفی را پدید آوردند ولی خواجه نصیر، آن را نقل و اشکالات فخر رازی را مطرح کرد.

وی در ادامه، خواجه نصیر را یک مصلح فرهنگی نامید و توضیح داد: به عقیده من، خواجه نصیرالدین طوسی یک مصلح فرهنگی است، چرا که با اینکه مباحث خود را مطرح می‌کرد، ولی در برخی از مباحث، با متکلمان همراهی کرده و کوتاه آمده است.

نادر آبرو در هیئت هیات‌مدیره انجمن کلامی و فلسفی ایران

آیت‌الله رضانی:

# «فلسفه» در تعامل فرهنگی ضروری است و جایگزینی ندارد

**آیت‌الله رضانی گفت: اگر تعامل ممکن نیست مگر با توجه به زبان مشترک و اگر زبان مشترک بین همهٔ انسانها، عقل و اندیشه و تفکر است. در تعامل فرهنگی فلسفه ضروری است و جایگزینی ندارد.**

به گزارش خبرنگار مهر، همایش جایگاه اندیشه‌های فلسفی در گفت‌وگوهای فرهنگی ایران و جهان عرب در بیت الحکمه بغداد برگزاری شد. در این همایش اندیشمندانی از ایران حضور داشتند آیت الله حسن رضانی استاد فلسفه و عرفان اسلامی به ارائه مقاله خود با عنوان نقش فلسفه در تعامل میان انسان‌ها، جوامع و تمدن‌ها پرداخت که در ادامه گزارشی از آن ارائه می‌شود.

نقش فلسفه در تعامل میان انسان‌ها و جوامع و تمدن‌ها چیست؟ آیا می‌شود بدون فلسفه تعامل داشت؟ یا اینکه نه! ما در تعاملات واقعا نیازمند به فلسفه هستیم و جایگزین هم ندارد؟ ما مدعی آن هستیم که بدون فلسفه تعامل درستی انجام نمی‌گیرد. این مدعا را چگونه اثبات کنیم؟ برای اثبات این مدعا ۳ مقدمه را باید خدمتان عرض کنم. مقدمه نخست آن که بدانیم فلسفه بحثی است آزاد، برای رسیدن به حق، بی تعیین و بی گرایش از پیش تعیین شده. در حقیقت فلسفه که از او به حکمت نیز تعبیر می‌شود آشنایی با پدیده‌ها و ناپدیها و بودها و نبودها در دو بخش فلسفهٔ نظری و عملی و یا حکمت نظری و عملی توسط عقل نظری و عملی است.

در فلسفه پس از طرح سوال بر اساس عقلانیت، تعقل و فکر و بدون اینکه در آغاز هیچ نتیجه‌ای مشخص شده باشد، کار تحقیق پیش می‌رود و این حقیقت فلسفه است، در برابر کلام که از آغاز در آن گرایش به دین خاص و عقیده‌ای مشخص أخذ شده است؛ لذا در مقام فرّق‌گذاری بین فلسفه و کلام یکی از فرقه‌ای اساسی همین است که متکلم از اول مشخص است که چه می‌خواهد بگوید، اما در فلسفه در آغاز هیچ گرایش و تعهد و نتیجه‌ای معین وجود ندارد بلکه هدف، فقط و فقط رسیدن به حق و واقع است، آن هم با تکیه بر عقلانیت صرف.

به همین خاطر، برخی از افرادی که بر فلسفه نقد و اعتراض می‌کنند به غلط می‌گویند: فلسفه یعنی بی دینی و بی تعهد بودن نسبت به دین. و نیز می‌گویند: برای فلاسفه اصلاً دین مطرح نیست و مقصد آنها دین نیست و بر اساس همین برداشت غلط، بر فلسفه خط بطلان کشیده اند. اما واقع امر این نیست بلکه واقع این است که فیلسوف در آغاز نسبت به یک دین معّین و یک گرایش مشخص، لایشراط است نه بشرط لا. که متأسفانه معمولاً در مقام بحث بین این دو فرّق گذاشته نمی‌شود و با هم خلط می‌شوند. و لذا گمان می‌کنند که فلسفه به شرط لای از دین است و در حالی که فلسفه آن هم در آغاز نه تا پایان لایشراط است و بین لا بشرط و به شرط لا، تفاوت از زمین



نخست فلسفه یعنی یک بحث آزاد با تکیه بر عقلانیت

محض.

و اما مقدمه دوم؛ در این مقدمه می‌خواهیم بگوییم تعامل مؤلفه‌هایی دارد. مهمترین مؤلفه در تعامل، زبان مشترک و هم‌زبانی است. اگر دو نفر زبان مشترک نداشته باشند ممکن نیست که با یکدیگر تعامل داشته باشند. تعامل بر چه اساس و چه محوری؟ دو نفر که زبان همدیگر را نمی‌فهمند چگونه می‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند؟ یکی فرض بفرمائید زبانش فارسی است و دیگری زبانش انگلیسی، این با واژه‌های او آشنا نیست و بالعکس. در چنین فرضی تعامل صورت نمی‌گیرد چون حرف همدیگر را نمی‌فهمند. پس یکی از مهمترین مؤلفه‌های تعامل و داد و ستد فرهنگی این است که ما زبان مشترک داشته باشیم؛ این هم مقدمه دوم.

و اما مقدمه سوم؛ در این مقدمه می‌خواهیم عرض کنیم: در میان انسان‌ها چه شرقی باشند و چه غربی، چه مسلمان باشند و چه غیر مسلمان، چه کافر باشند و چه مؤمن، چه فاسق باشند و چه متقی، عقلانیت قدر جامع و مشترکی است که همهٔ آنها را تحت پوشش قرار می‌دهد و همه در این جهت با همدیگر شریک اند. هر چند که ممکن است در درجهٔ عقلانیت با هم تفاوت داشته باشند؛ یکی در اوج باشد و دیگری در حضیض. یکی هم در مراحل میانی و متوسط‌ا.ما در عین حال یک اصل بر همه حاکم است و یک مبنا، مبنای همه است و آن هم عبارت است از عقلانیت عام.

حالا با توجه به این سه مقدمه می‌گوییم: اگر فلسفه تنها علمی است که بدون هیچ گرایشی و لایشراط از هر تعینی مبتنی بر تعقل و اندیشه است و اگر تعامل ممکن نیست مگر با توجه به زبان مشترک و اگر زبان مشترک بین همهٔ انسان‌ها، عقل و اندیشه و تفکر است، آیا در فضای تعامل فرهنگی می‌توان منکر لزوم فلسفه شد و یا برای فلسفه جایگزینی قائل شد؟

در پاسخ گوییم: اگر مقدمات یاد شده را بپذیریم، قطعاً جواب منفی است و در تعامل فرهنگی فلسفه ضروری است و جایگزینی ندارد. در اینجا ممکن است بعضی بگویند که آیا معنای این سخن فقر و تهی دستی و احتیاج دین، آیات و روایات به فلسفه نیست؟ و آیا شما بدین گونه دین را به فلسفه وابسته نمی‌کنید؟ قطعاً معنای سخن فوق همین است در صورتی که دین حقیقت مستقل و خود بنیادی دارد. در جواب عرض می‌کنم: معنای سخن ما این نیست که دین و آیات و روایات، قیبر و نیازمندند، بلکه ما بر عکس معتقدیم آیات و روایات، ناب‌ترین، صاف‌ترین، پاک‌ترین













## شریعتی سوسیال دموکرات دینی بود

که به صورت بلدوزری کار می‌کرد و بیان خوبی داشت و با شخصیت پرجاذبه و اثرگذار خود توانست مطالب زیادی را علیه رژیم طاغوت مطرح کند.

یثربی با بیان اینکه از ستایش خوشم نمی‌آید چراکه ما عادت کردیم شخصیت‌ها را بستاییم و نشناسیم به طرح این سؤال که علت درخشش شریعتی چه بود پرداخت و افزود: در جامعه‌های جدید اپوزیسیون محبوبیت دارد چون مردم مشکلات جامعه را فقط در دولت می‌شناسند و مرحوم



شریعتی در این میان به‌عنوان یک اپوزیسیون جدی وارد میدان شد هرچند معتقد هستم نباید جامعه به دولت اپوزیسیون تقسیم شود بلکه باید براساس محور دولت – ملت باشد.

این استاد دانشگاه در پاسخ به این سؤال که چرا شریعتی به جامعه بی‌طبقه توجیدی نرسید گفت: چراکه پروژه او تحقیقی نبود و جنبه شغلی داشت و جریانی که او مطرح کرد بیشتر مربوط به پیش از پیروزی بود و در واقع شریعتی برای بعد از پیروزی برنامه‌ای نداشت.

یثربی با اشاره به اشکالات دیگر اندیشه شریعتی عنوان کرد: او این موضوع را نمی‌دانست که انقلاب فقط می‌تواند خراب کند و نمی‌تواند بسازد بنابراین توانست متوجه شود که انقلاب نتیجه بیژاری‌هاست و نه طرح و پیشنهادات. یکی دیگر از اشکالات اندیشه شریعتی این بود که مبارزه‌محور است همچنان که در آثارش حسن صباح و تروریسم را ستوده است. این یکی از آموزه‌هایی است که باید از آن عبرت گرفت و روی آن کار علمی کرد.

وی با تاکید بر اینکه شریعتی از سیر اندیشه در غرب اطلاعی نداشت گفت: او لیبرالیسم و دموکراسی را بد می‌دانست و حتی معنی پروتستانتیسم را هم خوب نفهمیده بود. اما چرا با این وجود ما همواره از بازگشت به خویشتن او یاد می‌کنیم چون ما به‌روز نیستیم و همه مشکلات را رها کرده و تنها به دنبال برگزاری بزرگداشت برای افرادی چون خواجه‌نصیر هستیم در حالی که غربی‌ها هیچگاه برای انیشتین و نیوتن بزرگداشت نمی‌گیرند.

پس از یثربی حجت الاسلام علی واعظی، پژوهشگر به ارائه مقاله ای با عنوان «واکاوی سنت گرایمی انتقادی در تفکر شریعتی» پرداخت.

در نشست بازخوانی و بررسی آرا و اندیشه های مطرح شد؛

**اسفندیاری، تاریخ پژوه گفت:** از مجموع آثار شریعتی می‌توان این استنباط را کرد که او معتقد به نظام سوسیال دموکراسی دینی است آنچه‌ان که در برخی از کشورها از آن به عنوان دولت رفاه یاد می‌شود.

به گزارش خبرنگار مهر، نشست بازخوانی و بررسی آرا و اندیشه های دکتر علی شریعتی در ادامه سلسله نشست های «آنان که می‌اندیشند» توسط کانون اندیشه جوان در تالار ابن خلدون دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد.

اسفندیاری با بیان اینکه جرئت فکری غیر از روشنی فکر است عنوان کرد: او به جرئت فکری رسیده بود و این در آثار شریعتی مشهود است البته آفت شجاعت اندیشیدن خامی و بی‌مایگی است و کسی که خام و بی‌مایه باشد احتیاط علمی را از دست می‌دهد و آن را قربانی شجاعت علمی می‌کند در حالی که باید هر دوی اینها را با یکدیگر در نظر داشته باشند.

این محقق در ادامه سخنانش شجاعت شریعتی و اسلام شناسی و غرب‌شناسی او را بسیار قابل تأمل دانست و افزود: شریعتی در هنگامه‌ای از اسلام سخن گفت که اسلام نابود شده بود و دین در صندلی اتهام نشسته بود و بر پیشانی‌اش مهر ارتجاع خورده بود. شریعتی اگرچه می‌گفت باید از غرب تقلید کنیم اما تقلیدی که خودمان تشخیص بدهیم. او می‌گفت باید تقلید کنیم تا یاد بگیریم نه اینکه یاد بگیریم تا تقلید کنیم. او غرب ستیز نبود اگرچه مخالف سرمایه‌داری و لیبرالیسم بود اما هیچ گاه هم در آثارش نگفته که بزنیم و بکشیم چراکه مختصات جهان اسلامی که شریعتی از آن سخن می‌گوید بسیار متفاوت است و او از زمانه‌ای سخن می‌گوید که کشورهای اسلامی همه به جزء عربستان و ایران مستعمره بودند.

این اسلام شناس اضافه کرد: از مجموع آثار شریعتی می‌توان این استنباط را کرد که او معتقد به نظام سوسیال دموکراسی دینی است آنچه‌ان که در برخی از کشورها از آن به عنوان دولت رفاه یاد می‌شود. حسین راغفر، اقتصاددان و پژوهشگر آخرین سخنران این مراسم بود. وی با بیان اینکه شریعتی از گروه‌های محروم جامعه حمایت می‌کند و همه تلاش او در دفاع از مستضعفین است گفت: او از سه گروه سخن می‌گوید که جامعه را استثمار می‌کنند سرمایه‌داران، دولتمردان و شریعت‌مداران. الگوی زندگی شریعتی خانواده پیامبر است بنابراین بر ارزش‌های دینی تاکید دارد و ارادت ویژه‌ای به اهل‌بیت داشته است.

این اقتصاددان افزود: یکی از معلمان شریعتی پدرش بوده و تاثیر او در فهم شریعتی از دین قابل تأمل است . شریعتی قسط را عدالت در نظام اقتصادی می‌داند. او ادیان را یک دین می‌داند که یک پیام داشتند و آن آگاه‌سازی مردم از درگیری بین استثمار کنندگان و استثمار شوندگان است.

وی در پایان یادآور شد: شریعتی معتقد است جامعه طبقاتی که در آن استثمارکنندگان و استثمارشوندگان حضور دارند برپایه جهل و فقر استوار است. او رسالت انبیا را مبارزه با این دو می‌داند و مسئولیت اجتماعی‌اش را در این موضوع خلاصه می‌کند.

محمد اسفندیاری، اسلام پژوه و تاریخ نگاردر ادامه این سخنرانی ها ضمن انتقاد از سخنان یثربی گفت: من با بسیاری از مسائل مطرح شده توسط ایشان موافق نیستم و دیدگاه او را با تأمل در آثار شریعتی نمی‌بینم. شریعتی شجاعت فهمیدن داشت و در حالی که تنها ۴۰ سال داشت آثار بسیاری را تالیف کرد. او بین ۳۰ تا ۴۰ سالگی خود بیش از ۱۵هزار صفحه مطلب از خود به یادگار گذاشته و عبارتی دارد که تداعی‌کننده سخن کانت در ذهن ماست. شریعتی معتقد است برخی ترس‌های سنتی و موهوم وجود دارد که هیچ‌کس جرئت نمی‌کند از آنها سخن بگوید و گاه می‌بینیم که همه احساس می‌کنند چیزی بت شده است اما جرئت پرداختن به آن را ندارند و به‌همین دلیل آن بت تا مدت‌ها باقی می‌ماند.

اسفندیاری با بیان اینکه جرئت فکری غیر از روشنی فکر است عنوان کرد: او به جرئت فکری رسیده بود و این در آثار شریعتی مشهود است البته آفت شجاعت اندیشیدن خامی و بی‌مایگی است و کسی که خام و بی‌مایه باشد احتیاط علمی را از دست می‌دهد و آن را قربانی شجاعت علمی می‌کند در حالی که باید هر دوی اینها را با یکدیگر در نظر داشته باشند.

این محقق در ادامه سخنانش شجاعت شریعتی و اسلام شناسی و غرب‌شناسی او را بسیار قابل تأمل دانست و افزود: شریعتی در هنگامه‌ای از اسلام سخن گفت که اسلام نابود شده بود و دین در صندلی اتهام نشسته بود و بر پیشانی‌اش مهر ارتجاع خورده بود. شریعتی اگرچه می‌گفت باید از غرب تقلید کنیم اما تقلیدی که خودمان تشخیص بدهیم. او می‌گفت باید تقلید کنیم تا یاد بگیریم نه اینکه یاد بگیریم تا تقلید کنیم. او غرب ستیز نبود اگرچه مخالف سرمایه‌داری و لیبرالیسم بود اما هیچ گاه هم در آثارش نگفته که بزنیم و بکشیم چراکه مختصات جهان اسلامی که شریعتی از آن سخن می‌گوید بسیار متفاوت است و او از زمانه‌ای سخن می‌گوید که کشورهای اسلامی همه به جزء عربستان و ایران مستعمره بودند.

این اسلام شناس اضافه کرد: از مجموع آثار شریعتی می‌توان این استنباط را کرد که او معتقد به نظام سوسیال دموکراسی دینی است آنچه‌ان که در برخی از کشورها از آن به عنوان دولت رفاه یاد می‌شود. حسین راغفر، اقتصاددان و پژوهشگر آخرین سخنران این مراسم بود. وی با بیان اینکه شریعتی از گروه‌های محروم جامعه حمایت می‌کند و همه تلاش او در دفاع از مستضعفین است گفت: او از سه گروه سخن می‌گوید که جامعه را استثمار می‌کنند سرمایه‌داران، دولتمردان و شریعت‌مداران. الگوی زندگی شریعتی خانواده پیامبر است بنابراین بر ارزش‌های دینی تاکید دارد و ارادت ویژه‌ای به اهل‌بیت داشته است.

این اقتصاددان افزود: یکی از معلمان شریعتی پدرش بوده و تاثیر او در فهم شریعتی از دین قابل تأمل است . شریعتی قسط را عدالت در نظام اقتصادی می‌داند. او ادیان را یک دین می‌داند که یک پیام داشتند و آن آگاه‌سازی مردم از درگیری بین استثمار کنندگان و استثمار شوندگان است.

وی در پایان یادآور شد: شریعتی معتقد است جامعه طبقاتی که در آن استثمارکنندگان و استثمارشوندگان حضور دارند برپایه جهل و فقر استوار است. او رسالت انبیا را مبارزه با این دو می‌داند و مسئولیت اجتماعی‌اش را در این موضوع خلاصه می‌کند.

# گفتگو











در واقع آن اندیشه غربی را بیشتر

معطوف به قدرت می‌داند و اگر بخواهیم با این توضیحات که برخی از آنها هم پراکنده است درباره ایشان بگویم، وی تا اندازه‌ای نوع پایه‌گذار بازخوانی معطوف به عمل و کارکردگرایی است

لذا آثاری که در اندیشه اسلامی سید جمال است مثلاً نوع بازخوانی که صورت داده است، اولاً علوم و اندیشه‌های دینی را نمی‌بینید و در مقایسه بین جهان اسلام و غرب در واقع آن اندیشه غربی را بیشتر معطوف به قدرت می‌داند و اگر بخواهیم با این توضیحات که برخی از آنها هم پراکنده است درباره

ایشان بگوییم، وی تا اندازه‌ای نوع پایه‌گذار بازخوانی معطوف به عمل و کارکردگرایی است، یعنی نظام اخلاقی که ایشان در نیجریه بنا می‌کند خیلی فرق دارد، به معنای پراگماتیسم بودن و به مفهوم معرفت‌شناسی نیست و به معنای مثلاً توجه به کارکردهای دینی است و به نوعی اصلت دادن عمل به کارکرد یک فعل است، به اندازه‌ای می‌توان به یک فعل توجه کرد که در ساحت اثر اجتماعی دیده شده باشد. به همین خاطر تقریرهایی را هم که از نظام اخلاقی می‌دهد چنین تقریرهایی است. تقریرهایی از نظام آموزشی می‌دهد که البته چاهایی از آن درست است، ولی در مواردی اصلاً رابطه خوبی را برقرار نکرده است، لذا ایشان مسیر خاصی را در تاریخ جهان اسلام باز می‌کند که متفاوت از سیر روشنفکری است یعنی در جهان اسلام و در حرکت جهان اسلام یک نوع اصالت قدرت را بدون توجه به لایه‌های اندیشه‌ای و تضادهای اندیشه‌ای با جهان غرب مینا قرار می‌دهد و سمت و سوی تفکر دینی را برای قدرت خواهی سامان می‌دهد.

**در واقع ایشان سامان جدیدی را از فهم دینی طرح می‌کند، یعنی فهمی از دین که نوعی عملگرایی در آن وجود دارد ارائه می‌دهد و سعی می‌کند بسیاری از چیزهایی را در راستای قدرت گیری و قدرت یابی تعریف کند و چندان به تضادهای اندیشه‌ای توجه ندارد و گذشته تاریخی اسلام را در راستای همین مفهوم بازخوانی می‌کند؟**

سیدجمال سامان جدیدی را از فهم دینی طرح می‌کند، یعنی فهمی از دین که نوعی عملگرایی در آن وجود دارد ارائه می‌دهد و سعی می‌کند بسیاری از چیزهایی را در راستای قدرت گیری و قدرت یابی تعریف کند و چندان به تضادهای اندیشه‌ای

توجه ندارد و گذشته تاریخی اسلام

را در راستای همین مفهوم بازخوانی می‌کند

این یک هندسه فکری جدید از فضای معرفت و دانش اسلامی می‌شود که این موضوع از نظر من ظرفیت‌هایی دارد، یعنی نمی‌توان گفت روشنفکری همان مواردی است که افرادی مانند ملکم خان و دیگران می‌گویند، اما این نکته از آن اصالت فهم دینی هم به دور است و آن اصالت فهم دینی را ندارد برای اینکه نتیجه فکری سید جمال در واقع همین چیزی است که الان رجب طیب اردوغان آن را مطرح می‌کند .



اردوغان نوعی عملگرایی در ذهن

دارد که براساس آن در زمان انتخابات برای دومین بار نخست وزیر شد، گفت ما متخیریم که اسلام را مدرنیزه تر کردیم یعنی اینها دنبال نوعی اصالت و قدرت هستند ذیل این مفهوم و احساس می‌کنند همه چیز را می‌توانند در کنار هم قرار دهند و قدرت پیدا کنند و اگر آن قدرت پیدا شود، تمام هیمنه تمدن اسلامی قابل احیا می‌شود.

تقریری که اجمالاً در آن طیف صادق که وابستگی حزبی ندارند و افراد دغدغه مندی که در اخوان المسلمین و دیگران نیز هست، معتقدند این اثرگذاری می‌توانیم به قدرت مسلطی ما بخواهیم خط سید جمال را نگاه کنیم این اندیشه از سیدجمال شروع

شده است.

در کنار این وقتی شما عمق این فضا را می‌بینید، ایشان در آن جمله مشهورش در مقاله «لکچر در تعلیم و تربیت» است می‌گوید فیلسوفی نشسته در کنار چراغی و شب تا به صبح به مطالعه می‌پردازد و حکمت می‌نویسد و فکر نمی‌کند اگر شیشه این چراغ را بردارد، این نورش کم می‌شود و اگر شیشه اش را بگذارد نورش زیاد می‌شود و ای خاک بر سر این حکیم و خاک بر سر این حکمت که چرا نمی‌آید به این موضوع توجهی کند.

برای این اساس برخی از کارشناسان

ایشان به‌ن‌ته‌ست خوانده اند،

از همین غرب است، البته با شکل و رنگ و لعاب اسلامی است.

«یکی از آن مولفه‌هایی هم که در قدرت یابی در این هندسه وجود دارد، تنوری وحدت است یعنی می‌گوید جهان اسلام برای اینکه بتواند به قدرت برسد باید به وحدت برسد، چرا که لازمه اجتماعی آن، وحدت است، به نظر شما مفهوم وحدت در اینجا همان به معنای وحدت سیاسی که امروزه مطرح می‌شود، است؟ وحدت در اینجا به نظر بنده جنبه‌های سیاسی مفیدی دارد یعنی یک بخش آن احساس مسئولیت اجتماعی است که چطور است مسلمانان نسبت به هم مسئولیت اجتماعی ندارند! مسلمانی که در هند هست چرا حواشش به مصیبت‌های مسلمانی که در مصر بوده، نیست؟! این نکات جزو کارهای خوب سید جمال است و اثر خوبی گذاشت و نوعی پیوستگی بین جهان اسلام ایجاد و سعی کرد و توانست مردم هند را متوجه تحولات مصر و مردم مصر را متوجه تحولات در عراق و ایران کند و ارتباطی بین اینها بوجود بیاورد. همه اینها در دور اول تلاش‌هایی است که برای سید جمال است.

سیدجمال در دور دوم زندگی خود دچار اعوجاجاتی می‌شود که به آن اشاره خواهم کرد. این را وقتی متوجه می‌شویم که با آن اندیشه تمدن اصیل نوین اسلامی فاصله دارد.

ما قائل به پیشرفت هستیم اما در مفهوم پیشرفت اولاً نقد بنیادین با عقل می‌بینیم، معتقدیم حتی مدلی از تمدن نوین اسلامی داریم اما با مبانی نوینی که هست احساس می‌کنیم آن مدلی که برای پیشرفت و حرکت آنهاست، متفاوت از غرب است و حتی در نقد مبانی تمدنی غرب نیز قرار می‌گیرد.

برخی معتقدند بعد از اینکه نقدهای جدی به تمدن غرب صورت گرفت، جریان دینی هم این را گرفت! نه این طور نیست، به لحاظ تاریخی در دل اندیشه شیعه وجود داشته است. مثلاً به یک متن خوب که در این موضوع می‌توان به آن اشاره کرد کتاب تاریخ دخانی شیخ حسن کربلایی است. در ۱۰ صفحه اول این کتاب یک نقد خوب روان اجتماعی نسبت به تمدن غرب دارد مثلاً می‌گوید این‌هایی که به اینجا آمدند مدام علوم غربی را به عنوان نماد پیشرفت بیان می‌کنند. اینها که چیزی به جز تعمیر آخور و یعنی علم معاش برای ما ندارند. اینها در همین حد است. به هر حال علوم الهی یک چیز دیگر است، ایشان وقتی نگاه می‌کند خود را در هویت خیلی دست بالا نسبت به غرب می

بیند که البته هویت و شخصیت دست بالایی که در نسبت با غرب است، دچار عوارض ضعیفی شده است که از عوارض استعمار و یا استبداد است و باید آنها را حل کرد. در صورتی که در متن اندیشه و حرکت در سنت فکری و عقلانی خود به هیچ عنوان ضعف و کاستی را احساس نمی‌کند.

خطی که سید جمال مطرح می‌کند نه خط رشد فکری است و نه خطی است که ما در متن تاریخ شیعه و حرکت بیداری اسلامی که بعد از انقلاب فرانسه در تشیع آغاز شده، می‌بینیم.

در متن نامه‌های علما هم این طور است و مثلاً می‌گویند چرا توپ ندارید و چرا مثلاً قلان سامان اقتصادی جامعه را درست نمی‌کنید! مخاطب، دولت است. کاملاً این موارد در زمان مشروطیت مشهود است که در واقع اینها عقب ماندگی را نه مانند سیدجمال بلکه عقب ماندگی را در مسیر اندیشه دینی می‌بینند. در واقع تفکر دینی به نوعی منشأ ضعف ما شده است، لذا این یک جریان است و خطی که سید جمال مطرح می‌کند نه خط رشد فکری است و نه خطی است که ما در متن تاریخ شیعه و حرکت بیداری اسلامی که بعد از انقلاب فرانسه در تشیع آغاز شده، می‌بینیم.

سیدجمال یک تفکر خاص دارد و یک سیر خاصی مدنظر دارد که اگر بخواهیم سیرش را تا امروز ببینیم مثلاً همین نگاهی که در اخوان المسلمین جدید و برخی از آنها می‌توان دید، است؛ اینها نه روشنفکری دارند و نه چیز دیگری و برخی جهات مبارزه با غرب را دارند و البته این اندیشه در مسیر، تغییر و تحولاتی پیدا کرده است که روی آن بحثی نداریم ولی سید جمال به انخایی، اندیشه اش در این باره تفاوت‌هایی دارد.

به این نکته هم باید توجه کنیم که چون سید جمال دارد به نوعی نقد می‌کند وضعیت جهان اسلام را پایگاه تاریخی برای خودش قرار می‌دهد و این به لحاظ اندیشه‌ای است و با همین سیر هم نقد تاریخی دارد و دوره‌ای از جهان اسلام را دوره خوب و مطلوب می‌داند.

**در این بازخوانی اندیشه دینی به نوعی، گونه‌ای از سلفیت و بازگشت به گذشته مطرح می‌شود و این بازگشت به گذشته (اشاره به گذشته است و در واقع بازگشت هم نیست) گذشته را به عنوان منبع الهام بخش برای جهان اسلام معرفی کند که بعد در شاگردان ایشان مثل عبیدو و رشید رضا قرائت سلفی وجود دارد. شما با این تقریر موافقت؟**

در پایگاه اهل سنت و خصوصاً عبده که با او شروع شد و به ویژه در رشید رضا پرنرنگ شد. اشاره به گذشته و توجه به گذشته، رویکرد سلفی پیدا کرد. این برخلاف اندیشه شیعی است که در واقع تمدن نوین اسلامی را در نگاهی به آینده و مسئله ظهور می‌بیند و در تراز با آن می‌بیند و به هیچ عنوان گذشته برایش ملاک نیست، هرچند گذشته برایش ملاک ارزش گذاری نیست، ولی ممکن است گذشته برایش یک منبع الهام روانی باشد که بالاخره ما در زمانی مقتدر بوده ایم اما به این معنا نبوده که این منبع اقتدار روانی، منبع فکر آن هم شود و عملاً در گذشته ایشان معیاری اندیشیده شده است به نام عنصر ولایت که نقد می‌کند.

در تمدن نوین اسلامی که دوره حضور خلافت بوده و اهل بیت (ع) در رأس جامعه و حکومت اسلامی نبوده اند، مسلمانان اقتداری پیدا کرده اند و در اندیشه شیعی به گذشته توجه دارند ولی معیارشان روز آینده است، لذا تمدن را به عنوان تمدن اسلامی نمی‌خواهند دنبال کنند و بیشتر دنبال تمدن نوین اسلامی هستند و همین مفهوم نوین نوعی انتقاد به گذشته است. این در متن صحبت‌ها و اندیشه شیعی وجود دارد و حالا آنهایی که تعریف بیداری را مطرح کرده اند مثال‌های زیادی را می‌توان برای این قضیه مطرح کرد، ولی همان خوابی که مرحوم نائینی در تنبیه الامة نقل می‌کند که در آن خواب می‌گوید مرحوم مازندرانی مخضر امام زمان (عج) رسید که امام می‌گوید این مشروطه مانند کنیزک سیاهی است که شما دست‌های آن را شسته اید ولی سیاهی ذاتی اش را از بین نبرده اید.

نائینی هم مشروطه را قبول دارد و برای آن کتاب نوشته است ولی می‌گوید این مشروطه هم مساعد حال ما نیست. برای چه این را می‌گوید؟ زیرا عنصر ولایت به تمامه در سطوح کلی جامعه محقق نشده است.

در عین اینکه اینها تلاش کرده اند تا مشروطه ای را راه بیندازند، مثلاً نائینی هم مشروطه را قبول دارد و برای آن کتاب نوشته است ولی می‌گوید این مشروطه هم مساعد حال ما نیست. برای چه این را می‌گوید؟ زیرا عنصر ولایت به تمامه در سطوح کلی جامعه محقق نشده است. پس این عنصر نقدی دارد که در آینده محقق می‌شود. بنابراین نگاهی که در اندیشه شیعی به لحاظ تاریخی هم وجود دارد نوعی نگاه به آینده است و در عین اینکه لوازم شرایط زمانی خودش را می‌بیند و با عقلانیت فقهی خودش می‌خواهد شرایط زمانی خود را مدیریت کند اما این به معنای وضع مطلوب نیست.

سیدجمال گذشته را معیار قرار می‌دهد و آن را منبع الهام بخش قرار می‌دهد

کفتگو

و به نوعی باعث می‌شود تا یک نوع سلفیتی در جهان اسلام گسترش دهد و توجه به عنصر گذشته در حرکت اجتماعی است که در ادوار بعدی این توجه به گذشته در مناسبات اجتماعی با سلفیت کلامی و فقهی گره خورد و حالا گروه‌های جدید هم شکل گرفت.

آن چیزی که برخی در مورد سید جمال مطرح می‌کنند این است که آن تفکری که سید جمال با آن نوع جهانگرایی و جهان وطنی و حذف مرزهای ملی را در جهان اسلام مطرح می‌کرد را برجسته کند، شما این مسئله را چگونه می‌بینید؟ و سید جمال در این تفکر به دنبال چه بود؟

ایشان در این قضیه به دنبال این بود تا احساس تعهد اجتماعی گسترده‌ای بین مسلمانان ایجاد کند آن هم فراتر از ملیت و مرز است. هویت ملی هم که در دوران صفویه شکل گرفت چندان مسئله مرز برایش مهم نیست بیشتر یک هویت تاریخی شکل می‌گیرد نه اینکه مسئله جغرافیایی در فضای ناسیونالیسم مدرن.

او هم می‌خواهد بگوید‌ای مردم ایران و هند چرا نسبت به مسائل دیگر کشورها بی توجه هستید؟ در سفرهای زیادی که به کشورهای مختلف جهان اسلام کرد خواست به آنها این توجه را بدهد تا حوزه‌های مختلف جهان اسلام از شبه قاره تا ایران و ترکیه و شمال آفریقا را به هم گره بزند. کار خوبی بود. جواب این کار، خود را در موضوع فلسطین نشان داد که همه جهان اسلام نسبت به موضوع فلسطین حساس شدند.

فردی مثل محمد قوچانی بیشتر تحت تاثیر نظرات جدیدی که در غرب پیش آمده است و نگاه‌های جهان وطنی لیبرال می‌خواهد بازخوانی را داشته باشند و آن دیدگاه‌های فراملی که در اندیشه‌های سیدجمال مطرح شد را نقد کنند و بگوید اینها نوعی عثمانی گری بود، البته این حرف درست است و سید جمال در نگاه جهان وطنی به نوعی آن چیزی که نماد قدرت است را سلطان عثمانی معرفی می‌کند، اما این نکته به معنای این نباید باشد که سید جمال می‌خواهد ما را به سمت سلطان عثمانی ببرد. این نکته جای تامل و بحث دارد و شاید هم ایراد سید جمال است. در دوره دوم زندگی او از اشتباهاتش می‌باشد.

اصل ایده جهان وطنی سیدجمال که دنبال پیوستگی جهان اسلام است، به نظر من اثرات خوبی داشته و به خاطر تلاش‌های خوب ایشان بوده است که می‌خواهد جهان اسلام را به نوعی حس مسئولیت فراملی برساند

اصل ایده جهان وطنی سیدجمال که دنبال پیوستگی جهان اسلام است، به نظر من اثرات خوبی داشته و به خاطر تلاش‌های خوب ایشان بوده است که می‌خواهد جهان اسلام را به نوعی حس مسئولیت فراملی برساند و این در مقالاتش موج می‌زند و در مفاهیم اخلاقی که تعریف می‌کند نیز دیده می‌شود. در دیدگاه قوچانی که نوعی بازخوانی تاریخ با پروژه سیاسی است یک دفعه می‌آیند یک چهره سیاسی را بدون آن زوایای دقیق تاریخی اش مورد نقد قرار می‌دهند که به نظر من چندان دستاوردی ندارد.

**شما در بخشی از گفتگو زندگی سیدجمال را به دو دوره تقسیم کردید در مورد این دو دوره بیشتر توضیح دهید؛** زندگی سید جمال را در ساحت عمل به دو دوره می‌توان تقسیم کرد؛ یک دوره قبل از برخوردی است که ناصرالدین شاه با او انجام می‌دهد و او را با آن وضع بد از ایران اخراج می‌کند و سید جمال در آنجا واقعا خرد می‌شود. این واقعه باعث می‌شود که سید جمال به لحاظ سیاسی دو دوره زندگی داشته باشد؛ یک دوره قبل از این اتفاق است که در آن سامانه فکری خود تلاش می‌کند. اینجا که می‌گویم ارتباطات خودش را هم دارد و می‌ببیند آدمی است که وقتی غرب را پذیرفته است آن هم به عنوان نماد قدرت عمدتاً آدم‌هایی هم کنارش هستند لایه‌های روشنفکری دارند، مثل ملک المتکلمین است آن هم وقتی که به ایران می‌آید یا مثلاً در ایران می‌خواهد قدرتی را ایجاد کند و حالا بماند در همین مناسباتی که در جهان اسلام می‌خواهد طی کند و با همان تم فکری خودش.

اما بعد از این اتفاق سید جمال تمام شخصیت اش خرد و از بین رفته است و از هر ظرفیتی می‌خواهد ایجاد کند تا انتقام خود را از ناصرالدین شاه بگیرد ولو در این قضیه با بابی‌ها نیز همکاری می‌کند و با شیخ احمد رومی و با میرزا آقاخان کرمانی همکاری می‌کند و می‌آید از ظرفیت سلطان عثمانی استفاده می‌کند برای اینکه بتواند به شکلی ناصرالدین شاه را از بین ببرد، در این زمان متوجه مرزبندی عقیدتی نیست. وقتی در ادبیات، نامه‌ها و کلامش بنگرید در این زمان که حب و بغض شدیدی در درون سیدجمال شکل می‌گیرد که حتی به سمت ملکه انگلیس می‌رود و هر چیزی را مستمسک می‌کند تا ناصرالدین شاه را از بین ببرد. این اقدامات خطاهای بادی را در چند سال پایانی عمر او شکل داد. برخی از خاطراتی هم که از او نقل می‌شود درباره میرزای شیرازی و رابطه اش با او، برای همین دوره است. یا بحث‌هایش برای همکاری با باییت در این دوره است، ولی در دوره قبلی اش این طور نیست و طول و عرض هندسی عقلانی ای دارد اما این اشتباهات فاحش هم در نظام فکری او وجود دارد.

یحیی جهانگیری در گفتگو با مهر :

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

حجت الاسلام یحیی جهانگیری گفت: ما در آن سوی مرز به «تبلیح دین» نیاز نداریم، به «تیین دین» نیاز داریم، اساسا معارف ما مثل آیین های دیگر نیستند و لازم نیست ما آن را تبلیغ کنیم. خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه\_حامد رضایی: سالانه تعداد زیادی از مبلغین حوزه علمیه قم برای تبلیغ به خارج از کشور می روند، برای آسیب شناسی تبلیغ اسلام در فضای بین الملل، سراغ حجت الاسلام یحیی جهانگیری سهروردی از مبلغین باسابقه بین المللی، مدیر کل ارتباطات علمی بین المللی دانشگاه مذاهب اسلامی رفتیم، نقدهای تندتیز وی به رویکردهای مبلغین و عدم آشنایی آنها با اقتضات فضای بین الملل، زمینه ساز مصاحبه ای جذاب شد که در ادامه می خوانید:

**\*تهادهای مختلفی در کشور داریم که در موضوع تبلیغ در عرصه بین الملل کار می کنند، این ها دقیقا براساس چه نقشه راهی دارند جلو می روند؟**راهبردهای اساسی و کلانی که در پیش گرفته اند چیست؟

من خیلی خوشحالم که این بحث را انتخاب کردید، واقعا این بحثی است که باید خیلی وقت پیش به آن می پرداختیم، امام وقتی نظریه صدور انقلاب را مطرح کرد یک فهم غلط این بود که صدور انقلاب یعنی قلمروگشایی. یعنی برویم کاری کنیم در کشورهای دیگر انقلاب شود، حضرت امام با لحن ساده ولی روشن خودشان فرمودند که اصلا منظور ما این نیست که سوار هلی کوپتر شویم و کشورهای دیگر را بگیریم، بلکه ما می خواهیم فرهنگ خودمان را به فرامرز برسانیم.

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

من در کتاب «مسجد مجازی» ام هم آورده ام که قبل از سال ۴۲ وقتی عده ای پیش امام می روند و انگیزه های انقلاب را از امام می پرسند، ایشان سه مرحله برای انقلاب تصویر می کند: مرحله «حدوث انقلاب» (واژه ها را من ساختم) انقلاب ما باید انجام شود. مرحله «ثبوت انقلاب»، انقلاب بتواند کارآمدی خودش را به عنوان یک پایلوت موفق دینی نشان بدهد و مرحله بعد هم «صدور انقلاب»، این انقلاب نباید فقط در محدوده جغرافیایی فرامرز برساند.

پس امام از اول هم انقلاب را یک مفهوم بسته نمی دید بلکه آن را یک مفهوم کاملا باز می دید که می تواند برای همه انسان ها حرفی داشته باشد. همین نگاه امام بود که سبب شد تشنگانی از دنیا به سوی معارف اسلامی و معارف شیعی آمدند و در واقع به سوی معارف ناب با خوانش امام خمینی مراجعه کردند.

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

ولی متأسفانه ما برای این تشنگی کادرسازی و منابع سازی نکردیم، وهابیت با تکیه بر پترودلراه‌های خود توانست در دنیا نفوذ کند. آن تشنگی به اسلام که امام ایجاد کرده بود، با خوانش وهابیت به دنیا عرضه شد! لذا می بینیم که چند دهه بعد

یحیی جهانگیری در مراسم ملی



## اسلام را با زبان انسانی معرفی کنیم نه اسلامی

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

از انقلاب امام، آن تشنگی به اسلام هراسی تبدیل می شود و آن اشتیاقی که امام به تشیع ایجاد کرده بود به تشیع هراسی تبدیل می شود.

انقلاب ما یک مهاجم فرهنگی بود. قرار نبود دفاع کنیم، قرار بود مدام در خط حمله باشیم، چون انقلاب ما ظرفیت های فرهنگی داشت که می توانست مهاجم فرهنگی از جنس فرهنگی باشد، همه هم استقبال می کردند ولی عملکرد ما در حوزه فرهنگ به نحوی بود که نه تنها مهاجم نشدیم بلکه مورد هجمه قرار گرفتیم

چه اتفاقی افتاده است؟ بخشی از آن این است که نهادهای ما در اقدام به این مرحله دیر عمل کردند، بد عمل کردند و یا سرعت موفقی نداشتند. این نکات را خواستم بگویم تا ببینید ما باید به کجا می رفتیم و الان در کجاییم، اساسا انقلاب ما یک مهاجم فرهنگی بود، قرار نبود دفاع کنیم، قرار بود مدام در خط حمله باشیم، چون انقلاب ما ظرفیت های فرهنگی داشت که می توانست مهاجم فرهنگی از جنس فرهنگی باشد، همه هم استقبال می کردند ولی عملکرد ما در حوزه فرهنگ به نحوی بود که نه تنها مهاجم نشدیم بلکه مورد هجمه قرار گرفتیم.

رهبر انقلاب به عنوان دیده بان انقلاب واژه هایی مثل تهاجم فرهنگی و جنگ

یحیی جهانگیری در مراسم ملی



یادمان باشد بخشی از هزینه هایی که ما در کشور در حوزه دین می دهیم، واقعیت این است که از دین بر دین می دهیم، یعنی یک هزینه را داده و جایی به نام دین اضافه کرده است و ما داریم دوباره هزینه آن را می دهیم، وقتی سخنرانی می آید خیلی رسمی اعلام می کند که ما در دنیا چند نفر را شیعه کردیم، آن وقت جهان اهل سنت حق ندارد به این حساس باشد و بگویند شما دارید تشیع را گسترش می دهید و وحدت و این ها همه اش تاکتیک است؟! آیا ما برای این هزینه نمی دهیم؟

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

ما باید یک استراتژی مشخص در حوزه دین برای فرامرز باید داشته باشیم، اگر نداشته داریم خودشکن عمل می کنیم، همه داریم خودمان را می زنیـم، دشمنی لازم نیست! من باید بروم مشکلات آن دیگری که گفتم را حل کنم و او باید مشکلات مرا حل کند.

نکنه دیگر اینکه ما متأسفانه تبلیغ دین را هنوز فقط در تبلیغ در منبر و این طور چیزها خلاصه کرده ایم، ادیان دیگر که نه جامعیت ما را دارند نه پیشینگی و قدرت ما را دارند، آن ها دارند خودشان را در اماکن آکادمیک عرضه می کنند، سوال من این است که سهم ما در ژورنال های دنیا چقدر است؟ چرا ما فقط احساس می کنیم که معرفی دین به دنیا فقط در قالب منبر و روضه است؟ چرا برای عرصه های آکادمیک دنیا فکری نمی کنیم؟ چند درصد کرسی های شیعه شناسی دنیا را طلبه های حوزه علمیه قم می گردانند؟ چند درصد از کرسی های اسلام شناسی دنیا را؟ این دانشی که در حوزه علمیه قم تولید می شود، چرا در حوزه علمیه قم دیو شده اند؟ چرا این ها به عرصه های آکادمیک وارد نمی شوند؟ دلپش این است که ما در کنار بلد نبودن زبان و ذائقه دنیا، زبان آکادمیک دنیا را هم بلد نیستیم

ما برای آی اس آی های دنیا چقدر تولید دانش دینی داشتیم؟ این دانشی که در حوزه علمیه قم تولید می شود، اینهمه مفاخری که هستند، چرا در حوزه علمیه قم دیو شده اند؟ چرا این ها به عرصه های آکادمیک وارد نمی شوند؟ دلپش این است که ما در کنار بلد نبودن زبان و ذائقه دنیا، زبان آکادمیک دنیا را هم بلد نیستیم، اینکه ما چطور بتوانیم در فورمت دنیایی آکادمیک حرف بزنیم.

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

اگر ما در حوزه دین تولید داریم، باید برای توزیع دین هم فکری کنیم، چقدر حوزه علمیه قم در بحث صادرات فرهنگی کار کرده است؟ آیا حوزه علمیه قم

گمرک صادرات فرهنگی دارد که این دانش هایی که اینجا تولید می شود به بیرون صادر کند؟ چرا، همه اش شبه پژوهش های خودمان را می نویسیم. برای آی

اس آی و بیرون چقدر می نویسیم؟ مقاله می نویسی من می خوانم من می نویسم تو می خوانی، خیلی خوب است. پس بیرونی چه؟ پس صدور انقلاب چه؟ مهاجم فرهنگی بودن چه میشود؟

ما طبق چشم انداز ۱۴۰۴ قرار است الهام بخش در منطقه باشیم، حوزه علمیه قم بیايد امار بدهد که در این چشم انداز چقدر موفق بوده است؟ ما چقدر می توانیم

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

**\*احساس نمی کنید که اصل مشکل این است که همان کسانی هستندکه دارند در این فضا کار می کنند به لحاظ گفتمانی هنوز با**

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

**گفتمان انقلاب اسلامی هم افق نشده اند؟**

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

**مثلا شما گفتید ما نباید تبلیغ اسلام کنیم،**

**باید تبیین اسلام کنیم، الان وضع خیلی بدتر**

**از این است. اسلام هم نه، دارند تبلیغ**

**تشیع می کنند. تمرکز هم روی کشورهای اهل سنت جهان اسلام است نه غیر مسلمانان؛**

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

**آن هم با هدف شیعه سازی. که اتفاقا این کارها دارد ما را به انزوا می برد.**

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

نماید. گفت انقلاب اسلامی، این نشان می دهد که این مرد چقدر نگاه بلند داشت. اما ما آن قدر شیعه شیعه کردیم که مخاطب را دچار آلرژی کردیم

حتی تلخ تر. امام یک فقیه شیعه بود اما هرگز انقلاب خود را شیعی ننامید. گفت انقلاب اسلامی، این نشان می دهد که این مرد چقدر نگاه بلند داشت. اما ما آن قدر شیعه شیعه کردیم که مخاطب را دچار آلرژی کردیم! آن وقت کاش ما فقط شیعه خودمان را حفظ می کردیم. امروزه با برخی رفتارهای غلط فرهنگی، حتی برخی از جریان های شیعی را ممکن است از خود دل آزرده کنیم.

اگر اینطور باشد که ما داریم ایزوله می شویم. حال آنکه قرار بود در بطن جریان باشیم.

ما با ورژن انقلابی که حضرت آقا مطرح می کند، چقدر استادان نگاه های بزرگ برای تدریس کرسی اسلام شناسی و شیعه شناسی تربیت کردیم؟ بهترین ورژن های انقلابی که بوده اند مبلغ بودند اما مدرس آکادمیک نبودند. به نظرم ما باید روی این جدی کار کنیم.

نکنه بعدی که ما در عرصه تبلیغ فرامرزی موفق نمی شویم، این است که ما دین را با زبان دین به دنیا معرفی می کنیم، این باعث میشود که مخاطب حرف شما را پس بزند. چون مخاطبان تو همه دیندار نیستند. تو باید دین را با زبان انسانی امروز به دنیا معرفی کنی. امروز ما باید اسلام را به زبان اسلام نگویم، بلکه اسلام را با زبان انسان به دنیا معرفی کنیم. وقتی من روضه امام حسین «ع» را می خواندم به عنوان انسان می گفتم که امام حسین ع حتی به اسب ها آب داد، مخاطب انسان است با او همدلی می کنند. ممکن است حسین «ع» را نشناسد اما وقتی با زبان انسان با او حرف می زنی با او همدلی می کند، متأسفانه ما با زبان دینی حرف می زنیـم که او اصلا نمی فهمد تو چه می گویی. باید اول بیاید خودش را دینی کند بعد زبان تو را بفهمد!

دلایل اینکه ما در عرصه تبلیغ فرامرزی موفق نمی شویم، این است که ما دین را با زبان دین به دنیا معرفی می کنیم، این باعث می شود که مخاطب حرف شما را پس بزند. چون مخاطبان تو همه دیندار نیستند. تو باید دین را با زبان انسانی امروز به دنیا معرفی کنی و وقتی ما فضا را نشناسیم نتیجه اش این می شود که طرف می رود در امریکا یک حدیث می خواند، می گوید پیامبر فرمود هر کسی این کار را بکند مثل سگ سیاه محشور می شود! وقتی این صحبت را کرده بود بعضی از آدم ها به نشانه اعتراض بلند شده بودند و چرا پیامبر به سگ توهین کرده است؟ عده ای بلند شده بودند و گفته بودند پس پیامبر هم (نوذیباله) نژادپرست بوده، به سیاه ها توهین کرده است! می فهمید دارید چه کار می کنید؟ همه این ها واقعا یک دنیایی از تحلیل پشتشان دارند.

چیزی که من می بینم که متأسفانه در حوزه دین خیلی اتفاق می افتد این است که مبلغ را فقط «صادرکننده دین» می دانند. من اتفاقا بیشتر وارد کننده می دانم، اصلا کسی که به خارج از کشور می رود باید بیاید به حوزه علمیه قم بگوید که در دنیا چه اتفاقاتی می افتد. مبلغ دین باید بیاید بگوید که چه اتفاقاتی در راه است.

هیچ می دانیم که چه اتفاقات بزرگی در راه است که فرهنگ ما را نشان گرفته و حال اینکه ما بی خبریم. امروز اتفاقات بزرگی در حوزه فرهنگ و دین در دنیا دارد اتفاق می افتد. ما همیشه نسبت به این اتفاقات منفعل بودیم، یعنی اول اتفاق افتاده اند و بعدا ما تحلیل کرده ایم، چرا ما کنش فعالانه و کنش پیش دستانه و کنش پیش گیرانه نسبت به این ها نداریم. مبلغ بین المللی یکی از کارهایش این است که بیاید بگوید در دنیا روش

یحیی جهانگیری در مراسم ملی

هایی که در حوزه شیعه مطالعه می کنند، چگونه است. اصلا آنها چه یافته های جدیدی دارند که ما نداریم. \*در حالی که مبلغین قدیمی ما می رفتند و در محل تبلیغ خود اقامت دائم می کردند، مبلغین کنونی مدام به تبلیغ های چند روزه در مناطق مختلفی که بعضا هیچ سنگتیت فرهنگی با هم ندارند می روند و با افتخار هم اعلام می کنند که مثلا ما در هفتاد کشور دنیا تبلیغ کردیم! به نظر شما یکی از دلایل عدم موفقیت مبلغان ما این مسئله نیست؟

کاملا با این موافقم، متهم اول این نقد شما خود من هستم، ولی وقتی تعداد شما محدود باشد این اتفاقات می افتد. شما را کشورهای مختلف دعوت می کنند و واقعا شما احساس می کنی که همه جا باید وظیفه ات را انجام دهی.

اساسا من معتمد که ما الان به مبلغان مهاجر و مجاهد نیاز داریم، ما باید به این سو برویم که مبلغان دائمی تربیت کنیم که بروند و بمانند و اقامت بگزینند، مثل افرادی که به شرق آسیا رفتند و هنوز هم که هنوز است نام تشیع و نام اسلام با نام آن ها گره خورده است. ما باید این افراد را داشته باشیم، ما برای تربیت این افراد چقدر اقدام کرده ایم؟در مجموع چقدر نیروی انسانی این گونه را با این شاخص ها تربیت کرده ایم.

**چه نهادی باید این ها را تربیت کند؟**

بحث تبلیغ بحث سازمانی نیست، به دولت مربوط نیست. این وظیفه نهاد دین یعنی حوزه علمیه است، می تواند مرجعیت و در راس آنها مقام معظم رهبری باشد. واقعا می توانیم بگویم که حضرت آقا پیشگام این قضیه است و تاریخ در آینده خواهد گفت که او یکی از نقش آفرینان اصلی بحث فرامرزی بودن معارف دینی بوده است.

چرا در حوزه علمیه قم درس خارج به زبان انگلیسی نباشد، چرا در حوزه علمیه قم این همه طلاب خارجی هستند ما به زبان انگلیسی عرفان و فلسفه را نگویم و انگیزه ایجاد نکنیم که طلاب علمیه قم به آن سو حرکت کنند؟

البته در حوزه علمیه هم اتفاقات خوبی به تا زگی اتفاق افتاده است. نباید ناشکر باشیم، ولی ما نسبت به کار زمین مانده و اتفاقی که باید می افتاد داریم حرف می زنیـم، هنوز هم وقتی که سخن از تبلیغ می شود بین الملل به طور جدی دیده نمی شود. من می گویم چرا در حوزه علمیه قم درس خارج به زبان انگلیسی نباشد، چرا در حوزه علمیه قم این همه طلاب خارجی هستند ما به زبان انگلیسی عرفان و فلسفه را نگویم و انگیزه ایجاد نکنیم که طلاب علمیه قم به آن سو حرکت کنند؟

چندین نفر به من گفته اند که من می خواهم کسی به من فصول الحکم را به زبان انگلیسی درس بدهد. ما داریم؟ استاد دانشگاه است، شخصیت بسیار پررژومه قوی و از من خواسته که کسی را بیابم که به او فصول الحکم را یاد بدهد. آیا ما داریم کسی که به طور آنلاین به او درس بدهد به زبان انگلیسی؟ کسی به من زنگ زد گفت من حتی پول می دهم که کسی به من هستی شناسی ملاحظرا را تدریس کند به زبان انگلیسی؛ دکتری فیزیک در استرالیا داشت.

حوزه علمیه قم چند مبلغ در سطح عالی که فلسفه هم می داند به زبان انگلیسی می تواند به این مخاطبان عرضه داشته باشد؟ من معتمد باید حوزه علمیه قم این عرصه را باز کند، یکی از آرزوهای من این است که ما یک حوزه علمیه انگلیسی زبان داشته باشیم که در آنجا همه دروس حوزه کاملا به روش سنتی به زبان های مختلف مخصوصا انگلیسی تدریس شود بلکه بشود نیروهای خوبی را تربیت کرد.

