

بیست و یکمین اجلاس

متن نشستهای علمی علوم اسلامی و مراکز حوزوی

از بهمن ماه ۱۴۰۰ تا بهمن ماه ۱۴۰۱

بخش ۲

۱. معرفی و نقد و بررسی کتاب «تفسیر بابیل»

دانشگاه مفید، نشست علمی معرفی و نقد و بررسی کتاب «تفسیر بابیل» از سوی مرکز مطالعات قرآن دانشگاه مفید و به صورت مجازی برگزار شد.

این کتاب را خانم دکتر اعظم پویا و آقای دکتر سعید شفیعی، اعضای هیئت علمی دانشکده الهیات دانشگاه تهران ترجمه کرده‌اند. مهمانان این نشست دکتر سعید شفیعی مترجم کتاب و دکتر محمدعلی طباطبایی ویراستار آن بودند. در ابتدا مدیر مرکز مطالعات قرآن و دبیر این نشست، ضمن خوشامدگویی به مهمانان، به اهمیت این اثر و فقدان منبع به زبان فارسی در این باره اشاره کرد. در ادامه، دکتر شفیعی توضیحاتی درباره کتاب ارائه کرد. ایشان به مشکل معادل‌گزینی برای برخی از اصطلاحات اشاره کرد که مهم‌ترین آن‌ها کلمه «بابیل» است که ترجیح مترجمان و ویراستار آن بوده است که به همین صورت و بدون معادل باشد. ایشان در ادامه به آموزشی بودن کتاب و نیز تفاوت طرح بحث‌های آن با مباحث مربوط به تفسیر قرآن اشاره و تصریح کرد که برخی بحث‌ها مثل نقد تاریخی، بازتدوین و... در تفسیر بابیل، برای مسلمانان و درباره قرآن چندان مطرح نیست.

در ادامه، دکتر طباطبایی درباره اهمیت این گونه آثار و نیاز ما به آن‌ها سخن گفت. از نظر ایشان، دلیل این اهمیت فقدان منابع مربوط به آموزش روش تفسیر قرآن است چون نگاه روش شناسانه در سنت تفسیری ما وجود نداشته است. ایشان در ادامه به این نکته اشاره کرد که «نقد» در عناوین بخش‌های این کتاب به معنای تخریب نیست و دو نویسنده این کتاب، خود روحانی مسیحی‌اند. همچنین از نظر ایشان ویژگی مهم این اثر، کنار نهادن فرض الهیاتی مبنی بر منبع ماورایی بابیل در تفسیر آن است و در این صورت است که تفسیر یک زمینه قابل بررسی علمی خواهد بود. در این باره برخی از حاضران سؤالاتی داشتند و در توضیح دیدگاه دکتر طباطبایی و رفع ابهام مخاطبان، دبیر جلسه به این نکته اشاره کرد که منظور ایشان انکار منشاء ماورایی متن مقدس نیست، بلکه کنار نهادن آن در تفسیر است. ضمناً کنار نهادن فرض الهیاتی در بین مسلمانان هم سابقه دارد و در مکتب ادبی تفسیر از امین الخولی به بعد مطرح است؛ در عین حال، این فرض لزوماً تفسیر را از علمی بودن تهی نمی‌کند.



معاونت پژوهش مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی نشست پژوهشی بررسی «شاخصه های فکری و رفتاری سلفیه با تاکید بر جریان های شمال آفریقا» با حضور دکتر هاشم کوناتی از اساتید اهل سنت مالکی مذهب جامعه المصطفی و اهل ساحل عاج در مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی برگزار شد.

دکتر کوناتی با تاکید بر اینکه سلفیه در هر کشور، متناسب با شرایط آن کشور و در قالب جریان اکثری موجود رفتار می کند، شناخت سلفیه را یکی از ضرورت های اساسی دوره حاضر دانست.

وی افزود: سلفیه هرگز خود را به این نام معرفی نمی کند بلکه در هر کشور، خود را عضوی از مذهب غالب آن کشور معرفی می کند اما اندک اندک به رواج اندیشه های خود می پردازد.

دکتر کوناتی به ده شاخصه اصلی برای شناخت سلفیه اشاره و عنوان کرد :

۱. برداشتی خاص از توحید و شرک
۲. توسعه معنای عبادت (تساوی اطاعت و عبادت)
۳. تحمیل عقیده و تندخویی
۴. ظاهر بینی در تفسیر نصوص و عدم پذیرش تاویل
۵. نفی کاربرد عقل برهانی
۶. مقابله با علم (مانند برداشت ناصحیح از نبوی: لاعدوی ولاطیره)
۷. مقابله با سیره زیارت (لا تشدوا الرحال)
۸. نفی تقلید و طرح دیدگاه تبعیت
۹. روحیه جهادگری
۱۰. انحصار واژه اهل سنت به خویش

وی متذکر شد: هر چند ممکن است بعضی از این ویژگی ها در سایر گروه ها نیز وجود داشته باشد ولی وجود تعداد بالایی از این شاخصه ها در یک فرد باعث میشود که ما به راحتی او را یک فرد سلفی بدانیم.

دکتر کوناتی در ادامه جلسه به سوالات دانش پژوهان مرکز پاسخ دادند.

این استاد اهل سنت آفریقایی با تاکید بر اهمیت ترویج رویکرد های مداراتی جمهوری اسلامی در کشورهای مختلف، تندروی شیعیان را یکی از عوامل اصلی ضربه دیدن مذهب تشیع دانست.

از منظر وی یکی از عوامل اصلی در عدم گسترش مکتب تشیع، مقابله با ترویج کلمات و بیانات اهل بیت در جهان اسلام است و برای گسترش مذهب تشیع، سه توصیه اساسی ارائه کردند؛ اولاً سعی کنید مسلط بر قرآن باشید و مباحث خود را منطبق بر قرآن مطرح کنید چون بین همه مذاهب اسلامی مشترک است، ثانیاً تسلط به احادیث رسول الله چه در منابع سنی و چه منابع شیعی داشته باشید، ثالثاً محاسن کلمات اهل بیت را بیان کنید مثلاً بعضی روایات اهل بیت که در آن معجزاتی بیان شده است، کمک می کند تا عموم مردم را به سمت مکتب خود جلب کنید چون این گونه مسائل، جذابیت فراوانی دارد.



معاونت پژوهش مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، سلسله نشست‌های شرح زیارت غدیریه امام هادی(ع) از سوی این معاونت با همکاری معاونت تبلیغ مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان به صورت حضوری و مجازی ویژه طلاب حوزه علمیه برگزار شد.

آیت الله نجم الدین طبسی با اشاره به اهمیت ویژه این زیارت در منظومه اعتقادی شیعه، آن را یکی از آثار بسیار مهم و در عین حال مظلوم دانستند و افزودند: این زیارت نامه به عنوان یکی از دو یادگار بسیار مهم امام هادی (ع) نقش بسیار مهمی در معرفی جایگاه امیرالمومنین (ع) به شیعیان دارد.

عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم یکی از نکات بسیار مهم در بررسی این زیارت نامه را فضای صدور آن دانستند که در محیطی ضد شیعه و پس از سالها تبلیغات بر علیه جریان ولایت و امامت صادر شده است.

ایشان با تاکید بردشمنی‌های موجود در طول دویست سال پس از شهادت رسول خدا (ص)، فضای جهان اسلام را در تضاد صریح با امیرالمومنین دانستند به حدی که مسلمانان از کودکی فرزندان خود را با بغض به حضرت تربیت می کردند و دامنه تبلیغات به حدی گسترده شده بود که حتی کسی جرأت نداشت نام فرزند خود را علی بگذارد و مردم نیز افرادی که این نام را داشتند، مستحق مرگ م یدانستند. در چنین فضایی امام هادی (ع) با معرفی جایگاه حضرت به مردم جامعه، سعی در اصلاح نگاه مردم به ولایت و ارتقاء جایگاه امام در ذهن و قلب شیعیان ایشان داشت.

آیت الله طبسی در ادامه با اشاره به مغفول ماندن جایگاه این زیارت در بین عموم مردم، از مبلغات و طلاب حوزه‌های علمیه خواستار شدند تا در معرفی هر چه بیشتر این زیارتنامه تلاش کنند.

عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم با تکیه بر مقدمات بیان شده، بخش‌های ابتدایی از این زیارت را ترجمه و شرح نمودند.

معاونت پژوهش مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، نشست علمی پژوهشی «غدیر پژوهی در آثار معاصری» از سوی این معاونت و همکاری هیئت اندیشه ورز اسلام، ادیان و ارتباطات میان فرهنگی معاونت پژوهش حوزه علمیه خراسان و معاونت تبلیغ حوزه علمیه خراسان با سخنرانی حضرت آیت الله حسینی قزوینی، مدیر شبکه جهانی ولی عصر در محل مرکز برگزار شد.

آیت الله قزوینی با اشاره به برخی از مهم ترین آسیب های پیش رو برای جامعه اسلامی، به ضرورت پرداختن به فضای مجازی و مراقبت های لازم برای جلوگیری از تأثیرات سوء آن اشاره نمودند.

ایشان با اشاره به این نکته که مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) از وضعیت نهادهای فرهنگی راضی نیستند، خواستار فعالیت بیشتر و بهتر طلاب در عرصه های فرهنگی و برای دفاع از مکتب اهل البیت شدند.

معظم له با استناد به بیانات مقام معظم رهبری، یکی از راه های افزایش برادری در جامعه اسلامی و کم شدن تنش ها و اختلافات را، برگزاری گفتگو ها و مناظره علمی دانستند که سبب شناخت بیشتر مکاتب مختلف از هم و آشنایی با ادله و مستندات هر دو گروه می شود که همین مساله نقش بسیار مهمی در کاهش منازعات مذهبی خواهد داشت.

ایشان ضمن انتقاد از برخی از پایان نامه های غیر کاربردی، پیشنهاد دادند تا موضوعات کاربردی تر به عنوان موضوع تحقیق برای طلاب و دانش پژوهان مطرح شود و هم چنین با اشاره به در دسترس بودن پایان نامه های دانشگاه های وهابی، به لزوم در دسترس بودن متن پایان نامه های شیعی نیز، تاکید جدی داشتند.

آیت الله حسینی قزوینی در ادامه به ضرورت تحکیم مبانی شیعه در حوزه های علمیه اشاره فرموده و یکی از مهم ترین آسیب های امروز حوزه را، دور شدن حوزه از معارف ناب قرآن و اهل بیت دانستند.

ایشان در همین راستا به بررسی کتاب تاریخ اسلام، که به همت گروه تاریخ اسلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و با همکاری مرکز تدوین متون درسی حوزه های علمیه تاریخ اسلام تالیف شده بود پرداختند و بخش هایی از این کتاب که در رابطه با عید سعید غدیر و ازدواج امیرالمومنین و حضرت زهرا (س) بود را نقد نمودند.

مدیر شبکه جهانی ولی عصر علت خطاهای فاحش در این گونه آثار را ضعف علمی و نبود تسلط به مبانی قرآن و اهل بیت دانستند.



نشست علمی اعضای هیئت‌علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان و پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام با موضوع امکان‌سنجی و ارائه راهکارهایی جهت پیاده‌سازی تأمین مالی خرد باهدف کاهش فقر و ایجاد اشتغال در استان کرمان در این دانشگاه برگزار شد.

دکتر مصطفی شهیدی‌نسب مدیر گروه اقتصاد پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام گفت: یک تغییر مهم یا رویکردی جدید در حوزه بازارهای مالی طی سه دهه اخیر پدید آمده و آن تأمین مالی خرد است، که به‌عنوان یکی از ابزارها و روش‌های توسعه اقتصادی برای اقشار پایین جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرد و تقریباً در اغلب کشورهای جهان رایج شده است.

وی افزود: امروزه تمرکز بر تأمین مالی خرد به‌عنوان یک استراتژی فقرزدایی بر کسی پوشیده نیست اما تأمین مالی خرد در طول دهه گذشته رشد فزاینده‌ای از حیث گستره مفهومی، اهداف، نهادها، ابزارها و دامنه عرضه‌کنندگان و متقاضیان داشته است. اکنون برنامه‌های تأمین مالی نه‌تنها در کشورهای در حال توسعه بلکه در کشورهای توسعه‌یافته نیز ظهور و بروز جدی دارد چون دامنه متقاضیان آن شامل قشر متوسط هستند.



نشست علمی فقه نظام دفاعی اسلام با حضور آیت‌الله محسن اراکی و جمعی از پژوهشگران پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام در سالن شهید تهرانی مقدم این پژوهشگاه برگزار شد.

در ابتدای این نشست، آیت‌الله اراکی بیان داشت: نظام دفاعی در اسلام، ذیل نظام امنیتی معنا می‌یابد و اصل در اسلام، نظام امنیتی است. «نظام دفاعی» در فقه اسلامی ذیل «نظام امنیتی» معنا می‌یابد.

وی افزود: دفاع دارای دو جنبه دفاع شخصی و دفاع عمومی یا جمعی (امنیتی) است از دیدگاه ایشان تا فقه نظام امنیتی تنقیح نشود نمی‌توان در فقه نظام دفاعی بحثی درست انجام پذیرد و امنیت از مهم‌ترین وظایف نظام است.

به باور ایشان فقه امنیت از مقوله فقه رفتار جمعی است و تا حکومت نباشد و تا جامعه از حکومت برخوردار نباشد مباحث امنیت قابل طرح نیست. در قرآن کریم برای به‌کارگیری جامعه اسلامی چند مرکزیت در نظر گرفته شده است. امام، مرکز جامعه است و مرکزیتی نمادین دارد که همه بشر را دربر می‌گیرد، این مرکزیت نمادین دارای دو وظیفه اصلی است و نماد دو چیز است. ۱- مرجعیت و فرمان و ۲- امنیت اجتماعی.

ایشان در رابطه با تأثیر مساجد در امنیت جامعه یادآور شد: بیت‌الامام نماد عدل و امنیت است و افزود: چهار مرحله بیت‌الامام داریم که عبارت‌انداز: ۱- بیت‌الامام مرکزی که همان بیت‌الحرام است؛ ۲- مسجدالنبی ۳- مسجد کوفه که نماد حاکمیت حضرت علی علیه‌السلام است و ۴- مسجدالاقصی که اولین نماز جماعت حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌شریف نماز صبح و در همین مکان مقدس است.

آیت‌الله اراکی در پایان افزود: بعد از ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌شریف پایگاه امنیت در میان مردم، مساجد است که امنیت‌آفرین هستند. از نظر مهندسی هر شهر باید یک مسجد مرکزی داشته باشد. در حقیقت شهری که این‌چنین بشود دارای امنیت است و وقتی این پیوند برقرار بشود یک پیوند اساسی است. امنیت حداکثری پیوند خورده با مساجد است و مساجد کانون تأمین و انتشار امنیت هستند و همه این‌ها مقدمات فقه نظام امنیتی در اسلام است.



نشست علمی با عنوان "معرفی برخی از حکمای دوره پس از ملاصدرا" به همت معاونت پژوهش مجتمع آموزش عالی فقه و با همکاری مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی برگزار شد.

دکتر ابوالحسن غفاری در این نشست علمی در بیان معرفی برخی از حکمای دوره پس از ملاصدرا ابراز داشت: اعتقاد ملاصدرا بر آن بود که «وجود مقدم بر ماهیت است و بر اساس این اصل است که هر شیئی اول باید وجود داشته باشد تا بتواند ماهیت داشته باشد». شایان ذکر است که این مسئله برای ملاصدرا مخصوصاً در مورد خداوند و موقعیت خداوند در جهان هست صادق بود، خصوصاً از آن جهت که بتواند موضع خداوند را از دیدگاه قرآن با جهان‌شناسی فلسفی دوران طلایی اسلامی که تحت تأثیر فلسفه یونان بود وفق دهد.

وی در ادامه اظهار داشت: نوآوری‌های حکمت متعالیه را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: عرضه راه‌های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است؛ طرح مسائل جدید و نظریه‌پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می‌دهد، بالطبع نوآوری‌های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب به‌شمار می‌روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم‌های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی‌ظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاصدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن‌سینا و پیروانش نیز این قول را می‌توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه‌گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی‌سابقه است.

دکتر ابوالحسن غفاری خاطر نشان ساخت: برخی از مهم‌ترین نوآوری‌های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارت‌اند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل، و مجموعه آرای مربوط به معاد شناسی.

استاد جامعه المصطفی بیان کرد: در زمان حیات ملاصدرا و در حدود یک قرن پس از او بنا بر شرایط نامساعد زمانه، حکمت متعالیه با اقبال حوزه‌های درس و بحث فلسفی مواجه نشد و حتی از سوی برخی از معاصرانش، نظیر ملا رجب علی تبریزی، آقا حسین خوانساری، عبدالرزاق لاهیجی و محمد باقر سبزواری، مورد نقد واقع شد. در میان مهم‌ترین

شاگردان ملاصدرا، فیض کاشانی بیشتر از آموزه‌ها و روش فکری استاد خود متأثر شده بود. و در سلسله شاگردان باواسطه ملاصدرا، انتقال میراث فلسفی وی را از طریق آقا محمد بیدآبادی به شاگردش آخوند ملا علی نوری دانسته‌اند و در نهایت او بود که به احیای حکمت متعالیه همت گماشت.

وی در پایان اظهار داشت: به نظر آشتیانی، اول کسی که طلاب را به اهمیت حکمت متعالیه متوجه ساخت و به ترویج آن کوشید میرزا محمد الماسی نوه محمد تقی مجلسی بوده است. از دیگر پیروان و مروّجان برجسته حکمت متعالیه، از ملا هادی سبزواری، آقاعلی مدرس طهرانی، شیخ محمد حسین اصفهانی، میرزا مهدی آشتیانی، ابوالحسن شعرانی، در میان مدرّسان عصر حاضر نیز از سید محمد حسین طباطبائی، مهدی حائری یزدی، سید جلال الدین آشتیانی را می‌توان نام برد.



حجت الاسلام صالحی منش گفت: اهتمام شارع به مصالح احکام حکومتی، مانع از جریان اصل برائت در رفتارهای حکومتی است.

حجت الاسلام علی صالحی منش در نشست علمی بررسی جریان اصل برائت در رفتارهای حاکمیت که در مدرسه عالی حوزوی امام عصر (عج) و با حضور اساتید و طلاب حوزه علمیه برگزار شد. درباره جریان اصل برائت در رفتارهای حاکمیت به دو پیش فرض اشاره کرد و گفت: برائت در شبهه حکمیه و موضوعیه جاری می شود. مشروعیت حکومت غیر معصوم فی الجمله پذیرفته شده است.

وی بیان کرد: سوال اصلی این است که آیا حاکم می تواند اصل برائت را در مواردی از رفتارهای حاکمیتی که شک کند جاری کند یا خیر؟ مثالی که می توان برای یک رفتار حاکمیتی مشکوک بیان کرد انتصاب کارگزار غیر ولایی در مناصب حکومتی است در فرضی که شک کرده ایم که آیا «ولایی بودن» شرط کارگزار حکومتی است یا این که این وصف، شرط یک کارگزار حکومتی نیست؟

ارائه دهنده این نشست در ادامه، دو دسته دلیل برای اثبات این که حاکم نمی تواند در موارد شک در رفتارهای حاکمیتی اصل برائت را جاری کند بیان کرد و افزود: در دسته اول از ادله، این طور استدلال می شود که درست است که ادله جریان برائت شامل موضوع رفتارهای حکومتی می شود؛ ولی جریان برائت در این موارد با مانع روبروست؛ مانند مسئله جریان برائت در امور هامة؛ یعنی دماء و اعراض و اموال مومنین که با مانع روبرو است.

حجت الاسلام صالحی منش گفت: سه بیان برای تبیین این مانعیت وجود دارد: نخست در جای خود ثابت شده است که شارع مقدس به این موارد اهتمام ویژه ای دارد. ادله برائت، موضوعاتی را شامل می شود که در آن ها بیانی از طرف شارع وارد نشده است. در حالی که اثبات اهتمام ویژه شارع در این امور، بیانی برای حکم آن ها در موارد شک است. به این جهت ادله ی برائت در این موضوعات جاری نمی شود. به عنوان مثال امام خمینی در مسئله فروش هیاکل عبادت - بت ها - ، به اهتمام شارع به آن موضوع - به جهت ارتباط آن با مسئله شرک - استدلال کرده و فروش هیاکل عبادت را ممنوع می داند.

این محقق و پژوهشگر حوزوی در بیان اهتمام شارع به رفتار های حکومتی بیان داشت: در مسئله رفتار حاکمیت نیز همین طور است. رفتار حاکم رفتار کلان است که بر جان ها، اعراض و اموال افراد جامعه تأثیر وسیعی دارد. وقتی در مورد عرض و مال یک نفر، اهتمام ویژه از طرف شارع وجود دارد در رفتار حاکم به طریق اولی این اهتمام وجود دارد. ممکن است که مصلحت در یک مورد خاص اهمیتی ویژه نداشته باشد؛ اما اگر این مصالح مترکم شده و برای جمعیتی که تحت حاکمیت حاکم هستند در نظر گرفته شود؛ آن-گاه این مصلحت، به یک مصلحت مهم و ویژه تبدیل خواهد شد. ضمن اینکه اساساً مسئله حکمرانی مورد اهتمام ویژه شارع می باشد؛ چنانکه آیه سوره مائده «عدم حکم به ما انزل الله» را در «حد کفر» قرار داده است و یا ادله ولایت فقیه، مقابله با حکم ولایت فقیه را در حد شرک می خواند.

ارائه کننده این نشست بیان دوم و سوم برای وجود مانع در جریان برائت در رفتار های حاکمیت علیرغم شمول ادله برائت نسبت به این موضوعات گفت: دوم مرحوم آقای اراکی در کتاب البیع فرموده است برخی از عناوین، فی نفسه اقتضای وجوب احتیاط دارند؛ مثل عنوان حفظ نفس. این بیان در رفتارهای حاکمیتی هم قابل جریان است. وظیفه حاکم رعایت مصلحت جامعه است و رعایت مصلحت جامعه با احتیاط سازگار است. هم-چنین مرحوم نائینی می-فرماید اگر جایی یک حکم ترخیصی، معلق بر یک امر وجودی شود، احراز آن امر وجودی لازم است و بدون احراز آن، حکم ترخیصی جاری نمی شود. در مورد بحث ما، جواز تصرفات حاکم، معلق به شرط «مصلحت» و «عدالت» و «مشروع بودن» است و باید احراز شود که این تصرف حاکم، مصداق مصلحت و عدالت است و یک فعل مشروع است و گر نه بر اساس این مبنا در فرضی که این عناوین احراز نشود، نمی توان جایز بودن تصرفات حاکم را اثبات کرد.

حجت الاسلام صالحی منش ادامه داد: در دسته دوم ادله بیان می شود که اساساً ادله برائت شرعی، شامل موضوع «رفتارهای حاکمیت» نمی شوند. به دو بیان این ادله از «رفتارهای حاکمیت» «انصراف» دارند: بیان اول این است که ادله نقلی برائت، «امتنانی» (منت گذارنده و مهرورزانه) هستند و در جایی که خلاف امتنان باشد جریان نمی یابند. با جریان برائت در رفتارهای حاکمیت، احتمال تفویض و از بین رفتن مصالح عامه جامعه وجود دارد و وجود این احتمال با لسان امتنانی موجود در ادله نقلی برائت تنافی دارد. چه متنی بر امت هست که خداوند دست حاکمیت را در تمشیت امور آنها باز بگذارد و الزام احتیاط را از حاکمیت بردارد؟

وی یادآورش: بیان دوم این است که تعبیری در خود ادله وجود دارد که لااقل احتمال دارد که قرینه باشند برای این که این ادله در حق جامعه و خطاب به آن صادر شده اند؛ نه در حق حاکم و خطاب به وی. مانند اینکه پیامبر می فرمایند از «امت» من خطا، فراموشی و موارد برداشته شده و بخشیده شده است که می توان این گونه برداشت کرد که این دلیل ناظر به امت پیامبر یعنی «جامعه» است و نه «حاکم جامعه». یعنی این موارد به «مردم» بخشیده شده است نه به حاکمان. همچنین آیه: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» می تواند شاهدهی باشد بر این که جریان برائت - در موارد شک در حکم - مخصوص جامعه است نه حاکمیت؛ زیرا این آیه خطاب به جامعه است و می فرماید من جامعه و مردم را به خاطر کاری عذاب نمی کنم مگر این که برای آن ها «رسولی» در آن مورد فرستاده باشم.

این محقق حوزوی ادامه داد: اما در «برائت عقلیه» اگر مسلک شهید صدر را بپذیریم دیگر جایی برای برائت نیست؛ زیرا ایشان برائت عقلی را قبول ندارد؛ ولی اگر برائت عقلی را پذیرفتیم ممکن است گفته شود که موضوع دلیل عقلی از ابتدا مختص به مواردی است که خلاف امتنان نباشد؛ به این معنی که «قبیح عقاب بدون بیان» در مواردی است که برداشتن عقاب، نوعی منت گذاشتن بر جامعه باشد نه این-که در نهایت موجب فشار و آسیب برای جامعه باشد.

ناقد اول:

حجت الاسلام خالد الغفوری ناقد اول این نشست در ابتدای نقد خود ضمن تأکید بر اهمیت و ضرورت مباحث فقه حکومتی و لزوم ورود حوزه ها و اندیشمندان حوزوی در این زمینه، تأکید کرد: در ابتدای مطلب باید «مبانی» و مقدمات این بحث مشخص شود. آیا در مورد وظیفه حاکم دچار ابهام یا کمبودی در ادله هستید که الان به دنبال

جریان اصل عملی یا عدم جریان آن رفته آید؟ بله می توانستید از ابتدا بگویید با «قطع نظر از ادله ای که وظیفه-ی حاکم را به طور کامل مشخص کرده-اند»، اگر در رفتار حاکم شک شود آیا می-توان برائت را جاری کرد یا خیر؟

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه گفت: سوال دیگر این است که آیا مسائل اجتماعی در همه مصادیق آن دارای اهمیت ویژه هستند که شما آن‌ها را در کنار سه مورد جان، مال و عرض، مورد اهتمام ویژه شارع تلقی کرده-اید؟ شما از کاربرد تعبیری مانند این-که هیاکل عبادت در حد شرک و کفر هستند استفاده کردید؛ آیا در تعبیر دیگری که در نصوص دینی ما، هم-وزن این تعبیر و در موضوعات گوناگون وارد شده است، می-توان استفاده «اهمیت ویژه» را کرد یا خیر؟ مثل توصیه به احسان به والدین که در کنار اصل توحید ذکر شده است، یا این نکته -که قرآن از مواردی مثل ارث با تعبیر حدود الله یاد می کند؟ آیا این تعبیر اهتمام شارع را به این موضوعات نشان نمی-دهد؟ اگر این طور باشد باید بگوییم بسیاری از موضوعات هستند که به خاطر اهتمام شارع به آن-ها نباید اصل برائت را در آن ها جاری کرد؛ در حالی که این درست نیست. بنابراین نمی توان با صرف چنین تعبیری اهتمام ویژه را کشف کرد.

خالد الغفوری ادامه داد: شما ادعای انصراف ادله برائت را از حاکمیت می-کنید؛ درباره اصول عملی دیگر مثل استصحاب چه می گوید؟ مخاطب در ادله استصحاب یک «شخص» است نه امت یا جامعه یا عنوان دیگر و بنابراین از نظر خطاب لفظی شامل حاکم نیز می شود. اما طبق استدلال ها و شواهدی که بیان کردید آیا نباید گفت که آنجا هم ادله درباره حاکم صادر نشده اند و به بیان کلی-تر مطابق ملاک «اهتمام شارع به رفتارهای حاکمیت» آیا نباید گفت که نه تنها اصل برائت بلکه اساساً هیچ اصل عملی در رفتار های حاکمیت جاری نمی شود و حاکمیت تنها و تنها باید در همه جا در موارد شک در حکم احتیاط کند؟

نقد ناقد دوم

ناقد دوم حجت الاسلام والمسلمین حاج ابوالقاسم دولابی در مقابل این ادعای ناقد اول که «وظایف حاکم در ادله به طور کامل مشخص شده اند» بیان کرد: شک در رفتار حاکم در موارد متعددی قابل تصویر است. اما در مورد ابهام در مبانی، یک ابهام جدی درباره مبانی مسئله وجود دارد: اگر موضوع فقه حکومتی را رفتار جامعه-بما-هو-جامعه در نظر می-گیرید چرا نباید در مورد آن برائت جاری بشود؟ چون دیگر بحث عدم امتنان وجود ندارد؛ زیرا خودتان گفتید که برائت در رفتار های جامعه جاری می-شود و فرض بر این است که عامل در فقه حکومتی مردم و جامعه هستند؛ اما اگر موضوع فقه حکومتی را «حاکم» می-دانید باید گفت چرا جریان برائت خلاف امتنان بر مردم باشد؟ در بسیاری از موارد اگر دست حاکم را باز بگذارید موجب امتنان بر مردم می شود. احتیاطات حاکم در بسیاری از موارد باعث درد سر مردم است.

پاسخ حجت الاسلام صالحی منش:

در بخش آخر این نشست حجت الاسلام صالحی منش ضمن چندین نکته پاسخ خود را به نقد ها بیان کرد: نخست آنکه اگر منظور شما از مبانی، پیش فرض های بحث است؛ ما دو پیش فرض اصلی «اطلاق ادله برائت» و «قبول پذیرش حکومت غیر معصوم» را مطرح کردیم. دوم آنکه درباره وظایف حاکم نارسایی در دلیلی که حکم حاکمیتی را اثبات می کند و به طور خلاصه تصور «شک در حکم حاکمیتی» وجود دارد.

وی افزود: گفته شد مصالح در فضای حاکمیتی همیشه آن مقدار اهمیت را ندارند که موجب احتیاط شوند. اما ممکن است که در یک مورد خاص، مصلحت فی حد نفسه اهمیت کمی داشته باشد ولی تراکم این مصالح در تراز احکام حاکمیت، باعث اهمیت بالای آنها می شود. ضمن این که اغلب تصمیمات حکومتی با جان، مال و عرض جامعه در ارتباط اند. اگر واقعاً ادله دیگری وجود داشته باشد که بیان آنها مانند حد شرک و کفر باشد ما موارد هامة را توسعه می دهیم و احتیاط را در آن موارد هم مطرح می کنیم.

این محقق گفت: درباره اصول عملیه‌ی حاکم بر رفتار حاکم ما استیحا‌شی نداریم که در صورتی که دلیل اقتضا کرد دست از جریان استصحاب در آن موارد هم برداریم و درعین حال ممکن است در مورد اصل استصحاب، به قراینی دیگر بگوییم که دلیل شامل حاکم نیز می‌شود. اجتماعی و کلان بودن رفتار حاکم را قبول داریم؛ حتا این که رفتار حاکمیت به لحاظ ارزشی و چه بسا ثواب و عقاب به پای جامعه نیز هست را قبول داریم، اما در عین حال برخی رفتارها هست که مباشر آن رفتار حاکمیت است و مردم به شکل مستقیم در آن نقشی ندارند، سخن این است که در این رفتار مباشر آیا برائت جاری است یا خیر؟

وی اظهارکرد: با توجه به اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند اگر حاکم در حکمی شک کرد ولی آن را به دلیل جریان برائت اجرا نکرد در این-جا مصلحت احتمالی از جامعه فوت شده است و این خلاف امتنان بر جامعه خواهد بود؛ لذا نمی‌توانیم بپذیریم که باز گذاشتن دست حاکم برای اجرا نکردن احکام و احتیاط نکردن او در اجرای احکام محتمل، امتنان بر جامعه است. اما گفته شد احتیاطات حاکم در بسیاری از موارد باعث درد سر مردم است. این حرف در برخی از موارد درست است و موجب می‌شود که در آن موارد حکم به احتیاط نکنیم. ولی معنایش این نیست که در آن موارد برائت جاری می‌شود؛ بلکه در آن موارد باید به طور مثال از اصل تخییر و راه کارهای مرتبط با این اصل استفاده کنیم.