مالک شجاعی در گفتگو با مهر:

## فارابی معلم علم و تمدن است

**شجاعی جشوقانی، پژوهشگر و نویسنده فلسفه گفت:**
**فارابی نظریه علم را برای تمدن اسلامی آورده و طبقه بندی علوم را مطرح کرده است. او نسبت دین و فلسفه و علم را هم تنوریزه کرده است.**

خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه: فلسفه علم شاخه‌ای از فلسفه است که در کار رسیدگی به مسائل اساسی و بنیادین «شناخت» های بشری و بررسی چیستی و چگونگی علم و علوم است. واقع، فلسفه علم، دربردارنده بحث از بنیادهای مفردات معرفتی است. در گفتگو با مالک شجاعی جشوقانی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به بررسی نقش فلسفه علم بر تمدن سازی پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست.

**در ابتدا بفرمایند که چه فرقی بین مطالعات علم و فلسفه علم وجود دارد؟**

**مطالعات علم عنوانی فراگیر تر از فلسفه علم است، یعنی جامعه شناسی، تاریخ، فرهنگ، مطالعات پدیدارشناختی، مطالعات هرمنوتیکی، علم اقتصاد و روانشناسی علم و آنچه را که در کلاس تاریخ فلسفه علم و فناوری از آن به علم تعریف می کنیم در این مطالعات می گنجد.**

**از میان فیلسوفان، اندیشمندان و دانشمندان اسلامی کدامیک نقش مهمی در بازسازی تمدن اسلامی خواهند داشت، در واقع تأثیر کدامیک بر علم سازی تمدن اسلامی بیشتر بوده است؟**

فارابی معلم علم و تمدن است، فارابی نظریه علم را برای تمدن اسلامی آورده و طبقه بندی علوم را مطرح کرده است. فارابی نسبت دین و فلسفه و علم را هم تنوریزه کرده است

باید توجه داشته باش یم که فارابی معلم علم و تمدن است. دکتر سید حسین نصر دیدگاه‌های مختلفی را در پاسخ به این سؤال که چرا به فارابی لقب معلم ثانی داده اند؟ مطرح می کند دیدگاه مختار و برکز پنده ایشان این است که علت این‌که ما فارابی را معلم ثانی می خوانیم این است که فارابی نظریه علم را برای تمدن اسلامی آورده و طبقه بندی علوم را مطرح کرده است.ایشان تصریح می کند فارابی نسبت دین و فلسفه و علم را هم تنوریزه کرده است.

### گفتگو MEHR NEWSAGENCY

دکتر «حجم» تأکیدی کنداگر شماه‌دنبال طرح تمدن آلترناتیوو جلیگزین در فرهنگ‌خوتان هستیدباید بالکابه‌سنت‌خوتان بشدچون بدون لکابه‌سنت اصلاچنین چیزی امکان پذیرنیستدروق فآرایی این نظریه‌رالکابه‌دھلست‌اگر مامروزی خواهیم‌بنلیم که چرافلسفه‌علم‌مهم‌لست‌بایندبتقش‌فلسفه‌علم‌بر تمدن‌سآی‌توجه‌کنیم.

**\*چرا استعدادهای برتر کشور در بهترین دانشگاه صنعتی کشور به فلسفه علم ورود پیدا کرده اند؟ چرا فلسفه علم برای ایرانیان مهم و جذاب است؟**

علم جدید به مثابه سبک زندگی است.

امروزه همه ما دست به گریبان علم هستیم. علم به مثابه جهان بینی است،

علم جایگزین فلسفه شده

و طبق روایتی که

سکولارها جهان را

تفسیر می کند

حتی علم،

جایگزین

دین

شده

است

اولا

این که

علم به

مفهوم جدید

آن یعنی Science

به معنای قدرت است و

طبق شعار فرانسیس بیکن در آغاز دوره جدید، دانش،

«قدرت» است و قدرت

هم مطلوب

است. ثانیاً

علم مولفه

ممتاز

تمدن

غرب و

مدر نیسم

است. ما به

هردلایل از همان

ابتدای برخورد

تمدن نوین

اسلامی با

غرب و بیداری

اسلامی با

آن پرسش

عباس میسرزا

یا حتی قبل

از آن با جریان

اصلاحگری

متوجه این

معنا شدیم که

قدرت یعنی

قدرت

تکنولوژیک و برتری قدرت تکنولوژیک و سیاسی غرب را پذیرفته ایم. درون علم، تکنولوژی است و به تبع آن نگاه تکنیکال به همه چیز، آغاز می شود. با نگاه تکنیکی به علم و آدم همه چیز علمی می شود، روانشناسی علمی و حتی دین، علمی می شود. در کشور ما هم تصویر علمی از دین در دوره ای جذاب بود و نگاه پوزیتیویستی حتی به تفسیر قرآن هم وجود داشته است. کتاب «ولین دانشگاه و آخرین پیامبر(ص)» مرحوم پاک نژاد را همه می خواندیم و دست به دست می گشت که نمونه‌ای از کتابهای با این نگاه است.

علم جدیدبه‌مثابه‌سبک‌زندگی‌است.امروزه همه‌ما‌دست‌به‌گریبان‌علم

هستیم.

علم

جایگزین

فلسفه

شده

است

اولا

این که

علم به

مفهوم جدید

آن یعنی Science

به معنای قدرت است و

طبق شعار فرانسیس بیکن

در آغاز دوره جدید، دانش،

«قدرت» است و قدرت

هم مطلوب

است. ثانیاً

علم مولفه

ممتاز

تمدن

غرب و

مدر نیسم

است. ما به

هردلایل از همان

ابتدای برخورد

تمدن نوین

اسلامی با

غرب و بیداری

اسلامی با

آن پرسش

عباس میسرزا

یا حتی قبل

از آن با جریان

اصلاحگری

متوجه این

معنا شدیم که

قدرت یعنی

قدرت

یک پژوهشگر فلسفه عنوان کرد:

فزلباش، پژوهشگر فلسفه گفت:

**اصلاح نگاه آفاقی به زن در جهان اسلام و بازگشت به آن علقه‌های تاریخی و مفهومی انفسی می‌تواند احیاگر نقش زن هم در بنیاد خانواده و هم جامعه و هم هستی شود.**

خبرگزاری مهر، گروه دین واندیشه: وقتی به زن از بالاترین افق که همانا افق هستی است می‌نگریم و جایگاه وجودی او را در عالم وجود بررسی می‌کنیم، او را هستنده ای کمال جو و مسئول می‌یابیم. نگاه از زوایه افق هستی می‌تواند بسیاری از چالشها را پاسخگو باشد.

در مورد ضرورت نگاه به زن از این زاویه با زهرا قزلباش پژوهشگر حوزه فلسفه و پژوهشگر بنیاد دائره المعارف اسلامی به گفتگو نشستیم.

**زن به لحاظ وجودی و چه تعریفی و چه جایگاهی در عالم هستی دارد؟ این جایگاه به لحاظ حقوقی چه مسئولیت‌هایی برای او در پی دارد؟**

بالاترین سطح تعریف یک شیء افق هستی است. گاهی تعاریف مقولی هستند، مثلاً تعریف انسان به حیوان ناطق یا موجود زنده هوشمند، اما همه اینگونه تعاریف صرفاً قادرند بخشی از ماهیت انضمامی و نسبتاً آشکار او را نشان دهند، درحالیکه بخش اعظم موجودی همچون انسان در پس هستی او نهفته و به زبان آفاقی قابل بیان نیست هرچند تجلیاتی از خود بروز دهند. به عبارتی، انسان حتی فراتر از یک موجود متفکر و یا یک ارگانسیم دارای انواع سلول و هورمون است! حال با توجه به همین تعاریف ماهوی یا آفاقی می‌توان گفت که زن و مرد در مباحث فیزیولوژیکی و بیولوژیکی و مربوط به جسم قابل جدایی هستند و به همین نسبت تفاوت ساختاری و جایگاه دارند. چیزی که تقریباً نگاه عموم ملل جهان دربارهٔ زنانگی بوده است، یعنی نگاه ظاهری و جسمانی زن را به لحاظ قدرت خلاقه یا عمل و رفتار ضعیف‌تر از مرد قرار داده و جایگاه او را نیز به نسبت این ضعف آفاقی تبیین نموده است.

اما تعریف دیگر یا به عبارتی نگاه دیگر به زن می‌تواند ناظر به هستی او به عنوان یک پیشامد و یک رخداد در جهان هستی باشد! رخدادی که از او یک موجود حاضر در جهان همچون دیگر موجودات ساخته و به تبع آن مسئولیت‌ها و دشواری‌هایی برایش قابل رقم خوردن خواهد بود! از این نگاه، زن نیز یک هستنده ناپایدار و جویای کمال است و برای رسیدن به نقطهٔ تکامل در هستی خود باید هم‌آوی هستی شود، با آن رنج بکشد، با آن راه برود، بگیرد، بنیان نهد، تخریب کند، عشق بورزد، سرگردانی بکشد یا تنها بماند … و همهٔ اینها در فهرست ممکنات وجودی او قرار دارند. این جایگاه سیال و بیقرار که جایگاه نوع انسان و بلکه همهٔ انواع حاضر در ساحت هستی است، برای زن هم همچون مرد وجود دارد و نقش و مسئولیت او را از خدمت به مفهوم و فرهنگ خانواده تا فرهنگ و هویت جامعه و حتی خود هستی قابل تعیین می‌سازد.

**تعریف جایگاه زن در جامعه و خانواده بر اساس چه نگاهی باید صورت بگیرد؟**

### گفتگو MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۶۹ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

## لزوم اصلاح نگاه آفاقی به زن در جهان اسلام

زیرا گفتیم دیگری برای موجود انسانی عبارت از جهان، انسان‌های دیگر و اشیاء بود و طبیعتاً دریافت اول، زن و مرد برای همدیگر یک دیگری انسانی شکل هستند نه شیء گونه !! اما این دریافت اولیه بعداً ممکن است دچار اضطراب و اضمحلال شود، زیرا در مرحلهٔ تعیین ماهوی بحث جسم و قدرت و کاربری مطرح است و ممکن است قدرت برتر، دیگری را در خود البته نماید و در طول تاریخ این زن بوده که البتهٔ قدرت مرد شد و در افق هستی خود کم شد ولی با این حال همیشه بازگشت به دریافت وجودی ممکن است و انسان مقهور تاریخ نیست و حقیقت همیشه در افقی فراتر از تاریخ آشکار خواهد بود! انفس هستی و حقیقت، که زن نیز بخشی از اوست، همواره در حال احیای وجودی حیات بشری است و زنان نیز باید این گاه‌های بزرگ را دریافتند و دوباره باید به فریدترین خصوصای خود با هستی بازگردند.

**اینا بحث نسما می‌تواند با نگاهی که اسلام به زن دارد جمع شود؟**

در این مورد باید بین اسلام و مسلمانیّت تفکیک قائل شد، زیرا استعبادی ندارد که همانطور که هستی در لابه‌لای تور تکه‌پاره‌های خودش که هستی‌مندها باشند گاهی در تاریخ به حجاب می‌رود و هربار فراتاریخ در نقطهٔ انفسی خود بر این حجاب آفاقی غلبه می‌کند و دوباره این کشمکش از نو آغاز می‌شود، پس اسلام نیز گاهی در افق فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی و عقیدتی مسلمانان به حجاب رفته، با این حال به فرمودهٔ الهی، کتاب قرآن قول محکمی است که قابل تغییر نیست و مفسران آن نیز جز اولوالعلم نخواهند بود. قرآن در آیات بسیاری زن را در سلک انسان و همراه با مرد خطاب قرار داده و عظمت مسئولیت او را به وی گوشزد کرده و به عقاب و پاداش نویدش داده، اما آیاتی هم هست که در بعد آفاقی زن را در قالب برخی دوم مطرح و مرد را بر او برتری داده، که به قول برخی کارشناسان این حوزه، درک زبانشناختی آیات قرآن که در ۱۴۰۰سال پیش در شبه جزیرهٔ عربستان و با نگاه مفهومی و ماهوی جامعهٔ عربستان بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد، در تفسیر این آیات نقش مهمی خواهد داشت و این حوزه را باید متخصّصان خاص خودش پاسخگو باشند.

اما از بعد تاریخی اگر نگاه کنیم، حضور خاص و پربرکت بانوان بزرگی از اسلام همچون حضرت خدیجه، حضرت زهرا سلام‌الله‌علیها، بانو زینب کبری، بانو‌ام‌البنین، بانو رباب، بانو فاطمهٔ معصومه و دیگر بانوان بزرگ مسلمان در صحنهٔ تاریخ اسلام و خیر فداکاری‌ها یا رشادتها یا بزرگواری ایشان در مقام نوع انسان و برای انسانیت و صلح و آزادی و تحقق جریان انفسی در تاریخی که همواره گرایشی به ظلم و ستمیزه در آن بوده، خود نشان از اعتلا و شکوه مقام زن در اسلام و عظمت وجودی او در مسئولیت‌پذیری برای رنج انسان و سازندگی در حیات بشر بوده است. با این حال در بعد آفاقی بخصوص جریان‌های تک‌بعدی و محدودنگر و مقولی فهقی و حقوقی که طبیعتاً ریشه در فرهنگ قوم هم داشته، بخشی از این نگاه زیبای انفسی محو شده و به حجاب رفته و زن را از آن هستی باشکوه به یک شیء اغواگر و فسادبرانگیز تقلیل داده است و این نگاه باید با خود تعالیم و پربار و زیبای اسلام تعدیل و اصلاح گردد. من معتقدم اصلاح نگاه آفاقی به زن در جهان اسلام و بازگشت به آن علقه‌های تاریخی و مفهومی انفسی می‌تواند احیاگر نقش زن هم در بنیاد خانواده و هم جامعه و هم هستی گردد و از پس آن خیلی ناگواری‌های وجودی و ماهوی زن در حیات معاصر بشر را نیز درمان نماید.

با نظر به موجودیّت در هستی در کنار دیگر موجودات، هرگز نمی‌توان زن را در نوعی نگاه آفاقی بسته نگاه داشت؛ نگاهی که تعریف و تعینی ثابت و محدود برای زن لحاظ کرده و نقش او را از یک موجود اغواگر و تباه‌کنندهٔ اخلاق و مذهب، تا یک مادر و دختر خیراندیش و فداکار و مطیع‌نشین و ضعیف در درجات مختلف تعریف نموده؛

تعریفی که نگاه اکثر ملل جهان را نسبت به زن تشکیل می‌دهد و ممکن است اکنون هم تداوم داشته باشد، بلکه به نظر من این نگاه آفاقی باید با تعدیل و گشایش مفهومی، با زاویهٔ دید انفسی و هستی‌محور دربارهٔ زن درآمیزد و اصلاح شود. زیرا زن بعنوان یک موجود و یک هستی‌مند دارای فردیّت و حریم وجودی است و این سهم و حق او از هستی را مشخص می‌سازد، و نباید چنین تبسیر شود که این حق فقط برای انتفاع دیگری ـ مرد یا خانواده یا جامعه ـ است؛ بلکه او خود حق پرورش هستی خود و اعتلای آن را دارد، درعین حال نقش مهم خود در جامعه را نیز همچون هستی اجرا خواهد کرد! بنابراین، دربارهٔ زن نیز باید ابتدا جایگاه او در هستی ـ جایگاه انفسی او ـ سپس جایگاه او در جامعه ـ جایگاه آفاقی او ـ تعیین و تبیین گردد.

**برای ارتقای آگاهی زنان از جایگاه خودشان چگونه باید به آنان آگاهی رساند؟ مردان این دیگری را از چه زوایه‌ای باید ببینند؟**

در خصوصی‌ترین و نزدیک‌ترین حالت خود هستی یک «من» است و هر «من» با اولین بافت خودش و بودنش در جهان هستی، اولین گام در تماس با دیگری ـ یعنی خود هستی ـ را درمی‌یابد و تجلی این «دیگری بزرگ» را در دیگرانی که غیر از خود او هستند و همچون او موجودیّت دارند ـ یعنی جهان و انسان و اشیاء ـ پیدا می‌کند. بنابراین هر انسانی ابتدا یک جهان آگاه ضعیف دارد و سپس وارد جهان بزرگتر خانواده و فرهنگ خواهد شد! همین در یافت اولیه حاوی پیامی دربارهٔ نقش و مسئولیت اوست! در اینجا تفّرّد هست و هستی فرد، فرید است، اما تفرّق نیست، یعنی هستی فرد از هستی دیگری جدا نیست! او و باید در کنار دیگر انسان‌ها زندگی کند! دیگر انسان‌هایی که یا زن هستند یا مرد! بنابراین تفکیک و جدایی در مرحلهٔ شکل‌گیری ماهیّت رخ می‌دهد و البته ضروری است! منتها این ماهیّت که بوسیلهٔ جامعه و فرهنگ و تاریخ و دیگر عناصر معرفتی و بنیادی همچون دین و غیر دین (مثلاً فلسفه و علم) تعیین می‌شود، محدود در افق آفاقی و متناسب با آن است!

باید دانست که این افق نیز همواره در حال تقرّر است و حرکت به سوی جاودانگی است! پس باکی نیست که زن نیز در جریان حرکت رجعی هستی به سوی مبدأ اصیل خود قرار دارد و باید به این وضعیت خود، آگاهی یابد! منشأ آگاهی هم در درجهٔ اول خودش هست ولی منابع آگاهی او می‌تواند همان موارد پیش گفته یعنی صور گوناگون تفکر و مذهب و فرهنگ باشد! باید دریابد که کدام منبع تفکر، به اصالت جایگاه او بیش از اسارت آفاقی و ماهوی او بها داده است؟! مثلاً جایگاه دختران در عصر ظهور حضرت محمد صلی الله در منطقهٔ عربستان و حجاز از ضعیف‌ترین نوع اسارت وجودی و ماهوی که در حد زنده بگور کردن آنها و نفی حقوق انسانی و حتی بودن و حضورشان در جهان بود، با اعتلای مفهوم وجودی او به یک انسان پسر برکت و قابل استکمال تبدیل یافت و احتمالاً باعث حرکتی فرهنگی در جامعهٔ عرب دربارهٔ جایگاه زنان شد.

اما این نگاه فرید وجودی که گفتم دربارهٔ مرد هم به همین نحو است و مرد اگر خود را از آن دریچه ببیند، زن را هم یک دیگری هستی‌مند خواهد دید نه ابزار!

### گفتگو MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۶۹ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

<sup>[1]</sup> شجاعی جشوقانی، پژوهشگر و نویسنده فلسفه گفت:
فارابی نظریه علم را برای تمدن اسلامی آورده و طبقه بندی علوم را مطرح کرده است

<sup>[2]</sup> شجاعی جشوقانی، پژوهشگر و نویسنده فلسفه گفت:
فارابی نظریه علم را برای تمدن اسلامی آورده و طبقه بندی علوم را مطرح کرده است



یادداشتی از سلیمان خاکبان:

**از هنگامی که ستاره پرفروغ تمدن اسلامی در سراسیب افول قرار گرفت و پندار تعارض علم و دین رخ نمود، حوزوی و دانشگاهی در سراسر جغرافیای اسلام به راهی نه جدا، که معارض رفتند.**

به گزارش خبرگزاری مهر، سلیمان خاکبان استاد دانشگاه قم در این یادداشت به عواملی می پردازد که در ظهور «پندار تعارض علم و دین» و «جدایی حوزه و دانشگاه» مؤثر بوده است. علم و دین دو واژه آشنا و دو امر بنیادین و دیرین در تکوین و شکل گیری تمدن بشری است. تا قبل از افول تمدن اسلامی و ظهور پندار تعارض، شاهد نوعی ارتباط تنگاتنگ و تعاضد عمیق میان علم و دین، و نیز اتحاد، بلکه وحدت میان جویندگان حقیقت و معنویت، و پویندگان طریق دین و دانش بودیم. این ارتباط به قدری وسیع و عمیق بود که هم نهادهای علمی و دینی یکی بودند؛ و هم علمای دین و دانش. واقعیت اینست که زمانی فرهنگ جامع و اصیل اسلامی بر جهان اسلام حاکم بود. در آن اعصار مساجد و مدارس، مراکز آموزش انواع دانش‌ها بودند. هم در آنها علوم خاص دینی تدریس می‌شد و هم علوم عقلی به معنای عام آن، که شامل حکمت الهی، حکمت ریاضی و حکمت طبیعی بود.

اما از هنگامی که ستاره پرفروغ تمدن اسلامی در سراسیب افول قرار گرفت و پندار تعارض علم و دین رخ نمود، حوزه و دانشگاه هم، از هم جدا شدند و حوزوی و دانشگاهی در سراسر جغرافیای اسلام به راهی نه جدا، که معارض رفتند و آمد بر سر علم و دین و جهان اسلام و حتی بشریت، آنچه آمد!

۱- آیا براستی علم و دین، دو امر معاند و معارضند؟
آنهم به گونه‌ای که با ظهور هر یک در فضای فکری انسان و جامعه و تاریخ، جا بر دیگری تنگ شده؛ بضرورت، یکی باید از صحنه، خارج؛ و حتی از خاطر زوده شود؟!
به‌عبارت دیگر: آیا علم و دین به عنوان دو نوع آموزه معرفتی (یکی بشری و دیگری الهی) حاوی معارف و آموزه‌هایی هستند که در اساس، ناقض و مبطل یکدیگرند؟ (نظریه تعارض ذاتی علم و دین)

۲- یا آنکه علم و دین به عنوان دو نوع آموزه معرفتی، دارای دو حوزه و قلمرو متفاوتند که اساساً هیچ ربطی به هم ندارند؛ و هر یک می‌تواند به طور مستقل به کار و راه خود ادامه دهد؛ و رخداد اخیر (تعارض علم و دین، و جدایی حوزه و دانشگاه) پندار و آسیبی بیش نبوده است؛ که در زدودن آن پندار و درمان این آسیب باید کوشش نمود؟ (نظریه تقسیم کار و همزیستی مسالمت‌آمیز علم و دین به عنوان دو مقوله معرفتی مباین و در عین حال مکمل)
۳- یا حتی بالاتر، آیا علم و دین، علاوه بر همزیستی، دو مقوله هم‌آهنگ، هم‌کار و معاضدند؟
آنهم به گونه‌ای که اساسا با حذف هر یک، از صحنه حیات فردی و جمعی، خللی عظیم در شاکله و شخصیت حیات انسانی رخ داده، کاروان تمدن بشری از پیشرفت و توسعه همه‌جانبه بازمانده، و در نهایت، دچار انحطاط می‌شود؛ درست مانند دو بال یک کبوتر که آسیب هر یک، سقوط پرنده را در پی دارد. (نظریه تعاضد علم و دین)

اما آیا براستی نظریه تعارض و رهیافتهایی چون سکولاریسم، اعم از الحادی و ایمانی، تنها نظریه و رویکرد مناسب برای حل معمای علم و دین، و تاملل حوزه و دانشگاه است؟
آیا جامعه و تاریخ ما نیز محکوم به راهی است که شرق و غرب پیموده‌اند؟

حافظه تاریخ معاصر ایران حاکی از ظهور جریانهایی است که - تحت تأثیر بخشی از طیف گسترده معماران و مهندسان اجتماعی دو بلوک شرق و غرب - نظریه تعارض و راهبرد سکولاریسم الحادی (ماتریالیسم) و سکولاریسم ایمانی (دین‌قلی) را فراروی مردم ایران نهاده‌اند؛ و برای چند صباحی نیز توانسته‌اند جمعی را دور خود گردآورند.

ظهور روشنفکران غرب‌زده وابسته به اردوگاه لیبرالیسم در عصر قاجار، که در نهایت به حکومت ۵۷ ساله تمام غربی پهلوی انجامید، و نیز تولد جریان چپ وابسته به بلوک شرق، دو نمونه بارز از لیبیک به نظریه تعارض علم و دین، و رهیافت سکولاریسم است.

اما پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ با رهبری یک شخصیت برجسته روحانی و شعار استراتژیک «نه شرقی نه غربی»، و رأی قاطع و کم‌نظیر، بلکه بی‌نظیر ۹۸،۴% مردم به «جمهوری اسلامی» در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ حاکی از آن بود که اکثریت قاطع مردم ایران، علی‌رغم تبلیغات گسترده ضد دینی شرق و غرب، نه تنها خواستار دین هستند؛ بلکه معتقدند تنها در پرتو آموزه‌های بلند دین مبین اسلام، آنهم با قرائت شیعی است که می‌توان به یک نظام اجتماعی مطلوب و جامعه مدنی آرمانی فارغ از استکبار و استعمار و استثمار و استضعاف، و سرشار از استقلال و آزادی و امنیت و عدالت توأم با معنویت دست یافت.

هرچند پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی بهترین سند نقی گزینه تعارض و رهیافت سکولاریسم از جانب مردم ایران بود؛ اما از همان روزهای نخست پیروزی و تأسیس نظام، طرفداران نظریه تعارض و رهیافت سکولاریسم به مخالفت با این انتخاب ملی و تاریخی پرداختند. و حتی عده‌ای از ایشان مخالفت را تا اوج قیام مسلحانه علیه یک نظام نوبنیاد مردمی -دینی پیش بردند. اما چون پایگاهی در میان مردم نداشتند اقدامشان به ثمر نرسید.

آن بخش از مخالفان هم که به برخورد مسلحانه با جمهوری اسلامی نپیوستند، هم‌زمان با تحركات مسلحانه ضد انقلاب داخلی و هم‌گام با شسیخون فرهنگی استکبار جهانی به نقد مبانی نظری انقلاب و نظام پرداختند؛ و حتی سعی کردند با بزرگنمایی ضعفهای نظام، که بخشی از آن در آغاز طبیعی بود، آن را دلیلی زنده بر ناتوانی و عدم کارآمدی نظامهای دینی در عصر مدرن معرفی کنند.

## جدایی حوزه و دانشگاه معلول پندار تعارض علم و دین است



اما چون نسل اول و دوم انقلاب براساس یک مطالعه تطبیقی سه‌جانبه لیبرالیستی، کمونیستی و اسلامی، در نهایت، به حقانیت جامعه مدنی نوی - علوی رسیده بود؛ لذا نه شیخون فرهنگی استکبار جهانی و نه نقدها و نظریه‌پردازی‌های طرفداران لیبرالیسم و کمونیسم، هیچ‌یک، نتوانست در نظام فکری و اراده قاطع طرفداران انقلاب اسلامی و نظام برخاسته از آن تردید و تزلزلی ایجاد کند.

هرچند مجموعه حرکت‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و حتی نظامی استکبار جهانی و ضد انقلاب داخلی تا کنون نتوانسته تردیدی در مبانی فکری، و تزلزلی در ارده قاطع اکثریت نسلهای اول و دوم ایجاد کند؛ اما مشکلاتی در برابر طرفداران انقلاب و نظام دینی وجود دارد که عدم توفیق در حل آن می‌تواند هم قشرهایی از طیف گسترده نسلهای اول و دوم، بویژه نسل سوم را نسبت به مبانی فکری و نظری انقلاب اسلامی و نظامهای دینی مردد کند؛ و هم کارآمدی جمهوری اسلامی را، دست‌کم به عنوان یکی از مصادیق نظامهای سیاسی دین‌مدار، با چالش‌هایی جدی مواجه کند:

یکی از آن مسایل بسیار مهم «وحدت حوزه و دانشگاه» است. زیرا این دو نهاد کلیدی، به عنوان دو نیمکره مغز متفکر جامعه و کانونی که مرکز تولید نظریه‌ها و مهندسی اجتماعی است، اگر نتوانند در دو بعد فکری و سیاسی به وحدت برسند، بدیهی است که نظام اجتماعی ما با یک شکاف عظیم بنیانسوز مواجه خواهد شد؛ و در نهایت، دستاوردهای انقلاب و نظام در معرض آسیب جدی قرار خواهد گرفت. لذا برای جلوگیری از آسیبهای پیش‌رو چاره‌ای جز وحدت حوزه و دانشگاه نیست. اما پرسش اساسی اینست که چگونه می‌توان

این جدایی را به یک وحدت ریشه‌دار، همه‌جانبه و پایدار تبدیل کرد؟

آیا صرفاً با پند و موعظه و تبلیغات صوری می‌توان به وحدت دست یافت؟! و اگر پند و موعظه و تبلیغات آنچنانی اثربخش نبود؛ آیا می‌توان به ارباع و خشونت متوسل شد؟!

هرچند ضعف و بطلان این نوع راهکارها، بویژه در عصر حاضر، بقدری واضح است که نیاز به بحث و استدلال ندارد؛ اما واقعیت اینست که هنوز در جامعه ما، و حتی در لایه‌هایی از حکومت، هستند کسانی که، چه بسا با نیت خیر و به قصد اصلاح امور و دفاع از ارزشها، نه تنها به این نوع راهکارها توسل می‌جویند؛ بلکه در دفاع از راهبرد خود، با توسل به آیات و احادیث و سیره اهل بیت عصمت و طهارت، صلوات الله علیهم اجمعین، نظریه‌پردازی هم می‌کنند. و حتی در شعارها و تبلیغات خود به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی این بخش از تفکر و عملکردشان نیز مورد تأیید سطوح عالی حاکمیت و نظام است؛ در حالی که حضرت امام خمینی(رض) و مقام معظم رهبری بارها و بارها بر بطلان و عدم اثربخشی و حتی مضر بودن این نوع تفکر و راهبرد تأکید کرده‌اند.

در جریان مطالعه تاریخ ایران معاصر، به عوامل گوناگونی برمی‌خوریم که در ظهور «پندار تعارض علم و دین» و «جدایی حوزه و دانشگاه» مؤثر بوده است:

الف. عوامل درونی

۱- گرایش حکومت قاجار و پهلوی به الگوی نوین توسعه و تمدن غرب (مدرنیته)؛

۲ - گرایش جمع‌کنیری از روشنفکران ایرانی به نوسازی از نوع غربی (مدرنیزاسیون)؛

۳- برخورد نادرست طیف قابل توجهی از روحانیت با تمدن جدید و جریان روشنفکری؛

۴- جایگزینی نظام تعلیم و تربیت غربی به جای نظام تعلیم و تربیت سنتی؛

۵- غفلت بخش‌کنییری از روحانیت از ورود و شیوع شبهات جدید، و عدم پاسخ‌روآمد و پهنگام به شمهات.

ب. عوامل بیرونی

۱ - ظهور مکاتب فکری و سیستمهای اجتماعی سکولار در طول چند سده اخیر؛

۲ - ظهور استعمار نو و شیوههای جدید سلطه.

هرچند تمام این عوامل در ظهور عارضه پندار تعارض علم و دین، و جدایی حوزه و دانشگاه

مؤثر بوده است، اما به نظر می‌رسد ریشه اصلی مشکل، چیزی غیر از اینها و عمیق‌تر از موارد یادشده می‌باشد؛ و آن، همزمانی دوران رکود علمی جهان اسلام و شکوفایی علمی تمدن جدید غرب است.

توضیح اینکه: در یک نگاه کلان به روابط جهان اسلام و غرب، شاهد دو دوره تاریخی کاملاً متفاوت هستیم؛ در دوره نخست، این جهان اسلام است که غرب را تحت تأثیر دستاوردهای علمی و حتی تکنولوژیک خود قرار می‌دهد:

در دوران توحش و نادانی، پس از سقوط امپراطوری روم، مسیحیان همه چیز را مانند هیئت، شیمی، طب، ریاضیات و غیره، از مسلمانان آموختند.

اما پس از رنسانس، جهت تأثیر، معکوس

شده، این غرب است که جوامع غیر غرب، از جمله جهان اسلام را تحت تأثیر علمی، تکنولوژیک، و … خود قرار می‌دهد؛ که

در واقع، انتشار پندار تعارض علم و دین، و ظهور عارضه جدایی حوزه و دانشگاه، تنها یکی از آثار مخرب این تأثیر گسترده، همه

جانبه، عمیق و بی سابقه غرب بر جهان معاصر است.

اگر این نگاه و تحلیل مبتنی بر آن درست باشد، بنابراین در جستجوی ریشه‌های جدایی حوزه و دانشگاه در ایران معاصر، به جای تکیه بر توصیف و تحلیل حوادث چند سده اخیر باید به سده‌های پیش‌تر رفت؛ و در جستجوی علل رکود و سقوط تمدن اسلامی پیشین بود.

بله، می‌توان با حمله به شاهان بی‌شعور و شهوت‌پرست قاجار، یا با تحقیر روشنفکران غربزده، و اضافه کردن نقش سرمایه‌داری و استعمار کهنه و نو، و حتی باضمیمه کردن تأثیرات ناشی از تحولات فلسفی و اجتماعی

محمد علی فروغی

همسایه شمالی خود (شوروی سابق)، به تحلیلی نسبتاً قناعی در باره علل نفوذ و انتشار پندار تعارض علم و دین، و ظهور و توسعه آسیب جدایی حوزه و دانشگاه در فضای فرهنگی و اجتماعی ایران دست یافت؛ و گمان کرد به ریشه‌ها رسیده‌ایم. اما ممکن است کسانی هم پیدا شوند و همه تقصیرها یا دست‌کم بخش عمده آن را متوجه آموزه‌های دینی و روحانیت کنند. اما به نظر می‌رسد: نه حمله به حکومتها و روشنفکران، و نه حمله به دین و روحانیت، هیچ‌یک راه حل اصلی و عمیق مسأله نیست، زیرا هنوز می‌توان پرسید:
۱- چرا یکباره تمام حکومتها و روشنفکران خودفروخته و غربزده شدند؟!

۲ - یا چرا یکباره تمام آموزه‌های دینی و روحانیت، پویایی خود را از دست داد و عامل تحجر و عقب‌ماندگی گشت؟!
بنابراین پیشنهاد می‌شود به جای تکرار مکررات و دامن زدن به اختلافهای دو جریان اصیل روشنفکری و روحانیت، که یکی در صدد اصلاح و ترقی و خرافه‌زدایی است؛ و دیگری در صدد پاسداری از حريم فطرت و ارزشهای بلند الهی و معنابخشی به هستی ، با کمی تأمل و صبوری به سراغ ریشه‌های عمیق‌تر رفته، در صدد حل این بحران شکننده و اصلاح عدم تعادلی که انسان معاصر را نگران آینده و آخرت خود کرده است، بر آییم.

براستی اگر جهان اسلام در هنگامه مواجهه با مدرنیته دارای یک تمدن همه‌جانبه مادی - معنوی و مقتدر و پویا بود، آیا هیچ‌گاه روشنفکران کشورهای اسلامی مجذوب و مفتون تمدن یک بعدی و مادی غرب می‌شدند؟! بی‌شک، نه تنها

## یادداشت

صفحه ۷۴ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸

خود به آن سمت و سو نمی‌رفتند، بلکه چه بسا غرب پس از رنسانس نیز به جای قهر با خدا و ابتلا به بحران خودفروموشی، سرنوشتی دیگر می‌یافت.

البته این تحقیق مدعی آن نیست که پاسخ این معما را یافته است؛ بلکه تنها، کوششی است دردمندان و معهدانه که از خداوند تعال توفیق می‌طلبد؛ و از تمامی اندیشمندان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه انتظار همدلی و همراهی دارد. زیرا:

تجزیه و تحلیل وقایع تاریخی، از این جهت که با عوامل پیچیده‌ای سروکار دارد، بسی دشوار است؛ به ویژه اگر به تحولات عقاید و اندیشه‌ها مربوط باشد.

لذا هیچ ادعایی نیست؛ و تنها، کوششی است در راستای دستیابی به برخی لایه‌های نسبتاً عمیق‌تر زوایای تاریک و ریشه‌های تحولات فکری انسان معاصر. و پاسخی است، هرچند ابتدایی، به آرزوی فرزانه شهید و شهید فرزادنگی، استاد مطهری(رض) که در «علل گرایش به مادیگری» با صداقت و فروتنی اظهار کرد:

این بنده مدعی نیست که بحث جامع و مانعی در این موضوع انجام داده است. اما امیدوار است راهی به مطلوب باز کرده باشد؛ و دیگران با دقت و فرصت و امکانات بیشتر به بررسی این مسأله بپردازند؛ که با توجه به جریاناتی که در کشور ما می‌گذرد، فوق العاده ضروری و حیاتی است.
۵ ریشه‌های جدایی حوزه و دانشگاه در یک نگاه

مجموعه علل قریب جدایی حوزه و دانشگاه را می‌توان در امور پنجگانه زیر خلاصه کرد:

۱ - ظهور برخی تحولات فکری و اجتماعی در دامن رنسانس و عصر روشنگری؛

آیت الله العظمی آقابزرگ تهرانی

آیت الله العظمی خراسانی

آیت الله العظمی مکارم شیرازی

۲ - شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری نوین و سیاستهای استعماری مدرن؛

۳ -سوءتدبیر و خودباختگی حکومتهای قاجار و پهلوی در برابر بعد مادی تمدن جدید غرب؛

۴- غربزدگی و شرق زدگی بخشی از جریان روشنفکری ایران معاصر؛

۵ - غفلت بخشی از روحانیت از درک به موقع تحولات جاری بین‌الملل، و غافلگیر شدن در برابر مدرنیته، و در نهایت، اتخاذ مواضع انفعالی و صرفاً دفاعی در برابر مکاتب فکری و سیستمهای اجتماعی مدرن.

ریشه‌های اصلی «پندار تعارض علم و دین» و «جدایی حوزه و دانشگاه» را باید در لایه‌های عمیق‌تر تاریخ جست؛ نه تاریخ معاصر. اما از آنجا که مهلت تحقیق حاضر، بسیار محدود (کمتر از شش ماه) بود، لذا کنடوکاو در باره ریشه‌ها به تاریخ معاصر محدود شده است .

به عبارت دیگر رسالت و مأموریت این پژوهش، تنها پیگیری علل ظهور «پندار تعارض علم و دین» و «جدایی حوزه و دانشگاه» در عصر قاجار و پهلوی است.

در حالی که ریشه‌های عمیق‌تر و شفاف‌تر بحث، در تاریخ قبل از قاجار و حتی پیش از صفویه قابل پیگیری است. اما اگر در جستجوی ریشه‌های عمیق‌تر هم باشیم، اطلاع از تاریخ معاصر می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

امید آنکه در فرصتی دیگر بتوان این تحقیق را کامل نمود؛ یا دیگران بتوانند با مبانی بهتر و فرصت فراخ‌تر و امکانات بیشتر، این کاوش را به سرمنزل مقصود برسانند؛ انشاء الل

آیت الله العظمی خراسانی

آیت الله العظمی مکارم شیرازی

آیت الله العظمی تهرانی

هرز برنده و ناساز با واقعیت امور ایفا کرده و می‌کنند.

۲-تفکر حزبی در ایران ویژگی سلبی دارد

ادیبات تحزب یا ادبیات حزبی در ایران بیشتر خصلتی منفی یا سالبانه دارد و فاقد وجه ایجابی است؛ حجم قابل توجهی از ادبیات تحزب در کشور به این اختصاص دارد که مثلاً از موانع تاریخی تشکیل حزب سخن رانده شود و طی آن، عباراتی تکراری، باز هم تکرار شوند؛ عباراتی از این دست که: «تجربه حزبی در ایران امری نوابست [که البته اصلاً چنین نیست!]، تجربه اثباتشته‌ای از تحزب در برابر مکاتب فکری و سیستمهای اجتماعی مدرن.

ریشه‌های اصلی «پندار تعارض علم و دین» و «جدایی حوزه و دانشگاه» را باید در لایه‌های عمیق‌تر تاریخ جست؛ نه تاریخ معاصر. اما از آنجا که مهلت تحقیق حاضر، بسیار محدود (کمتر از شش ماه) بود، لذا کنندوکاو در باره ریشه‌ها به تاریخ معاصر محدود شده است .

به عبارت دیگر رسالت و مأموریت این پژوهش، تنها پیگیری علل ظهور «پندار تعارض علم و دین» و «جدایی حوزه و دانشگاه» در عصر قاجار و پهلوی است.
در حالی که ریشه‌های عمیق‌تر و شفاف‌تر بحث، در تاریخ قبل از قاجار و حتی پیش از صفویه قابل پیگیری است. اما اگر در جستجوی ریشه‌های عمیق‌تر هم باشیم، اطلاع از تاریخ معاصر می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

امید آنکه در فرصتی دیگر بتوان این تحقیق را کامل نمود؛ یا دیگران بتوانند با مبانی بهتر و فرصت فراخ‌تر و امکانات بیشتر، این کاوش را به سرمنزل مقصود برسانند؛ انشاء الل

در اینجا گرایشی به لاپوشانی ناکارایی اقتصادی - حکومتی دولتیان ….
پدیدآمن همهٔ این تناقض‌ها ریشه در یک ایمان فلسفی جدید دارد که در حوزه‌های وسیعی از سیاست کشور ما جاری است: ایمانی لایشعر که متأسفانه جایگاه عقل سلیم را تصاحب کرده است، آن، لیبرالیزم فلسفی است؛ یک فردیت ذره‌گرایانه (تیمیستی)، پیشا-سیاسی، سنت‌ستیز و دولت‌گریز. حسب این تصور، این تصویر مایهتاً لیبرال، در ایران سنت دولت‌مستبدی وجود دارد که حتماً باید قدرت آن محدود شود تا آزادی و حقوق مدنی فرد از چنگال آن به درآید، در این تصور فراگیر، نهاد دولت (و نه مصادر دولت و دولتیان) سوژه منفور کسب آزادی است، ایمان فلسفی جدید، با ی‌گوییم، باور ناهشیار به مفروضات سیاسی لیبرال، باعث می شود که به جای واقعیت ایران، تصویری از ایران مبنای عمل و داوری قرار گیرد.
به نحوی طنز آمیز، در حالی که دولت در جوامع غربی دموکرات ضامن آزادی‌ها و اداره کننده مشارکت سیاسی است، در ایران دولت، قربانی آزادی و مفعول مشارکت کشور ما با تقدم به نحوی بسیار جالب، «حزب ایرانی» از دولت کمک می‌خواهد تا سپس قدرتمند شود و آنگاه علیه قدرت دولت عمل کند.
در ذیل همین منطق است که برای مثال، کلیشهٔ «ضرورت ساماندهی احزاب توسط دولت» بارها بیان شده است.

در حالی که لازم است وجود دولت و قدرت آن برای هر نوع اصلاح اجتماعی مفروض واقع شود، در ایران کوشش می‌شود که هر دم اساس قدرت آن به چالش کشیده شود. سوهطن لیبرالی به نهاد دولت در این زمان، به همان اندازه غلو سوسیالیستی درباره وظایف دولت در دوره‌های گذشته، قوی است، هر دو گرایش در سیاست امروز ایران نقشی مخرب،

اما ذهنی و به دور از امکانات و شرایط عمل (که اغلب از سوی شخصیت‌های سکولار خارج از نظام سیاسی بیان می‌شود)، بسیاری از مسئولین نظام ج.ا. که علاقمند به تحزبانه بدلایل ضعف مفراط دانش نظری، تحزب را هر نوع تشکل جمعی و نهادمندی در سیاست می‌انگارند.

۳-حزب‌در ایران ناتوان از گسترش‌یابی است

می‌دانیم که حزب باید قبل و بیشتر از هر چیز، ملی و فراگیر باشد و یک جبه طلبی سیاسی وسیع را نمایندگی کند. بنابراین نظریه تحزب در ایران باید بتواند با نیروی قناعی-سازمانی خود به واقعیتی استوار در جامعه ایرانی بدل شود؛ یعنی باید بتواند بر وفق برنامه‌های خود، زمینه‌های دیالوگ بین محله‌ای و ناحیه‌ای را پدید بیاورد.

ضرورت، عبارت از معماری مناسبات ماندگار با توده‌ها و خلتی یک دیالوگ مؤثر با آنان است. اما ظاهراً مشکل در همین جاست، مشکل احزاب در ایران آن است که آنان نمی‌توانند در سطح ملی گسترش یابند، حزب همچون سازمانی برای نیل قانونی به قدرت سیاسی، اگر به طور سازمانی یا ارگانیک ملی نباشد، در واقع حزب نیست، نوعی تشکل یا انجمن سیاسی یا گروهی همگرا بوده است، پس درحالیکه مسئله مهم امکان ارتباط وسیع و ارگانیک با توده‌هاست، احزاب ایرانی نمی‌توانند چنین ارتباطی با مردم برقرار کنند؟

چگونه می‌خواهند در سطح محلی یا ملی به مردم انگیزشی اعطا کنند که در آن حسابگری و عقلانیت باشد و صرفاً بر عواطف و انواع احساسات زودگذر متکی نباشد؟
در واقع دو مشکل یا پرسش اساسی وجود دارد: اول دربارهٔ جهت‌گیری احزاب و دوم دربارهٔ محتوای آنها، پرسش اول آن است که جهت و محور رابطه احزاب ایرانی با توده‌ها و صاحبان آراه چه تواند بود؟ فضاibility شهروندی و اخلاقی؟ یا مسایل خرد اقتصادی و درخواست های محلی و محدود؟ تحقق هریک از این دو یا آمیزه‌ای از این دو، هم نیروی فراوان و هم تفکر قدرتمندی می‌خواهد که تازه، نباید به قربانی اولویتهای دیگر بروند؛ یعنی تماماً باید در خدمت ایده گسترش حزب باشند. برآستی چگونه در عمل، تحقق این امر در جامعه ایرانی ممکن است؟ تصور «گر ممکن نشود عالی خواهد بود» همان تصور جوگ‌آمیز نوع‌شدن دریا با چند کاسه ماست است! ایده گسترش ملی حزب با همه زیبایی و جذابیت خود به محض آن که بخواهد به طور جدی مد نظر قرار بگیرد، به قربانی اولویت مسایل خرد و جزئی، معمولی و غیر جذابی (در قیاس با ایده حزب) می رود که در سطح زندگی معمولی جاری آند و همه اینها «دناوما» علیه ظهور آرمانهایی همچون رهبر حرفه‌ای حزبی، انسان حزبی، تفکر خلاصا حزبی، عمل حزبی و غیره عمل می‌کنند. درواقع، همواره آراه به نفع احزاب داده می‌شوند نه در حمایت از یک فکر یا سیاست مشخص (آربلاستر، ۱۳۱).

۴-حزب در ایران اسیر بحران هویت است

مسئله‌ها از این هم فراتر می رود و به طرح پرسشی درباره محتوا یا ماهیت حزب در ایران راه می‌برد، مسئله اصلی تحزب در ایران، دلیل وجودی یا فلسفه تحزب است؛ فلسفه

## یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۷۵ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸

ای که از دلیل زایشش آن بگوید نه از اهداف اغلب از سوی شخصیت‌های سکولار خارج از نظام سیاسی بیان می‌شود)، بسیاری از مسئولین نظام ج.ا. که علاقمند به تحزبانه بدلایل ضعف مفراط دانش نظری، تحزب را هر نوع تشکل جمعی و نهادمندی در سیاست می‌انگارند.

۳-حزب‌در ایران ناتوان از گسترش‌یابی است
می‌دانیم که حزب باید قبل و بیشتر از هر چیز، ملی و فراگیر باشد و یک جبه طلبی سیاسی وسیع را نمایندگی کند. بنابراین نظریه تحزب در ایران باید بتواند با نیروی قناعی-سازمانی خود به واقعیتی استوار در جامعه ایرانی بدل شود؛ یعنی باید بتواند بر وفق برنامه‌های خود، زمینه‌های دیالوگ بین محله‌ای و ناحیه‌ای را پدید بیاورد.
ضرورت، عبارت از معماری مناسبات ماندگار با توده‌ها و خلتی یک دیالوگ مؤثر با آنان است. اما ظاهراً مشکل در همین جاست، مشکل احزاب در ایران آن است که آنان نمی‌توانند در سطح ملی گسترش یابند، حزب همچون سازمانی برای نیل قانونی به قدرت سیاسی، اگر به طور سازمانی یا ارگانیک ملی نباشد، در واقع حزب نیست، نوعی تشکل یا انجمن سیاسی یا گروهی همگرا بوده است، پس درحالیکه مسئله مهم امکان ارتباط وسیع و ارگانیک با توده‌هاست، احزاب ایرانی نمی‌توانند چنین ارتباطی با مردم برقرار کنند؟
چگونه می‌خواهند در سطح محلی یا ملی به مردم انگیزشی اعطا کنند که در آن حسابگری و عقلانیت باشد و صرفاً بر عواطف و انواع احساسات زودگذر متکی نباشد؟
در واقع دو مشکل یا پرسش اساسی وجود دارد: اول دربارهٔ جهت‌گیری احزاب و دوم دربارهٔ محتوای آنها، پرسش اول آن است که جهت و محور رابطه احزاب ایرانی با توده‌ها و صاحبان آراه چه تواند بود؟ فضاibility شهروندی و اخلاقی؟ یا مسایل خرد اقتصادی و درخواست های محلی و محدود؟ تحقق هریک از این دو یا آمیزه‌ای از این دو، هم نیروی فراوان و هم تفکر قدرتمندی می‌خواهد که تازه، نباید به قربانی اولویتهای دیگر بروند؛ یعنی تماماً باید در خدمت ایده گسترش حزب باشند. برآستی چگونه در عمل، تحقق این امر در جامعه ایرانی ممکن است؟ تصور «گر ممکن نشود عالی خواهد بود» همان تصور جوگ‌آمیز نوع‌شدن دریا با چند کاسه ماست است! ایده گسترش ملی حزب با همه زیبایی و جذابیت خود به محض آن که بخواهد به طور جدی مد نظر قرار بگیرد، به خود پیذیرد، محدودیت بیابد، فساد کمتری داشته باشد و عقلانی تر شود. اینها همه درست: اما سیاست ایرانی هرچه که باشد، غیرممکن است که در راستای تصویری از یک ماست (سازمان عقلانی موعود، یا ماهیت ایندولوژیک(مدرن)، غیرزیست‌شده و غیرایرانی، تماماً دگرگون شود یا از خصایل خود تهی گردد.

۵-حزب مبارزه‌ای علیه کلیت است

گفته شد که نظریه تحزب باید بتواند با توده‌های ایرانی تماس برقرار کند و سپس به نحوی مدلاوم به افتخار آنان بپردازد اما ارتباط ارگانیک با توده‌ها توسط نخبگان حزبی،

آیت الله العظمی مکارم شیرازی

ای که از دلیل زایشش آن بگوید نه از اهداف اغلب از سوی شخصیت‌های سکولار خارج از نظام سیاسی بیان می‌شود)، بسیاری از مسئولین نظام ج.ا. که علاقمند به تحزبانه بدلایل ضعف مفراط دانش نظری، تحزب را هر نوع تشکل جمعی و نهادمندی در سیاست می‌انگارند.

۳-حزب‌در ایران ناتوان از گسترش‌یابی است
می‌دانیم که حزب باید قبل و بیشتر از هر چیز، ملی و فراگیر باشد و یک جبه طلبی سیاسی وسیع را نمایندگی کند. بنابراین نظریه تحزب در ایران باید بتواند با نیروی قناعی-سازمانی خود به واقعیتی استوار در جامعه ایرانی بدل شود؛ یعنی باید بتواند بر وفق برنامه‌های خود، زمینه‌های دیالوگ بین محله‌ای و ناحیه‌ای را پدید بیاورد.
ضرورت، عبارت از معماری مناسبات ماندگار با توده‌ها و خلتی یک دیالوگ مؤثر با آنان است. اما ظاهراً مشکل در همین جاست، مشکل احزاب در ایران آن است که آنان نمی‌توانند در سطح ملی گسترش یابند، حزب همچون سازمانی برای نیل قانونی به قدرت سیاسی، اگر به طور سازمانی یا ارگانیک ملی نباشد، در واقع حزب نیست، نوعی تشکل یا انجمن سیاسی یا گروهی همگرا بوده است، پس درحالیکه مسئله مهم امکان ارتباط وسیع و ارگانیک با توده‌هاست، احزاب ایرانی نمی‌توانند چنین ارتباطی با مردم برقرار کنند؟
چگونه می‌خواهند در سطح محلی یا ملی به مردم انگیزشی اعطا کنند که در آن حسابگری و عقلانیت باشد و صرفاً بر عواطف و انواع احساسات زودگذر متکی نباشد؟
در واقع دو مشکل یا پرسش اساسی وجود دارد: اول دربارهٔ جهت‌گیری احزاب و دوم دربارهٔ محتوای آنها، پرسش اول آن است که جهت و محور رابطه احزاب ایرانی با توده‌ها و صاحبان آراه چه تواند بود؟ فضاibility شهروندی و اخلاقی؟ یا مسایل خرد اقتصادی و درخواست های محلی و محدود؟ تحقق هریک از این دو یا آمیزه‌ای از این دو، هم نیروی فراوان و هم تفکر قدرتمندی می‌خواهد که تازه، نباید به قربانی اولویتهای دیگر بروند؛ یعنی تماماً باید در خدمت ایده گسترش حزب باشند. برآستی چگونه در عمل، تحقق این امر در جامعه ایرانی ممکن است؟ تصور «گر ممکن نشود عالی خواهد بود» همان تصور جوگ‌آمیز نوع‌شدن دریا با چند کاسه ماست است! ایده گسترش ملی حزب با همه زیبایی و جذابیت خود به محض آن که بخواهد به طور جدی مد نظر قرار بگیرد، به خود پیذیرد، محدودیت بیابد، فساد کمتری داشته باشد و عقلانی تر شود. اینها همه درست: اما سیاست ایرانی هرچه که باشد، غیرممکن است که در راستای تصویری از یک ماست (سازمان عقلانی موعود، یا ماهیت ایندولوژیک(مدرن)، غیرزیست‌شده و غیرایرانی، تماماً دگرگون شود یا از خصایل خود تهی گردد.

۴-حزب در ایران اسیر بحران هویت است
مسئله‌ها از این هم فراتر می رود و به طرح پرسشی درباره محتوا یا ماهیت حزب در ایران راه می‌برد، مسئله اصلی تحزب در ایران، دلیل وجودی یا فلسفه تحزب است؛ فلسفه

آیت الله العظمی مکارم شیرازی

چطور ممکن می‌شود، درحالی که حسب درس‌های تاریخ، ملت یا فرهنگ ایرانی هربران درجه دوم را پس می‌زند و فقط حاضر به دیالوگ با رهبر بزرگ ناسیحه‌ز می‌که از مطلق و کمال خبر بیاورد؛ شاه باشد یا امام. ایرانی تاریخاً متفرداست و و فرد متفرد، متأمل و اندیشناک خویشتن است. نیچه می‌گوید: آنکه بسیار می‌اندیشد برای حزبی‌شدن مناسب نیست زیرا چنین کسی خیلی زود از اندیشهٔ حزب فراتر می‌رود. این فرافتن از حزبی‌بودن می‌توانست هم فرد را بیازارد و هم رهبری حزب را خشمگین کند. ریمون آرون می‌گفت در حزب کمونیست حقایقت ناپهنگام بزرگترین خیانت بود(آرون، ۱۸۴). و متشابهاً، آرتور کنستلر از یک مقام حزبی نقل می‌کرد که با تغیر می‌گفت آنچه انقلاب نیاز دارد افراد بهتر است با متمایز نیست بلکه خدمتگزارانی پولادین است(آنتکینز، ۴۳).