حجت الاسلام والمسلمین سید احمد غفاری قره باغی گفت: در سخنان و شیوه علامه طباطبایی(ره) می توان دید که ایشان به جای دعوت به تفکر، خود مجسمه فکر بودند؛ کسانی که به محضر مرحوم علامه طباطبایی(ره) حضور یافتند، حقیقت ناب تفکر را به روشنی در ایشان مشاهده کرده اند.

حجت الاسلام والمسلمین سید احمد غفاری قره باغی، در نشست علمی با عنوان «ویژگی های شاخص استاد فکر با محوریت علامه طباطبایی(ره)» که به همت مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه های علمیه و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، با اشاره به سیره عملی علامه(ره) گفت: آیت الله طباطبایی(ره) به معنای حقیقت فکر و قدم اکتفایی به ظاهر است؛ همچنین ایشان به معنای تلاش برای رفتن به عمقی بیش از آن چیزی که در ظاهر امر مورد توجه بوده، می باشد.

وی خاطرنشان کرد: خاصیت نشانه این است که مخاطب را در خود متوقف نمی کند و منتقل کردن شخص به صاحب نشانه نیز کار نشانه است. نشانه در واقع ظاهری است برای یک باطن که متفکر می تواند از آن عبور نماید و در نشانه متوقف نشود.

حجت الاسلام والمسلمین غفاری قره باغی افزود: یکی از تفاوت های مهم دانش و علم در زمان قدیم و جدید این است که طبیعت شناسان در قدیم، طبیعت را به عنوان نشانه الهی می دیدند؛ در حقیقت طبیعت شناسی دانشی برای مطالعه قدرت خداوند متعال بود.

وی با اشاره به تفاوت مهم دانش امروز و قدیم گفت: دانش امروز، طبیعت را به عنوان نشانه نمی بیند بلکه آن را به عنوان غایت و مقصد علم مطالعه می کند.

عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران اظهار کرد: فکر تنها ابزاری است که یک شخصیت الهی باید به آن متوسل شود، زیرا در غیر این صورت عبور به سمت باطن اتفاق نخواهد افتاد.

وی مرحوم علامه طباطبایی(ره) را مصداق بیان شریف اهل بیت علیهم السلام دانست و ادامه داد: مرحوم علامه طباطبایی(ره) مصداق حدیث شریف «کونوا دُعَاءَ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ» می باشد؛ ایشان داعی به سمت تفکر در خداوند بوده است؛ البته با تفکر نه با دعوت به تفکر.

حجت الاسلام والمسلمین غفاری قره باغی گفت: در سخنان و شیوه علامه(ره) می توان دید که ایشان به جای دعوت به تفکر، خود مجسمه فکر بودند؛ کسانی که به محضر مرحوم علامه طباطبایی(ره) حضور یافتند، حقیقت ناب تفکر را به روشنی در ایشان مشاهده کرده اند.

وی خاطرنشان کرد: تنها راهی که حکیمان الهی در طول تاریخ برای دست یافتن به حقیقت توصیه نموده اند، خم کردن سر در برابر خداوند و عبد او بودن می باشد.

عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران افزود: سیره مرحوم علامه(ره) سراسر معنویت است؛ و البته مگر می شود که در خانه اهل بیت علیهم السلام تربیت شد و رزق معنویت را دریافت نکرد.

وی اظهار کرد: مرحوم علامه(ره) برای دستیابی به حقیقت، فکر را ضروری میدانست؛ لذا نظام آموزشی باید افرادی را به جامعه تحویل دهد که حقیقتاً قوه تفکرشان تحریک و تقویت شده باشد نه قوه حافظه شان.

حجت الاسلام والمسلمین غفاری قره باغی گفت: معلم شایسته معلمی نیست که تلاش کند شاگردان خود را به سمت دیدگاه خویش دعوت نماید؛ بلکه باید تلاش کرده که دیدگاه شاگردان خود را به سمت حقیقت هدایت کند.

وی افزود: تأکید بر التزام به حقیقت به معنای واقعی کلمه در مرام آیت الله طباطبایی(ره) دیده شده است.

عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران گفت: یکی از معضلات در پژوهش های علمی با وجود امکانات علمی مختلف، این است که پژوهش می کنیم برای پژوهش و از نکات بدیهی غافل هستیم. ما باید پژوهش هایی را انجام دهیم که برای سطح اجتماع و زندگی عینی مردم کاربردی بوده و مسئله از مسائل آنان را بتواند حل کند.

وی خاطرنشان کرد: علامه طباطبایی با تمام سختی های مالی که در زندگی متحمل بود، اما تولیدات علمی متعددی را که هنوز مورد استفاده ما هست، به تألیف رساندند. ایشان دست روی نیاز آن روز جامعه گذاشت و حتی نزد مرحوم آیت الله بروجردی رفته و گفتند که امروز طلبه ها با چمدان چمدان شبهه به حوزه ها می آیند.

حجت الاسلام والمسلمین غفاری قره باغی تفسیر المیزان علامه طباطبایی را همچون کوهی با عظمت برشمرد و تصریح کرد: امروز پژوهشگر ما باید توجه داشته باشد که با این همه امکانات بتواند همچون علامه از دین مبین اسلام دفاع کند.

وی با اشاره به منظومه ای بودن تفکر علامه طباطبایی افزود: ایشان بر تفکر جامع، منظومه ای و غیرجزیره ای تأکید داشته و از اندیشمندی سالم را اندیشمندی در سایه وحی و نگاه توحیدی می دانند.

عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران بیان داشت: فکر معطوف به عمل از دیگر ویژگی های هندسه فکری مرحوم علامه طباطبایی(ره) است؛ ایشان اندیشمندی برای مسائل انضمامی و کاربردی بوده و فقط به انتزاعیات نمی پرداخت.

وی در پایان گفت: کسانی که قدر جمهوری اسلامی را نمی دانند، به این نکته بیشتر توجه کنند که توجه جامعه اسلامی به چنین حکیمی بسیار بالاتر بود. متأسفانه به دلیل نابخردی حکومت دوران زندگی علامه، ایشان در زمان حیاتش به قدر شاگردانش در عصر امروز مورد بزرگداشت و احترام واقع نشد.

جلسه نقد و ارزیابی پژوهش الگوی نقش آفرینی مساجد و هیئات مذهبی در تحکیم بنیان خانواده با تکیه بر پیشگیری از طلاق از سوی پژوهشکده تبلیغ و مطالعات اسلامی باقرالعلوم علیه السلام برگزار شد.

جلسه نقد و ارزیابی پژوهش الگوی نقش آفرینی مساجد و هیئات مذهبی در تحکیم بنیان خانواده با تکیه بر پیشگیری از طلاق برگزار و حجت الاسلام سید حامد شریعتی مدیرکل تبلیغ عمومی معاونت فرهنگی و تبلیغی دفتر تبلیغات اسلامی، حجت الاسلام فدایی مدرس و مشاور امور خانواده و جوانان و حبیب الله اسداللهی پژوهشگر حوزه علوم اجتماعی به بررسی محتوایی این پژوهش پرداختند.

صادق مولایی از پژوهشگران حوزوی در ابتدای این نشست به ارائه پژوهش خود با عنوان «الگوی نقش آفرینی مساجد و هیئات مذهبی در تحکیم بنیان خانواده با تکیه بر پیشگیری از طلاق» پرداخت و گفت: نبود یک الگوی دقیق عملیاتی که جمع بین یافته‌های پژوهشی و مطالعات میدانی و تجربی و راهنمای تشکل‌های دینی در موضوع استحکام خانواده و پیشگیری از طلاق باشد تا به آن مراجعه و نسبت به بوم و منطقه خود، با توجه به آن الگو؛ اقدامات و عملیات مورد نیاز خود را طراحی کنند؛ مساله اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهد.

لازم به ذکر است این پژوهش در چهار فصل تدوین شده که فصل نخست به بحث مقدمات پرداخته، تعاریف و چهارچوب مفهومی را ارائه می‌دهد؛ در فصل دوم مسائل خانواده بازشناخته می‌شود و پژوهشگر تلاش می‌کند با توجه به اهمیت شناخت مسائل و ابعاد آن، از دیدگاه اساتید خانواده در این زمینه استفاده کند و دیدگاه اساتید را درباره هیئت و مسجد و حل این مسائل جویا شود که البته در رویکرد دوم توفیقی برای او حاصل نشده است.

سرشماری تمام نقش‌آفرینان میدانی در زمینه تحکیم خانواده در فصل سوم به انجام رسیده و پژوهشگر با استفاده از تشکل‌های برتری که در زمینه خانواده در رویداد مهرواره «هوای نو» حائز رتبه یک تا ۱۰ شده‌اند، در این زمینه مصاحبه‌هایی نیز انجام داده که در قالب تحلیل مضمون کدگذاری و در جداولی پیاده‌سازی شده است تا از این دیدگاه‌ها در طرح استفاده شود.

افزون بر انجام مصاحبه برای این پژوهش، گزارشات طلاب فعال درباره رویداد ملی مهرواره «محل هم‌دل» گردآوری و بیش از یکصد گزارش ناظر به موضوع تحکیم خانواده مورد مطالعه قرار گرفته که محتوای این گزارشات نیز در فصل سوم منعکس شده است.

پژوهشگر در فصل چهارم نتیجه فصل دوم و سوم را با ایده‌پردازی که خود در این زمینه ارائه داده و در قالب سه مسئله کلی؛ ارتباطی، اقتصادی و معرفت‌شناختی نظم بخشیده است. در این فصل ذیل هر مسئله دو دسته راهکار «هیئات مذهبی و مساجد به مثابه بستری برای کنش‌گری» و «هیئات مذهبی و مساجد به مثابه کنش‌گر اصلی» احصاء شده است.

ذیل مسائل معرفتی آموزشی تشکل‌های دینی به مثابه کنش‌گر اصلی، جلسات سخنرانی عمومی، طرح جامع تبلیغی، جهت‌دهی آموزشی به سایر برنامه‌ها، جلسات پرسش و پاسخ، فضاسازی محیطی، حلقه‌های تربیتی ویژه نوجوانان، دوره مطالعاتی و مسابقه، کارگاه‌ها و کلاس‌های آموزشی، چهره‌سازی و اسوه‌پردازی، ایده‌پردازی‌های آموزشی و ارائه برنامه‌های چند رسانه‌ای آموزشی به چشم می‌خورد.

همچنین در فصل چهارم پژوهش، تمام راهکارهایی که هیئات مذهبی و مساجد می‌توانستند از ظرفیت نهادها استفاده کنند و یا به صورت خودجوش و مردمی انجام دهند، مطرح شده و افزون بر پوشش تمام فعالیت‌های میدانی، ایده‌پردازی نیز در این زمینه صورت گرفته است.

کارشناسان حاضر در جلسه از محتوای مناسب، فراتحلیل بودن پژوهش، دسته‌بندی موضوعات جزئی، ارائه مدل‌های عملیاتی اجرا شده، پیاده‌سازی نظام‌مند مصاحبه‌ها، طرح مسائل و مشکلات مرتبط با موضوع خانواده و طلاق، بیان زمینه‌های مشکل‌ساز برای خانواده‌ها و تیپ‌بندی نسبت به ارائه راهکارها در این زمینه به عنوان برخی نقاط مثبت این پژوهش نام بردند.

دسته اول نبودن برخی مستندات، تفصیل بیش از حد پیشینه، عدم تناسب فصول به لحاظ بودجه‌بندی پژوهشی، بیان مسائل غیرمرتبط، جزئی شدن مسائل در فصل دوم، ضرورت ارائه جزئی گزارش فصل چهارم ذیل مسائل فصل دوم و عدم تدوین فصل چهارم مبتنی بر یک نظریه مرتبط از جمله نقدهایی بود که کارشناسان در این نشست بر پژوهش الگوی نقش آفرینی مساجد و هیئات مذهبی در تحکیم بنیان خانواده مطرح کردند و معتقد بودند این پژوهش بدون استفاده از نظریه‌ها، نمی‌تواند در محافل علمی قابل دفاع باشد و دیده شود.

هدف اصلی این طرح الگوی نقش آفرینی تشکل‌های دینی است اما پژوهشگر مبتنی بر میدان این الگو را استخراج کرده است و آنچه ناقدان بر آن تأکید داشتند این بود که مناسب است این الگو روشمند و ناظر بر نظریه باشد و از نظریه به شیوه‌ای استفاده شود که در جلد دوم پژوهش با عنوان اعتیاد، ذات ظرفیت مساجد و هیئات‌ها شناخته و از پیوند این دو راهکارهای مناسب آن به دست آید.



۲۹ آبان ۱۴۰۱

حجت الاسلام گودرزی در نشست جریان شناسی فرق انحرافی که در قم برگزار شد به تعاریف اولیه بحث اشاره و جریان شناسی را مختص به تفکرانی دانست که در اجتماع دارای گروه، نفرت و بدنه مردمی هستند و اظهار داشت: افرادی که صاحب تفکر و گرایش خاصی هستند ولی بدنه اجتماعی ندارند ذیل کلید واژه جریان شناسی قرار نمی‌گیرند.

دبیر کتاب سال فرق، ادیان، اقوام و مذاهب در ادامه فرقه را به معنای گروه دانست و تاکید کرد: امروزه فرقه مصطلح در گروه‌های منفی استفاده شده است اما در تعبیر روایی و قرآنی در معنای مثبت آن هم به کار رفته است.

عضو شورای راهبردی مجمع مفاصل در ادامه به شاخص‌های فرق انحرافی را از نگاه غربی‌ها اشاره و گفت: متأسفانه علم فرقه شناسی اگر چه مبانی آن موجود است اما از نگاه اسلام هنوز این علم تولید نشده و امروزه سنگ محک دستگاه‌های متولی کتاب‌هایی است که توسط غربی‌ها نگاشته شده است و با این شاخص‌ها فرقه ناجیه را هم در فرق انحرافی می‌توان دسته بندی کرد و همین امر سبب اشتباه در تشخیص گردیده است.

دبیر سابق مفاصل در پایان تعریف دقیقی از فرقه ارائه کردند و گفت: فرقه یعنی گروهی از مردم که به صورت عمد در بخش‌هایی از دین اعم از اصول و فروع دین، انحراف ایجاد کنند. ایشان تعاریف غربی را غلط و ترجمه‌های کتاب‌های فرقه شناسی را غیردقیق و غیر قابل استناد دانستند.

لازم به ذکر است این دوره به همت مؤسسه فرق و ادیان و مؤسسه نورالهدی برگزار گردید.



نشست تخصصی پیرامون بی عدالتی جنسیتی در ساختار و برنامه درسی با حضور اساتید و پژوهشگران و مسئولین آموزش و پرورش به همت مرکز رشد دانشگاه امام صادق(ع) برگزار شد.

نشست تخصصی پیرامون بی عدالتی جنسیتی در ساختار و برنامه درسی با حضور اساتید و پژوهشگران و مسئولین آموزش و پرورش به همت مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع) برگزار شد.

در این نشست که ذیل مجموعه برنامه‌های جانبی نمایشگاه قرار ششم که در آن ایده و دستاوردهای مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام عرضه و ارائه می‌گردد، برگزار شد، دو مسئله محوری پیرامون ساختارهای معیوب آموزش و پرورش در حوزه جنسیت و برنامه درسی دخترانه مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در این برنامه امامی رضوی مشاور امور زنان وزارت آموزش و پرورش، مهدی زاده سرپرست گروه مهارت‌های زندگی سازمان پژوهش و برنامه درسی و آقای دکتر راستیان پژوهشگر مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه السلام نکاتشان را مطرح کردند.

بی عدالتی جنسیتی در ساختار

در ابتدا رابعه امامی رضوی با انتقاد از عدم توجه به زنان در سیاستگذاری‌ها از پژوهشگران و نخبگان زنان دعوت کرد که در این حوزه به وزارت آموزش و پرورش کمک کنند. ایشان در ادامه افزود: حدود ۶۰ درصد از کارکنان و معلمان آموزش و پرورش را خانم‌ها تشکیل می‌دهند، اما نقش آنها در ساختار آموزش و پرورش بسیار کم رنگ است. در صحبت‌های امامین انقلاب به مقام زن اشاره شده است و قانون ما هم نسبت به حقوق همه جانبه زنان تاکید دارد و این مسئله باید در سیاستگذاری‌های کشور توجه شود.

سجاد مهدی زاده با انتقاد بر کمبود تولید فکر و فهم زنانه تاکید کرد آموزش و پرورش نیازمند فهم زنانه ای است که بتواند محتوای متناسب با کتب رسمی تولید کند و این مسئله لزوماً با حضور زنان حل نمی‌شود. ایشان پیرامون بی عدالتی جنسیتی در آموزش و پرورش بیان کرد: آموزش و پرورش خدمه‌ای در جهت آماده کردن دانش آموز برای محیط

شغلی است. اساساً در جامعه و فضای شغلی، عدالت جنسیتی پیاده نشده است تا انتظار داشته باشیم در آموزش و پرورش عدالت جنسیتی اجرا شود.

ابراهیم راستیان با تکیه بر فهم صحیح حکمرانی مردمی و شناخت انواع تنوعات در جامعه، آشکارترین نوع تنوعات را جنسیت معرفی کرد که متأسفانه مورد بی مهری و غفلت در آموزش و پرورش قرار گرفته است. ایشان با اشاره به برخی از ناعدالتی‌های جنسیتی مثل ساعات کاری مشابه معلمان زن و مرد و عدم توجه به دهه سوم زندگی خانم‌ها که دوران ازدواج یا دوران بارداری و بچه داری خانم‌ها است افزود: مسئله اصلی این است که باید نهادی در بدنه آموزش و پرورش باشد که به این مسائل ساختاری زنان فکر کند و محور این نهاد باید خود خانم‌ها باشند چرا که بهتر می‌توانند اقتضائات روحی و جسمی خودشان را در سیاست‌گذاری‌ها اعمال کنند، هر چند حضور مردانی که در این زمینه خوش فهم هستند هم بسیار لازم و ضروری است.

ناعدالتی جنسیتی در برنامه درسی

مشاور وزیر در امور زنان با انتقاد بر این موضوع که با افزایش تعداد عکس‌های دختران روی کتب درسی نمی‌توان عدالت جنسیتی را احیا کرد، تاکید کردند: کتاب مهارت‌های زندگی می‌تواند در زندگی دانش‌آموزان مهم باشند درحالی‌که متأسفانه در مدارس اهمیتی به این موضوع داده نمی‌شود و بعضاً معلمانی که تسلط بر محتوای این مباحث ندارند، تدریس این درس را به عهده می‌گیرند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تغییر در کتب درسی را بسیار کار سخت همراه با حساسیت‌های اجتماعی بیان کرد و افزود: در سند تحول به اجمال مباحث جنسیت وجود دارد ولی هر چقدر به عملیات و تدوین کتب درسی می‌رسیم هیچ حرفی وجود ندارد. چراکه در کلیات جنسیت سخن زیاد است ولی ناظر به تدوین کتب و اقتضائات تدوین کتب مباحث علمی قابل اجرا بسیار کم می‌شود. ایشان تاکید کردند برنامه درسی ما نه تنها دختران نیست بلکه پسرانه هم نیست. اساساً بی عدالتی هم نسبت به دختران و هم نسبت به پسران در حوزه تألیف کتب رخ داده است که باید به اقتضائات هر دو جنس توجه شود تا عدالت جنسیتی احیا شود.

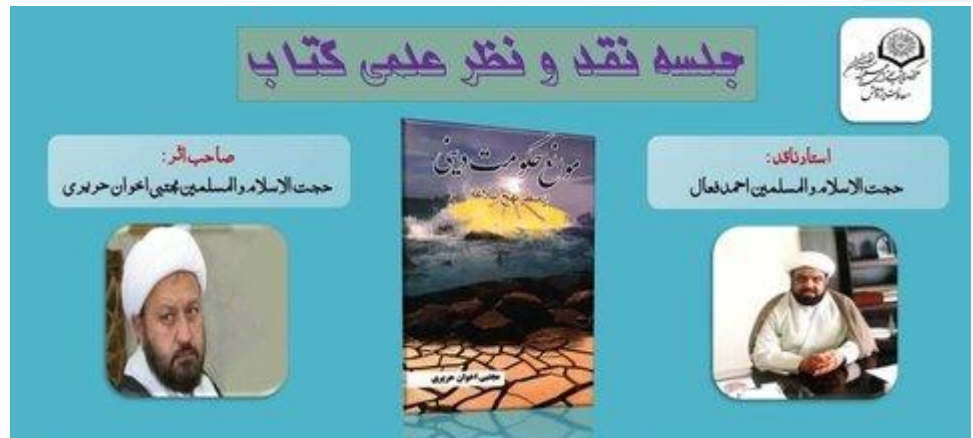
مسئول گروه مدرسه مرکز رشد با تفکیک بین برنامه درسی و کتب درسی، چهار مؤلفه اصلی هدف، محتوا، روش و ارزشیابی را در برنامه درسی تبیین کرد و اضافه کرد: متأسفانه در حوزه اهداف هیچ کلان هدفی در حوزه تعلیم و تربیت رسمی دختران ترسیم نشده است. تا زمانی که نتوانیم مشخص کنیم هدف تربیت دختران در جمهوری اسلامی ایران چیست، طراحی در حوزه برنامه درسی دختران بی نتیجه می‌ماند. دقیقاً باید مشخص کنیم در حوزه خانواده و اجتماع چه انتظارهایی از زنان وجود دارد تا بتوان متناسب بر آن انتظارات اهداف جزئی و عملیاتی طراحی کرد و بینش و گرایش و مهارت‌های دختران را ناظر به آن اهداف تقویت کرد.

در تمام حوزه‌های کتاب درسی می‌توانیم حتی کتاب علوم و ریاضی می‌توانیم اقتضائات جنسیتی در فرآیند آموزش را رعایت کرد. در برخی از کتاب که این مسئله بسیار واضح است. مثلاً کتاب کار و فناوری که کتاب رسمی پایه‌های ششم تا نهم است به راحتی می‌توان این اقتضائات جنسیت را لحاظ کرد که متأسفانه اکنون هیچ تمایزی جنسیتی در این کتاب وجود ندارد.

امامی رضوی در جمع‌بندی مباحث خودشان فرمودند: سیاست‌های متفاوت از نهادهای مختلف عامل نرسیدن به برنامه واحد در حوزه جنسیت است. نهادهای دیگر در جمهوری اسلامی باید بازوی آموزش و پرورش باشند تا مسائل این وزارت خانه مخصوصاً در حوزه جنسیت حل شود. تا زمانی یک نهاد مردمی فرا وزارتی شکل نگیرد، حل این بسیار سخت و دور است.

مهدی زاده ایجاد عدالت در همه لایه‌های جامعه را برای ایجاد عدالت جنسیتی مهم دانست و بیان کرد ما در تعداد معلمان و مدارس کمبود داریم و تا در این مسائل عدالت بوجود نیاید ایجاد عدالت جنسیتی سخت خواهد بود.

راستیان، شکل‌گیری حلقه‌های میانی با پشتوانه مردمی جدی‌ترین راهکار برای احیا مسئله جنسیت در آموزش و پرورش معرفی کرد. از نظر ایشان هرچقدر دولت از جریان‌های مردمی که با محوریت نخبگان و معلمان اداره می‌شود، حمایت کند، امید به تحول در حوزه جنسیت بیشتر می‌شود. ایشان در پایان افزود: حدود یک سالی است که مجمع فردا شکل گرفته است. فردا مخفف فعالین رشد دختران اسلامی است که با حضور فعالین و کنشگران و مجموعه داران تربیت دختر فعالیت می‌کند و اگر وزارت خانه و دولت از این جریان‌ها حمایت کند می‌توانیم به روزهای خوب در حوزه تربیت دختر امیدوارتر باشیم.



نشست نقد و نظر علمی کتاب «موانع حکومت دینی از منظر نهج البلاغه» تألیف حجت الاسلام اخوان حریری به میزبانی معاون پژوهش حوزه علمیه اصفهان برگزار شد.

نشست نقد و نظر علمی کتاب موانع حکومت دینی از منظر نهج البلاغه به تألیف حجت الاسلام مجتبی اخوان حریری، به مناسبت هفته کتاب و کتابخوانی در مرکز مدیریت حوزه علمیه اصفهان برگزار شد.

در ابتدا حجت الاسلام والمسلمین محسن جلالی، معاونت پژوهش حوزه علمیه استان اصفهان در خصوص اهمیت کتاب و کتابخوانی و توجه عموم مردم و خاصه حوزویان به امر مطالعه گفت: باید اهمیت کتاب به صورت منظم و مستمر در جامعه و نهادهای علمی مطرح و تبیین شود.

وی با بیان اینکه باید همه آگاه شوند، هیچ کالای علمی و فرهنگی جای کتاب را نمی گیرد، گفت: در این راستا، همچنین اهمیت نقد برای تعالی، پیشرفت و توسعه کتاب توصیه می شود.

معاون پژوهش حوزه علمیه استان اصفهان تأکید کرد: نقد کتاب سبب توجه بیشتر به کتاب به خصوص کتاب‌های تازه نشر خواهد شد.

در ادامه، حجت الاسلام رسول ملکیان اصفهانی در مقام داور جلسه نقد و نظر علمی گفت: نقد و نظر یک کتاب باید براساس سه محور، نخست ساختار کتاب از نظر علمی، دوم محتوای علمی کتاب و سوم -مسائل فنی، چاپ و طراحی کتاب همراه با رعایت اخلاق و آداب اسلامی و انصاف شکل بگیرد.

سپس حجت الاسلام احمد فعال، استاد موسسه تخصصی نهج البلاغه در بیان نقد علمی کتاب «موانع حکومت دینی از منظر نهج البلاغه»، اظهار کرد: اهمیت علمی و ثواب عبادی و ایمانی در پرداختن به موضوعات مرتبط با نهج البلاغه از نکات ضروری شرایط حال حاضر است.

وی مظلومیت نهج البلاغه را همچون خالق آن حضرت امیرالمومنین علی(ع) دانست و اذعان کرد: از نقاط قوت کتاب «موانع حکومت دینی از منظر نهج البلاغه» می توان به اهمیت پرداختن به نهج البلاغه در حوزه و دانشگاه، پرداختن به حوزه عمومی نهج البلاغه، انتخاب موضوع کاربردی کتاب یعنی «موانع حکومت دینی از منظر نهج البلاغه»، استفاده از سخنان حضرت در تمام کتاب اشاره کرد.

ناقد کتاب «موانع حکومت دینی از منظر نهج البلاغه»، بهره مندی از نظرات شخصیت ها در نمایه آخر کتاب به عنوان امری پسندیده، توجه به نقش مردم در محتوای کتاب، روحیه مثبت مؤلف در نگارش کتاب، تأثیر مثبت سوابق و فعالیت‌های اجرایی و اجتماعی مؤلف در شکل گیری این کتاب از دیگر نقاط قوت کتاب برشمرد.

وی در توضیح پیشنهادات خود نسبت به کتاب مطرح کرد: باید تعریفی از حکومت دینی در کتاب ارائه شود، رفع عدم تناسب سازی اسم کتاب با بعضی از محورها، تقویت ویراستاری کتاب، تعریف واژه های اصلی و کلید واژه ها و بعضی نمایه ها مثل آیات و روایات بیشتر استفاده شود.

در بخش پایانی نشست نقد و نظر، مولف کتاب حجت الاسلام مجتبی اخوان حریری نسبت به چگونگی تالیف کتاب توضیحاتی ارائه کرد و گفت: وقتی درباره موضوع کتاب تحقیق و جستجو کردم، مشاهده کردم، کتابی در این موضوع تالیف نشده است، لذا براساس وظیفه دست به نگارش زدم.



نشست حضوری و مجازی علمی با موضوع جنگ روانی و جهاد تبیین با تاکید بر شبهه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی

- با ارائه جناب آقای دهقانی
- مدرسه علمیه حضرت نرجس سلام الله علیها بیرجند

نشست علمی با موضوع « جنگ روانی و جهاد تبیین با تاکید بر شبهه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی » با ارائه جناب آقای دهقانی با حضور اساتید و طلاب به صورت حضوری و مجازی، در مدرسه علمیه حضرت نرجس سلام الله علیها بیرجند برگزار شد.

حوزه علمیه خراسان جنوبی در این نشست جناب آقای دهقانی با اشاره به کلامی از امام سجاد علیه السلام در رابطه با اینکه خداوند پیامبران را فرستاد برای سخن گفتن نه برای این که سکوت کنند، اظهار داشت: مقام معظم رهبری همیشه به بحث تبیین تأکید داشته‌اند و دو بال تبیین در اندیشه ایشان عبارت است از؛ برشمردن خدماتی که در انقلاب صورت گرفته است و بیان چالش‌ها و موانع و مشکلات، لذا لازم است در این امر همت جدی صورت گیرد. وی افزود: پیشینه جنگ روانی از بدو تولد انسان است و ما نیز در رفتارهای فردی گاهی از جنگ روانی استفاده می‌کنیم و بر سر نیزه کردن قرآن‌ها در جنگ صفین یک نمونه از جنگ‌های روانی در تاریخ اسلام است. ایشان در ادامه به تفاوت جنگ روانی و جنگ فیزیکی اشاره کرد و گفت: اولین تفاوت در هدف است، چرا که هدف در جنگ فیزیکی نابود کردن طرف مقابل است اما هدف جنگ روانی نابود کردن نیست؛ بلکه وادار کردن طرف مقابل به رفتاری است که می‌پسندد و دومین تفاوت در ابزار آن است که اصلی‌ترین ابزار در جنگ روانی رسانه‌ها هستند خصوصا رسانه‌های امروز که فراگیر و طرفینی هستند.

استاد دهقانی در پاسخ به اینکه دلیل افزایش اقبال به جنگ روانی چیست؟ گفت: از جمله علل افزایش اقبال به جنگ روانی می‌توان به؛ تلفات زیاد جنگ کلاسیک، کارآیی بیشتر جنگ روانی و دسترس‌پذیری جنگ روانی، اشاره کرد. وی پیرامون ابعاد جنگ روانی در ایران افزود: انقلاب اسلامی با چالش‌های متعددی روبرو بوده است که یکی از آن‌ها جنگ تحمیلی بود و چون جنگ به نتیجه نرسید دشمنان جنگ روانی را در حوزه‌های مختلف؛ اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، زنان و... کلید زدند.

جناب آقای دهقانی ابراز داشت: در جامعه ایران زنان در عرصه‌های مختلف حضور دارند و این حضور گسترده زنان در سطح اجتماع خود منجر به بروز آسیب‌هایی در این زمینه شده است، ترویج تفکرات فمینیستی، ترویج حضور بی ضابطه زنان در اجتماع و تبلیغ روابط خارج از حد زنان و مردان در اجتماع مانند ازدواج سفید بخش‌هایی از جنگ روانی دشمن است.

وی به نقش سلبریتی‌ها در جنگ روانی اشاره کرد و گفت: سلبریتی یعنی کسی که به خاطر هنجار معروف نشده، بلکه به خاطر ناهنجاری اجتماعی معروف شده است، دشمن از ابزار سلبریتی در جنگ روانی استفاده می‌کند.

ایشان در پایان به بیان روش‌های جنگ روانی پرداخت و گفت: روش برجسته سازی، روش کوچک‌نمایی، روش برچسب و جعل و دروغ، از جمله روش‌های جنگ روانی هستند که همه‌ی این‌ها برای ایجاد یک نوع جبهه‌ی سیاسی، فشار آوردن به سیستم سیاسی، حمله به سیستم سیاسی کشور و هدف قرار گرفتن قله(رهبری)، است، لذا با یک حمله همه جانبه از همه‌ی مرزها روبروست که می‌خواهند نظام اسلامی را از درون از بین ببرند که راه‌حل آن جهاد تبیین است.



دکتر «حسن سید عرب» در نشست علمی ظرفیت های فلسفه اسلامی برای معرفت شناسی معاصر که به مناسبت روز جهانی فلسفه توسط گروه معرفت شناسی و علوم شناختی پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزار شد، گفت: دو دیدگاه متفاوت بین فلسفه اسلامی و فلسفه کانت ناظر به گرایش عمومی به سطح مخالفت با واقع گرایی است که در فلسفه کانت و تحلیلی کمتر به این موضوع تمایل داشته اند اما در فلسفه اسلامی به ویژه بعد از مرحوم ملاصدرا به این مسئله بیشتر پرداخته شده است

عضو هیئت علمی دایره المعارف اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی افزود: حوزه منطقی یکی از مظره های است که فلسفه اسلامی در حوزه معرفت شناسی می تواند مطرح کند و مباحث مربوط به ادراک حسی و عقلی و به ویژه ادراک حسی را که در این باره مباحثی شده را مطرح می کند.

وی خاطرنشان کرد: دو قسم ادراک حسی و ادراک عقلی به ویژه شناخت عقلی در بحث شناخت مسئله ای است که ابن سینا مطرح کرده مبنی بر اینکه آیا اختلاف احکام عقلا به معنای اختلاف در احکام عقل است یا نه که این موضوع را رد می کند. اشتباه در بکارگیری عقل را برخلاف بسیاری از مباحث معرفت شناسی جدید معاصر نمی توان به ضعف عقل استناد کرد.

حجت الاسلام سید عرب خاطرنشان کرد: در حوزه شناخت هم مباحث بسیار مهمی مطرح شده که وقتی جناب شیخ از علم یقین بحث می کند، این گزاره با نقیض گزاره دیگری قابل اثبات است. علم یقینی را در معرفت شناسی معاصر کمتر می بینیم.

حجت الاسلام سید عرب افزود: جنبه بعد مسئله ماهیت ادراک است که حکیمان مسلمان درباره ماهیت ادراک به عنوان بهترین و کامل ترین دلیل برای اثبات صور مثبت دانسته اند. تجرد علم و اتحاد عاقل و معقول به نحوی در علم و نفس مطرح می شود که شباهت بسیار کمی معرفت شناسی کنونی با این مباحث دارد.

در ادامه این نشست، **دکتر «مهدی عباس زاده»** با طرح این سوال که فلسفه اسلامی به چه معنا است، گفت: دو نوع فلسفه اسلامی داریم یا می توانیم داشته باشیم؛ فلسفه موجود و محقق آنچه که در طول تاریخ تحقق یافته و دیگری فلسفه اسلامی مطلوب است. فلسفه اسلامی موجود خود نیز به دو دسته تقسیم می شود؛ فلسفه اسلامی متقدم و متاخر به ویژه فلسفه اسلامی معاصر.

این استاد فلسفه با بیان اینکه معرفت‌شناسی به معنای اعم است یا نظریه معرفت که در آنجا از شکاکیت وارد نمی‌شود و فلسفه اسلامی به معنای عام بیشتر نسبت دارد. در مباحث نفس‌شناسی از قوای شناختی و ادراکی نفس بحث می‌کنند.

دکتر «ابراهیم دادجو» نیز در نشست علمی ظرفیت‌های فلسفه اسلامی برای معرفت‌شناسی معاصر گفت: مغرب زمین بعد از کانت مابعدالطبیعه را بدون معرفت‌شناسی ارایه کرده است و این در حالی است که در فلسفه اسلامی معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه را داریم و باید این سوال را پاسخ دهیم که با معرفت‌شناسی معاصر چه برخوردی با فلسفه اسلامی خواهیم کرد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی خاطرنشان کرد: در گام نخست باید فلسفه اسلامی را به روز کنیم و در مقابل فلسفه غربی بگوییم که ما رئالیسم هستیم و واقع‌گرا و اگر بحث را به ما بعد الطبیعه برگردانیم، باید بازشناسی کنیم چه ما بعد الطبیعه و بحث علمی داریم و چگونه می‌خواهیم وارد بحث فلسفه شویم.

وی افزود: در حال حاضر فلاسفه اسلامی در عرصه فلسفه اسلامی و معرفت‌شناسی که فعالیت می‌کنند از معرفت‌شناسی مغرب زمین بهره می‌برند که یا انسجام‌گرا یا شبکه‌گرا و یا پارادایم‌گرا هستند. وقتی اندیشمندان ما از دانش آنها بهره می‌برند، این نامش مواجهه نیست بلکه خودباختگی فلسفی است.

دکتر دادجو تصریح کرد: ما تاریخ تفکر فلسفی از دوران نیوتن و هیوم به بعد یک تاریخ فلسفی ذات‌گرا می‌دانیم. از طرفی تفکر ذات‌گرایی مغرب زمین در ۴۰ سال اخیر به بار نشسته است و می‌گوید ضد ذات‌گرا است، بنابراین تفکر فلسفی مغرب زمین سر از نسبیت در آورده است و اگر ما هم بخواهیم تابع آنها باشیم، ما نیز نسبی‌گرا خواهیم شد.

وی تاکید کرد: ابتدا باید فلسفه اسلامی را امروزی کنیم و از تفکر ۴۰ ساله اخیر مغرب زمین کمک بگیریم و از ۴۰ سال ذخیره علمی آنها استفاده کنیم چرا که چاره‌ای جز بهره‌برداری نداریم. از این طریق علم‌النفس ما و معرفت‌شناسی ما هم امروزی می‌شود و با این اردوگاهی که تشکیل می‌دهیم، می‌توانیم با فلسفه غربی مواجه شویم و می‌توانیم برای معرفت‌شناسی جدید حرف بزنیم و راهکار ارایه دهیم.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی افزود: چون بنیان‌های ما بعد الطبیعه ما ذات‌گرایانه و قوی است و از طرفی بنیان‌های فلسفه اسلامی از آنها به دور است، با این مشکلات مواجه نیستیم و می‌توانیم از ذات‌گرایانه جدید در عرصه معرفت‌شناسی هم جلو بزنیم؛ بنابراین خیلی قوی‌تر از معرفت‌شناسی غرب‌گرایانه و ذات‌گرایانه ارایه دهیم.

حجت الاسلام والمسلمین دکتر «علیرضا قائمی نیا» نیز در این نشست با اشاره به ظرفیت‌های فلسفه اسلامی برای مباحث معرفت‌شناسی معاصر گفت: وقتی به اصول فلسفه علامه طباطبایی مراجعه کنید، ایشان از ادراکات و تقسیم ادراکات یک سیستم معرفت‌شناسی ارایه می‌دهد؛ بنابراین باید بگوییم فلسفه اسلامی قابلیت‌ها و ظرفیت‌های زیادی دارد اما نوع پرداختن به مسایل معرفت‌شناختی بسیار مهم است.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی خاطرنشان کرد: سه نوع تقرب به مسئله‌شناسی داریم و می‌توانیم با این سه رویکرد به مسئله معرفت‌شناسی بپردازیم. یک نوع رویکرد این است که با نگاه هستی‌شناختی به آن بپردازیم و معرفت‌شناسی را تابع هستی‌شناسی کنیم. یک نوع رویکرد این است که مسایل هستی‌شناسی را بین‌الهالین قرار دهیم و خود معرفت‌شناسی را بررسی کنیم. رویکرد سوم که امروزه خیلی طرفدار دارد، رویکرد انتقادی است.

حجت الاسلام والمسلمین قائمی نیا گفت: با توجه به نوع مسئله‌ای که وجود دارد، باید ببینیم از هستی‌شناسی شروع کنیم یا معرفت‌شناسی؟ ۹۹ درصد مسایلی که در دنیای امروز فلسفه مطرح است، نوع و سنخش معرفت‌شناسی است. یکی از تفاوت‌های عمده‌ای که بین معرفت‌شناسی قبل و بعد از انقلاب اسلامی وجود دارد، رویکرد اعتباری است.

وی تصریح کرد: در مورد معرفت‌شناسی معاصر باید بگوییم هنوز معرفت‌شناسی اسلامی به معنای دقیق کلمه تاسیس نشده است چرا که معرفت‌شناسی معاصر دو جنبه دارد و توجه به آن دو بسیار اهمیت دارد. توصیفی بودن آن یعنی عناصر، مولفه‌ها و ساختار معرفت، منابع معرفت، اقسام معرفت و درونی و بیرونی بودن را مطرح می‌کند که بیشتر به معرفت‌شناسی توصیفی می‌پردازد اما معرفت‌شناسی معاصر به ابزار انتقادی بسیار تنومندی تبدیل شده که در حوزه‌های مختلف از آن کمک گرفته شده است.

حجت الاسلام والمسلمین قائمی نیا تصریح کرد: جریان های مختلفی وجود دارد که دل بخواهی ایجاد نشده است. نسبت گرایی درباره فلسفه اسلامی به بیراهه رفتن است چرا که خود نسبت گرایی شاید ۳۰۰ نوع باشد. برخی از نسبت گرایی ها نامطلوب است. تقرب فیلسوفانه در فضای علمی ما نسبت به مباحث فلسفی وجود ندارد.

وی ادامه داد: معرفت شناسی اسلامی اگر هم تاسیس شده باشد، هنوز به جایگاه انتقادی نرسیده است. معرفت شناسی وقتی ارزش می یابد که کاربردی باشد و بتواند مشکلات علوم انسانی و جامعه را حل کند. ما هنوز از ظرفیت های فلسفه اسلامی به روز نتوانسته ایم استفاده کنیم.

حجت الاسلام والمسلمین قائمی نیا با اشاره به ویژگی های معرفت شناسی معاصر اسلامی گفت: معرفت شناسی معاصر اسلامی انتزاعی است و ایزوله شده و معرفت در آنها به معنای دکارتی است یعنی سبک و سیاق دکارتی دارد، فردگرایانه است، ایزوله شدن از نتایج علوم از دیگر ویژگی های معرفت شناسی معاصر اسلامی است و خصلت بینا رشته ای ندارد.

وی ادامه داد: معرفت شناسی غرب آنچه که امروز رایج است، معرفت شناسی تحلیلی است. به اعتقاد من معرفت شناسی اسلامی اگر بخواهد در دنیا قابل عرضه شود باید به همه اضلاع توجه کند، به گذشته خود و میراث بزرگان توجه کند و هم به جریان های فلسفی و تحلیلی و قاره ای توجه کند و از آنها استفاده نماید.



نشست علمی با موضوع "نقش تفسیری فلسفه در میزان" به مناسبت سالروز ارتحال علامه طباطبایی (ره) و روز جهانی فلسفه توسط گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به صورت حضوری و مجازی برگزار شد. این نشست علمی با حضور حجت الاسلام والمسلمین رودگر، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ حجت الاسلام و المسلمین بهرام دلیر؛ عضو هیات علمی گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به عنوان ارائه دهنده و حجت الاسلام والمسلمین سیدمحمد طباطبایی به عنوان ناقد دنبال شد.

حجت الاسلام والمسلمین «محمدجواد رودگر» عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در نشست تفسیری فلسفه در میزان گفت: علامه طباطبایی از درخشش خاصی در عرصه معرفت اسلامی در ابعاد مختلف برخوردارند.

وی ادامه داد: علامه طباطبایی به لحاظ فکری و معرفتی درحوزه فقه اسلامی جزو محکمت است و به عنوان یک عالم معیار در این حوزه ها مطرح هستند. دارای اندیشه های بلند و عمیق و آثار بسیار ارزشمندی است که یکی از آن آثار و عنوان کتاب علامه طباطبایی «المیزان فی تفسیر القرآن» است که به تعبیر استاد شهید مطهری فقط از رهگذر دانایی و علوم متداول قرآنی و تفسیری نوشته نشده بلکه از الهامات و افاضات الهیه و آن نگاه های برزخی علامه طباطبایی این تفسیر شکل گرفته و آیت الله جوادی آملی، تعبیری دارد در باب میزان که میزان قیم التفاسیر است یعنی همه تفاسیر سابق به نوعی مندرج در میزان و تفاسیر آتی متکی به میزان خواهد بود.

حجت الاسلام والمسلمین رودگر ادامه داد: تفسیر میزان نقش بسیار مهم و ممتاز و استثنایی در میان همه تفاسیری که تا کنون نوشته شد، برخوردار است. علامه حکیم برحسته و فیلسوف تمام عیار بود یک عنوان بینادانشی و بینا رشته ای هم انتخاب شد تحت عنوان نقش تفسیری فلسفه در میزان.

وی افزود: همه می دانیم که علامه در میزان از ابتدا منطق و روش تفسیری خود را مشخص کردند و در عین حال تفسیر آیه به روایات به صورت مستقل و آنگاه مباحث موضوعی مختلفی را از دل قرآن استنباط کردند و در اختیار ما قرار دادند. در اینجا این مطرح است آیا فلسفه اسلامی، حکمت نقشی در ساحت تفسیری میزان داشت یا نه؟ اگر داشت به چه صورت بود؟ علامه چگونه از فلسفه برای تفسیر قرآن و از آیات بینه برای تولید معارف فلسفی استفاده کرده است. نقش دوجانبه و دیالکتیکی بین آیات و بینات قرآن و فلسفه وجود دارد.

بنابراین گزارش در ادامه نشست؛ **حجت الاسلام بهرام دلیر، عضو هیأت علمی گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی** ضمن گرمی‌داشتن یاد و خاطره مرحوم علامه طباطبایی، گفت: حضور فلسفه فقط نباید در تفسیر مورد بحث باشد بلکه حضور فلسفه در اخلاق و عرفان و ... هم باید بحث شود ولی متأسفانه امروز رشته‌هایی که در حوزه می‌خوانیم در عرصه نظر و عمل مورد جفاست زیرا برخی از این رشته‌ها فقط در گوشه فیضیه محصور شده است و گویی هیچ کاربردی در فضای بیرون ندارد.

حجت الاسلام دلیر بیان کرد: بنده بارها گفته‌ام اصول فقط اصول فقه نیست، اصول گفت‌وگو و روابط اجتماعی، روابط بین‌الملل و حقوق هم هست و اصول الفاظ فقط الفاظ اسلامی و دینی را برای ما روشن نمی‌کند بلکه هرکجا مفاهیم مبین و مقید و مجمل و عام و خاص و ... هست اصول هم هست و فلسفه هم هر کجا بحث از هستی‌شناسی است فلسفه هم می‌تواند حاضر شود.

وی افزود: هستی‌شناسی، دانش جهانی و بار جهانی دارد ولی ما در درون حوزه هم مشکل داریم و افرادی با عرفان و فلسفه مخالفت می‌کنند. معتقدم هر کجای دنیا بحث از معنویت است عرفان هم می‌تواند حاضر باشد و فلسفه حتی می‌تواند در فقه هم حاضر باشد.

دلیر با بیان اینکه علامه طباطبایی در عین مفسر بودن، فقیه و اصولی و فیلسوف هم بوده است، اظهار کرد: علامه، فلسفه را عیناً در خدمت تفسیر خود قرار داده است و در ۲۰ جلد المیزان گاهی «بحث فلسفی» دارد؛ او مباحث فلسفی را کاملاً مرتبط با آیات آورده است و وقتی بحث فلسفی دارد کاملاً مباحث او فلسفی است نه مخلوط با مباحث علوم دیگر.

عضو هیأت علمی گروه عرفان پژوهشگاه، اظهار کرد: مباحث فلسفی در المیزان دو بخش است؛ یکی بخش عام و دیگری مستقل؛ ۱۶۰ صفحه مباحث مستقل فلسفی اوست بدون اینکه مباحث عقلی در ذیل آیات را استخراج کنیم که آنها هم فراوان است.

مباحث فلسفی سوره حمد

وی با اشاره به بحث فلسفی علامه طباطبایی در سوره حمد، اضافه کرد: ایشان در این سوره به بیان عقلی این مسئله پرداخته که هر حمد و ثنایی در عالم هستی به حمد خدا ختم می‌شود. ایشان در بحث فلسفی در مورد آیه اول سوره حمد آورده است؛ برهان‌های عقلی قائم است بر اینکه استقلال معلول در ذاتش و در تمامی شئون‌اتش همه به خاطر علت است و هر کمالی که دارد سایه‌ای از هستی علتش است بنابراین اگر برای حسن جمال حقیقی باشد کمال آن برای خداوند واجب‌الوجود است زیرا همه علل به او منتهی می‌شود و حمد و ثنا عبارت از این است که موجود با وجود خودش کمال موجود دیگری را نشان دهد. ...

عضو هیأت علمی گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی اظهار کرد: مخاطب این سخن علامه حتی ملحدین را هم در بر می‌گیرد زیرا زبان جهانشمول است و مختص شیعه و سنی و مسلمان و مسیحی و ... هم نیست.

وی اضافه کرد: همچنین در تفسیر **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** به بیان فلسفی کلمه عبد پرداخته و آورده است: عبد به معنای انسان یا هر موجود دارای شعور است اگر معنای کلمه را تجرید و خصوصیت انسانی را از آن جدا کنیم هر مملوکی که ملک غیر باشد و به این اعتبار همه موجودات با شعور، عبد می‌شوند و قرآن به همین اعتبار فرمود **آتَى الرَّحْمَنِ عِبَادًا**؛ هیچکس در آسمانها و زمین نیست مگر اینکه با عبودیت به سوی رحمان خواهند آمد. هر چیزی که شعور تسبیح حضرت حق را دارد ملک اوست و خدا مالک و ماسوی الله مملوک او هستند.

عبودیت واقعی

این پژوهشگر بیان کرد: جوهری گفته اصل عبودیت به معنای خضوع است ولی از منظر علامه او درست معنا نکرده است بنابراین در نگاه او عبد نشانه مملوکیت است. علامه طباطبایی با نوع نگاه فلسفی خود عبودیت را به معنای مملوکیت در نظر گرفته است لذا معتقد است که مملوک بودن با استکبار و شرک نمی‌سازد؛ از این جهت در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ»؛ کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند و در مورد شرک فرمود احدی را شریک در عبادت خداوند نگیرید. البته معلوم می‌شود شریک قرار دادن برای مالک را امری ممکن دانسته ولی به شدت از آن نهی فرموده است.

دلیر افزود: مرحوم علامه در ذیل این آیات بین عبودیت عبد در برابر مولا و عبودیت بندگان نسبت به خدا بیاناتی دارد که همگی فلسفی است و زبان آن برای همه افراد قابل فهم است. بنابراین عبادت وقتی عبادت واقعی است که عبد در عبادتش خضوع داشته باشد و وقتی کامل است که به غیر خدا و به دیگری مشغول نباشد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تصریح کرد: اینکه آیه به صیغه متکلم مع‌الغیر آمده دوری از من کردن و استکبار است و به این نکته اشاره دارد که مقام عبودیت با دیدن خود فرق دارد. یک قاعده فلسفی داریم که لا مؤثر فی الوجود الا الله؛ سهروردی گفته است هر چه نورالانوار است و هر قدر به نورالانوار نزدیک شود نورانی شده و هر قدر دور شود به سمت تاریکی رفته و ملاصدرا هم گفته است هر وجودی هرچه به حق نزدیک شود قویتر و هر قدر دور بیفتد ضعیفتر خواهد شد.

نقد علامه بر حس‌گرایان

دلیر در مورد سوره بقره هم گفت: مرحوم علامه در ذیل آیات ابتدایی سوره بقره یک بحث فلسفی دارد و آن اعتماد به غیر ادراکات حسی و پاسخ به حس‌گرایان است؛ برخی معتقدند هر چیزی که به حس در نیاید قابل اعتبار نیست و علامه به آن پاسخ داده است؛ فرموده است که آیا جایز است انسان به غیر از ادراکات حسی یعنی مبانی عقلی اعتماد کند؟ و این مسئله خود محل معرکه آراء دانشمندان غربی است و متاخرین از دانشمندان غربی روی آن پافشاری کرده‌اند و گرنه بیشتر متقدمین قبلی فرقی بین ادراکات عقلی و حسی نگذاشته‌اند و هر دو را جایز دانسته‌اند.

وی اضافه کرد: مثلا دیوید هیوم همین ادراکات حسی را دنبال کرده است و یا برخی گفته‌اند برهان علمی شانش اجل از آن است که پیرامون محسوسات اقامه شود و محسوسات را بدان جهت که محسوس است شامل نمی‌شود. علامه به لحاظ فلسفی و معرفت‌شناسی به نقد آراء غربیان پرداخته است.

وی افزود: در این بحث همچنین به سوفسطائیان که قبل از سقراط بودند تعریض زده و آنهایی را که به واقعیت تن نمی‌دهند مورد نقد جدی قرار داده است. جالب اینکه بحث سوفسطائیان را در فلسفه بحث کرده است.

دلیر بیان کرد: علامه گفته است که انسان ساده‌ای که هنوز پشت و روی دوست خودش را نشناخته است، این معنا را در خود می‌یابد که از هر چیزی عین خارجی آن را درک کند بدون اینکه توجه داشته باشد علم واسطه میان او و آن موجود است و این واسطه را سوفسطائیان همواره منکر هستند.

وی افزود: یک پروژه تحقیقی و پژوهشی برای استخراج مباحث فلسفی از تفسیر المیزان لازم است و نتایج مفیدی در کمک فلسفه به تفسیر خواهد داشت.



نشست تحول در نظام اداری بر اساس سیاست‌های کلی نظام اداری در سالن جلسات ساختمان شهید سلیمانی توسط مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه ای برگزار شد.

نشست تحول در نظام اداری بر اساس سیاست‌های کلی نظام اداری ظهر امروز با حضور یاسر جبرائیلی رئیس مرکز ارزیابی و نظارت راهبردی اجرای سیاست‌های کلی نظام، میری رئیس مرکز آموزش مدیریت دولتی، رفیع زاده معاون نوسازی اداری سازمان امور استخدامی کشور، عطاردی معاون حکمرانی الکترونیک و هوشمند سازی نظام اداری، رضائیان چهره ماندگار علم مدیریت و غمامی معاون آموزش و تحقیقات حقوق شهروندی معاونت حقوقی ریاست جمهوری در سالن اجتماعات ساختمان شهید سلیمانی مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی برگزار شد و دعوت شدگان این نشست به بیان دیدگاه‌های خود پرداختند.

در ابتدای این نشست سید یاسر جبرائیلی رئیس مرکز ارزیابی و نظارت راهبردی اجرای سیاست‌های کلی نظام با بیان توضیحاتی در خصوص سیاست‌های کلی گفت: رهبر معظم انقلاب مهمترین وظیفه رهبری در قانون اساسی را تعیین سیاست‌های کلی نظام می‌دانند و تاکید دارند پس از ابلاغ سیاست‌ها، مجلس قوانین را، و دولت برنامه‌های اجرای را می‌بایست در چهارچوب این سیاست‌ها تنظیم کنند. یعنی دستگاه‌ها باید در چهارچوب سیاست‌ها عمل کنند و از آن منحرف نشوند.

وی افزود: رهبر انقلاب سیاست‌ها را، مشخصاً سیاست‌های اقتصاد مقاومتی را تشبیه به یک پازلی می‌کنند، که قطعاتش را می‌بایست، دستگاه‌ها پر کنند، یعنی نه تنها نباید خلاف سیاست اقدامی صورت گیرد، بلکه دستگاه‌ها خارج از تکالیف سیاستی نیز نباید اقدامی انجام دهند، بلکه فقط باید در چهارچوب این سیاست‌ها عمل کند.

رئیس مرکز ارزیابی و نظارت راهبردی اجرای سیاست‌های کلی نظام با اشاره به نگاه غلطی که نسبت به سیاست‌های کلی وجود دارد که آن را بعنوان یک پروژه اجرایی می‌بیند، اظهار داشت: رهبر حکیم انقلاب در دیدار اخیر خود با اعضای دوره نهم مجمع تشخیص مصلحت نظام تعریف دقیقی از سیاست‌ها ارائه فرموده و آن را یک مجموعه جهت دهنده به قوانین و برنامه‌های اجرایی خواندند.

جبرائیلی با اشاره به فرآیند تدوین سیاست‌های کلی برنامه هفتم در مجمع تشخیص مصلحت نظام گفت: سیاست‌های کلی برنامه هفتم در ۲۶ بند ابلاغ شده است که فرایندی طولانی برای آن در مجمع تشخیص طی شد، از اکثر دستگاه نظرخواهی شد، کمیسیون مشترکی با حضور وزرای مختلف، رؤسای سازمان‌های مختلف دولتی و غیر دولتی و قوه قضائیه شکل گرفت و نهایتاً یک جمع بندی خدمت رهبر انقلاب ارائه و سیاست‌های کلی برنامه هفتم نهایتاً ابلاغ شد.

وی افزود: در سیاست‌های کلی برنامه هفتم بعضاً ارجاعاتی به سیاست‌های ابلاغی قبلی نیز وجود دارد. در حال حاضر ۳۷ بسته ابلاغی نافذ داریم. یکی از ارجاعات مهم نیز، ارجاع به سیاست‌های کلی نظام اداری است. اگر بخواهیم یک ارزیابی منصفانه داشته باشیم از سیاست‌های کلی نظام اداری که در فروردین ۱۳۸۹ ابلاغ شد می‌بایست بگوییم آنچه که مطلوب هست، حاصل نشده است.

جبرائیلی با بیان این موضوع که گلوگاه اصلی تحقق سیاست‌ها، قانون و مقررات است، تصریح کرد: اگر برای سیاست، قانون تدوین شد می‌توان به اجرایی شدن و تحقق سیاست امیدوار بود، چرا که سیستم اداری کشور طوری است که مبتنی بر قانون و مقررات عمل می‌شود. لذا باید دید چه تحولی در قوانین و مقررات کشور مورد نیاز است که سیاست‌های کلی نظام اداری با تاکید بر این چند بند مورد تاکید برنامه هفتم که عبارتند از هوشمندسازی و تحقق دولت الکترونیک، حذف تشکیلات موازی و غیر ضرور، به روز رسانی قوانین و مقررات، اصلاح روش‌ها، رفع فساد و زمینه‌های آن در مناسبات اداری، محقق شود.

در ادامه رضائیان در ابتدای سخنان خود با بیان شاخصه‌های اصلی سیاست‌های کلی که از سوی مقام رهبری بیان شده، اظهار داشت: سیاست‌های کلی ابلاغی **مقام معظم رهبری** دارای چندین شاخصه اصلی است که دارای مبناهایی از قبیل ارزش‌های اسلامی، کرامت انسانی، ارج نهادن به سرمایه انسانی و اجتماعی است.

وی با توضیح ویژگی‌هایی از سرمایه انسانی بیان داشت: سرمایه انسانی در واقع آن استعداد فردی است که در تک تک افراد نهفته است و در واقع ویژگی فردی هر انسانی از افراد اجتماع است که در قالب‌های مهارت‌ها و انگیزش هر انسانی نهفته است. اگر این موارد با شغل افراد همسو باشد شرط اولی برای فرایند سرمایه انسانی خواهد بود. در خصوص توانایی‌ها و مهارت‌ها دسته بندی‌های مختلفی صورت گرفته است که به توانایی جسمی و ذهنی می‌توان اشاره کرد. اگر کسی در یک زمینه‌ای دانش مربوطه و نیز تجربه را نیز داشته باشد و بعلاوه بر این موارد استعداد لازم را نیز همراه این موارد داشته باشد می‌توان گفت این فرد توانایی لازم را دارد.

رضائیان در تعریف مهارت افراد در مسئولیت‌های خود ابراز داشت: مهارت‌های هر فردی در اثر ممارست ایجاد می‌شود. یک دانش برنامه‌ریزی داریم و یک دانش مهارت برنامه‌ریزی وجود دارد. یعنی اگر کسی در امری برنامه‌ریزی کند به مرور زمان مهارت برنامه‌ریزی در او پدید می‌آید که این مهارت حاصل تکرار و ممارست است که از شرایط اصلی موفقیت فرد است که اگر با علاقه فرد همسو شود می‌توان کار مورد نظر به به نحو احسن انجام دهد.

وی با بیان ویژگی نگرش در راستای حسن انجام کار توضیح داد: ویژگی نگرش، حاصل تمام تجربیات ما است که می‌تواند در انتخاب فعالیت‌های فرد تأثیر بسزایی را بگذارد. لذا ویژگی‌های فردی یکی از پارامترهای اصلی در انتخاب شغل و موفقیت فرد خواهد بود. یعنی اگر کسی مهارت، دانش، استعداد و نگرش لازم را داشته باشد می‌توان گفت این فرد استعداد لازم را در امر محوله به او موفق خواهد بود و این فرد را می‌توان به عنوان سرمایه انسانی معرفی کرد.

این چهره ماندگار علم مدیریت در خصوص سرمایه انسانی و اجتماعی اظهار داشت: سرمایه انسانی در واقع هوش، توانایی، مهارت، اعتماد به نفس، ابتکار عمل و علاقه را می‌توان از ویژگی‌های سرمایه انسانی شمرد. سرمایه اجتماعی به اعتماد مشترک، سرمایه مشترک، علایق مشترک حسن نیت و مشترک داشتن شناخته می‌شود.

وی با بیان یک پیش فرض راهبردی در خصوص پیشبرد سازمانی تاکید کرد: در خصوص پیشبردهای سازمانی دو عامل مهم تأثیر گذار است. افراد به صورت فردی و جمعی بیشترین سهم را در موفقیت و ارتقا سازمان دارند که به طور کلی به سرمایه انسانی و اجتماعی تعبیر می‌شود. سرمایه اجتماعی مولدی است که حاصل این روابط است شامل روابط قوی و حسن نیت و اعتماد است که افراد با روش جمعی می‌توانند در پیشبرد سازمان خود نقش مهمی را ایفا کنند.

هوشمندسازی و تحقق دولت الکترونیک

در ادامه عطاردی معاون حکمرانی الکترونیک و هوشمند سازی نظام اداری اظهار داشت: سیاست گذار هدف از هوشمندی سازی و تحقق دولت الکترونیک را صرفاً فقط هوشمند سازی اداری بوده است. یعنی بحث هوشمند سازی فقط با نگاه عبور از پارادایم هدف گذاری کرده است. یعنی حرکتی که از گذشته بر زمین مانده است را با حرکت به سوی حکمرانی هوشمند جبران و به پیش برد.

وی در خصوص تعریف و چيستی حکمرانی ابراز داشت: در بحث حکمرانی و چيستی حکمرانی و استفاده از کلید واژه حکمرانی، منظور فقط دولت، حاکمیت و اداره کردن نیست بلکه همه اینها برای جاری و ساری کردن و پیاده سازی در جامعه است. محدوده اعمال اراده و حکمرانی طبق مطالعاتی که صورت گرفته است در پنج طبقه مفهومی ارائه شده است. مورد اول حکمرانی به معنای قاعده گذاری، حکمرانی به معنای خود دولت، حکمرانی به معنای بازیگر در کنار دیگر بازیگران و در نهایت این که این حکمرانی به بی دولتی ختم خواهد شد و دیگران جای آن را خواهند گرفت و این اقتدار را اعمال خواهند کرد.

معاون حکمرانی الکترونیک و هوشمند سازی نظام اداری با توضیح و تفسیر حکمرانی نوین ابراز داشت: طبق نظرات موجود، آینده‌ای که برای حکمرانی دیده می‌شود، حکمرانی دو طبقه اخیر یعنی حکمرانی که از دولت عبور کرده و بازیگرانی که در عرصه حکمرانی نقش آفرینی می‌کنند و شاید در حال حاضر نتوان در این خصوص مطالب جدی تری بیان داشت ولی قطعاً در آینده شکل خواهد گرفت.

عطاردی با بیان فلسفه تشکیل حکومت‌ها اظهار داشت: حکومت‌ها بنا به تعریف ارائه شده برای تحقق خدمت به جامعه تشکیل شده‌اند. این تعریف دقیقی نیست بلکه نفس تشکیل حکومت‌ها نیز باید در تعریف گنجانده شود که در این تعریف به این نکته توجه نشده است. تشکیل حکومت اگر به معنای خدمت رسانی که موضوع این نشست و طبق بند ۲۵ نظام اداری بیان شده است که باید حکومت‌ها در ۴ دسته خدمت را به جامعه ارائه داد. این چهار خدمت شامل: خدماتی که دولت به خودش ارائه می‌دهد، خدماتی که به شهروندان ارائه می‌دهد، خدماتی که به کسب و کارها ارائه می‌دهد و خدماتی که به کارمندان خود ارائه می‌دهد. باید به این نکته توجه کرد که از دولت الکترونیک تا حکمرانی هوشمند هر موقع که بحث ارائه خدمات می‌شود باید این موارد را در نظر گرفت.