در این صورت اندیشه تحزب در ایران کار دشوارتری پیش روی دارد، زیرا علاوه بر مشکلات قبلی باید به مبارزه با این بزرگ‌ترین مانع نیز بپردازد. اندیشه یا نظریه عمومی تحزب باید افراد ایرانی را فراگیر رهبران حزبی بدهند؛ رهبرانی که جوامع دمکراتیک غربی اقدامی متوسط با داعیه‌های بالا و وسیعاً دماغوگ انگاشته می‌شوند؛ کسانی که مشارکت را دستمایهٔ استبداد می‌سازند. آرون در وصف آنها در کتاب اقیون روشنفکران گفته بود: استتبار استبداد

به اسم آزادی آفتدر ملاوما روی داده که تجربه عادتاً به ما هشدار داده باشد که احزاب را باید بر مبنای عملکردشان و نه مواظتی که می‌کنند، مورد قضاوت قرار داد (Quoted from Kimball).

رهبران احزاب ایرانی درحالی می‌خواهند خود را در موقعیت یک گفت وگوی موثر و مستمر با آحاد ملت ایران قرار دهند که از نظر تاریخی فقط ایده شاه مقدس و آرمانی یا ایدهٔانسان کامل از آن موقعیت برخوردار بوده‌است؛ فقط او بود که گرچه در مواقع نادر، می‌توانست توده‌ها را مورد خطاب قرار دهد و مقابلاً از جانب آنان پاسخ دریافت کند، حتی در غیبت او، انگاره‌او در اجتماع ایرانی کارکرد داشت. در نهایت خود، تجربه حزبی در ایران متأخر، در ایران پس از انقلاب اسلامی، به صورت نمادین یک نظریهٔ کلان را مطرح می‌سازد. آن نظریه این است که با یک ارادهٔ لیبرالی مدرن می‌توان یا باید به تغییر تاریخ هزاران سالهٔ ایران دست یازید، اما «سنگ محدودیت بیابد، فساد کمتری داشته باشد و عقلانی تر شود. اینها همه درست: اما سیاست ایرانی هرچه که باشد، غیرممکن است که در راستای تصویری از یک ماست (سازمان عقلانی موعود، یا ماهیت ایندولوژیک(مدرن)، غیرزیست‌شده و غیرایرانی، تماماً دگرگون شود یا از خصایل خود تهی گردد.

۵-حزب مبارزه‌ای علیه کلیت است

گفته شد که نظریه تحزب باید بتواند با توده‌های ایرانی تماس برقرار کند و سپس به نحوی مدلاوم به افتخار آنان بپردازد اما ارتباط ارگانیک با توده‌ها توسط نخبگان حزبی،

آیت الله العظمی مکارم شیرازی

ای که از دلیل زایشش آن بگوید نه از اهداف اغلب از سوی شخصیت‌های سکولار خارج از نظام سیاسی بیان می‌شود)، بسیاری از مسئولین نظام ج.ا. که علاقمند به تحزبانه بدلایل ضعف مفراط دانش نظری، تحزب را هر نوع تشکل جمعی و نهادمندی در سیاست می‌انگارند.

۳-حزب‌در ایران ناتوان از گسترش‌یابی است

آنچه کما لاء در برابر ایدۀ تحزب قرار می‌گیرد ایدۀ واقعه یا رخداد است. کما لاً بر خلاف اندیشهٔ نظام حزبی، رخداد (به ترتیب) ۱۶- مستغنی از انگیزه‌های مادی ۲- وسیع (در گستره جهان ایرانی) ۳- در انتظار رهبری بزرگ ۴- مبتنی بر عمل گسترده و نیز دارای اهداف بزرگ یا حاصل اهداف بزرگ است، ایران سرزمین لحظات واقعه‌ست و ایرانیان، ملت زایش‌های بزرگ، در ملت ایران ظرفیت کلام آفرینی‌های بزرگ وجود دارد. کلام آفرینی‌ها مالکیت پذیر نیست از مرزها فرامی‌گذرد و نظم‌های ریشه‌دار را مورد پرسش قرار می‌دهد. بی‌جهت نیست که ایرانیان در قرن بیستم، سه بار پوسته‌زمانه را شکفته‌اند و هر بار از آغازی نو بر سایر ملت‌های منطقه سخن گفته‌اند.

در برابر شکوه یک آرزوی سیاسی مدرن که بدان تحزب می‌گوییم، واقعیت موجود احتمالاً آن است که ایرانیان به بحث‌های حقیر و جانب‌ه‌های مادی دل نمی‌دهند، هر چند به کرات به آن تن می‌دهند؛ گویی می‌خواهند آن مصرع را اینگونه بسرایند که «هن در میانهٔ تمایلات حقیر و دلم‌جای دیگر است» ۱۰- باز؛ گویی یا سپرس در بیان این وجدان ویژه ایرانی است که می‌گوید: «می‌خواهیم، ولی خواستیم رانمی‌خواهیم…»، شاید اگر به خودبینگریم، بیندیشیم که ایرانی نوعی، مشکل بتواند خود راوقف فرارخوانی‌هایی اقتصادی یا محدود از سوی احزاب کم‌رکزشین کند یا فردیت قوی و اثبات‌شته خود را خرج اموری کند که آنها را خیلی دارای عظمت و بگانیه‌بودن تلقی نمی‌کند. باید امر «هممی» ظاهر شود که در آنان اراده‌ای عمومی خلق کند و وحدت‌شان را در برابر ناظر خارجی جلوه‌گر سازد.

جایگاه ریشه‌های ایده‌مطلق در تاریخ ایران، ایرانیان را هل عمل قهرمانی یا پرورته‌ای بار آورده‌است و چنین عملی، شجاعانه و قدرتمندانه‌است نه‌نسبیت‌مندانه و باورمند به حوزهٔ محدودی از نتایج. بر مبنای چنین تفکری، تفکر خالص ایرانی، کار حزبی ممکن است از گونه‌های ضعف و ترس از عمل فرآیندر شجاعانه حکایت کند. نیچه با مثالی تضاد کار حزبی بلاشجاعت را نشان می‌دهد: «گوسفندان بی‌نوا به سرمه‌شان (پیش‌تاز گله) می‌گویند تنها همیسه‌توی پیش‌تاز تا ما را آن دلیری باشد که پی‌ات روانه شویم، سرمه‌گر بی‌نوا ما با خویش می‌اندیشد تنها شما یان همیشه پی‌ام بیاید تا ما سران آن باشد که شما را رهبری کنیم.» (نیچه، ۲۰).

شاید بتوان گفت که در سطح خیلی کلی، ایرانیان، دلبستهٔ حقیقت مطلق، با حقیقت پاره‌پاره (متکثر) اصولاً مشکل دارند و از این رو با سیاست پاره‌پاره نیز (که موکراسی‌های چندحزبی ملل لاتین در اروپا نمایانگر آن هستند) مشکل دارند. سیاست پاره‌پاره می‌خواهد با آغاز از پرسمیت‌شناسی گوناگونی به وحدت برسد اما جهان ایرانی همواره از ناحیه وحدت خود گوناگونی‌هایش را معنادار و قابل درک می‌کرده‌است. جامعه ایرانی از موضع اتحاد خود گوناگونی‌هایش را به نمایش می‌گذارد؛ یا، تنوع‌اتش را بصورت واحد نمایش دده‌است.

برنارد کریک اصرار دارد که تاریخ اروپا اثباتگر این امر است که ارزش‌هایی همچون آزادی اجتماعات، حریم قانونی و تضمین‌شده برای افراد، حقوق مدنی غیرقابل نقض و آزادی فعالیت‌های سیاسی برای گروه‌ها و مجامع، بدون تحزب هم می‌توانند وجود داشته باشند و حتی می‌توانند تعمیق بیابند (**Crick**، ۲۰۱۱).

مهدی باهنر در یک سخنرانی

یادداشتی از عبدالحسین خسروپناه:

## پاسخی بر مدعای مخالفان علم دینی

**مخالفان علم دینی گمان میکنند قرار است هر پرسش علمی را از قرآن و سنت دریافت کرد و عقل و تجربه را تعطیل ساخت و حال آنکه عقل و تجربه در یادگیری و تفکر بسیار مهم است.**

به گزارش خبرنگار مهر، پس از آنکه رضا لدوی، رئیس فرهنگستان علوم طی نامه‌ای از شرکت در نشست علم دینی عزت خواست و در عوض، بحث پیرامون «مکان» علم دینی را پیشنهاد کرد، مباحثات پیرامون علم دینی و امکان آن موضوعیتی دیگری پیدا کرده است. اخیراً حجت الاسلام خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در پاسخ به این نامه یادداشتی نگاشته که در ادامه می‌آید؛گرس علوم انسانی مدرن به علم دینی نظر دارد پس علوم انسانی اسلامی نیز به جامعه اسلامی ناظر است. اگر علوم انسانی مدرن اولاً سازنده و ثانیاً حاکی از جامعه مدرن است پس علوم انسانی اسلامی نیز سازنده و حکایت گر جامعه اسلامی خواهد بود حال چگونه برخی

### یادداشت MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۷۶ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

پس برای دیدن یک سیاست نهادهمند ایرانی تعجیل، ضروری نیست. آنچه که در این زمان مهم است، حفظ و تقویت یک فردیت سرزنده اما اهل تعامل است؛ چیزی که تقدیمی انقلاب ۵۷ به جامعه ایرانی است و ما باید تکامل مندی همیت فردیت کهن را تعقیب کنیم، به دلایل رسوبی شدهٔ مختلفه ما ایرانیان چندان مستعد تحزب نیستیم اما مستعد یک فردیت آزاد متعاملانه هستیم. اولی بیشتر یک استعدا صوری یا نهادین یا ساختاری است و دومی بیشتر نوعی روحیه جمعی، گفتگو می‌تواند نهادین نباشد اما آزاد و موثر باشد.

آرون ارون

استلزام فردی‌ت و تعامل آزاد گفتگو در فضای عمومی و سیاسی است، گفتگوقلمی است که در آن برابری جاری است، اصلاًحسب تصریح بسیاری از متفکران موکراسی یعنی همان گفتگو، اما عموماً گفته می‌شود که بحث عمومی و گفتگو باید بصورت سازمان یافته صورت پذیرد. در همین صورت که مسأله‌الضرب‌به‌عنوان تیلور نهادین گفتگوها در سپهر سیاسی جامعه پیش می‌آید، اما امید داریم که از مباحث پیشین بتوان نتیجه گرفت که حسب درس واقعیت‌ها در ایران (همچون اغلب نقاط جهان) احزاب گفتگو نیستند؛ آنها متأسفانه پایان گفتگو بند؛ با الگوارشی، بوروکراسی و دماگوژی، از کلمونقل می‌کنند که رهبران حزبی به خلق یا تملق می‌کنند یا الهنت، آرون گفته بود: صمیمیت و خلوص نقطه مقابل کار حزبی است (**Aron**، ۱۷۵).

بعلاوه نباید از یاد برد که در ایران بحث عمومی و گفتگوی متفاهمه بیشتر از آنکه به تأسیس نه‌لها و روزنه‌های صوری حقوقی نیاز داشته باشد نیازمند فلسفه و دلیل بودن و مستلزم وجود زمینه‌های مساعد تاریخی است که آن وجود دارد و اساساً خود ایران مولود گفتگوی قوم مختلف در طول تاریخ است. برای فرد ایرانی که اهل مطلق و مبتنی بر آن، جسور و بلندپرو است، تحزب به‌سختی بتواند روح آرمان‌خواه و هم‌پالیست‌اش را که از یاور به‌ایده‌مطلق نشأت گرفته قلع ساند؛ آیا انقلاب ایران ملل نمی‌کند که روح ایرانی در گسستگی‌اش از نسبیته فقط در جور ایدۀ مطلق به آرامش می‌رسد؟

آرون ارون

- آریلاستر، آنتونی حکمراسی ترجمه حسن مرتضوی انتشارات شیان ۱۳۶۸.
- آرون، ریمون. خاطرات، ۵۰ سال زندگی سیاسی. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، جلد اول، انتشارات قلم، ۱۳۶۶.
- اتکینز، جان آر. تورکوستلر ترجمه مختاریادبیمی انتشارات کهکشان، ۱۳۷۷.
- نیچه، فریدریکو، علی عبداللهی (گردآوری و بر گردان) نشر مشکی ۱۳۸۹.

- Raymond Aron, The Dawn of Universal History Tr. by Barara Bray** (N.Y.: Basic Books, ۱۹۹۶) p. ۱۷۵.
- Kimball, Roger. Raymond Aron & the power of ideas, The New Criterion. Vol. ۳۶. No. ۲ / October ۲۰۱۷.**
- Crick, B. Essay on Citizenship. Continuum, (۲۰۰۰).**



به نقش اراده در مدیریت دانش پی برد و دانش را یافتن مبتنی بر ساختن دانست. اگر علم مهندسی پذیر نیست پس نقشه جامع علمی کشور که توسط اعضای شورای عالی تعلیمات فرهنگی تدوین شد و سیاست گذاری علم و فن آوری در کشور‌های توسعه یافته، بی معنا است اما باید توجه داشت که سیاست‌گذاری علم و فن آوری نه تنها بی معنا نیست که زاینده عقلانیت نخبگانی است. توصیه بنده به مخالفان علم دینی این است که در انکار این دیدگاه عجله نکنند و در تحقق تفاهم آن تلاش نمایند دیدگاه های علم دینی با دقت مطالعه شود و از تلاش نه تنها سی ساله بلکه حدود هشت دهه متفکران جهان اسلام مانند فاروقی و عطاس و نصر و گلشنی و جوادی آملی آگاهی یابند.

گاهی برای نفی علم دینی به بی نتیجه

مهدی باهنر در یک سخنرانی

یادداشتی از قاسم پور حسن؛

**هیچ متفکری نمی تواند حکم به امتناع ظهور اندیشه‌ای بدهد. با مشارکت و سهمیم شدن در دانش بشری است که می توان علم را گسترش داد.**

به گزارش خبرگزاری مهر، قاسم پورحسَن دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، یادداشتی درباره انتقادهای عجولانه به نوشته دکتر رضا داوری اردکانی در مورد علم دینی و علوم انسانی اسلامی نوشته است که در ادامه آن را می خوانید:

۱. غلبه نگاه های غیرعلمی به مسائل علمی سبب شده است تا تفکرورزی را فراموش کنیم. مسئله علوم انسانی به طور کلی یک مسئله اندیشه ای و علمی است، در حالی که در سی سال اخیر منظور ایدئولوژیک در این باب دانشیم به همین دلیل دستاوردهای علمی نداشتهیم، علم منطق خاص خود را دارد، علم در یک فرآیند طبیعی و طولانی و نه با تجویز یا تمنا ظهور می کند، تا زمانی که به این نکته التفات نکنیم نمی توانیم تحولی در علم به طور عام و علوم انسانی به طور خاص شکل دهیم. متفکران مغرب زمین به این مسئله بنیادین، تظنن پیدا کردند و قادر شدند وضع جدید و دانش جدید را ظهور بدهند. می توانیم از تجربه عقل جمعی بشر، بهره مند شده و با پیروی از الگوی مبتنی بر دانش، تحولی را در علوم انسانی بوجود می آوریم.

۲. داوری ها نسبت به نوشته دکتر داوری ایدئولوژیک و شتابزده بود. گفتار داوری حاوی سه بخش اساسی است: الف) بررسی شرایط امتناع علم دینی و علوم انسانی اسلامی در ایران در سی سال اخیر ب) تبیین منطق خاص علم ج) بررسی شرایط امکان علوم انسانی اسلامی و علم دینی

پیش از توضیح سه پاره فوق متذکر می شویم، رویکرد دکتر داوری در این نوشتار کاملاً علمی و به دور از نگاه های ارزش‌دارانه بوده است در حالی که منتقدان و مخالفان ارجمند به آن بی توجه بوده اند.

مدت هاست در برابر یک نظریه علمی، مواجهه ی شتابزده و ایدئولوژیک اتخاذ می کنیم. دکتر داوری یک فیلسوف برجسته و متفکری با بصیرت های بنیادین است، او ار نمی توان به هیچ روی فیلسوف حکومتی پنداشت. رویه و مثنی فلسفی او این نکته را عیان می سازد که در تمام نوشته هایش، سیاست زدگی را کنار گذاشته و منطق با دانش به بررسی انتقادی و تحلیلی مسئله پرداخته است.

فرض کنیم دکتر داوری در گذشته دیدگاهی متفاوت درباره علم، علم دینی و علوم انسانی اسلامی داشته و حال با مطالعه دقیق تر و اتخاذ روش علمی تر دریافته است که می توان در آن نظر پیشین خود، تحولی ایجاد کرد یا حتی از آن گذار نمود. ویژگی فیلسوف و متفکر دینی است که با دریافت نادرستی دیدگاه آنرا اصلاح کند یا کنار بگذارد و دیدگاه درست یا درست تر از در پیش بگیرد، این چه ایرادی بر اساس منطق علم دارد؟

همه متفکران بزرگ با گذار از اندیشه های پیشین شان بود که نظریه ای جدید عرضه کرده اند و به همین دلیل امروزه از اندیشمندان برجسته بواسطه

تحول یا گذار از دوران یک، دو و سه آن ها حسب اندیشه هایشان سخن می گوئیم. نگارنده اعتقاد ندارد دکتر داوری علم دینی با روایت و فهم متعارف و غالب در جامعه، را هیچ گاه پذیرفته باشد تا حال

بگوییم آب پاکی را بر روی دست علاقه مندان و دلدادگان ریخته باشد.

۳. حقیقت این است بخش نخست گفتار دکتر داوری

### یادداشت MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۷۷ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

نیازمند بررسی تفصیل و دقیق است، دو فهم می‌توان از تلاش سی ساله متفکران ایرانی در باب علم دینی و علوم انسانی اسلامی به دست داد: فهم نخست آن است که پس از انقلاب اسلامی، متفکران ایرانی به سبب هیجانات حاصل از انقلاب، در صدد کنار زدن غرب و دانش غربی بودند و دوره دوم غرب ستیزی را سامان دادند، اما نتیجه آن مطلوب نبود، فهم دوم این است که به سبب آگاهی از منطق و ماهیت علم، روی به اسلامی کردن علوم آورده و خواهان شکل دادن دانش متناسب با پرسش‌ها، اقتضات و نیازهای جامعه بودند، در این رویکرد تلاش صحیحی در دریافت سرشت علم و دین و جامعه مدرن و امروزی بعمل آوردند و کوشیدند با سهیم شدن در علم، مرزهای دانش را بسط داده و دانش منطبق با نیازی ایران را سامان دهند.

نقد دکتر داوری متوجه فهم نخست است، فهم نخست در این سی سال غلبه پیدا کرده و مانع فهم صحیح سرشت علم، دوره مدرن و منطلق ظهور علم شده است. همین فهم نادرست از علم، غرب و علوم انسانی سبب شده تا به انسداد معرفتی در این باب برسیم و اگر همین روش را ادامه بدهیم هیچگاه دستاوردی نخواهیم داشت.

دکتر داوری در حدود بیان این شرایط امتناع با خوانش نخست که فهمی ایدئولوژیک و غیرعلمی است، می‌باشد. به نظر می‌رسد عدم فهم درست این مسئله سبب شده تا منتقدان این چنین شتابزده به مخالفت با گفتارهای دکتر دواری روی بیاورند.

۴. بخش دوم نوشتار دکتر داوری از اهمیت بسیار برخوردار است. آیا تاکنون موفق به فهم دوره جدید شده ایم؟ چه مطالعاتی درباره

اسباب ظهور دوره جدید صورت داده ایم؟ آیا غرب می‌توانست بدون روش آگاهی و گسست معرفتی از منظر پیشین خود نسبت به انسان، جامعه، علم و قدرت دست به ظهور چنین تحولاتی بزند؟ متأسفانه غلبه نگاه های غیرعلمی سبب شده است تا برخلاف فیلسوفان اسلامی همچون فارابی و ابن سینا عمل نمایم. می‌خواهیم بدون خواندن و فهمیدن بنیادهای غرب، از آن گذر نمائیم و بنیادی دیگر فراهم سازیم، در حالی که آگاهی درستی از سرشت علم نداریم.

فارابی و این سینا به درستی یونان و دانش یونانی خواننده، تبیین کرده، نقد نموده و دانش جدید را ظهور دادند. این منطق بنیادین علم است. ما متأسفانه فرصت چهل ساله را برای فهم غرب، دانش های برآمده از عقل جمعی دوره مدرن و بنیادهای آن را از دست داده و نتوانستیم ماهیت و منطق علم را فهم کنیم. بدون فهم دقیق این شالوده ها نمی‌توان ادعایی در خلا داشت. ظهور علم نه اتفاقی است و نه تابع امیال و پندارهاست. علم منطق خاص خود را دارد، پس باید این منطق را بیاموزیم، بدون آن نمی‌توان علمی را ظهور داد. سخن دکتر داوری بیان این حقیقت است. همچنان در علم دینی و علوم انسانی اسلامی به این مسئله بی‌التفات هستیم.

۵. هیچ متفکری نمی‌تواند حکم به امتناع ظهور اندیشه‌ای بدهد. دکتر داوری یک فیلسوف است.

او نه جزم اندیش و نه ایدئولوگ است. نگاه داوری

فرانکرانه و عملی است، کمی بیندیشیم سپس نقد کنیم. او منکر تلاش علمی به اسم ایرانی در وجه درست و منطقی نیست. چگونه می‌توان شرایط امکان ظهور یک علم را فراهم ساخت؟ با دستور و تجویز و کنار زدن عقل جمعی و دانش بشری نمی‌توان به آن دست یافت. با مشارکت و سهیم شدن دانش بشری است که می‌توان علم را گسترش داد. زمانی که در دانش بشری شرایط شراکت همین فهم نادرست از علم، غرب و علوم انسانی سبب شده تا به انسداد معرفتی در این باب برسیم و اگر همین روش را ادامه بدهیم هیچگاه دستاوردی نخواهیم داشت.

دکتر داوری در حدود بیان این شرایط امتناع با خوانش نخست که فهمی ایدئولوژیک و غیرعلمی است، می‌باشد. به نظر می‌رسد عدم فهم درست این مسئله سبب شده تا منتقدان این چنین شتابزده به مخالفت با گفتارهای دکتر دواری روی بیاورند.

۴. بخش دوم نوشتار دکتر داوری از اهمیت بسیار برخوردار است. آیا تاکنون موفق به فهم دوره جدید شده ایم؟ چه مطالعاتی درباره

## هیچ متفکری نمی تواند حکم به امتناع ظهور اندیشه‌ای بدهد

به گزارش خبرنگار مهر، مهدی باهنر دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، یادداشتی درباره انتقادهای عجولانه به نوشته دکتر رضا داوری اردکانی در مورد علم دینی و علوم انسانی اسلامی نوشته است که در ادامه آن را می خوانید:

۱. غلبه نگاه های غیرعلمی به مسائل علمی سبب شده است تا تفکرورزی را فراموش کنیم. مسئله علوم انسانی به طور کلی یک مسئله اندیشه ای و علمی است، در حالی که در سی سال اخیر منظور ایدئولوژیک در این باب دانشیم به همین دلیل دستاوردهای علمی نداشتهیم، علم منطق خاص خود را دارد، علم در یک فرآیند طبیعی و طولانی و نه با تجویز یا تمنا ظهور می کند، تا زمانی که به این نکته التفات نکنیم نمی توانیم تحولی در علم به طور عام و علوم انسانی به طور خاص شکل دهیم. متفکران مغرب زمین به این مسئله بنیادین، تظنن پیدا کردند و قادر شدند وضع جدید و دانش جدید را ظهور بدهند. می توانیم از تجربه عقل جمعی بشر، بهره مند شده و با پیروی از الگوی مبتنی بر دانش، تحولی را در علوم انسانی بوجود می آوریم.

۲. داوری ها نسبت به نوشته دکتر داوری ایدئولوژیک و شتابزده بود. گفتار داوری حاوی سه بخش اساسی است: الف) بررسی شرایط امتناع علم دینی و علوم انسانی اسلامی در ایران در سی سال اخیر ب) تبیین منطق خاص علم ج) بررسی شرایط امکان علوم انسانی اسلامی و علم دینی

پیش از توضیح سه پاره فوق متذکر می شویم، رویکرد دکتر داوری در این نوشتار کاملاً علمی و به دور از نگاه های ارزش‌دارانه بوده است در حالی که منتقدان و مخالفان ارجمند به آن بی توجه بوده اند.

مدت هاست در برابر یک نظریه علمی، مواجهه ی شتابزده و ایدئولوژیک اتخاذ می کنیم. دکتر داوری یک فیلسوف برجسته و متفکری با بصیرت های بنیادین است، او نمی توان به هیچ روی فیلسوف حکومتی پنداشت. رویه و مثنی فلسفی او این نکته را عیان می سازد که در تمام نوشته هایش، سیاست زدگی را کنار گذاشته و منطق با دانش به بررسی انتقادی و تحلیلی مسئله پرداخته است.

فرض کنیم دکتر داوری در گذشته دیدگاهی متفاوت درباره علم، علم دینی و علوم انسانی اسلامی داشته و حال با مطالعه دیدگاه های علم دینی با دقت مطالعه شود و از تلاش نه تنها سی ساله بلکه حدود هشت دهه متفکران جهان اسلام مانند فاروقی و عطاس و نصر و گلشنی و جوادی آملی آگاهی یابند.

گاهی برای نفی علم دینی به بی نتیجه

یادداشتی از مهدی نصیری؛

**منشا و مولد همه علوم مثبت و مفید ماقبل دوران مدرن، حتی علوم مربوط به ساحت مادی و معیشتی بشر، وحی و تعالیم انبیای الهی بوده است.**

به گزارش خبرنگاری مهر، متن زیر با عنوان «حاشیه‌ای بر نوشته تازه دکتر داوری اردکانی در باره علوم انسانی اسلامی» یادداشتی است که مهدی نصیری در کانال تلگرامی خود منتشر کرده است:

اخیرا یادداشتی از استادارجمند و متخلّق دکتر رضا داوری اردکانی در باره عدم امکان علوم انسانی اسلامی و عدم صلاحیت ورود دین به این عرصه منتشر شد (*http://rezadavari.ir*) که در باره آن نکاتی را عرضه می دارم؛ اگر دست دین و وحی را از ارائه و تعلیم علمی که مربوط به ساحت هدایت انسان و مدیریت جامعه انسانی است کوتاه بدانیم دیگر جایی برای حضور و مداخله دین نمی ماند. در حالی که منشا و مولد همه علوم مثبت و مفید ماقبل دوران مدرن، حتی علوم مربوط به ساحت مادی و معیشتی بشر، وحی و تعالیم انبیای الهی بوده است و بر خلاف نظریه مورخان علم مدرن، تاریخ بشر نه با جهل و صباوت و توحش که با علم و بلوغ و کمال آغاز می شود (و علم ادم الاسماء کلها و علم الانسان مالِمْ یعلم و ...) و تمدن در بعد مادی و معنوی آن با تعالیم مستقیم آدم ابوالبشر علیه السلام و انبیای بعدی شکل می گیرد و هیچ دلیلی بر نقش تجربه مستقل بشری (جز مواردی اندک) در تمدن سازی ماقبل مدرن حتی در جهت ابزار سازی وجود ندارد و جز دهرین تقریبا هیچ عالمی قائل به تجربی بودن تمدن مادی ماقبل مدرن نبوده است. (به قول مولوی: این نجوم و طب وحی انبیاست/ عقل و حس را سوی بی سوره کجاست / جمله حرفتها یقین از وحی بود...)،

بر این اساس به نحو اولی آنچه مربوط به ساحت معنوی و فکری و اعتقادی انسان بوده از سوی انبیا به بشر ارائه شده و به تجربه و تولید فکری و عقلی او واگذار نشده است.

اما آنچه در دوران مدرن در عرصه علم و تکنیک رخ داده، انحراف از نقشه راه تمدنی انبیا با تکیه بر اندیشه خود مختار بشری است (اگر چه در این تغییر مسیر تمدنی از میراث تمدنی ماقبل مدرن بهره گرفته و در خلا آغاز نکرده) که محصول آن، تمدن بحران آفرین و ویرانگر مدرن کنونی بوده است.

البته این که امروز با این تمدن چه نحو مواجهه ای باید داشت، حتما توصیه به هدم و انهدام آن و حتی فرار از آن نیست و این که آیا باید دست به تأسیس تمدنی دیگر زد نیز بحث دیگری است که به نظر من رسید تنها در صورت حذف مدرنیته که ممکن است با یک جنگ ویرانگر مدرن رخ دهد، قابل طرح و بررسی است، اگر چه اساسا تحقق تمدن تراز دین منوط به حضور مسوسط اید امام معصوم علیه السلام است.

در زمینه اسلامی کردن علوم انسانی نیز با مفروض گرفتن نقش انحصاری وحی و دین در این عرصه، به راحتی نمی توان سخن از تغییر تمام عیار آنها به خصوص با توصیه و بخش نامه و ... گفت و اگر تمدن مدرن فعلا گریز ناپذیر باشد، علوم انسانی اش هم کم و بیش ناگزیر است گرچه باب نقد این علوم و بیضا ارائه بدیل هایی هم می تواند و باید همیشه مفتوح باشد.

و اما نکته قابل توجه در این میان این است که اکنون عمدتا پیروان حکمت متعالیه نمایان این تحول هستند و از نقش کلیدی این فلسفه در این پروژه سخن می گویند در حالی که بر اساس دیدگاه مخالفان، اسلامی بودن خود این فلسفه مورد سؤال و بلکه انکار است و به قول خود آقایان فاقد شیّ چگونه می تواند معطی شیّ باشد.

بنا بر این سزاوار آن است که اول جزو ریان تعریف شان را از علم دینی و غیر دینی و اسلامی و غیر اسلامی در بین



## منشأ همه علوم وحی بوده است

غرب زده و سکولار امروزی یا به قول معروف اسلام موجود در دانشگاهها برونرد و قبل از این امر حتما چنین تلاشی فایده چندانى در بر نخواهد داشت بلکه بر تعارضها و تنشهای موجود فرهنگی و اجتماعی و سیاسی می افزاید در حالی که به نظر می رسد جامعه بیش از این تحمل این همه تعارضات نظری و عملی و فلسفی و کلامی و سیاسی و ... را ندارد.

یادداشتی از بهروز فرنو؛

بحران علوم انسانی در دوره بعد مدرن اگر منظور علوم انسانی عصر جدید است و ماهیت خود بنیاد آن، از بحران آن در دوره مابعد مدرن می توان سخن گفت و از تحول در آن به مننی دینی و اسلامی کردن به این آسانی سخن نمی توان گفت.

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از بهروز فرنو در مورد نامه اخیر رضا داوری اردکانی است که در ادامه می خوانید:

در خصوص نظر جناب استاد داوری و متفکر فقید مرحوم فردید راجع به علوم انسانی، غرب، عصر جدید و بحران آن، نکته مهمی است که اغلب دانسته و ندانسته از کنار آن عبور شده، نادیده انگاشته می شود.

هیچ کس و هیچ جناحی تردید ندارد که نخستین پرسش جدی و حکمی از ماهیت غرب، مدرنیته و علوم انسانی برای مرحوم فردید پیش آمد و متعاقب طرح بحث او مطلب برای دیگران و از جمله آقای دکتر داوری مطرح شد و او جدی تر از دیگران مطلب را پی گرفت. اما نکته ای که دیگران اغلب آن را نادیده گرفتند، تفکر ادواری مرحوم فردید بود. وقتی صحبت از ادوار تفکر است وظهوریت اسمای الهی، ماهیت هر تعبیر و اصطلاح به حقیقت ادواری تفکر و ابتلائات تاریخی آن باز می گردد. لذا به محض اینکه دین یا علم مطرح شود، بلا فاصله باید پرسید که کدام دین، کدام علم، کدام انسان، کدام دوره.

اگر منظور علوم انسانی عصر جدید است و ماهیت خود بنیاد آن، از بحران آن در دوره مابعد مدرن می توان سخن گفت و از تحول در آن به معنی دینی و اسلامی کردن به این آسانی سخن نمی توان گفت؛ چرا که آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست/عالمی دیگر نباید ساخت و از نو آدمی.

نکته مهمتر پرسش کدام دین است. مسلم ادیان

## ماجرای علوم انسانی اسلامی؛ پانوشتی بر نامه رضا داوری

یادداشتی از عبدالله صلواتی؛

**مطالب نامه دکتر داوری از انسجام لازم برخوردار نیست. لحن آغاز نامه لحنی در ریل امتناع علوم انسانی اسلامی است اما لحن پایانی، لحنی موافق با امکان علوم انسانی اسلامی است.**

به گزارش خبرنگاری مهر، متن زیر یادداشتی از عبدالله صلواتی در مورد نامه اخیر رضا داوری اردکانی است که در ادامه می خوانید:

نامه دکتر رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم دربارہ علم دینی به درخواست دبیر خانه هم اندیشی اسلامی برای حضور و سخنرانی در این هم اندیشی واکتسهای مختلفی را در پی داشت. دکتر عبدالله صلواتی، دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در یادداشتی به نقد و بررسی این نامه پرداخته است :

استاد ارجمند جناب دکتر داوری در نامه ای مطالبی درباره علوم انسانی اسلامی آورده اند مثل این بخش: «این بحث (علوم انسانی اسلامی) چنانکه توجه دارید سی سال است که به نتیجه نرسیده است و به نظر نمی رسد که در آینده نیز به نتیجه ای برسد.

وقتی مطلب سیاسی با مسئله علمی خلط می شود، هر چه بکوشند به نتیجه نمی رسند، علم ماهیتی متفاوت با دین دارد و به این جهت آن را به صفت دینی نمی توان متصف کرد. به عبارت دیگر وصف دینی نمی تواند صفت ذاتی علم باشد ....» و این بخش «...اگر می توانستیم خود را از این وابستگی نجات دهیم و راه رسیدن به جامعه ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سودای مصرف آخرین تکنولوژی های ساخته جهان توسعه یافته آزاد باشند و با همدلی و هماهنگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند، شاید افقی پیش رویمان گشوده می شد. توجه داشته باشیم که علم یک طرح مهندسی ساختنی نیست، یافتنی است ...»

درباره آنچه استاد داوری عرضه کرده اند که نمیدانم مطابق با سخنان نخستشان نامش را امتناع علوم انسانی اسلامی بدانم یا برپایه اقوال پایانی شان صعوبت علوم انسانی اسلامی بدانم مطالبی به ذهنم گذشت که تقدیم میکنم:

به نظر می رسد: مسأله علوم انسانی اسلامی صبغه سیاسی غلیظی پیدا کرده و طیفی از مدافعان و طایفه ای از مخالفان را دچار لغزش در تفسیر کرده است. به نظر در طرح علوم انسانی اسلامی باید این مقدمات را لحاظ کرد:

یکم. دستاوردهای علمی بشر قابل اعتنا و احترام و استفاده است مگر آنکه محرز شود آسیب های آن بیش از مزایای ان است و یا دستاورد جدیدی ارائه شود با کارآمدی و قدرت تبیین گری بیشتر که در این حالت باید متواضعانه دستاورد قبلی در ساحت نظریه و گزاره علمی و دستاورد تکنیکی را کنار گذاشت و از ایده و نظریه و دستاورد جدید بهره برد و علوم انسانی اسلامی به معنای نادیده گرفتن دستاوردهای بشری نیست یا علوم انسانی اسلامی در همه روایت هایش چنین قصدی ندارد.

دوم. ادعای علوم انسانی اسلامی روایتهای متفاوتی دارد. برخی روایتها قید دینی را قید ذاتی علم می دانند.

مثلا بنابر قرائت استاد جوادی هر علمی دینی است و ترکیب علم غیردینی، ترکیبی پارادکسیکال است، اما با رد ذاتی نبودن قید دینی فقط یک روایت از علم دینی و علوم انسانی اسلامی رد می شود نه همه خوانش ها و روایت ها. بنابراین، این سخن استاد داوری صرفاً روایت استاد جوادی املی را – به عنوان مثال – می تواند ابطال کند.

سوم. برخی از روایت های علوم انسانی اسلامی روایت بر پایه ساختن است و طیفی دیگر، روایت بر بنمای یافتن و گروهی بر یافتنی که درون آن ساختنی هم هست، بنابراین با رد یک روایت نمی توان انتظار فرو ریختن همه روایت ها در یک مسأله را داشت.

چهارم. علوم انسانی اسلامی به معنای افزودن چند آیه و روایت در لابه لای اقوال دانشمندان علوم انسانی یا لزوما استخراج درون نصی مسائل علوم انسانی از دین نیست.

پنجم. علوم انسانی اسلامی می تواند به این معنا باشد که علوم انسانی در خلأ شکل نمی گیرد و تمیيزات بشر، فرهنگ، دین، زیست بوم و عوامل غیرمعرفتی دیگر در

شکل گیری علوم انسانی اثرگذار است.

ششم. هر متفکری در علوم انسانی، تلقی ای از انسان و جهان دارد. دین بویژه دین اسلام، در بخش سیره، تاریخ، ایات و روایات تلقی از انسان و جهان مطرح می کند و متفکری که در زمینه و زمانه عالم (به فتح لام) اسلامی نفس می کشد نمی تواند نسبت به مولفه ها و مختصات و نگرشی که اسلام در تلقی از انسان و جهان و ارزش ها ارایه می کند بی تفاوت باشد و لحاظ همین تلقی های بنیادی جهت دهی خاص و اثربخشی به علوم انسانی می دهد .

لامشاحه فی الاصطلاح حال میخواهید برای نشان دادن این جهت دهی بفرمایید «علوم انسانی اسلامی» یا «علوم انسانی در زمینه اسلامی» یا «علوم انسانی در عالم اسلامی».

یا اگر تمایلی به افزودن قید اسلامی نداشته باشیم باید توجه داشته باشیم که علوم انسانی در زیست بوم اسلامی می تواند دگردیسی ها و تفاوت های جدی پیدا کند. هفتم. علوم انسانی و علوم اجتماعی کنونی در زمینه و زمانه خاصی نضج گرفته و در آن سیر می کند؛ زمینه علوم انسانی و علوم اجتماعی کنونی گره خورده با پیش فرضها و مبادی و مبانی خاصی با روش و رویکرد متناسب با خود؛ معرفت شناسی، انسانش ناسی، هستی شناسی آنها متفاوت است با معرفت شناسی، انسان شناسی و هستی شناسی زمینه و زمانه اسلامی و با زمینه و زمانه های بلاد دیگر.

هشتم، علوم انسانی و علوم اجتماعی کنونی صرفاً تماشاگر و توصیف کننده عالم و آدم نیست، بلکه در چگونه بودن عالم و آدم و چه باید باشند آنها نظرها و نظریه ها و رهیافتها و یافتهایی دارند.

پیش فرضها و مبانی دنیای جدید هم در ساحت توصیف حضور دارد و هم در قلمرو نسخه پیچیدن برای «چه باید باشد» آدم و عالم. سو بزکتیو شدن معرفت و عقل، تقلیل عالم به دنیا و میل کلی به دنیا، تقلیل انسان به تن و روان (روان در اینجا غیر از ساحت مجردی با نام روح به کار رفته)، زمینه و زمانه علوم انسانی و علوم اجتماعی کنونی را سامان می دهد و فلسفه اسلامی به طور عام و فلسفه صدرایی بطور خاص این زمینه را نمی پسندد و بنابر زمانه آخرین پیامبر بر این باور است که: زمینه کنونی علوم باید مطابق این زمانه دگردیسی یابد و به جای غوطه ور شدن در برساخت ها و زندانی شدن در ذهن (زمینه معرفت شناسی کنونی) و بجای تقلیل انسانی به آدمک های ابژه شده (زمینه انسان شناسی کنونی) باید به نظم جدیدی اندیشید که در آن، برساخت های اجتماعی، نه شریعت را می بلعد و نه عدالت را زیر چرخ دنده هایش له می کند.

نهم. به نظر می رسد مطالب نامه از انسجام لازم برخوردار نیست: لحن آغاز نامه لحنی در ریل امتناع علوم انسانی اسلامی است اما لحن پایانی: «اگر جامعه ای بیایم که روح دینی بر آن حاکم باشد، شاید افقی گشوده شود ...» لحنی موافق با امکان علوم انسانی اسلامی است.

دهم. از آنجا که استاد داوری در مواضع متعدد از آثارشان از عالم (به فتح لام) متفکر و نقش نگرش توحیدی در تفکر سخن گفته اند.

بنابراین، می توان با سخنان پایانی این نامه همدلی داشت و سخنان آغازین نامه را حاکی از نقد ایشان بر برخی از روایت های رایج در علوم انسانی اسلامی دانست نه همه روایتها.

یازدهم. استاد داوری دو معنای ممکن را برای علم دینی مطرح می کند: ۱- علمی که به موضوعات و مسائل دینی می پردازد؛ ۲ علمی که ضرورتاً مسئله دینی ندارد، اما در هوای عالم دینی تنفس می نماید و صبغه دینی به خود می گیرد.

پس ایشان در مواضع متعدد از امکان علم دینی سخن می گویند اما در مقام تحقق علم دینی تردیدهایی دارند و می گویند اگر در جامعه ای دین تقلیل یابد به برخی عادات و ظواهر نمی توان از این جامعه انتظار علم دینی داشت. به عبارتی: تا عالم (به فتح لام) دینی تحقق نیابد نمی توان انتظار تحقق علم دینی داشت و در موضع دیگر با علم دینی و امکان آن موافق اند اما نه بصورت دستوری: «علم موجود را نیز می توان دینی کرد اما نه با دستور و شعار که با تأمل در موانع و شرایط عالم دینی» (برای آگاهی بیشتر از بند یازدهم، رک: علم، تجدد، تحول در آراء دکتر رضا داوری اردکانی در اولین شماره فصلنامه پژوهش های فرهنگی اجتماعی صدرا ویژه کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی)



چند تأمل در باب نامهٔ داوری اردکانی؛

**رضا داوری اردکانی بر خلاف ادعای صریح بر ناممکن بودن و به نتیجه نرسیدن «علم دینی و علوم انسانی اسلامی»؛ عملاً امکان و مطلوبیت علوم انسانی اسلامی را پذیرفته و به رسمیت شناخته است.**

به گزارش خبرگزاری مهر، نامه دکتر رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم درباره علم دینی به درخواست دبیرخانه هم اندیشی اسلامی برای حضور و سخنرانی در این هم اندیشی واکنشهای مختلفی را در پی داشت. سید جلال هاشمی استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز در رشته فلسفه و تعلیم و تربیت در یادداشتی به نقد و بررسی این نامه پرداخته است:

نامه دکتر داوری مورخ ۷/۱۱/۱۳۹۶ به دبیرخانه هم اندیشی اسلامی ارسال شده و در تاریخ ۳۰/۱۱/۱۳۹۶ در کانال ایشان و چند سایت خبری ـ بازتاب یافته استدر باب نامهٔ دکتر رضا داوری اردکانی چند تأمل ارائه می گردد:

به نظر می رسد دکتر داوری در نگارش این نامه قدری شتاب زدگی و بی توجهی به مبانی فکری خود به خرج داده اند و به لوازم، ملازمه ها و استلزامات دیدگاه های مطرح شدهٔ خود در این نوشتار التفات کافی نداشته اند. در ادامه تاملاتی در خصوص نوشتهٔ اخیر ایشان ارائه می گردد.

یک ـ دکتر داوری می گوید: «سی سال است که به نتیجه نرسیده است و به نظر نمی رسد که در آینده نیز به نتیجه ای برسد.»

در اینجا ایشان خستگی خود و همگنان خویش و نداشتن راه های نو برای گشایش علمی و تولید علم اسلامی را با اشتباه بودن پروژه و پروسهٔ تولید علم اسلامی خلط کرده اند، همچنین تنها معیار برای پیشگویی آینده را سی ساله بودن تاریخچهٔ این حرکت و به نتیجه نرسیدن آن در سه دههٔ اخیر بیان می کنند. در این زمینه می توان پرسید آیا نوع رویکرد موجود و از لنز فلسفهٔ غرب به منابع و مبانی اسلامی نگریستن دارای اشکال جدی نبوده است؟! آیا می توان با فلسفه های عقیم می توان با منابع زایای اسلامی مواجهه داشت و از این تعامل از طرفی سست؟! و آیا صرف سه دهه برای چنین حرکتی سترگ، زمانی طولانی است؟!

دو، دکتر داوری می نویسد : «علم ماهیتی متفاوت با دین دارد و به این جهت آن را به صفت دینی نمی توان متصف کرد. به عبارت دیگر وصف دینی نمی تواند صفت ذاتی علم باشد.»

البته ایشان رییس فرهنگستان علوم هستند و با قلمرو موضوعی علوم آشنایی دارند. با این حال می توان گفت:
اولا اسلام مدعی علوم تجربی نبوده و نیست و شأن آموزه های اسلامی هدایت گری بشر به سوی خداوند است

### یادداشت

صفحه ۸۰ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸



## آب پاکی داوری اردکانی بر علم دینی یا اعتراف به امکان و مطلوبیت آن

انصاف در بهره مندی از مواهب کشور می تواند زمینهٔ معاش توأم با اخلاق

ابوالحسن علی بن ابی‌طالب

اصروژه علوم میان رشته ای جدید، مرزها را درنور دیده و افق های تازه ای را پیش پای بشر گشوده است، مثلاً کاوش هایی که در حوزهٔ روانشناسی صورت گرفته منجر به بازنگری در حقوق و جزا شده و روانشناسی اخلاق نیز می تواند دستمایه ای برای بازنگری احکام فقهی باشد، خود فقه هم می تواند در حوزهٔ اخلاق و عقابنیت اخلاقی تعریف شود، خود عقابندی بودن و عقابنیت نیز در رشته های علوم انسانی متعددی موضوعیت دارد و محل بحث است، بنابراین دست کم فقه را می شود با معیارهای مطرح در اخلاق و علوم میان رشته ای وابسته به اخلاق سنجد.

دوم اینکه داشتن روح دینی و باور به توحید و غیب و معاد در گرو خیلی چیزها از جمله وجود مطلب و محتوای مرتبط ، آموزش اثربخش، وجود الگوهای مؤثر و الهام بخش و تحقق عدالت و ... است، همچنین مثلاً مطابق منطق معصوم علیه السلام مبنی بر «من لا معاش له لا معاد له» می توان دشواری معیشت و تنگنای مالی و اقتصادی را دلیلی بر حاکم نبودن روح دینی در جامعه دانست، همچنین تأمین معاش با اخلاق مندی ارتباط دارد و اگر عدالت را یکی از مصادیق بارز اخلاق بدانیم، رعایت عدالت و

در فلسفه دارند- بر آیند. در این راستا دین اسلام ظرفیت بسیار بالایی در حوزهٔ علوم انسانی دارد.

چهار، دکتر داوری گفته اند: «در سیصد سال اخیر در غرب علوم اقتصاد و تاریخ و حقوق و جامعه شناسی و مردم شناسی و ... به وجود آمده و تحقیقات عظیمی در مسائل آن علوم صورت گرفته است که بی اطلاع وسیع و دقیق از آنها و بدون نقد و تحقیق نمی توان درباره آنها حکم کرد و مثلاً تصمیم گرفت که علم دیگری جانشین آنها شود.»

دکتر داوری در این جا به نقد علوم غربی موجود اشاره کرده اند. نکتهٔ مهم اینکه رد یک جا و فله ای علوم انسانی موجود نامطلوب و اساساً ناممکن است، زیرا هر چند این علوم با مبانی و منابع متفاوتی صورت پذیرفته اند ولی واجد حقایقی هستند که می توانند کمک کننده و راهگشا باشند.

همچنین در یک دسته بندی اجمالی اگر نقد را به نقد درونی و بیرونی تقسیم کنیم؛

اولاً تعدد نظریات در خصوص یک پدیدهٔ جزئی و مشخص در قلمرو علوم انسانی (گاهی چند ده نظریه در یک حوزه) نشان دهندهٔ نبود اتفاق نظر و بالتبع جانشینی سریع نظریه های جدید به جای نظریه های حاکم است و نکتهٔ دیگر اینکه برخی از نظریه های علمی از انسجام درونی بسنده ای برخوردار نیستند و صاحب نظران برجستهٔ آن حوزهٔ علمی بر سر مفاهیم و رویکردها و ... اتفاق نظر ندارند، به همین رو هیچ حوزه ای از علم از تیغ بزّان نقد درونی در امان نیست؛ چه اینکه درون یک حوزهٔ دانشی، بسیاری از پژوهندگان، مبدعان و صاحبان نظر را نقادی کرده و نقد می کنند.

ثانیاً اگر قائل به نقد بیرونی باشیم، دست کم دو رویهٔ مؤثر و مرسوم در عالم اندیشه قابل شناسایی و کاربرد است، یکم، اگر دانش فلسفه را بارزترین محصول تعقل انسان بدانیم از منظر فلسفه (از منظر عقلی) می توان اغلب علوم خصوصاً علوم انسانی موجود را نقادی کرد و مثلاً مبانی تصوری و تصدیقی و مبانی فلسفی آنها را واکاوی و تحلیل نمود. دوم، می توان از منظر یک شخص یا یک مکتب و ... یک حوزهٔ تخصصی دیگر را نقادی کرد؛ مثلاً نقد یک ایسم از منظر ایسمی دیگر، یا نقد یک نظریهٔ تخصصی از منظر یک نظریهٔ تخصصی مشابه دیگر.

به همین رو می توان از منظری اسلامی – مسامحتاً به مثابه یک ایسم یا از منظر نظریه هایی تخصصی برگرفته از دین اسلام – دست کم علوم انسانی موجود را نقادی و اساساً داوری کرد، پس مطلوب است که نظریه های اسلامی شکل گیرد و از آن به عنوان ابزاری و معیاری برای نقادی علوم موجود استفاده به عمل آورد نه اینکه بگوییم تلاش ها برای نیل به علوم اسلامی نتیجه ن داده و نخواهد داد، مثلاً در سالهای اخیر از منظر ملاصدرا و حکمت متعالیه و از منظر نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی بسپاری از نظریات حوزه های علوم انسانی نقادی و بعضاً بازسازی شده اند. در برخی از رشته های علوم انسانی هم تلاش هایی جهت نظریه پردازی صورت گرفته و در حال تکوین و تکمیل هستند.

پنج، دکتر داوری اظهار امیدواری کرده اند: «اگر می توانستیم خود را از این وابستگی نجات دهیم و راه رسیدن به جامعه ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سوادای آخرین تکنولوژی های ساخته جهان توسعه یافته آزاد باشند و با همدلی و هماهنگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند، شاید افقی پیش رویمان گشوده می شد.»

دکتر داوری در این جا خواهان حاکمیت ایمان و روحیهٔ دینی در شهروندان شده است. در این زمینه می توان گفت که

اولاً برای امور مهم در همهٔ ملل و نحل نهادسازی شده و می شود، مثلاً «کمک به توسعهٔ علوم و فنون در ایران و ارتقای سطح علمی و فرهنگی کشور» مهم و حیاتی است بدین روی برای آن فرهنگستان علوم تأسیس شده، مقرراتی وضع گردیده و در آن افرادی متخصص مشغول انجام وظیفه اند، مثال دیگر اینکه پول و سرمایه و ... در نظام سرمایه داری مهم اند، بدین جهت برای آن نهادسازی شده و لحظه به لحظه نرخ ارز و سکه و فلزات گرانبها و ... اعلام می گردد، با این توضیح دربارهٔ دغدغهٔ دکتر داوری می توان پرسید که با توجه به اهمیت ایمان، اعتقاد و اخلاق انسان مسلمان ایرانی، آیا در جامعهٔ ما، نهادهای دلمشغول افزایش یا کاهش التفات و عاملیت مردم به این امور مهم هست یا نیست؟! اگر نهادهای هست و مؤثر نبوده دلایل ضعف و ناکارآمدی آن چه بوده است؟ و اگر نهادهای نیست آیا علوم انسانی موجود می توانند نقشی مؤثر ایفا کنند یا نه؟! اگر بلی سهم آنان چقدر است و اگر سهم در خوری دارند پس چرا وضع ما اینگونه است؟! اگر پاسخ منفی باشد، آیا شایسته است در اندیشهٔ ایجاد علوم انسانی تازه ای باشیم؟ اگر بلی، آیا منابع و مبانی اسلامی می توانند مواد اولیهٔ این امر باشند یا خیر؟ اگر نه، آیا باید رویکردی دوباره و بلند دامنه به علوم انسانی غربی داشته باشیم؟! آیا علوم انسانی غربی را نجات بخش و وافی به مقصود انسان مسلمان می دانیم؟! در این زمینه باور به استقلال و رهایی از وابستگی علمی و نجات بخش نبودن علوم انسانی فعلی قابل تحلیل و بسط بیشتر هستند، همچنین در این خصوص آیهٔ شریفهٔ **۲۴** سورهٔ مبارکهٔ عبس که به کیفیت علم دریافت شدهٔ بشر هم تأویل و تفسیر شده می تواند الهام بخش باشد: *فلینظر الإنسان الی طعامه*،

شش، دکتر داوری نوشته اند: «توجه داشته باشیم که علم یک طرح مهندسی ساختنی نیست، یافتنی است.»،

### یادداشت

صفحه ۸۱ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸

اولاً اغلب دانشمندان، دانش پژوهان و سازندگان علم (با نظر به تعبیر ساختنی بودن علم) تمهیدات سترگ یافتن علم را فراهم کرده اند و علم و دانش آنان دفعی نبوده و کشف بدون پیش زمینه رخ نداده است؛ دوم اینکه به نظر می رسد برخی از علوم (مثل منطق ارسطویی، منطق نمادی و هندسه) با همین شیوهٔ مصنوعی و ساختنی به قلمرو علم و اندیشهٔ بشر وارد شده باشد.

سوم اینکه اعتقاد راسخ به یافتن علم، نامعقول است و اساساً تمایز آشکاری بین یافتن و ساختن علم قابل بازشناسی نیست و تعبیری نادقیق و چیزی شبیه بازی با کلمات به نظر می رسد.

چهارم اینکه چنانچه دیگران هم گفته اند علم هم یافتنی است و هم ساختنی. اگر پروژه ای به علم نگاه کنیم آنرا ساختنی در نظر گرفته ایم و سازوکاری کنترل شده، دارای برنامه و مرحله بندی شده برای ایجاد آن سامان داده ایم، ولی اگر فرآیندی (پروسه ای ) به علم نظر کنیم، کشور ما هم می تواند در جُنگ اندیشه ها وارد شده و در این فرایند مشارکت و سهم خود را ایفا نماید، به همین رو با نظر با مبانی و منابع اسلامی می توان در ساختن و یافتن علوم انسانی نوین که از قفس تنگ علوم انسانی موجود رها باشد مشارکت کرد.

هفت، دکتر داوری ادغان داشته اند: «خوبست که اگر می توانیم به جای بحث درباره علوم اجتماعی اسلامی، در باب شرایط امکان تجدید عهد دینی و بنای یک جامعه اسلامی بیندیشیم.»