وی با بیان عملکرد ناقص دولت در خصوص خدمات الکترونیک گفت: در بحث الکترونیکی شدن دولت فقط به دنبال ارائه الکترونیکی کردن خدمات از سنتی به الکترونیکی بوده‌ایم. این الکترونیکی کردن با این که فی‌نفسه مطلوب است ولی باید دقت کرد که آیا الکترونیکی کردن خدمات می‌تواند حکمران را به اهداف مطلوب خود نزدیک می‌کند یا نه؟ اگر ما به سمت الکترونیکی کردن خدمات حرکت کنیم ولی فرایندهای آن را اصلاح نکنیم، این اقدام شبیه الکترونیکی کردن بانک‌ها در دهه شصت تبدیل خواهیم شد. یعنی هر آنچه که در دفاتر دستی بانک‌ها موجود بوده را صرفاً تبدیل به خدمات الکترونیکی کردیم و این چالش را در حال حاضر در مورد الکترونیکی کردن خدمات دولت قابل مشاهده است.

عطاردی در خصوص هوشمند سازی نظام اداری بیان داشت: گام دیگری که در هوشمند سازی نظام اداری می‌توان برداشت، اصلاح قواعد و قوانین است. اگر تمام فرایندها را نیز اصلاح کنیم و اصلاح فرایند اتفاق بیافتد ولی قواعد و

قوانین ما اصلاح نشود نتیجه این در آینده دامنگیر ما خواهد شد. این مشکل را در بحث ارائه تسهیلات بانک‌ها قابل مشاهده است.

وی در پایان سخنان خود با بیان هزینه‌های پرداخت شده در بحث دولت الکترونیک تاکید داشت: در دو دهه گذشته هزاران میلیارد هزینه الکترونیکی کردن خدمات دولت پرداخت شده است و این در صورتی است که دولت به جای چابک تر شدن، فربه‌تر از قبل شده است و علت این را باید در عدم باز تعریف سازمانی دانست که دولت‌ها به این مسئله توجه جدی نداشتند.

حذف تشکیلات موازی و غیر ضرور

در ادامه رفیع زاده با بیان نکاتی در خصوص تحول اداری و تشکیلات اداری موازی ابراز داشت: در خصوص تحول اداری نکات زیادی وجود دارد. یکی از بحث‌های ساختار و تشکیلات اداری این است که در دل این ساختار حذف تشکلات موازی و غیر ضرور از اهمیت بسزایی برخوردار است. در همه بخش‌ها و بندهای سیاست توسعه‌ای به حذف تشکیلات موازی و غیر ضرور تاکید و اشاره شده است. اگر با نگاه تحلیلی به این سیاست‌ها دقت شود دستورالعمل‌هایی با نگاه حذف تشکیلات موازی و غیر ضرور دیده می‌شود. در واقع بندهای مختلفی در سیاست توسعه‌ای به صورت مستقیم و غیر مستقیم به بحث کوچک‌تر شدن دولت و عدم موازی کاری تاکید شده است. از دو دهه گذشته در خصوص برنامه‌های توسعه‌ای و حذف تشکیلات موازی و غیر ضرور با جدیت خوبی پیگیری می‌شود.

معاون نوسازی اداری سازمان امور استخدامی کشور، با بیان این سوال که با چه مبنایی اندازه دولت را باید سنجید و معین کرد، بیان داشت: برای پاسخ به این سوال در مرحله نخست باید مفهوم کوچک و بزرگ بودن دولت را تبیین کنیم. اندازه‌گیری و کوچک و بزرگ بودن دولت یک مفهوم انتزاعی و ذهنی است. آنچه مهم است مبنایی است که می‌خواهیم با آن مبنا کوچکی و بزرگی دولت را بسنجیم.

شاخص‌های مختلفی را می‌توان در کوچک و بزرگ بودن دولت بیان کرد. از شاخص‌هایی که می‌توان نام برد، نسبت شاخص مخارج عمومی دولت نسبت به تولید ناخالص داخلی است. از ویژگی‌های این شاخص سادگی درک مفهوم و قابل سنجش بودن این شاخص است. ولی این شاخص تمام جوانب کوچکی و بزرگی دولت را پوشش نمی‌دهد و اگر این شاخص در نظر گرفته شود، ایران نهمین دولت کوچک جهان معرفی خواهد شد!

رفیع زاده با بیان شاخص دیگری در خصوص اندازه دولت بیان داشت: شاخص ترکیبی که می‌توان نام برد شاخص برخی مؤسسات علمی است که سه شاخص ترکیبی در حوزه مخارج دولت، بار مالیاتی و سلامتی مالی را اندازه‌گیری می‌کند. این بنیاد شاخص اندازه‌گیری دولت ایران را در سال ۲۰۱۷ اندازه‌گیری کرده است که در بین ۱۸۰ کشور، دولت ایران را چهل‌مین کشور کوچک معرفی کرده است!

شاخص دیگر در یک پایگاه بین‌المللی دولت ایران را اندازه‌گیری کرده است که در سال ۲۰۱۷ در بین ۱۵۹ کشور ۱۲۷ دولت کوچک جهان تعیین شده است. تعیین اندازه دولت بسیار مهم است که بر چه مبنایی باید اندازه‌گیری شود. لذا باید دقت بیشتری در خصوص مفهوم بزرگی و کوچکی دولت داشته باشیم.

معاون نوسازی اداری سازمان امور استخدامی کشور، در بحث تشکیلات غیر ضرور اظهار داشت: در خصوص تشکیلات غیر ضرور سه موضوع را باید در نظر گرفت. اولین موضوع این است که اندازه تصدی‌گری دولت چقدر است؟ بحث دیگر شکل ارائه خدمات چگونه باید باشد؟ مورد دیگر نگاه مدیریتی است که حدود آن به سلیقه شخصی افراد بر خواهد گشت. حذف واحدهای غیر ضرور یکی از اقدامات مهمی است که انجام شده و در حال حاضر ادامه دارد. این واحدهای غیر ضرور زیر مجموعه نهادها و ارگان‌هایی است که هر کدام در استان‌ها دارای واحدهای زیر مجموعه دارند. این واحدهای وابسته و عمومی که بار سنگین مالی را برای دولت ایجاد می‌کند. به طور مثال وزارت راه و شهرسازی فقط ۷۵۵ واحد عمومی در استان‌ها دارد.

رفیع زاده در پایان سخنان خود تاکید داشت: اگر بخشی از واحدهای غیر ضرور را حذف کنیم اتفاق بزرگی خواهد افتاد. تأثیری بسزایی روی هزینه‌های دولت و حجم و اندازه دولت خواهد داشت. یکی از اقداماتی که در این دولت پیگیر بوده‌ایم جمع‌آوری ادارات دولتی و ساختمان‌های مختلف اداری در یک ساختمان واحد است. در حوزه‌های مختلف موازی کارهای فراوانی وجود دارد که این موازی کاری هزینه‌های بسیار سنگینی را برای دولت ایجاد می‌کند که باید جلوی این هزینه‌ها سنگین گرفته شود.

تحقق دولت الکترونیک از مسیر تحول در آموزش کارکنان دولت

در ادامه میری با بیان ریل گذاری معیوب در ساختار ادارات و کارکنان دولت اظهار داشت: کشور در یک ریل گذاری معیوب قرار گرفته است که باید این چرخه معیوب اصلاح شود. در برنامه و سیاست توسعه‌ای بر اصلاح این چرخه معیوب تاکید شده است و برای این روند نیز مصداقی ذکر شده است. برای اینکه به سمت اصلاح نظام اداری قدم برداریم باید در سه حوزه اقدامات مبنایی صورت بگیرد. اولین مبنایی که باید اصلاح شود قوانین بنیادی است که باید تغییر یا اصلاح شود. یعنی در نظام اداری و حکمرانی عدالت مبنا است یا توسعه مبنا می‌باشد؟ بحث دیگری که باید بیان شود، موضوع فرآیندها و ساختارها است. وقتی با یک محیط پیچیده و چند مأموریتی مواجه می‌شویم، اجباراً باید فرآیندها و ساختارها را متناسب با این محیط برنامه‌ریزی شود.

رئیس مرکز آموزش مدیریت کشوری در خصوص مهارت نیروی انسانی ابراز داشت: حوزه سومی که باید مطرح شود بحث نیروی انسانی است که باید در نظام اداری نیروی انسانی را با نگاه توجیهی ملاحظه کرد. در واقع نیروی انسانی باید چند مهارت داشته باشد. یعنی بتواند مأموریت‌های مختلف را در زمان‌های مختلفی انجام دهد. با این نگاه است که می‌توان معیارهای گزینش را در خصوص جذب نیروی انسانی تغییر دهیم. متأسفانه در حوزه بهره‌وری نیروی انسانی آمار خوبی نداریم و نمره منفی در این خصوص داریم. برای رهایی از این چرخه منفی باید تغییراتی را صورت دهیم تا بتوانیم این ساختار منفی را باید بشکنیم.



صادقی گفت: شاخص‌هایی برای دیگرگرایی ذکر شده و اعمال و مسئولیت‌های دیگرگرایانه باید براساس پنج شاخصه باشد از جمله اینکه آگاهانه و ارادی باشد و هدف عامل از این اعمال پیشبرد رفاه دیگران باشد.

هفتمین پیش‌نشست همایش الهیات خدمت با موضوع رویکرد فلسفی به الهیات مهرورزی، با سخنرانی حجت‌الاسلام هادی صادقی، در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد که گزیده‌ای از آن را در ادامه می‌خوانید؛

در این جلسه می‌خواهیم بحث مهرورزی را از منظری فلسفی بررسی کنیم و ببینیم دیدگاه‌های مختلف فلسفی در این زمینه چه می‌گویند و جنبه الهیاتی آن چه خواهد شد. جنبه الهیاتی به معنای آن نیست که بحث را صرفاً کلامی کنیم، بلکه وجه فلسفی محفوظ است در عین حال متعرض وجه دینی نیز خواهیم شد.

در باب مهرورزی نسبت به دیگران؛ یک مفهوم مهمی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا نسبت به فرد دیگری مسئولیتی داریم یا خیر. مسئولیت اخلاقی در فلسفه اخلاق مورد توجه قرار گرفته و در واقع مفهوم اصلی مسئولیت اخلاقی مبتنی بر یک مفهوم دو وجهی است به معنای پرسش‌شوندگی و پاسخگویی. وقتی می‌گوئیم کسی مسئول است یعنی می‌توان از او پرسش کرد و او هم ملزم به پاسخگویی است. برخی فیلسوفان اخلاق فقط وجه اول را گرفتند و برخی فقط وجه دوم را گرفتند ولی حقیقت مسئولیت اخلاقی به این دو رکن برمی‌گردد.

آیا ما نسبت به دیگران مسئولیت اخلاقی داریم یا نداریم؟ اینجا یک سوال مهم مطرح شده و باید دید از منظر نظریه‌های اخلاق هنجاری در فلسفه اخلاق چه پاسخی به این سوال داده می‌شود. مثلاً ما یک مکتب به نام خودگرایی اخلاقی داریم. آیا خودگرایی اخلاقی به ما اجازه می‌دهد به فکر دیگران باشیم و نسبت به دیگران احساس مسئولیت داشته باشیم. این یک بحث بنیادین است.

عرض بنده در یک جمله به این سوال این است که ما پاسخی مثبت به این سوال می‌دهیم از همه منظرها، چه از منظر مکتب‌های رفتارگرا، چه از منظر مکتب درون‌گرا و فضیلت‌گرا، چه از منظر وظیفه‌گروی و چه از منظر نتیجه‌گرایی، چه منظر خودگروی چه دیگرگروی. از هر کدام از این منظرها می‌توانیم پاسخ مثبت به این پرسش بدهیم، آنگاه آثار متفاوتی هم خواهند داشت. این خلاصه بحث ما است.

در رفتارگرایی اخلاقی که در برابر فضیلت‌گرایی قرار دارد چهار نظریه داریم که این چهار نظریه در دو دسته جای می‌گیرند، دسته اول نتیجه‌گراها هستند و دسته دوم وظیفه‌گراها. نتیجه‌گراها خودشان سه دسته هستند که دسته اول خودگرایی اخلاقی است که نظریه هنجاری مبتنی بر منافع شخصی است و بر مسئولیت‌های انسان نسبت به خود تاکید دارد. در این نظریه انسان باید به گونه‌ای عمل کند که به خیر و رفاه بلندمدت خود برسد. از منظر خودگرایان مبنای اصلی که مبنای حرکت انسان می‌شود و او را در حرکت اخلاقی موجه می‌کند حب ذات است. هدف غایی همه فعالیت‌ها اصل لذت می‌شود. اغلب خودگرایان لذت‌گرا هم هستند گرچه در این میان مخالفانی هم داریم.

امکان جمع خودگرایی و دیگرخواهی

خودگرایی ریشه در اندیشمندان یونان باستان دارد و امروزه تقریرهای نوینی از آن ارائه داده‌اند. آیا بر پایه حب ذات می‌توان دیگرگرا هم بود و نسبت به دیگران محبت و خدمت کنیم یا خیر. برخی فکر می‌کنند اگر حب ذات بر رفتارهای انسان غالب شود دیگر جایی برای دیگرخواهی باقی نمی‌ماند چون شما قرار است همه خوبی‌ها را برای خودت جمع کنی. در اینجا بین خودخواهی و خودگرایی تمایز می‌گذارند. خودخواهی توجه افراطی به لذت و رفاه شخصی است بدون اینکه هیچ لحاظ دیگر باشد ولی خودگرایی اخلاقی اینگونه نیست که با خودخواهی منفی یکسان باشد. اولاً ما بین لذات مختلف تفاوت می‌گذاریم. صنف‌های لذات متفاوتند مثل لذات مادی و معنوی، لذات این‌جهانی و آن‌جهانی، لذات فردی و لذات اجتماعی، لذات کوتاه‌مدت، لذات بلندمدت. وقتی اینگونه شد می‌توانیم فهم جدید از خودگروی ارائه بدهیم که با دیگرخواهی قابل جمع باشد. بر این اساس می‌توانیم بگوییم اگر انسان به دیگران خدمت کند برای او ارمغان بزرگ‌تری خواهد شد و آن رضایت باطنی و بهجت و سرور معنوی و اعتبار اجتماعی و ... است. پس بر پایه خودگروی اخلاقی می‌توان انواعی از لذت‌ها را ترسیم کرد که به دنبال خدمت به دیگران پدید می‌آید. وقتی اینچنین شد نتیجه این می‌شود که مبنایی داریم که پایه حب ذات را حفظ کرده و برپایه حب ذات می‌توان خدمت به دیگران را به قوت ترسیم کرد.

پنج شاخصه مهم

مسئله بعدی مسئولیت اخلاق بر پایه مکتب دیگرگرایی اخلاقی است. دیگرگرایی نظریه‌ای است که می‌گوید باید رفتاری را خوب بدانید که در آن کمک به دیگران برای خودشان وجود داشته باشد نه اینکه آنها را پلی برای منافع شخصی بکنید. مبنای ارزش اخلاقی در خدمت به دیگران در آن است که دیگران را ارزشمند بدانید و هدف شما هم از خدمت به دیگران خود آنها باشد نه خود شما. در اینجا خیلی اختلاف است که چنین چیزی شدنی است یا نه. نکته دیگر اینکه میان منظر عینی و منظر ذهنی در دیگرگروی تفاوت است. منظر عینی یعنی باید بتوانیم غایتی را کشف کنیم که به نفع دیگران باشد و برای آن دلیل داشته باشیم که قابل فهم همگانی باشد.

نتیجه این می‌شود که شاخص‌هایی برای دیگرگرایی ذکر شده است که اعمال و مسئولیت‌های دیگرگرایانه باید براساس پنج شاخصه باشد؛ یکی اینکه آگاهانه و ارادی باشد، دوم اینکه هدف عامل از این اعمال پیشبرد رفاه دیگران باشد نه اینکه به واسطه خیر دیگران خودش به خیر برسد، سوم اینکه نیت عامل مهم است و باید به نیت خیر عاملان پاداش داد، چهارم هنگامی که انسان می‌خواهد رفتار دیگرگرایانه انجام دهد امکان کاهش رفاه خودش را لحاظ می‌کند، یعنی باید آمادگی داشته باشد برای اقدام دیگرگرایانه هزینه بپردازد، پنجم اینکه دیگران می‌توانند شامل کسانی باشند که به آنها تعلق خاطر داریم یا تعلق خاطر نداریم.

مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

کرسی ترویجی ۳۶

افق

مؤسسه علم و تاریخ منطقه فارس

کتابخانه خیرگزاری رسا

مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام
با همکاری خیرگزاری رسا و مؤسسه افق تاریخ اندیشه معاصر برگزار می کند:

بررسی و نقد کتاب

سکولاریسم پنهان

کرسی ترویجی

(بررسی انتقادی اندیشه های دکتر داود فیرحی)

ارائه دهنده حجت الاسلام والمسلمین محمدجواد نوروزی
(استاد تمام مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره))

ارائه دهنده حجت الاسلام والمسلمین ذبیح الله نعیمیان
(مدیر مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا (ع))

ناقد حجت الاسلام دکتر غلامرضا بهروزی لک
(استاد تمام گروه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ره))

ناقد دکتر سیدصادق حقیقت
(استاد تمام دانشگاه مفید)

دبیر علمی حجت الاسلام دکتر مهدی ابوظالبی
(معاون پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

دوشنبه ۲۳ آبان ۱۴۰۱، ساعت ۱۸:۳۰ تا ۲۰:۳۰

قم، میدان سعیدی بلوار هفت تیر، کوچه دوازدهم، تقاطع اول

مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

پخش زنده از طریق تلویزیون اینترنتی

مؤسسه امام رضا علیه السلام
heyatonline.ir / irsi

@irsichannel
emamreza-ac.com

تلویزیون اینترنتی
فقه و نظایر

کرسی ترویجی بررسی و ارزیابی کتاب «سکولاریسم پنهان» (بررسی انتقادی اندیشه های دکتر فیرحی) شامگاه دوشنبه با حضور اساتید حوزه و دانشگاه در موسسه امام رضا (ع) قم و با همکاری گروه سیره و تاریخ موسسه امام خمینی (ره) و خیرگزاری رسا برگزار شد.

این جلسه با حضور حجج اسلام والمسلمین محمدجواد نوروزی، غلامرضا بهروزی لک، مهدی ابوطالبی، ذبیح الله نعیمیان برگزار شد، که همزمان با نشست حضوری به صورت پخش زنده از بستر <http://heyatonline.ir/irsi> نیز پخش شد.

دکتر داوود فیرحی، اندیشمند متواضع در کنار پذیرش «نسبی گرایی» و گرایش به «لیبرالیسم»، رویکرد «تحمیل نظریه برنص» و به صورت خاص، تفسیر گزاره ها و تراش شیعی بر اساس نظریه برون دینی را اتخاذ کرده بود. طبعاً با گرایش و رویکرد مزبور بسیاری از احکام سیاسی اسلام که با لیبرالیسم در تضادند، کنار گذاشته یا به حاشیه رانده می شوند و این امر معنای جز سکولاریسم نمی تواند داشته باشد. با این حال از ویژگی های دکتر فیرحی تلاش برای طرح مباحث علمی بدون ایجاد حساسیت منفی و تنش آفرینی بود و از همین رو سعی وافر داشت تا عبارات را به کار نبرد که دلالت سریع بر سکولار بودن وی داشته باشد بر این اساس می توان سکولاریسم موجود در آثار دکتر فیرحی را «سکولاریسم پنهان» دانست.

در بخشی از این کتاب با عنوان نکاتی انتقادی درباره شخصیت و اندیشه دکتر فیرحی از محمدعلی لیالی استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی چنین آمده است:

دکتر داوود فیرحی رامی توان یکی از گفتمان سازها و یکی از شبکه سازهای فکری جریان تجدد خواه ایران دانست که اگرچه شاید روش او با امثال دکتر سروش متفاوت باشد اما مقصد و نتیجه کار آنها یکی بوده است.

در بخش دیگر این گونه آورده است که: از جمله آرا و اندیشه های دکتر فیرحی که البته فرصت نکرد آن را تفصیل دهد نفی اسلامی سازی علوم انسانی است. در پروژه دکتر فیرحی علوم انسانی مثل سایر علوم محصول عقل بشری و خرد و جمعیت جمعی است لذا پدیده اسلامی سازی علوم انسانی پدیده توجیهی ناپذیری است، این در حالی است که آمیخته بودن علوم انسانی موجود با مبانی امانیستی غرب و تفاوتها و تضادها های گزاره های متعددی از این علوم با دین اسلام بر اهل نظر پوشیده نیست.

در ابتدای این نشست حجت الاسلام والمسلمین محمدجواد نوروزی با توجه به آثار آقای فیرحی گفت: وقتی در مجموعه آثار واندیشه این مولف نگاه می کنیم آنها را متأثر از اندیشه های غربی می یابیم و آن را تطور یافته گفتمان سکولار خواهیم دید.

وی افزود: حل مسئله در آثار مرحوم فیرحی برگرفته از اندیشه های غربی و مدرنیته است و اینچنین به نظر می رسد که در یک نگاه درجه دو آثارشان به لحاظ مبانی و حل مسأله ها براساس مدرنیته است.

استاد حوزه و دانشگاه با اشاره به تحلیل آثار فیرحی اظهار کرد: آثار مرحوم فیرحی دوره گذار از اندیشه ناب اسلام به اندیشه ناب سکولار و مدرنیته است و نمی تواند بیانگر اندیشه انقلاب اسلامی و امام راحل باشد.

حجت الاسلام والمسلمین ذبیح الله نعیمیان از دیگر مدعوین این جلسه بودند که با بیان اینکه در زمان چاپ پیشنهاد دادم نام آن را سکولاریسم آشکار بگذارید، عنوان کرد: سکولاریسم آشکار مرحوم فیرحی را پنهان نکنیم چرا که مطالعه اندیشه شان آثار مخربی را به جای می گذارد.

وی با اشاره به اینکه مرحوم فیرحی آزاد اندیش نبود، تصریح کرد: آقای فیرحی با خود صداقت نداشت و رندانه پاسخ گریز بود و اگر کسی بر یک حرف اشتباه تعصب داشته باشد دیگر آزاد اندیش نام نمی گیرد و فیرحی اینگونه بود.

استاد حوزه و دانشگاه با بیان اینکه اندیشه سکولار به وضوح در آثار مرحوم فیلمی پیداست. افزود: با بیان شبه علمی تحریفات عامدانه داشت و رندانه از پاسخ دادن فرار می کرد.

در ادامه حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا بهروزی لک عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) با اشاره به اینکه تلقی آقایان از مرحوم فیرحی دقیق نیست، خاطرنشان کرد: آقای فیرحی برعکس آنچه اساتید بیان کردند اصلاً مدرن نیست و وقتی از طریق بشریه با اندیشه فوکو آشنا می شود رنگ آن را به خود می گیرد.

عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) ادامه داد: دکتر فیرحی سکولار و مدرن نیست و ما باید او را بهتر بشناسیم و سپس نقد کنیم، او پسا سکولار و پسا مدرن است و ما باید خطای او را ببینیم و عبرت بگیریم.

وی با اشاره به آثار مرحوم فیرحی تاکید کرد: تفکرات فیرحی با تاثر از فوکو پست مدرن است و لذا نباید او را مدرن عنوان کرد و بار دیگر تاکید می کنم آثار و اندیشه این اندیشمند را باید بهتر شناخت و سپس نقد کرد.



۲۰. حقوق و انتظارات متقابل اساتید و طلاب

۲۸ آذر ۱۴۰۱

در نشست علمی "حقوق و انتظارات متقابل اساتید و طلاب" که به میزبانی مدرسه علمیه الزهرا (س) ارومیه برگزار شد، اساتید حوزه علمیه خواهران به تبیین موضوع نشست پرداختند.

در ابتدای این جلسه خانم لیلا پایه به بیان آداب مخصوص به شاگرد اشاره کرد و اظهار داشت: طلبه و دانش پژوه در راه کسب علوم دینی باید نیت خود را از هر مسئله غیر واقع پاک کرده و برای رسیدن بدان سختی ها را تحمل کند.

وی در ادامه به وظایف شاگرد در برابر استاد اشاره کرد و افزود: شاگرد باید به محض ورود به محضر استاد به او سلام کند و از اطاله سؤال دوری کرده و از نشستن در محضر استاد خسته و ملول نشود، صدایش را پیش استاد بلند نکند و عیوب و ضعف های او را نیز بپوشاند.

استاد حوزه علمیه خواهران آذربایجان غربی در پایان با بیان این که بر اساس آموزه های دینی استاد حق پدری بر انسان دارد، گفت: روایتی از نبی مکرم اسلام(ص) وجود دارد که حضرت می فرمایند: دانش پژوه باید در کنار یادگیری دانش، آرامش و وقار را نیز بیاموزد و در برابر آنکه از او یاد می گیرد فروتن باشد و نتیجه بزرگداشت و حفظ حرمت استاد پاداش دنیوی و اخروی الهی است.

فاطمه محترم نیز در ادامه این نشست به بیان انتظارات طلاب از اساتید پرداخت و بیان کرد: یک طلبه از استاد خود انتظار دارد که اگر قرار است نصیحت یا بازدارندگی توسط آن ها صورت بگیرد، بهتر است با صراحت نباشد چرا که صراحت باعث در هم شکستن ابهت طلبه و به تبع آن لجبازی دانش پژوه می شود، بر همین اساس بهتر است که اساتید در رابطه با طلاب نرم خو باشند، چنانچه خداوند در سوره شعرا خطاب به پیامبر می فرماید: با مومنانی که از تو پیروی میکنند فروتن باش.

وی در ادامه با بیان این که اساتید دانش خود را سخاوتمندانه در اختیار طلاب قرار دهند، گفت: اساتید نباید در تعلیم بخل به خرج بدهند و هر لحظه طلاب را به دانش اندوزی تشویق کرده و به آنها انگیزه بدهند و عدالت در نگاه، محبت و... را در بین طلاب برقرار کنند.

در ادامه این نشست نیز خانم اشرف عبدالعلی زاده گفت: حضرت لقمان در وصیت خود به فرزندش تقوای الهی و حرکت بر اساس قوانین الهی را راه نجات معرفی می کند و لذا توکل به خداوند، حرکت در مسیر عقل و علم و داشتن صبر انسان را به مقصد رهنمون می سازد.

وی ادامه داد: لازمه دستیابی به توفیق الهی علم به آداب طلبگی است و لذا باید استاد و طلبه هر دو به آداب مختص خود مقید باشند. اولین شرط ادب اخلاص است و باید به هر آنچه آموختیم به تدریج عمل کنیم، اما متأسفانه مشکل اصلی این است که به آنچه آموخته ایم عمل نکرده ایم.

استاد حوزه علمیه خواهران آذربایجان غربی با بیان این که لازمه آداب طلبگی تواضع، درک مقابل دوستان و مدارا است، عنوان کرد: نسبت به کارها باید حسن ظن داشته باشیم و لازمه آن این است که خودمان را جای یکدیگر بگذاریم و سعی کنیم به حداقل قانع باشیم، درس خواندن، تحقیق و پژوهش و تبلیغ را به نحو احسن انجام دهیم و همت عالی داشته باشیم.

عبدالعلی زاده خاطر نشان کرد: شعائر اسلامی را هم استاد و هم طلبه نه فقط در ظاهر بلکه در عمل باید رعایت کنند.



دکتر مفتاح ضمن بیان اهمیت پاسخ به شبهات دینی مطرح شده از سوی مبشران، افزود: بخش مهمی از فعالیت های تبشیری بر پایه تولید و ترویج شبهات دینی در قالب تولیدات رسانه ای می باشد و می بایست مبلغین دینی جهان اسلام به مقابله با این هجمه ها بپردازند.

دکتر احمدرضا مفتاح دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب در یکی دیگر از سلسله نشست های «تأملات» که از سوی مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه، با همکاری دانشگاه ادیان و مذاهب و با موضوع «پارادایم های تبشیر و استراتژی های جدید تبشیری» برگزار شد، به تبیین شش پارادایم تبشیری در ادوار مختلف تاریخ پرداخت و گفت: رویکرد ما در دانشگاه ادیان و مذاهب، رویکردی تعاملی است و به دنبال این هستیم که از طریق گفت و گو به یک پایداری و آرامش بین ادیانی برسیم. اما در مورد فعالیت های تبشیری لازم است روشنگری صورت گیرد تا مشخص شود چه اتفاقاتی در این زمینه در حال وقوع می باشد؛ زیرا این گونه فعالیت ها دارای تبعات منفی برای دین داری است.

شش پارادایم تبشیری در ادوار مختلف تاریخ

وی افزود: در اعصار مختلف با شش پارادایم در حوزه تبشیر مواجه بوده ایم. اولین آن ها که تبشیر در مسیحیت اولیه می باشد که از سوی افراد نزدیک به حضرت مسیح علیه السلام صورت گرفت.

این استاد دانشگاه خاطرنشان کرد: مرحله دوم تبشیر کلیسای شرق و مرحله سوم، پارادایم تبشیر در دوره قرون وسطی است که بیشترین حجم توسعه فعالیت های تبشیری در این دوران بود.

وی کلیسای کاتولیک را اجرا کننده اصلی پارادایم تبشیر در دوره قرون وسطی دانست و گفت: پرچمداری این پارادایم در دوران رنسانس به دست پروتستان ها رسید.

فعالیت های تبشیری در دوره های مدرن و پست و مدرن

مفتاح تبشیر در دوره های مدرن و پست مدرن را مراحل پنجم و ششم پارادایم تبشیر برشمرد و تصریح کرد: دوره پست مدرن نسبت به عقلانیت و مبنای رایج در دوره مدرن واکنش نشان داده است و باید دانست در حوزه ادیان نمی توان خط کش دقیقی برای جدا نمودن پارادایم ها در ادوار مختلف در نظر گرفت. زیرا این تفکیک در مورد علوم قابل اجراست اما در مورد فعالیت های دینی قابلیت اجرا را ندارد.

وی با اشاره به اینکه استراتژی ها و ادبیات جدیدی برای تبشیر مورد استفاده واقع می شود، افزود: به دلیل اینکه مبشران عمدتاً اهل کشورهای غربی بوده و غربی ها خود را به عنوان افراد دارای فرهنگ برتر به دنیا معرفی می کردند، در مقاطعی برای تبشیر حتی از حربه های استعمارگری نیز بهره بردند.

ارائه دین جدید به مناطق تحت استعمار

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب بیان داشت: استعمارگران در کنار پیگیری اهداف سیاسی و اجتماعی خود در کشورهای مستعمره، دین جدیدی را هم به مردم آن بلاد ارائه می کردند و این امر با پارادایم تبشیر جلو می رفت.

وی گفت: فعالیت های تبشیری در جامعه نتوانست در جوامع دارای فرهنگ منسجم همچون ایران، رسوخ کند. لذا برای تغییر نگاه دینی مردم این قبیل کشورها به دنبال ایجاد تحول در فرهنگ آن ها رفتند تا در مرحله بعد راه برای پارادایم تبشیر باز شود.

دشواری مسیر تبشیری ها، در مواجهه با فرهنگ های اصیل

مفتاح اظهار کرد: در ادامه مبلغان مسیحیت به این نتیجه رسیدند که گره خوردن فعالیت های تبشیری به فرهنگ غرب، موجب دشوار شدن مسیر تبلیغ آیین مسیحیت شده است و آنان به میسیونرهای روی آوردند و عمل گرا و پراگماتیستی بویژه در ایالات متحده آمریکا جلو رفتند. این عمل گرایی با ایجاد دانشگاه، دپارتمان تحصیلی و تألیف کتاب اجرایی شد تا از این طریق پارادایم تبشیر را در سطح بین المللی نهادینه کنند.