در خصوص این باور دکتر داوری، رشتهٔ تخصصی ایشان (فلسفه) می تواند راهگشا باشد. در فلسفهٔ تحلیلی با روش تحلیل استعلائی (برهان فرارونده) می توان شرط امکان تحقق یافتن تجربه ای بشری را معین کرد و مثلاً پرسید برای آن که جامعهٔ اسلامی تشکیل شود و جامعهٔ اسلامی بتواند وجود داشته باشد، چه شرط یا شرط هایی لازم و ضروری است و اساساً وجود جامعهٔ اسلامی در گرو چه چیزی است. نخستین چیزی که به ذهن انسان متبادر می شود این است که دکتر داوری از قبل پذیرفته که با علوم انسانی موجود (چه علوم انسانی فعلی ساخته و پرداختهٔ غرب و چه علوم انسانی اسلامی رایج در کشور)، نمی توان جامعهٔ اسلامی را بنا کرد و بدان امیدوار بود و به همین رو باید سقف علوم انسانی موجود را شکافت و طرحی نو در انداخت، یعنی باید علومی جدید و اثربخش تأسیس کرد که کارویژهٔ اصلی آنها تشکیل و ادارهٔ یک جامعهٔ اسلامی باشد.

این یعنی ادغان به ساختن علم جدید برای ساختن جامعه ای اسلامی؛ که البته این نیز ممکن است هدف همین تلاش های سال های اخیر باشد که در راستای آفرینش علوم انسانی اسلامی در کشور صورت می پذیرد بنابراین دکتر داوری نمی تواند منتقد چیزی باشد که خود پذیرفته است. اما نخستین و آشکار ترین شرط لازم – و نه شرط کافی- بنای جامعهٔ اسلامی، داشتن آگاهی و علم به ماهیت اسلام، مختصات جامعه سازی، ویژگی های بنیادین شخص مسلمان و حدود و ثغور جامعهٔ اسلامی و همچنین توانمندی در ادارهٔ جامعهٔ اسلامی مطابق با معیارهای موجود در دین اسلام می باشد(دین شناسی، انسان شناسی و تربیت). این شرط نشان می دهد که علوم انسانی موجود نمی توانند مدعی علم به ماهیت اسلام باشند و خود را شایستهٔ ادارهٔ جامعهٔ اسلامی بدانند، بنابراین بایدسته است که به تأسیس علوم نوین اندیشید، علومی که نظر به محتوای اسلام داشته و مددکار بشر در ادارهٔ خود و جامعهٔ خویش باشد؛ پس مطلوب است علم اسلامی در خدمت ساخت جامعهٔ اسلامی داشته باشیم. از جمله شرط های لازم دیگر می توان به وجود افراد شایسته و دارای انگیزه برای بنا و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی، داشتن هدف و برنامهٔ عملیاتی برای بنا و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی، وجود هواداران و امکانات اولیه برای بنای جامعهٔ اسلامی اشاره کرد. سخن از شرط یا شروط کافی در این مجال مقدر نمی باشد.

نکتهٔ دوم اینکه دکتر داوری خود به پیمان دوباره برای بنای جامعهٔ اسلامی اشاره کرده اند، اینکه اولین عهد و پیمان چه زمانی و توسط چه کسانی بوده معلوم نیست (اوایل انقلاب اسلامی یا؟! ...)، ولی عیان است که ایشان با آن پیمان همدلی دارند، که اکنون در اندیشهٔ آبی سری گیری عهدی برای بنای جامعهٔ اسلامی هستند. به همین رو وقتی که ایشان با آن عهد اولیه بر سر مهرند بالتبع به پیش شرط ها و ملازمه های آن عهد- بنای جامعهٔ اسلامی- نیز پایبند و وفادارند، با این توضیح که ایشان به کارآمدی علوم انسانی موجود باور و امید ندارند و وضع موجود جامعه را نیز نابسندند ارزیابی می کنند و در عین حال در اندیشهٔ بنای جامعهٔ اسلامی اند. حال باید از دکتر داوری پرسید که چه باید کرد و به کدام سو باید رفت، اساساً اکنون گزینه های روی میز ما کدامند؟ آیا می توان تلاش هایی برای تشکیل و بنای جامعهٔ اسلامی صورت داد بدون اینکه به اسلام و ملزومات آن بی اعتنا بود؟ و اینکه هدف، خط مشی، مبدأ و مقصد آن عهد اولیه چه بوده و آیا اکنون مطلوبیت دارد که تحقق آنها را از سر بگیریم؟

در پایان می توان ادغان کرد که دکتر رضا داوری اردکانی برخلاف ادعای صریح بر ناممکن بودن و به نتیجه نرسیدن «علم دینی و علوم انسانی اسلامی»، عملاً امکان و مطلوبیت علوم انسانی اسلامی را پذیرفته و به رسمیت شناخته است.

یادداشت؛

## مشابهت سازی میان سخنان داوری اردکانی و رئیس جمهور سطحی اندیشی است

**داوری به دنبال تحول است ولی با وضع موجود که نگاه سیاسی غالب است این کار را ممکن نمی داند اما رئیس جمهور می گوید علم علم است و قصد تحول ندارد.**

خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه\_رضا کریمی: رئیس جمهور در در مراسم اختتامیه سی و یکمین جشنواره بین المللی خوارزمی درباره ماهیت علم نظر داد و گفت: «علم، علم است و به نوع تفکر و ایدئولوژی وصل نمی‌شود.»

چالب اینجاست که روزنامه حزب کارگزاران زیر نظر محمد قوچانی در اقدامی عجیب این سخنان را مشابه سخنان دکتر داوری اردکانی می داند که چند روز قبل از آن

### یادداشتی از موسی نجفی؛

**سیاسی جلوه دادن دیدگاه داوری اردکانی و مهمتر از آن ابعاد سیاسی دادن به آن هم برای مصارف جناحی و حتی لیبرالیسم دولتی کاری شتابزده و نادرست و ناپخته است.**

به گزارش خبرنگار مهر، موسی نجفی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی درباره نامه اخیر

رضا داوری اردکانی نوشت:

این روزها از یاداشت دکتر رضا داوری در مورد علوم انسانی اسلامی تفسیرهای فراوان و متناقضی می‌شود و این مهم تا آنجا نامه یافته که از حوزه فلسفه و درس و بحث گذشته و به سخن دولتمردان و بالاتبع محافل سیاسی و رسانه ها هم کشیده شده است. آنچه بیشتر از همه گفته می‌شود جدید و عجیب بودن این دیدگاه و مثال تغییر فکری فیلسوف ضد غرب دهه های اخیر ایران یعنی دکتر داوری است!! در این زمینه تذکر چند ملاحظه و نکته خالی از قایده نخواهد بود:

۱- دیدگاه مطرح شده از سوی استاد داوری مطلب جدیدی نیست و ایشان در سالیان اخیر بارها در این مورد سخن گفته اند؛ یک نمونه آن مقدمه ای است که ایشان بر کتاب «فلسفه تحول تاریخ» زده اند و از دشواری این راه سخن گفته اند.
۲- این گفته اخیر ایشان در مورد علوم انسانی اسلامی آنگاه بیشتر قابل فهم خواهد بود که در کنار سایر نظرات دکتر داوری راجع به غرب و تجدد و علم خوانده شود و البته گزینشی و ایتر نمی‌توان از آن نتیجه گرفت.

۳- هر چند فیلسوف عزیز مادر فهم سیاسی و تیز هوشی و قافیه را نیاختن گوی سبقت را نه تنها از فلسفه خوانها بلکه از سیاستمداران معاصر هم روده ولی سیاسی جلوه دادن این دیدگاه و مهمتر از آن ابعاد سیاسی دادن به آن هم برای مصارف جناحی و حتی لیبرالیسم دولتی کاری شتابزده و نادرست و ناپخته است.

۴- رعایت نکردن موارد مذکور و استفاده غیر علمی و ابزاری از این نقطه نظرات، مثل استفاده کردن سوار کار نابلدی است که سوار اسب به ظاهر رام ولی باطناً سرکش شده است و اندامه چنین سواری مسلما عاقبت خواهی نخواهد بود.

۵- دکتر داوری شان و ماهیت و جایگاه علوم انسانی را برای تجدد و دنیای مدرن مانند جایگاه «علم کلام» برای عالم اسلامی معرفی می‌کند و آن را متناسب با قدرت و نظم و تاریخ تجد می داند برای همین هم صفت اسلامی را برای علوم

### یادداشت MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۲ | شماره ۱۳ | مرداد ۹۸

پس چگونه به لطف خدا امیدوار است و به دنبال گشایش افق آینده است؟

داوری به دنبال افق تازه است و می گوید: اگر می‌توانستیم خود را از این وابستگی نجات دهیم و راه رسیدن به جامعه‌ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سودای مصرف آخرین تکنولوژی های ساخته جهان توسعه یافته آزاد باشند و با همدلی و هماهنگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند، شاید افقی پیش رویمان گشوده می‌شد.

راه حل دکتر داوری این است که به جای بحث درباره علوم اجتماعی اسلامی، در باب شرایط امکان تجدید عهد دینی و بنای یک جامعه اسلامی بیندیشیم و در این راه به لطف پروردگار علیم امیدوار باشیم. اما رئیس جمهور به جای این سخن عمیق و به جای تفکر در ماهیت علم، نگاه ابزاری به آن دارد و می گوید: علوم از لحاظ اهداف و نتایج آنها البته به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند. یک دسته که علم را بر مبنای تفکر مادی ابزار سلطه و اعمال قدرت بر دیگران می‌داند و دسته دیگر که علم را در خدمت رشد و تعالی انسان ها

دکتر داوری

انسانی مدرن، با تردید و اشکال تلقی کرده راه احتیاط پیش می گیرد.از آن طرف در صحنه سیاست، شیخ «صاحب منصب» در جشنواره خوارزمی درست بر عکس این دیدگاه از بی طرفی علم در اسلامی بودن یا نبودن سخن می گوید و روزنامه دیگر ذوق زده عکس و تیترو می زند که نصفش حکیم است و نیمه باقی مانده اش حاکم!!

۶- هر چند عطف توجه دولتمردان و البته یک جناح سیاسی به نظرات دانشمندان و فیلسوفان را بایدارج نهاد و از این جنبه، کم توجهی جناح مقابل به اینگونه آراء، قابل انتقاد و حتی سرزنش و توبیخ است؛ ولی اگر نظرات علمی دانشمندان و مردان فکرم را درست مایه روزمرگی و شعارها و وزن کنشی های سیاسی بنمائیم، این عمل می تواند به همان اندازه (نادیده گرفتن عالمان) نادرست و قابل سرزنش باشد!

البته در این میان جای یک سوال! یا بهتر است بگوییم یک «شبهه» باقی می‌ماند؛ رویکرد اصلاح طلبانه به مردان علم و اندیشه مثل رفتن به سوپر مارکت نیست که هر از چند گاهی یکی را انتخاب و یکی را نادیده بگیرید؛ متفکران میوه های

دکتر داوری در مراسم روز ملی علم و دانش

یاداشت دکتر رضا داوری بر مقدمه کتاب فلسفه تحول تاریخ – نوشته موسی نجفی – ص ۱ تا ص ۶ – انتشارات مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران - ۱۳۹۴

یادداشت دکتر رضا داوری بر مقدمه کتاب فلسفه تحول تاریخ» مرقوم نموده اند

کدام را در حال و هوای ماهی از سال میل یغرمایند و بعد فراموششان کنند؛ از طرفی تساؤل توامان میوه هانیز برای گوارش های ضعیف، «ثقل معده و روده» به همراه خواهد آورد.لذا سیر از عبدالکریم سروش تا رضا داوری و یا مصرف توامان و البته نیمه کاره و کال و ناپخته این آراء ممکن است تداعی نقل مذکور برای هاضمه ضعیف باشد.

در پایان چند نکته دقیق و انداز علمی که دکتر داوری در ایجاد این بحث سال ۱۳۹۴ در مقدمه کتاب «فلسفه تحول تاریخ» مرقوم نموده اند را متذکر می شوم:

علوم انسانی و از جمله علم تاریخ و نه تاریخ نویسی که سابقه هزاران ساله دارد در جهان

می‌خواهد.

یادداشتی از داود مهدوی زادگان؛

دکتر داوری در مراسم روز ملی علم و دانش

**فقه حکومتی در میان مهم ترین مسائل حاکمیتی خود به یافتن زبان گفت و گو با مردم در ساحت جدید می اندیشید. فقیهان خیلی زود به زبان مناسب گفت و گو توجه کردند و آن زبان مردم سالاری دینی بود.**

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از داود مهدوی زادگان عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگ است که در ادامه می‌خوانید:

فقه اسلامی خاستگاه کاملاً وحیانی دارد. قرآن کریم امر کرده است که برای پند و اندرز مردم به تفقه در دین بپردازید: «*وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَر مِن كُل فِرْقَةً مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ*» [سوره التوبة: ۱۲۲]، این تفقه در دین از همان زمان حیات رسول الله صلی الله علیه و اله آغاز شد و به تدریج به دلیل گستردگی معارف وحیانی، تفقه در دین تخصصی شد. بخشی از این معارف که مربوط به تکلیف و عمل مسلمانان است و به آن شریعت اسلامی گفته می‌شود، بر عهده دانشی به نام فقه نهاده شد. پس، دانش فقه بحث از احکام تکلیفی و وضعی مسلمانان می‌کند. دانشمندان این رشته از علم دینی برای استنباط دقیق تر احکام شرع دانش های جانبی دیگری چون علم اصول الفقه و رجال و علم الدرایه (فهم حدیث) را تاسیس کردند.

دانش فقه به طور طبیعی در میان مردم مرجعیت پیدا کرد. زیرا فقه ناظر به عمل مسلمانان است، دامنه این مرجعیت حتی به حکومت ها کشیده شد. زیرا فقه اسلامی حامل دانش سامان مندی جامعه نیز هست.

### استدلال های علم‌شناسانهٔ امام خمینی؛

## علوم انسانی اسلامی؛ هم ممکن، هم مطلوب

**امام نه محل نزاع ما با علوم انسانی غربی را به هویت و عوامل هویتی تغییر می‌دهد و از معرفت و عوامل معرفتی غفلت می‌کند، و نه در برشمردن عوامل معرفتی، سطح نزاع را به تغییر مسأله‌ها فرومی‌کاهد.**

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از مهدی جمشیدی، عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی است که در ادامه می‌خوانید،

چهل را بی‌علتی، عالم کند

علم را علت، کژ و ظالم کند

(جلال‌الدین محمد مولوی؛ مثنوی معنوی؛ دفتر دوم؛ بیت (۲۷۵۲).

اشاره: من در نوشتن این یادداشت، تردید فراوان داشتم، از این جهت که اولاً، آنچه که حجت‌الاسلام حسن روحانی در زمینه ارتباط علم و دین و ماهیت علم دینی

### یادداشت MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۳ | شماره ۱۳ | مرداد ۹۸



## تساهل افراطی فقه در کاربست زبان مردم سالاری

لذا حکومت ها نیز در اداره حکمرانی خود از مکاتب فقهی بهره گرفتند. اما فقه اسلامی با ورود فرهنگ سکولار و سلطه دولت های غرب گرا به حاشیه رانده شد. لیکن خطیبهی بود که ذات فقه اسلامی با این وضعیت کنار نخواهد آمد. خصوصاً که سکولاریسم سیاسی از همان ابتدا با فقه اسلامی به دلیل روی کار آوردن دولت های دیکتاتور به شدت خصمانه برخورد کرد. این است که بخشی از دلایل التفات فقیهان امامیه به تاسیس حکومت فقهی از همین برخورد خصمانه سکولاریسم سیاسی ناشی می‌شود. بخشی دیگر این التفات به درک فقیهان از شرایط جدید باز می‌گردد، حکومت برترین محملی برای درک مسایل جدید است.از این رو، فقیهان با حمایت مردمی اقدام به تاسیس حکومت اسلامی کردند.

فقه حکومتی در میان مهم ترین مسائل حاکمیتی خود به یافتن زبان گفت و گو با مردم در ساحت جدید می اندیشید. فقیهان خیلی زود به زبان مناسب گفت و گو توجه کردند و آن زبان مردم سالاری دینی بود. این زبان درون مایه های دینی را به همراه داشت، مردم داری، خلصت بارز فقیهان بوده است. به همین خاطر، مردم سالاری دینی در قانون اساسی نهادینه شد و در چهار دهه تجربه حکمرانی به آن عمل کردند. در نتیجه فقه حکومتی و مردم از این طریق به درک نوبنی از یکدیگر رسیدند.

فقه اسلامی نشان داد که قرار نیست سطح

زندگی مردم را به صحرا نشینی یا زندگی عصر فجری باز گرداند و یا با مظاهر تمدنی مخالفت بربورد بلکه برای آبدانی و پیشرفت و ترقی آمده است و خواهان عزت در خور شان تاریخی ایرانیان است، اگر مردم ملزم به حکمی از احکام شرع می شوند برای رفع معضلات اجتماعی است و نه برای سنگ اندازی در زندگی مردم، مانند الزام به حجاب

گفته است، کمترین اثری از تازگی و طراوات نداشت،

بلکه حاصل گرتبه‌برداری های ناشیانه و ناپخته‌ای بود که وی از نوشته‌های بیست سال پیش عبدالکریم سروش کرده بود، و ثانیاً پرداختن به این قبیل مسأله‌های نظری محض، هیچ تناسبی با وظایف وی که رئیس قوه‌ی مجریه است و باید برای گشودن گره از معضلات و مشکلات انباشته‌ی مردم، شب از روز نشناسد و لحظه‌ای از تدبیر اجراییات معوق و معطل کشور، غفلت نوززد، ندارد. با این حال، از آنجاکه گفته‌های خطایی و سیاسی کارانه‌ی او، دست‌مایه‌ی فضاسازی و هوچی گری رسانه‌های زنجیره‌ای و لیبرال قرار گرفت، بر آن شدم که دست کم، به بیان پاره‌ای نکته‌های انتقادی دربارهٔ سخنان وی از چشم‌انداز نظری امام خمینی- رضوان الله تعالی علیه - بپردازم تا کسانی گمان نبرند که سخنان او، نمایانگر گفتمان انقلاب و امام خمینی ست و از موضع رسمی نظام جمهوری اسلامی حکایت می‌کند. آنچه که وی بر زبان خویش جاری ساخته، همچون گفته‌های قبلی‌اش در این باره، ریشه در لیبرالیسم معرفتی و شیفتگی او به علوم انسانی سکولار دارد و به هیچ‌رو، همخوان و مطابق با عالم معنایی و فکری انقلاب اسلامی نیست.

[۱]. همه‌ی انواع و اصنافِ علوم، به اسلامی و غیرِ اسلامی تقسیم نمی‌شوند
«عده‌ای در کشور ما، سال‌ها وقت صرف کردند

که ضمن ایجاد آرامش روانی و امنیت در جامعه، مأمی هم برای زندگی مردم در تمام عرصه‌ها به ویژه عرصه هنر و ورزش شده است. مردم هم صداقت در گفتار و عمل فقه حکومتی را دریافتند. این مردم کاملاً درک کردند که فقه حکومتی توانایی بالایی در حراست از مرز و بوم میهن را دارد تا آنجا که در این راه حاضر به جان فشانی است. یک نمونه آن هشت سال دفاع مقدس است که حتی یک وجب از خاک کشور را به دشمن نداد. تجربه‌ای که در دویست سال اخیر سابقه نداشته است.

البته در این چهار دهه تجربه فقه حکومتی در کنار فززاها، فرودهای نا خواسته‌ای هم داشته است و باید به آسیب شناسی آن پرداخت. گرچه جریان سکولار و متحجرین با بزرگ نمایی این آسیب ها سعی در القای ناکارآمدی نظام فقهی دارند، ولی مردم چنین برداشتی را ندارند. یک دلیل آن حضور گسترده مردم در پای صندوق رای و شرکت عظیم در راهپیمایی بیست و دوم بهمن و بی اعتنایی به همهجمله ضد انقلاب است، اما به هر حال، باید این آسیب شناسی انجام شود و اگر در جایی تغییرات لازم باشد انجام شود.

قطعا یکی از این آسیب ها، تساهل افراطی فقه در کاربست زبان مردم سالاری دینی است. این افراط فقیهانه مردم سالاری دینی را مورد تهدید قرار داده است. زیرا باعث نفوذ افراد و گروه های خنثی یا مخالف و معاند غیر مردمی و اشرافی منش در مدیریت کلان و خرد مملکت شده است. طبیعی است که این دسته از کارگزاران حاکمیت هیچ اقتلامی در جهت کارآمدی نظام اسلامی نخواهند کرد. لذا هر گونه تخریبی از ناحیه آنان به نام فقه حکومتی نبشته می شود.

به هر حال، گمان می‌کنم فقه حکومتی به پشتوانه چهار دهه تجربه در مدیریت مملکت و تجربه های آینده، بر مصایب پیش رو، فایق خواهد آمد. ان‌شاء‌الله.

دکتر داوری در مراسم روز ملی علم و دانش

تا ریاضی و شیمی و فیزیک اسلامی درست کنند؛ ایشان پول، وقت و امکانات زیادی صرف کردند، اما حاصلی به‌دست نیاوردند.» [۱] پاسخ این است که:اولاً، «بعضی گمان کردند که کسانی که اصلاح دانشگاه‌ها را می‌خواهند و می‌خواهند دانشگاه‌ها اسلامی باشند، [....] توهم کردند که [....] هر علمی، دو قسم است. [برای مثال،] علم هندسه، یکی اسلامی است، یکی غیر اسلامی؛ علم فیزیک، یکی اسلامی است یکی غیر اسلامی است. از این جهت، اعتراض کردند به این‌که علم، اسلامی و غیر اسلامی ندارد [....]. این‌ها اشتباهاتی است که بعضی می‌کنند، یا خودشان را به اشتباه می‌اندازند. [....] ما که می‌گوییم دانشگاه باید [....] تغییرات بنیادی داشته باشد، و اسلامی باشد، نه این‌است که [....] هر علمی، دو قسم است: یکی اسلامی و یکی غیر اسلامی. [....] معنی اسلامی کردن، این نیست که در همه‌ی علوم، دو قسم داریم؛ یک قسم، هندسه‌ی اسلامی داریم، یک قسم، هندسه‌ی غیر اسلامی [....]. لکن باید دانشگاه، اسلامی شود. [....] معنی اسلامی شدن دانشگاه این است که استقلال پیدا کند و خودش را از غرب، جدا کند.» [۲]

ثانیاً، «مخالفت روحانیون با بعضی از مظاهر تمدن در گذشته، صرفاً به جهت ترس از نفوذ اجانب بوده است. احساس خطر از گسترش فرهنگ اجنبی، خصوصاً فرهنگ میتذل غرب، موجب شده بود که آنان با اختراعات و پدیده‌ها، برخورد احتیاط‌آمیز کنند. علمای راستین، از بس، دروغ و

دکتر داوری در مراسم روز ملی علم و دانش

فربس از جهان خواران دیده بودند، به هیج چیزی اطمینان نمی‌کردند و ابرزای از قبیل رادیو و تلویزیون در نزدشان، مقصد‌هی ورود به استعمار بود. لذا گاهی حکم به منع استفاده از آن‌ها می‌دادند. آبا رادیو و تلویزیون در کشورهایی چون ایران، وسایلی نبودند تا فرهنگِ غرب را به ارمغان آورند؟!»[۳]

[۲].
اسلام در ساختارِ درونی علوم انسانی، مدخلیّت دارد، نه‌فقط در غایتِ آن

«علم، علم است و به نوع تفکّر و ایدئولوژی، وصل نمی‌شود. … با این حال، کسانی[ تلاش کردند علوم را در دسته‌بندی‌های علوم مرتبط با دین و علوم ضدّدینی و یا علوم ستی و جدید، تقسیم‌بندی کنند. … علوم از لحاظ اهداف و نتایج آنها، البته به دو دسته‌ی کلی، قابل تقسیم هستند. … در تفکر مادی، علم وسیله‌ای برای قدرت یافتن و سلطه بر دیگران است، و بر این مبنا، همه‌ی علوم از سیاست تا فیزیک و شیمی، بر مبنای تفوّق‌یابی تعریف می‌شوند. … هر علمی که در خدمت به تعالی بشر باشد، اسلامی است. … تفاوتِ علوم اسلامی و غیرِ اسلامی، صرفاً در اهداف و نتایج این علوم است، نه خودِ علم.»[۴]

پاسخ این است که:

اولاً، «اسلام، [مکتب] انسان‌ساز است؛ می‌خواهد انسان درست کند. … غرب، از این اصلاً خبری ندارد. غرب، دنبال این است که طیاره درست کند؛ به انسان، کار ندارد.

[… غرب، انسان را رو به تباهی دارد می‌برد.»[۵]

ثانیاً، «هرچه در قرآن هست، … از [جنبه‌ی الوهیتش هست؛ …] هر چیزی طرح شده، … جنبه‌ی الوهی [اش] طرح شده است.»[۶]

ثالثاً، «اسلام، [دارای سیاست و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است، که برای تمامی ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی، قوانین خاصی دارد، و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد.»[۷] و همچنین: «دانشگاه را باز کند، لکن علوم انسانی‌اش را به‌تدریج از دانشمندی که در حوزه‌های ایران هست - و خصوصاً در حوزهٔ علمیهٔ قم - استمداد کنند.»[۸]

رابعاً، «علوم، مطلقاً منقسم می‌شوند به دو قسمت: یکی علوم دنیایی که غایت مقصد در آن‌ها، رسیدن به مقاصد دنیویّه است، و دیگر، علوم اخرویّه که غایت مقصد در آن‌ها، نیل به مقامات و درجات ملکوتیّه و وصول به مراح اخرویّه است. … غالباً امتیاز این دو نحوهٔ علم، به امتیاز نیت و قصد است؛ گرچه خود آن‌ها نیز فی حدّنفسه‌ها، به دو سطح منقسم شوند. … کلیتۀ علوم اخرویّه، از سه حال خارج نیست: یا از قبیل علم بالله و معارف است، یا از قبیل علم تهذیب نفس و سلوک الی الله، یا از قبیل آداب و سنی عبودیت است.»[۹]

[۲].
دانشگاهیان، علوم انسانی را از دین و علمای دین استمداد کنند

«صرار داشتند که نباید علوم جدید را بپذیریم و می‌گفتند ما هر چه از علم نیاز داریم، می‌توانیم از حوزه‌های علمیه به‌دست بیاوریم و لذا، نیازی به دانشگاه نداریم.»[۱۰]

پاسخ این است که:

اولاً، «بعضی توهم کردند که این‌ها که قائلند به این که باید دانشگاه‌ها، اسلامی باشند یعنی فقط علم فقه و تفسیر و اصول در آن‌ها باشد، یعنی همان شائی را که مدارس قدیمه دارند، باید در دانشگاه‌ها هم همان، تدریس بشود. این‌ها اشتباهاتی است که بعضی می‌کنند، یا خودشان را به اشتباه می‌اندازند. … ما که می‌گوییم دانشگاه باید […] اسلامی باشد، نه این است که فقط، علوم اسلامی را در آن جا تدریس کنند، […]

## یادداشت

صفحه ۸۴ | شماره ۲۲ | مرداد ۹۸

ما نمی‌خواهیم بگوییم ما علوم جدیده را نمی‌خواهیم. […] علوم اسلامی، جایی دارد [و جای آن] در مدارس قدیمه هست و این جا [یعنی دانشگاه، جای علوم دیگر است، لکن باید دانشگاه، اسلامی شود. …] معنی اسلامی شدن دانشگاه این است که استقلال پیدا کند و خودش را از غرب جدا کند.»[۱۱]

ثانیاً، «گمان نکنند بعضی از این اشخاص، که در اسلام، راجع به جامعه چیزی نیست؛ […] اسلام، عمیق‌تر

[…] از همه‌ی مکتب‌ها، راجع به امور انسانی […] نظر دارد. …] کسانی که اطلاع از احکام اسلام، […] اقتصاد اسلام، […] فرهنگ اسلام، […] و علوم عقلی اسلام […] ندارند، […] می‌گویند که در اسلام نیست.

متخصّص لازم است، و

در این امر، با ید

اولاً، «معنی اسلامی کردن [علم]، این نیست که در همه‌ی علوم، دو قسم داریم؛ یک قسم، […] اسلامی داریم، یک قسم، […] غیر اسلامی.»[۱۸]
ثانیاً، «اسلام […] مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شؤون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نبالیی است، اقتصادی، دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، و لو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه، و پیشرفتِ مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار نموده است؛ و موانع و مشکلات [بر] سر راه تکامل را در اجتماع و فرد، گوشزد نموده و به رفع آن‌ها کوشیده است.»[۱۹]

ثالثاً، «شما این مفخرهای خودتان را از یاد نبرید. روشنفکرهای ما و نویسندگان ما […]. توجّه به مفاخرِ خودشان داشته باشد؛ این قدر، طرفِ غرب سجده نکنند! […] شما خودت مطلب داری، چه کار داری کی چه گفته است؟! چنم که گفته! چرا استشهاد به یک قوایجنبی می‌کنی تا روح جوان‌های ما را افسرده کنی و این‌ها را از قالبِ خودشان بیرون کنی؟!»[۲۰]

[۶].
در قلمرو علوم انسانی، فقط حضور انسان‌های متعّمّد به اسلام، برتابیده می‌شود

«استاد از لحاظ علمی، باید آزاد باشد تا هر نظری که به آن رسیده را در تمامی علوم چه حقوق، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و غیره، عالمانه و آزادانه بیان کند. اگر استادی مجبور شد در بیان نظر، خود را سانسور کند، مشخص است که در شیوه‌های خود، مشکل داریم. […] باید در پژوهش آزاد باشیم و نباید هدف پژوهش را از ابتدا تعیین کنیم.»[۲۱]

پاسخ این است که:

اولاً، «اسلام، دین مستند به برهان و متکی به منطق است و از آزادی بیان و قلم نمی‌هراسد، و از طرح مکتب‌های دیگر - که انحرافِ آن‌ها در محیطِ خودِ آن مکتب‌ها، ثابت و در پیش دانشمندان خودشان، شکست‌خورده هستند - باکی ندارد. شما دانشجویان محترم، نباید با پیروان مکتب‌های دیگر، با خشونت و شدّت، رفتار و درگیری و هیاهو راه بیندازند. خود با آنان به بحث و گفتگو برخیزید، […] تا تهی بودن دست آنان ثابت شود. […] ما با آزادی و منطق، موافق [هستیم]. ولی اگر توطئه و خرابکاری باشد، تکلیفِ دیگری داریم.»[۲۲]

ثانیاً، «جوانان زیرر دانشگاهی، […] از نفوذِ عناصر منحرف و وابسته به چپ و راست، قاطعانه جلوگیری کنند، و نگذارند محیطِ مقدسِ دانشگاه، آلوده به اغراضِ منحرفان و وابستگان به اجانب گردد.»[۲۳]

ثالثاً، «علوم انسانی، محتاج به […] انسان‌های متعّمّد [است …].

انسانی که تعّمّد به قواعد اسلام […] و آن زیربنایی که توحید است ندارد، در علم انسانی نمی‌تواند عملی انجام دهد، الا انحراف، و این، قابل پذیرش نیست. در سایر رشته‌هایی که در دانشگاه‌ها هست، آن چیزی که موردِ نظر است، این است که اساتید، مشغول به کار خودشان باشند و توطئه در کار نباشد، اما انگیزه‌های آن‌ها، یک انگیزه‌های مختلفی است.»[۲۴]

و همچنین: «ساده‌اندیشی است […] معلمی که انحراف دارد؛ معلمی که یا طرف شرق است و یا طرف غرب، یا تربیت شرقی دارد یا تربیت غربی، آن را ما معلم قرار بدهیم از برای این فرزندی که نفوس‌شان مثل آینه، صیقلی است، و هر چه در او وارد بشود، می‌پذیرد. […] ساده‌اندیشی است که گمان کنیم که فقط تخصّص […] و علم، میزان است […]. ساده‌اندیشی است که ما گمان کنیم باید همهٔ این‌ها که تخصّص دارند، هرطوری [از] لحاظ فکری می‌خواهند باشند، باید بیابند و ما از آن‌ها استفاده [علمی] کنیم، استفاده نمی‌توانیم بکنیم؛ اگر مرضِ ظاهری ما را یک متخصص، خوب بکند امراض باطنی برای ما ایجاد می‌کند.»[۲۵]

[۷].
القایِ تُهی‌یابی که ما از سوی غرب، موجب‌شده که به علم خودانکاکنیم

«هیچ کشوری با انزوا، به رشد و پیشرفت دست پیدا نخواهد کرد؛ اگر روابط علمی خود را با دنیا محدود کنیم، هیچ فایده‌ای برای ما نخواهد داشت. […] اگر دانشجوی می‌خواهد در سمیناری در خارج از کشور حضور پیدا کند، نباید قبل و بعد از حضور، او را مورد سؤال و جواب قرار دهیم، چراکه در دنیای علم، این حرف‌ها وجود ندارد، و در رشته‌های تخصصی، باید بتوانیم با دنیا تعامل کنیم. این بسیار نادرست است که به اساتید و پژوهشگران، مشکوک باشیم.»[۲۶]

پاسخ این است که:

اولاً، «بر ملّت و دولتِ جمهوری اسلامی [قرض] است در همهٔ اعصار، که نگذارند عناصرِ فاسد داری مکتب‌های انحرافی یا گرایش به غرب و شرق، در دانشسراها و دانشگاه‌ها و سایر مراکزِ تعلیم و تربیت، نفوذ کنند، و از قدمِ اول، جلوگیری نمایند تا مشکلی پیش نیاید و اختیار از دست نرود.»[۲۷]

ثانیاً، «ز جمله نقشه‌ها، […] بیگانه نمودن کشورهای استعمارزده از خویش، و غرب‌زده و شرق‌زده نمودن آن است؛ به‌طوری که خود را و فرهنگ و قدرت خود را به هیچ گرفتند، […] و این پوچ و تهی‌منغزی مصنوعی، موجب شده که در هیچ امری، به فکر و دانش خود آنکا نکنیم و کور گورانه، از شرق و غرب تقلید نماییم، بلکه از فرهنگ و ادب و صنعت و ابتکار اگر داشتیم، نویسندگان و گویندگانِ غرب و شرق‌زدهٔ بی‌فرهنگ، آن‌ها را به باد انتقاد و مسخره گرفته و فکر و قدرتِ بومی ما را سر کوب و مایوس نموده و می‌نمایند.»[۲۸]

سخن پایانی: امام خمینی و علوم انسانی اسلامی

به‌طور کلی، مخالفت ما با علوم انسانی غربی و تمایل به تولیدِ علومِ انسانیِ اسلامی می‌تواند متکی بر یکی از مقولاتی باشد که از پی می‌آید:

[۱]. علوم انسانی غربی، «حاکمیتِ سیاسی» را نقد می‌کند و حاکمیّت سیاسی، از نقد گریزان و طالب تثبیتِ اقتدار خویش است. در این حال، علوم انسانی باید به‌صورتِ کلی نفی شود تا به‌عنوان ابزار نقّادی و به چالش کشین، استفاده نشود. این تلقی، «سیاست‌گریزانه» یا «مصلحت‌گرایانه» است،

[۲]. علوم انسانی غربی، معرفتی «غربی» است و «غرب» «دیگری» و «غیر» نسبت به ما به‌شمار می‌آید. از این‌رو، ما به‌عنوان «مسلمان» یا «شرقی»، باید معرفت متناسب با «قلیم و بوم جغرافیایی خویش» تولید کنیم تا «هویت» خود و «استقلال جهان فرهنگی و معنایی»مان را از دست ندهیم. این تلقی، «قلیم‌گرایانه» یا «هویت‌اندیشانه» است.

[۳]. علوم انسانی غربی برای ما نامطلوب است به این دلیل که «مسأله‌ها» و «معضله‌ها»ی ما در آن وجود ندارند، اما برای جوامع غربی، مطلوب است، چون به حل مسأله‌ها و معضله‌های آن‌ها می‌پردازد. بنابراین، اگر همین علوم انسانی موجود - که غربی است - نسبت به حلّ مسأله‌ها و معضله‌های ما اهتمام بورزد و در فضای انتزاعی و غیر واقعی به سر نبرد، برای ما نیز مطلوب خواهد بود. از این‌رو، مقصود از تحوّل در علوم انسانی، تعویض مسأله‌ها و معضله‌های آن است و می‌توان با همان مبّادی و مفاهیم نظری، به مطالعه‌ی جامعه‌ی خود نیز پردازیم. این تقریر از محل نزاع، «مسأله‌گرایانه» یا «عمل‌گرایانه» است.

[۴]. علوم انسانی غربی، «غایات» ما را محقّق نمی‌کند، بلکه در پی غایات دیگری است. از این‌رو، ما باید علوم انسانی غربی را به‌کار ببریم، اما آن را به خدمتِ غایات خود بگماریم.
[۵]. علوم انسانی غربی، «مبّادی و ماهیتِ مادی» دارد و تفسیری که از جهان انسانی و واقعیت‌های آن دارد، مبتنی بر همین مادی‌گری - اعم از مادی‌گری هستی‌شناختی، روش‌شناختی و اخلاقی - است. معضل اصلی غرب که آن را دچار انسداد و بحران کرده،

## یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۵ | شماره ۲۲ | مرداد ۹۸

مادی‌گری برخاسته از نفی یا حاشیه‌نشینی خداوند در تفکّر و زندگی غربیان است. تدبیرِ جوامعِ غربی بر عهده‌ی علوم انسانی است و علوم انسانی غربی به سبب آن که «دین» را منبع معتبر معرفت‌شناختی قلمداد نمی‌کند، بر آن تکیه ندارد و صرفاً «عقل» و «تجربه» را معتبر می‌انگارَد.

از طرف دیگر، این صنف از علوم انسانی، تصویری «حیوانی» و «منفعت‌جویانه» از انسان ساخته و پرداخته می‌کند و انسان را «فاقدِ روح» و «گرگ‌صفت» معرفی می‌نماید. این تلقی‌ها، با واقعیّات انسان و جهان انسانی، همخوان نیست. انسان، حیوان «ابزارساز» یا «سودجو» نیست، بلکه از «فطرتِ الهی» برخوردار است و «خیر» و «صلاح» در او اصالت دارد و تنها با «تجربه‌ی حسی» و «تحلیل‌های مادی» نمی‌توان

به واقعیت‌های جهان انسانی پی برد و تبیینی حقیقی از آن‌ها عرضه کرد.

از میان این تلقی‌ها، امام خمینی با تلقی پنجم، موافق است و در گفته‌ها و نوشته‌های خود، به آن اشاره کرده است. ایشان، نه محلّ نزاع ما با علوم انسانی غربی را به «هویت و عوامل هویتی» تغییر می‌دهد و از «معرفت و عوامل معرفتی» غفلت می‌کند، و نه در برمردن عوامل معرفتی، سطح نزاع را به تغییر «مسأله‌ها» و «غایات» فرومی‌کاهد. ایشان با عمیق‌ترین و زیرینی‌ترین لایه‌ی علوم انسانی غربی که همان «مبّادی فلسفی» است، مخالفت می‌کند و «مبّادی هستی‌شناختی» و «مبّادی معرفت‌شناختی» علوم انسانی غربی را «مادی» می‌داند. آن‌گاه درباره‌ی «ماهیت» علوم انسانی غربی، داوری می‌کند و «مکاتب» تشکیل‌دهندهٔ این علوم را عاجز از فراهم ساختن سعادت برای انسان می‌داند. بنابراین، علوم انسانی غربی، «ترمیم‌پذیر» و «صلاح‌شدنی» نیست و نمی‌توان تحوّل در علوم انسانی را به معنی «تهذیب» و «تکمیل» علوم انسانی غربی دانست و از «تأسیس» و «بلنداع» علوم انسانی اسلامی صرف نظر کرد. علوم انسانی غربی، چه به لحاظِ «مبّادی فلسفی» خویش و چه به لحاظِ «پاسخ‌ها»یی که به مسأله‌های انسانی داده است، منحط است و ما نباید به تغییراتِ اقلّی و سطحی در این سنخ از علوم انسانی، خوش‌بین باشیم.

[۱]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۲]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۱۲، ص ۲۴۸- ۲۵۲.

[۳]. همو؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۲۱؛ ص ۲۷۷.

[۴]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۵]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۸؛ ص ۸۱.

[۶]. همان، ص ۴۲۸- ۴۳۷.

[۷]. همان؛ ج ۵، ص ۲۸۹.

[۸]. همان؛ ج ۱۵، ص ۴۱۵.

[۹]. همو؛ شرح چهل حدیث؛ ص ۴۱۲.

[۱۰]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۱۱]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۱۲، ص ۲۴۸- ۲۵۲.

[۱۲]. همان، ج ۱۵، ص ۴۱۵.

[۱۳]. همان، ج ۲۱، ص ۹۹.

[۱۴]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۱۵]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ آداب‌الصلوه، ص ۲۶۴- ۲۶۵.

[۱۶]. همو؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۸، ص ۶۲.

[۱۷]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۱۸]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۱۲، ص ۲۴۸- ۲۵۲.

[۱۹]. همان؛ ج ۲۱، ص ۴۰۲- ۴۰۳.

[۲۰]. همان؛ ج ۹، ص ۴۶۹.

[۲۱]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۲۲]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۱۰، ص ۸۱.

[۲۳]. همان؛ ج ۱۸، ص ۸۴.

[۲۴]. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۹۲.

[۲۵]. همان؛ ج ۱۳، ص ۵۱۰.

[۲۶]. حسن روحانی؛ در مراسم اختتامیه‌ی جشنواره‌ی خوارزمی، پایگاه اطلاع‌رسانی

ریاست جمهوری؛ ۵ اسفند ۱۳۹۶؛ شناسه‌ی خبر ۱۰۳۱۴۹.

[۲۷]. امام روح‌الله موسوی خمینی؛ صحیفه‌ی امام؛ ج ۲۱، ص ۴۳- ۴۴.

[۲۸]. همان، ص ۴۱۴- ۴۱۵.

یادداشت؛

داوری اردکانی؛ سروش و

شبستری یا میرزای نائینی؟

تصویر برداشته شده از مراسم درگذشت میرزا یوسف

**روشنفکران که دوست تر می‌دارند داوری را استمرار سروش و شبستری قلمداد کنند، با تحریف شخصیت و اندیشه، که از طریق آن نائینی را تحریف و مصادره کردند، در صددند با داوری نیز چنان کنند.**

خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه-عباسعلی مشکانی سبزواری:طی روزهای اخیر نامه ای منتسب به استاد داوری اردکانی در فضای مجازی و رسانه ها منتشر گردید که موضوع آن «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی» بود. با توجه به اهمیت موضوع و نسبت بنیادین و وثیق آن با نیازهای امروزین انقلاب اسلامی، برخوردها و برداشت های متفاوتی پیرامون آن رخ داد.

این نامه بهانه ای شد تا بار دیگر، مدافعان و مخالفان علم دینی و علوم انسانی اسلامی در مقابل یکدیگر صف آرایی کنند و از طریق فضای مجازی، روزنامه ها و حتی رسانه ملی به ردّ و دفاع از محتوای نامه اقدام کنند.

جریان مخالف علم دینی که عمدتاً در جبهه اصلاح طلبان و روشنفکران حوزوی و دانشگاهی قرار دارند، با اشتیاق فراوان، با این تصور که داوری در این نامه از «امتناع علم دینی» سخن گفته به استقبال او رفته و اعلام کردند که مدت ها مترصد چنین فرصتی بودند تا صحت دیدگاه خود را اثبات نماید و این نامه استاد داوری اردکانی را سند صحت ادعای خود قلمداد کردند.

در مقابل مدافعان علم دینی نیز دو گونه مواجهه با این نامه داشتند: یک طیف با به چالش کشیدن محتوای نامه، داوری را به عدول از اندیشه پیشین متهم کرده، اندیشه متاخر او مبنی بر «امتناع علم دینی» را به نقد نشستند.

طیف دیگری اما معتقد بودند که صرفا با استناد به این نامه نمی توان «دیدگاه داوری» درباره علم دینی و علوم انسانی را به داوری نشست و می بایست برای قضاوت در این باره دیگر آثار وی را نیز مورد ملاحظه قرار داد.

آنچه اما در این میان بین مخالفین و مدافعین مشترک بود، این برداشت است که «داوری در این نامه از امتناع علم دینی سخن گفته است»!

حال باید پرسید چه بر سر «داوری اردکانی» آمده است؟ آیا او نیز همچون برخی از پیروان فردید که در دوره‌ای از حیات اندیشه، طرفدار سرسخت گفتمان فریدیدی بوده، اما در نهایت از این گفتمان جدا شده و در مقابل آن قرار گرفتند، دوره‌ای جدید از اندیشگی را در جبهه مقابل فریدیدی ها آغاز نموده، چنانکه نویسندگانی همچون سروش و شبستری و

**یادداشت**

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۶ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸



... این راه را رفتند؟ یا اینکه «داوری اردکانی» به عاقبت «میرزای نائینی» گرفتار آمده است؟

حقیقت آن است که میرزای نائینی در جریان مشروطه، در عین اعتقاد به ولایت فقیه و تأکید بر آن در چندین موضع تنبیه الامه و نیز اثبات آن در آثار فقهی خود از قبیل المکاسب و البیع و ...، با لحاظ شرایط زمانی، مکانی و امکانی از «عدم امکان تحقق ولایت فقیه در آن زمان» سخن به میان آورد و با توجه به اصل تنزل تدریجی، نظریه مشروطه را پیشنهاد داد. با این حال شارحان و مروجان روشنفکر و غرب زده اندیشه نائینی، «امتناع نظریه ولایت فقیه» را به او منتسب کردند و تاکنون نیز از آن دفاع می‌کنند! سؤال این است: آیا بین «عدم امکان تحقق ولایت فقیه در آن زمان» با «امتناع نظریه ولایت فقیه» هیچ تفاوتی وجود ندارد؟ و این دو عنوان به یک معنا هستند؟ ظاهرا در منطق شارحان و طرفداران امروزین میرزای نائینی (که غالباً در جبهه اصلاح طلبان و روشنفکران قرار دارند) این دو‌عنوان به یک معنا هستند! اما کدام عقل سلیم است که تفاوت این هر دو را متوجه نشود؟!

توجه به محتوای نامه استاد دواری اردکانی نیز خواننده مدقق را متوجه تحلیل فوق می‌کند. به این بیان که سراسر نامه از «عدم امکان اقامه علم دینی در فضا و وضعیت موجود» سخن می گوید، اما جریان مخالفان علم دینی (و حتی کسانی که در کسوت مدافعان علم دینی به نقد نامه استاد پرداخته اند) برداشت ناصحیح خود مبنی بر «امتناع علم دینی» را به نگارنده آن نسبت داده اند!

غفلت از ادبیات داوری اردکانی به گاه کاریست در دوره‌ای از حیات اندیشه، طرفدار سرسخت گفتمان فریدیدی بوده، اما در نهایت از این گفتمان جدا شده و در مقابل آن قرار گرفتند، دوره‌ای جدید از اندیشگی را در صددند با داوری نیز چنان کنند! ناقص نامه مزبور است.

یادداشتی از محمدرضا قائمی نیک:

آیت‌الله محمد تقی میرزا

**به گزارش خبرگزاری مهر، محمدرضا قائمی نیک جامعه شناس یادداشتی با عنوان «علم دینی و اسم رمز بودجه»، نگاشته است که در ادامه از نظر می گذرد:**

یک مسئله این چند وقت خیلی برایم عجیب به نظر می رسد. حجت الاسلام داوود فیرحی، مصطفی ملکیان و رسول جعفریان هر سه اشاره مستقیم به بودجه ای کرده اند که صرف علم دینی می شود و از آن اظهار تاسف کرده اند.

از آنجا که هر سه این بزرگواران از اساتید برجسته ای هستند که در مسندهای فرهنگی این کشور بوده و یا نقش موثری بر فرهنگ کشور از چهل سال گذشته داشته اند، این چهار سوال ذهن حقیر را آزار می دهد:
۱-آیا این بزرگواران در قیاس با آن بزرگوارانی که مدعی علم دینی هستند و به اندازه همین بزرگواران، و بلکه شاید بیشتر آثار منتشره دارند، ایده جدیدی بر دانش بشری افزوده اند که مدعیان علم دینی نیفزوده اند؟

۲- آیا این بزرگواران وقتی از هدر رفتن بودجه های کلان بیت المال یا اتلاف سرمایه ملی در این حوزه سخن می گویند، نسبت به بودجه های کلان بیت المال که به طور مستقیم یا غیر مستقیم صرف امور فرهنگی به مراتب سطح پایین تر و بی فایده تر از

نقد آیت‌الله قائم‌مقامی بر داوری اردکانی؛

**جدایی علم از دین،**

**«نغمه ناموزون» است**

آیت‌الله محمد تقی میرزا

**اکنون که با وقوع انقلاب مبارک اسلامی، امکان جبران فاجعه و برون رفت از بن بست و استیصال پدید آمده، جا دارد دست از توهّم قدیم برداشته شود و نغمه ناموزون جدایی علم از دین شنیده نشود.**

آیت‌الله محمد تقی میرزا

به گزارش خبرگزاری مهر، آیت‌الله سیدمحمد قائم‌مقامی استاد حوزه و دانشگاه در کانال شخصی‌اش یادداشتی

با عنوان «نغمه ناموزون» را در نقد سخنان رضا داوری‌اردکانی نوشته است که مشروح آن در ادامه می‌آید:

آقای رضا داوری اردکانی رئیس محترم فرهنگستان علوم اخیراً در اظهار نظری عجیب در موضوع «ارتباط میان علم و دین» فرموده‌اند: ماهیت علم با دین متفاوت است و علم، اساساً و ذاتاً دین‌تواند متصف به وصف دینی شود، مگر در آنجا که موضوع و مسائش به طور خاص، دین باشد، مانند علم فقه و اصول و تفسیر و حدیث و کلام و به تعبیر ایشان حتی فلسفه اسلامی و اما سایر علوم هر کدام موضوع و مسائل خاص خود را دارند و ملاک صحت و عدم صحت آن‌ها مراعات روش مقرر در

**یادداشت**

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۷ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸

# علم دینی و اسم رمز بودجه

مباحث علم دینی می شود (مثلا بودجه های عظیمی که به واسطه سریال ها و برنامه های صداوسیما یا بودجه های صرف فوتبال یا هدررفت بودجه هایی که کارخانه های خودروسازی به هدر می دهند یا بسیاری از اختلاس های بانکی و اموری نظیر این که با واسطه یا بی واسطه با علم مرتبط هستند) نیز اینطور اظهار نگرانی می کنند؟

۳- آیا اگر علم، دینی و غیر دینی ندارد و به این واسطه صرف بودجه های بیت المال به علم دینی، امری نادرست است، آیا صرف بودجه های کلان تری که صرف توسعه و بسط و گسترش علم و علوم انسانی مدرن می شود و حداقل به حساب و کتاب عددی هم که حساب کنیم، چندین برابر است، آیا مشکلات و مسائل جامعه ما را مرتفع ساخته است؟ آیا طلاق، اعتیاد و نظایر آنها توسط این‌همه بودجه های کلان تحقیقات علم مدرن کاهش یافته است؟ آیا بودجه های کلانی که صرف توسعه علم و علوم انسانی مدرن شده است (که البته به جای خودش محترم است) در معضلات امروز کشور، از جمله ترافیک،لودگی هوا،

آیت‌الله محمد تقی میرزا



نیز همین است، لکن مقوله علم، متفاوت است و علم را غیر از آنجا که موضوع و مسائلش به صورت خاص دین است، نه می‌توان دینی دانست و نه غیر دینی. پاسخ دیگر به پرسش فوق این است که به سیاق متفاوت دانستن علم با دین، بفرمایند: بله! این مقولات نیز با دین متفاوت است و هر کدام موضوع و مسائل و مبانی و روش‌های خاص خود را دارند و نمی‌توان سیاست و اقتصاد و فرهنگ و هنر و به طور کلی دنیا را که به نص سخن خداوند، ذاتش لهو و لعب است، متصف به وصف دین که ذاتش ذکر و فکر است، نمود و بر مبانی این دیدگاه تنها چیزی که می‌تواند متصف به وصف دینی باشد،

خود دین است و لا غیر. اگر پاسخ ایشان این‌گونه باشد ما را با ایشان سخنی نیست و جز افسوس و اندوه واکنش دیگری نخواهیم داشت.
و اما اگر پاسخ،همان اولی باشد، می‌پرسیم چگونه است که هر چیز و از جمله دنیا که ماهیتش لهو و لعب است می‌تواند با تبعیت از دین و قبول حاکمیت دین بر خود، موصوف به وصف دینی شود و ماهیت ذکر و فکری پیدا کند لکن علم نمی‌تواند این‌گونه باشد؟ مگر اساساً دین که منشأ وحی آسمانی و نزول کلمه الله یا همان لوگوس است، منشا همه علم‌ها، معرفت‌ها و «لوژی»‌ها نبوده است؟ و اگر گفته شود آری بوده است، لکن در ادامه، علم، مستغنی از دین است و بدون دین می‌تواند به راه خود ادامه دهد، در این صورت باید گفت این همان خیال و توهمی است که فلسفه و اندیشه غرب در عصر قدیم و جدید به آن دچار بوده و خود و جهان را با فاجعه و استیصال روبرو ساخته و اکنون که با وقوع انقلاب مبارک اسلامی و ظهور مجدد دین و آسمان در صحنه جهان، امکان جبران فاجعه و برون رفت از بن بست واستیصال پدید آمده، جا دارد دست از توهّم قدیم برداشته شود و نغمه ناموزون جدایی علم از دین که هرگز نمی‌توان آن را با جدایی عقل از دین و سیاست از دین، متفاوت دانست، شنیده نشود.

## یادداشت؛

**این سؤال درمورد علوم انسانی مدرن مطرح است و آن این‌که آیا علوم انسانی مدرن وارداتی، توانسته است مشکلی از مشکلات کشور را حل و فصل کند؟**

به گزارش خبرگزاری مهر، پیرو نقد و نظرهای صورت گرفته اخیر پیرامون علوم انسانی اسلامی و علم دینی یادداشتی از رمضان علی‌تبار عضو هیات علمی گروه منطبق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی را در ادامه می‌خوانید؛

مخالفان و منکران علم دینی در کتاب‌ها، مقالات، سایت‌ها و دیگر رسانه‌ها، دیدگاه خویش را طرح کردند و در مقابل، نقدهای فراوانی نیز در این زمینه وارد شده است. برخی از منکران علم دینی متأثر از مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی خاصی، امکان، ضرورت و مطلوبیت علم دینی را نفی می‌کنند. به عبارت دیگر، آنان با توجه به پذیرش مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی خاص از یک سو و به دلیل تلقی خاصی که درباره چیستی و ماهیت علم دینی دارند، تحقق علم دینی را از اصل و اساس منکر می‌شوند. آنان بر اساس مبانی دین‌شناختی(نگاه حادقلی به دین) و مبانی علم‌شناختی(تجربه‌محوری در علم) بر این باورند که علم دینی، به معنای جایگزین‌کردن علوم نقلی، جای علوم تجربی و استخراج آن از آیات و روایات، بوده و در نتیجه تحقق چنین علمی امکان‌پذیر نخواهد بود. به تصور آنان، علم دینی؛ یعنی استخراج گزاره‌های علمی از متون دینی است. این نگاه از یک طرف، بر مبانی دین‌شناختی‌ای استوار است که معتقد است منابع دین، محدود به کتاب و سنت بوده و آن هم تنها به امور اخروی و فرامادی می‌پردازد و از طرف دیگر بر مبانی علم‌شناختی‌ای است که علم را صرفاً محصول روش تجربی می‌دانند.

بحث از علم دینی (خواه موافقت و خواه مخالفت) از سنخ مسائل فلسفی و تبعاً به عهده فیلسوف و حکیم است، (آشنا به فلسفه، معرفت‌شناسی، دین‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه علم و …) از این‌رو برخی مخالفان علم دینی، که کمترین شناختی نسبت به این علوم دارند، نگاه عقلانی و بیرونی به دین، علم، جهان، جامعه و انسان نداشته و دیدگاه‌شان بیشتر شعاری خواهد بود.

مخالفان‌های برخی اندیشمندان با علم دینی، به دلیل تفاوت ماهوی بین علم و دین است، به نظر می‌رسد در نظر آنها، موافقان علم دینی معتقدند که علم و دین ماهیت یکسان دارند و قرار است علم به دین یا برعکس، دین به علم تبدیل شود. این گونه سخنان، نشان از نداشتن تلقی دقیق از علم، دین، و علم دینی است و تحلیل این گونه مباحث در فلسفه علم و فلسفه دین است و مناسفانه برخی با کمترین آشنایی با این علوم، وارد این گونه مباحث می‌شوند و سلباً یا ایجاباً قضاوت

### یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۸ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

# علوم انسانی مدرن، توانسته مشکلات کشور را حل کند؟

می‌کنند.

برخی مخالفت‌ها به تلقی خاصی از علم دینی بر می‌گردد. امروزه تلقی‌های مختلفی از علم دینی وجود دارد که بعضاً خیلی افراطی بوده و ما آن‌ها را در زمره نقل‌گرایي، اخباری‌گری، نص‌محوری قرار می‌دهیم که معتقدند تمامی علوم را باید از آیات و روایات استخراج کرد و این طرز تلقی باعث شده، خیلی‌ها نسبت به اصل مساله علم دینی با نگاه تردید‌نگرند یا مخالفت کنند ...

برخی اندیشمندان، بدون این‌که کمترین مطالعه و پژوهشی در این زمینه داشته باشند، تنها به شیپور مخالفت می‌دمند که تنها خواهش ما نسبت به این‌گونه قضاوت‌ها، این است که ابتدا دیدگاه‌های موافقان را مطالعه کنند سپس نظر دهند؛ به ویژه این‌که تخصص لازم را نیز باید داشته باشند، برخی مخالفان‌ها ناظر به این نکته است که «علم ماهیتی متفاوت با دین دارد و به این جهت آن را به صفت دینی نمی‌توان متصف کرد و وصف دینی نمی‌تواند صفت ذاتی علم باشد.» این در حالی است که هیچ یک از مدعیان علم دینی، چنین ادعایی نکرده‌اند؛ و بحث سر هویت دینی است، به عبارت دیگر، مراد از علم دینی، علمی است که ماهیتش کشف واقع است، اما هویتش دینی است، همان‌گونه که وقتی وصف دینی را به انسان، اعمال و رفتار وی نسبت می‌دهیم، مراد این نیست که انسان دینی ماهیتاً با انسان غیردینی متفاوت است-به عبارت دیگر انسان دینی به معنای اشتراک ماهوی بین انسان و دین نیست یا اختلاف ماهوی بین انسان دینی و غیردینی نیست بلکه مراد هویت انسان است که دینی شده است-به همین نحو در مورد نسبت وصف دینی به علم نیز ماهیت علم دینی با علم غیر دینی متفاوت نیست بلکه هویت علم است که دینی می‌شود.

برخی ضمن محرز دانستن وجود علوم دینی، معتقدند علوم دینی علمی‌اند که مسائلشان مسائل دینی است؛ مثلاً علوم فقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر و کلام و حتی فلسفه اسلامی را در زمره علوم اسلامی می‌دانند. نکته‌ای که در اینجا باید توجه شود این است که با همان ملاکی که اصول فقه، که علمی کاملاً عقلایی است دینی شده است، سایر

علوم انسانی نیز چنین قابلیت‌ی را دارند که در خدمت دین یا در راستای اهداف دین باشند. به عبارت دیگر علم اصول فقه، در اصل و فارغ از فقه، عقلایی و جهانی است. اگر اصول عقلایی، صرفاً به دلیل ابزاریت آن برای فقه، توانسته دینی شود؛ پس یکی از مبانی و معیارها در دینی‌بودن علوم، نقش ابزاری یک علم برای معارف دینی است.

در مخالفت با علم دینی، گفته شده «علم‌های دیگر هر یک مسائل خاص خود را دارند و با روش خاص به تحقیق و پژوهش در مسائل می‌پردازند و ملاک درستی و نادرستی‌شان رعایت روش است. هیچ علمی را با ملاک بیرون از آن نمی‌توان سنجد.» این ادعا با توجه به مبانی اندیشه اسلامی به ویژه مبنایگروی در معرفت‌شناسی و فلسفه علم، دقیق نیست؛ زیرا اولاً ملاک صدق و کذب تمامی علوم به منطق و روش است و این اختصاص به علوم تجربی ندارد؛ ثانیاً سنجنش علم با مبانی و مبادئ و منطق علم است که امری بیرونی است نه درون علم. ثالثاً اگر ملاک درستی یا نادرستی روان‌شناسی به روش است، ملاک درستی و نادرستی فلسفه و اصول فقه به چیست؟ مراد از ملاک بیرونی چیست؟ آیا ناظر به بحث مبنایگرای و انجسام‌گرایی در معیار صدق است؟ اگر اینگونه باشد، بعید است مرادتان از ملاک درونی، همان انسجام باشد و اگر ملاک مبنایگروی باشد که مبانی و مبادئ یک علم، داخل آن علم نیستند؛ مثلاً معیار صدق و کذب تمامی علوم، با روش‌شناسی و معرفت‌شناسی و فلسفه آن علم بر می‌گردد که دقیقاً ملاک بیرونی است و حتی علوم دینی نیز با این ملاک سنجد می‌شوند.

این که گفته می‌شود ما تنها می‌توانیم نسبت به علوم انسانی مدرن، نقد و ارزیابی داشته باشیم و بدون اطلاع و فهم دقیق از این علوم، ارزیابی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ ولی در عین حال، تولید علوم انسانی اسلامی معنا ندارد. سؤال در این سخن این است که اگر در علوم موجود، نقد و بررسی صورت گیرد و منطق، مبانی، مسائل و اهداف آن نقد شود و در ادامه معیارهای جدیدی ارائه گردد و با مبانی و منطق مطلوب، به حل مسائل خودمان بپردازیم و ... آیا محصول آن نمی‌تواند علم اجتماعی بومی یا اسلامی باشد؟ نکته دیگر

مشکل و مسأله‌ای که در دنیای دیگر و فضای دیگر رخ داده و پاسخ‌ها، راه‌حل‌ها و نسخه‌ای را که متناسب با آن محیط بوده، نمی‌توان برای منطقه و فرهنگ دیگری تجویز نمود. شاید گفته شود، «ماهیت علم، امری جهانی، عقلایی و خنثی است و دینی و غیردینی ندارد»؛ جالب است بدانیم، وقتی گفته می‌شود علم دینی، مراد نقی جهانی‌بودن، عقلایی‌بودن و نقی خاصیت کاشفیت آن نیست، بلکه در مقابل می‌خواهد ضمن حفظ ماهیت اصلی علم، آن را از رنگ و لعاب ایسم‌ها و مکاتب انحرافی نجات دهد. امروزه بیشتر علوم، دچار این ایسم‌ها و رنگ و لعاب‌ها هستند و علمی را نمی‌توان یافت که خنثی باشد؛ خنثای از ایسم‌ها و رنگ و لعاب بشری، که مانع تحقق علم واقعی و مانع رسالت کاشفیت آن می‌شود. علم دینی از این لحاظ، ضمن دارا بودن ماهیت کاشفیت از واقع، هویت دینی نیز دارد خنثی نیست؛ چون جهت‌دار است، اما نه جهات مادی و آغشته به ایسم‌های مسموم؛ اما از آن جهت که بسان چراغ راه زندگی، واقع را نشان می‌دهد و غیر از تعالی و تکامل انسان، جهت دیگری ندارد، علمی خنثی خواهد بود. علم دینی، نمی‌خواهد علم را از علم‌بودن خارج سازد، نمی‌خواهد علوم را نقلی کند، نمی‌خواهد علم را از مسیر اصلیش خارج سازد، مثلاً امروزه علوم انسانی، بخشی از پدیدار پیدای انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد و از زوایای مختلف کنش انسانی، غافل است؛ علم دینی می‌خواهد ضمن مطالعه بخش پیدا و مادی انسانی، به ویژگی‌های پنهان و یغیبی کنش انسانی نیز بپردازد. این غیر از بحث انسان‌شناسی فلسفی است؛ مراد شناخت تمامی زوایای کنش انسانی است، بنا براین دعوی علم دینی و دعوی علم و علم نیست؛ بلکه بعضاً دعوی علم و جهل، یا دعوی علم و شبه‌علم است، دعوی هدایت و ضلالت است.

امروزه این شبهه مطرح می‌شود که علم دینی در مدت سی یا چهل سال، کار بجایی نبرده است. در این خصوص باید گفته شود؛ اولاً این سؤال درمورد علوم انسانی مدرن نیز مطرح است و آن این‌که آیا علوم انسانی مدرن وارداتی، توانسته است مشکلی از مشکلات کشور را حل و فصل کند؟ ثانیاً تفاوت دو مقوله، در این است که بحث درباره علم دینی، که

یادداشتی از روح‌الامین سعیدی؛

# در نسبت علم و دین و چیستی علم دینی

**راهکار معرفت‌شناسی اسلامی برای گریز از بن‌بست فکری امروز بشر، تصحیح تلقی از علم و قرار دادن آن تحت نظارت جهان‌بینی الهی به جای جهان‌بینی مادی‌گرای الحادی است .**

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از روح‌الامین سعیدی مدرس دانشگاه و سردبیر عصر اندیشه است که در ادامه می‌خوانید:

در کف هر یک اگر شمعی بُدی /اختلاف از گفتشان بیرون شدی
بدون تردید بزرگ‌ترین مانع فراروی جریان معرفت‌جویی از دوران طفولیت تفکر فلسفی در یونان باستان تا عصر پسا مدرن کنونی، مهانا بی‌بهره بودن انسان اندیشمند از وجود شمعی برای روشن کردن مسیر شناخت جهان هستی و رهنمایی عقل محدود و خط‌اندیز او در ظلمات ناآگاهی‌ها بوده است. شمعی که به گفته مولوی اگر در دستان آدمیان بود، می‌توانستند در پرتو نور آن به شناخت صحیحی از حقیقت فیل هستی برسند و از مصیبت تشتت آراء خلاصی یابند. بدون وجود این شمع هدایتگر، مبنای معرفت انسان همان‌گونه که قرآن کریم تصریح می‌کند، چیزی جز ظن و گمان نیست و چنین مبنایی هر گز نمی‌تواند شالوده قابل اتکایی برای کشف حقیقت باشد: «فَوَیْلاً لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لِأَ یُغْنِیَ مِنْ

### یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۸۹ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

عمرش در کشور، کمتر از سی سال است، بحثی فلسفی و صرفاً نظریه‌پردازی بوده و انتظار شق القمر نیز نمی‌توان داشت؛ اما علوم انسانی مدرن که بیش از یک قرن وارد کشور شده، کدام مسأله کشور را توانسته حل کند؟ آیا توانسته اجرای عدالت کند؟ آیا توانسته اقتصاد مطلوب ارائه دهد؟ آیا توانسته بانکداری مطلوب ارائه دهد؟ آیا توانسته مشکل طلاق، اعتیاد، بیکاری، امنیت و ... را حل کند یا فضای جامعه مطلوب را به ارمان بیآورد؟ و بسیاری پرسش‌های دیگر. در حالی که در همین سی یا چهل سال، نمونه و مدلی از علم دینی را می‌توان در اندیشه سیاسی اسلام به ویژه نظریه ولایت فقیه دید که کاردهای مثبت آن در زمان اتکد در مقابل علوم انسانی مدرن، قابل ارائه است. اندیشه سیاسی‌ای که توانسته با تمام جهمه‌های شرق و غرب، امنیت پایدار را برای کشور به ارمان بیآورد و در جنگ‌ها، فتنه‌ها و ... کشور را مصون نگه دارد و یک وجب از خاک کشور به یغما نرود؛ این درحالی است که در مدل‌های گذشته (اعم از پادشاهی یا مدل مدرن آن) که غیردینی بوده، بخش‌های زیادی از کشور با کمترین تهدید، از ایران جدا شده و چه قرار دادهایی که امضا شده و ننگ آن تا آخر باقی خواهد بود.

اما این که گفته می‌شود بحث از علم دینی، هزینه‌هایی را به دنبال داشته است؛ در پاسخ باید گفت، اولاً مشابه این ایراد درباره صرف بودجه‌های کلان در واردات بیمار‌گونه علوم انسانی مدرن به کشور نیز مطرح است. بعضاً در مورد بودجه‌های صرف‌شده در حوزه علم دینی سخن به میان می‌آید، هزینه‌ها و بودجه‌های کلانی که صرف واردات ترجمه‌ای علم و علوم انسانی مدرن، توسعه، بسط و گسترش آن شده و می‌شود نیز مطرح است؛ افزون بر هزینه‌های مادی، هزینه‌ها و آسیب‌های معنوی آن نیز تحمیل شده است که با سی سال یا صد سال قابل اصلاح و جبران نیست. علوم انسانی مدرن به موازات آن سبک زندگی مدرن، آسیب‌ها و خسارت‌های معنوی فراوانی به جوامع اسلامی به ویژه ایران اسلامی زده است و باعث شستشوی مغزی و فکری جوانان و جوامع شده است و .....



الثَّقَّ سَیِّئاً،» [۱]

بسیار جالب است که کارل پوپر (Karl Popper) به عنوان یکی از تأثیر گذارترین فیلسوفان علم به این نقص ذاتی معرفت بشری یعنی ظن‌محور بودن معترف است و روند شکل‌گیری نظریات علمی را به صورت ارائه حدس‌های متهورانه در مواجهه با معماهای هستی و سپس تلاش برای آزمون و ابطال این حدس‌ها ترتیم می‌کند. روندی که هیچ‌گاه به علمی یقینی و اطمینان‌آور منتهی نمی‌گردد.

وی اظهار می‌دارد: «بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز «مطلقی» ندارد، علم بر اساس مستحکمی استوار نیست. گویی بنای تهورآمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است، و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده که درون باتلاق فرو رفته‌اند، اما نه به سوی شالوده‌ای طبیعی یا «معلوم»، و اگر ما از فرو بردن عمیق‌تر ستون‌ها بازمی‌ایستیم، از آن روی نیست که به زمین سختی رسیده‌ایم، ما فقط وقتی توقف می‌کنیم که راضی شده باشیم ستون‌ها برای تحمل ساختمان، دست‌کم عجالتاً به اندازه کافی محکم هستند.» [۲]

از منظر معرفت‌شناسی اسلامی شمع هدایتگر اندیشه انسان وحی است که در آینه قرآن کریم تجلی می‌شود. اسلام خداوند را دانای کل و آگاه به آشکار و نهان عالم می‌داند که تنها به اندازه محدودی که بخواهد، از علم خود به انسان‌ها افافه می‌کند: «فَإِلاَّ یَحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ.» [۳] یعنی انسان به خودی خود بهرامی از آگاهی ندارد بلکه در پرتو تعالیم و هدایت الهی به برخی از حقایق هستی عالم می‌شود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلِّهَا.» [۴]

لِذَا برخلاف معرفت‌شناسی اومانیستی غربی، در تفکر اسلامی انسان جایگاه شناخت است

نه خاستگاه شناخت زیرا علم از سوی خداوند (در قالب وحی) به او تفویض می‌گردد نه این‌که او بتواند مستقلاً نقطه عزیمت علم قرار گیرد. پس آن معرفتی که انسان، منقطع از هدایت وحیانی بدان دست می‌یابد، چیزی جز معرفت ظنی و گمانی است. پوپری نیست که نمی‌تواند حقیقت فیل هستی را در تاریکخانه جهان نمایان سازد. بر همین اساس پروردگار متعال فلسفه نزول وحی را خروج آدمیان از ظلمات جهل و رسیدن به نور هدایت دانسته است: «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَیْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ.» [۶]

بدین ترتیب معرفت‌شناسی اسلامی وحی را مطمئن‌ترین و یقینی‌ترین راه کشف حقیقت و بالاترین درجه و مرتبه علم معتبر می‌داند که این به معنای اتکید بر لزوم هژمونیی یک منبع واحد معرفتی در قلمرو شناخت است. یعنی روش‌های معرفت‌جویی بشر مانند تجربه حسی، استدلال عقلانی و کشف شهودی یا اشرافی در مرتبه مادون وحی و در طول آن قرار دارند [۷] و یافته‌هایشان تنها به شرط دهد.

<sup>[1]</sup> بقره، آیه ۱۷۰: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَیَبْغِی مِنَ الْعِلْمِ فَإِنَّ الظَّنَّ إِذَا ظَنَّ بِالْأَشْیَاءِ مِثْلَ الظَّنِّ أَدْبَارُ الْأَشْیَاءِ»

<sup>[2]</sup> «وَإِنَّمَا الظَّنُّ بِأَشْیَاءٍ مِثْلِ الظَّنِّ لِأَنَّ الظَّنَّ إِذَا ظَنَّ بِالْأَشْیَاءِ مِثْلَ الظَّنِّ أَدْبَارُ الْأَشْیَاءِ»

<sup>[3]</sup> «وَإِنَّمَا الظَّنُّ بِأَشْیَاءٍ مِثْلِ الظَّنِّ لِأَنَّ الظَّنَّ إِذَا ظَنَّ بِالْأَشْیَاءِ مِثْلَ الظَّنِّ أَدْبَارُ الْأَشْیَاءِ»

هم‌غافل بودن در فضایی با شتاب ناگهانی

همان‌گونه که گفتیم سیطره فراگیر ایده انسان‌گرایی و دین‌جدایی بر فضای فکری غرب سبب شده است تا حتی متفکران پساایتاتی نیز علی‌رغم تلاش برای محدود نماندن به رویکرد مادی‌گرا برای محدود نمودن **(materialistic)** و اتخاذ رویکرد انکاره‌گرا **(ideational)** باز هم نتوانند حصار ماده را بشکنند و هستی را در افق فرامادی رصد کنند بلکه با ابتلا به نوعی «مادی‌گرایی رفیق» منشأً انکاره‌ها را صرفاً در گستره عالم طبیعت مادی سراغ گیرند.<sup>[A۸]</sup>

مولوی با نگاهی ژرف معتقد است باید چشم ظاهرین را فروبست و با چشم دریایین ضمن عبور از پوسته سطحی هستی، به شناخت عمق و کنه آن نائل آمد.وی با تشبیه باطن ناپیدای هستی به دریا، و تشبیه ظاهر مشاهده‌پذیر آن به کف روی آب می‌گوید این کف، معلول ریاست و عجیب است که انسان کف را می‌نگرد لکن از وجود خود دریا غافل است: «بَظُلْمُون ظَاهِرًا هُنَّ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَهَمَّ عَنِ الْآخِرَةِ

یادداشتی از حسینعلی رحمتی؛

سید علی‌اکبر خامنه‌ای، آیت‌الله عظمی‌المرحوم آیت‌الله العظمی آية الله العظمى الخميني‌رشداد

**باید «شناخت عوامل موثر بر سبک زندگی در دنیای امروز» مورد توجه دست اندرکاران قرار گیرد. شیوه زندگی آدمی در هر زمانی متأثر از عوامل گوناگون است.**

به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام حسینعلی رحمتی استاد حوزه و دانشگاه در یادداشتی به بیان ویژگی های تدوین سبک زندگی ایرانی – اسلامی برای جامعه در حال گذار پرداخته است:

طرحی که برای سبک زندگی ایرانی – اسلامی نوشته می شود طبیعتاً باید ناظر به شرایط موجود جامعه ایران به عنوان یک جامعه در حال گذار باشد. جامعه ایران جامعه ای است که امروزه در عین حضور پر رنگ سنت‌های دینی و ملی در جای جای آن، در عین حال با دنیای جدید نیز در ارتباط است و این ارتباط طبیعتاً در نوع نگرش او به زندگی و شیوه زیستن اش نیز تأثیر می گذارد. جامعه امروز ما نه یک جامعه کاملاً سنتی مانند یکصد یا دوست سال قبل است و نه یک جامعه که همه اقتضائات مدرنیته را به طور نسبتاً کامل پذیرفته باشد.

از این رو بخش‌هایی از این جامعه هنوز تکلیف خود را با سنت مشخص نکرده و بخش‌هایی از آن تکلیف خود را با مدرنیته معلوم نکرده و بخش‌هایی هم با هر دو، این امر به خصوص در میان نسل جوان، که از طرفی در یک جامعه سنتی بالیده اند و از سوی دیگر بیش از نسل گذشته خود با دنیای مدرن و اقتضائات آن آشنا هستند، بیش از دیگران خود را نشان می دهد.

این دوگانگی و تردید و دودلی‌های هویتی را گاه به خوبی می توان در مراسم و آیین‌های ملی یا دینی و مذهبی و حتی نوع پوشش والدین و فرزندان دید. بنابراین اگر قرار است درباره شیوه زیستن ایرانیان امروز الگویی ارائه شود بایستی به طور جدی به شرایط جامعه ما از منظر نسبت این جامعه با سنت و مدرنیته توجه جدی شود.

در ذیل مطلب بالا اشاره به دو نکته لازم می نماید:

یکی این که اشاره به سنت یا مدرنیته در بحث حاضر فعلاً نگاهی ارزش داورانه نیست.

دوم این که وقتی قرار است الگوی ایرانی – اسلامی سبک زندگی طراحی شود بایستی نسبت دو چیز با مدرنیته، مدرنیزم یا تجدد روشن شود و در طراحی این الگو به طور جدی مد نظر قرار گیرد: یکی نسبت سنت‌های ملی

هُمَّ غَافِلُونَ.»<sup>[۹]</sup>

از منظر معرفت‌شناسی اسلامی هرگز نباید فراموش کرد که «واقعیت عالم هستی بسیار فراتر از عالم ماده یا انکاره‌های شکل یافته از آن است، علاوه بر آن هستی‌های غیرمادی‌ای وجود دارند که در سلسله علل و معاییل شرکت داشته، در دنیای تعاملات اجتماعی...نیز نقش کنشگری دارند. بر این اساس، هستی‌های غیرمادی، علاوه بر این که جزئی از واقعیات و اثرگذاران علی می‌باشند، بر ایده‌ها و انکاره‌های بازگiran معتقد بدان‌ها اثرگذارند.»<sup>[۱۰]</sup>

پس راهکار معرفت‌شناسی اسلامی برای گریز از بن‌بست فکری امروز بشر، تصحیح تلقی از علم و قرار دادن آن تحت نظارت جهان‌بینی الهی به جای جهان‌بینی مادی‌گرای الحادی است. یعنی علم لومانیستی که تنها در جهت افقی سیر می‌کند، به آغاز و فرجام هستی بی‌اعتناست، فقط لاشه طبیعت را مطالعه می‌کند و رشته اتصالش را با میدادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی الهی بالکل علم‌شناسی فلسفی ترجمه سعید

## یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۹۰ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

دهد، علت فاعلی (خالق) و علت غایی هستی (هدف خلقت) را نیز ملحوظ بردارد و طبیعت را عالم خلقت بگرد. در یک کلام باید علم جایگاه واقعی خود را در هندسه معرفت دینی بیابد و طبیعت به دامن الهیات بازگردد.<sup>[۱۱]</sup>

این تغییر نگاه مستلزم آن است که «انسان برای خود علم، مبدأ و هدف قائل باشد و گمان نکند که علم صرفاً حاصل کوشش‌های شخصی او و یا حاصل شانس، اتفاق و تصادف است و تفکر قارونی را کنار بگذارد و بداند علم از آن رو که علم است، الهام الهی است و از جانب او افاضه می‌شود: «علم الإنسان ما لم یعلم» و کار بشر فراهم کردن شرایط و زمینه برای حصول این تعلیم و افاضه است و لذا عالی‌ترین علم آن است که مستقیماً از نزد خدا حاصل شود.»<sup>[۱۲]</sup>

\_\_\_\_\_

[۱] قرآن کریم،نجم:۲۸.

[2] جالمرز، آن، ۱۳۸۷، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی ترجمه سعید

زیباکلام، انتشارات سمت،۸۰-۷۹.

[۳] قرآن کریم،بقره:۲۵۵.

[۴] قرآن کریم، بقره:۳۱.

[۵] قرآن کریم،نساء:۱۱۳.

[۶] قرآن کریم،ابراهیم:۱۰.

[۷] دهقانی فیروزآبادی، سید جلال،۱۳۸۰.

«مبانی فرانزطری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، شماره ۶، تابستان، ص۹.

[۸] عبدخدایی، مجتبی، ۱۳۹۲، «نوری‌های روابط بین‌الملل و خلأ نظریه اسلامی»، فصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، شماره ۴، زمستان، صص ۹۸– ۹۷.

[۹] قرآن کریم، روم، ۷.

[۱۰] عبدخدایی، پیشین، ص۱۰۲.

[۱۱] فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۹۱، «تأملاتی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی»، ماهنامه گفتجم الگو، خرداد، ص ۲۴.

[۱۲] سوزنجی، حسین، ۱۳۹۱، «علم، دینی و غیردینی ندارد: بررسی دیگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبت علم و دین»، ماهنامه گفتمان الگو، خرداد، ص ۱۵.



## تدوین سبک زندگی ایرانی – اسلامی برای جامعه در حال گذار

با مدرنیته و دیگر نسبت اسلام با مدرنیته، طبیعتاً دست اندرکاران چنین طرحی خواسته یا ناخواسته باید به دنبال خوانشی از این دو موضوع باشند که بتواند جامعه امروز ایران را به این نتیجه برساند که هم می‌توان از سنت‌های ایرانی بهره گرفت و به سنت‌های دینی وفادار بود و در عین حال هم می توان از محسنات و مزایای دنیای امروز استفاده کرد. این البته موضوعی است که در گفتن بسیار آسان و در تبیین بسیار دشوار است.

در طراحی الگو برای سبک زندگی باید «شناخت عوامل موثر بر سبک زندگی در دنیای امروز» نیز مورد توجه دست اندرکاران قرار گیرد. شیوه زندگی آدمی در هر زمانی متأثر از عوامل گوناگون است. در زمان‌های دور، افعال و اقوال بزرگان یک روستا می توانست بر شیوه زندگی اهالی روستا تأثیر بگذارد. در زمان‌هایی دگر نقش حاکمان یا چهره‌های شاخص دینی و سیاسی در این زمینه تأثیر داشت. امروزه در جامعه ما افزون بر نهادهای دینی و سیاسی، و گروه‌های مرجعی چون ورزشکاران و هنرمندان، عوامل دیگری هم در تعیین سبک زندگی افراد جامعه تأثیر دارند که عبارت اند از: ابزار‌های ارتباطی و اطلاع رسانی از قبیل اینترنت و ماهواره و شکل گیری شبکه‌های اجتماعی.

گر چه تأثیر گذاری اش بر این فرایندها ممکن است اندک باشد ولی تأثیر پذیری اش قطعاً زیاد است.

استفاده از تجرب دیگران:

پیش از ما، و بیش از ما، در دیگر جوامع جهان نیز مسئله سبک زندگی به عنوان یک موضوع مهم مدنظر قرار گرفته و درباره آن آثار گوناگونی نوشته شده و نشست‌های علمی گوناگونی برگزار شده است. همچنین هر یک از کشورهای دیگر در این زمینه تجربه‌های موفق و ناموفق عملی داشته و دارند. از این رو شرط عقل آن است که ما نیز از نقاط قوت و ضعف تأملات نظری و تجربیات عملی دیگر کشورها و فرهنگ‌ها دریاب سبک زندگی آگاهی یافته و با توجه به شرایط فرهنگی، تمدنی، عقیدتی و سیاسی و اجتماعی خود از آنها درس‌های لازم را فراگیریم.

تحولات دنیای امروز همچنان سیر شتابنده ای دارد که اگر جامعه ای بخواهد در زمینه‌هایی که دیگران راه‌های پیموده دارند خود از صفر شروع نماید، مصداق بارز این خواهد بود که «یک زمان غافل شدم صد سال راهم دور شد».

توجیه پذیری

ارائه هر گونه الگویی برای سبک زندگی در صورتی می تواند قرین موفقیت باشد که در مرحله طراحی و تدوین از نظر علمی قابل توجیه باشد و در مرحله اجرا نیز برای مردم جامعه توجیه پذیر باشد. آدمی هنگامی انگیزه لازم را برای عمل به یک برنامه پیدا می کند که در مجموع انجام آن را برای خود سودمند بداند. مقدمه این امر هم آن است که به خوبی و با روش مناسب نسبت به آن برنامه توجیه و اقناع شود. از این رو کلام – برنامه ای چون الگوی سبک زندگی چنانچه از توجیه پذیری کافی برای نخبگان و گروه‌های مرجع جامعه از یک طرف، و برای خود احاد جامعه از طرف دیگر، برخوردار نباشد نمی توان به کامیابی آن امید بست.

آینده نگری

یک برنامه اجتماعی و فرهنگی مثل الگوی سبک زندگی در معرض آفتی به نام «نزدیک بینی» و بی توجهی به آینده قرار دارد. به این معنا که تدوین کنندگان آن برنامه فقط، یا بیشتر، وضعیت فعلی مخاطبان خود را در نظر بگیرند و از آینده غافل شوند، پیامد چنین آفتی آن است که با توجه به شتاب تحولات در سطح زندگی افراد جامعه، الگوی ارائه شده نهایتاً

نوستاری از مرحوم محمدعلی مرادی؛

سید علی‌اکبر خامنه‌ای، آیت‌الله عظمی‌المرحوم آیت‌الله العظمی آية الله العظمى الخميني‌رشداد

**جدال هاید گریان انقلابی مسلمان با پوپریان انقلابی مسلمان اکنون بعد از نزدیک به سی سال انباشت خاصی نداشتنه است. ما ناگزیریم تا راهی دیگر بیابیم.**

به گزارش خبرنگار مهر، نامه دکتر رضا داوری اردکانی در پاسخ به دعوت «نشست علم دینی» در باب امکان و امتناع علم دینی، واکنش‌های بسیاری در پی داشت. از جمله، یادداشت دکتر عبدالکریم سروش با عنوان «خطی زشت است که به آپ ز نبشته است» که ادبیات و محتوای همیشگی وی در مناقشه با چهره‌های منتسب به جریان فردینی را دربرداشت. مرحوم محمدعلی مرادی، دانش‌آموخته فلسفه و علوم اجتماعی از برلین، در یادداشتی به نقد تئوریک این مناقشه پرداخته بود که اینک متن کامل آن از نظر می گذرد؛

هنگامی که التهاب‌های سیاسی ناشی از انقلاب در سال‌های بعد از شصت فروکش کرد و برخی از نیروهای دخیل در انقلاب که سویه اسلامی نداشتند از جنبه فیزیکی از دور خارج شدند، مناقشه به درون طیف نیروهای جمهوری اسلامی کشیده شد. این مناقشه نخست در فرم فکری خود را نشان داد که در هیبت «مسلمانان انقلابی پوپری» و «مسلمانان انقلابی هایدگری» فرصت ظهور یافت؛ عبدالکریم سروش چهره شاخص مسلمانان انقلابی پوپری و رضا داوری اردکانی چهره شاخص مسلمانان انقلابی هایدگری شدند. در واقع، این دو جبهه فکری بازتابی بود از دو نحله آموزش که یکی بیشتر در سنت فضای مناقشه به درون طیف نیروهای جمهوری اسلامی کشیده شد.

با منطبق اندیشه بود و اینکه هر یک دیگری را به مسائلی جز سازوکار اندیشه ارجاع می‌داد. مسلمانان انقلابی پوپری طرف مقابل را به پیروی از فاشیسیزم و مسلمانان انقلابی هایدگری طرف مقابل را به همراهی با جهان‌گشایی امریکا و بریتانیا متهم می‌کرد.

اگرچه هر دو چهره شاخص آنها یعنی سروش و داوری در

## یادداشتMEHR NEWSAGENCY

صفحه ۹۱ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

در یک مقطع زمانی مشخص می تواند کارایی داشته باشد و به مجرد این که تغییراتی در بینش، کنش و منش جامعه پدید آمد، الگوی ارائه شده کاربرد خود را از دست خواهد داد یا کم اثر خواهد شد و در واقع، میدان را به حریف واگذارد خواهد کرد.

از این رو در تدوین نقشه راه سبک زندگی بایستی با رصد کردن دقیق و همه جانبه شرایط فعلی جامعه ایران و جامعه جهانی، با نگاهی آینده نگرانه و آینده پژوهانه، وضعیت‌های احتمالی آینده را پیش بینی کرد و آن را در برنامه ریزی‌ها لحاظ کرد. به عنوان مثال، نگاهی به سیر تحولات مربوط به نقش آفرینی زنان در جامعه ما و دیگر جوامع نشان می دهد که به احتمال زیاد در آینده حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه ما بیش از گذشته خواهد شد.

این امر به طور مستقیم یا غیر مستقیم تأثیراتی جدی را بر روی سبک زندگی نهادهای مختلف جامعه، از جمله خانواده، از خود باقی خواهد گذاشت، بنابراین، موضوعاتی از این دست باید در هنگام تدوین الگوی سبک زندگی جامعه ایرانی مورد توجه جدی قرار گیرد.

تمرکز بیشتر بر تعمیق باورهای دینی

چنانچه در طراحی الگوی سبک زندگی، خواسته یا ناخواسته بیشترین تمرکز بر روی تغییر رفتارها و ظواهر زندگی انسان باشد و از زمینه سازی برای درونی شدن باورهای دینی غفلت شود، مشکلات عریده ای پیش می آید که از آن جمله است نیاز به بهره گیری از اجابرها و فشارهای بیرونی برای تقید افراد جامعه به سبک زندگی پیشنهادی و از سوی دیگر مہیا شدن فضای ریا، دروغ و تملق و دو رویی در جامعه که این امر خلاف اهداف بنیادین سبک زندگی اسلامی است.

باید توجه داشت که اگر انسان‌ها از داخل عوض شدند بیرون شان هم عوض می شود ولی تغییر بیرونی و ظاهری لزوماً به معنای تغییر باطنی و درونی نیست، نگاهی به دستورات دینی نشان می دهد که هر چند اسلام در شیوه زندگی و تربیتی انسان‌ها نکاتی را درباره ظواهر زندگی از قبیل نوع خوراک یا پوشاک بیان کرده ولی به نظر می رسد در مجموع بیش از هر چیز تغییر درونی انسان‌ها را مد نظر داشته است (تفکیک بین «اسلام» و «ایمان»، یکی از مویدات این مطلب است. «قل لم تومنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان قل قولیکم(سوره حجرات)، روشن است که وقتی بینش و نگرش انسان عوض شد سبک و سلوک زیستن او هم تغییر می کند.



### دستاورد مناقشه هایدگری پوپری

مقام نظر مدعی بودند که طرف دیگر انگیزه را به جای انگیخته می گذارد و به منطق اندیشه و تفکر بی توجه است، اما هر دو از رویکرد مشابه پیروی می کردند، اما این رویکرد مشابه در هر دو علی‌رغم تنازع و مناقشه چگونه رویکردی است؟ این رویکرد خاص هیچکدام نبود، بلکه این رویکرد ادامه سنت روشنفکری از آغاز مشروطیت بود، رویکردی که به مبانی نمی‌اندیشید و نمی کوشید بر پایه مبانی دستگاه یا منظومه در یک درهم‌تنبدگی مفهومی اندیشه خود را طراحی کند و افق‌های ذهنی خود را با توجه به دستاوردهای دیگری و دانش جهانی گسترش دهد. از این رو، گرچه در عرصه نظر ایستاده است، اما همواره نگاه به عمل دارد و می کوشد در گستره عمومی نه شاگرد، بلکه هوادار و حواری پرورش دهد. این رویکرد را که می توان گونه‌ای عدول از «فکر مفهومی» نام نهاد، رویکرد غالب روشنفکری ایران از مشروطیت تا اکنون بوده است و مناقشه پوپریان مسلمان و هایدگریان مسلمان چیزی بیرون از این رویه‌ی روشنفکری نیست.

در واقع پوپر و هایدگر متعلق به دو سنت تناورده جدی در فلسفه غربی هستند که از آنجا که ما بی توجه به سنت‌های فکری آنها هستیم، در میان ما این گونه ظهور پیدا می‌کند. پوپر در سنت فلسفه تحلیلی است که گرایش‌های متنوع و متفاوت دارد، سنتی بسیار جدی که در واقع پوپر و هایدگر متعلق به دو سنت تناورده جدی در فلسفه غربی هستند که از آنجا که ما بی توجه به سنت‌های فکری آنها هستیم، در میان ما این گونه ظهور پیدا می‌کند. پوپر در سنت فلسفه تحلیلی است که گرایش‌های متنوع و متفاوت دارد، سنتی بسیار جدی که پراگماتیسم پیرس تلقی کرده است تا پراگماتیسم ترفرازانده

**Transzendentalpragmatik**) را برساند…

در گذشته‌ی فکری ما، یعنی متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و… از سنت یونانی مدد می‌گرفتند تا آموزه‌های دینی خود را سامان دهند و مستدل سازند. اما اینک باید توجه کنیم به اصحاب آکادمی و روشنفکری ایران و از جمله چهره‌هایی چون دאوری و سروش که هر دو عضو هیئت‌های علمی مهم‌ترین دانشگاه‌ها بوده‌اند. آقای سروش مقداری زیادی خطابه، شعر و نثر مسجع بجا گذاشته و از آقای دآوری هم جز حجم زیادی پند و اندرز و توصیه‌های حکیمانه و پدزانه چیز زیادی نمی‌بینیم. اما در مقام مقایسه، باید به کار عظیم فلسفی نگریست که در مکتب نونوکانتی‌های ماربورگ از سوی پدیدان اشکنازی صورت گرفت؛ هرمان کوهن که کانت را در سنت یهودی خوانش کرد یا فرانتس روزنتسوایک که هگل را در سنت یهودی می‌خواند. اینها با رجوع به موسی مندلسون نخله‌ی جدی و جدیدی در فلسفه اروپایی پدید آوردند تا

یادداشتی از آیت الله رشاد؛

**پرسش از «امکان»، «روایی»، «سودمندی» و «بایستگی» علم دینی، چهار «پرسانه‌پیشینی»ای هستند که پیش از هر سنتی درباره علم دینی، باید پرسیده شوند.**

به گزارش خبرگزاری مهر، آنچه در ذیل می‌خوانید یادداشتی از آیت‌الله رشاد درباره امکان و امتناع علم دینی است. این نوشته، که در پی انتشار یادداشتی از سوی رضا

دآوری اردکانی و عکس‌العمل‌های گوناگونی که از سوی اشخاص و جریان‌ها در قبالت صورت گرفت، عکس‌العمل بررسیده‌شوند، و اگر این پرسش‌ها پاسخ مثبت یاقتند، بحث از علم دینی و مبانی و مسائل آن موجه می‌گردد. مسوُده منتشر شده از سوی دوست دیرینم، استاد نام‌آشنای فلسفه ایران، جناب دکتر رضا دآوری اردکانی، در این چند روز و

بستری باشد برای کسانی چون آرنزو، هور کاپامر و والتر بنیامین تا دلوز و دریدا که گرایش سنت یهودی در تمدن اروپایی است.

بر این اساس، می‌توان گفت جنرال‌هایدگریان انقلابی مسلمان با پوپریان انقلابی مسلمان اکنون بعد از نزدیک به سی سال انباشت خاصی نداشته است.

ما تاگزیریم تا راهی را که روشنفکری ایران به شکل آخوندزاده، طالباف و کرمانی تا‌اتانی، طبری، دوستدار، شایگان و طباطبایی در سنت روشنفکری غیردینی رفته‌اند یا راهی که سپیدجمال، نخشب، بازارگان، شریعتی، دآوری اردکانی و سروش در سنت روشنفکر دینی دنبال کردند، رها کنیم و راهی دیگر بیاییم؛ با تأکید بر این‌که در جهان نویی با مسائل دوران جدید مثل شهر، تکنیک، آپارتمان، روابط جدید زن و مرد، پارلمان، محیط زیست و هزاران مسئله ریز و درشت دیگر زندگی می‌کنیم که حل اینها نیاز به دانش بنیادین دارد و دانش پایه فلسفه است.

پس باید بدانیم فلسفه چه کمکی در این مسیر می‌تواند به ما بکند و از این رو، باید فیلسوف‌های کلاسیک دوران جدید مثل کانت، هگل، نیچه، هوسرل، هایدگر، پیرس و… را با سنت فلسفی و پرسش‌های جامعه و فرهنگ خودمان درگیر کنیم. بدین شکل که کانت، هگل و دیگر کلاسیک‌ها را در سنت اسلامی به گونه‌ای مفهومی خوانش کنیم و پرسش‌های اساسی آنها را از ابن‌سینا، فارابی، سهرودی، صدرالدین دشتکی، خواجه نصیر، ابن‌رشد و… دوباره بپرسیم، این کار مستلزم تغییر رویکرد در خوانش و پژوهش فلسفی است که چگونه خوانش فلسفه، آموزش فلسفه و مراکز تحقیق و پژوهش فلسفه در ایران می‌توانند در عرصه متفاوت و متنوع زندگی فنی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی حضور جدی و فعال داشته باشند و چگونه دانشجوی فلسفه می‌تواند با ذهن زنده متن را شکافته و آنها را به صدا درآورد.

این البته و صد البته با خطابه نثر مسجع و نصایح و پند و اندرز و ازدیاد هیوادار و مرید و حواری متفاوت است.

مانند شیخنا‌العلامه سبحانی (حفظه الله) نیز، به شیوه‌ای عالمانه و اخلاقی به پاسخگویی و نقد محتوای نوشته بر خاستند، و بدین سان علاوه بر مقابله علمی با فقراتی از یادداشت، با مواجهه اخلاقی خود، چنان‌همیشه درس آموز خیل اصحاب حوزه و دانشگاه شدند.

گاهی به برخی چالش – پرسش‌های پیشابخی علم دینی تاسیس علم دینی به معنی متوقف ساختن قطار معرفت بشری نیست؛ بلکه می‌تواند به معنی ایجاد جریان رقیب و موازی برای علوم و معارف موجود باشد، که موجب تصحیح، تقویت و تسریع جریان علمی بنده کمترین، فارغ از جزئیات یادداشت استاد محترم جناب دکتر دآوری، و بدون از غبار و غوغای برخاسته در هاله و حاشیه آن، مختصر نکاتی را درباره برخی پرسش‌های مطرح شده (یا قابل طرح) در باب «امکان»، «روایی»، «سودمندی» و «بایستگی» علم دینی، معروض می‌دارم:

باید توجه داشت که: پرسش از «امکان»، «روایی»، «سودمندی» و «بایستگی» علم دینی، چهار «پرسانه‌پیشینی»ای هستند که پیش از هر سنتی درباره علم دینی، باید پرسیده شوند، و اگر این پرسش‌ها پاسخ مثبت یاقتند، بحث از علم دینی و مبانی و مسائل آن موجه می‌گردد.

نکند و از این رو، باید فیلسوف‌های کلاسیک دوران جدید مثل کانت، هگل، نیچه، هوسرل، هایدگر، پیرس و… را با سنت فلسفی و پرسش‌های جامعه و فرهنگ خودمان درگیر کنیم. بدین شکل که کانت، هگل و دیگر کلاسیک‌ها را در سنت اسلامی به گونه‌ای مفهومی خوانش کنیم و پرسش‌های اساسی آنها را از ابن‌سینا، فارابی، سهرودی، صدرالدین دشتکی، خواجه نصیر، ابن‌رشد و… دوباره بپرسیم، این کار مستلزم تغییر رویکرد در خوانش و پژوهش فلسفی است که چگونه خوانش فلسفه، آموزش فلسفه و مراکز تحقیق و پژوهش فلسفه در ایران می‌توانند در عرصه متفاوت و متنوع زندگی فنی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی حضور جدی و فعال داشته باشند و چگونه دانشجوی فلسفه می‌تواند با ذهن زنده متن را شکافته و آنها را به صدا درآورد.

این البته و صد البته با خطابه نثر مسجع و نصایح و پند و اندرز و ازدیاد هیوادار و مرید و حواری متفاوت است.

شیخناالعلامة سبّحانی (حفظه الله)

نیز، به شیوه‌ای عالمانه و اخلاقی به پاسخگویی و نقد محتوای نوشته بر خاستند، و بدین سان علاوه بر مقابله علمی با فقراتی از یادداشت، با مواجهه اخلاقی خود، چنان‌همیشه درس آموز خیل اصحاب حوزه و دانشگاه شدند.

گاهی به برخی چالش – پرسش‌های پیشابخی علم دینی تاسیس علم دینی به معنی متوقف ساختن قطار معرفت بشری نیست؛ بلکه می‌تواند به معنی ایجاد جریان رقیب و موازی برای علوم و معارف موجود باشد، که موجب تصحیح، تقویت و تسریع جریان علمی بنده کمترین، فارغ از جزئیات یادداشت استاد محترم جناب دکتر دآوری، و بدون از غبار و غوغای برخاسته در هاله و حاشیه آن، مختصر نکاتی را درباره برخی پرسش‌های مطرح شده (یا قابل طرح) در باب «امکان»، «روایی»، «سودمندی» و «بایستگی» علم دینی، معروض می‌دارم:

باید توجه داشت که: پرسش از «امکان»، «روایی»، «سودمندی» و «بایستگی» علم دینی، چهار «پرسانه‌پیشینی»ای هستند که پیش از هر سنتی درباره علم دینی، باید بررسیده شوند، و اگر این پرسش‌ها پاسخ مثبت یاقتند، بحث از علم دینی و مبانی و مسائل آن موجه می‌گردد.

خطایی شایع در حوزه مبانی‌پژوهی دانش‌های دینی

از جمله‌ی خطاهای رایج در بحث از مبانی علم دینی (در فلسفه‌های مضاف به دانش‌های دینی) آن است که برخی این چهار پرسانه‌ی پیشینی را جزو مباحث مبانی علم دینی می‌پندارند، در حالی که پاسخ به این پرسش‌ها «پیش‌شرط بحث از علم دینی»است، نه «پیش‌فرض نظری آن»؛ یعنی علم دینی هیچ ابتدایی بر آنها ندارد، بلکه اگر پاسخ بدانها منفی باشد، بحث از علم دینی و مبانی آن، پرداختن به امر «غیرممکن»، یا فعل «غیرمشروع»، یا اقدام «غیرمفید»، یا فعالیت «غیرضرور» قلمداد می‌شود؛ و درهر چهار حال، بحث ایجابی از علم دینی فعلی غیرحکیمانه به شمار خواهد آمد. بدین جهت است که در

مباحث فلسفه‌ی علم دینی، جواب به این سؤال‌ها، باید به عنوان مبحث «مقابل‌المبادی»، و قبل از ورود به بحث از مبادی علم دینی، ارائه گردد.

پرسش‌های زیر از جمله‌ی سؤال‌های مطرح شده (یا قابل طرح) در باب «امکان»، «روایی»، «سودمندی» و «بایستگی» علم دینی‌اند (که می‌توانند از چالش‌های پیش روی آرمان تاسیس و تولید علم دینی قلمداد شوند)، ما ضمن بیان هر یک از پرسش‌ها، در حد وسع طلبگی خود و ظرفیت این نوشته، به پاسخ‌گویی آن می‌پردازیم.

آیا تولید علم، مدیریت‌ناپذیر است؟

پرسش/چالش یکم) فرایند «پیدایش»، «پویش» و «پایش» علم و دیگرشدن آن، پروسه و فرایند است، نه پروژه و ترفند؛ و بالمأل مقوله‌ی تولید علم، مدیریت‌پذیر نیست تا با آگاهی و اراده برای تولید علم دینی برنامه‌ریزی کنیم و یا دست کم علم مطلق یا سکولار را به دلخواه خویش مهندسی کنیم یا روند آن را هدایت کنیم.

در پاسخ به این پرسش/چالش می‌توان گفت:

اولاً: به لحاظ مقام ثبوت، فعالیت مغزی و تلاش علمی از افعال آدمی است؛ هر فعل آدمی تابع آگاهی و اراده‌ی اوست؛ و فعل برخواسته از آگاهی و برساخته بر اراده نیز نوعاً ثمربخش است و منتهی به غایت مقصود می‌گردد.

ثانیاً: به لحاظ مقام اثبات نیز، تاریخ علم، بر خلاف مدعای فوق‌گواهی می‌دهد. حافظه‌ی تاریخ، نام بزرگمردان خودآگاه، صاحب اراده‌ی بسیاری را در صفحات خویش ثبت کرده است که با تدابیر حکمت‌مومن و تلاش نستوهانه به کار علمی پرداخته‌اند و سیاهی جهل از حیات بشر برداشته، عَلم‌ علم و اندیشه بر قلّه‌ی تاریخ افزاشته‌اند؛ تاریخ معرفت نیز وامدار اراده و سختکوشی چنین مردثانی است.

ثالثاً: گمان می‌رود گویه‌های اوهام‌آمیزی از این دست، از رسوبات القائات استعماری نیز باشد، تا مگر مسلمین افسون‌زده، از خواب قرون که دیربست بر زندگی آنان مستولی گشته است بترخیزند و برای دست یافتن به دانش و معرفت به ثریا نیاویزند (لَوْ كَانَ الْعَلْمُ مَنْوُطًا بِالْثُرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنَ فَارِسٍ). راستی اگر تولید علم مدیریت‌ناپذیر است، چرا ملل و دول به اصطلاح مترقی جهان، این همه نقد عمر و مال در راه آن صرف می‌کنند؟

آیا علم فقط از رهگذر حس و تجربه فراچنگ می‌افتد؟پرسش/چالش دوم) علم تجربه‌محور و آزمون‌بستند است، و فقط از رهگذر حس و تجربه فراچنگ‌آمدنی است؛ پس نمی‌تواند از منابع دینی – که عموماً نقلی و غیرتجربی است – اصطیاد و استنباط گردد، آنچه از نقل به دست آید علم نیست، معرفت دینی است. به‌تعبیر دیگر: منابع و روش علم، و مصادر و روش معرفت دینی با هم متباین‌اند؛ با روش غیر تجربی و حسی نمی‌توان علم تولید کرد.

راجع به این سخن نیز می‌توان گفت:

اولاً: چرا باید علم، مختصراً عبارات دانسته شود از معرفت تجربی؟ این نگرش فرو‌کاهشی و حصر‌گورانه‌ی تجربه‌ی علم مردهد است. بلکه کنار نهادن منابع فراحسی و روش‌های غیرحسی، نه ممکن است و نه مطلوب؛ زیرا احاد انسانی، خودآگاه و ناخودآگاه، خواسته و ناخواسته، مدام و مستمر در آنات و ساحات حیات خویش از آن منابع و مجاری بهره می‌گیرند، و اصولاً بدون بهره‌برداری از همه‌ی منابع به‌موازات هم، جریان زندگی انسان سامان نمی‌گیرد، طرد و ردّ ارزش معرفتی منابع فراحسی و روش‌های غیرحسی باعث مختل شدن شوُون حیات و مناسبات آدمیان می‌گردد.

ثانیاً: روش تجربی اگر روش مستقلی قلمداد گردد، یکی از روش‌ها – آن هم با محدودیت‌های خاص خویش – محسوب می‌گردد. دلیل قانع‌کننده‌ای برای طرد و ردّ ارزش معرفتی منابع فراحسی و روش‌های غیرحسی و محروم داشتن بشر از موهبت دیگر مجاری معرفت وجود ندارد، و اگر خدشه و خللی بر دیگر مجاری معرفت وارد باشد، بر روش تجربی نیز – به‌مراتب شدیدتر – وارد است.

ثالثاً: هرگز دین، روش تجربی را فاقد ارزش معرفتی نمی‌داند تا میان منابع و منطق دین و علم توافقی پدیدآیند، بلکه در آیات و اخبار، بارها و فراوان برای اثبات مطالب و مدعیات به تجارب حسی تمسک شده است، متون دینی همان‌گونه که احاد انسانی را به جهت بی‌اعتنایی به دست‌آوردهای معرفتی منابع وحی، عقل و فطرت مورد نگوهِش قرار داده، و افراد و جوامعی را که به مشاهدات عینی و تجربه‌بی‌اعتنایی می‌کنند، بشدّت ملامت کرده است.

«روش تجربی»، کارسازی خویش را وامدار «منبع عقل» است

رابعاً: «بزار حس» و «روش تجربی»، کارآیی و کارسازی خویش را وامدار «منبع عقل» است؛ زیرا منتج بودن روش تجربی نیز در گرو کاربرد خرد آدمی است؛ زیرا از سوئی دلالت‌گری تجربه و شروط کارآیی دلالی آن با عقل اثبات می‌گردد. از دیگرسو پس از مشاهده‌ی نمونه‌های با کاربرد حس و تکرار مشاهدات، این عقل است که پا پیش نهاده با تمسک به فراوانی مشاهدات، قاعده کلی علمی تولید کرده، مدلول تجربه را بر کرسی اثبات می‌نشاند.

آیا تمام مدعیات علمی آزمون‌پذیرند و همه داده‌های دینی آزمون‌ناپذیر؟

پرسش/چالش سوم) یافته‌های علمی باید آزمون‌پذیر باشند، اما داده‌های دینی آزمون‌پذیر نیستند؛ پس داده‌های دینی فاقد قابلیت لازم برای تحویل به گزاره‌های علمی‌اند.

اولاً: «آزمون‌پذیری» گزاره‌های علمی، یکی از نظریه‌های گوناگون مطرح شده در زمینه‌ی شاخص علم‌انگاشتگی مدعیات علمی در عصر ماست، این دیدگاه رقیبای جدی متعددی دارد؛ نه دانشمندان متقدم، علمیت یافته‌های بشری را فقط در گرو آزمون‌پذیری می‌دانستند، و نه همه‌ی معاصرین دانش‌بودگی گزاره‌های علمی را منوط به آزمون‌پذیری آنها می‌دانند، و

هیچ دلیلی نیز وجود ندارد که این انگاره آیا در مقابل نقدهای واردشده تاب خواهد آورد یا در آینده بلکی از مدار مباحث علمی بیرون خواهد افتاد.