وی با تأکید بر اینکه در آخرین دوره پارادایم تبشیر، مبشران بدون دخل و تصرف در فرهنگ کشورهای دیگر به ارائه آموزه های مسیحیت می پردازند، اظهار داشت: آنان معتقدند بدون دخالت در امور فرهنگی جوامع اصیل باید الهیات مسیحیت را به مردم آن جوامع ارائه داد و با بومی سازی این آیین به تبشیر پرداخت.

استراتژی های مبشران در مواجهه با سرزمین های اسلامی/ از کاشت کلیسا تا امر به مخفی نمودن هویت دینی

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب گفت: در راستای این نگاه، مبشران مسیحیت استراتژی های مختلفی را در پیش گرفتند. در کشور ما با وقوع انقلاب اسلامی فعالیت رسمی مبلغان مسیحی ممنوع شد و این یک مانع بزرگ در پیش روی آنان محسوب می شود. در راستای مقابله با این ممانعت، مبشران استراتژی «کاشت کلیسا» را که راه اندازی کلیساهای خانگی کوچک است، در پیش گرفته اند. در اسناد آنان آمده است که در هر جا و در هر زمان، هر شخصی را که دیدی باید تبشیر و جذب کنی تا جایی که به کاشت کلیسا در خانه او منجر شود.

وی ادامه داد: کلیساهای خانگی می توانند توسط دو یا سه نفر ایجاد شده و هزینه و امکانات آنچنانی هم نیاز ندارند. این استراتژی به نظر می رسد مختص جوامع اسلامی است که بیشترین مخالفت را با فعالیت های تبشیری دارند.

مفتاح کلیساهای خانگی را مخصوص جذب افراد و نیروسازی برشمرد و خاطرنشان کرد: این امر جهت تشکیل کلیساهای دیگر و تداوم این استراتژی صورت می گیرد.

وی گفت: یکی دیگر از استراتژی های تبشیری بویژه در جوامع اسلامی تظاهر به دین و آیین سنتی آن مناطق است. این تظاهر کردن را برای مناطقی اتخاذ کرده اند که افراد با تغییر در دین خود دچار مشکلات اجتماعی مختلفی می شوند و تحت فشار جامعه خود قرار می گیرند.

فعالیت مبشرین کم سواد و تازه مسیحی شده در عصر کنونی

این استاد دانشگاه بیان داشت: در گذشته مبشرین، مسیحیان معتقدی بودند که مسیحیت رهبانی و سنتی خود را تبیین می کردند؛ اما مبشرینی که امروزه در شبکه های ماهواره ای و فضای مجازی به تبشیر می پردازند، دارای پیشینه اسلامی بوده و با تخریب، تمسخر، توهین به اسلام و مسلمانان و اسلام هراسی سعی بر تبشیر و جذب افراد جدید دارند.

وی ضمن بیان اهمیت پاسخ به شبهات دینی مطرح شده از سوی مبشران، افزود: بخش مهمی از فعالیت های تبشیری بر پایه تولید و ترویج شبهات دینی در قالب تولیدات رسانه ای می باشد و می بایست مبلغین دینی جهان اسلام به مقابله با این هجمه ها بپردازند.

مطالعات تطبیقی؛ راهی برای تعامل با ادیان مختلف و استفاده از معارف آنان به نفع اسلام

مفتاح گفت: برخی از فعالان عرصه تقابل با فعالیت های تبشیری الهیات تطبیقی را کمک کننده به تبشیر می دانند؛ در الهیات تطبیقی ما به دنبال ترویج نگاه پلورالیستی نیستیم و خود اندیشمندان غربی نیز اذعان دارند که در این گونه مطالعات نگاه انحصارگرایانه اسلامی وجود دارد و همه چیز را با عینک اسلام می بینند. الهیات تطبیقی می خواهد بگوید با فرض انحصارگرایی اسلامی از معارف سایر ادیان برای تعاملات بین ادیانی استفاده ببرد. پس الهیات تطبیقی، گفت و گوی به مثابه تبشیر نیست.

وی در پایان با اشاره به اهمیت مطالعات تطبیقی در ایجاد صلح جهانی اظهار کرد: ما در مطالعات تطبیقی در عین حفظ آموزه های اسلام به دنبال ایجاد مسیر گفت و گوی بین ادیانی هستیم تا ادیان مختلف در نقاط مشترکی به هم برسند و به تعامل با یکدیگر بپردازند.



حجت‌الاسلام محمدی کرجی اظهار کرد: نسبت به مجازات‌هایی که در نظام های حقوقی وجود دارد شدیدترین مجازات برای اقدام علیه امنیت ملی در نظر گرفته شده است. در اسلام نیز محاربه یکی از مواردی است که مجازات سنگینی همانند، قتل، صلب، قطع دست و پا و نفی بلد برای آن در نظر گرفته شده و این موارد نشان از نگاه ویژه اسلام نسبت به این مجازات و اهمیت بحث امنیت است.

حجت‌الاسلام رضا محمدی کرجی در یکی دیگر از سلسله نشست های علمی تحت عنوان «تأملات»، که به همت مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه برگزار شد، به «بررسی حقوقی محاربه» پرداخت و با بیان اینکه همه کشورها دارای قوانین مشخص هستند و مردم با تبعیت از قانون در حقیقت به خود احترام می‌گذارند، عنوان کرد: گریز از قانون و بی‌توجهی نسبت به آن موجب ایجاد هرج و مرج در جامعه و در نهایت اخلاص در زندگی افراد جامعه می‌شود.

وی اظهار کرد: هر چیزی که معیار برای قانون شود و بر اساس آن هرچه که قانون شود دیگر رعایت آن برای همه الزامی است، اگر قرار باشد فتوایی قانون شود و بعد بر اساس اختلاف نظر فقهی هر کسی بخواهد در مرحله اجرای قانون و قضاوت به مجریان قانون و قاضی اشکال کند، این منطقی نیست و سیستم حکومتی قابل حرکت نخواهد بود.

دبیر آموزشی گروه حقوق موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) تصریح کرد: اگر نسبت به قانون حرفی داریم باید در مرحله قانون گذاری صحبت کنیم و آنجاست که باید بحث فقهی کرد، اما در مرحله تفسیر قانون هم باید اقدام

کرد؛ جایی که سکوت کرده یا ابهامی دارد بر اساس اصل ۱۶۷ می توان به فقه مراجعه کرد اما جایی که قانون وجود دارد نمی توان گفت که نظرات متفاوتی وجود دارد و فلان عالم این سخن را گفته و اقدام قاضی خلاف شرع است.

تعریف دقیق محاربه در قانون مجازات اسلامی چیست؟

حجت الاسلام محمدی کرجی اظهار کرد: با اشاره به حکم اعدام اخیری که بخاطر محاربه در دستگاه قضایی صادر شده است، در پاسخ به این سؤال که حکم صادر شده خلاف قانون است یا خیر، باید گفت ماده ۲۷۹ قانون مجازات اسلامی می گوید محاربه عبارت است از «کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آن‌ها». یعنی ظاهر ماده این است که اگر به قصد جان باشد تمام است و دیگر نیاز ندارد که ارباب باشد. چهار بند دارد که برای هر کدام می تواند طرف را محارب دانست.

وی اضافه کرد: برخی می گویند ارباب را به چه چیزی تعبیر می‌کنید، ترساندن از جان، مال و ناموس؛ درحالی‌که اگر این موضوع درست بود ارباب در قانون قبل از جان آورده می‌شد. قانون گذار می خواسته بگوید که اگر طرف قصد جان داشت کافی است تا محارب شناخته شود.

این پژوهشگر حقوق عمومی با بیان اینکه عنصر مادی رفتار کشیدن سلاح است و عنصر روانی آن قصد به موضوع و از روی عمد بودن آن است، عنوان کرد: نتیجه این جرم موجب ناامنی در محیط می شود و طبق ماده ۱۴۴ که می گوید باید قصد نتیجه در جرائم منوط به نتیجه نیز وجود داشته باشد و یا علم به آن داشته باشد، می تواند تضمین کننده موضوع باشد. یعنی محارب کسی است که یک سلاح بکشد، دوماً قصد یکی از چهار موارد گفته شده را داشته باشد و سوماً علم یا قصد ناامنی را نیز داشته باشد و هر کدام از این موارد وجود داشته باشد طرف محارب می‌شود.

وی خاطرنشان کرد: منظور نویسندگان این ماده این نبوده که اینقدر میان این موارد فاصله بیاندازد، اما به صورت طبیعی ارباب در این ماده به خوبی مورد تأکید قرار گرفته است.

حجت الاسلام محمدی کرجی با بیان اینکه باید بدانیم که ارباب در فقه به چه معنایی است، تصریح کرد: ما یک حق الله داریم و یک حق الناس که حق الناس هم خصوصی است و هم عمومی. حق الله که در همه احکام وجود دارد اما حق الناس هرگاه عمومی شود دیگر اینکه دیگران ببخشند یا نبخشند تاثیری در آن مجازات و جرم ندارد و جنبه عمومی یعنی اینکه حق عموم است و به صورت فردی نمی توان به آن نگاه کرد.

وی ادامه داد: اگر فردی در مقابل فرد محارب کشته شود و اولیای دم، قاتل را ببخشند، فقها می‌گویند که دیگر بخشش یا تبدیل به دیه کردن فایده ندارد و فرد قاتل باید اعدام شود.

دبیر آموزشی گروه حقوق موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) تصریح کرد: اگر فردی بخواهد ناامنی روانی در جامعه ایجاد کند و ترسی در جامعه ترویج دهد که مردم نتوانند به امور جاری زندگی خود بپردازند در حقیقت با جامعه و حکومت به محاربه پرداخته است.

وی با بیان اینکه مرحوم صاحب جواهر کشیدن سلاح را با حمل سلاح برابر می‌دانند و در این زمینه هم میان افراد اختلافاتی وجود دارد، گفت: قانون مجازات اسلامی این سخن مرحوم را نپذیرفته و تصریح دارد که برای محاربه کشیدن سلاح مورد نظر است و در این موضوع اختلافی میان فقها، مرجع ما قانون است.

حجت الاسلام محمدی کرجی با بیان اینکه طبق اصل ۱۶۶ قانون اساسی قاضی باید طبق قانون حکم کند و این الزامی برای قاضی است، تصریح کرد: در اصل ۱۶۷ آمده است که اگر حکمی در قانون نبود آن موقع باید به فقه مراجعه کرد.

در تشخیص محاربه میان سلاح سرد با گرم تفاوتی نیست

وی با طرح این سوال که آنچه در قانون پیرامون محاربه آمده سلاح سرد یا چاقو را شامل می شود یا خیر، عنوان کرد: در ماده ۶۱۷ قانون مجازات مطرح شده است که هر فردی به وسیله چاقو و یا هر نوع اسلحه دیگر قدرت نمایی کند مجازات دارد. از دیدگاه قانون گذار سلاح سرد نیز سلاح است و البته در فقه نیز این تصریح شده که چاقو هم سلاح سرد است. هر چند در مورد امثال ابزاری همانند سنگ مباحثی مطرح است، اما در مورد سلاح سرد تردیدی وجود ندارد.

دبیر آموزشی گروه حقوق موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در مورد رابطه میان محاربه و افساد فی الارض گفت: در آیات قرآن کریم آمده است کسانی که با خدا و رسول محاربه می کنند سعی در فساد در زمین دارند. البته که در میان فقها در مورد یک جرم بودن یا دو جرم بودن محاربه و افساد اختلاف نظر است، اما قانون گذار می فرماید منظور از محاربه و افساد اخلال در امنیت عمومی است و امنیت عمومی زمانی مختل می شود که ترساندن جنبه عمومی داشته باشد و زمانی این امور محقق می شود که تهدید همراه با سلاح باشد. بر این اساس در روایات فساد در زمین به معنای سلاح کشیدن هم تفسیر می شود. افرادی که می گویند فساد فی الارض با محاربه دو جرم است نمی گویند که محاربه دارای فساد نیست. فساد فی الارض می تواند در جنبه اقتصادی، اخلاقی، امنیتی و همه حوزه ها باشد.

وی ادامه داد: زمانی در قانون، مجازات این دو یکی بود و در برخی از موارد از فساد و برای برخی از موارد از عنوان محاربه استفاده شده بود. اما قانون فعلی میان این دو تفاوت قائل شده و در افساد فی الارض قرار نیست طرف سلاح داشته باشد و همین که گستردگی داشته باشد و دیگر شرایط را هم در بر گیرد شامل آن می شود. نشر اکاذیب به صورت گسترده یکی از انواع فساد فی الارض است؛ همانند کاری که روح الله زم انجام می داد.

علامه امینی ناامنی را هم افساد فی الارض می داند

حجت الاسلام محمدی کرجی عنوان کرد: اخلال در امنیت عمومی یک موضوع مرتبط با حق عمومی بوده و کارگزار هم با آن برخورد می کند. ماده ۲۷۹ نیز موضوع مفسد فی الارض را مطرح نکرده است و به طور مشخص محاربه را تعریف می کند. هر چند که علامه امینی می گوید افساد همین ناامنی است.

وی ادامه داد: ماده ۲۸۲ حد محاربه را اعدام، صلب، قطع دست و پا و نفی بلد می داند و می گوید یکی از این چهار مورد است. هر چند در فقه هم اختلاف نظر وجود دارد که میان این ها ترتیب وجود دارد یا خیر. اما در مورد وجود این چهار مورد اختلافی نیست. ما در این مورد هم باید به قانون توجه کنیم که قاضی بر اساس اصل ۱۶۶ باید بر پایه قانون عمل کند و قاضی هم می تواند هر کدام از این موارد را به اراده خود انتخاب نماید.

این پژوهشگر حقوق عمومی تصریح کرد: قانون گذار صراحت بیشتری در ماده ۲۸۳ بکار برده و گفته است که انتخاب هر یک از امور چهار گانه به اختیار قاضی است و اگر به این قانون اشکالی است باید به قوه مقننه اشکال گرفته شود. البته که نمایندگان مجلس هم برای قانون دفاع دارند.

وی ادامه داد: این موضوع که انتخاب یکی از مجازات اختیاری باشد و یا به ترتیب باشد در فقه اختلافی است و قانون گذار گزینه اختیاری باشد را انتخاب کرده و هیچ کسی نمی تواند به قاضی گلایه کند که چرا این گزینه را انتخاب کرده است.

اقدام علیه امنیت ملی در همه کشورها دارای شدیدترین مجازات است

حجت الاسلام محمدی کرجی با بیان اینکه محاربه و هر جرمی علیه امنیت در همه جای دنیا نسبت به دیگر جرائم مجازات شدیدتری دارد، عنوان کرد: نسبت به مجازات هایی که در نظام های حقوقی وجود دارد شدیدترین مجازات برای اقدام علیه امنیت ملی در نظر گرفته شده است. در اسلام نیز محاربه یکی از مواردی است که مجازات سنگینی همانند، قتل، صلب، قطع دست و پا و نفی بلد برای آن در نظر گرفته شده و این موارد نشان از نگاه ویژه اسلام نسبت به این مجازات و اهمیت بحث امنیت می باشد.

وی کندن علائم راهنمایی و رانندگی با نیت مقابله با حکومت را مصداق محاربه و تعیین مجازات آن را بر عهده قاضی دانست و اظهار کرد: در ماده ۲۱۸ آمده است که در جرائم موجب حد هرگاه متهم ادعای فقدان علم و قصد کند، بدون نیاز به سوگند از او پذیرفته می شود؛ اما در مورد محاربه و افساد فی الارض و جرائم منافی عفت این موضوع پذیرفته نیست.



حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده مجازات اعدام را ضمانت اجرای مؤثر حقوق بشر دانست و گفت: اگر مجازات جدی وجود نداشته باشد ضمانت اجرایی لازم وجود نخواهد داشت، وقتی در حقوق بشر قواعد حقوقی فقط به عنوان یک شعار دنبال شود و هیچگاه به این قواعد عمل نشود پس هیچ توجهی به ضمانت اجرای آن هم نمی شود.

حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا باقرزاده در نشست بررسی حقوقی محاربه که راستای سلسله نشست های علمی پاسخ به شبهه، به همت مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه برگزار شد، طی سخنانی اظهار کرد: در اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده سوم این موضوع وجود دارد که می گوید همه آحاد بشر باید حق زندگی کردن داشته باشند و این حق زندگی کردن نیازمند ضمانت اجرا است. اینکه فردی حیات کسی را بگیرد اما حیات خودش در یک حاشیه امن باشد درست نیست. کسی که می گوید "اعدام نه" تلاشی است تا به افراد قاتل انگیزه دهد.

وی اضافه کرد: فردی که علیه امنیت و حیات بشر اقدام می کند و جنایات بشری را مرتکب می شود و القای ترس و ناامنی در جامعه می کند نیازمند مجازاتی جدی است.

کارشناس ارشد حقوق بین الملل عنوان کرد: برخی فکر می کنند که اگر فردی کسی را کشت، جامعه ای را تهدید به قتل کرد، قمه به دست گرفت، عربده کشی کرد، راهها را بست و امنیت راهها را مورد خدشه قرار داد، باید بگوییم که خیالت راحت که اگر کاری کردی نگران نباش، حقوق بشر را متقاعد می کنیم که به تو هیچ آسیبی نرسد.

وی گفت: این چه حقوق بشری است که می‌گوید فردی که دیروز علیه مردم قمه کشید، راه‌ها را ناامن کرد، بسیج و پلیس را کشت و بلای جان مردم بود از این به بعد هم به مدت ۲۰ سال یا تا ابد باید خرجش بر دوش مردم باشد، مردم مالیات دهند تا این فرد با رفاه زندگی کند و امید برگشتن به بیرون هم داشته باشد.

سکوت حقوق بشر مقابل عربده‌کشی‌های خیابانی جای سوال دارد

حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده ادامه داد: چرا هر وقت یک جانی قرار است مجازات شود بحث حقوق بشر مطرح می‌شود، اما وقتی که این فرد در خیابان عربده می‌کشد هیچ کسی نمی‌گوید چرا حقوق بشر نقض شده است.

وی تصریح کرد: آمریکایی‌ها اعلام کردند که ایران باید از مقام زن سازمان ملل متحد اخراج شود و ما هم این اخراج را به فال نیک می‌گیریم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که این مقام چه خروجی برای زنان داشته است و آیا غیر از این است که این‌ها در حقوق زنان به دنبال حقوق مردها و کالا کردن زن‌ها هستند.

وی خاطرنشان کرد: رسانه بریتانیا و رسانه دیگر کشورها تا روز گذشته همین حرکت‌های این افراد و بستن خیابان‌ها و تهدید کردن مردم با قمه را تشویق می‌کردند اما امروز که بحث مجازات این افراد مطرح می‌شود می‌گویند چرا به حقوق بشر توجه نمی‌کنید.

پژوهشگر و مدرس حوزه و دانشگاه با بیان اینکه آمریکا هم لغو کامل مجازات اعدام را نپذیرفته است، تصریح کرد: مجازات اعدام را آمریکایی‌ها هم دارند و جالب اینجاست که پلیس حق قتل بدون محاکمه و فقط با احساس تهدید علیه پلیس را دارد، حقوق بشر در این مورد هیچ حرفی برای گفتن ندارد؟ پلیس صرف احساس خطر می‌تواند یک نفر را بکشد اما یک محاکمه عادلانه با شواهد و قرائن را زیر سوال می‌برند و کاری ندارند که فرد مورد نظر اقرار به کشتن و پول گرفتن از خارجی‌ها کرده است.

وی ادامه داد: حقوق بشر مگر دفاع را مشروع نمی‌داند، مگر غیر از این است که مجاربه تجاوز به محیط داخلی است و باید از محیط داخلی یک کشور دفاع کرد؛ چطور در بیرون از مرزها اگر دشمن به سمت مرزهای ما آمد می‌توانیم آن‌ها را بکشیم اما اگر آدم دشمن در داخل، امنیت را بهم ریخت نمی‌توانیم آن را بکشیم؟ دشمنان با پول پاشی جوانان را فریب دادند و سران این قضایا در حد محاربه شناسایی می‌شوند و وقتی بحث اعدام آنها مطرح می‌شود بهانه‌های حقوق بشری را طرح می‌کنند.

جرم و مجازات باید با یکدیگر متناسب باشند

حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده با بیان اینکه وقتی حقوق بشر موضوع حق حیات را مطرح می‌کند باید مجازات قوی را به عنوان ضمانت اجرای حیات در نظر گیرد، گفت: اگر فردی دست شما را قطع کند باید دست او را قطع کنید، نه اینکه مثلاً اگر طرف اسید پاشید بعد ما چند سال حبس برای او در نظر بگیریم.

وی اعدام را ضمانت اجرای مؤثر حقوق بشر دانست و گفت: اگر مجازات جدی وجود نداشته باشد ضمانت اجرایی لازم وجود نخواهد داشت، وقتی در حقوق بشر قواعد حقوقی فقط به عنوان یک شعار دنبال شود و هیچگاه به این قواعد عمل نشود پس هیچ توجهی به ضمانت اجرای آن هم نمی‌شود.

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) با بیان اینکه مجازات تجاوز دفاع و کشتن است و محاربه در امتداد تجاوز است، تصریح کرد: هیچ جای دنیا برای یک انسان اقدام کننده علیه امنیت ملی گل و بلبل نیست؛ همه جای دنیا برای این افراد برخورد‌های جدی در نظر گرفته شده است و شدیدترین آن در آمریکا رخ می‌دهد، پلیس آمریکا به راحتی زن و بچه را می‌کشد. بنده یک فیلم دیدم که زنی به پلیس اهانت کرد و پلیس به راحتی او را کشت و معمولاً پلیس از حصار امنیتی موجود بیرون نمی‌آید و در کشورهای مختلف مجازات جدی برای فردی که امنیت را به

شوخی بگیرد در نظر گرفته شده است و مجازات جدی هیچگاه علیه پلیس اعمال نشده و اینجوری است که آمریکا توانسته تا حدودی در کشور خود نظم انتظامی ایجاد کند.

کارشناس ارشد حقوق بین الملل تصریح کرد: یکی از سوالات جدی و مطرح این است که واقعاً حقوق بشر چقدر حرف دل مردم است و ۹ نفر در هنگام تدوین حقوق بشر از کشورهای مختلف شوروی، آمریکا، انگلیس و غیره حضور داشتند. اما باید بررسی شود که چقدر این حقوق بشر به فرهنگ های مختلف پرداخته است؟

مرکز مطالعات حوزه از تهدید علیه نظام حقوقی ایران فرصت‌سازی کند

حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده تصریح کرد: یک تهدیدی علیه نظام جزایی و حقوقی ایران اسلامی مطرح شده است و در این راستا شبهه پراکنی می شود و اکنون مرکز مطالعات حوزه باید ریشه های این حرف ها را شناسایی کند و حتی کسانی که به حرف های خارجی ها را تکرار می کنند شناسایی شوند و به آنها پاسخ های مختلف داده شود و البته که در تاریخ همیشه بوده‌اند افرادی که در لباس دین علیه دین حرکت می‌کردند.

وی ادامه داد: در همه محاکمات احتمال اشتباه است و نظام حقوقی هم باید برای این موارد فکری داشته باشد و جبران خسارت هم کند و این موضوع در همه کشورها مورد تاکید است. گاهی این اشتباه بخاطر اشتباه قاضی و نشأت گرفته از گفته‌های افراد شاهد است و گاهی هم تقصیر خود قاضی است و حتی پیش بینی شده است که اگر تقصیر قاضی بود قاضی باید خسارت دهد.

این استاد حوزه علمیه گفت: در مجازات سنگین رأی یک قاضی را حرف آخر نمی دانند و صرف اینکه یک قاضی به این رأی اعدام برسد، اعدام انجام نمی شود؛ بلکه احکام سنگین باید رأی شورای عالی قضایی را داشته باشد و اگر هم که بر فرض جایی اشتباه شد باید جبران شود.

احتمال خطاهای سنگین غیرعقلایی است

حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده مطرح کرد: وقتی تدابیر به صورت عاقلانه چیده شود احتمال خطاهای سنگین غیرعقلایی است و هر چند خطاهای ضعیف وجود خواهد داشت و ما نباید بر اساس احتمالات ضعیف قانون را عوض کنیم. البته در همه جای دنیا داشته ایم که طرف یک حبس ۲۰ ساله را رفته و بعد دادگاه اعلام کرده که اشتباه کرده است و بخاطر اینگونه اشتباه‌ها قانون را عوض نمی کنند، بلکه تدابیری می اندیشند که این اشتباهات کاهش یابد.

وی تصریح کرد: ما با جرائمی روبرو هستیم که پایه اصلی آنها اقرار است و فرد مورد نظر با هوشیاری کامل اعلام می کند که راه را بستیم و کشتیم و اگر بقیه هم می آمدند می‌زدیم و می‌کشتیم. در این جرائم خطاها بسیار ضعیف است و حضور وکیل هم برای مجازات این جرائم الزامی است و برخی از احتمالات مطرح شده فقط برای ایجاد تشکیک در اذهان عمومی مطرح می‌شود که این هم باید جرم انگاری شود.

پژوهشگر و مدرس حوزه و دانشگاه مطرح کرد: امام خمینی(ره) جمله‌ای دارند که کسی حق ندارد نسبت به احکام قضایی در اذهان عمومی ایجاد شک کند، اگر حکم قضایی در دستگاه قضایی صادر شد و عده ای در رسانه ها اذهان عمومی را نسبت به آن حکم تشویش کردند باید برای آنها هم مجازاتی در نظر گرفته شود.

وی با بیان اینکه سرعت در اجرای حکم خدا یکی از مطلوبات نظام دادرسی جمهوری اسلامی است، گفت: فردی که در آمریکا در انتظار اعدام است و این انتظار برای او طولانی مدت می شود در حقیقت شکنجه می شود و صدها بار می میرد و زنده می شود.

اجرای زودهنگام مجازات بخاطر تأثیرگذاری اجتماعی است

حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده با تأکید بر اینکه فلسفه اجرای زود هنگام مجازات تأثیرات اجتماعی است که امروز به آن نیاز داریم، عنوان کرد: البته این موضوع به معنای بی توجهی و دقت نداشتن نیست و باید در کنار دقت به سرعت هم توجه شود. سرعت مطلوب است و باید این را تحسین کرد، همانطور که مردم از این سرعت راضی هستند و یکی از اشکالات نظام جزایی این است که قاتلی دو سال بعد به مجازات خود می‌رسد. مردمی که امروز داغدار هستند و امروز می‌دانند که فلانی راه را بست و قمه کشید امروز هم منتظر اعدام هستند؛ اگر عقب بیفتد فلسفه مجازات از بین می‌رود و موجب وهن مجازات هم می‌شود.

وی خاطر نشان کرد: روند طولانی دادرسی موجب می‌شود که تأثیرات مجازات از بین برود اما در راستای پاسخ به دغدغه اینکه بررسی شود کم کاری صورت نگیرد هم درست است.

پژوهشگر و مدرس حوزه و دانشگاه تصریح کرد: افرادی که اعدام را ترویج خشونت می‌دانند باید بگویند که چطور منادیان حقوق بشر نسبت به پخش اخبار خشونت از رسانه‌ها ساکت هستند. بازی‌های کامپیوتری که بیشتر در کشورهای به اصطلاح پیشرفته ساخته می‌شود چرا اینقدر خشونت دارند و هیچ کسی نسبت به این خشونت سخنی نمی‌گوید. از نظر عقلی نمی‌توان خشونت را به صورت کامل رد یا قبول کرد بلکه باید خشونت را به عاقلانه و غیرعاقلانه تقسیم بندی کرد.

وی ادامه داد: اعدام مظلوم غلط است، اما اعدام ظالم درست است. خطر وجود انسان خطرناک و خون ریز به ما هشدار می‌دهد که خشونت علیه ظالم باید باشد تا فرد ظالم طعم مجازات را بچشد.

حجت الاسلام والمسلمین باقرزاده افزود: فرق می‌کند که حقوق بشر را چه افرادی بنویسند؛ اندیشمندان این حقوق بشر را بنویسند یا سیاستمداران! اگر اندیشمندان این حقوق را می‌نوشتند و این اندیشمندان فراگیر بودند قطعاً شاهد نقدهای امروز به این حقوق نمی‌بودیم. خیلی فرق می‌کند که این حقوق فقط برای شکم و شهوت نوشته شود یا با توجه به آرمان‌ها و جایگاه والای انسان نوشته شود و به مسئولیت‌های بشر نیز در آن پرداخته شود. فرق می‌کند که بشر را گوشت و استخوان بدانیم یا اینکه بشر را روحی برای رسیدن به اهداف بلند و جدا از یک زندگی مادی بدانیم. فرق می‌کند که حقوق بشر به دنبال تأمین منافع فرد باشد یا مصالح فرد و به همین علت هاست که اندیشمندان مسلمان نسبت به حقوق بشر نقدهای بسیاری را مطرح می‌کنند.

برخی به بهانه حقوق بشر، بشرسواری می‌کنند

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) تصریح کرد: یک حقوق بشر به دنبال سعادت است و یک حقوق بشر به دنبال بشرسواری است! نوع دوم بر اساس میل بشر حرف می‌زند تا بشر را فریب دهد و در نقطه مقابل حقوق بشری که بر اساس مصالح بشر باشد دیگر نمی‌تواند به میل شهوانی بشر توجه زیادی داشته باشد.

وی در پایان اظهار کرد: نسبت به فردی که جنایتکارانه آدم می‌کشد و افراد را شکنجه می‌دهد قرآن می‌گوید که به صلیب کشیده شوند و در این زمینه باید نظر فقها را جویا شد تا بر اساس متن آیات و روایات شاید بتوان تغییراتی را هم در قانون رقم زد.



در حالیکه دکتر سیدعلی موسوی نژاد معتقد است حرکت انصارالله امتداد حرکت جناب «زید» فرزند امام سجاد (ع) است اما عصام العماد مکتب سید حسین الحوثی را قرائت جدیدی می‌داند که به مکتب اثنی عشری نزدیک است و می‌گوید باید میان انصارالله و زیدی‌های کلاسیک که تحت نفوذ عربستان هستند تفاوت قائل شد.

پیش نشست «نقش علما و اندیشمندان دینی در نهضت بیداری و مقاومت مردم یمن» با حضور آقای عصام العماد استاد یمنی جامعه المصطفی العالمیه و دکتر موسوی نژاد عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب در مجمع جهانی اهل بیت (ع) برگزار شد.

دکتر موسوی نژاد عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب سخنان خود را با این مقدمه آغاز کرد که ما باید نگاه و رسالت جهانی داشته باشیم و هرچه این نگاه، وسیعتر باشد، پیشرفت و رسیدن به آن اهداف موردنظر فراهم تر خواهد بود بنابراین لازمه علاقمندی به کشور و وطن خود داشتن نگاه فراتر از مرزهای جغرافیایی است.

وی افزود: نگاه اسلام و ائمه معصومین (ع) شمولی نبوده است بلکه نگاهی فرازمانی و فرامکانی داشتند و ما هم باید این نگاه را ترویج کنیم.

وی با اشاره به آگاهی کم مردم و نخبگان کشور از وقایع و تحولات و شیعیان یمن گفت: اگر خواستار همبستگی در سطح نخبگان جهان در این خصوص هستیم باید کانال‌های قابل قبولی برای اطلاع رسانی پیدا کنیم.

وی با اشاره به مذهب «زیدی» به عنوان مذهب غالب مردم یمن اظهار داشت: باید این واقعیت را پذیرفت و تفاوت‌های موجود بین دو مذهب را درک کرد. ما نباید «انصارالله» و جنبش «حوثی» را شیعه اثنی عشری معرفی کنیم؛ این یک اشتباه تاکتیکی است و نباید صورت گیرد.

امروز ما و زیدیه خیلی به یکدیگر نزدیک شدیم

وی با اشاره به شکاف میان شیعیان زیدی با امامیه در دوران امام صادق (ع) گفت: در دوره معاصر با توجه به اینکه زیدی ها فهمیدند که در هر دوره ای نمی توان دست به شمشیر برد، تقیه ائمه (ع) را درک می کنند. از سوی دیگر، ما هم انقلابی گری زیدیه را درک می کنیم. می توان گفت که امروز، ما و زیدیه خیلی به یکدیگر نزدیک شدیم و این باید تبیین شود ضمن آنکه اختلافات تاریخی باید به حاشیه رانده شود.

وی با بیان اینکه علاوه بر اطلاعات نیازمند نگاه ها و تحلیل های درستی هستیم، تصریح کرد: مخافان ما روی ایجاد شکاف و تنفر میان مذاهب زیدیه و تشیع خیلی سرمایه گذاری می کنند بنابراین باید با زیدی ها بنشینیم و گفت و گو کنیم.

وی اشتیاق و علاقه مردم یمن و دانشمندان آنها به ایران را به مراتب بالاتر از ما دانست و افزود: بارها گلایه مردم یمن را به مسئولان جمهوری اسلامی منتقل کردم؛ آنها خواهان حمایت ایران نه در بعد مادی و نظامی بلکه در بعد معنوی هستند. این کشش به سمت اسلام ناب و مذهب تشیع در یمن فوق العاده است.

شناخت درستی از «زیدیه» و ملت یمن در ایران وجود ندارد

آقای موسوی نژاد در ادامه خواستار تقویت «همگرایی» و «تقریب» شد و افزود: ما باید این عناصر را ابتدا بین خود تقویت کرده و سپس به سمت زیدیه ببریم. نباید نگاه خصمانه و ناصبی به آنها کنیم. «زیدیه» خود را پیرو قرآن و اهل بیت (ع) می داند و شعائر شیعی در آنها کم نیست.

وی با یادآوری این نکته که شناخت درستی از «زیدیه» و ملت یمن در ایران وجود ندارد، خاطرنشان کرد: ما باید جلساتی پیرامون دیدگاه های آنها گذاشته و به شبهاتی که پیرامون آنها وجود دارد، پاسخ دهیم.

وی به نقش حوزه های علمیه ایران و عراق در مقاومت مردم یمن اشاره کرد و افزود: عراق حلقه واسط خوبی در جهان اسلام است و کوفه و عراق خاستگاه واولیه «زیدیه» است و به جهت همین تعلق خاطری که مردم یمن به عراق دارند از علمای این کشور و حوزه نجف توقع دارند. علمای عراق باید بیش از این فعال باشند و محدود به حمایت های نظامی حشد الشعبی نشوند.

وی سپس به رابطه تاریخی و عمیق ایران و یمن اشاره کرد و گفت: قبل از اسلام، یمن بخشی از امپراطوری ایران بوده است. بخشی از مردم یمن، ایرانی های قبل از اسلام هستند که با عنوان «ابنائ الفرس» شناخته می شوند. ما در یمن خاندان های بزرگ دیلمی و طبری داریم.

ارتباطات و انجمن های دوستی ایران و یمن باید فعال شوند

وی به موقعیت ژئوپلیتیکی یمن هم اشاره کرد و افزود: «زیدیه» چون می خواستند به هر قیمتی حکومت کنند، به جاهای دوردستی دلخوش کردند و سکونت گزیدند و با این اشتباه تاکتیکی، محصور شدند و اجازه تبادل اطلاعات و تعامل به آنها داده نشد.

وی با تاکید بر اینکه باید یمن را از این غربت و مهجوریت بیرون آورد، اظهار داشت: هرچه ظرفیت های علمی و فرهنگی تقویت شود، فشار روی بخش سیاسی و نظامی کمتر خواهد شد و به همین منظور به نظر می رسد که ارتباطات و انجمن های دوستی ایران و یمن باید فعال شوند.

«زیدیه» به طور کامل دچار دگرگونی شده است

در ادامه نشست، آقای عصام العماد، استاد یمنی جامعه المصطفی العالمیه در سخنانی بیان کرد: اگر بخواهیم «زیدیه» در نهضت امروز را با زمان شیخ صدوق مقایسه کنیم، باید گفت که به طور کامل دچار تحول و دگرگونی شده است و نمی توان مسائل قدیمی هزارسال پیش را بر «زیدیه» امروز منطبق ساخت.

وی حضور حوثی ها در راس انقلاب یمن را واجد اهمیت دانست و گفت: بعد از انقلاب امام خمینی در ایران تغییر بزرگی در جهان اسلام و تشیع ایجاد شد. همانگونه که شیعه بعد از امام خمینی با شیعه قبل از امام خمینی متفاوت است، زیدیه بعد از حسین الحوثی با زیدیه بعد از حسین الحوثی هم متفاوت است. عده ای از علمای «متحجر» زیدیه فتوای قتل حسین الحوثی را دادند و به فتوای آنها وی به شهادت رسید و این ظلم بزرگی بود که بزرگان و علمای یمن نسبت به این مرد بزرگ یمن کردند.

وی به تفکرات و اندیشه شهید حسین الحوثی اشاره کرد و افزود: سید حسین الحوثی برای اولین بار در تاریخ زیدیه، «معتزله» را زیرسؤال برد. کتاب های وی در مناطق محمد بن عبدالعظیم الحوثی تدریس نمی شود و به طور کلی وجود این جزوات و کتاب ها در آن مناطق ممنوع است.

مکتب حسین الحوثی، قرائت جدیدی از «زیدیه» است

وی بیان کرد: محمد بن عبدالعظیم الحوثی به عربستان تمایل دارد و لذا می بینید که این مناطق توسط عربستان بمباران نمی شود اما مناطق حسین الحوثی زیر بمباران سعودی است.

آقای العماد گفت: مکتب حسین الحوثی، قرائت جدیدی از «زیدیه» است که به مکتب اثنی عشری نزدیک است. باید میان انصارالله و زیدی ها تفکیک قائل شد. نفوذ آل سعود بین زیدی های کلاسیک بیشتر است گرچه بعد از ورود انصارالله به صنعا، «زیدیه» کلاسیک ضعیف شد و جزوات حسین الحوثی در مدارس تدریس می شود. حتی مسئولان و مقامات کشوری و نظامی صنعا مکلف به خواندن دوره ای این جزوات هستند.

وی خاطرنشان کرد: نباید در تاریخ متوقف شد بلکه باید وجود سید حسین الحوثی را باور کرده و در نظر بگیریم.

نباید حوثی ها را شیعه اثنی عشری دانست

در ادامه، آقای موسوی نژاد در پاسخ به سئوالی بیان کرد: من حرکت انصارالله را امتداد «زیدیه» می بینم؛ حرکتی که از دل زیدیه تعدیل شده برآمده است.

وی به تاریخ شکل گیری «زیدیه» اشاره کرد و افزود: زیدی ها از عصر امام صادق (ع) تا شیخ صدوق در تنش قرار داشتند و از زمان آل بویه به بعد شاهد همگرایی و گفتن ساز می هستیم. «زیدیه» از ابتدا در مبنای فکری خود شیعه بودند اما کسانی افراط داشتند و با اهل سنت رفاقت می کردند که اینها جریان های اصیل «زیدیه» نبودند.

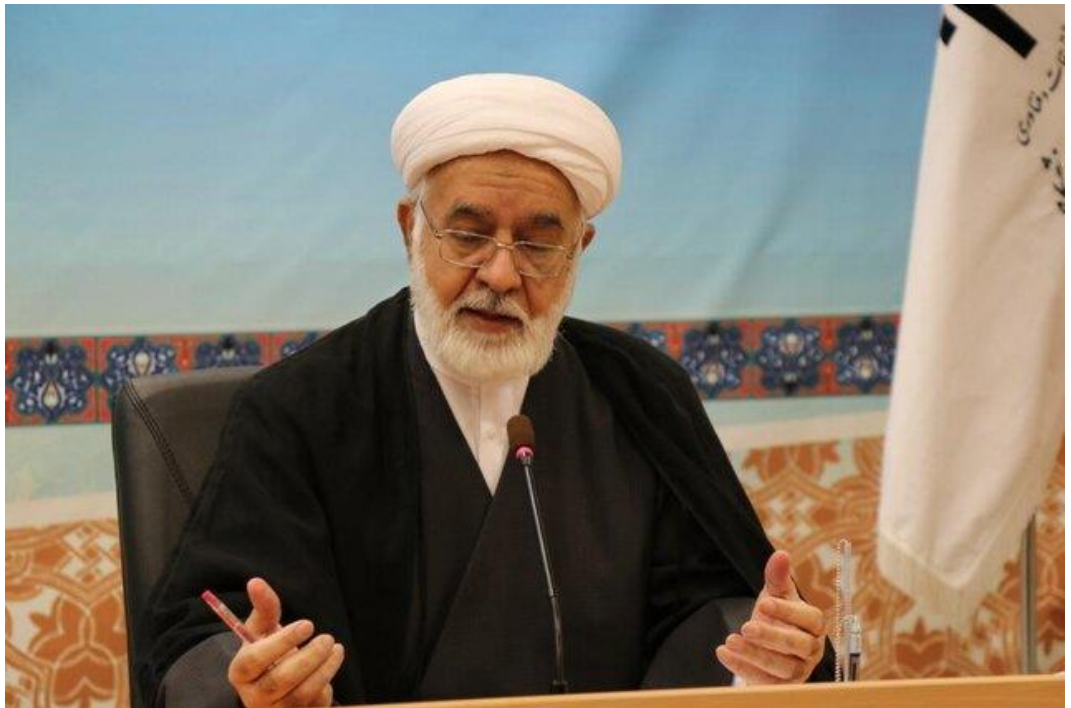
وی با تاکید بر اینکه نباید حوثی ها را شیعه اثنی عشری دانست، گفت: اثنی عشری دانستن حوثی ها دستاویزی برای سرکوب آنها خواهد شد. نهضت انصارالله همان حرکت «زید» است و حسین الحوثی نقطه عطفی در «زیدیه» است.

آقای عصام العماد هم در پاسخ به سئوال یکی از حاضران گفت: امام خمینی نه در مناطق شیعه نشین بلکه حتی در مناطق سنی نشین هم تاثیرگذار بود و حرکت ایشان باعث تحول در «زیدیه» شد. این یک واقعیت است که نباید از آن فرار کرد. نباید فراموش کرد که حسین الحوثی از امام خمینی الگو گرفته بود. انقلاب اسلامی بدون خواست ایرانی ها به یمن صادر شد و اگر انقلاب اسلامی در ایران نبود، هیچگاه انقلاب یمن به وقوع نمی پیوست.

بیداری جدید یمن ریشه در فرهنگ «زیدیه» دارد

آقای موسوی نژاد هم پیرو سخنان آقای عصام العماد گفت: امام خمینی و جنگ تحمیلی ایران و عراق در بیداری یمن موثر بودند البته ریشه ها را در «زیدیه» نباید نادیده بگیریم. بیداری جدید یمن ریشه در فرهنگ «زیدیه» دارد.

وی بیان کرد: مقاومت یمن ظرفیت بالایی برای همگرایی دارد و ما اشکال را در ژئوپلتیک منطقه یمن می بینیم که صدای ما و علمای ما را به گوش مردم یمن نمی رساند والا، مذهب «زیدیه» مذهب روادارانه است و کمترین درگیری ها بین زیدیه و اهل سنت را داریم.



رئیس پژوهشگاه حوزه و دانشگاه گفت: اگر امروز مشکلات وجود دارد نه حوزه در راستای تفکر امام(ره) حرکت کرد و مدیران فرهنگی و هدایت‌گر جامعه و دانشگاه تربیت کرد و نه دانشگاه توانست مدیران اجرایی آرمان انقلابی تربیت کند و هر دو عاجز هستند مگر اینکه همگرایی و همفکری در تغییر ساختار در حوزه و دانشگاه رخ بدهد.

حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌محمد حکیمیان، رئیس پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در پنجمین نشست از سلسله نشست‌های وحدت حوزه و دانشگاه با موضوع «ساماندهی مسائل فرهنگی اجتماعی حاشیه‌نشینی» امروز، ۲۷ آذرماه به مناسبت روز وحدت حوزه و دانشگاه در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم برگزار شد، اظهار کرد: مأموریت خاصی در زمینه وحدت حوزه و دانشگاه برای این پژوهشگاه تعریف نشده است، اما انجام امور بر دو دسته تقسیم می‌شود یکی برنامه محوری و دیگری مأموریت‌گرایی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تحت عنوان برنامه محوری فعالیت کرده است و یکی از مطلوب‌های آن نیز ایجاد وحدت میان حوزه و دانشگاه است.

وی ادامه داد: پژوهشگاه برنامه‌محور بوده و اقدامات زیادی انجام شده است، اما نه به‌عنوان مأموریت هدمند، دارای مقصد و کاربردی‌سازی آن؛ بلکه اقدامات برنامه‌محور بوده است. باید مسئله همکاری حوزه و دانشگاه را مأموریت‌گرایی تعریف کنیم و از برنامه‌محوری در آینده به مأموریت‌گرایی برسیم.

رئیس پژوهشگاه حوزه و دانشگاه بیان کرد: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه با تصمیم امام راحل تشکیل شد، چون ایشان ساختار و بدنه حوزه را می‌شناخت؛ حوزه سنتی، پاسخگو به مردم در مورد مسائل فردی بود و از آن طرف دانشگاه را نیز می‌شناخت که دانشگاه نیز کپی از دانشگاه غربی بود برای رساندن ایران به دروازه‌های تمدنی مدنظر شاه. وقتی می‌توان یک انقلاب اسلامی پیروزمند برای جامعه تمدن‌ساز داشت که هم حوزه و هم دانشگاه کاملاً بتوانند مأموریت‌های این انقلاب ارزشی را انجام دهند و با وضع موجود آن زمان نه دانشگاه توانایی داشت و نه حوزه.

به گزارش ایسنا، حکیمیان گفت: اگر امروز مشکلات وجود دارد نه حوزه در راستای تفکر امام(ره) حرکت کرد و مدیران فرهنگی و هدایت‌گر جامعه و دانشگاه تربیت کرد و نه دانشگاه توانست مدیران اجرایی آرمان انقلابی تربیت کند و هر دو عاجز هستند مگر اینکه همگرایی و همفکری در تغییر ساختار در حوزه و دانشگاه رخ بدهد.

وی با اشاره به موضوع نشست امروز بیان کرد: مأموریت پژوهشگاه در راستای مسائل حاشیه‌نشینی باید تبدیل به خرده مأموریت شود و باید بدانیم ساماندهی چیست؟ باید مسائل را بشناسیم و درست تعریف کنیم. ابهام‌آفرینی در عنوان این ساماندهی باید مشخص شود و دقیق روشن شود تا درست انجام دهیم وگرنه همچون دستگاه‌های دیگر گزارش خواهیم داد اما حرکت شایسته انقلاب انجام نمی‌شود؛ صدها مجموعه قارچ‌گونه به‌وجود آمده، اما مسائل فرهنگی اجتماعی جمهوری اسلامی را به‌درستی انجام نداده‌اند و یک شبکه متشکل برآورده کننده آرمان‌های نظام رخ نداده است.

رئیس پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با اشاره به اینکه تقسیم مأموریت به درون‌سازمانی و بیرون‌سازمانی مسئله مهم دیگری است، گفت: بخشی از این ساماندهی طبق تفاهم‌نامه به عهده وزارت کشور و وزارت علوم و بخشی از آن به عهده ماست که باید دقیق روشن کنیم چه قسمت‌هایی به عهده پژوهشگاه حوزه و دانشگاه است؛ ما هم باید مطالبه‌گر باشیم و با دقت محاسبه‌گری داشته باشیم.

حکیمیان با اشاره به اینکه تعیین تیپ تخصصی درون‌سازمانی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در راستای این تفاهم‌نامه یکی از مسائل مهم است، بیان کرد: باید مشخص شود که کدام تخصص‌ها درون سازمان ما باید پای کار باشند و می‌توانند مجموعه را کمک کنند و نیازی نیست که همه بضاعت مجموعه پای کار باشد.

وی ادامه داد: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه باید دقیق و همراه با نگرش درست مسئله را حل کند تا به آثار مأموریت‌گرایی دست پیدا کنیم که آثار این مأموریت‌گرایی، مصمم شدن سازمان، دردمندی سازمان، استقلال، ثبات کاری، خلاقیت و رسیدن به هدف مأموریت‌گرایی است.

رئیس پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با اشاره به اینکه در حوزه علوم انسانی دو کار وجود دارد، اول رسیدن به آنچه که واقعیت‌های جامعه تحت عنوان معرفت‌های موجود است و دوم سیاست‌گذاری‌هاست که تکنولوژی علوم انسانی می‌نامند، یادآور شد: وظایف ما در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ناظر به پرسشگران و طراحان است، اما وظیفه هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه پس از به‌دست آوردن داده‌های درست، طراحی و سیاست‌گذاری است و این باید توأم با واقعیات باشد.

حکیمیان با اشاره به اینکه خالی کردن حاشیه شهر از مردم هم مشکل‌آفرین است و هزاران کارگر در کوچه‌های تاریک با غم و اندوه طی مسیر می‌کنند و اینان بارکشان شهر بزرگ هستند و اگر نباشند شهر نمی‌تواند به حیات درست خودش ادامه دهد، تصریح کرد: حاشیه‌نشینی و مسائل آن، درهم و پیچیده است و کسانی می‌توانند فکر کنند که حاشیه‌نشینی را با تمام وجود درک کنند و از یک گزاره کاربردی با احتیاط و دلهره و لرزش قلم بهره می‌برند چون می‌دانند چه کار پیچیده‌ای است.

وی با تأکید بر اینکه باید به بایسته‌های مأموریت‌گرایی توجه داشته باشیم، ابراز امیدواری کرد: آینده پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به سمت مأموریت‌گرایی جدید برود و سازمان از برنامه‌محوری به سمت مأموریت‌گرایی در حرکت باشد، نه اینکه دست از مطلوب‌ها برداریم بلکه همان مطلوب‌ها را در قالب مأموریت‌گرایی ارائه کنیم.



چهارمین نشست از سلسله نشست‌های گفت‌وگوی انتقادی با عنوان «هویت ملی ایران معاصر» روز سه‌شنبه ۲۲ آذرماه ۱۴۰۱ با حضور پژوهشگران و کارشناسان رشته‌های مختلف علوم انسانی و جمعی از علاقه‌مندان به مباحث فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی در سالن اندیشه پژوهشگاه برگزار شد.

به‌گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در این نشست دکتر موسی نجفی، استاد علوم سیاسی و رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ دکتر یحیی فوزی، استاد علوم سیاسی و معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ دکتر آزیتا افراشی، دانشیار زبان‌شناسی همگانی و رئیس پژوهشکده دانشنامه‌نگاری؛ دکتر سید محمدرحیم ربانی‌زاده، استادیار تاریخ و رئیس پژوهشکده مطالعات قرآنی؛ دکتر سیروس نصراله‌زاده، دانشیار فرهنگ و زبان‌های باستانی و رئیس پژوهشکده زبان‌شناسی، دکتر زهرا حیاتی، دانشیار زبان و ادبیات فارسی؛ دکتر حمیدرضا دالوند، استادیار فرهنگ و زبان‌های باستانی از رویکردهای مختلف به سخنرانی و ارائه دیدگاه‌های خود درباره هویت ملی و تحلیل و ارزیابی مسائل و چالش‌های مرتبط با آن پرداختند.

دکتر موسی نجفی: مسائل اساسی کشور باید در محیطی معقول و فکری مورد بررسی قرار گیرد

در ابتدای جلسه دکتر نجفی، رئیس پژوهشگاه، با درود و سلام و صلوات بر پیامبر گرامی اسلام صلّٰا... علیه و آله و سلّم و اهل بیت علیهم السلام، ضمن خیرمقدم به حاضران، گفت: پس از برگزاری چند نشست از سلسله نشست‌های گفت‌وگوی انتقادی و استقبالی که از مباحث و مسائل ارائه شده در آنها صورت گرفت، با مذاکرات صورت گرفته با اعضای پژوهشکده‌ها و مراکز پژوهشی پژوهشگاه تصمیم بر آن شد تا در نشست چهارم از این سلسله نشست‌ها درباره موضوع هویت ملی، که یک کلان نظریه است، بحث و گفت‌وگو کنیم. دکتر نجفی با اشاره به پیشینه، جایگاه و مرکزیت پژوهشگاه در میان پژوهشگاه‌ها و مراکز علوم انسانی کشور متذکر شد: پژوهشگاه خود را متعهد می‌داند تا در زمینه بحث‌های نظری و فکری در زمینه علوم انسانی مخصوصاً در عرصه مسائل مبتلابه جامعه پیش‌گام باشد. رئیس پژوهشگاه با اشاره به سه مقوله مهم در مباحث مختلف سیاسی یا فکری شامل مشروعیت، مقبولیت و معقولیت، گفت: مشروعیت به حوزه مباحث ساختاری، نهادی و سیاسی، مقبولیت به حوزه مباحث اجتماعی و فرهنگی و معقولیت به حوزه مباحث دانشگاهی و پژوهشی مربوط می‌شود. در کنار مرجعیت سیاسی و مرجعیت فرهنگی، پژوهشگاه می‌تواند در مقوله معقولیت مرجعیت علمی و فکری داشته باشد. می‌توانیم از یک ذهنیت نخبگانی در زمینه بحث‌های اساسی سخن بگوییم و محل آن نیز در همین مراکز پژوهشی و دانشگاهی است نه فضای مجازی و شبکه‌های ماهواره‌ای با غلبه عناصر هیجانی. دکتر نجفی سطحی‌اندیشی و موارد احساسی را عنصر مقابل معقولیت برشمرد و ادامه داد: پژوهشگران و دانشگاهیان باید مسائل مختلف و اساسی کشور را به دور از فضای سیاسی، روانی و هیجانی حاکم در

جامعه که در شرایط حاضر خارج‌نشینان بیشتر به آن دامن می‌زنند و فعالیت دارند، در محیطی آرام، معقول و فکری مورد بحث و بررسی قرار دهند. وی بحث هویت ملی را یک کلان نظریه‌ای دانست که بحث و بررسی آن می‌تواند ابعاد و لایه‌های مسائل مختلف و کوچک‌تر را پوشش دهد و به فهم و شناخت بهتر و عمیق‌تر مسائل و وضعیت موجود یاری رساند.

دکتر مالک شجاعی: امروز بیش از پیش به اندیشه درباره ایران، سرنوشت فرهنگی و پاسداشت هویت اسلامی - ایرانی آن نیازمندیم.

سپس دکتر مالک شجاعی جشوقانی، استادیار فلسفه و رئیس مرکز تحقیقات امام علی(ع)، به عنوان دبیر نشست ضمن اشاره به سوابق پژوهشی و علمی سخنرانان این نشست، فرارسیدن هفته پژوهش را تبریک و با اشاره به انتخاب شعار هفته پژوهش پژوهشگاه با عنوان «علوم انسانی و مسئله هویت»، اظهار امیدواری کرد در این نشست که به بررسی و تحلیل هویت ملی اختصاص دارد، سخنرانان و اعضای حاضر با بیان دیدگاه‌ها و تحلیل‌های خود، مخاطبان را در جهت فهم و شناخت بهتر و عمیق‌تر از این موضوع یاری رسانند. وی سپس با قرائت آیه ۱۳ سوره حجرات از قرآن کریم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (ترجمه: ای مردم، ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است)؛ و همچنین شعری از مولانا:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای / مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

گر گل است اندیشه تو گلشنی / ور بود خاری تو هیمة گلخنی

نقل قولی از کتاب *بازگشت* دکتر شریعتی را به شرح زیر قرائت کرد:

«غرب از قرن هجدهم به کمک جامعه‌شناسان و مورخان و نویسندگان و حتی هنرمندان و حتی انقلابیون و انسان‌دوستانش این تر را می‌خواهد به دنیا تحمیل کند که تمدن یکی است و آن هم شکلی است از تمدن که غرب ساخته است و به جهان عرضه کرده و هرکس می‌خواهد متمدن باشد می‌باید همین تمدنی را که ما می‌سازیم مصرف کند و اگر می‌خواهد آن را نفی کند باید وحشی بماند. فرهنگ یک فرهنگ است به نام فرهنگ غرب. هرکس می‌خواهد در قرن بیستم فرهنگ داشته باشد باید فرهنگ غربی را بخرد، همان‌طور که کالای غربی را می‌خرد، همان‌طور که هرکس می‌خواهد تلویزیون داشته باشد باید تلویزیون غربی را بخرد و بیاورد در خانه‌اش، همان‌طور هم هرکه می‌خواهد فرهنگ داشته باشد و ارزش‌های فرهنگی را در خود بپرورد، باید این قالب‌ها را که غرب برایش عرضه می‌کند بپذیرد و گرنه بی فرهنگ و بی تمدن یعنی وحشی است. پس یا وحشی ماندن یا متمدن غربی شدن». (علی شریعتی، بازگشت، ص ۲۸)

و سپس از استاد مطهری در کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* این نقل قول را بیان کرد:

«اسلام به پیروان خود می‌گوید که این اختلاف رنگ‌ها و نژادها و زبان‌ها که در ملت‌های روی زمین می‌بینید، و آنها آن را ملاک جدایی و تفرقه ساخته‌اند، چیزی اصیل و جوهری نیست. در مجموع آن مردمی عزیز و شریف‌ترند که در راه تکامل انسانیت قدم بردارند. رنگ‌ها، زبان‌ها و سنت‌هایی که در میان اینا بشر مشاهده می‌کنیم همچون اختلافی که در خود طبیعت به چشم می‌خورد، جلوه‌های گوناگون یک حقیقت و شمه‌ای از غنا و کثرت در وجود است که هر گلی رنگ و بویی دارد و خواص و فوائدی، که همه در راه حرکت آدمیت به سوی مبدأ اعلا خود ارزیابی و تحلیل می‌شوند. این اختلاف و تفاوت‌ها نه تنها مایه جدایی و دشمنی نتواند بود، بلکه برخورد و آشنایی و تعارف اینان است که تکامل مادی و معنوی می‌سازد». (استاد مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۳۷)

دکتر شجاعی با اشاره به شرایط فعلی کشور گفت: کشور ما امروز در شرایطی است که ما امروز بیش از پیش محتاج هستیم در یک گفت‌وگوی معقول به ایران و سرنوشت فرهنگی آن و به پاسداشت هویت اسلامی - ایرانی بیندیشیم. دکتر شجاعی اظهار امیدواری کرد در این نشست‌ها در پژوهشگاه به عنوان یک نهاد علمی و دانشگاهی، بتوانیم درباره هویت ما، که شکل گرفته از آبخور سنت‌های اسلامی - ایرانی بوده، گفت‌وگوی انتقادی عالمانه، دلسوزانه و دغدغه‌مندانه به دور از هیجانات متعارف در سطح جامعه و فضای مجازی داشته باشیم و امکان آن و فراهم شدن شرایط برای برگزاری این نشست، مرهون حمایت‌ها و توجه مدیریت پژوهشگاه و هیأت رئیسه و شورای پژوهشی پژوهشگاه است.

دکتر دالوند: حفظ تمامیت ایران بر هر نوع مطالبه‌ای مقدم است

سپس دکتر حمیدرضا دالوند، استادیار فرهنگ و زبان‌های باستانی، به عنوان اولین سخنران این نشست، با اشاره به موضوع سخنرانی خود درباره جوهر هویت ایرانی بنا بر آموزه‌های ایرانی در دوران باستان با تأکید بر موضوع استمرار فرهنگی گفت: حوادث اخیر و مدعی هر دو طرف در تلاش برای سعادت و بهروزی مردم، نشان داد که ما با یک خلاء جدی از خودمان و روایتی که از آن داریم مواجه هستیم و ضرورت دارد اندیشمندان و متفکران به‌ویژه اصحاب علوم انسانی به اندیشه درباره آن بپردازند. وی با اشاره به رسالت در نظر گرفته شده برای انسان در متون باستان ایران ادامه داد: رسالت بزرگ انسان در آموزه‌های ایرانی، پیروزی خیر است. در وجه نظری انسان باید به نگاه خیر به جهان نگاه کند و در وجه عملی رفتار انسان بنا بر راستی، خرد و عقل و داد یعنی عدل باشد. اگر انسان بر این منوال رفتار کند، به قدرت می‌رسد. همه ما در قلمرو اختیارات خود یک پادشاه و شهیار هستیم، چون رفتاری که می‌کنیم منتج به قدرت می‌شود. اگر این قدرت را در جهت رفاه دیگری به کار بگیریم، به نیک‌شهریاری می‌رسیم و اگر به نیک‌شهریاری برسیم، یعنی هستی و انسان را دوست داریم، طبیعت را دوست داریم و اگر این کار را کنیم، خداگونه می‌شویم یعنی به کمال می‌رسیم. اگر عشق بورزیم به کمال می‌رسیم و خداگونه می‌شویم و اگر خداگونه شویم، جاودان می‌شویم. در فرهنگ ایرانی و در جوهر نگاه ایرانی به هستی، ما چون این رسالت را داریم معتقدیم خدا ما را تنها نمی‌گذارد.

دکتر دالوند با اشاره به اعتقاد به نگاه نجات‌بخش در دوران قبل و پس از اسلام در ایران افزود: ما به وعده و عید اعتقاد داریم، به معاد اعتقاد داریم. این مفاهیم در هر دو دوره قبل و بعد از اسلام پررنگ شدند. جوهره انسان ایرانی را همین از خدا آمدن و به سوی خدا رفتن و در این دنیا وظیفه بزرگی را داشتن می‌سازد. این انسان آرمانی در فرهنگ ایرانی در ایران‌شهر تجلی و ظهور می‌کند و در واقع ایران‌شهر برای این هدف ساخته می‌شود. در کتب باستان ایرانی، شاهد اولین روایت‌ها از خود و دیگری و ترسیم جغرافیای جهان و اقلیم‌های مختلف هستیم و ایران در قلب آن قرار می‌گیرد، چون رسالت بزرگی برای سعادت انسان دارد. این تجلی اساطیری در تاریخ ما ظهور پیدا می‌کند. اگر به شکوه هخامنشیان یا ساسانیان یا صفویان و حتی امروز و انقلاب می‌بالیم، به دلیل تجلی این رسالت بزرگ یعنی سعادت انسان در آنهاست که انسان ایرانی بتواند در پرتو خداباوری، دینداری، تساهل و تسامح و شادی به سعادت برسد.

این پژوهشگر فرهنگ و زبان‌های باستان ادامه داد: آنچه امروز در یک استمرار فرهنگی وارث آن هستیم در یک مثلث طلایی یعنی ایرانی‌ت، تفسیر ایرانی از اسلام خاصه تشیع، و زبان فارسی برای ما به یادگار مانده است. این مثلث ظرفیت‌های بسیاری دارد و بزرگترین جرم ما در دنیای امروز در خاورمیانه این است که وارث این زیربنای تاریخی عظیم و عمیق هستیم. وی در پاسخ به پرسش از اینکه ایرانی کیست، با اتکا بر مطالب مطرح شده گفت: ایرانی فقط عمر زیستی ندارد بلکه انسانی است که سه هزار سال تاریخ دارد.

دکتر دالوند با برقراری پیوند میان مباحث خود و مسائل و حوادث اخیر کشور گفت: مطالبات اقتصادی و اجتماعی، هرچند اهمیت دارند، ولی نمی‌توان شأن انسان ایرانی را در چارچوب این مطالبات خلاصه کرد و با چارچوبی که مطرح شد، می‌توان به نقد، بررسی و حقانیت این مطالبات پرداخت. اگر امروز صرفاً به خود نگاه کنیم و آن انسان تاریخی را رها کنیم، آیندگان ما را خودخواه خواهند نامید. در پرداختن به هویت ایرانی باید به رسالت تاریخی او که به خوبی در

شاهنامه تجلی یافته توجه شود که کتاب خرد است و رفتار ما نیز باید مبتنی بر خرد باشد. براساس این خرد است که اگر از راستی دور شویم، به دروغ نزدیک می‌شویم و درواقع از اصل و آرمانی اصیل خود دور می‌شویم.