ثانیاً: خود گزاره‌ی «علم‌انگاشتگی گزاره‌ها، در گرو آزمون‌پذیری است» آیا گزاره‌ای علمی است یا غیرعلمی؟ و آیا آزمون‌پذیر است؟ و آیا کسی آن را آزموده است؟ هرگز و هرگز.

ثالثاً: چنان که گذشت: دین، کارایی معرفت‌شناختی منابع معتبر و روش‌های موجه، از جمله تجربه – را (بر حسب مورد کاربرد) تأیید می‌کند، پس یافته‌های تجربی آزمون‌پذیر نیز، با لحاظ شرایط مربوطه، فی‌الجمله مورد تأیید دین‌اند و این قسم گزاره‌ها لزوماً غیردینی قلمداد نمی‌شوند.

رابعاً: بسیاری از داده‌های دینی نیز آزمون‌پذیرند؛ یعنی می‌توان آموزه‌های دینی راه به شیوه‌های مختلف و با لحاظ تناسب (از جمله برخی از آنها را به روش تجربی) به آزمون نهاد؛ بلکه در مواردی دین، مخاطب خویش را به آزمون برخی مدعیات مطرح شده فرامی‌خواند.

آیا علم و دین با یکدیگر متباینند؟

پرسش/چالش چهار) علم و دین دو ودای مستقل از همد و نقش‌ها و کارکردهای متفاوتی دارند، هیچ کدام نباید وارد قلمرو دیگری بشوند. دین عهدهدار ایجاد ایمان به ماوراء و قداست‌بخشی و معنی‌دهی به هستی و حیات در این عالم است، و رسالت ذاتی و غایت قُصوای آن نیز، هدایت معنوی آدمیان و تأمین مصالح اخروی آنان است، اما علم عهدهدار کشف قوانین طبیعت (علوم طبیعی)، یا تحلیل و توضیح کنش و واکنش انسان در قبال وضعیت‌هایی است که با آنها مواجه می‌شود و رهنمونی او به رفتار شایسته در این مواجهه است (علوم انسانی)؛ رسالت علوم رفع و دفع مشکلات پیش روی بشر و تسهیل و ارتقاء سطح سخت‌افزاری و نرم‌افزاری زندگی انسان است، پس هیچ کدام از آن دو نمی‌باید و بلکه نمی‌توانند در قلمرو دیگری دخالت کنند و رسالت آن را بر عهده گیرند، ثمره‌ی تحقق علم دینی – در صورت امکان – درآمختن این دو حوزه‌ی متفاوت است.

در پاسخ به این بیان به اشاره به چند نکته قناعت می‌ورزیم:

اولاً: این سخن ادعایی تهی از هر گونه پشتوانه استدلالی است.

ثانیاً: ایدیان – البته مراد ما ادیان ابراهیمی و وحیانی، خاصه اسلام است – شامل و حاوی گزاره‌ها و آموزه‌های علمی بسیاری است؛ گزاره‌های فراوان حاکی از خصوصیات و قواعد حاکم بر عالم طبیعت، و حاوی رهنمودهای روشن و گسترده‌ای در زمینه‌ی «تحلیل و تبیین کنش و واکنش‌های انسان، و تعیین رفتار بایسته و شایسته‌ی او در قبالت وضعیت‌هایی است که با آنها مواجه می‌شود»؛ و «رفع و دفع مشکلات پیش روی بشر و ارتقاء سطح سخت‌افزاری و نرم‌افزاری زندگی انسان» از اهداف اساسی دین نیز محسوب می‌گردد. این مطلب با مروری مختصر در متون مقدس آشکار می‌گردد.

ثالثاً: اگر از علم دینی سخن می‌رود، بدان معنی نیست که متن همه‌ی انگاره‌های زیربنای خود (مانند آموزه‌های علمی بسیاری است؛ گزاره‌های فراوانی از خصوص دینی اخذ گردد؛ بلکه مراد این است که علم، اگر مبتنی بر «مبانی نظری دینی»، و با کاربست «منطق موجه»، از «منابع معتبر» فراچنگ آید، دینی خواهد بود و این روند و فرایند، ممکن و مطلوب است. راقم این سطور شاخص‌های علم دینی (معیار علم دینی) را در گفتار سوم از کتاب در شرف انتشار «علم دینی» باز گفته‌است.

آیا استطاعت دین، محدود به تنها ارائه مبانی و عناصر ارزش علم است؟

پرسش/چالش پنجم) قلمرو دین محدود و فاقد ظرفیت کافی برای تولید علم است؛ حداکثر استطاعت دین، ارائه‌ی مبانی یا چارچوب‌های ارزشی دانش و تولید گزاره‌هایی پرکنده است؛ از این رو توقع تولید علم از نهاد دین توقعی ناپیجاست. اولاً: مانند مفاد بند چهار، این سخن نیز ادعایی فاقد هر گونه استدلال درخور و فراخوری است. با تامل در پاسخ‌هایی که به پرسش چهارم ارائه شد، این پرسش نیز پاسخ کامل خویش را می‌یابد.

ثانیاً: با توجه به پاسخ شبهه فوق، اگر این مدعا فی‌الجمله پذیرفته باشد، در مصداق «شرایع دست‌خوش تحریف‌شده»ای چون مسیحیت یا «دین‌واره‌های بشرساخته»ای همچون بودیسم قابل طرح است، نه درباره‌ی دین کاملی مانند اسلام.

آیا دین، مطلقاً «ایستا» و علم کلاً «پویا» است؟

پرسش/چالش ششم) دین «ثابت» و ابدی، اما علم «متغیر»، «ابطال‌پذیر» و مقطعی است؛ از این رو دین نمی‌تواند منبع و مولد علم باشد.

در پاسخ به این اشکال نیز می‌توان به نکات بسیاری اشاره نمود، از جمله:

اولاً: دین مجموعه‌ای مطلقاً ایستا و غیر متعطف نیست؛ بلکه احکام و آموزه‌های دین دو دسته‌اند: ثابت و متغیر. به تعبیر دیگر: سازگارهایی در متن دین حق تعبیه گردیده که آن را قابل انطباق با ظروف و شرایط مختلف ساخته است.

ثانیاً: عقل و تجربه که منبع علم قلمداد می‌شوند نیز عناصر ثابت و دائمی‌ای هستند، عقل همواره عقل است و تجربه همیشه تجربه، به تعبیر دیگر: تجربه‌ی یک امر، در ظروف و شرایط معین و مشابه همواره به یک نتیجه منتهی می‌گردد.

ثالثاً: قضایای ریاضی که ابزار اصلی علوم، خاصه علوم طبیعی‌اند، هرگز تغییر نمی‌کنند، آیا ثبات این قضایا آسیبی به کارآیی‌شان برای تولید علم وارد ساخته است؟ بلکه اگر این قضایا متغیر بودند کارایی خود را برای کمک به حل مسئله از سوی علوم از دست می‌دادند. رابعاً: پیش‌فرض‌های این شبهه، عبارات است از: ۱- میرایی و ابطال‌پذیری پیوسته‌ی علم، ۲- نقش حصری بی‌حاکمتری دین (نقل دینی) برای تأمین گزاره‌های علمی. ولی هر دو فرض مخدوش است.





پاسخ احمدحسین شریفی به نامه رضا داووری اردکانی؛

**یکی از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه علوم انسانی اسلامی، کارشکنی‌های سیاسیون ناآگاه و بعضاً فریفته غرب و دلدادگان اندیشه‌های غریبان است.**

به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام احمدحسین شریفی دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) بعد از انتشار نامه سرگشاده رضا داوری اردکانی درباره علوم انسانی و اجتماعی و نقدهایی که به آن وارده کرده بود، یادداشتی منتشر کرد.

**متن این نامه به شرح ذیل است:**

جناب دکتر رضا داوری اردکانی، از بزرگان و نام‌آوران فلسفه در ایران، چندی پیش (اواخر بهمن ۱۳۹۶) در پاسخ دعوتی برای شرکت در نشست علمی درباب علم دینی و علوم انسانی اسلامی، ضمن عذرخواهی از شرکت در آن نشست، در ضمن نامه‌ای کوتاه، مطالبی را درباره علوم انسانی اسلامی بیان کردند.

این نامه بلافاصله در فضای علمی کشور و در میان مدافعان و مخالفان علوم انسانی اسلامی واکنش‌هایی، عمدتاً احساسی و از سر بی‌تأملی و بعضاً جاهلانه و کینه‌توزانه، را برانگیخت تا جایی که برخی از مدعیان علوم اجتماعی و انسانی، که بعید نیست فهم و درکشان از علوم انسانی موجود نیز همچون فهم و درک نادرست و کژی باشد که از این نامه دکتر داوری داشته‌اند، با طعنه و نیشخند، ضمن تشکر از دکتر داوری به شکلی طعنه‌آمیز بر ایشان آفرین گفتند که بالاخره در پایان عمر حقیقت‌مسئاله را فهمید و نادانی خود را تا اید کِش نداد! و حتی بعضاً قیاس به نفس کرده و اندیشمندی مُثل دکتر داوری را متهم به نان به نرخ روز خوری کردند! درباره چنین افرادی باید گفت که نه تنها ارزش توجه ندارند که کرای نام بردن نیز ندارند.

یا یکی از قطب‌های هتاکان و مدعیان درشت‌گوی عالم‌نمای این سرزمین، چنان کینه‌توزانه و بی‌ادبانه در این باره موضع‌گیری کرد که تعجب دوستان خود را نیز از این همه کینه و حقد و حسدی که نسبت به دکتر داوری در سینه دارد، برانگیخت.

راستی تفکر ترجمه‌ای درباب فلسفه علم که مدعی تخصص در آن هستند، آیا افتخار دارد؟ آیا داشته‌های سِرا پوپر و دیگر فلاسفه دست چندم غرب را نشخوار کردن و با چند شعر مولوی آمیختن هنری است که شایسته افتخار باشد؟ عجیبت‌تر اینکه بر این علم تقلیدی خود چنان شادمانند که دکتر داوری را سرزنش می‌کنند که چرا خود را در معرض وزش توفان‌وار اندیشه‌های فیلسوفان علم غرب قرار نداد و از آنان بهره ن‌گرفت و او نیز مثل ایشان مقلدوار به نشخوار چنان اندیشه‌هایی نپرداخت.

روزی خاوران ملکه انگلیس و ادب‌آموزان نورچشمی الیزابت دوم را چه سزد که اندیشمندی مثل داوری را «بی‌پروا» و «قدرت‌گر» بنامند؟ هر چند پاره‌ای از اشعار مولوی را نیز صمیمه کار خود کنند. (بیچاره مولوی که چنین ملافغان و مقلدانی دارد)!

به هر حال، از زمان انتشار نامه جناب دکتر داوری، دوستان زیادی از این بنده نیز درخواست می‌کردند که مواضع خود را درباره آن نامه بیان کنم. اکنون که از آن فضای احساسی و ژورنالیستی و کینه‌توزانه قدری دور شده‌ایم، مناسب است چنین گفتگویی مکتوب با استاد گرانقدر جناب دکتر داوری درباره محتوای آن نامه را آغاز کنم، امیدوارم که ایشان نیز، آن گونه که از او انتظار می‌رود، بباب این پرسش و پاسخ فلسفی و علمی را باز نگه دارد و با پاسخ به پرسش‌ها و احیاناً نقدهایی که در این مکتوب بیان می‌شود، موجبات شفاف‌سازی بیشتر این بحث و رونق علمی آن را فراهم کنند.

در مجموع چندین نکته مهم در این نامه ذکر شده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

یک. تلاش‌های سی‌ساله‌نتیجه‌بخش یابی نتیجه؟

حضر تعالی در بحثی از نامه خود آورده‌اید: «این بحث … سی سال است که به نتیجه نرسیده است و به نظر نمی‌رسد که در آینده نیز به نتیجه‌ای برسد.»

در این رابطه به‌ذکر چندنکته‌بسنده می‌کنیم:

اولاً، همان‌طور که استحضار دارید، بحث از علوم انسانی

## یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

# کارشکنی سیاسیون از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه علوم انسانی اسلامی



اسلامی، و اسلامی‌سازی دانش‌های جدید، اختصاصی به مباحث سی سال اخیر ندارد؛ بلکه دست کم از زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی این دغدغه در میان لئسوزان و مصلحان جهان اسلام مطرح بوده است. در این باره مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده‌است، که علی‌القاعده حضرت‌تعالی از آنها اطلاع دارند. در اینجا فقط به شعری از اقبال لاهوری (۱۸۸۹–۱۹۳۸) اکتفا می‌کنم که می‌گفت: چون عرب‌اندروپاپر گشاد علم‌وحکمت‌رابنادیگر نهاد فنه‌آن صحراشنشین کاشتند حاصلش‌افرنگیان برداشتند خوش‌ترآن باشندمسلمش کنی کشته‌شمشیر قرقرش کنی

ثانیاً، آیا واقعاً نظرِ حضرت‌تعالی این است که اگر سی سال از عمر طرح نظریه‌ای بگذرد اما به نتیجه نرسد این نشانه نادرستی و بی‌ثمیری آن است؟ به نظر شما، به عنوان رئیس فرهنگستان علوم، از میان دهها هزار استاد و متخصص علوم انسانی در کشور ما، چه تعداد از آنان به چنین ایده‌های باور دارند و به چه میزان در مسیر تحقق آن تلاش کرده‌اند؟ حال اگر تلاشی جدی از سوی قاطبه اندیشمندان برای تحقق این ایده صورت نگرفته است، آیا به معنای نادرستی آن و مستلزم یأس و ناامیدی از نتیجه‌بخش بودن آن است؟ حتی اگر تلاش‌های زیادی هم برای تحقق آن صورت می‌گرفت، آیا به صرف نتیجه‌بخش نبودن آن تلاش‌ها، منطقی می‌توان به این نتیجه رسید که پس چنین ایده‌ای نادرست است؟

ثالثاً، آیا در تاریخ علوم تجربی جدید، علمی را سراغ دارید که بعد از طرح در مدت سی سال به طور کامل تولید شده باشد؟ چنین تخیلی، اگر از سوی افراد دیگری، غیر از حضر تعالی می‌بود، می‌توانستیم او را به علم‌ناشناسی یا خستگی و یأس و ناامیدی متهم کنیم. تاریخ علم و نظریه‌پرداز، تاریخ تلاش و صبوری و امید بوده است، داستان کشف رموزِ خط میخی، از این جهت نمونه‌ای آشکار است، پیش از صد سال از زمان طرح ایده تا به نتیجه رسیدن آن طول کشید؛ اما هیچ کس مایوس و ناامید نشد. حال چگونه می‌توان انتظار داشت که ایده‌ای بزرگ و حیاتی که صدها برابر کشف رموز خط میخی اهمیت دارد، و سرنوشت امتی و جهانی به آن بستگی دارد، در مدت سی سال به نتیجه نهایمی برسد؟

# کارشکنی سیاسیون از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه علوم انسانی اسلامی

داشپورد خودرو بگذارید که خودروی اسلامی نمی‌شود؟! چنین تصویری فقط ساخته و پرداخته یک ذهن سیاست‌زده و ناآگاه است و گرنه کلامیک از مدافعان علوم انسانی اسلامی چنین تخیلات و توهماتی را در ذهن خود تصور کرده‌اند؟!

این سخن رئیس‌جمهور، ما را به یاد یکی دیگر از مخالفان قدیمی‌تر علم دینی می‌اندازد که برای تمسخر این ایده از شخصیت‌مجموعلی یاد می‌کند که علم دینی را علمی می‌دانسته است که برای تأمین انرژی مورد نیاز به جن‌شناسی می‌پردازد، زیرا جنیان از آتش‌اند و آتش منبع انرژی! او نیز با تمسک به چنین مغالطه پهلوان پنبه‌ای خیال خود و مقلدانش را آسوده کرد که پس ایده علم دینی ایده‌های مضحک است!

ثانیاً، فیلسوف عزیز ما، به خوبی می‌دانند که پرخورطاری از منصبی سیاسی هیچ ملازمه‌ای با عدم تخصص در علوم انسانی ندارد. ممکن است برخی از صاحب‌منصبان سیاسی و اجتماعی، از بسیاری از مدعیان علوم انسانی و اجتماعی، نسبت به حقیقت علم آگاه‌تر و بصیرتر باشند. قطعاً منظور حضر تعالی این نیست که اظهار نظر کسانی مثل امام خمینی یا رهبر معظم انقلاب اسلامی درباره علوم انسانی اسلامی، که به اعتقاد همگان از جمله آگاه‌ترین و متخصص‌ترین افراد در مسائل اجتماعی و علمی روز هستند موجب سیاسی شدن این مسأله علمی باشد.

ثالثاً، بنده هیچ ملازمه‌ای بین اظهار نظر اقرار سیاسی درباره یک مسأله علمی و بی‌نتیجه شدن تلاش‌های علمی نمی‌بینیم. و اعتقاد ندارم که به‌به صرف اینکه اشخاص سیاسی درباره یک مسأله علمی سخن بگویند، دیگر «هر چه بگوئند هم به نتیجه نمی‌رسند.» اگر ملازمه‌ای میان این دو وجود دارد، خوشحال می‌شوم که منطق آن را بیان کنید.

سه، رابطه علم و دین در فراژی دیگر از نامه حضر تعالی چنین آمده است که «علم ماهیتی متفاوت با دین دارد و به این جهت آن را به صفت دینی نمی‌توان متصف کرد. به عبارت دیگر، وصف دینی نمی‌تواند صفت ذاتی علم باشد.»

**درباره این فراز نیز چند نکته و سؤوال مطرح می‌کنم:**

اولاً، همان‌طور که حضر تعالی به خوبی می‌دانید اصطلاح «ذاتی» دست کم هشت معنا دارد؛ حال باید پرسید که منظور شما از این سخن که «وصف دینی نمی‌تواند صفت ذاتی علم باشد»

از آن نشده است، حقیقت این است که یکی از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه علوم انسانی اسلامی، کارشکنی‌های سیاسیون ناآگاه و بعضاً فریفته غرب و دلدادگان اندیشه‌های غریبان است،حضر تعالی به عنوان یکی از اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی و کسی که حدود ۲۰ سال ریاست فرهنگستان علوم را بر عهده داشته است، بهتر از هر کس دیگری می‌داند که تقریباً هیچ یک از رؤسای جمهوری سی سال اخیر و اغلب قریب به اتفاق وزرای علوم و آموزش عالی کشور در طی این سال‌ها، هر گز نه تنها اعتقادی به علوم انسانی اسلامی نداشته و کمترین قدمی برای آن بردناشته‌اند؛ بلکه بیشترین کارشکنی‌ها و مانع‌تراشی‌ها را بر سر راه آن داشته‌اند.حتی رئیس‌جمهور فعلی به دلایل مختلف، از جمله ناآگاهی از این مقوله، به هر مناسبتی، طعنه‌ای بر این فعالیت‌ها می‌زند و همان‌طور که اطلاع دارید بعد از انتشار نامه جنابعالی، ایشان هم میزان درک خود از ایده علم دینی را با چنین نقدی نشان داد که «اینکه شما یک قرآن در

اتصاف آن است که جنابعالی ذاتاً فیلسوف باشید؟ یا وقتی شما را متصف می‌کنیم به فیلسوفی ایرانی، و هایدگر را متصف می‌کنیم به فیلسوفی آلمانی، آیا بدان معنا است که ذات حضر تعالی اقتضای چنین توصیفی را دارد و ذات جناب هایدگر مقتضی چنان توصیفی است؟

ثالثاً، احتمالاً منظور جنابعالی اشاره به نظریه‌ای است که دینی بودن را «قید توضیحی» برای علم می‌داند و معتقد است که علم، اگر علم باشد حتماً دینی است. اگر این باشد باید دانست که فقط عده اندکی از مدافعان علوم انسانی اسلامی قید دینی برای علم را قیدی توضیحی می‌دانند؛ اما اکثر مدعیان علوم انسانی اسلامی، وصف دینی را وصفی «حترازی» می‌دانند. بنابراین، بر فرض نادرست بودن چنان دیدگاهی، هر گز نمی‌توان نتیجه گرفت که پس هر نوع دیدگاهی درباره علوم انسانی اسلامی نادرست است!

**چهار معنای علم‌دینی**

حضر تعالی در فراژی دیگر نوشته‌اید: «البته وجود علوم دینی محرز است و این علوم در همه جا و بخصوص در کشور ما جایگاه ممتاز دارند اما آنها علومی هستند که مسائل شان مسائل دینی است. علوم فقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر و کلام و حتی فلسفه اسلامی در زمره علوم اسلامیند.»

از این عبارات فهمیده می‌شود که از نگاه حضر تعالی معیار دینی بودن یک علم، دینی بودن مسائل آن است. نه دینی بودن مبانی آن و نه دینی بودن روش آن و نه دینی بودن اهداف و غایت آن. در این باره نیز چند نکته و سؤوال را مطرح می‌کنیم:

اولاً، چنین دیدگاهی یکی از دوازده تلقی موجود از علوم انسانی اسلامی است. آیا بر فرض نادرست بودن چنین تلقی‌ای از علوم انسانی اسلامی، سایر تلقی‌ها که اتفاقاً هم منطقی قوی‌تر و هم طرفداران بیشتری دارند نیز محکوم به شکست‌اند؟ آیا تلقی کسانی که مدعی‌اند اسلامی بودن علوم انسانی به اسلامی بودن مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، دین‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و روش‌شناسانه آنهاست نیز نادرست است؟ آیا آن نوع نگاهی که اسلامی بودن علوم را به اسلام‌دینی بودن غایبات و مقاصد آنها می‌داند و به تعبیر دیگر تمایز علوم را به تمایز در غایبات و اهداف می‌داند نیز نادرست است؟

ثانیاً، بر فرض پذیرش این مبنا، آیا مسائل اقتصادی، اجتماعی، تربیتی، حقوقی، مدیریتی، سیاسی، روان‌شناختی کمی در متون دینی ذکر شده است؟ آن همه آیات و روایات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی اسلام را چه می‌کنید؟ پس چرا می‌گویند که ایده علوم انسانی اسلامی، ایده‌ای ناممکن و بی‌نتیجه است؟

ثالثاً، این سخنان نشان می‌دهد که حضر تعالی هیچ تفاوتی میان ابعاد توصیفی علوم انسانی و ابعاد توصیه‌ای آنها قائل نیست. در حالی که اسلامی بودن هر یک از این ابعاد متفاوت است، تا جایی که حتی مخالفان متعصب

ایده علوم انسانی اسلامی، اسلامی بودن ابعاد توصیه‌ای علوم انسانی را کاملاً ندانند داشته و قبول دارند. از آنجا که بنده مدت‌ها پیش در پاره‌ای از مکتوبات خود توضیح‌حاتی کامل در این باره بیان کرده‌ام، در اینجا نیازی به تکرار نمی‌بینم.

رابعاً، این تلقی از علوم اسلامی که اسلامی بودن آنها را وابسته به اسلامی بودن مسائلشان می‌داند، در تضاد و بلکه تعارض با

## یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۹۶ | شماره ۲۳ | مرداد ۹۸

دیدگاه پایانی شماست که تولید علوم انسانی اسلامی را متوقف بر شکل‌گیری جامعه دینی و اسلامی می‌دانید؟ زیرا اگر هویت علم اسلامی به اسلامی بودن مسائل آن باشد تفاوتی ندارد که چنین علمی در بستر جامعه‌ای دینی مطرح شود یا در فضای جامعه‌ای غیر دینی. در حالی که اگر هویت علم دینی وابسته به بسترهای اجتماعی دینی باشد در آن صورت تفاوت نمی‌کند که مسائل آن در متن دین آمده باشد یا نه.

**پنج نقددینی علوم انسانی**

حضر تعالی در این نامه کوتاه از طرفی می‌فرمایید «هیچ علمی را با مלאک بیرون از آن نمی‌توان سنجید» و از طرف دیگر تصریح می‌کنید که «البته دین و دینداران می‌توانند نسبت به مسائل همه علوم و بخصوص علوم معروف به علوم انسانی و اجتماعی نظر انتقادی داشته باشند و… در مباحث آن علوم چون و چرا کنند اما این چون و چرا در نقد علم است نه اینکه علم تازه باشد. ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم.»

اولاً، اگر علم و دین دو هویت کاملاً متمایز دارند و اگر هیچ علمی را با مלאک بیرون از آن نمی‌توان سنجید پس چگونه می‌توان یک علم را با مלאک دینی سنجید؟! ثانیاً، اگر از پایگاه دین می‌توان یک علم را نقد کرد، پس چرا و به چه دلیل نمی‌توان از پایگاه دین یک علم جدید تولید کرد؟

ثالثاً، شما که نقد اسلامی به علوم انسانی موجود را مجاز دانسته‌اید سؤال این است که حد و مرز این نقد را تا کجا می‌دانید؟ آیا صرفاً به این صورت که دینداران متخصص در حوزه‌های علوم انسانی مجازند که کاره علوم انسانی بنشینند و ناظر فعالیت‌های آنان باشند و هر جا که دیدند نکته‌ای یا مطلبی با دین یا دینداری آنان ناسازگار بود زبان به اعتراض بگشایند؟ یا آنکه این نقد می‌تواند نقد مبانی و مفروضات بنیادین این علوم، نقد مسائل و نقد روش‌ها و فرآیندها و نقد نتایج و فرآورده‌ها نیز باشد؟ اگر دومی است آیا این نقدها نباید از یک پایگاه مدعی برخاسته باشند؟ اگر خود دین مبانی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی خاصی نداشته باشد یا روش‌شناسی ویژه‌ای برای تولید علوم انسانی نداشته باشد یا مقصد و مقاصد خاصی برای سیر حرکت بشر و مدیریت فکر و زندگی آدمیان ترسیم نکرده باشد، دیندار بما هو دیندار چگونه می‌تواند به نقد عالمانه و محققانه علوم موجود بپردازد؟

رابعاً، بعد از آن‌که می‌فرمایید دین و دین‌دارن می‌توانند صرفاً به نقد علوم انسانی موجود بپردازند اما نقد به معنای تولید نیست؛ در پایان فرموده‌اید «ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم». یعنی فعلا و در حال حاضر به مرحله تولید علوم انسانی اسلامی نرسیده‌ایم. حال سؤوال این است که پر فرض پذیرش این مدعا، آیا اینکه فعلا به جایگاه تولید علوم انسانی اسلامی نرسیده‌ایم به معنای ناممکن بودن علوم انسانی اسلامی است که در صدر این نامه به آن اشاره کرده‌اید؟!

شش، بستر اجتماعی تولید علوم انسانی اسلامی

حضر تعالی ضمن اشاره به بستر اجتماعی علوم انسانی مدرن و تناسب آنها با نظم مدرن، فرموده‌اید «ما اگر نظم دیگری جز نظم تجدید در نظر داریم و به چگونگی قوام و به راه تحقق آن می‌اندیشیم و برای رسیدن به آن می‌کوشیم شاید در راه علمی متناسب با نظم تازه قرار بگیریم. در این مورد هم توجه

داشته باشیم که علم و جامعه با هم قوام می‌یابند. …اگر می‌توانستیم …راه‌رسیدن به جامعه‌ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سوادِای مصرف‌آخرین تکنولوژی‌های ساخته جهان توسعه‌یافته آزاد باشند و با همدلی و همهانگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند، شاید اقلی پیش‌رویمان گشوده می‌شد. …من حرف دیگری ندارم و چیز دیگری نمی‌توانم بگویم، جز اینکه خواست که اگر می‌توانیم، به جای بحث درباره علوم اجتماعی اسلامی، در باب شرایط امکان تجدید عهد دینی و بنای یک جامعه اسلامی ببیندیشیم.»اولاً، این تأکید و توصیه که اگر نظم دیگری جز نظم مدرن را در نظر داریم، برای رسیدن به آن باید بکوشیم در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم؟ آیا این توصیه را با آن تحلیل، متهافت نمی‌بینید؟

ثانیاً، از طرفی تصریح می‌کنید که «علم و جامعه با هم قوام می‌یابند» و از طرفی

می‌فرمایید به منظور بازشن احتمالی اقلی در این زمینه در پیش روی ما، ابتدا لازم است «راه رسیدن به جامعه‌ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سوادِای مصرف‌آخرین تکنولوژی‌های ساخته جهان توسعه‌یافته آزاد باشند و با همدلی و همهانگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند».

خوب اگر علم و جامعه تقوم هم‌زمانی دارند، پس چرا شما تولید علوم انسانی اسلامی را متوقف بر شکل‌گیری جامعه اسلامی می‌دانید؟!

ثالثاً، آیا رسیدن به جامعه‌ای اسلامی با آن ویژگی‌ها، بدون در اختیار داشتن علم اسلامی ممکن است؟ اساساً از نگاه جنابعالی قوام جامعه به چیست که اسلامی بودن آن را شرط به تحقق علم اسلامی می‌داند؟ آیا اندیشه حقیق چگونگی جامعه اسلامی، بدون داشتن تئوری‌ها و نظریه‌های اساسی، دشندی است؟ پس چرا می‌گویند به جای بحث درباره علوم اجتماعی اسلامی، درباره شرایط بنای یک جامعه اسلامی اندیشه موجود بپردازد؟

رابعاً، بعد از آن‌که می‌فرمایید دین و دین‌دارن می‌توانند صرفاً به نقد علوم انسانی موجود بپردازند اما نقد به معنای تولید نیست؛ در

پایان فرموده‌اید «ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم». یعنی فعلا و در حال حاضر به مرحله تولید علوم انسانی اسلامی نرسیده‌ایم. حال سؤوال این است که پر فرض پذیرش این مدعا، آیا اینکه فعلا به جایگاه تولید علوم انسانی اسلامی نرسیده‌ایم به معنای ناممکن بودن علوم انسانی اسلامی است که در صدر این نامه به آن اشاره کرده‌اید؟!

شش، بستر اجتماعی تولید علوم انسانی اسلامی

حضر تعالی ضمن اشاره به بستر اجتماعی علوم انسانی مدرن و تناسب آنها با نظم مدرن، فرموده‌اید «ما اگر نظم دیگری جز نظم تجدید در نظر داریم و به چگونگی قوام و به راه تحقق آن می‌اندیشیم و برای رسیدن به آن می‌کوشیم شاید در راه علمی متناسب با نظم تازه قرار بگیریم. در این مورد هم توجه

داشته باشیم که علم و جامعه با هم قوام می‌یابند. …اگر می‌توانستیم …راه‌رسیدن به جامعه‌ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سوادِای مصرف‌آخرین تکنولوژی‌های ساخته جهان توسعه‌یافته آزاد باشند و با همدلی و همهانگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند، شاید اقلی پیش‌رویمان گشوده می‌شد. …من حرف دیگری ندارم و چیز دیگری نمی‌توانم بگویم، جز اینکه خواست که اگر می‌توانیم، به جای بحث درباره علوم اجتماعی اسلامی، در باب شرایط امکان تجدید عهد دینی و بنای یک جامعه اسلامی ببیندیشیم.»اولاً، این تأکید و توصیه که اگر نظم دیگری جز نظم مدرن را در نظر داریم، برای رسیدن به آن باید بکوشیم در راه علمی متناسب با آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست که فرمودید، چون سی سال است تلاش‌ها برای علوم انسانی اسلامی به نتیجه نرسیده‌است پس دیگر به نتیجه نمی‌رسد. اگر واقعاً تلاش در جهت دستیابی به علوم انسانی اسلامی را بی‌نتیجه و بی‌فایده می‌دانید، پس چرا توصیه می‌کنید که برای رسیدن به نظم نوین مورد انتظار باید در راه علمی متناسب با آن قرار بگیریم، در تضاد به آن نکته نخستین شماست

یادداشتی از حسین بستان؛

# علم دینی، معرفتی است دارای دو روش که در طول هم قرار دارند

**علم دینی، معرفتی است دارای دو روش که در طول هم قرار دارند و از آنجایی که این دو در عرض هم قرار ندارند، با هم در تعارض نیستند.**

به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام حسین بستان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در یادداشتی به بررسی اشکالات وارده بر علم دینی پرداخت و هریک را پاسخ داد که متن این یاداشت از نظر می گذرد:

تعاریف علم دینی براساس مبانی مختلفش، متفاوت است ولی علم دینی در مجموع اولاً علمی است که با اصطلاح جدید در مراکز علمی به عنوان علم شناخته می شود، بدین معنی که علم دینی، معرفت و دانشی است که به بررسی مسائل جهان واقعی می پردازد و شاخصه دیگر این علم، دینی بودن آن است که این علم حداقل نظریه ها و فرضیه های خود را از دین بگیرد و دین مرکز و منشأ فرضیه ها و نظریه های آن باشد که این تلقی از علم دینی، اقتضات و نتایج خاص خودش را به همراه دارد.

طرح اشکال:

بحث دینی از آن ابتدایی که مطرح شد با تعدادی از اشکالها و چالشهایی روبه رو بوده است و منتقدان چند اشکال اصلی بدین مهم مطرح کرده اند که یکی از این اشکالات این بود که چون علم و دین دو حوزه معرفتی جدا از هم هستند و هریک روش متفاوتی دارند، این دو مقوله را نمی توان با هم پیوند زد و علمی با عنوان علم دینی ساخت چرا که این دو دارای ماهیت و روش های مختلفی هستند.

بنابراین اگر ترکیبی که با عنوان علم دینی نام گرفته است را دنبال کنیم؛ اختلاف ماهوی که بین این دو علوم است ما را با مشکل روبه رو می کند. اگر بخواهیم به اقتضات دین اصرار داشته باشیم این مهم با علمی بودن سازگاری ندارد به بیان دیگر، دین دارای روشهایی است که نمی تواند با علم جمع شود و از طرفی دیگر اگر تعریفی که به دنبال آن هستیم علم باشد، این مهم نیز دارای اقتضات ماهوی و روشنی است که با دینی بودن سازگار نیست و نیز ماهیت علم نسبت به دین باید خنثی باشد و دینی بودن در آن دخالت نکند و به محض دخالت علم در دین، ماهیت علم تغییر می یابد.

جواب اشکال:

در واقع این یکی از اشکالاتی بوده که دیگران نیز مطرح کردند و اصل این ایده علم دینی را ایده ناتوان و ناقصی به شمار می آوردند که این اشکال در نامه دکتر داوری نیز منعکس شده است و وی به ذات علم اشاره کرده و دینی بودن و غیر دینی بودن را خنثی می انگارد.

به نظر بنده در حقیقت جواب این اشکال را با مبانی مختلف می توان داد؛ در واقع اگر در سطح انتزاعی و فلسفی قضیه را مورد بررسی قرار دهیم، امکان اینکه اشکال فوق تداعی شود، وجود دارد؛ این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان با نگاه فلسفی و انتزاعی نسبت به تعبیر و تلقی دکتر داوری واکنش نشان دادند و او را مورد نقد قرار می دهند.

در حقیقت ما در علم دینی، می توانیم هم از روش علمی و هم از روش استدلال دینی استفاده کنیم. علم دینی اگر در نظام معرفتی با هم ترکیب شود و بتواند در نفی و اثبات گزاره های خود از متون دینی، آیات و روایات بتواند استفاده کند هیچ

صفحه ۹۸ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸



مشکل منطقی پیش نمی آید.

به تعبیر دیگر علم دینی، معرفتی است دارای دو روش که در طول هم قرار دارند و از آنجایی که این دو در عرض هم قرار ندارند، با هم در تعارض نیستند؛ بدین معنی که در بخشی از گزاره ها با روش علمی به نفی و اثبات و در بخش دیگر نیز از روش دینی و اجتهادی استفاده می کنیم که این دو با هم در مقام عمل، هیچ اصطلاحی پیدا نمی کنند.

طرح اشکال:

از آنجایی که علم دینی، علمی با خصلت دینی است در واقع برای این مهم، معیار دینی قرار دادیم و به لحاظ کارایی، تفاوت چندانی با علوم موجود پیدا نمی کند، زیرا که با همان روش تجربی به نفی و اثبات می پردازد و در مقابل تجربه، ادعای دیگری ندارد و تنها با مبانی فلسفی دینی، قرآنی یا حدیثی ادعاهای خود را اثبات نمی کند و این شبهه پیش می آید که ایجاد محدودیت برای آن شده و این علم کارایی آن چنانی ندارد که این مهم از اشکالات دیگر بر علم دینی بود که از گذشته مطرح می شد که کتاب و سنت چه مقدار مطلب و گزاره در آیات و احادیث موجود است در حالی که میلیون ها مسئله ای که در جهان موجود است و علوم با آن در ارتباط هستند و تماماً نمی توان از قرآن و حدیث نقل کنیم.

جواب اشکال:

طبق تعریف علم دینی که ما از آن تعبیر می کنیم در آن از روش دینی استفاده می شود، ولی منحصر به آن نیست چرا که علم تجربی هم به همراه دارد و وقتی این تعریف را ارائه دادیم اشکال مطرح شده از میان می رود و از آنجایی که علم دینی، تجربی نیز هست و ظرفیت و قابلیتهایی که علوم دیگر دارند این علم نیز همان کارایی را دارد از جهت نقصان و ایرادی در علم دینی دیده نمی شود.

طرح اشکال:

مخالفان علم دینی از دیرباز معتقدند که این مهم علم جدیدی نیست و صرفاً قرار دادن دو مقوله در کنار هم است.

جواب اشکال:

جدید بودن علم دینی از این حیث است که ترکیب روش دینی و روش علمی در آن صورت گرفته است. اگر با نگاهی منطقی به قضیه بپردازیم ممکن است تعریف علم دینی را همان علمی تلقی کنیم که در توسعه و بسطش از دین نیز بهره جسته اید؛ در واقع پذیرش دین در علم و پذیرش مراجعه به متون دینی در این علم به صورت واقعی اتفاق می افتد که خیلی از اندیشمندان به لحاظ منطقی می پذیرند و مخالفان براینند که اگر علمی باشد که از جهات مختلف از جمله منابع دینی کمک بگیرد که این مهم ماهیت علم را از علمی بودن خارج نمی کند، بر آن ایرادی وارد نیست ولی به اعتقاد بنده مخالفان علم دینی حتی به نظر خود نیز پایبند نیستند. ما در واقع در صدد ایجاد علم دینی هستیم که مخالفان تنها اصول آن را می پذیرند و باید این مهم به صورت عملی پیاده شود.

یادداشتی از نجف لک‌زایی؛

### گلوگاه‌های اصلی علم در اختیار مخالفان علم دینی است

**امروز بیش از هر زمانی روشنتر است که چرا ایده علم دینی به کندی پیش می رود؟ در واقع گلوگاه های اصلی علم در ایران در بیشتر ایام در اختیار مدافعان این دیدگاه نبوده و نیست.**

به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام نجف لکزایی، رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در یادداشتی با طرح این سوال که چرا این روزها هجمه به علم دینی و طرفداران آن شدت گرفته است؟، به آن پاسخ داده است:

این روزها حمله به علم دینی و هر آنچه به آن مربوط می‌شود و از جمله طرفداران علوم انسانی اسلامی شدت گرفته است. به طوری که می‌توان گفت ائتلافی از صاحبان قدرت و منصب داران عرصه علم و اپوزیسیون خارج نشین و روزنامه‌های مدعی اقدامات ضد ایدئولوژیک و …در این زمینه شکل گرفته است.

یک نمونه از این هجمه‌ها حملاتی است که از سمت و سوهای مختلف و متعدد و متنوع

### یادداشت؛

**علم در گستره زمان در حیطه ماده و غایت مادی تعریف می‌شود، اما غایت و چرایی علم دینی، فراتر از دایره زمان و مکان است.**

به گزارش خبرنگار مهر، حسینعلی رضائی، استاد دانشگاه امام حسین (ع) و پژوهشگر در یادداشتی به تقریر و تحلیلی کوتاه بر یک بند از نامه دکتر رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم در خصوص رابطه علم و دین نگاشته است:

بخشی از متن نامه استاد داوری اردکانی را که به نوعی موجب حرکت جامعه فلسفی – علمی اعم از دانشگاه و حوزه را به همراه داشته است با این عنوان «…علم ماهیتی متفاوت با دین دارد و به این جهت آن را به صفت دینی نمی‌توان متّصف کرد …» مورد تحلیل قرار داده و سعی خواهیم نمود در قالب چند سطر، نکاتی را بیان داشته و از زاویه‌ای منطقی و البته تبیینی به رابطه علم و دین و علم دینی نظر افکنیم.

وقتی متن و یا نامه‌ای مکتوب از شخص

یا شخصیتی با محتوا یی خاص خطاب به یک مجموعه علمی می‌شود، جریان‌های موجود با نوع نگاه‌های متعدد خود

به آن توجه کرده و هر

کس از ظن خود به تجربه

و تحلیل محتوایی آن پرداخته و

به برداشت‌ها و تفاسیر مختلفی نائل

می‌آیند و گاه نیز به قضاوت می‌رسند.

باب هرمنوتیک باز شده و پس از کلنجار رفتن با آن

متن چه بسا مراد نویسنده در هاله‌ای از ابهام قرار

گرفته و درنهایت از موضع صواب دور شده

و در نگاه افراطی و

به دور از ست

علمی، میل به تکفیر نویسنده در جریان سازی‌های علمی – سیاسی یا همان علم

سیاست‌زده، در برخی افراد ایجاد شود و نگاه به نوشته معطوف به نویسنده شود و فرد در چرخه بازی قدرت علمی حاکم، که مستخدم سیستم قدرت بوده و از هویت علمی بدون سوگیری فاصله داشته است، محکوم به خیلی از اموری شود که مراد نویسنده آن نبوده و نیست.

و اما غرض از نگارش این مطلب، فارغ از هرگونه جهت‌گیری؛ بررسی و تحلیل بخشی از متن نامه داوری

صفحه ۹۹ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

متوجه جناب حجت الاسلام والمسلمین شده است. کسانی که با آثار ایشان آشنا هستند می‌دانند که ایشان نقش مؤثری در عملیاتی سازی ایده اسلامی سازی علوم انسانی و برملا کردن چهره جریان‌های مخالف این ایده داشته است.

روشن است که نوشته من در دفاع از استاد خسروپناه به این معنا نیست که نگارنده با همه دیدگاه‌های ایشان همراهم، اما به این معنی هست که در ایده علم دینی در برابر علم سکولار با ایشان همسویم.

امروز بیش از هر زمانی روشن‌تر است که چرا ایده علم دینی به کندی پیش می‌رود؟

در واقع گلوگاه‌های اصلی علم در ایران در بیشتر ایام در اختیار مدافعان این دیدگاه نبوده و نیست.

از این رو است که مخالفان حتی در حد یک مؤسسه کم بودجه فلسفی هم حاضر نیستند که طرفداران علم دینی حضور داشته باشند چرا که می‌دانند این ایده امروز از هر زمان دیگری بهتر می‌تواند به مسائل ایران پاسخ دهد. مسائلی که علوم انسانی سکولار سهم زیادی در ایجاد آنها داشته و دارد و اگر برای علاج آنها امروز تدبیری صورت نگیرد، در آینده باید هزینه‌های بیشتری بپردازیم.

خالی بودن دست برخی منتقدان از رویکرد غیر استدلالی و توهین آمیز آنها بر ملاست.

## غایت و چرایی علم دینی، فراتر از دایره زمان و مکان است

بگیرد، چاره‌ای جز کمیت‌پذیری و حاکمیت نگاه پوزیتویستی ندارد و تعیین هندسه و عدد امری محتوم برای علم روز است.

آری علم امروز بایی برای دین باز نکرده است؛ چراکه در نظام موضوعات علمی و نقشه علم جهان (**Map of Science**) راهی را برای ابعاد معنایی انسان نگشوده است. این علم هیچ‌گاه متصف به دین نمی‌شود؛ چراکه از جغرافیای فکری فلسفه مادی برآمده و رسیدن به ظرف مفاهیم در لایه معنابخشی کلمات و مفاهیم نیز از آباشخور فلسفه بیکن‌ها و یا آگوست کنت‌ها بوده و رسیدن به گزاره‌ها و خبر از پدیده‌ها در حوزه پدیدارشناسی در لایه کشف حقایق و قواعد حاکم بر آن‌ها، معطوف شدن به نظریه‌ای طبیعت‌محور همانند نظریه مهبانگ اختریفی یک

و ژست و صورت‌داری نیستی (**Transformism**)

و در شیمی به جدول مندلیفی خواهد رسید و لاغیر.

سوال از ارتباط علم و دین در اینجا اصلاً بی‌معناست. دین در زبان حاکم علمی جامعه آکادمیک، دین مسیح با آن تاریخچه نسبتاً مشنوم به ارتباط نامأنوس با علم را مدنظر دارد، رابطه‌ای از جنس دین سیاست‌زده و کلیسایی که بر پایه گزاره‌های علمی بطلمیوسی و یا معادلات هندسی فیثاغورثی بنا نهاده شده و گزاره‌های دین مسیح معلوم از تحریف، خرافه و هم‌افزایی حوزه دینی رفتار سردمداران دین در سنت اشرافی‌گیری، انحصار بهشت و جهنم، واسط خدا و خلق دانستن روحانیت، فروش برات نامه و در برابر انقلابات علمی مثل دیدگاه گالیله و کوپرنیک قد علم کردن و با رویکرد تقیثی عقاید به تکفیر علمای عصر دست‌زده است، تعریف می‌شود.

و این نگاه و رابطه علم و دین درنهایت عصر به اصطلاح تلاایی رنسانسی را رقم می‌زند که به قول اندیشمند مادی غرب، انسان از ساحت دین و خرافه عبور کرده و از وادی فلسفیدن، عقلانیت و خرد خود به وادی علم و تجربه پا نهاده است.

علم حاکم در حوزه هستی‌شناسی خود را محکوم به هستی این دنیایی می‌داند،

در حوزه انسان‌شناسی، انسان را جزئی از فرآیند تکاملی آمیب اولیه تا نسل انسان‌های کنونی از جنس کرومونیوم و نئاندرتال‌ها در نگاه داروینیستی تحدید کرده و در حوزه معرفت‌شناسی خود را در باب معرفت حسی و عقل و خرد خود بنیاد در ماده قیاس خام طبیعت شکل داده است.

باز سوال طرح می‌شود، علم امروز در هستی چه جایگاهی برای عوامل دیگر، در انسان چه رابطه‌ای با خالق

سیر از نگاه فلسفه یونانی شروع شده حاضر در ساحت لایه‌های زبان‌شناسی و تحلیل زبانی امروز به ارت رسیده است.

فلسفه‌ای از جنس ماده که زمان و مکان است و علمی پایه دایره زمان و مکان

و تا عصر معرفتی تا به فلاسفه محدوددر که بر شکل

و درنهایت در معرفت و ایوواب کسب حقیقت به وحی و در لایه تشکیکی به شهود و الهام چگونه می‌نگرد و آیا صرفا با دو روی آورد نهیلیستی و یا لادری به آن نظر دارد؟

و پاسخ اولیه، صریح و صحیح به سوال فوق که از زبان علم حاکم برمی‌آید و برآمده از مقدمات فلسفی است در نگاه افراطی عدم وجود عوالم و معرفت‌های وحیانی است و در نگاه مفتضح‌تر به لادری و «نمی‌توانم درک کنم چون ابزار معرفتی آن را ندارم» ختم شده است. علم برای بروز و ظهور باید سه مرحله اساسی پژوهش، آموزش و ترویج را طی نماید، علم در دو کلان حوزه علوم دقیقه و علوم انسانی قابل تقسیم است که در سه مرحله و فرآیند تولید، توزیع و تکثیر کاملاً باهم تمایز دارند.

علوم دقیقه‌ای که با رویکرد کمی‌گرایانه باید به دنبال کسب حقایق بوده و نتیجه حاصله نیز چیزی جز محصول و کالا نخواهد بود، در علوم انسانی نیز برای کسب قواعد حاکم بر روابط بین‌الافراد و بین‌الاجتماع رویکردها عموماً کیفی بوده و نتایج حاصل منجر به تغییر رفتار در انسان‌ها خواهد شد. اما غلبه نگاه طبیعت‌گرایانه و مادی بر ساحت‌های طبیعی و انسانی؛ فرد عالم را به تفکر وا می‌دارد که چرا چنین است؟ پژوهش کمی، آموزش کمی و ترویج هم کمی‌گرایانه است. در روش پژوهش به آزمایشگاه توجه دارد و در ساحت آموزش و ترویج علوم مکتسبه از شیوه‌ها و ابزارهای نوین سمعی و بصری بهره می‌گیرد. به‌صورت یک «هژمونی علمی مکانیکی سخت» بر ساخت‌های پژوهشی، آموزشی و ترویجی و عرصه‌های عمومی و خصوصی آحاد انسانی در سبک زندگی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی چنبره زده است! و به نظر بنده مراد استاد داوری اردکانی این معنا از علم است.

در نگاهی خاکستری و نه سیاه و سفید به محتوای پیام، برداشتی و تفسیری از زاویه دید حقیر ایجاد می‌شود که بعید می‌نماید، اما تذکر آن خالی از لطف نیست؛ موضوع ارزش و دانش و نرماتیو دانستن گزاره‌های دینی است. موضوعی که مع‌الاسف در نزد خیلی از علمای مرعوب فلسفه غرب و لسان آن‌ها بیان‌شده و بر آن پافشاری می‌نمایند. رویکردی

## یادداشت

صفحه ۱۰۰ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

صفحه ۹۸ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

که در آن دین را مقدّس فرض کرده و با تمام احترامی که برای آن قائل هستند بر روی طاقچه‌ها قرار می‌دهند و شعار «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل» سر می‌دهند و ماده اولیه قضیه آن بر ایمانی و قلبی دانستن گزاره‌های دین و نیز دانی و فانی دانستن ماهیت طبیعت که کار عالم طبیعی است، فرض شده است. نتیجه حاصله اخراج دین از ساحت‌های مختلف اجتماع بشری و به انزوا کشاندن آن در عرصه‌های خصوصی خواهد بود. دین در این نگاه با علم هیچ سنخیتی در نظام موضوعات، غایت و فرآیند و روش پیدا نمی کند .

از زاویه دیگر با نگاه صوفی‌مآبانه به انسان و حکمت خالده حسین نصر به رابطه انسان با طبیعت مواجه می‌شویم که باز باید تذکر داده شود که نگاه تکوینی صرف داشتن به گزاره‌های دینی و خارج از تشریح فردی و اجتماعی تعریف نمودن انسان و هستی، عالم مادی با نگاه فلسفه طبیعت‌گرا از ابعاد دیگر گزاره‌های دینی غافل می‌شود. غفلت از عقلانی بودن گزاره‌ها، منجر به نادیده گرفتن فقه‌الاقتصاد، فقه‌السیاسه و فقه‌الاجتماع خواهد شد و انسان تعریف شده نصر در وادی دل گرفتار آمده و توصیف او از عالم و حکیم بزرگ جهان اسلام را که حکمت متعالیه از برآمده از اندیشه جامع صدراالتلهیم بوده را در حد یک صوفی تنزل می‌دهد.

با کمی تأمل در این دیدگاه نیز می‌توان جای پای محدود کردن دین و جداانگاری ماهیت دین و علم با یکدیگر را تشخیص داد و اما نظر و پاسخ بنده در خصوص نسبت رابطه علم و دین چیست؟ دین که مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی، احکامی و کلامی؛ سه باب معرفتی را توأمان در برگرفته است. آیات و روایات قلب، بصر و عقل و سمع را باهم خطاب قرار داده‌اند. آیاتی که از منبع غیب و توسط فرشته وحی بر قلب نازنین حضرت رسول (ص) جاری‌شده و در ادامه در گفتار و سیره رفتاری ائمه معصومین (ع) به‌عنوان مفسرین عینی وحی بیان داشته شده است، حاوی و حاکی واقعیت‌هایی است از جنس وجودی که هم در چیستی و چرایی و چه بسا در چگونگی و روش می‌تواند به‌مثابه علم عمل

صفحه ۹۸ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

موسّع دانستن ابزار معرفتی انسان در

کسب معارف اشاره دارد. وقتی نظام موضوعات شما بعدی را در حوزه غیب باز می‌کنند، ابزار معرفتی به نام قلب و شهود و اخلاقیات پا به عرصه و ساحت روش می‌گذارد به‌نحوی که علم را نور می‌دانند و برای کسب و ساطع شدن آن بر قلب، باید با تزکیه و رعایت فضایل و ردّایل عمل کرد. دین برای کسب حقیقت در معنای عام آن به‌عنوان حکمت، علاوه بر تعلیم و مقدّم بر آن بر تزکیه توجه دارد و این امر مغفول شده رویکردهای روشی غرب است. هرچند در غرب آیات و روایات، علم جزئی از کلان منظومه دین محسوب می‌شود.

قواعد از سوی حضرت حق باری تعالی در بین پدیده‌ها قرار داده شده و باب کسب و کشف این قواعد نیز در انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است. اینجا انسان می‌تواند بر آن قواعد اشراف یافته و از آن برای بهتر زیستن بهره گیرد. خدا هیچ منعی بر کسب آن علوم ندارد «العلم لایحلّ مُنعَه». نظام موضوعات دینی جامع و مانع است چرا که در این نظام موضوعات علاوه بر بعد کالبدی طبیعت و انسان، به ابعاد معنایی و روحانی آن نیز نظر دارد. برای نمونه انسان در علم پزشکی معاصر، دچار سنت غیرحسنه درمان محوری است در حالی که در رویکرد طب الاسلام، مطوف به سلامت محوری است. در نگاه درمان‌محور بر شکست قواعد شیمی و رسیدن به مواد شیمیایی و زیستی جدید که مصنوع دست بشر است برای درمان روی می‌آورد و در نگاه سلامت‌محور بر روش طبیعی و تکوینی تاکید شده است و نتایج هر دو دیدگاه را می‌توان با نگاه به برخی از اطلاعات و نیز آثارها به دست آورد.

در علم روانشناسی( **Psychology**) غرب با نگاه فرویدی به روان قائل می‌شود در حالی که وجود نفس و ذومراتب بودن آن را نادیده انگاشته است. در خصوص ارتباط با طبیعت در سلسله مراتب وجودی ما شاهد به تسخیر درآوردن بی‌قیدوشرط و بدون توجه به آسیب‌ها و پیامد‌های زیستی، شیمی (ازجمله مهندسی ژنتیک) و فیزیکی(اعم از ماده و انرژی و نور، صدا و حرکت) هستیم. در حالی که در نگاه دینی، دخل و تصرف در طبیعت باید با حفظ نظام تکوین و بدون آسیب زدن‌های مرسوم علمی – تکنولوژیکی همراه باشد.

دین در روش و چگونگی نیز به

یادداشت؛

**مسئله شر که از جدی‌ترین براهین علییه خداباوری تلقی می‌شود؛ پس از ارائه نظریه تکامل، سمت و سوی تازه‌ای به خود گرفت. در این زمینه پرفسور جیمز کلارک نقطه‌نظر و دیدگاهی در خور توجه دارد.**

به گزارش خبرنگار مهر، مقاله مسئله شر و دیدگاه جیمز کلارک توسط مریم سعدی دکتری فلسفه دین نوشته شده است که در ادامه از نظر شما می‌گذرد؛ مسئله شر که از جدی‌ترین براهین علییه خداباوری تلقی می‌شود؛ پس از ارائه نظریه تکامل، سمت و سوی تازه‌ای به خود گرفت. در این زمینه پرفسور جیمز کلارک نقطه‌نظر و دیدگاهی در خور توجه دارد که در این مقاله بدان خواهیم پرداخت.