وی با جمع‌بندی مباحث خود تأکید کرد: امروز ما در صحنه نبرد بین‌المللی هستیم و امروز مخالفان و دشمنان این سرزمین هویت ایرانی شامل مثلث طلایی ایرانی، تفسیر ایرانی از اسلام، و زبان فارسی را نشانه گرفته‌اند. اینکه در وقایع اخیر به پرچم و قهرمانان کشور توهین می‌شود، درحقیقت بنیان‌های ملی کشور را هدف قرار می‌دهد و تضعیف و کم رنگ کردن هر یک از سه ضلع، نابودی اضلاع دیگر را در پی دارد. وظیفه ما بازخوانی این میراث و حل مشکلات کشور است و مردم ما با فهم، شناخت و فرزاندگی‌ای که دارند، از این بحران‌ها عبور خواهند کرد. وی ایران را ودیعه بزرگی دانست که پدران ما در اختیار ما قرار داده‌اند و حفظ آن بر هر نوع مطالبه‌ای مقدم است.

دکتر افراشی: انسجام هویت در بعد اجتماعی بدون توجه به تاریخ و میهن ممکن نیست.

دکتر آریتا افراشی، دانشیار زبان‌شناسی همگانی و رئیس پژوهشکده دانشنامه‌نگاری، به‌عنوان دومین سخنران این نشست، با بیان موضوع سخنرانی خود با عنوان «انسجام هویت از منظر شناخت» گفت: هویت مفهوم چندلایه و پیچیده‌ای است و مانند هر موضوع دیگری که به انسان و کنش اجتماعی او مرتبط است می‌توان از مناظر گوناگون و به ابعاد و لایه‌های مختلف آن توجه کرد. دکتر افراشی با بیان امکان بررسی هویت از منظر علم شناخت در کنار سایر نگاه‌ها گفت: علم شناخت علم میان‌رشته‌ای در قرن ۲۰ و ۲۱ بوده و در اینجا مطابق با دستاوردهای جدید علم، موضوع هویت بررسی و توصیف می‌شود. هویت از منظر علم شناخت براساس وجوه همگانی و مشترک ادراک و شناخت انسان‌ها توصیف می‌شود. پس در وهله اول به انسانی متعلق به قوم یا سرزمینی خاص یا زمانی مشخص نمی‌پردازد، بلکه به هویت در ارتباط با تمام آن چیزی که انسان را انسان می‌کند پرداخته می‌شود، یعنی ویژگی‌هایی که مستقل از زمان و مکان و مخصوص نوع انسان هستند.

دکتر افراشی با اشاره به مراحل تکمیل هویت بر مبنای شناخت ادراکی و عصب‌شناختی گفت: مرحله اول درک خود است. اینکه ما وجود داریم و متمایز از سایر انسان‌ها و پدیده‌ها و موجودات جهان هستیم. ما از آنها متمایز هستیم ولی با آنها ارتباط داریم. این مفهوم از خود اگرچه در مراحل اولیه تولد از خود عصب‌شناختی شروع می‌شود، ولی در مسیر رشد فرهنگی و اجتماعی بسط یافته و انسان از یک خود فردی به یک خود اجتماعی می‌رسد. درک خود به درک چند لایه منتهی می‌شود که می‌توان آن را به دیگری یا غیر تعبیر کرد. درک تمایز خود از دیگری نه تنها مفهوم خود را معنی‌دارو مشخص می‌کند، بلکه شناخت دیگری را هم در طول شناخت اجتماعی میسر می‌کند. مفهوم دیگری هم با افزایش آگاهی اجتماعی - فرهنگی ابعاد و لایه‌های متفاوتی پیدا می‌کند. در مراحل اولیه تولید دیگری به محیط اطراف کودک اطلاق می‌شود ولی در مسیر رشد اجتماعی - فرهنگی، دیگری مفهومی چندلایه پیدا می‌کند که تحلیل و تبیین آن با تجربه اجتماعی و با افزایش اطلاعات صورت می‌گیرد.

این پژوهشگر حوزه زبان‌شناسی همگانی با اشاره به فرایند شکل‌گیری درک خود و دیگری ادامه داد: درک خود و دیگری در شناخت سایر پدیده‌ها به انسان کمک می‌کند. اول انسان خود را از جهان اطراف متمایز می‌کند، بعد دیگری را تشخیص می‌دهد و بعد این رابطه خود و دیگری را در خصوص سایر موجودات و سایر انسان‌ها هم درک می‌کند. چه به لحاظ فردی و چه به لحاظ رشد اجتماعی فرهنگی، اگر تمیز خود و دیگری مخدوش شود، هویت دستخوش بحران می‌شود، چه در بعد روان‌شناختی و چه در بعد اجتماعی فرهنگی آن. البته باید توجه داشت که تمیز خود از دیگری در انسان مدنی زمینه‌ساز ارتباط درست و گفت‌وگو و فرایند حل مسأله است.

وی در پایان با جمع‌بندی مطالب خود گفت: با این مختصر که از دستاورد علم شناخت گفته شد، که کارایی آن در قرن حاضر ثابت شده است، به نظر می‌رسد تحلیل و تبیین انسجام هویت، با درک تمایز خود و دیگری قابل دریافت است و بدون توجه به این مسأله اگر در جامعه ارتباط خود و دیگری مخدوش شود، مطمئناً انسجام هویت دچار بحران

می‌شود. انسجام هویت در بافت زمان و مکان تحقق پیدا می‌کند. درک خود از جهان اطراف بدون درک زمان و مکان اتفاق نمی‌افتد. همان‌طور که مفاهیم خود و دیگری در بستر رشد اجتماعی فرهنگی بسط می‌یابند، بسط زمان در فرایند رشد اجتماعی و فرهنگی به تاریخ و بسط مکان به سرزمین و میهن مرتبط می‌شود. بنابراین انسجام هویت در بعد اجتماعی بدون توجه به تاریخ و میهن ممکن نیست. عوامل متعددی درک از خود و دیگری و در نتیجه هویت را دچار بحران می‌کنند، یکی از مهم‌ترین این عوامل تبلور احساسات و هیجانات است. احساسات و هیجانات از منظر علم شناخت با ترشح هورمون‌ها و... مرتبط‌اند ولی با شناخت ما از هویت هم مرتبط‌اند. هر آنچه درک ما را از زمان و مکان مخدوش کند، هویت را دچار بحران می‌کند. هر لطمه‌ای به یکپارگی خاک و میهن، و انفکاک از زمان و مکان، انسجام و هویت را مخدوش می‌کند.

دکتر ربانی‌زاده: هیچ مهاجمی در طول تاریخ نتوانسته بر فرهنگ و تمدن ایرانی غلبه کند

دکتر سید محمد رحیم ربانی‌زاده، استادیار تاریخ و رئیس پژوهشکده مطالعات قرآنی، سومین سخنران این نشست بود و ضمن بیان عنوان سخنرانی خود با موضوع «هویت قومی» به ساخت موزاییکی جامعه ایران با توجه به تشکیل شدن از اقوام مختلف اشاره کرد و گفت: ایران گونه‌های مختلفی از اقوام و مذاهب و آیین‌های متعدد را در خود جای داده است و در چنین جامعه‌ای با تنوع قومی بسیار، هویت از اهمیت خاصی برخوردار است. این تنوع قومی به مثابه تیغی دو لبه می‌تواند باشد و در صورت بهره‌برداری صحیح می‌توان از آن در جهت انسجام و یکپارچگی ملی، که بسیار مهم است، بهره برد. ایران در طول تاریخ مورد هجوم اقوام گوناگون بوده ولی همچنان ایران باقی مانده است.

این پژوهشگر حوزه تاریخ با اشاره به ساختار ایلی و قبیله‌ای حکومت‌های پیش از صفویه ادامه داد: صفویه به عنوان اولین دولت ملی در ایران شناخته می‌شود و پیش از آن عموماً حکومت‌ها برآمده از ایلات و قبایل بودند و ساختار حکومت، ساختار ایلی بود. ایلاتی که در جهت تعامل با سایر ایلات بودند نسبت به آنانی که تعامل نداشتند، در حکمرانی موفق‌تر عمل می‌کردند. شاه اسماعیل صفوی نیز به عنوان اولین حاکم صفوی نسبت به غیر قوم قزلباش تعامل چندانی نداشت ولی شاه عباس برعکس سیاست او تلاش کرد تا با تعامل با سایر قبایل، زمینه حکمرانی مناسب را ایجاد کند. وی با اقوام مختلف از جمله کردها تعامل کرد و علاوه بر اینکه از آنها در نبردهای نظامی بهره برد، حتی افرادی از کردها را به عنوان فرمانده نظامی و همچنین سفیر و نماینده کشور یا حاکم بخش‌هایی از کشور انتخاب کرد. نادرشاه افشار با نادیده گرفتن هویت دینی و فرهنگی اقوام مختلف، سیاست عدم تعامل و کوچ اجباری آنها را پیش گرفت. اتخاذ چنین سیاستی، علاوه بر اینکه اشخاص را از گذشته خود و فضای فیزیکی متعلق به آنها جدا می‌کرد، آنان نسبت به مکان جدید نیز الفتی نمی‌یافتند. بدین ترتیب در دستگاه حکومت بجای شایسته‌سالاری، افرادی که کمتر بن و ریشه داشتند رشد یافتند. در دوره کریم خان زند به منظور رشد اقتصادی کشور، سیاست تعامل سازنده با ایلات و قبایل انتخاب و به منظور جلوگیری از شورش آنها، نماینده‌ای از میان آنان انتخاب و سمتی در دربار به او داده می‌شد که البته نقش گروگان داشت. اتخاذ چنین سیاستی منجر به پیشرفت چشمگیر ایران در این دوره شد.

دکتر ربانی‌زاده با گذر از سلسله قاجاریه، به سیاست تخته‌قاچو کردن عشایر در دوره پهلوی اشاره کرد و گفت: در دوره رضاشاه با نادیده گرفتن هویت فرهنگی و قومی اقوام مختلف، سیاستی مشابه سیاست نادرشاه نسبت به اقوام مختلف در پیش گرفته شد. در این دوره با تحمیل رویه‌های بدون کارشناسی، تلاش شد تا عشایر در یکجا ساکن شده و آنها نسبت به هویت و فرهنگ خود بیگانه شوند. وی سپس به سیاست رهبران جمهوری اسلامی در نگاه به اقوام مختلف اشاره کرد و گفت: پس از انقلاب رویکرد تعامل با اقوام مختلف و سهیم کردن آنان در حاکمیت برگزیده شد که به عنوان نمونه برگرفتن اسامی استان‌ها و شهرها از نام اقوام مختلف نشانه‌ای از این سیاست تعاملی است. دکتر ربانی‌زاده در پایان سخنان خود با اشاره به حضور و نقش‌آفرینی و رشادتها و ایثارگری‌های اقوام و مذاهب مختلف در جنگ تحمیلی، ایرانیت ایران را مؤلفه‌ای بسیار مهم در تاریخ ایران برشمرد و گفت: هیچ مهاجمی نتوانست در طول تاریخ ایران را از پای درآورد، مغول‌ها و سایر مهاجمان نهایتاً مغلوب تمدن و فرهنگ ایرانی شدند و ضرورت دارد مراقب

نقشه‌های خائنانه برخی از داخل کشور که یا از روی ناآگاهی و جهل و یا به دلیل منفعت‌طلبی و یا دلایل دیگر، در پی ضربه زدن به کشور هستند باشیم و از ایرانیان دفاع کنیم.

دکتر فوزی: تضعیف هویت ملی نظام اجتماعی را دچار تجزیه و فروپاشی می‌کند

چهارمین سخنران این نشست دکتر یحیی فوزی، استاد علوم سیاسی و معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، به موضوع «عناصر و مؤلفه‌های سازنده هویت ملی در ایران» پرداخت و گفت: بررسی مسأله هویت پیشینه تاریخی داشته و در یک نگاه می‌توان در دو عرصه فردی و جمعی به بحث هویت پرداخت، در عرصه فردی سوال این است که من کیستم و در عرصه ملی بحث بر سر این است که ملت چیست و چه چیزی بر سازنده یک ملت است؟ چه عناصر و مؤلفه‌هایی آن را تقویت و چه مواردی آن را تضعیف می‌کنند؟ دکتر فوزی با تأکید بر موضوع بحث خود در زمینه هویت ملی و اینکه این بحث از زمان شکل‌گیری دولت - ملت در ساخت سیاسی مطرح شده است، ادامه داد: در زمینه هویت ملی سه رویکرد متصور است: ۱. رویکرد جوهرگرا که براساس آن هویت ملی دارای عناصر ثابت و غیرقابل تغییر بوده و هویت ملی بنابر آن عناصر تکوین می‌یابد. ۲. رویکرد برساخته بودن هویت ملی که بنا بر آن هویت در حال تغییر است و در هر دوره‌ای عناصر هویت ملی می‌توانند متفاوت باشند. ۳. رویکرد مبتنی بر نگاه‌های جامعه‌شناسانه و تاریخی که بنا بر آن هویت ملی هم در طول تاریخ ساخته می‌شود و هم تحت تأثیر عناصر و عوامل یک دوره می‌تواند تغییر کند.

این استاد علوم سیاسی با اشاره به اینکه در پی آن است که با بهره‌گیری از رویکرد سوم به شناخت عوامل ثابت و متغیر هویت ملی در ایران معاصر بپردازد، به اهمیت رابطه میان تقویت و تضعیف هویت ملی با تقویت و تضعیف دولت اشاره کرد. وی هویت ملی را جوهره دولت‌ها دانست و گفت: اگر هویت ملی تضعیف شود، نظام اجتماعی دچار تجزیه و فروپاشی می‌شود و این نشان می‌دهد موضوع هویت ملی از اهمیت بسیاری برخوردار است.

دکتر فوزی سپس سه دسته عوامل ثابت در هویت ملی ایرانیان را برشمرد و گفت: ۱. جغرافیای سیاسی ایران به عنوان یک عنصر دیرپا از زمان باستان و دوره مادها، هخامنشیان، ساسانیان تاکنون اولین عنصر ثابتی است که در هویت ملی ایرانیان نقش دارد. ایران دارای تاریخی طولانی است و ایرانیان به آن افتخار می‌کنند. ایران از زمان هخامنشیان نظام سیاسی داشته و جغرافیای سیاسی آن پابرجا مانده است. ۲. اعتقادات و فرهنگ به عنوان یکی از مشخصه‌های کشورهای شرقی در مقابل کشورهای غربی عنصر دیگری است که از عناصر مهم و ثابت بر سازنده هویت ملی ایرانیان به عنوان یکی از کشورهای شرقی است. غربی‌ها عموماً مادی‌پرست و انسان‌محور بوده‌اند در حالیکه شرقی‌ها خدا‌باور، آخرت‌گرا و به معنویت گرایش دارند. تأکیدی که در زرتشت بر خیر و شر و آخرت‌گرایی می‌شود مؤیدی بر این امر است. وی سپس به تداوم نگاه و جهان‌بینی ایران باستان پس از ورود اسلام به ایران و در دوره اسلامی اشاره کرد و گفت: در واقع ایرانیان اسلام را ادامه جهان‌بینی قدیم خود دیدند و به این دلیل مروج اسلام شدند و با عرفان و کلام شیعی و... در پی تقویت و اشاعه و گسترش اسلام بودند. براین اساس دینداری جوهره هویت ایرانی بوده و تا امروز تداوم یافته است. در کنار دینداری، ارزشهای دیرپای دیگری همچون همزیستی، مدارا، عدالت‌طلبی، مبارزه با ظلم و سلطه‌گری، مبارزه با دروغ و... که تحت تأثیر همان اعتقادات دینی هستند، جوهره هویت ملی ایرانیان را برساخته است. در میان اقوام مختلف ایرانی افتخار به سعدی، حافظ، فردوسی و... و گرامی‌داشت مراسم‌های ملی همچون نوروز، شب یلدا و... یا پاسداشت آیین‌های دینی همچون واقعه عاشورا، ولادت ائمه و امامان علیهم السلام و... مشترک است. دکتر فوزی نتیجه این وضعیت و اشتراک‌ها را ایجاد هم‌سرنوشتی دانست که براساس آن پیوند و همبستگی میان ایرانیان با اقوام و نژادهای مختلف در خوشی‌ها و ناخوشی‌ها پدید آمده است. ۳. زبان فارسی سومین عامل بر سازنده هویت ملی ایرانیان است که با آن اقوام مختلف از دیرباز تاکنون با یکدیگر مراوده و تعامل داشته‌اند و به رغم تغییرهای مختلف در آن، زبان فارسی امروز ادامه زبان فارسی میانه و آن نیز ادامه زبان فارسی باستان ایران است. این زبان حلقه وصل همه اقوام بوده و آثار ارزشمند و بزرگی که ایرانیان پدید آورده‌اند بدان زبان بوده است.

این استاد علوم سیاسی سپس با اشاره به اینکه عوامل متغیری نیز براساس رویکرد سوم در ساخت هویت ملی ایرانیان مؤثر است، گفت: ازجمله این عوامل می‌توان به جهانی شدن اشاره کرد که در پی همانند کردن فرهنگ‌های مختلف و تسلط و غلبه یک فرهنگ خاص بر سایر فرهنگ‌ها است و به شدت بر ساخت هویت ملی مؤثر بوده است. همچنین سیاستگذاری‌های اجتماعی و اقتصادی دولت‌ها از دیگر عوامل متغیر است که بر بحث هویت به شدت تأثیرگذار است.

دکتر فوزی در خاتمه سخنان خود تأکید کرد: با بررسی و تحلیل این عوامل می‌توان دریافت که چه عوامل منجر به تقویت یا تضعیف هویت ملی می‌شوند و این موضوع به منظور تحلیل درست و صحیح از وضعیت کشورها به‌ویژه ایران از اهمیت بسیاری برخوردار است.

دکتر حیاتی: ادبیات گاه با اتخاذ رویکرد انتقادی و گاه با رویکرد سازنده و اثبات‌گرایانه به بازنمایی و بازیابی ساختارهای هویتی پرداخته است.

دکتر زهرا حیاتی، دانشیار زبان و ادبیات فارسی و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به عنوان پنجمین سخنران این نشست، به موضوع «ادبیات فارسی و بازنمایی هویت ایرانی» پرداخت و گفت: هویت ایرانی به دلایل مختلف سیاسی، تاریخی و... همیشه در معرض تغییر بوده و همواره راه نوسازی را در پیش گرفته است. هرگاه شرایط متناقض‌گونه‌ای پیش آمده، هویت ایرانی، نخست مقاومت کرده، بعد به پرسش و بازنگری روی آورده، و درنهایت، صور فرهنگی خود را با شرایط جدید ترکیب کرده است. بارزترین نشانه‌های این تعامل، یکی تلفیق بین اسلام و ایران است که دو بعد اساسی هویت ایرانی را شکل می‌دهند؛ و دیگری، هضم شدن جهان مدرن در این دو جهان ایرانی و اسلامی است.

دکتر حیاتی با اشاره به اینکه هویت در شرایط بحرانی تبدیل به مسأله می‌شود و سپس نخبگان و اندیشمندان به آن می‌پردازند، ادامه داد: ادبیات گاه با اتخاذ رویکرد انتقادی و گاه با رویکرد سازنده و اثبات‌گرایانه به بازنمایی و بازیابی ساختارهای هویتی پرداخته است.

وی به پنج دوره در ادبیات فارسی اشاره کرد که توجه به هویت ایرانی در آن‌ها مورد توجه بوده است:

۱. دوره نخست، قرن سوم است که یکپارچگی سیاسی از دست می‌رود و فردوسی بزرگ‌ترین حماسه ملی یعنی شاهنامه را خلق می‌کند و باعث می‌شود هویت ایرانی، نه در بستر حکومتی یکدست، بلکه در بستری فرهنگی، ادبی و هنری به حیات خود ادامه دهد.

۲. دور دوم، روزگار صفویان است که یکپارچگی سیاسی به ایران بازمی‌گردد و قهرمانان ملی به قهرمانان دینی دگردیسی می‌یابد. در ادبیات عامه این دوره، شاهد ظهور منظومه رستم‌نامه هستیم که در آن رستم، طی ماجرابی با شاه مردان، علی علیه السلام، دیدار می‌کند و به او ایمان می‌آورد و مسلمان می‌شود؛ و این چنین، یک اسطوره ایرانی با یک اسطوره ایمانی پیوند برقرار می‌کند.

۳. دوره سوم، عصر مشروطه است که استعمار و فقدان قانون به‌عنوان عوامل تهدیدکننده هویت ایرانی در کانون توجه قرار می‌گیرد و هویت به مسئله تبدیل می‌شود. روی آوردن شاعران و نویسندگان به بازنمایی هویت ایرانی تا مدت‌ها به‌صورت جدی در ادبیات حضور دارد. برای مثال نویسنده‌های مانند محمدعلی جمالزاده، درباره انگیزه خود از خلق داستان‌هایی مانند فارسی شکر است یا یکی بود و یکی نبود، به صراحت از زبان فارسی که مؤلفه‌ای بنیادین در هویت ایرانی است یاد می‌کند و می‌گوید: استقلال و اعتباری که در طول تاریخ و در بحران‌های مختلف برای ما باقی مانده، به برکت زبان فارسی ما بوده. او در فارسی شکر است، ناهمگونی‌های زبانی را برجسته می‌کند تا نشان دهد چگونه زبان که خاستگاه اندیشه است، فقدان معرفت مشترک است و در نتیجه بحران هویت را به نمایش می‌گذارد. در کنار رویکرد منتقدانه نویسندگان، شاعران بسیاری به بیداری، و بازگشت به هویت ملی دعوت می‌کنند؛ چنانکه در شعر معروف

اخوان ثالث، جغرافیای مشترک، جغرافیای فرهنگی، تاریخ مشترک، قومیت‌ها، زبان، ادبیات و دیگر مولفه‌های هویتی به ردیف شعری «دوست دارم» عرضه می‌شوند.

۴. دوره چهارم، روزگار پس از انقلاب و هشت سال دفاع مقدس است که خاک، سرزمین و ایران اسلامی را در کانون توجه قرار می‌دهد. در شعر شاعران این دوره هم از علی و حسین علیهما السلام یاد می‌شود هم از رستم رویین.

۵. روزگار ما را می‌توان دوره پنجم نامید که در آن مسأله هویت اهمیتی دوباره یافته است. اگر این سخن میلان کوندرا را بپذیریم که هنرمندان، پنجره را به آن سوی واقعیت می‌گشایند، پیش‌بینی‌های پنهان شاعران دهه‌های هشتاد و نود شمسی در خصوص ویژگی‌های هویتی را با نگاهی نگران دنبال خواهیم کرد. شاعران این دوره، تمایلات پنهان جامعه را برای بازتعریف و بازبینی هویت جمعی، به تصویر می‌کشند. برای مثال بسیاری از تقابل‌ها و قطب‌های مثبت و منفی اندیشه، که بنیان‌های فکری و فرهنگی ما بوده‌اند، به چالش کشیده می‌شوند و شاعر به ارزشگذاری‌های همیشگی با تردید و پرسشگری نگاه می‌کند.

این پژوهشگر حوزه زبان و ادبیات فارسی در پایان با تأکید بر تشویش هویتی منعکس شده در ادبیات امروز، گفت: به عنوان یک منتقد ادبی، گمان می‌کنم باید نهیب‌های پنهان هنر و ادبیات را به تدبیرهای آشکار در سیاستگذاری‌های فرهنگی تبدیل کنیم.

دکتر نصراله‌زاده: ایرانیان همواره با افزودن مؤلفه‌های جدید هویت ملی خود را بازتعریف و تقویت کرده‌اند

ششمین سخنران این نشست دکتر سیروس نصراله‌زاده، دانشیار فرهنگ و زبان‌های باستانی و رئیس پژوهشکده زبان‌شناسی، به موضوع «هویت تاریخی و ملی ایران از کهن‌ترین روزگار تا پایان دوره ساسانی: پیوستگی و استمرار ایرانیت» پرداخت و گفت: ضرورت دارد به منظور شناخت بهتر بحث هویت در دوره معاصر به پیشینه آن توجه شود. در دوره قاجار علاوه بر مباحث هویتی مثل تمایز عرب و عجم و... که با آن مواجه بودیم، مواجهه با غرب بود و یکی از ره‌آورد‌های آن مطالعات مختلف کتیبه‌شناختی و باستان‌شناختی بود که انجام شد و به تبع آنها کشف مجدد ایران باستان رخ داد. براساس تاریخ‌نگاری سنتی تا آن زمان تاریخ ایران از ماد و هخامنشیان به بعد شناخته می‌شد ولی با اکتشافات جدید، تمدن‌های بومی مثل عیلامیان نیز شناخته شدند و بازآرایی تاریخی تازه‌ای از خاطره تاریخی ایرانیان حاصل شد.

دکتر نصراله‌زاده بر این نکته تأکید کرد که با این دستاوردها، ما با تاریخ قدیمی و طولانی‌تری پیش از ساسانیان در ایران مواجه می‌شویم اما این تاریخ به شکل پیوسته و مستمر به حیات خود ادامه داده است این در حالی است که از تمدن‌های هم‌اورد ایران مانند آتن و روم دیگر اثری نیست. جغرافیای ایران همواره مورد تهاجم قرار گرفته ولی باقیمانده و ایرانیان مجبور شده‌اند با افزودن مؤلفه‌های جدید، خود را بازتعریف و تقویت کنند. وی سپس توجه به هویت ایرانیان در متون باستانی ایران از جمله یشت‌ها را متذکر شد و گفت: توجه به قلمرو و سرزمین، تاریخ ایران و تقابل با دیگری مثلاً مواجهه با تورانیان را می‌توان از جمله مؤلفه‌های هویت دانست که در متون کهن ایرانی به آنها اشاره شده است که تداوم آنها در دوره حکومت هخامنشیان و گستردگی قلمرو و تصرفات آنها منجر به شکل‌گیری روح ایرانیت شد. این روح و فرهنگ ایرانی حتی توسط اسکندر و سلوکیان پذیرفته شد، هلنیسم ترکیب فرهنگ غرب و شرق است. سپس اشکانیان با عقب راندن سلوکیان، به سنت‌های هخامنشی بازگشته و حکومتی پدید می‌آورند که به مدت ۵۰۰ سال در ایران پابرجا می‌ماند و در مقابل روم و اقوام مهاجم شرقی مقابله می‌کنند. سپس ساسانیان با سابقه ۴۲۷ سال حکومت روی کار آمدند و ضمن تقویت و گسترش سنت‌های ایرانی در دوره اشکانیان و هخامنشیان، به طور رسمی نام ایران در کتیبه موسس آن اردشیر بابکان و نام ایرانشهر در کتیبه شاپور بر کعبه زردشت آمد. در زمان ساسانیان نوعی تاریخ‌نگاری بنا نهاده می‌شود که به خدای‌نامه مشهور است و به سبب شرایط ویژه تاریخ‌نگاری زمانه تاریخ ملی‌ای ساخته و پرداخته شد که شامل پیشدادیان و کیانیان و مختصری اشکانیان و خود ساسانیان بود. این نوع

تاریخ‌نگاری در دوره ایران اسلامی به دست فردوسی، شاعر بزرگ ایران، با کم و زیادی‌هایی، تبدیل به شاهنامه شد. این تاریخ‌نگاری تبدیل به خاطره بلند تاریخی ایرانیان تا نیمه دوم قاجار شد که تداوم و استمرار تفکر تاریخی در خاطره ایرانیان از گذشته خود محصول همین نوع تاریخ‌نگاری بوده است و نقش بسیار مهمی در تثبیت هویت ایرانی دارد.

این پژوهشگر فرهنگ و زبان‌های باستان زبان فارسی را عامل مهم دیگر در وحدت ایرانیان و پیوستگی و استمرار هویت ایرانی دانست و گفت: هژمونی زبان فارسی مؤلفه دیگری است که منجر به تداوم هویت ایرانی می‌شود. وی در پایان سخنان خود تأکید کرد: دوگانه‌سازی‌ها و تقابل‌های موجود در ادبیات فارسی برای ایجاد و حفظ خاطره تاریخی ایرانیان است، دوباره پیشینه‌سازی از رمزهای ماندگاری هویت ایرانیان است. هویت ایرانیان علی‌رغم پشت سر گذاردن دوران سخت در طول تاریخ، پایدار مانده و باقی خواهد ماند. ادبیات و فرهنگ ایران ظرفیت‌ها و غنایی دارد که می‌توانیم از آنها در تقویت و انسجام ملی بهره ببریم.

دکتر نجفی: عدالت، آرمان‌خواهی و حق‌طلبی، و معنویت‌گرایی ویژگی‌های هویت ملی ایرانیان هستند

دکتر موسی نجفی، استاد علوم سیاسی و رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، به عنوان هفتمین و آخرین سخنران این نشست با موضوع «هویت سه‌گانه ایرانی» به سخنرانی پرداخت و با نقل قولی از کتاب نظم جهانی هنری کیسینجر، وزیر خارجه سابق آمریکا درباره ایران مبنی بر اینکه «در میان همه کشورهای منطقه شاید ایران دارای منسجم‌ترین شکل ملیت و دقیق‌ترین سنت حکومتداری بر مبنای منافع ملی باشد، البته رهبران ایران از دیرباز به دوردست‌ها آن سوی مرزهای کنونی ایران نگاه می‌کردند و به ندرت موقعیتی پیش می‌آمد تا به مفاهیم وستفالی یا استقلال مملکتی پایبند باشند»، گفت: وستفالی قرارداد ۱۶۴۸ غربی‌هاست که بر مبنای آن هنوز هم اروپایی‌ها و آمریکا خودشان را متعهد به نظم جهانی فعلی می‌دانند. یکی از نکات این متن توجه به این است که ایران منسجم‌ترین شکل ملیت را دارد. اما نکته بعدی که می‌گوید این است که «الگوی امپراطوری پارس مانند امپراطوری سنتی چین شکلی از نظم‌بخشی جهانی را به نمایش گذاشت که در آن اهمیت نقش دستاوردهای فرهنگی، سیاسی و آسایش روانی به اندازه فتوحات سنتی نظامی بود. هرودوت مورخ قرن پنجم پیش از میلاد مسیح اعتماد به نفس مردمی را تشریح می‌کند که بهترین آداب و رسوم بیگانه را فرامی‌گرفتند و خود را مرکز توفیقات بشری می‌دیدند». در این بخش نیز نکته این است که ایرانی‌ها مثل چینی‌ها نظم جهانی‌ای را بنیانگذاری کردند.

این پژوهشگر مسائل سیاسی در ادامه گفت: بنا بر نظر کیسینجر ایران و انقلاب اسلامی تنها کشوری است که نظم جهانی بر مبنای وستفالی را به چالش کشید، کاری که حتی کمونیسم به‌رغم ادعاهای خود، نتوانست انجام دهد. این نشان‌دهنده قدرت تمدنی ایران است. ایران در دوران قدیم می‌توانست فراتر از سرزمین خود قوانینی را وضع کند و امروز هم ایران یک چالش جدی با غرب دارد.

دکتر نجفی با بیان امکان صحبت از ایران براساس سه انگاره از ایران شامل ایران جغرافیایی (گره)، ایران سیاسی (شیر) و ایران فرهنگی (فیل)، بر حرکت و اثرگذاری سیاست‌ها و برنامه‌های ایران در این جغرافیای پهناور تأکید کرد. وی دلیل این اثرگذاری را ذاتی دانست که ایرانی‌ها از دیرباز داشته‌اند. وی سپس با اشاره به دو دسته نظریات مرتبط با هویت ادامه داد: برخی معتقدند هویت ذات ثابتی دارد که دائم به سمت شدن حرکت می‌کند و درمقابل برخی معتقدند هویت موازیکی یا رودخانه‌ای است که هر بار به مؤلفه یا بخشی از آن می‌رسد و آن را به ذات خود وارد می‌کند. وی سپس با تأکید بر اینکه معتقد است ذات ایرانی ثابت است گفت: سه عنصر و ویژگی عدالت‌طلبی، آرمان‌خواهی و حق‌طلبی، و معنویت‌گرایی مؤلفه‌های برساننده ذات هویت ایرانی هستند. اگرچه این سه ویژگی ذات همه افراد بشر است اما همه افراد این فرصت را پیدا نمی‌کنند تا آن را متحقق سازند و عوامل مختلفی سبب می‌شود این عوامل در حد یک قوم یا مردم بماند و به یک ملت تبدیل نشود. ایرانیان فرصت کردند تا این سه را به یک فعلیت ملی برسانند.