به زعم برخی متفکران، نظریه تکامل مسئله‌ای را پیش روی خیر بودن ۱ خدا قرار می‌دهد. چارلز داروین ۲ می‌نویسد: ما طبیعت را با دید زیبا مشاهده می‌کنیم و معمولاً می‌بینیم که غذاهای زیادی برای ما وجود دارد، اما از این نکته غافل هستیم که همان پندگانی که به زیبایی در اطراف ما آواز می‌خوانند، زندگی‌شان در گرو حشرات است و دائم در حال از بین بردن زندگی (دیگرانی) هستند و یا موجوداتی که دائماً در حال شکار کردن موجودات دیگر هستند. ما از این نکته غافل هستیم که اگر هم اینک غذا فراوان وجود دارد، در تمامی فصول سال و در تمامی سال‌ها بدینگونه نیست. (1859:49، Darwin)

داروین به این نتیجه رسید که در واقع طبیعت با موجوداتش که دندان‌ها و پنجه‌های سرخ شده از خون دارند، بسیار بیرحمانه رفتار می‌کند. وی فراگرفت که نوزادان زیادی به این دنیا چشم باز می‌کنند، درحالی‌که برای همه آن‌ها، جا وجود ندارد و لذا تنازع برای دستیابی به منابع کیمیا، چیزی است که محیط پیرامون ما را شکل می‌دهد. بنابراین چالش برانگیز است که خدایی با مشخصات خدای ادیان ابراهیمی را ماورای این طبیعت وحشی ببینیم. داروین می‌نویسد: خدایی که از منظر عقل محدود ما قادر بی‌پایان و رحمت‌بخش بی‌منتهاست، چگونه در قدرت و علم خود می‌تواند اجازه بدهد که میلیون‌ها و میلیون‌ها گونه از حیوانات بدین فلاکت و رنج در طی سالیان متمادی هلاک شده و از بین بروند. (۱۹۵۸:۱۳).

داروین به صراحت با تکیه بر نظریه تکامل، باب جدیدی را برای طرح مسئله شر می‌گشاید. طبق تلقی متداول؛ یک قادر مطلق ۳، دانای مطلق ۴ و خیر محض ۵، به هیچ عنوان نباید اجازه بدهد که ما شاهد ندایی باشیم که مرتب در حال مرگ و نابودی است، با تمامی آفت‌ها و غارتگری‌ها، گرسنگی و (خطراتی همچون) مار و ۶۰۰۰. طبق این تلقی یک خالق قادر، باید یک مکان با نشاط و آرام بوجود آورد. لذا با این اوصاف چگونه یک شخص می‌تواند دین‌دار باقی بماند، درحالی‌که در محیط اطرافمان شاهد این همه شر و بدی هستیم؟. این سوالی است که جیمز کلارک به تحلیل و بررسی آن می‌پردازد.

کلارک می‌گوید: تئودیسه‌هایی ارائه شده و بسیاری از الهیدانان در این باب نظریاتی داده‌اند که چرا خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض اجازه می‌دهد شر وجود داشته باشد؛ اما تمامی آن‌ها (تئودیسه‌های ارائه شده) کارآمد نیستند، به خصوص هنگامی که در مورد بلایای طبیعی ۷ به‌کار می‌روند. او معتقد است که به نظر می‌رسد خدای قادر و دانا و مهربان کاملاً خوبی برای اجازه دادن به شر و بدی در دنیا دارد. (74:Clark) ایده دفاع مبتنی بر اختیار ۸ این‌مطلب را عنوان می‌کنند که خدا با اجازه دادن به شر این امکان را در اختیار انسان‌ها می‌گذارد، تا بتوانند به اختیار خود انتخاب کنند، بدون داشتن قدرت تصمیم‌گیری، انسان‌ها دیگر از فضیلتی برخوردار نخواهند بود و مرتبه‌شان تا مرتبه حیوانات تنزل

## یادداشت

صفحه ۱۰۱ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

# مسئله شر و دیدگاه جیمز کلارک

نیز بر این باورند که ما به پایان محدوددهی درک و شناخت بشری ۱۴ رسیدهایم و هرگز قادر نخواهیم بود که این دو نظریه را سازگار کنیم، در هر صورت بهترین رویکرد این است که شخص هر دو نظریه را پذیرفته و بداند که جهان منطقی است و راه‌حلی که هنوز مشخص نیست، وجود دارد. برخی از فیزیکدانان نیز هستند که هر دو نظریه را رد می‌کنند و می‌گویند که این دو نظریه هردو با هم نمی‌توانند درست باشند، برخی از آن‌ها عنوان می‌کنند که نظریه کوانتوم واقعیتی را عنوان می‌کند که ما به هیچ عنوان نمی‌توانیم ببینیم. یا بشنویم یا حس کنیم، لذا به احتمال زیاد این اشتباه است. این دسته از فیزیکدانان این نظریات را تنها به عنوان وسیله‌ای برای پیش‌بینی برخی از پدیده‌ها به کار می‌برند و اعتقادان نیز هستند که این‌ها نظریه را رد می‌کنند کلارک می‌گوید: به نظر نمی‌رسد که چهارچوب قطعی و منظمی وجود داشته باشد که به ما بگوید در این شرایط چگونه باید رفتار کرد، از نظر من هر سه دیدگاه که در بالا ذکر شد منطقی هستند. هیچ یک از این سه دیدگاه پهنه نیستند، اما ما نیز در یک موقعیت پهنه قرار نداریم. اطلاعات محدود است، شهود افراد با یکدیگر متفاوت است و در خصوص اعتقادات، افراد سیاست‌های مختلفی با یکدیگر دارند. فیزیکدانان بهترین تلاش خود را می‌کنند تا بهترین قضاوت را در این خصوص داشته باشند و همواره این احتمال را می‌دهند که ممکن است در اشتباه باشند.

در خصوص بحث دین و شر و بلایای طبیعی، موقعیت الهیدانان نیز بدین گونه است. برخی از آن‌ها به این امید هستند که دست آخر شخصی خواهد آمد که توضیح کامل جمعی در خصوص وجود شر در دنیا داشته باشد. برخی نیز بر این باورند که ما به لبه محدوده درک علم و دانش رسیده‌ایم و هرگز نمی‌توانیم این مسئله را (در این دنیا) درک و حل کنیم؛ این افراد بر این باور هستند که فهمیدن هدف خلد، کاملاً خارج از محدوده فهم و قدرت عقلی ما می‌باشد. برخی دیگر نیز یافته‌های علمی را رد می‌کنند (مانند خلقت‌گرایان زمین جوان ۱۵). برخی دیگر نیز دین و ایمان خود را از دست می‌دهند.

کلارک تاکید می‌کند که ما به لبه محدوده درک علم و دانش که به ما بگوید در این موقعیت چه کار باید بکنیم، هیچیک از این موضع‌ها پهنه نیستند ولی ما هم در یک موقعیت ایده‌آل قرار نداریم. باید در این باب تلاش خود را بکنیم که بهترین موضع را اتخاذ کرده و همیشه در نظر داشته باشیم که ممکن است در اشتباه باشیم، وی بر این باورست؛ که یک بسته کامل اعتقادی که در بردارنده همه جنبه‌ها باشد در این زمینه وجود ندارد. یک معتقد واقعی به ایمان خود همچنان ادامه می‌دهد و بر این باور است که خداوند حکیم هدف خاصی را در این خصوص دنبال می‌کند. (76-75:Clark) هدفی که هنوز به حکمت آن پی

نبرده‌ایم.

سوال اینجاست؛ حال که این دو با یکدیگر سازگار نیستند، آیا فیزیکدانان باید یکی از آنها را رها کنند؟ یا اینکه باید در این نگرانی باشند که کدام یک از این دو

نظریه غلط است؟ و یا اینکه به امید نظریه کامل‌تر و بهتری باشند که در بردارنده هر دو نظریه باشد؟ در این خصوص برخی از فیزیکدانان نگران هستند اما بسیاری از آن‌ها امید آن دارند که دانشمندی بزرگ‌تر از اینشتین و یا نیوتن خواهد توانست که این دو نظریه را با یکدیگر تلفیق کند. برخی



پی‌نوشت‌ها:

- 1goodness
- 2Charles Darwin
- 3Omnipotence
- 4omniscience
- 5perfect goodness
- 6theodicies
- 7natural evil
- 8free will theodicy
- 9the soul-making theodicy
- 10moral evil
- 11fundamental physics
- 12quantum theory
- 13general theory of relativity
- 14limit of human cognition
- 15Young Earth Creationism

خلقت‌گرایان زمین‌جان معتقدند توضیحات علمی‌شان در خصوص خلقت با داستانی که در تورات نقل شده‌است همخوانی دارد؛ و لذا بر این باور هستند که زمین، جان‌است و چیزی در حدود شش الی ده هزار سال دارد و شکل حاضر خود را از طریق سلسله خلقت‌های معجزه آسا و سپس فرآیندهای ویران‌بار مانند سیل و زلزله به‌دست آورده‌است. خدا زمین را فرسش کرد و سپس موجودات مختلف را در آن بوجود آورد و سپس زلزله‌ها کوه‌ها را

یادداشتی از سیدمجید کمالی؛ در آن از تفکرهای مختلف در خصوص خلقت سخن می‌گوید.

## یادداشتی از سیدمجید کمالی؛

**اندیشه‌های‌گر، نظر به بنیادی بودن آن، تا اطلاع ثانوی که عهدی دیگری با هستی‌ביاییم، تاریخ مصرف ندارد؛ از این منظر، می‌توان مدعی شد که فلسفه او، دست کم تاکنون، سیاسی ترین اندیشه ممکن است.**

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی است با عنوان تفکر و سیاست‌هایگری که توسط سید مجید کمالی، استاد دانشگاه و پژوهشگر فلسفه نوشته شده است :

چگونه است که تفکر‌هایگر، از پس این همه سال از طرح‌شان، هنوز مستعد تفسیرهای سیاسی است؟ یک پاسخ ساده، اما در‌سراقربن این است که اندیشه او بسیار رادیکال است و تا آنجا که توانسته، خود را دور از دسترس عمل سیاسی و تصمیم‌های سیاسيون قرار داده‌است! اندیشه او، خود را مخاطب هستی می‌داند و تنها موضوع شایسته تفکر راه هستی. سیاست که در دوره جدید اندیشه غربی، قصد تصرف در همه ساحات زندگی و تفکر را داشته و فی الواقع، چنین هم کرده‌است، تمام هم خود را برای تصرف فکر‌هایگر به کار بسته و صورتی سیاسی از آن نشان داده‌است.

تنها تفکری رادیکال، همچون تفکر‌هایگر است که می‌تواند اینچنین سیاسی تفسیر شود و این‌توان را دارد که هر بار از منظری دیگر تن به تفسیری چنین بدهد. باری، این سیاسی تفسیر شدن بی وقفه، ربطی به بنیادی بودن اندیشه‌هایگر دارد؛ در مقام قیاس می‌توان به فلسفه کسانی همچون سارتر رجوع کرد که گرچه در زمانه‌ای تن به قرائت‌های سیاسی می‌دادند، اما دیگر چنین توانی ندارند و به قولی، تاریخ مصرف‌اش به پایان رسیده‌است. اندیشه‌هایگر، نظر به بنیادی بودن (بخوانید، بی‌بنیاد بودن)‌اش، تا اطلاع ثانوی که عهدی دیگری با هستی بیاییم، تاریخ مصرف ندارد! از این منظر، می‌توان مدعی شد که فلسفه او، دست کم تاکنون، سیاسی‌ترین اندیشه ممکن است.

از طرفی دیگر، سیاست‌چیره‌دوران ما که خود را در قامت دموکراسی و لیبرالیسم جهانی خود را آشکاره می‌کند، اگرچه به لحاظ توان فلسفی‌اش، راهی برای تصرف فلسفه‌هایگر نیافته، کنش و تصمیم سیاسی

## یادداشت MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۱۰۲ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

پدید آوردند و سیلاب‌ها دره‌ها را، اینکه زمین سالخورده به نظر می‌رسد تنها برای گمراه کردن بی‌اعتقادان است. یک معتقد واقعی می‌تواند بنا به گفته‌های تورات و همچنین ایمان خود دریابد که زمین در دوران کودکی خود به سر می‌برد. فرایندی که زمین را بوجود آورد - معجزه و فرآیندهای ویران بار- به یک‌باره و با شدت بودند؛ خدا در ابتدا همه چیز را از هیچ بوجود آورد و سپس فرآیندهای مهلک، این چیزهای خلق شده را به چیزهایی که امروزه می‌بینیم تغییر شکل دادند. این خلقت‌گرایان زمین‌جان، یکنواخت‌گرایی uniformitarianism (دیدگاهی که عنوان می‌کند فرآیندهای آرام مانند رسوب و خوردگی، زمین را شکل داده‌اند.) و همچنین نظریه تکامل را رد می‌کنند. آن‌ها به فرآیندهای ویران‌بار اعتقاد دارند که زمین را شکل داده‌است (مانند طوفان نوح).

منابع:

- Augustine,Saint,(1961). Confessions. Trans. Edward Pusey. New York: Macmillan
- Kelly James (2014). Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions. New York, NY: Palgrave Macmillan
- Darwin,Charles, (1859) .On the Origin of Species by Means of Natural Selection. London: John Murray.
- (1958). The Autobiography of Charles Darwin. London: Collins.
- Plantinga,Alvin, (1974). The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press.

مجید آرمش، مؤلف کتاب تعالیهی انسان در مورد معنویت؛ در این تصویر، وی در حالی که با دو دانشمند دیگر، در مورد معنویت بحث می‌کند، دیده می‌شود.

آغازند؛ بازگشت هر دو، از ورای حجاب‌های نظری، به پراکسیس و عمل است؛ این عمل، عمل در برابر نظر نیست، عملی است که شرط هر نظر و عملی است. از این منظر، می‌توان اندیشه‌هایگر را از آغاز سیاسی دانست؛ سیاسی که زمانی و جایی خود در دام سیاست زیاده‌روی در گریز بود؛ غریبی که نه‌فقط زندگی و بودن روزمره ماست؛ ما دازاین هستیم و البته متناهی!

# چرا تفکر‌هایگر مستعد تفسیرهای سیاسی است؟



صفحه ۱۰۲ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

# معنویت دنیای جدید، معنویت سکولار و رفاهی است

## یادداشت؛

**معنویت انسان جدید یک معنویت حسانی و بدون غایت یا نتیجه و صرفاً لحظه‌ای است! معنویت دنیای جدید یک معنویت سکولار و رفاهی است؛ معنویتی که آسان به دست آید ولو با تشریفات!**

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی در مورد معنویت در دنیای معاصر است که توسط زهرا قزلباش، پژوهشگر بنیاد داترالمعارف اسلامی و دانشجوی دکتری فلسفهٔ دانشگاه تهران نوشته شده‌است که در ادامه از نظر شما می‌گذرد.

آلدوس هاکسلی در تعریف معنویت چنین گفته است: «دخل و تصرف روح خدا در باطن ما ...». رابرت ام مارتین نیز با توسل به مفاهیمی همچون تائو / دائو (Tao) [مطلق: Absolute]. ارض موعود، نیروانا، برهمن و الله، پیام همهٔ ادیان را «تعب زدن به عالم معنا» عنوان می‌کنند؛ چیزی که در نزد چوانگ تزو به «گمگشتگی در تائو» تعبیر شده‌است. این گمگشتگی، فراجستن به سوی مبدأ و بازگشت به او (روشن شدگی؛ رهایی؛ رجوع الی الله) است، چنانکه در کتاب قرآن آمده‌است: [إِنَّا لَه وَ إِنَّا إِلِیهِ رَاجِعُونَ].

از منظری دیگر، تعبیر گمگستگی یا تبعید انسان از ارض ملکوت؛ هیوطا، که‌هایگر بی‌هیچ انگیزهٔ دینی یا عرفانی از آن با عنوان ترات‌باشدگی (Gelassenheit) به عنوان نقطهٔ شروع رشد و تکامل اگزیستانس خاصٔ انسان یاد کرده، در روانشناسی نیز مغفول نمانده‌است. یونگ از این جنبهٔ هستی‌انسانی که به حیات معنوی تعبیر می‌شود و اصلی‌ترین بازخوردش در دین و مذهب بوده، با عنوان «ساحت ناآگاه کهن‌الگویی» یاد می‌کند که بدو از اساطیر و قصه‌های پریان شکل گرفته‌است. فروید نیز همهٔ این بخش از آگاهی بشری را محصول سرخوردگی‌های جنسی و مذهب را نوعی بیماری عمومی که مزاحم عقلاّنیّت و گزینه است دانسته‌است، اما گزارش‌های موجود در باب تاریخ فرهنگ و تمدن انواع مختلف جوامع بشری حاکی از آن است که نیازهای معنوی همواره بخشی جانشدنی و مشترک در بین فرهنگ‌ها بوده و نظام‌های فرهنگی یک پای ثابت خود را در امور معنوی جسته و یافته‌اند. لذا انسان به لحاظ فطرت نیازمند اتصال به خالق ازلی است و معنویت فرصت تجربهٔ امر متعالی است. امروزه مباحث تطبیقی و گفتمانی

بین فرهنگ‌های مختلف از قبیل گفتگوهای فراتاریخ‌توشمیهیکو اینوتسو در ماجرای پیوند دورترین تمدن‌ها (مثلاً اسلام و تائوتیسم)، بیشتر از اشتراکات فرهنگ‌ها در دست‌یازی به امور و باورهای معنوی پرده برداشته‌است. بنابراین برخلاف دیدگاه‌های فرویدی و مانند آن، معنویت صرفاً امری جبری و بیرونی که منبع تغذیه‌اش جهل و خرافات بوده نیست، بلکه حاکی از یک کنشش جدی و عمیق‌تر در نهاد انسانی است؛ کنشی برای تقدّس، زیبایی، آرامش و پیراستگی.

## یادداشت MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۱۰۲ | شماره ۳۳ | مرداد ۹۸

مجید آرمش، مؤلف کتاب تعالیهی انسان در مورد معنویت؛ در این تصویر، وی در حالی که با دو دانشمند دیگر، در مورد معنویت بحث می‌کند، دیده می‌شود.

و دین می‌یاشد؟ در این مجال پاسخ به این سوالات نیست، و چه بسا طرح آنها مسئلهٔ مهم‌تری است، لذا تلاش می‌کنم به دلایل پیدایش چنین مسئله‌ای مختصراً اشاره کنم؛ تی اس الیوت به نکتهٔ خوبی اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید، تجدّد و مدرنیته یک بحران احساسی، و نه اعتقادی است! و در دوران جدید مردم دیگر نمی‌توانند همان احساسی را به خدا و مذهب داشته باشند که نیاکان آنها داشتند! بیشتر پژوهش‌ها در باب بحران معنویت معاصر، روی پدیدهٔ تقلیل‌گرایی ( Reductionism) مانور داده‌اند! تقلیل‌گرایی یا فیزیکالیسم در مسئلهٔ واقعیت، عبارت از این است که همهٔ امور تنها از جنبهٔ مادی قابل فهم هستند و بعدی فراتر از بعد مادی یا وجود ندارد یا اهمیت ندارد!

جان لاک در این باره معتقد بود که مفاهیم و حیانی از آن روی که تصوراتی منطقی با دایرهٔ آگاهی تجربی (حسی باطنی) انسان ندارند، لذا از حوزهٔ معرفت خارجند و اموری غیرقابل فهم و مبهم و به همین دلیل بی‌ارزش هستند! معرفت واقعی مبتنی بر استدلال قیاسی است که آن هم ریشه در تصورات حسی دارد؛ بنابراین تصورات فطری نیز کاملاً مردود هستند، پس می‌توان نتیجه گرفت که ایمان وجهی عقلایی ندارد و امری تهی است! در شکلی دراماتیک‌تر، گالیله در اول دورهٔ رنسانس چنین می‌گوید که کتاب زیبایی طبیعت به زبان ریاضی نگارش یافته و هر چه جز آن زبان، غیر قابل فهم است!

اما در مقابل، کسی مانند کِرک‌گُور بر این باور بود که حقیقت، امری انفسی است نه آفاقی، و ایمان از رابطهٔ اگزیستانس فردی با مذهب (در اینجا مسیحیت) ناشی شده و فرد باید خود را در این رابطه قرار دهد تا به سعادت موعود یا نجات برسد! آنچه در اینجا اهمیت دارد، اصالت آن حقیقتی است که ایمان وسیلهٔ رسیدن به آن است و فرد از درجهٔٔ این ایمان، موجودی بسیار با ارزش است!

فرتیوف شوان عارف سوئیسی نیز معتقد است که کنشش در نشاندن برهان بر هیچ محض، نتیجهٔ تفکری است که از مبدأ متعالی فکر قطع علاقه کرده و جز این نیست که استدلال صرفاً یک علت اعدادی است و تعبّد، لازمهٔ لاینفک هر نوع تعقل اصیل است!

معنویت انسان چدید یک معنویت حسانی و بدون غایت یا نتیجه و صرفاً لحظه‌ای است! تهذیب و پالودگی نفسانی به یک سری رفتارهای نیکومشانه و مردم‌پسند یا فرقه / گروه‌پسند یا جامعه‌پسند تقلیل یافته و دیگر از آن مراحل سخت معنوی خبری نیست! معنویت دنیای جدید یک معنویت سکولار و رفاهی است! معنویتی که آسان به دست آید ولو با تشریفات! به قول یک بزرگی، اگر در ازمنهٔ قدیم مراسم‌ها و آئین‌های معنوی با تشریفات و برنامه‌ها و فستیوال‌های خاصی همراه بود، امروزه فقط همان تشریفات و برنامه‌ها باقی مانده و رنگ نباخته‌است! بنابراین امروزه خیلی از این مراسم‌ها یک طرح توریستی خوب برای افزایش بازدیدکنندگان و رسیدن به منافع مادی بسیار برای دولت‌هاست!

در کتابی که اخیراً در مورد جریان معروف فراماسونری به قلم ماسونی از لژ بزرگ اسکاتلند به نام روبرت ال دی کوپر خواندم، بیشتر به این مسئله پی بردم که یکی از دلایل انتشار سریع فراماسونری در سراسر جهان، همین آئین‌های عجیب و پر طمطراق تشرّف بوده که در تالارهای بزرگ لژها و بسا آداب و رسوم خاصی انجام می‌شود و برخی عناصر نمادین و رازآلودهٔ آن به همراه ادعاهایی مبنی بر برابری و برادری انسان‌ها و درک مسائل اخلاقی از طریق نمادهای تاریخی و رمزی و چیزهای اطراف آن که مستلزم اعتقاد به جهانی دیگر یا عذاب و عقاب یا تکلیف دشواری نیست سوای جنبه‌های سیاسی و اقتصادی آن، از دلایل مقبولیت عام آن بوده‌است! آیا انسان متجدد از تکلیف می‌هراسد؟ آیا از نهی شدن ییزار شده؟ آیا اقتدر مادی شده که معنویت هم به شکل مادی برایش جذاب است؟

<sup>[1]</sup> معنویت دنیای جدید، معنویت سکولار و رفاهی است

<sup>[2]</sup> معنویت انسان چدید یک معنویت حسانی و بدون غایت یا نتیجه و صرفاً لحظه‌ای است! تهذیب و پالودگی نفسانی به یک سری رفتارهای نیکومشانه و مردم‌پسند یا فرقه / گروه‌پسند یا جامعه‌پسند تقلیل یافته و دیگر از آن مراحل سخت معنوی خبری نیست! معنویت دنیای جدید یک

آیا دوری از جهان معنوی او را اینگونه ساخته‌؟؟؟

این سوال‌ها زمانی مهم‌تر می‌شوند که بدانیم از سوی دیگر بسیاری از مراسم‌های مذهبی در جهان از قبیل مراسم‌های خاص مسیحیان یا بوداییان و یا مسلمانان همه ساله با شکوه و جلال خاصی اجرا می‌شوند و روز به روز اقبال بیشتری نیز می‌یابند! آیا در پشت پردهٔ معنویت‌زدایی از دنیای جدید یا ظهور معنویات و عرفان‌های مادی و سکولار، روابط دانش قدرت یا دانش قدرت سیاست نهفته است؟ آیا تلاش متنفذان و سرمایه‌داران بزرگ یا برخی سیاستپون در عرصهٔ جهانی در رشد و گسترش فرقه‌سازی یا پشتیبانی همه جانبه از جریان‌های سکولاری همچون فراماسونری که سعی می‌کنند جایگزینی برای مذهب و دین در میان انسان‌ها بیابند، و چیزهای مانند آن نسبتی مستقیم با روابط قدرت و سیاست و اقتصاد و سرمایه‌داری دارد؟ آیا این نوعی بهره کشی از امکانات تجدد و نیز روحیهٔ تجددگرایی در انسان عصر جدید بوده است؟

سوال‌های مشابه دیگری وجود دارد که شاید اهل فن بتوانند تا حدی بدانها پاسخ دهند. اما در انتهای این نوشته می‌خواهم بگویم که شرایط گذار جهان جدید شرایطی آونگارَد است که رو به سادگی و راحتی آورده و مفاهیم بزرگ شأن والای خود را از دست داده‌اند! مفاهیمی مثل تقدس، زیبایی، عشق، آرامش و خوب بودن، دیگر آنقدر سختگیرانه لحاظ نمی‌شوند که به یک ایده‌آل دست نیافتنی مبدل شوند؛ دیگر نیازی به باور به اتوپیا نیست؛ زندگی در لجنزاری تاریک به نام دنیا هم می‌تواند زیبا باشد؛ تاریکی و زشتی نیز قادر به تشمُّع! انوار متعالی است و لزومی ندارد خدا را همان احد دست نیافتنی نوافلاطونان قدیم بدانیم؛ دیگر ترس از جهان دیگر وجهی ندارد؛ چه بسا در جهنم دنیا شرایط بغرنج‌تر است، پس بادا که در همین جهنم مستی کنیم؛ دیگر برای بخشش لازم نیست رنج زیاد بکشیم یا پیش یک واسطه اعتراف کنیم؛ آگاهی فراتر از آن رفته که چنین رنجی دیگر رنگی به رخسار‌ه‌اش مانده باشد…!

ظهور کانسپوچوال آرت و پاپ آرت در ادوار بعد از جنگ جهانی دوم که مصائب و ویرانی‌های زیادی به همراه داشت، که در واقع یادگاری از دوران هنر دادائیستی و سوررئالیستی بود، جنبه‌های ساده انگارانهٔ معنویت را به شکل پربراری برای بشر پسامدرن فراهم کرد و پیوند همه چیز حتی معنویت با هنر بزرگی به نام زندگی باعث شد تا درپچه‌های الوهی معنویت هر چه بیشتر بسته شوند؛ البته هستند هنرمندانی که پیوند هنر با معنویت الوهی را همچنان گرامی می‌دارند؛ هنرمندانی همچون کاندینسکی و شوان! کاندینسکی بر این باور است که پیشرفت‌های تکنیکی باعث شده دستاوردهای معنوی نادیده انگاشته شوند و هنر در خدمت نیازهای پست و اهداف مادی قرار گیرد؛( آیا تعبُد برای شیطان جای تعبُد برای خدا را گرفته است؟!)؛ آیا وضعیت بشر امروز مشابه وضعیت دکتر فاستوس کریستوفر مارلو یا فاوست گوته است؟؟؟؛ اما به نظر می‌رسد با چیزی جدید به نام تحریف یا دکردیسی

#### یادداشتی از احمدرضا یزدانی مقدم؛

**هم می توانیم از حقیقت عدالت سخن بگوئیم و هم از اعتبار عدالت؛ گاه «اعتبار عدالت اجتماعی» گفته می شود و منظور «اعتبار حُسن عدالت اجتماعی» است که از مصادیق اعتبار حُسن است، به طور مشخص، منظور از اصطلاح حقیقت و اعتبار ناظر به نظریه ادراکات اعتباری است که صورت جامع‌تر آن در مقاله ادراکات اعتباری یعنی مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ارا‌هه شده است.**

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی است در مورد عدالت در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی که به قلم حجت الاسلام والمسلمین احمدرضا یزدانی مقدم عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی نوشته شده است:

آیا مفهوم عدالت، یک مفهوم حقیقی است یا یک مفهوم اعتباری؟ آیا عدالت از امور حقیقی است یا از امور اعتباری؟ آیا باید از حقیقت عدالت سخن بگوئیم یا از اعتبار آن؟ در ضمن مباحث مقاله معلوم خواهد شد که هم می‌توانیم از حقیقت عدالت سخن بگوئیم و هم از اعتبار عدالت؛ با این تفاوت که وقتی سخن از حقیقت عدالت می گوئیم، به مناسبات ویژه میان موجودات خارجی اشاره داریم و زمانی که از اعتبار عدالت سخن می گوئیم، مقصود آن است که چنین

### یادداشت

صفحه ۱۰۴ | شماره | ۳۳ مرداد ۹۸

معنویت روبرو باشیم!!!!

گاهی وقت‌ها مطالبات معنوی انسان عصر جدید که ممکن است برای مثال از گوش دادن به یک موسیقی راک اندرول ناشی شود، مرا به یاد قوم موش‌ها در داستان ژوزفین آوازه‌خوان یا قوم موش‌ها آخرین نوشتهٔ فرانئس کافکا می‌اندازد؛ ژوزفین به عنوان یک آوازه‌خوان، آواز خاصی ندارد یا موسیقی تکنیکال خاصی را ابراز نمی‌کند، و صدای او چیزی بیش از سوت معمول در بین قوم موش‌ها نیست، اما هر بار در کنسرت‌هایش، روح ملی و تاریخی قوم موش‌ها زنده می‌شود و آنها را در نوستالژیای غمبار عصر رنج‌آور کودکی‌شان، شادی و ترس‌های ناشی از مقابله با دشمنان، اتحاد و انسجام قومی و قبیله‌ایشان قرو می‌برد؛ با این حال آنها از موسیقی چیز زیادی نمی‌دانند و آواز ژوزفین جز همین ایتهاجات حماسی لحظه‌ای، چیزی برایشان به همراه ندارد؛ آنها قومی خسته و مصیبت‌زده هستند و هربار برای بازآفرینی حس حماسه و تقویت قوای دفاعی در برابر دشمن، به آواز ژوزفین نیازمند می‌شوند؛ لذا برای آنها هنر فی نفسه ارزشی ندارد جز همین که گفته شد: از همین رو آنها هرگز مطالبات ژوزفین در مقام یک هنرمند را درک نمی‌کنند تا روزی که او قوم موش‌ها را برای همیشه ترک می‌کند؛ گو اینکه انسان مدرن زدهٔ عصر ماشین نیز روحی خسته و عصیان‌زده دارد که به امر متعالی پشت کرده و چیزی جز همین هنر که لطافت معنوی را به شکلی در او احیا کند، در چنته ندارد!

برخی منابع:

آنری از نیچه‌وهایدگر به‌همراه:

۱- اشراق هنر مجموعه مقالات همایش حکمت معنوی و فلسفهٔ هنر در تعیین اندیشه‌های دکتر محمد مدیپور (۱۳۸۴ ش)؛ تهران، شرکت انتشارات سورهٔ مهر.

۲- شوان، فریتیوف (۱۳۸۴ ش)؛ عقل و عقلي‌عقل، ترجمهٔ بابک علیخانی، تهران، هرمس و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها.

۳- زمانی، شهریار (۱۳۸۱ ش)؛ ماجرای معنویت در دوران جدید از گالیله تا فروید، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴- فونتانادایوید(۱۳۸۵ ش)؛ روانشناسی دین و معنویت، ترجمهٔ الف‌سالوار، تهران، نشر ادیان.

۵- کافکا، فرانئس (۱۳۹۳ ش)؛ ژوزفین آوازه‌خوان یا قوم موش‌ها با تقد و تفسیر، ترجمهٔ کامل روزدار، تهران، نشر اشراره.

۶- کاندینسکی، واسیلی (۱۳۸۷ ش) معنویت در هنر، ترجمهٔ اعظم‌نوراله خانی، تهران، اسرار دانش.

۷- کوپر، روبرت ال دی (۱۳۹۴ ش)؛ فراماسونری رازها و رمزهای ناگشوده، ترجمهٔ سعید کریم‌پور، تهران، انتشارات سبزان.

۸- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ ش)؛ سیری در سپهر جان مقالات و مقولاتی در معنویت، تهران، مؤسسهٔ نگاه معاصر.



## هم می‌توانیم از حقیقت عدالت سخن بگوئیم و هم از اعتبار عدالت

عدالت، پای بندی به قراردادهایی است که دولت پشتیبان آنهاست؛ در نتیجه، عدالت به قرارداد برمی گردد. در مقابل از نظر کانت، عدالت، عمل به اصولی است که به منافع برمی گردد، بلکه مورد توافق همگان است.
آیا عدالت اجتماعی مورد نظر این فیلسوفان راجع به یک امر حقیقی است یا راجع به یک امر اعتباری؟ به بیان

معرفی شده است.

برای پاسخ پرسش از حقیقی یا اعتباری بودن عدالت اجتماعی، مناسب است چند جهت را پژوهش کنیم. یکی اینکه مباحث مربوط به عدالت اجتماعی در چه دانشی مطرح شده یا می‌شود؟ و از نظر فیلسوفان مسلمان، عدالت اجتماعی دارای چه ماهیتی است و متعلق به چه حوزه دانشی است و ویژگی‌های حوزه دانشی یادشده چیست؟ دیگر اینکه به طور خاص در نظریه ادراکات اعتباری چه تقسیماتی از علوم ارائه شده است و عدالت اجتماعی به کدام علم ارجاع شده است و دارای چه ماهیتی معرفی شده است؟

در معنای علم

فارابی موضوع عدالت اجتماعی را در فصول منتزعه و مبادی آرا اهل المدینه الفاضله مطرح کرده است. این دو اثر، در فلسفه عملی هستند. فارابی در آثار خود، حکمت عملی را از جمله علوم نظری و یا فضائل نظری معرفی می‌کند؛ بنابراین، از نظر او، عدالت اجتماعی، موضوعی مربوط به حکمت عملی و علوم نظری است. علوم نظری، که علوم عملی را هم در بر دارد، ساخته و پرداخته عقل نظری است. در کنار و یا در مقابل عقل نظری، عقل عملی قرار دارد که شامل عقل مهنی و سُروی است. عقل مهنی عقل صنعت و مهارت و هنر و تکنیک و عقل سُروی عقل محاسبه گر است. به طور کلی عقل عملی، به تعریف فارابی، قدرت تولید و ساماندهی علمی ندارد.

فارابی فلسفه را علم به موجودات از آن نظر که موجود هستند معرفی می‌کند. از جمله این موجودات، موجودات سیاسی هستند. فلسفه سیاسی، شاخه‌ای از فلسفه است که درباره موجودات سیاسی پژوهش می‌کند (الجمع، ص ۸۰ و ۸۱). اقسام فلسفه عبارتند از: علم تعالیم، علم طبیعی، علم الهی و فلسفه سیاسی (یا علم مدنی، فلسفه انسانی و فلسفه عملی) (التوطئه، ص ۵۶-۵۹؛ الجدل، ص ۳۳-۳۷)، بنا بر تحلیلی که فارابی ارائه می‌کند، فلسفه سیاسی در مرتبه نخست درباره سعادت پژوهش می‌کند (المله، ص ۵۲). از آنجا که این افعال و رفتار و اخلاق و ملکات ارادی هستند که به سعادت می‌رسانند؛ از این رو درباره آنها پژوهش می‌کند (همان، ص ۵۳).

سپس تبیین می‌کند که افعال و رفتار و اخلاق و ملکات مورد نظر، اجتماعی هستند (همان). سپس رفتار و اخلاق و ملکاتی که به سعادت می‌رسانند را از غیر آنها تمییز می دهد (همان، ص ۵۴) و تبیین می‌کند که توزیع و تحقیق رفتار و اخلاق و ملکاتی که به سعادت می‌رسانند در اجتماع با ریاست است و ریاست با مَهْته و صنعت فرمانروایی ممکن می‌شود. سیاست، در برخی منابع و …، مباحث علوم سیاسی، فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق و به طور کلی علوم انسانی؛ اعتباری

(همان، ص ۵۴ و ۵۵).

بنابراین، اقدام برای تحقق افعال و رفتار و اخلاق و ملکات ارادی در اجتماع که سعادت را مقصد خود قرار داده است، سیاست خواهد بود. این تحلیل درباره سیاست را گفتار فارابی درباره فلسفه سیاسی و تعریفی که از آن ارائه کرده تأیید می‌کند (النتبیه، ص ۷۳-۷۷؛ التنبیه، خلیفات، ص ۲۲۵). از بیان فارابی برمی آید که فلسفه سیاسی از اقسام فلسفه است (الجمع، ص ۸۰ و ۸۱؛ التوطئه، ص ۵۶-۵۹؛ الحروف، ص ۶۶-۶۹-۱۳۱-۱۴۳-۱۴۸-۱۵۰-۱۵۲؛ الجدل، ص ۳۳-۳۷؛ فصول، ص ۹۶-۹۸؛ تحصیل، ص ۴۹-۶۴). فارابی فلسفه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. تقسیم فلسفه به نظری و عملی پس از آن است که مجموعه فلسفه را علم نظری معرفی کرده است و از این حیث صورت انسانی- به معنای عام کلمه- به حقیقی یا نظریه ادراکات اعتباری و تقسیم علوم انسانی- به معنای عام کلمه- به حقیقی و اعتباری نادرست بوده و در واقع، این نویسندگان تحلیل و نظر علامه طباطبایی را از جا و هدف و رسالت خود خارج کرده و در محل دیگری به کار برده اند، توجه به این دقیقه از اشتباهات سهمگین و تأسف‌بار که برخی در نوشتار و گفتار و مصاحبه‌ها درباره ادراکات اعتباری و تبیین دیدگاه علامه طباطبایی و استفاده از تفکیک اعتباری از حقیقی در تفسیر علوم مرتکب شده اند جلوگیری می‌کند.

علوم نظری شامل معقولات اولی و ثانوی است. معقولات اولی، آن مفاهیم کلی هستند که مابِه از خارجی دارند؛ مانند «انسان» که مابِه ازای آن مصادیقی است که در خارج وجود دارند. معقولات ثانوی، مفاهیمی هستند که مصداق جزئی خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج وجود دارد یعنی با تحلیل عقلی اشیا خارجی به دست می آیند؛ و اشیا خارجی را توصیف می‌دهند و احتمال می‌رود که تحلیل خود از عقل عملی را تحلیل نهایی این سینا انگاشته باشد و از روی اشتباه حافظه، فکر کرده باشد که از آن این سینا است.

آیا عدالت یک امر حقیقی است یا اعتباری؟ عدالت اجتماعی یک امر حقیقی است. از این رو، در محدوده علوم حقیقی و فلسفه مدنی قرار می‌گیرد. آیا عدالت اجتماعی یک معقول ارادی است یا غیر ارادی؟ عدالت اجتماعی یک معقول ارادی و در محدوده فلسفه مدنی است. عدالت اجتماعی از این جهت که یک امر حقیقی است، حقیقی است و از این جهت که ما می‌خواهیم آن را در خارج تحقق بدهیم، ارادی است. اگر بخواهیم چیزی را در خارج تحقق بدهیم، به علوم اعتباری احتیاج داریم و در نتیجه می‌توانیم سخن از اعتبار کردن عدالت بکنیم. وقتی عدالت که رابطه میان اشیا است در خارج تحقق پیدا کرد آن گاه یک امر حقیقی یا واقعی است و سخن گفتن از آن مربوط به علوم حقیقی است.

## یادداشتMEHR NEWSAGENCY

صفحه ۱۰۵ | شماره | ۳۳ مرداد ۹۸

که این گروه از اعتباریات را اعتباریات محضه و اعتبار محض نامند. در اینجا تذکر این نکته لازم است که سوگیری کتاب کاوش‌های عقل عملی برآمر مقاله «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی قرار دارد البته نویسنده محترم به این تقابل اشاره نکرده است و در جایی رسالت کتاب خود را توضیح اشتباهات شیخ محمدحسین کمپانی و شاکرد او شیخ محمدرضا مظفر عنوان می‌کند. به نظر می‌رسد مهدی حائری یزدی به احترام مقام علمی علامه طباطبایی مایل نیست که تحلیل او را مانند تحلیل اصفهانی و مظفر نادرست انگارد.

عزیزانی که می‌خواهند به متن حائری یزدی مراجعه کنند لازم است توجه داشته باشند متن کتاب متن پیچیده‌ای است و پیوسته به اقتضای بررسی و ارزیابی گاه در مقام تقریر نظریه ادراکات اعتباری است و گاه در مقام انتقاد از آن و این دو مقام و دو مرحله با همدیگر آمیخته شده است. از این رو، خواننده باید با توجه بیشتری کتاب را مطالعه کند و از به هم آمیختگی این دو مقام تصوّر اینکه حائری یزدی نیز در سوی نظری نظریه ادراکات اعتباری و دفاع از آن قرار دارد، پرهیز کند.

انتقاد حائری یزدی از نظریه ادراکات اعتباری و انتقاداتی که متوجه اصفهانی و مظفر می‌کند ناشی از تحلیلی است که از عقل عملی دارد. حائری یزدی، تحلیل این سینا را مابِه ازای این تبیینات و فلسفه کلی را متفاوت می‌انگارد و تحلیل اصفهانی و مظفر را ناشی از تحلیل ابتدایی و تعلیمی این سینا در طبیعیات معرفی می‌کند و آن را با تحلیل نهایی ابن سینا متفاوت می‌انگارد. متأسفانه حائری یزدی برای این تحلیل دوم ارجاعی به این سینا نمی‌دهد و احتمال می‌رود که تحلیل خود از عقل عملی را تحلیل نهایی این سینا انگاشته باشد و از روی اشتباه حافظه، فکر کرده باشد که از آن این سینا است.

آیا عدالت یک امر حقیقی است یا اعتباری؟ عدالت اجتماعی یک امر حقیقی است. از این رو، در محدوده علوم حقیقی و فلسفه مدنی قرار می‌گیرد. آیا عدالت اجتماعی یک معقول ارادی است یا غیر ارادی؟ عدالت اجتماعی یک معقول ارادی و در محدوده فلسفه مدنی است. عدالت اجتماعی از این جهت که یک امر حقیقی است، حقیقی است و از این جهت که ما می‌خواهیم آن را در خارج تحقق بدهیم، ارادی است.

اگر بخواهیم چیزی را در خارج تحقق بدهیم، به علوم اعتباری احتیاج داریم و در نتیجه می‌توانیم سخن از اعتبار کردن عدالت بکنیم. وقتی عدالت که رابطه میان اشیا است در خارج تحقق پیدا کرد آن گاه یک امر حقیقی یا واقعی است و سخن گفتن از آن مربوط به علوم حقیقی است.



یادداشت؛

## کارویژه‌دولت‌دراندیشه‌خواجه‌نصیر برقراری عدالت در جامعه است

**مهمترین کارویژه دولت در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی، برقراری عدالت در جامعه است؛ زیرا وقتی عدالت در جامعه برقرار شود قانون گرایی، صداقت، محبت، آزادی، احترام و سایر صفات اخلاقی نیز وجود دارد.**

به گزارش خبرنگار مهر، دکتر سید محمد موسوی، عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور در یادداشتی به بحث بنیادهای اندیشه اخلاقی – سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی پرداخته است:

با تعمق در آثار خواجه طوسی می توان مباحث عمیق هستی شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی و فرجام شناسی را دید. در این جا برخی مباحث و بنیادهای اندیشه او که زمینه ساز پیوند اخلاق و سیاست در حوزه اندیشه اسلامی است اشاره می کنیم:

الف) انسان موجودی مدنی بالطبع است

خواجه معتقد است در جامعه، انسان به کمال و سعادت می رسد، انسان موجودی کمال گرا و غایت گرا است و این جز در زندگی اجتماعی میسر نیست. از این رو در این مسیر با هم نوعانش همکاری کرده، با جهت دهی به امیال و شهوات خود خیرخواه خود و دیگران می شود و به تمام فضائل، ملکات متخلق می گردد. او مکانی را که انسان در آن به این امور می پردازد، مدینه و این نوع اجتماع را تمدن می خواند. «چون وجود نوع انسان بی معاونت صورت نمی بندد و معاونت بی اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع و این نوع اجتماعی که شرح دادیم را تمدن خوانند.»(اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی منبوی و علیرضا حیدری:۲۵۱)

ب) ضرورت سیاست و تدبیر

به عقیده خواجه در جامعه ادامه تعاون افراد با یکدیگر و پیشگیری از هر گونه ظلم و تعدی و نهادینه نمودن آموزه های اخلاقی در جامعه مستلزم تدبیری است که باید به واسطه آن هر کس را در جایگاهی که مستحق آن است قرار داد تا هم به دیگران کمک کند تا از صناعات و حرفه او بهره ببرد و هم دست تجاوزان را از تجاوز به حقوق دیگران کوتاه کند.
محقق طوسی چنین تدبیری با این کار ویژه های اساسی را سیاست می نامد. «پس بالضروره نوعی از تدبیر باشد که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شفلی که متکفل آن بود در امور تعاون مشغول کند و آن تدبیر را سیاست خوانند.»(اخلاق ناصری:۲)

ج) منشأ سیاست

سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی دارای سه منشأ

غریزه و عقل و شرع است.

غریزه چون انسان مجبول بر قوای شهویه و غضبیه بوده و تحریک آنها بر جذب آنچه نفس حیوانی او میلید و بر دفع آنچه آن نفس نمی‌پسندد.
در افراد انگیزه‌هایی

### یادداشت

صفحه ۱۰۶ | شماره |۳۲ مرداد ۹۸

ایجاد می‌کند که ممکن است بین منافع و مضار تعارض و تراحم پیش آورد، از این رو اعتدال شهوات به سیاست حاکمی نیازمند است که به تدبیر طبایع افراد در جهت‌دهی و تنظیم آنها بپردازد(اخلاق محتشمی، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه:۲)

عقل: پس از آن به سازماندهی و رهبری جامعه سیاسی می پردازد، زیرا بقا و دوام نظام سیاسی به چنین مرحله ای نیاز دارد تا براساس آن ملک و پادشاهی قوام یابند، چنان که قوام چنین سیاسی هم به حکمت است(اخلاق ناصری:۳۰۹)
در این مرحله عقل به یاری انسان آمده و امور را به کمک این قوه مدیریت می کند و به کمک آن آدمی می تواند مصالح و مفاسد امور را تشخیص دهد و براساس آن تصمیم بگیرد.

شرع: وی از آن را مرتبه ای از مصالح و مفاسد نوع انسان در جامعه سیاسی می‌داد که عقول مردم در ادراک آنها مستقل نیست و اگر شارع را رها کند، آنان به چنین مصالحی دست نمی‌یابند و به فساد روی خواهند آورد.

بدین منظور

در

سیاسی متفکران مسلمان، فلسفه بحث هدایت انسان در جهت مصالح و دوری از مفاسد آنهاست.

پیونداخلاق و سیاست

با تأمل در آثار خواجه می توان گفت که وی در خصوص رابطه اخلاق و سیاست، مشربی ارسطویی داشته و اخلاق را که عمل سیاسی نیز جزئی از آن است ناشی از عادت و قابل تغییر و انعطاف پذیر تلقی می‌کند.
اگر رفتار صالح و نیکو در عالم اخلاق خواجه مفهوم اساسی به شمار می آید، عمل سیاسی از مصادیق عمل صالح است.
به تعبیر دیگر عمل سیاسی به مثابه فعل اخلاقی است و نظام سیاسی اسلام کار ویژه ای جز تأمین و توسعه فضیلت در جامعه ندارد.
به همین منظور ارتباط معناداری بین این «و مقوله برقرار است و اخلاق مقدمه ورود به عرصه سیاست ضروری می باشد و در نتیجه نظریه تقدم اخلاق بر سیاست تکوین می یابد.»

«.. و باید که رعیت را به التزام قوانین عدالت و فضیلت تکلیف کند که چنانکه قوام بدن به طبیعت بود و قوام طبیعت به نفس و قوام نفس به عقل، قوام مدن به ملک بود و قوام ملک به سیاست و قوام سیاست به حکمت و چون حکمت در مدینه متعارف باشد و ناموس حق مقتدا، نظام حاصل بود و توجه به کمال موجود.
اما اگر حکمت مفارقت کند خذلان به ناموس راه یابد پس زینت ملک برود و فتنه پدید آید و رسوم مروت مندرس شود و نعمت به نقصمت بدل گردد.»(اخلاق ناصری: ۳۰۹)

اخلاق: معیار تمیز سیاست فاضله از ناقصه

خواجه، سیاست را از لحاظ هدفی که تعقیب می کند به دو قسم می نماید:

۱.سیاست امامت یا سیاست کامله

۲.سیاست تغلب یا سیاست ناقصه

در سیاست امامت، غرض آن است که مردم به تکمیل نواقص خود پرداخته و به کمالات و فضائل انسانی متخلص گرداند، زیرا مردم بدون وجود چنین سیاستی توانایی رسیدن به کمالات و فضائل را ندارند.
خواجه، کار ویژه های دولت امامت را برشمرده و هدف اساسی آن را اشاعه خیرات می‌داند یعنی شیوع اموری که برای تمام افراد جامعه در هر زمان و مکان خیر تلقی می شود.

خیراتی که «دولت حق» آنان را کار ویژه خود قرار می‌دهد، عبارتند از: ۱- امنیت، ۲- سکون، ۳- مودت با یکدیگر، ۴- عدل، ۵- عفاف، ۶- لطف، ۷- وفا.

«یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمه اش نیل به سعادت»(اخلاق ناصری:۳۰۰)
اما غرض سیاست ناقصه و تغلب، استعباد خلق است و لازمه آن را از انسانیت و ارزشهای انسانی دور کرده و به سمت ناهنجاری‌ها و غرایز و حیوانی و پست مانوس می‌کند و حاکم در چنین نظامی جامعه را به سوی ردائیل اخلاقی سوق می‌دهد.

کار ویژه‌های این دولت عبارتند از: ۱- خوف و اضطراب، ۲- تنازع، ۳- حرص ۴. عنف،۵.خیانت، ۶- غیبت، ۷- مسخرگی «دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شکافوت و بدبختی.»(اخلاق ناصری: ۳۰۱)

رابطه محبت و عدالت در نظام سیاسی

افراد در یک جامعه سیاسی براساس شأن و منزلت اجتماعی خود، روابط پیچیده ای دارند به طوری که سیاست و تدبیر حال و آینده آنها دارای لوازمی است که منجر به ایجاد نهادها و سازمان‌های خاص می‌شود.
در اندیشه محقق طوسی، فرقی که نظام سیاسی فاضله با نظام‌های غیرفاضله اعم از فاسقه، جاهله و ضاله دارد آن است که در مدینه فاضله به جهت وحدت در اهداف نظری و عملی، همه مردم جهت‌گیری واحدی دارند.
اگرچه ممکن است راه‌های متعددی در پیش گیرند، ولی همه در صدد کسب فضائل و رسیدن به سعادت هستند.

با تفحص و تأمل در آثار خواجه طوسی واضح می‌گردد که وی بین دو مقوله محبت و عدالت در نظام سیاسی رابطه ای اساسی برقرار می‌کند و آن دو را باعث استحکام پایه‌های نظام سیاسی می‌داند.
از آنجا که هیچ کس به تنهایی نمی تواند مسیر کمال را ببیماید، از این رو نیاز به اننس گیری متقابلی است. این صفت برابر در مردم «محبت» نامیده می شود و محبت برتر از عدالت است، زیرا محبت بر پایه انس گیری متقابل طبیعی استوار است، اما عدالت ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی است.
خواجه نیز بر برتری محبت نسبت به عدالت تأکید می کند، بنابراین محبت از جمله فضائل اخلاقی است

#### یادداشتی از حسن انصاری؛

**حسن انصاری نوشت: در طول دو دهه گذشته شماری از دلبستگان به هر یک از دو گرایش دکتر فریدد و همچنین مکتب تفکیک درصدد نوعی همسازی و تشوری سازی مشترک و بر پایه مبانی هر دو با هم برآمدند.**

به گزارش خبرگزاری مهر، حسن انصاری، عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات عالی پرینستون اخیرا در کانال شخصی خود در مورد علم دینی و نامه دکتر داوری و حاشیه های آن یادداشت های مرتبطی را نوشته است

که در ادامه می آید؛

مکتب تفکیک و اسلامی کردن علوم

در فاصله چند روز اخیر چند نوشته از تعدادی از اشخاص طیف جدید علاقمندان و هواداران مکتب تفکیک دیدم و بیش از پیش متوجه شدم که دلمشغولی بیشتر این دوستان خوب بیشتر در خصوص اسلامی کردن علوم انسانی و ارائه اندیشه هایی همچون علم و تمدن نبوی در برابر تمدن مادی و از این قبیل مطالب است تا مکتب معارفی مشهد. در حقیقت مکتب معارفی مشهد صرفا یک پوشش است برای این قبیل دیدگاه ها. به نظرم نوشته خوب حضرت آقای داوری پاسخ مناسبی است به آنان. دیدم آقای روحانی هم امروز سخنان درست و قابل تأملی در این باره ابراز فرموده اند. از مقابل قرار دادن دین و علم، و تمدن و دیانت طرفی بسته نمی شود. راه را به خطا رفته اید...

چرا مکتوب دکتر داوری مهم است؟

از نقطه نظر بحث مدعیان سال های اخیر مکتب تفکیک به نظر من مکتوب تازه دکتر داوری از این حیث اهمیت دارد که در طول دو دهه گذشته شماری از دلبستگان به هر یک از دو گرایش دکتر فریدد و همچنین مکتب تفکیک درصدد نوعی همسازی و تشوری سازی مشترک و بر پایه مبانی هر دو با هم برآمدند. این مکتوب را در واقع باید در پاسخ به چنین رویکردهایی دید. من خود به خاطر دارم که عده ای از دوستان علاقمند به معارف مرحوم آقای حلبی در تهران در آن سال ها به سخنان دکتر فریدد درباره تمدن غرب و غربزدگی و نقد تمدن جدید از نقطه نظر فلسفی واکنش مثبتی نشان می دادند.

از دیدگاه آن دوستان نظراتی که دکتر فردید مطرح می کرد و طبعاً کسانی مانند آقای داوری هم آن نظرات را تسلیم و آموزش می دادند با رویکرد کلی مرحوم عالم متقی میرزا مهدی اصفهانی در خصوص تمایز کلی راه انبیاء از راه تفکر و تمدن و اندیشه بشری هماهنگ است. در واقع از دیدگاه این آقایان انبیاء آمده اند تا جلوی انحراف در بشریت را که نتیجه بیگانه شدن با راه فطرت و تکیه بر خرد خود بنیاد بشری و تفکرات فلسفی یونانی

### یادداشت

MEHR NEWSAGENCY

صفحه ۱۰۷ | شماره |۳۲ مرداد ۹۸

به انصاف و انصاف احتیاج نیفتادی، پس بدین وجود فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد.»(اخلاق ناصری: ۲۵۹)

احسان و نیک برخورد کردن با مردم از فضائل اخلاقی مهمی است که در امر سیاست و حکومت و مملکت دارای حائز اهمیت است.

صداقت: یکی دیگر از فضائل اخلاقی است

که وجودش در جامعه موجب وحدت و همبستگی بین افراد جامعه با هم و بین افراد و دولت و حکومت می گردد.
گفتیم که عدالت در اندیشه محقق طوسی، اکمل فضائل است که موجب شکل گیری و بقای یک نظام سیاسی است. وی در تعریف عدالت می گوید: «عادل کسی است که

مناسبات و مساوات می دهد، چیزهای نامتاسب و نامتساوی را»(اخلاق ناصری: ۱۳۲)

جهت برقراری عدالت در جامعه به منظور قوام مملکت باید قوانینی مبتنی بر عدالت وضع شود: «بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین عدلّت توفّر نماید، چه قوام مملکت به عدلّت بود.»(اخلاق ناصری:۳۰۴)

اینجاست که مهمترین کارویژه دولت در اندیشه طوسی، برقراری عدالت در جامعه معرفی می شود زیرا وقتی عدالت در جامعه برقرار شود قانون گرایی، صداقت، محبت، آزادی، احترام و سایر صفات اخلاقی نیز وجود دارد.



# چرا مکتوب دکتر داوری مهم است؟

دیدگاه های سنتی مکاتب دینی و تصور سنتی از خدا هم می شود. بدین ترتیب شاید به تعبیری باید گفت هر کدام از این دو دیدگاه نقطه آغاز آنچه انحراف و یا چیزی شبیه آن می خوانند را متفاوت می دانند. در این میان عده ای از علاقمندان به مکتب تفکیک درصدد برآمدند تا با نوعی تملیق این مکتب نه تنها با مکتب فردید بلکه با مکتب سنت گرایی که با مکتب فریددی تفاوت جدی دارد موضوع را دنبال کنند و معجون تازه ای به منظور نقد غرب و تمدن جدید عرضه کنند.
از دیدگاه این اشخاص که بی تأثیر از دیدگاه های فرهنگستان قم هم نیستند اساسا این انبیاء هستند که تمدن قدیم بشر را ساخته اند و علم و تمدن بشری اصلا ساخته انبیاء است منتهی با تفکرات یونانی و بعد غربی به انحراف کشیده شده و امروز با چالشی به نام تمدن جدید روبروست.

اینها در واقع به سنت فرا می خوانند و البته فلسفه یونانی که مورد انتقاد میرزا مهدی اصفهانی است را آغاز روندی می دانند که به تجدد انجامید و از این نقطه نظر به مکتب تفکیک دلبسته اند.
اندیشه فرهنگستان علوم قم هم کم و بیش همین است گرچه آنها در عمل به بازسازی علوم و فلسفه و از جمله علوم انسانی غربی و یونانی در راستای اسلامی کردن آن

است را بگیرند و بشر را از فکر و ظلمات فکر نظری رهایی دهند و هدایت الهی و وابسته به انبیاء را به آنان تعلیم دهند. طبعاً این آقایان به تفسیری خاص از تاریخ تمدن و فلسفه بشری استناد می کنند که خود تنها روایتی است که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی آن را مطرح می کرد. در این دیدگاه کار انبیاء در واقع واکنشی بوده به انحرافات بشر از فطرت اولیه.

روشن است که این تفسیر از تاریخ دیدگاهی اعتقادی است و میرزا مهدی اصفهانی کاری با واقعیت های تاریخی و سیر تمدن بشری انطور که منابع تاریخی گزارش می کنند ندارد. اینکه واقعیت شکل گیری فلسفه های یونانی و یا فلسفه های بشری در تمدن های قدیم دنیا چه بوده سخن دیگری است که لزوما با دیدگاه های مرحوم اصفهانی البته سازگار نیست. فقط باید اینجا این نکته را تذکر داد که در این میان تجدد سنتیزی دکتر فردید و شرکای ایشان لزوما تأیید این دیدگاه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نیست اما به هرحال این تفسیری است که هواداران امیختن دو تفکر معارفی و فریددی ظاهراً بدان دلبسته اند.

دکتر فردید نقدش فلسفی است و تفکیک را میان تمدن با قیل مدرن و مدرن می داند. وانگهی او نقد فلسفی اش متأثر از نقد هایدگر به متافیزیک است که شامل

دعوت می کنند. یعنی بازگشت به سنت را نه در شکلی منفعلانه و امیدوار به تغییر این وضعیت (با اراده مستقیم الهی و یا اتفاقی خارج از اراده انسان های معتقد به مکتب انبیاء) بلکه از طریق بازسازی علوم و فلسفه و تمدن جدید از راه اسلامی کردن آنها می دانند. از اینجاست که به طور نمونه به ریاضیات اسلامی و یا فیزیک اسلامی فرا می خوانند. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ظاهراً تنها سخنش در محدوده معارف دینی بود و نه گستره های مختلف علوم اما از آنجا که به وضوح از تفکیک نور عقل انبیاء و عقل ظلمانی نظری فلاسفه و بشر سخن می راند گویا معارفش مورد استفاده معتقدان به اسلامی کردن علوم قرار گرفته است. با وجود اینکه مسئله او تقابل سنت و تجدد نبود بلکه تقابل انبیاء بود با راه عقل

بشری. به مناسبت بحث بالا در رابطه با مکتب تفکیک و مکتوب آقای دکتر داوری اینجا تنها اشاره ای به یکی از محورهای بحث خود در آن مقاله می کنم: فلسفه یونانی هنگامی که به لطف ترجمه های عربی و سریانی آن در اختیار عالمان مسلمان قرار گرفت همچون نمونه مسیحی آن خیلی زود و در کنار اهتمام ها برای رشد علوم طبی و طبیعی و ریاضی، خود در خدمت الهیات اسلامی قرار گرفت. در واقع کسانی مانند کندی از فلسفه ارسطویی در تحول و تدوین مباحث کلامی بهره بردند و اصلاً فلسفه یونانی را در نوشته هایی در قالب مباحث کلامی عرضه کردند. این کار خود در تحول بحث های کلامی تأثیری تمام داشت.

با این وصف به ویژه از دوره فارابی متأفیزیک ارسطویی با وجود تأثیر دعوت می کنند. یعنی بازگشت به سنت را نه در شکلی منفعلانه و امیدوار به تغییر این وضعیت (با اراده مستقیم الهی و یا اتفاقی خارج از اراده انسان های معتقد به مکتب انبیاء) بلکه از طریق بازسازی علوم و فلسفه و تمدن جدید از راه اسلامی کردن آنها می دانند. از اینجاست که به طور نمونه به ریاضیات اسلامی و یا فیزیک اسلامی فرا می خوانند. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ظاهراً تنها سخنش در محدوده معارف دینی بود و نه گستره های مختلف علوم اما از آنجا که به وضوح از تفکیک نور عقل انبیاء و عقل ظلمانی نظری فلاسفه و بشر سخن می راند گویا معارفش مورد استفاده معتقدان به اسلامی کردن علوم قرار گرفته است. با وجود اینکه مسئله او تقابل سنت و تجدد نبود بلکه تقابل انبیاء بود با راه عقل بشری.

مختلفی از تفکر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی استقبال می کنند. اینکه واقعیت تاریخی تعامل ادیان الهی و معتقدان به انبیاء در طول تاریخ به علوم و تمدن ها و فلسفه ها و به ویژه فلسفه یونانی چه بوده و به طور خاص نحوه تعامل مسلمانان با فلسفه یونانی در چند قرن نخست دقیقاً و از لحاظ مستندات تاریخی چگونه پیش رفته بماند برای بحث های بعدی ما، والله الحمد اولاً و آخراً.

درباره فرایند اسلامی کردن فلسفه در طول تاریخ فلسفه اسلامی این عنوان مقاله بلندی است که این روزها مشغول تکمیل آن هستم (قبلاً خلاصه قسمتی از آن در سایت کاتبان منتشر شد).

به مناسبت بحث بالا در رابطه با مکتب تفکیک و مکتوب آقای دکتر داوری اینجا تنها اشاره ای به یکی از محورهای بحث خود در آن مقاله می کنم:

فلسفه یونانی هنگامی که به لطف ترجمه های عربی و سریانی آن در اختیار عالمان مسلمان قرار گرفت همچون نمونه مسیحی آن خیلی زود و در کنار اهتمام ها برای رشد علوم طبی و طبیعی و ریاضی، خود در خدمت الهیات اسلامی قرار گرفت. در واقع کسانی مانند کندی از فلسفه ارسطویی در تحول و تدوین مباحث کلامی بهره بردند و اصلاً فلسفه یونانی را در نوشته هایی در قالب مباحث کلامی عرضه کردند. این کار خود در تحول بحث های کلامی تأثیری تمام داشت.

با این وصف به ویژه از دوره فارابی متأفیزیک ارسطویی با وجود تأثیر پذیر می پذیرد. یعنی بازگشت به سنت را نه در شکلی منفعلانه و امیدوار به تغییر این وضعیت (با اراده مستقیم الهی و یا اتفاقی خارج از اراده انسان های معتقد به مکتب انبیاء) بلکه از طریق بازسازی علوم و فلسفه و تمدن جدید از راه اسلامی کردن آنها می دانند. از اینجاست که به طور نمونه به ریاضیات اسلامی و یا فیزیک اسلامی فرا می خوانند. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ظاهراً تنها سخنش در محدوده معارف دینی بود و نه گستره های مختلف علوم اما از آنجا که به وضوح از تفکیک نور عقل انبیاء و عقل ظلمانی نظری فلاسفه و بشر سخن می راند گویا معارفش مورد استفاده معتقدان به اسلامی کردن علوم قرار گرفته است. با وجود اینکه مسئله او تقابل سنت و تجدد نبود بلکه تقابل انبیاء بود با راه عقل بشری.

پذیری از مباحث کلامی موجود در میان مسلمانان و مسیحیان عصر اسلامی اما خیلی زود به عنوان علمی عقلی و برخاسته از منطق تلقی شد که فارغ از اعتقادات دینی هر گروه و دیانتی ناظر به شناخت حقائق اشیاء و نسبت وجود و چستی آنها و فلسفه طبیعی حاکم بر هستی است. بدین ترتیب فیلسوفان فلسفه را علمی عقلی و بشری یافتند که لزوماً منافاتی با دین ندارد.

از این نقطه نظر تلاشی هم برای اسلامی کردن آن وجود نداشت. یعنی برخلاف متکلمان مباحث فلسفی گرچه گاهی از الهیات اسلامی تأثیر پذیرفت اما مستقل از کلام ادامه حیات داد. با این وصف از همان دوره فارابی و به ویژه از دوره ابو سلیمان سجستانی و عامری و اخوان الصفا در تداوم سنت های فلسفی سده چهارم یکی از دلمشغولی های فلاسفه نسبت فلسفه و شریعت بود. این پرسش تا زمان ابن رشد و بعد از ابن رشد همچنان از دلمشغولی های فلاسفه بوده است. پاسخ های متعددی هم بدان داده شد اما این مسئله غیر از تلاش برای بومی کردن و اسلامی کردن آن بود. تلاش ها در چارچوب این بحث اخیر نهایتاً در حد این بود که گفته می شد افلاطون و ارسطو خود از پیامبران بوده اند و یا اینکه فلسفه در اصل تعلیم انبیاء بوده. یکی از مبانی نظری چنین بحثی از همان زمان فارابی و فلسفه مدنی او در حقیقت ضرورتی بود که فلاسفه برای خود حس کردند تا درباره نسبت عقل فعال فلسفی با پدیده وحی و نبوت نظر دهند. این موضوع هم با

این رشدی آن نیست. این رشد حکمت را مستقل از دیانت می دید و آن را از شریعت تفکیک می کرد اما این تفکیک به معنای حفظ استقلال حیطه این دو ضمن دفاع از هر دو بود و نه به مسلخ بردن یکی در برابر دیگری. اما آنچه در حکمت چند سده اخیر دیده می شود به نحوی نفی استقلالیت فلسفه است. این البته کلیت ندارد اما حتی در فلسفه حکمت متعالیه می توان نوع نسبت میان فلسفه و عرفان و شهود را در چنین قالبی دید. در واقع فلسفه تنها بسط نظری دریافت شهودی انسان کامل و ولایت او بود. این چنین بود که فلسفه تبدیل شد به حکمت متعالیه.



## کتاب «نظریه و مشاهده در علوم اجتماعی» منتشر شد

کتاب «نظریه و مشاهده در علوم اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی» به قلم حجت الاسلام و المسلمین قاسم ابراهیم پور منتشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «نظریه و مشاهده در علوم اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی» به قلم حجت الاسلام و المسلمین قاسم ابراهیم پور و به همت انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد. از دیدگاه فلسفه اسلامی، نظریه‌های تجربی، عقلی، شهودی و نقلی‌ای قابل تصورند که هر یک معطوف به سطحی از واقعیت اجتماعی است، و می‌توان در تبیین یا تفسیر پدیده‌های اجتماعی و همچنین انتقاد و تجویز از آنها بهره برد. بنابراین فرایند نظریه‌پردازی و نظریه‌آزمایی در هر یک از این نظریه‌ها متفاوت است و روش‌شناسی متناسب با خود را می‌طلبد. در این نوشتار تلاش شده است که یکی از مبانی معرفتی علم (رابطه نظریه و مشاهده) از منظر فلاسفه غربی و مسلمان بررسی گردد. این تلاش می‌تواند ظرفیت‌های فلسفه اسلامی را برای تولید علوم اجتماعی معرفی کند.

کتاب «نظریه و مشاهده در علوم اجتماعی» در ۱۸۷ صفحه و به قیمت ۱۴ هزار تومان روانه بازار نشر شد

### کتاب تبتی مردگان منتشر شد

«کتاب تبتی مردگان» اثر کارما لینگپا با ترجمه مینا غرویان از سوی بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه با قیمت ۲۲۰۰۰ تومان به تازگی منتشر شده است.

به گزارش خبرنگار مهر، یکی از عناصر مهم تشکیل‌دهنده آیین بودایی، تناسخ یا تجسد در کالبدی دیگر است که برخورد با مرگ، مردگان و جهان پس از مرگ را شکل می‌دهد. از سوی دیگر، اسلام اشتراکات معرفتی و معنایی بسیاری با ادیان ودایی و بودایی دارد. به عبارتی، تکه‌هایی از جهان‌بینی معنوی ودایی و بودیسم را می‌توان در معنویت اسلام دید.

## نگاهی متفاوت به مرگ و عالم پس از مرگ؛

کتاب تبتی مردگان (باردو تودول) که کتاب مقدس بودایی‌هاست، در ظاهر مربوط به لحظات مرگ و ساحت پس از مرگ است، اما درحقیقت در پی توضیح روش زندگی و چگونه زیستن است؛ زیرا معتقد است که انسان در ساحت مرگ درمی‌یابد که چگونه زندگی کرده و اگر به جهان بازگردد چگونه می‌بایست زندگی کند.

این کتاب ما را به شناختی تازه درباره نقاط

اشتراک ادیان و نوع نگاه به

مرگ و عالم پس از مرگ می‌رساند.

«کتاب تبتی مردگان» اثر کارما لینگپا با ترجمه مینا غرویان از سوی بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه با قیمت ۲۲۰۰۰ تومان به تازگی منتشر شده است.



تلاشی کوچک برای بیرون آوردن میراث او از زیر خروارها بداندیشی و بدفهمی است. این جامعه شناس افزود: این کتاب واکنشی است به وقایعی که در دهه ۸۰ حول و حوش نظریه مارکسیستی شکل گرفت و این نظریه دچار یک جبرگرایی شد و به این موضوع اشاره دارد که استالینسیسم از کجای این نظریه نشأت گرفته و اینکه اقتصاد باوری که در این نظریه دیده می‌شود چه ریشه ای در بنیانگزاران آن دارد. در تلاش برای فهمیدن جواب این مساله این جستجوها به سمت نظرات انگلس رفت و اتهام اصلی او فرض شد.

آقاجری ادامه داد: کتابهای مختلفی در این زمینه تا کنون منتشر شده که نقطه مشترک همه آنها این بود که اگر می‌خواهید نقطه آغاز جبرباوری، اقتصادباوری و انحراف نظریه مارکسیستی را پیدا کنید، آثار انگلس را بخوانید که این جریان تا مدتهای زیادی برقرار بود و از دهه ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ این بحث مطرح بوده است و همان طور که جان ریز هم در مقاله اش می‌گوید گام آغازینش در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی شروع می‌شود و در دهه ۷۰ و ۸۰ اوچ می‌گیرد که ریشه اصلی تحریف نظریه مارکسیستی را در



آثار انگلس جستجو می‌کند. وی افزود: در این کتاب «جان ریز» از موضوعاتی همچون نظریه بازتابی شناخت، جبر باوری و ... که از مسائلی است که رشته جامعه‌شناسی با آنها درگیر است و می‌تواند به دانشجویان این رشته در این زمینه کمک کند.

مترجم کتاب «بازخوانی انگلس» با بیان اینکه این کتاب در واقع در سال ۸۹ آماده انتشار شد و پاسخی به این مسایل بود که نشان می‌داد میراث انگلس تحریف نظریه مارکس نبوده است، تصریح کرد: کتاب به دلایلی در سال ۸۹ منتشر نشد ولی به تازگی نشر چشمه آن را به انتشار رسانده است.

«جان ریز» تاکنون در ایران مقالات زیادی ترجمه شده، کتابی به نام جبر انقلاب با ترجمه «اکبر معصوم بیگی» هم از این مولف منتشر شده است. کتاب «بازخوانی انگلس» اثر «جان ریز» و ترجمه «روزبه آقاجری» در ۱۳۹ صفحه با قیمت ۱۳۰۰۰ تومان از سوی نشر چشمه منتشر شده است.

## کتاب «عصر نیاز به دین» منتشر شد

کتاب «عصر نیاز به دین» به قلم حجت الاسلام ابوالفضل ساجدی و به همت انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «عصر نیاز به دین» به قلم حجت الاسلام و المسلمین ابوالفضل ساجدی و به همت انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد. آیا پیشرفت‌های علمی در قرون اخیر، بشر را از رجوع به دین مستغنی نمی‌سازد؟ دلایل سرورش در باب استغناء محمود از دین چیست؟ محورهای بحث در نوشتار حاضر، در پاسخ به این پرسش‌ها، عبارتند از: ۱. پاسخ‌های سرورش به سوالات اینجانب، در سخنرانی خود در شهر مونترال کانادا

۲. شانزده محدودیت معرفتی بشر مدرن

۳. بحران‌های بی‌دینی و آثار زیانبار تکیه افراطی به علم و عقل در غرب معاصر

۴. دلایل روند روزافزون دین‌گرایی در دنیای مدرن.

در این کتاب ضمن بررسی رویکردهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی محققان غربی در مطالعه دین از اهمیت دین در دنیای مدرن بحث شده است. ضرورت نیاز به دین در عصر جدید از آنجاست که علم‌گرایی افراطی و عقلانیت مادی گرا که بر تفکر مدرن و تمدن غرب حاکم است با بحران‌های جدی مواجهه است و احساس تنهایی و اضطراب را بر زندگی انسان معاصر محقق ساخته است.

عالم غرب و جامعه و انسان غربی نواقص و کاستی‌های تکنولوژی و علم تجربی را دریافته و رجوع به معنویت و دین را راه کار حل‌چالش‌ها دانسته است.

نویسنده به تفصیل محدودیت عقل و علم و کاستی‌های آنها را توضیح می‌دهد و از توسعه‌گرایی به اسلام در غرب به عنوان نقطه آغاز سقوط مادی‌گرایی و علم‌گرایی افراطی غرب یاد می‌کند.

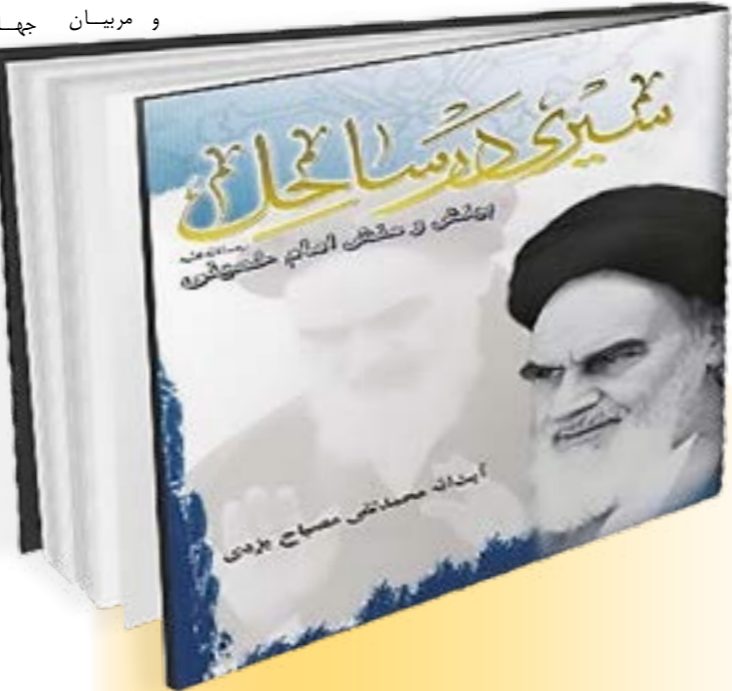
کتاب «عصر نیاز به دین» در ۱۷۶ صفحه و به قیمت ۱۳ هزار تومان روانه بازار کتاب شد.

### به قلم آیت الله مصباح یزدی؛

اخلاقی، سیاسی - اجتماعی، و نیز بعد مدیریت و رهبری؛ ابتکارات آن رهبر بزرگ و مرجع عالیقدر را در مباحث فقه، اصول، فلسفه و عرفان برمی‌شمارد و با اشاره به ویژگی عبودیت به‌عنوان جوهره شخصیت وجودی آن عزیز، از پیوند او با کانون بی‌نهایت عظمت و سرچشمه نور سخن می‌راند.

مؤلف در ادامه این سیر ژرف‌نگرانه در ویژگی‌های والای حضرت امام، آرای تربیتی ایشان را تحلیل و برتری آرای تربیتی امام بر نظیر بسیاری دیگر از مصلحان و مرییان

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «سیری در ساحل» اثر آیت الله مصباح یزدی به همت انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد. این کتاب بیان و شرح بینش و منش حضرت امام خمینی(ره) از نگاه حضرت آیت‌الله مصباح یزدی است. حضرت استاد در این نوشتار، ابتدا ضمن بررسی ابعاد شخصیتی امام در چهار بعد علمی، عرفانی -



## کتاب «سیری در ساحل» منتشر شد

کتاب «سیری در ساحل» اثر آیت الله مصباح یزدی به همت انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد.

جهان را بیان می‌کند. نقش آن اسلام‌شناس گران‌قدر در احیای ابعاد فراموش شده اسلام به‌ویژه مسایل

تربیتی، و بیان علت فراموش‌شدن آن‌ها بخش دیگری از این مطالعه را تشکیل می‌دهد. امام و جلوه‌بخش مذهب جعفری، امام و کشف هویت متدینان و ... از جمله مباحث این فصل از نوشتار مزبور است. و مبارزه با طاغوت از جمله این اهداف بر شمرده شده‌اند.

کتاب «سیری در ساحل» در ۲۱۶ صفحه و به قیمت ۵۵۰۰ تومان روانه بازار فروش شد.

در خاتمه، اهداف و آرمان‌های بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران که همانا اهداف و آرمان‌های اسلام ناب است، شرح و توضیح داده شده، تشکیل حکومت اسلامی، حمایت از محرومان، حفظ وحدت میان اقشار جامعه و ایجاد همبستگی و اتحاد میان مسلمانان و مبارزه با طاغوت از جمله این اهداف بر شمرده شده‌اند.

کتاب «سیری در ساحل» در ۲۱۶ صفحه و به قیمت ۵۵۰۰ تومان روانه بازار فروش شد.



## کتاب «قرآن و جهان آخرت: نام‌ها و یادها»: کتاب «قرآن و جهان آخرت: نام‌ها و یادها» منتشر شد



حکمای اصفهان او را برای تحصیل عرفان و فلسفه به اصفهان کشید و حدود هفت سال در آنجا اقامت کرد سپس به مشهد مراجعت کرد و در مدرسه حاج حسن به تدریس پرداخت.
آنگاه عازم بیت الله شد. در مراجعت اجبارا دو سه سالی در کرمان اقامت کرد و به تربیت نفس و ریاضت پرداخت. در همه مدتی که آنجا بود به کمک خادم مدرسه به خدمت طلاب قیام کرد و بعد دختر همان خادم را به زنی گرفت و رهسپار سبزوار



شد.
قریب به

چهل سال بدون آنکه حتی یک نوبت از آن شهر خارج شود در آنجا توقف کرد و به کار مطالعه و تحقیق و تدریس و تألیف و عبادت و ریاضت نفس و تربیت شاگردان پرداخت تا در عصر روز بیست و پنجم ذی الحجه سال ۱۲۸۹قمری در سبزوار درگذشت. آرامگاه او در دروازه نیشابور سبزوار (اکنون معروف به فلکه زند) قرار دارد.

توسط انتشارات مولی؛

### «اسرار الحکم» حاج ملاهادی سبزواری منتشر شد

**کتاب «اسرار الحکم؛ در حکمت علمیه و عملیه» اثر حاج ملاهادی سبزواری توسط انتشارات مولی به تازگی منتشر شده‌است.**

به گزارش خبرنگار مهر، «اسرار الحکم» یکی از آثار و تألیفات فارسی و گرانبهای حکیم ملاهادی بن مهدی سبزواری (۱۲۱۲\_۱۲۸۹ هجری قمری) است. این کتاب یکی از متون فلسفی - کلامی دوران بعد از صدرا است که به وسیله یکی از قوی‌ترین و نامدارترین فلاسفه ایران بعد از اسلام به رشته تصویر در آمده‌است. این کتاب دارای مزایایی است که سبب می‌شود در میان نوشته‌های حکیم سبزواری جاودانه مانده و همچون نگینی پر تأللو بدرخشد.
مشتمل بودن این اثر بر بیش از ۴دانش فلسفه، عرفان، کلام، فقه و برقراری رابطه‌هایی میان دانشی بین این فن‌ها و دانش‌های چهارگانه چهره خاصی به این تألیف بخشیده‌است.

این اثر در دو جلد تدوین شده‌است؛ جلد اول: در حکمت علمیه؛ جلد دوم: در حکمت عملیه.

ملاهادی بن مهدی بن حاج میرزا هادی بن میرزا مهدی بن محمدصادق سبزواری در سال ۱۲۱۲هجری قمری در سبزوار متولد شد. ایشان یکی از بزرگترین حکیمان و عارفان قرن ۱۳هجری قمری و از نامدارترین شاگردان و شارحان حکمت صدرایی است. حکیم سبزواری ۷ساله بود که پدرش مرد. در ده سالگی برای تحصیل به مشهد مقدس رفت و ده سال اقامت کرد. شهرت

از سوی انتشارات ماهریس؛

**کتاب جامعه شناسی پس از پست‌مدرنیسم اثر دیوید اوئن با ترجمه «محمدرضا زمردی» از سوی انتشارات ماهریس در ۴۰۸ صفحه منتشر شد.**

به گزارش خبرنگار مهر، این کتاب مجموعه‌ای از مقالات با موضوعات مختلفی مانند جنسیت، نژاد و قومیت، جرم شناسی و انحرافات، حقوق، امور جنسی، عواطف و تأثرات، پزشکی و بدن است.
استدلال کتاب حاضر این است که اشتباه است اگر پست مدرنیسم را تهاجمی مهلک به آنچه جامعه شناسان در عمل انجام می دهند، تصور کنیم.
مولفان گفتارهای این کتاب هويت جامعه شناسی پس از پست مدرنیسم را به مثابه قرارگاهی مجادله انگیز در نظر می گیرند که امکان بازاندیشی در کسب و کار جامعه شناسی را به دست می‌دهد.

آنها نشان می‌دهند که چگونه باید با این بازاندیشی برخورد کرد و برخی از پیامدهای بالقوه آن را چطور باید دنبال کرد.

در مقدمه کتاب نیز دیوید اوئن نوشته است: این کتاب، متنی آخرازمانی نیست و قصد اعلام مرگ جامعه شناسی را نیز ندارد.

در عوض مروری اجمالی است به تحولات جاری در جامعه شناسی و حوزه های اصلی آن در پرتو چالش پست‌مدرن با جامعه شناسی معاصر. پرسش طرح شده با مولفان این مجموعه، با در نظر گرفتن زمینه های خاص علاقی آنها، این بوده است که با توجه به چالش پست مدرن، به چه شیوه هایی می توان

توسط انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)؛

#### « که شامل جستارهایی درباره تاریخ نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی است از سوی انتشارات امام صادق(ع) چاپ و روانه بازار نشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای واندیشه‌ای» که شامل جستارهایی درباره تاریخ‌نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی است از سوی انتشارات دانشگاه امام صادق(ع) چاپ و روانه بازار نشر شد.

این کتاب تألیف سید محمهدادی گرامی، عضو هیات علمی دانشگاه امام صادق(ع) است و با مقدمه احمد پاکتچی به رشته تحریر درآمده است. این اثر در ادامه تأملاتی فکری صورت پذیرفته است که از حدود یک

## جامعه‌شناسی پس از پست‌مدرنیسم منتشر شد

عمل جامعه شناسی را به بهترین نحو تداوم بخشید؟ لذا هر بخش این اثر را می‌توان گفت و گویی در یک مباحثه در نظر گرفت، بحث‌هایی که در خصوص ویژگی جامعه‌شناسی

مولفان گفتارهای این کتاب هويت جامعه شناسی پس از پست مدرنیسم را به مثابه قرارگاهی مجادله انگیز در نظر می گیرند که امکان باز اندیشی در کسب و کار جامعه شناسی را به دست می دهد.

آنها نشان می‌دهند که چگونه باید با این بازاندیشی برخورد کرد و برخی از پیامدهای بالقوه آن را چطور باید دنبال کرد .

باری مؤلفان فصول این کتاب که در حوزه تخصصی خود صاحب نظر هستند می کوشند آثار و نتایج ظهور پست مدرنیسم را در آن حوزه جامعه شناسی مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهند.

بنابراین کتاب تصویری از تحولات جامعه شناسی در دوره پست مدرنیسم ارائه می دهد.

کتاب جامعه شناسی پس از پست‌مدرنیسم اثر دیوید اوئن با ترجمه «محمدرضا زمردی» از سوی انتشارات

ماهیست چالش پست مدرن با ماهیت

جامعه‌شناسی از سوی دیگر،

همدیگر را قطع می‌کنند، گاهی درهم پیچیده و حتی

دهه پیش متأثر از انتشار کتاب مکتب در فرآیند تکامل اثر سید حسین

مدرسی طباطبائی و برخی نوشته‌ها ودرس گفتارهای احمد پاکتچی نضج گرفت.

کتاب «مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای» می‌کوشد تا با استفاده از دستاوردهای تاریخ اندیشه، جریان‌شناسی، گفتمان کاوی و … در مغرب زمین از آن برای واکاوی تطور اندیشه‌های کهن اسلامی بهره جوید.

طبعا همان طور که از نام آن پیداست مقدمه‌ای است در

این زمینه و پای‌نهادن در راهی است که چندان از تولد آن در جهان فکر و فرهنگ اسلامی وایرانی نمی‌گذرد.

این اثر می‌کوشد تا ادبیات و چارچوب‌های نانوشته و پراکنده موجود در مطالعات مذکور را به زبانی آکادمیک سامان بخشد.

علاقه مندان می توانند چند صفحه نخست این کتاب را از اینجا ملاحظه کنند.

## کتاب «مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای» منتشر شد

## کتاب «معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع» به قلم حجت الاسلام و المسلمین محمد حسین زاده و به همت انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع» به قلم حجت الاسلام و

المسلمین محمد حسین زاده و به همت انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد.

کتاب پیش روی پژوهشی است در زمینه معرفت شناسی دینی که دومین دفتر از سلسه مباحث معرفت شناسی دینی می باشد. در این نوشتار به مسئله عقلانیت یا امکان و منابع راه های معرفت دینی پرداخته می شود و از منظری معرفت شناختی آنها را بررسی و اعتبارشا را در دستیابی به حقیقت یا معرفت صادق و مطابق با واقع ارزیابی می شود.

در بخش نخست،از فصل اول تا پایان فصل ششم، به کاوش درباره امکان دستیابی ب معرفت عقلی در قلمرو دین پرداخته می شود و مهم ترین اموری را که ممکن است مان دستیابی به چنین معرفتی شود، بررسی و ارزیابی می گردد.

در بخش دوم، به پژوهش درباره منابع معرفت دینی پرداخته می شود؛ در هفتمین فص نگاهی گذرا به منابع یا راه های معرفت دینی و معرفت غیر دینی انداخته شده، از با مقدمه درباره تمایز و وحدت آنها بحث شده است و در ادامه به منابع اختصاصی معرف دینی، به ویژه وحی و الهام پرداخته می شود. آنگاه در فصلی جداگانه، گستره یا محدو اعتبار عقل را در دین و معرفت های دینی بررسی می شود.

کتاب «معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع» در ۳۵۲صفحه و به قیمت ۲۵هزار تومان روانه با فروش شد.

به قلم آیت‌الله مصباح یزدی؛

**کتاب «درباره پژوهش» به قلم آیت الله مصباح یزدی و به همت انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد.**

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «درباره پژوهش» به قلم آیت الله مصباح یزدی و به همت انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شد.

این کتاب بخشی از مباحث آیت الله مصباح یزدی درباره پژوهش و دین‌پژوهی است که با هدف ترسیم برخی از مهم‌ترین خطوط کلی مؤلفه‌های پژوهش اصیل، و نیز شرح ساحت‌های گوناگون دین‌پژوهی سامان یافته است. بخش نخست این کتاب که در ۸ فصل تنظیم شده، به بیان اهمیت و ضرورت، انگیزه‌ها، اخلاق، اولویت‌ها، روش‌ها

## کتاب «درباره پژوهش» منتشر شد



توسط اندیشکده برهان؛

## کتاب «خرقه های وارونه» آسیب‌شناسی تصوف و فرقه‌های دراویش منتشر شد



**کتاب «خرقه های وارونه» در مورد جریان شناسی و آسیب‌شناسی تصوف و فرقه‌های دراویش توسط اندیشکده برهان در دو نسخه چاپی و الکترونیکی منتشر شد.**

به گزارش خبرنگار مهر، کتاب «خرقه های وارونه» توسط اندیشکده برهان در دو نسخه چاپی و الکترونیکی منتشر شد.

عناوین فصول هفت‌گانه این کتاب

۱- «عوامل پیدایش تصوف در اسلام»

۲- «آیا تصوف در اسلام اصالت دارد؟»

۳- «سلسله‌ی دراویش نعمت‌الهی و انحراف‌های آن»

۴- «دلایل بطلان فرقه‌ی نعمت‌اللهی‌ گنابادی»

۵- «هم کاری و هم‌پیمانی دراویش نعمت‌اللہیی با ظلمه و طواغیت»

توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

**کتاب «مآخذشناسی منطق فهم دین» به قلم محمد نوری، توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.**

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب مآخذشناسی منطق فهم دین بیست و یکمین کتاب گروه منطق فهم دین پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که توسط محمد نوری محقق علمی این گروه به زیور طبع آراسته شده است.

این کتاب به منابع و مأخذ مرتبط با «منطق فهم دین» می‌پردازد. این منابع هر چند با حوزه‌های مختلف علمی در ارتباط‌اند و از این نظر تنوع و تکثر گونه‌گون دارند ولی در عین حال، تلاش شده منابعی که از نظر محتوایی با جوهره فهم دین ارتباط دارند، معرفی شوند؛ هر چند عنوان آنها ممکن است گویا نباشد. این مآخذشناسی صرفاً کتب، مقالات نشریات و مجموعه‌ها و پایان‌نامه‌ها را معرفی کرده است و تلاش شده است غیر از ارائه مشخصات صوری هر منبع، محتوای هر یک را به روش برجسته‌سازی مباحث در راستای موضوع معرفی نماید. البته همه منابع توصیف نشده زیرا عنوان برخی منابع گویا است و می‌توان محتوای آن را از عنوان آن بازشناخت.

کتاب «مآخذشناسی منطق فهم دین» از یازده

بخش به شرح زیر تشکیل شده است:

بخش اول به معرفی منابعی اختصاص دارد که به خود موضوع، مثل امکان فهم دین، کشف‌پذیری دین، روشمندی فهم دین، فهم خطا از دین، و علل و عوامل هریک از آنها می‌پردازد.

۶- «امکانات و شگردهای تبلیغی فرقه‌ی گنابادی»

۷- «جمع‌بندی»

بحث پیرامون فرقه‌های صوفیه از دو جهت دارای حساسیت و اهمیت ویژه‌ای است :

۱- نخست آن که، این فرقه‌ها در جوامع اسلامی بسیار متنوع و تأثیرگذارند و به همین دلیل، دآوری یکسانی نیز نمی‌توان بر آن‌ها داشت و لازم است با دقت و بدون پیش‌داوری آن‌ها را گزارش و توصیف کرد و سپس به تجزیه‌وتحلیل آن‌ها پرداخت.

۲- جهت دیگر اهمیت و حساسیت فرقه‌های صوفیه این است که فرقه‌های صوفیه موجود در جامعه‌ی معاصر ایران، با پاره‌ای از مبانی فکری جمهوری اسلامی، یعنی عقلانیت اسلامی که از اسلام ناب به‌دست می‌آید در تضارض هستند.

ما افزون بر نقدهایی که بر متصوفه‌ی معاصر داریم، نسبت به صوفیانی هم‌چون «حسن بصری، جنید بغدادی و معروف کرخی» می‌توانیم تحلیل‌هایی ارائه نماییم. حسن بصری، کسی است که امام علی(ع) تا امام باقر(ع) را درک کرده و نه تنها به آن‌ها ایمان نیاورده بلکه در برابر آن‌ها ایستاده و بر امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) جهت درگیری با اهل جمل، طعنه می‌زند و در نهایت قاضی «حجاج بن یوسف ثقفی» می‌شود.

پاره‌ای از فرقه‌های معاصر تا آن‌جا پیش رفتند که در دوران دفاع مقدس و حمله‌ی عراق برضد ایران، جوانان را از دفاع و حراست از مرزهای کشور باز می‌داشتند و در پنهانی با فراماسونرهای جاسوس و خیانت کار غرب گرا، ارتباط برقرار می‌کردند. نگارنده شاهد انحراف بسیاری از مردم، جوانان و حتی عده‌ای از طلبه‌های بی‌سواد بوده‌ام که با وعده‌های مادی و یا معنوی به چه بدبختی مبتلا شدند و زندگی آن‌ها ویران گشت و به جدایی خانوادگی انجامید.

سخن ما در این است که تمامی فرقه‌های صوفیه‌ای که در جامعه‌ی معاصر ایران وجود دارد، گرفتار مشکلات اعتقادی و یا رفتاری هستند و به همین جهت، عرفان اصیل اسلامی از التقاط و انحراف فرقه‌های صوفیه به شدت رنج می‌برد.

برخی از صوفیه به بهانه‌ی طریقت، از شریعت و احکام شرعی فاصله می‌گیرندبا به‌راحتی فتوای مراجع مبنی برحرمت ساختن خانقاه و حرمت رفتن در مجالس صوفیه را مردود می‌شمارند.

آنان مجالس لهو و لعب، رقص و سماع حرام را مرتکب می‌شوند و دسته‌ای نیز به مواد مخدر و مصرف مسکرات رو می‌آورند و رفتارهای نامشروع مرتکب می‌شوند.

فرقه‌هایی مثل ذهبیه و نعمت‌‌اللهیه گنابادیه که تقلید از مراجع تقلید را اظهار می‌نمایند، در موارد تضارض میان فتوای قطب (عالی‌ترین شخصیت و مقام فرقه) با مرجعیت، دیدگاه قطب را بر فقیه و مرجع تقلید مقدم می‌دارند.

کتاب «خرقه های وارونه» را می توانید از طریق سایت فروشگاه کتاب دیدمان دریافت کنید.

بخش دوم درباره فهم قرآن، به عنوان بخشی از دین اسلام، است و تفسیر به عنوان اصطلاح قرآنی، معادل فهم را مد نظر دارد و منابع مربوط به آن را معرفی می‌کند.

بخش سوم تا پنجم نیز به فهم در علوم حدیث، منلق و فقه می‌پردازد.

چایگاه فهم در شناخت‌شناسی، هرمنوتیک و روش‌شناسی در سه بخش ششم تا هشتم بررسی شده است.

منابع روش‌شناختی در شش قسمت طبقه‌بندی شده است.

در قسمت نخست، به شیوه تحقیق می‌پردازد و در قسمت دوم تا پنجم، روش تاریخ، علوم عقلی و اجتماعی، فقه و حقوق را معرفی می‌کند و در قسمت پنجم، منابع درباره روش‌شناسی شخصیت‌هاست. در قسمت ششم، منابع عمومی

آمده است. فهم مسائل تاریخی و اجتماعی در بخش نهم و آسیب‌شناسی فهم و منطق فهم و بالاخره منطق فهم اسلام در نگاه مستشرقان در بخش‌های دهم و یازدهم آمده است.

کتاب «مآخذشناسی منطق فهم دین» به قلم محمد نوری، با قیمت ۸۵،۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.

علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می‌توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مراجعه نمایند.

## کتاب مآخذشناسی منطق فهم دین منتشر شد

۶- «امکانات و شگردهای تبلیغی فرقه‌ی گنابادی»

۷- «جمع‌بندی»

بحث پیرامون فرقه‌های صوفیه از دو جهت دارای حساسیت و اهمیت ویژه‌ای است :

۱- نخست آن که، این فرقه‌ها در جوامع اسلامی بسیار متنوع و تأثیرگذارند و به همین دلیل، دآوری یکسانی نیز نمی‌توان بر آن‌ها داشت و لازم است با دقت و بدون پیش‌داوری آن‌ها را گزارش و توصیف کرد و سپس به تجزیه‌وتحلیل آن‌ها پرداخت.

۲- جهت دیگر اهمیت و حساسیت فرقه‌های صوفیه این است که فرقه‌های صوفیه موجود در جامعه‌ی معاصر ایران، با پاره‌ای از مبانی فکری جمهوری اسلامی، یعنی عقلانیت اسلامی که از اسلام ناب به‌دست می‌آید در تضارض هستند.

ما افزون بر نقدهایی که بر متصوفه‌ی معاصر داریم، نسبت به صوفیانی هم‌چون «حسن بصری، جنید بغدادی و معروف کرخی» می‌توانیم تحلیل‌هایی ارائه نماییم. حسن بصری، کسی است که امام علی(ع) تا امام باقر(ع) را درک کرده و نه تنها به آن‌ها ایمان نیاورده بلکه در برابر آن‌ها ایستاده و بر امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) جهت درگیری با اهل جمل، طعنه می‌زند و در نهایت قاضی «حجاج بن یوسف ثقفی» می‌شود.

پاره‌ای از فرقه‌های معاصر تا آن‌جا پیش رفتند که در دوران دفاع مقدس و حمله‌ی عراق برضد ایران، جوانان را از دفاع و حراست از مرزهای کشور باز می‌داشتند و در پنهانی با فراماسونرهای جاسوس و خیانت کار غرب گرا، ارتباط برقرار می‌کردند. نگارنده شاهد انحراف بسیاری از مردم، جوانان و حتی عده‌ای از طلبه‌های بی‌سواد بوده‌ام که با وعده‌های مادی و یا معنوی به چه بدبختی مبتلا شدند و زندگی آن‌ها ویران گشت و به جدایی خانوادگی انجامید.

سخن ما در این است که تمامی فرقه‌های صوفیه‌ای که در جامعه‌ی معاصر ایران وجود دارد، گرفتار مشکلات اعتقادی و یا رفتاری هستند و به همین جهت، عرفان اصیل اسلامی از التقاط و انحراف فرقه‌های صوفیه به شدت رنج می‌برد.

برخی از صوفیه به بهانه‌ی طریقت، از شریعت و احکام شرعی فاصله می‌گیرندبا به‌راحتی فتوای مراجع مبنی برحرمت ساختن خانقاه و حرمت رفتن در مجالس صوفیه را مردود می‌شمارند.

آنان مجالس لهو و لعب، رقص و سماع حرام را مرتکب می‌شوند و دسته‌ای نیز به مواد مخدر و مصرف مسکرات رو می‌آورند و رفتارهای نامشروع مرتکب می‌شوند.

فرقه‌هایی مثل ذهبیه و نعمت‌‌اللهیه گنابادیه که تقلید از مراجع تقلید را اظهار می‌نمایند، در موارد تضارض میان فتوای قطب (عالی‌ترین شخصیت و مقام فرقه) با مرجعیت، دیدگاه قطب را بر فقیه و مرجع تقلید مقدم می‌دارند.

کتاب «خرقه های وارونه» را می توانید از طریق سایت فروشگاه کتاب دیدمان دریافت کنید.

## فلسفه و دین از افلاطون تا پست مدرنیسم منتشر شد

متفکران اسلامی سازگاری ندارد. برای مثال فلاسفه‌ای مثل افلاطون و ارسطو به خدای ادیان توحیدی اعتقاد ندارند و خداوند برای آنها صرفاً نقشی را در نظام فلسفی ایفا می‌کند و اساساً این خدا خالق عالم و آگاه به مشیت آن نیست. مطمئناً هیچ گاه فلسفه



نمی‌تواند جای دین

را بگیرد زیرا فلسفه تلاش بشری برای فهم حقیقت است ولی دین منشأ آسمانی و الهی دارد و درباره حقایقی سخن می‌گوید که عقل محدود بشری به تنهایی و بدون استمداد از وحی یارای فهم آن را ندارد.

توسط دانشگاه سمنان؛

**فلسفه و دین از افلاطون تا پست مدرنیسم نوشته ماکس چارلزورث فیلسوف استرالیایی توسط علی سنایی ترجمه و به همت دانشگاه سمنان منتشر شد.**

به گزارش خبرنگار مهر، فلسفه و دین از افلاطون تا پست مدرنیسم نوشته ماکس چارلزورث فیلسوف استرالیایی توسط علی سنایی ترجمه و به همت دانشگاه سمنان منتشر شد. مترجم در مقدمه این کتاب آورده است: «ماکس چارلزورث فیلسوف استرالیایی (۱۹۲۵-۲۰۱۴) است که در زمینه‌های مختلف مثل فلسفه دین، ادیان، نقش کلیسا در جامعه آزاد دموکراتیک و فرهنگ ابوریجینال استرالیا تحقیق و پژوهش کرده است. یکی از ویژگی‌های این متفکر جامعیت او در حوزه پژوهش است به طوری که در زمینه‌های مختلف فلسفه قرون وسطی، فلسفه قاره، اخلاق زیستی، فلسفه تعلیم و تربیت و نقش علم مدرن در جامعه دست به قلم برده است.

او در این کتاب مناسبت‌های مختلف بین دین و فلسفه را در سنت ادیان غربی – یهودیت، مسیحیت و اسلام- بررسی می‌کند. او با مطالعه فلاسفه و متکلمانی که هر کدام متعلق به یکی از سنت‌های دینی فوق الذکر هستند، پنج نوع فلسفه دین را تشخیص می‌دهد و مناسبت‌های بین فلسفه و دین را در قالب عناوین زیر مطرح می‌سازد؛ فلسفه به مثابه دین، فلسفه به عنوان خدمتکار دین، فلسفه جا برای ایمان باز می‌کند، فلسفه به عنوان تحلیل زبان دین و فلسفه به عنوان نقد پسامدرنیستی از دین.

در این میان به فلاسفه و متکلمان یهودی، مسیحی و مسلمان نیز پرداخته می‌شود؛ برای مثال از متکلمان یهودی به فیلون اسکندرائی و ابن میمون و از متألهان مسلمان به فارابی، ابن سینا و غزالی اشاره می‌شود و آرا هر کدام در ذیل یکی از دسته بندی‌های پنج گانه فوق تحلیل و ارزیابی می‌شود.

شاید بتوان این اثر را فلسفه‌ی فلسفه دین دانست زیرا زمینه‌های شکل‌گیری و امکان فلسفه دین را در بستر تاریخ تفکر دینی بشر بررسی می‌کند.

لازم به ذکر است که بخش اعظم این کتاب حاوی نظریات فلاسفه غرب است و بعضاً با دیدگاه

### کتاب «فلسفه فرانسوی و آلمانی» منتشر شد

با ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛

**کتاب «فلسفه فرانسوی و آلمانی» اثر رابرت چ.سالومون با ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی توسط انتشارات روزنه به چاپ رسید.**

به گزارش خبرنگار مهر، محمدسعید حنایی کاشانی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، درباره چاپ‌های اخیر کتاب‌هایش نوشته است: «ویراست دوم جلد‌های اول (اندیشهٔ فلسفی در عصر باستان») و دوم («اندیشهٔ فلسفی در عصر قرون وسطی») و هفتم (فلسفهٔ فرانسوی و آلمانی») تاریخ فلسفهٔ هشت جلدی آکسفورد (۲۰۰۱-۱۹۸۸) که ترجمهٔ آن را از نیمهٔ اول دههٔ ۷۰ آغاز کرده بودم (هنگامی که انتشار این مجموعه هنوز تازه آغاز شده بود و هنوز تألیف همهٔ جلد‌ها به پایان نرسیده بود!) و در سال‌های ۷۹ تا ۸۲ هر کدام دوبار به چاپ رسیده بود و پس از آن دیگر منتشر نشده بود، به دلیل بی‌میلی خودم و برخی مسائل دیگر، از دیروز یا امروز به همراه چاپ اول جلد سوم («فلسفه در عصر رنسانس») به اتمام انتشارات روزنه منتشر شده است.

امیدوارم جلد‌های بعدی را نیز طی همین چند ماه آینده و تا پایان تابستان ۹۷ منتشر کنم. انتشار مجلدات بعدی به ترتیب شامل جلد چهارم با عنوان «عقل‌گرایان» و جلد پنجم با عنوان «تجربه‌گرایان» خواهد بود که امیدوارم در آغاز سال آینده انجام شود، تا پایان تابستان نیز ترجمهٔ جلد‌های ششم و هشتم منتشر خواهد شد، اگر توفیق یار بود.»

کتاب «فلسفه فرانسوی و آلمانی» اثر رابرت چ.سالومون با ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی در ۲۸۸ صفحه به قیمت ۲۴ هزار تومان توسط انتشارات روزنه به چاپ رسید.

از سوی انتشارات دانشگاه مفید؛

**کتاب «تعارض دعاوی ادیان» اثر عبدالرحیم سلیمانی از سوی انتشارات دانشگاه مفید منتشر شد.**

به گزارش خبرنگار مهر، سنت‌های بزرگ دینی موجود در جهان چه با صراحت و تأکید و چه به صورت ضمنی بر دو ادعای مهم پافشاری می‌کرده‌اند: یکی اینکه در باب واقعیت‌های کلی عالم هستی، حقیقت محض را بیان می‌کنند و دیگر اینکه آنها راه انحصاری نجات و رستگاری انسان‌ها هستند.

اما مسأله مهم و اساسی این است که گزارشی که این ادیان از واقعیت‌های هستی ارائه می‌دهند و نیز راه‌هایی که برای رستگاری انسان نشان می‌دهند به ظاهر با همدیگر سازگاری ندارند. این امر مسأله معروف «تعارض دعاوی ادیان» را شکل می‌دهد.

جان هیک، فیلسوف دین معاصر، در این باره سه گرایش را معرفی می‌کند: «انحصارگرایی»، «تکثرگرایی» و «شمول‌گرایی».

نوشتار حاضر در پی آن است که پس از بررسی وضعیت کلی ادیان و دیداری‌ها نمونه‌هایی از مهم‌ترین شخصیت‌ها و مکاتب سه گرایش فوق را به اختصار معرفی و بررسی نماید.

توسط نشر نی؛

**کتاب «پرسیدن و جنگیدن» محصول گفتگوهای رضا نساجی، پژوهشگر تاریخ و علوم اجتماعی با منوچهر آشتیانی استاد فلسفه توسط نشر نی منتشر شد.**

به گزارش خبرنگار، منوچهر آشتیانی استاد پیشکسوت علوم اجتماعی و مؤلف آثاری در فلسفه آلمانی است. او فلسفه و جامعه‌شناسی را نزد استادانی چون آلفرد وبر، هانس گئورگ گادامر، کارل لوویت، دیتر هنریش و ارنست توپیچ گذرانده است.

آشتیانی که خواهرزاده نیما یوشیج و نواده آیت‌الله میرزای آشتیانی است، علاوه بر پیشینه تاریخی خانواده‌های پدری و مادری، خاطرات سیاسی فعالیت خود در حزب توده، اشعاب خلیل ملکی، نهضت نفت و کودتای ۲۸ مرداد، کنفراسیون اروپایی دانشجویان ایرانی و جنبش دانشجویی آلمان را بازگو کرده که با خاطرات علمی تحصیل در دانشسرای عالی تهران، انستیتو جامعه‌شناسی پاریس و دانشگاه هایدلبرگ آلمان، تدریس در دانشگاه‌های ایران و همچنین روایتی از مواجهه با فیلسوفانی چون ژرژ گورویچ، مارتین هایدگر و گئورگ لوکاچ در هم آمیخته است.

به تازگی کتابی با نام «پرسیدن و جنگیدن» توسط نشر نی منتشر شده که حاصل گفتگوهای رضا نساجی با منوچهر آشتیانی راجع به تاریخ معاصر و علوم انسانی در ایران است.

خاطرات آشتیانی در طول پنج سال گفت‌وگو با رضا نساجی، پژوهشگر تاریخ و علوم اجتماعی، تدوین شده و مرحله نخست از پروژه تدوین «تاریخ شفاهی دانشگاه ایران» خواهد بود که عمدتاً بر روی تاریخ علوم انسانی تمرکز دارد.

کتاب «پرسیدن و جنگیدن» در ۵۲۴ صفحه با قیمت ۳۸هزار تومان توسط نشر نی منتشر و روانه بازار نشر شده است.

کتاب «تعارض دعاوی ادیان» اثر دکتر عبدالرحیم سلیمانی در ۳۶۵ صفحه به قیمت ۲۱ هزار تومان از سوی انتشارات دانشگاه مفید منتشر شد.



## کتاب «تعارض دعاوی ادیان» منتشر شد

## گفتگوهای منوچهر آشتیانی درباره تاریخ معاصر و علوم انسانی کتاب شد