وی سپس با اشاره به اسلام آوردن ایرانیان ادامه داد: برخلاف نظر شرق‌شناسان، وقتی اسلام به ایرانیان عرضه شد، برخلاف اینکه گفته می‌شود ایرانی‌ها با شمشیر به اسلام تمایل یافتند، آنان آگاهانه و از روی اختیار و با مشاهده ذات سه گانه در اسلام بود که اسلام را پذیرفتند. اینکه تا قرن سوم آتشکده‌ها در ایران بر پا بود و یا اینکه قرآن خواندن عجم‌ها و اینکه مالیات ندهند بیش از هر چیز بر خلفاء گران می‌آمده، حاکی از این است که ایرانیان آگاهانه و به اختیار به اسلام روی آوردند. درواقع آن ذات سه گانه خود را در اسلام پیدا کرد. اما ایرانیان بین اسلام خلفا و اسلام واقعی و عدالت‌طلبانه تفاوت قائل شدند و ایرانی‌ها فهمیدند که اسلام واقعی با اسلام خلفا فاصله دارد. در نتیجه ایرانیان به قطب دیگر اسلام که امام و ولایت بود کشیده شدند که آن هم تجلی آن ذات سه گانه است. یکبار در قرن دهم این ذات به منصب ظهور رسید. دکتر نجفی سه شخص را به عنوان نماد تکوین و به ظهور رسیدن این ذات و شناخت این سیر مهم و موثر معرفی کرد و افزود: ۱. امام رضا(ع) که در ماجرای ولیعهدی ایشان ایرانی‌ها به خوبی فهمیدند که مسأله خلافت، مسأله اسلامی نیست. بدین ترتیب زمینه‌های شکل‌گیری اولین سلسله نیمه مستقل ایرانیان که طاهریان بودند، پدید آمد. ۲. فارابی با طرح نظریه مدینه فاضله گام دوم در تکمیل این سیر را برداشت و با طرح نظریه رئیس اول از خلافت دور شد. وی به نظام مدینه‌ای فکر می‌کند که در آن خلیفه وجود ندارد. ۳. گام سوم را فردوسی برداشت که دیگر اعضای حاضر در نشست به نقش او در تاریخ زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایران اشاره کردند.

دکتر نجفی در ارتباط با زبان و ادبیات فارسی نکته‌ای را متذکر شد و گفت: اینکه ایرانیان فارسی صحبت می‌کنند ولی به رسم الخط اسلامی می‌نویسند، دلالت بر این مسأله مهم دارد که ایرانی‌ها در پی نشان دادن این هستند که عرب نیستند ولی مسلمان و متعهد به اسلام هستند. ایرانی‌ها بین اعراب و مذهبی که آوردند تفاوت قائل می‌شوند. همان‌طور که امروز ما بین غرب و علم غرب تفاوت قائل می‌شویم که این به تیزهوشی ایرانیان بازمی‌گردد.

وی با یادآوری فرد برجسته دیگر در این سیر، خواجه نصیرالدین طوسی را کسی دانست که ضربه آخر را به خلافت می‌زند و در سال ۶۵۶ ایرانی‌ها از سلطه خلافت رها می‌شوند. سپس چند سال بعد نتیجه این حرکت از رئیس اول را شاه اسماعیل صفوی در مرشد کامل به اوج خود می‌رساند و ایرانی‌ها برخلاف تفکری که در رنسانس غرب شایع شد، موفق شدند یک ملیت جدیدی را برپایه مذهب شیعه (که در ذات سه‌گانه‌ای که ایرانی‌ها داشتند، ریشه داشت) پایه‌گذاری کنند. بعدها نظریه مرشد کامل تکوین یافته و در زمان ما در شخصیت امام خمینی(ره) و در ولایت فقیه به شکلی کاملتر ظهور می‌کند. هویت از بودن به سمت شدن هست، به صورت دائم در حال تکمیل شدن است.

این پژوهشگر مسائل سیاسی با بیان اینکه می‌توانیم متناظر با مراحل سه گانه هویت ایرانی، سه نماد را مشاهده کنیم، از ۱. آستان قدس رضوی به عنوان مقدس‌ترین نقطه ایران، ۲. حافظیه به عنوان یکی از مکان‌های مورد احترام است ولی مقدس نیست، و ۳. تخت جمشید به عنوان مکانی که مظهر عظمت ایران است، یاد کرد. بر این اساس وی تأکید کرد هویت ایرانی هم قداست، هم احترام و هم عظمت می‌خواهد.

دکتر نجفی در پایان سخنرانی خود تأکید کرد: هر وقت اندیشه‌ای توانسته نسبت معقولی بین عناصر سه گانه مذهب شیعه، زبان فارسی و جغرافیای ایران برقرار کند، از دل آن یک تمدن بزرگ زاده شده است. این تمدن بزرگ است که همان‌طور که کیسینجر بیان می‌کند، می‌تواند فراتر از سرزمین خود تأثیرگذار شود، هم نظم نوینی را در دنیای قدیم پایه‌گذاری کرده و هم نظم وستفالی را بعد از چهار قرن به چالش بکشد.

در بخش پایانی این نشست پژوهشگران و اعضای حاضر به طرح دیدگاه‌های خود ناظر به مطالب طرح شده از سوی سخنرانان و موضوع نشست پرداختند.

دکتر معین‌زاده: احضار هویت یعنی ما مرتب یاد بنیاد کنیم و بنیاد را با شرائط زمانه تطبیق دهیم.

دکتر مهدی معین‌زاده، مدیر پژوهشی پژوهشگاه با یادآوری این مطلب از سارتر که گاهی انسان می‌کوشد خود را پشت هویت و سایر مسائل مخفی کند، گفت: ضرورت دارد ما وظیفه انسانی خود را فراموش نکنیم و با توسل به توجیهات و

بهانه‌های مختلف، شانه از بار مسئولیت در مواجهه با مسائل و چالش‌های مختلفی که جامعه با آن مواجه است، خالی نکنیم. هویت یک بنیاد است به معنای یاد بُن. بنیاد چیزی نیست که حاضر و آماده بوده و بتوانیم به آن اشاره کنیم. باید دائم به بُن توجه داشته باشیم و با طرح پرسش از آن، به جست‌وجوی پاسخ آن در میان آثار و موارث ارزشمند خود باشیم، حال ممکن است این آثار بنا به ظرفیت‌های انسانی ما، پاسخ خود را به ما هبه کنند یا مخفی کنند. اگر بن را احضار نکنیم، اگر هویت را احضار نکنیم، از ما می‌گریزد. اما یاد بُن صرفاً خواندن آثار گذشتگان مثل شاهنامه یا... نیست، بلکه امتداد دادن به آن تا زمان حاضر و تطبیق آن با شرایط زمانه است.

دکتر مبلغی: نباید اجازه داد شکاف‌های ساختاری و غیرساختاری هم‌راستا شده و تعمیق یابند.

دکتر عبدالمجید مبلغی، عضو هیأت علمی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی، به ضرورت صورت‌بندی دقیق و مؤثر از امکانات علوم انسانی در ارتباط با امر بیرونی اشاره کرد و گفت: مطابق نظریه لیپست در زمینه شکاف‌های اجتماعی، برخی شکاف‌ها ساختاری هستند مانند شکاف‌های نسلی یا جنسیتی و... و برخی شکاف‌ها غیرساختاری هستند مانند شکاف‌های مذهبی و اقتصادی. در ارتباط با شکاف‌های ساختاری باید به بازمفصل‌بندی اندیشید و در ارتباط با شکاف‌های غیرساختاری باید از فعال کردن آنها جلوگیری کرد. آنچه منجر به فعال‌تر شدن شکاف‌ها می‌شود روی هم قرار گرفتن آنهاست و متقاطع شدن شکاف‌ها منجر به تعمیق آنها می‌شود. وضعیت نامطلوب این است که این شکاف‌ها منجر به شکل‌گیری جامعه‌ای بخش‌بخش و جدا از هم به صورت ساختاری مشابه یک پیتزا درآید. در جهت جلوگیری از پدید آمدن این وضعیت ضرورت دارد وجوه ساختاری شکاف‌ها را به رسمیت شناخته و حقوق و مناسبات مربوط به آن شکاف را به درستی درک کنیم. نباید اجازه داد شکاف‌های ساختاری و غیرساختاری به یکدیگر متصل شده و آنها را به گونه‌ای تدبیر کنیم که هم‌راستا نشوند.

دکتر سادات محسنی، جستاری بر علل مانایی و پایایی هویت ملی در ایران از منظر اندیشمندان و متفکران غربی

دکتر فریبا سادات محسنی، عضو هیأت علمی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی گفت: علی‌رغم فراز و فرودها و بحران‌های سیاسی و اقتصادی و... هویت ملی برخی کشورها نظیر ایرانیان پایا و مانا بوده است. متفکری همچون اسپایسر معتقد است چنین وضعیتی بدلیل تاریخی بودن مللی همچون ایران، یونان و مصر بوده است. و برخلاف دیگر ملل که خودآگاهی و فهم مشترک از هویت ملی آنها مقارن با نظم و استقالی و شکل‌گیری دولت ملت بوده است؛ ملت ایران یک ملت پیشامدرن و دارای سابقه تاریخی و در زمره ملل تاریخی جهان است.

هنری کسینجر استراتژیست و مشاور امنیت ملی دو رئیس جمهور ایالات متحده نیز در کتاب نظم نوین جهانی به این نکته اذعان دارد که جمهوری اسلامی ایران دارای سابقه حکمرانی و دو دوره پیشینه تمدنی در سده‌های سوم تا ششم و سیزدهم تا شانزدهم است و این دو سابقه تمدنی در جمهوری اسلامی ایران به هم رسیده‌اند و به همین دلیل با کشورهای نظیر لیبی، هند، ژاپن و... متفاوت است. از نظر وی یکی از دلایلی که سیاست‌های غرب در رابطه با لیبی و هند و ژاپن جواب می‌دهد ولی در رابطه با ج.ا.ایران اثرگذاری مورد انتظار را ندارد، همین پیشینه تمدنی است.

دکتر محمدی‌کیا: فناوری‌های ارتباطی در شناخت هویت و شکل‌گیری ذهنیت نسل جدید نقش اساسی دارد

دکتر طیبه محمدی‌کیا، عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، با بیان گسترده بودن مفاهیم و عناصر مؤثر در بحث هویت، آن را مقوله‌ای فازی دانست که برای فهم درست و صحیح آن، باید ابعاد و اضلاع آن را به درستی شناخت. دکتر محمدی‌کیا با اشاره به اینکه هویت در طول زمان دچار تغییر و تحول می‌شود، تأثیر فناوری‌های ارتباطی در زمان حاضر و افزایش تعامل و ارتباط با دیگران را از عناصر مهم در شکل‌گیری هویت نسل جدید برشمرد و گفت: این مسأله باعث شده ما در جامعه با هویت‌های خلق‌الساعه‌ای مواجه شویم که با آنچه در جامعه به شکل سنتی با آن آشنا هستیم، تجانس نداشته باشد. برای نسل جدید کنش ارتباطی در بستر جهانی رخ داده

و ما با هویت‌هایی مواجه هستیم که نه تنها به سرعت ظهور می‌کنند، بلکه گاهی به همان سرعت از میان می‌روند و یا تحول می‌یابند. این موضوع در شناخت هویت و ذهنیت نسل جدید بسیار اساسی است.



سومین نشست از سلسله نشست‌های گفت‌وگوی انتقادی با عنوان «دخالت خارجی یا توهم توطئه در تاریخ و سیاست ایران» روز سه شنبه اول آذرماه ۱۴۰۱ در سالن ادب پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در این نشست که با حضور اعضای هیأت علمی، کارشناسان، دانشجویان پژوهشگاه و سایر علاقه‌مندان به مسائل سیاسی و تاریخی همراه بود، دکتر علیرضا ملایی توانی، استاد تمام تاریخ و دکتر یعقوب توکلی، دانشیار علوم سیاسی پژوهشگاه ابتدا به طرح مسأله و ارائه تحلیل خود از موضوع سخنرانی پرداختند و ضمن تفصیل مباحث خود مصادیق تاریخی ناظر به نظریه خود را مطرح کردند.

دکتر شجاعی: فراهم شدن زمینه گفت‌وگو بسیار ارزشمند است

در ابتدای جلسه دکتر مالک شجاعی جشوقانی، استادیار فلسفه و رئیس مرکز تحقیقات امام علی(ع)، به عنوان دبیر نشست، پس از خوشامدگویی به حاضران و قدردانی از رئیس و هیأت رئیسه پژوهشگاه در فراهم کردن بستر مناسب برای برگزاری این نشست، گفت: فراهم کردن زمینه گفت‌وگو درباره تاریخ، فرهنگ و سیاست کشور، که در شرایط کنونی بیش از هر چیز نیاز به مراقبت و حراست دارد، امری بسیار ارزشمند است و اندیشمندان، صاحب‌نظران و پژوهشگران از منظر دانش‌های مختلف حوزه علوم انسانی می‌توانند از این فرصت برای تحلیل و صورت‌بندی مسأله، بیان فرضیه و مدعای خود، تفصیل و تشریح موضوع و ارائه راهکارهای خود درباره مسائل مختلف کشور به‌ویژه در مورد پدیده‌های اجتماعی در چارچوب‌های آکادمیک و مراعات لوازم آن استفاده لازم را ببرند. دکتر شجاعی با اشاره به سطح فاخر نشست‌های پیشین از سلسله نشست‌های گفت‌وگوی انتقادی، آنها را فاقد نقص و کاستی ندانست و اظهار امیدواری کرد با دریافت نقدها و پیشنهادهای زمینه برای اجرای شایسته‌تر این نشست‌ها فراهم شود. وی با اشاره به سوابق علمی و پژوهشی سخنرانان حاضر گفت: دکتر ملایی توانی آثار و تألیفات متعددی همچون مشروطه و جمهوری: ریشه‌های نابسامانی نظم دمکراتیک در ایران؛ زندگی‌نامه سیاسی آیت‌ا... طالقانی؛ گفتمان تاریخ نگاری رسمی دوره پهلوی پیرامون رضاشاه؛ و... داشته و از دکتر توکلی نیز آثار متعددی همچون اسلام‌گرایی در مصر؛ دو نظریه تروریسم و فداکاری در ایران؛ انقلاب ناتمام و... به انتشار رسیده است.

دکتر ملایی توانی: توطئه یکی از موضوعات مناقشه‌آمیز نه تنها در تاریخ ایران بلکه در جهان است

سپس دکتر علیرضا ملایی توانی به‌عنوان سخنران نخست این نشست، مسأله توطئه را یکی از موضوعات مناقشه‌آمیز نه تنها در تاریخ ایران بلکه در جهان برشمرد و گفت: فهم، کارکرد و روایت‌های صورت گرفته از توطئه مناقشه‌های بسیاری نه تنها میان اندیشمندان و صاحب‌نظران علوم مختلف بلکه میان سیاستمداران و به شکل گسترده‌تر میان مردم در جهان بلکه در ایران ایجاد کرده است. بر این اساس نه تنها کلان‌روایتی در ابعاد جهانی، بلکه یک کلان‌روایت ملی در این زمینه داریم و ادبیات گسترده‌ای از جمله کتاب‌ها، مقاله‌ها، یادداشت‌های مختلف در فضای مجازی و... در

این زمینه تولید شده است.

این پژوهشگر با طرح این مطلب که برخی فقط معتقدند توطئه داریم و در مقابل برخی نیز معتقدند فقط توهم توطئه داریم، مدعای خود را چنین مطرح کرد که به نظر من ما در کشور هم توطئه و هم توهم توطئه داشته و داریم و این رویکرد در فهم مسائل بسیار راهگشا و آغازی برای یک گفت‌وگوی انتقادی در سطح گسترده‌تر است. دکتر ملایی توانی با اشاره به پیوند عمیق میان توطئه و منازعه در تاریخ بشر گفت: منازعه و تضاد از زمان هابیل و قابیل، موسی و فرعون، ادیان و پیامبران و پیروانشان و مخالفان آنان، یونانیان باستان و ایرانیان، و حتی در طبیعت وجود داشته و این منازعه به موضوع توطئه یا توهم توطئه دامن می‌زند. وی با اشاره به برخی ویژگی‌های دوره مدرن ادامه داد: در دوره مدرن به دلیل قدرتمندی و توانمندی‌های زیاد کشورهای پیشرو و استفاده آنها از ابزارهای مختلف به‌ویژه بهره‌گیری گسترده از تکنولوژی و فضای مجازی و دخالت‌هایی که به طرق مختلف در کشورهای ضعیف‌تر و عقب مانده صورت می‌دهند، به مسأله توطئه ابعاد سیاسی بیشتری داده و به صورت یک تئوری درآمد است و مورد بحث و بررسی‌های بسیاری قرار گرفته است.

توطئه چیست و چه ارکانی دارد؟

دکتر ملایی توانی با پرسش از اینکه تئوری توطئه چیست و در مقابل توهم توطئه چیست و این موضوع در رابطه با تاریخ ایران به چه صورت است، گفت: تعاریف متعددی از توطئه صورت گرفته است. از نظر ون پرویزن توطئه عبارتست از اینکه چند عامل خارجی یا داخلی طی یک توافق پنهانی برای پیشبرد مقاصد شیطانی به هم بپیوندند و یک کاری را در یک کشور صورت دهند. در این تعریف تئوری توطئه پنج رکن دارد: ۱. الگو: شکل‌ها و الگوهای متنوعی از توطئه‌ها داریم که نشان می‌دهد پشت آن الگوها، تفکری وجود دارد نه اینکه تصادفی پدید آمده باشند؛ ۲. سازمان: گروهی با خلاقیت و تفکر برای توطئه برنامه‌ریزی می‌کنند؛ ۳. ائتلاف: نیروهای توطئه‌گر از افراد و سازمان‌ها تا نیروهای غیر انسانی همچون بیماری‌ها مانند کووید ۱۹ در شکل‌گیری توطئه موثر هستند؛ ۴. خصومت و دشمنی: توطئه‌کنندگان در پی ضربه زدن به یک کشور هستند؛ و ۵. پنهان‌کاری.

این پژوهشگر تاریخ متذکر شد: به رغم اینکه این تعریف از دقیق‌ترین تعریف‌ها درباره توطئه به شمار می‌رود، اما به نظر من توطئه عبارتست از: هر تلاش برنامه‌ریزی شده و سازمان یافته پنهانی که در جهت منافع توطئه‌گران و برای تغییر معنادار در فرایند تحولات یک کشور به صورتی خصمانه و از راه‌های غیردیپلماتیک یا غیرقانونی صورت می‌گیرد. وی مزیت و امتیاز این تعریف را این دانست که بنا بر این معنا توطئه‌گران فقط خارجی نیستند بلکه داخلی هم هستند. اینکه یک حزب سیاسی داخلی احزاب دیگر را از صحنه سیاست و کشور دور کند؛ رئیس دولت یا پارلمان یا ... که یک جریان سیاسی را حذف کند و موارد مشابه دیگر، توطئه محسوب می‌شوند. وی کار شاه در مورد جبهه ملی را مصداق روشنی از توطئه داخلی برشمرد.

دکتر ملایی در مقابل این معنا از توطئه، توهم توطئه را باور به این دانست که همه شیظنت‌ها و تلاش‌های خرابکارانه در مسیر پیشرفت کشور ساخته و پرداخته نیروهای متخاصم خارجی است.

انواع رویکردها به مسأله توطئه یا توهم آن در تاریخ ایران

وی با نام بردن از برخی پژوهشگران ایرانی که قائل به این هستند که در تاریخ ایران بسیاری از فعالیت‌ها حاصل توطئه است به آقای عبدا... شهبازی اشاره کرد که در کتاب خود با عنوان زرسالاران یهودی تلاش می‌کند توطئه‌ها را نه فقط در تاریخ ایران بلکه در تاریخ جهان نشان دهد. وی افزود: درمقابل نیز افرادی مانند احمد اشرف توهم توطئه را یک بیماری می‌داند و توطئه را خیلی کم رمق نشان می‌دهد. این پژوهشگر تاریخ در مقابل چنین نگاه‌هایی مدعی شد: من معتقدم در تاریخ ایران هم توطئه‌هایی داریم که قدرت‌های خارجی در ایران ایجاد کردند؛ هم توطئه‌هایی داریم که سیاستمداران و کنشگران سیاسی داخلی در کشور به وجود آوردند؛ و هم توهم توطئه داریم. دکتر ملایی توانی با انتقاد از نگاه‌ای متوهمانه به این موضوع و نگاه غیرعقلانی و غیرمنطقی برخی گفت: برخی برآنند که همه کارشکنی‌ها و ناکامی‌ها در مسیر پیشرفت کشور ناشی از اقدامات نیروهای مخالف است و همه پیشرفت را نشانه برنامه‌ریزی خود می‌دانند و با این نگاه، فضایی را در صحنه سیاست بسط می‌دهند که یکی خودی و یکی غیرخودی محسوب می‌شود.

مصادق‌هایی از توطئه‌های خارجی‌ها در تاریخ ایران

دکتر ملایی توانی با اشاره به دو دوره تاریخی جدید ایران (از زمان جنگ‌های روسیه تا انقلاب مشروطه) و تاریخ معاصر ایران (از انقلاب مشروطه به بعد)، مصادق‌هایی از توطئه و توهم توطئه در تاریخ ایران را برشمرد و گفت: در تاریخ ایران پیش از انقلاب توطئه‌های بسیاری به وسیله خارجی‌ها صورت گرفته از جمله جنگ‌های ایران و روس که در آن البته عوامل داخلی هم مؤثر بودند؛ تلاش‌های بریتانیا برای جدایی افغانستان و عهدنامه پاریس؛ قرارداد ۱۹۱۹؛ تلاش بریتانیا برای اخراج آلمان‌ها از ایران؛ تلاش روسیه برای نفت شمال؛ حمایت‌های صورت گرفته از فرقه‌های دموکرات آذربایجان و جدایی‌طلبان کردستان؛ تلاش محمدعلی شاه و لیاخوف برای سرکوب مشروطه و به توپ بستن مجلس و یکی از بارزترین این توطئه‌ها کودتای ۲۸ مرداد برای برهم زدن نظم دموکراتیک ایران بود که چند قدرت خارجی در آن دخالت داشتند. پس از انقلاب نیز جنگ تحمیلی، ترور دانشمندان هسته‌ای، تحرکات مجاهدین خلق و... از جمله توطئه‌هایی است که توسط خارجی‌ها صورت گرفته است.

مصادق‌هایی از توطئه‌های داخلی در تاریخ ایران

وی سپس برخی توطئه‌های داخلی در تاریخ ایران را ذکر کرد و توطئه برای کشتن حاج ابراهیم خان کلانتر یا امیر کبیر یا قائم مقام فراهانی توسط شاهان قاجار؛ همکاری شیخ فضل‌ا... نوری با محمدعلی شاه برای به زانو درآوردن مشروطه؛ تلاش‌های رضاشاه برای از بین بردن پارلمان؛ تلاش‌های محمدرضا شاه در جهت تضعیف نهادهای دموکراتیک در کشور؛ تغییر تقویم رسمی از هجری به شاهنشاهی؛ حذف جبهه ملی از صحنه رقابت‌های سیاسی کشور؛ ایجاد حزب رستاخیز و محدودیت‌های سیاسی و ایدئولوژیک برای مخالفان و... را از جمله توطئه‌های پیش از انقلاب و تلاش‌های برخی جریانات سیاسی برای حذف برخی دیگر از جریان‌های سیاسی و قانونی از صحنه سیاست کشور را مصادق‌هایی از توطئه‌های پس از انقلاب برشمرد.

برخی مصادیق توهم توطئه در ایران و اهمیت توجه به تأثیر نیروهای توطئه‌گر خارجی یا داخلی در مسیر کنش‌های اجتماعی

سپس این پژوهشگر تاریخ با بیان اینکه باورم این است که در جنبش‌های اجتماعی نمی‌توان نظریه توطئه را آنچنان بسط داد تا همه معترضان و منتقدان و همه کسانی که خواهان تغییر هستند به عنوان نیروهای توطئه‌گر یا عامل دشمن تلقی شوند، جنبش تنباکو را مصادق توطئه ندانست و آن را یک جنبش اجتماعی دانست. به نظر وی در هر جنبش اجتماعی و در هر کنشی که یک جامعه انجام می‌دهد نیروهای توطئه‌گر خارجی یا داخلی درصدد استفاده و هدایت آن هستند و از ظرفیت و توان خود برای تأثیر نهادن بر این جنبش و هدایت و انحراف آن جنبش ممکن است استفاده کنند. وی جنبش تنباکو؛ جنبش مشروطه؛ حتی حضور آلمانی‌ها در ایران در دوره رضاشاه؛ جنبش ملی شدن صنعت نفت؛ انقلاب ایران؛ و... حتی تحرکاتی که در ایران امروز شاهد آن هستیم را از فعالیت‌هایی برشمرد که توطئه نبوده‌اند ولی در اذهان برخی ایرانیان توطئه دانسته شده‌اند.

بیان برخی ابعاد اجتماعی بسط تئوری توطئه در جوامع

سپس دکتر ملایی توانی به ارائه تحلیل خود از مسأله توطئه یا توهم توطئه پرداخت و گفت: پس به طور کلی سه رویکرد در این باره برشمرده شد: ۱. پذیرش کامل تئوری توطئه؛ ۲. نفی کامل توطئه‌باوری و توطئه‌اندیشی؛ و ۳. پذیرش برخی ابعاد توطئه و توهم توطئه که این رویکرد آخر دیدگاه من است. وی در ادامه برخی از ابعاد در زمینه توطئه یا توهم توطئه را برشمرد و گفت: نظریه‌های توطئه یا توهم توطئه ابعاد اجتماعی داشته و نیاز به توجه به روانشناسی اجتماعی دارد. در کشوری مانند ایران چه توطئه و چه توهم توطئه به دلیل تاریخ کهن آن، این ایده ریشه‌دارتر و عمیق‌تر است و خواهان و رواج‌دهندگان بیشتری دارد. همچنین تئوری توطئه یا توهم آن در جایی شکل می‌گیرد که یک جامعه دوقطبی و یک تعارض عمیق در آن وجود دارد. وی جوامعی که دارای ایدئولوژی‌های افراطی مثل ایدئولوژی‌های نازیستی یا فاشیستی دارند یا نظام‌های غیردموکراتیک و استبدادی که آزادی بیان و سانسور و سرکوب در آنها حاکم است را از جوامعی برشمرد که توطئه یا توهم آن در آنها به مراتب بیشتر است. حتی توطئه یا توهم آن در جوامع دموکراتیکی که افکار پوپولیستی دارند نیز نسبت به جوامع دموکراتیک معتدل‌تر بیشتر است.

کارکردهای توطئه و ضرورت تغییر در نگرش‌ها برای برون‌رفت جامعه از شرایط دشوار

دکتر ملایی توانی برخی از کارکردهای توطئه را وحشت‌آور دانست که باید به آن اندیشید و توجه کرد و گفت: یکی از کارکردهای ترویج توطئه این است که حکومت‌ها همه ناکامی‌ها و سوء مدیریت‌ها و کارهای نابخردانه خود را که ریشه در ناشایستگی آنها دارد، به خارجی‌ها یا وابستگان داخلی آنها نسبت می‌دهند. این مسأله با ندیدن واقعیت‌های جامعه نیز پیوند می‌یابد. با چنین نگاهی توطئه‌گران شرایط محبوس شدن جامعه را فراهم می‌کنند که در آن هر کنشی و هر تحرکی، توطئه تلقی می‌شود. هر کاری، کار عوامل خارجی محسوب می‌شود. وی همچنین بیگانه‌هراسی بیمارگونه را از نتایج توطئه‌اندیشی برشمرد که براساس آن تصور می‌شود همه جهان برای نابودی آن کشور بسیج شده و بر اساس این نگاه یک کشور با همه جهان درگیر نزاع می‌شود. بدین ترتیب تمام ظرفیت‌های کشور که باید در جهت پیشرفت و ترقی کشور استفاده شوند، نابود می‌شوند. دکتر ملایی توانی بر اهمیت فراهم کردن شرایط برای تغییر روش‌ها، رهیافت‌ها و دیدگاه‌ها تأکید کرد و مهم‌ترین نتیجه روند توطئه‌اندیشی را از دست رفتن و فراهم نبودن امکان اصلاح و برون‌رفت از شرایط دشوار برشمرد که هرگونه راه تغییر و اصلاح و بازاندیشی بسته می‌شود و هم جامعه و هم حکومت ضرر کرده و آسیب می‌بینند. خروج کنش‌های اجتماعی از چارچوب‌های قانونی و ساختارهای مدنی و پدید آمدن خشونت و سرکوب‌گری و... از نتایج این نگاه است.

دکتر یعقوب توکلی: اثرگذاری تئوری توطئه بر کانون‌های قدرت و سرنوشت سیاسی کشورها

دکتر یعقوب توکلی به‌عنوان دومین سخنران این نشست، با اشاره به شکل‌گیری تدریجی بحث تئوری توطئه براساس مفروضاتی در ذهن بشر همچون داستان‌ها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها یا تأثیرگذاری برخی کانون‌های قدرت در سرنوشت سیاسی یا تلاش برای تعریف بیشتر قدرت برای برخی کانون‌های قدرت، گفت: این رویه قدرت‌افزایی به‌وسیله توطئه بیش از همه در ادبیات و تاریخ‌نگاری قوم یهود مشاهده می‌شود که با طرح و القای حضور یک قدرت فرازمینی که در همه عرصه‌ها دخالت دارد، در پی حاکم کردن قدرت خود در جهانی بود که حضور ندارد. این روایت‌ها باعث شد که به تدریج در ذهنیت بسیاری از اقوام این نگاه شکل بگیرد که یهودیان مظهر توطئه هستند و در همه جا حضور دارند. این یک نوع نگاه است. اما نگاه دیگری در تاریخ ایران به واسطه اقدامات گسترده‌ای که علیه مردم ایران انجام شده، پدید آمد.

زمان آغاز منازعه و مواجهه ایران با غرب

این پژوهشگر علوم سیاسی با بیان اینکه شروع مواجهه ما با غرب جنگ‌های ایران و روس نیست، گفت: در سال ۹۱۱ یک دریاسالار پرتغالی به نام آلفونسو دو آلبوکرک وارد تنگه هرمز شد و پس از آشنایی با اهمیت استراتژیک منطقه خلیج فارس، پادشاه پرتغال را قانع کرد به این منطقه آمده و آن را تصرف کند. وی باور داشت که اگر کسی بر تنگه هرمز و باب‌المنندب حاکم باشد، می‌تواند بر بخش وسیعی از جهان حاکم شود. این واقعه در زمانی رخ داد که الکساندر بیانیه تقسیم جهان را صادر کرد که براساس آن نیم‌کره غربی به اسپانیا و نیم‌کره شرقی به پرتغال تعلق گرفت. پرتغالی‌ها پس از چند سال جنگ، با توجه به ضعف پادشاهی تازه تأسیس شاه اسماعیل صفوی در ایران و فقدان توان دریایی آن، بر خلیج فارس تسلط یافتند. بدین ترتیب پرتغالی‌ها صد سال بر منطقه حاکم شده و هرکاری توانستند از غارت، آدمکشی و... انجام دادند. درواقع منازعه ایران با غرب از آنجا شروع شد.

شکل‌گیری پدیده استتباع یا ترسیدگی در ایرانیان

دکتر توکلی با تشریح نحوه ورود نیروهای انگلیسی به منطقه خلیج فارس گفت: شاه عباس، با همکاری انگلیسی‌ها، پرتغالی‌ها را از منطقه بیرون راند و تفاهم‌نامه‌ای میان ایران و انگلیس منعقد شد که براساس آن نیروی دریایی تجاری انگلیس بتواند در خلیج فارس حضور داشته باشد. اما انگلیسی‌ها به طرق مختلف از جمله قتل بایندر، بیش از ۴۰۰ سال اجازه ندادند هیچ نیروی دریایی در ایران شکل بگیرد. با تضعیف صفویان، افغان‌ها شورش کردند و با واگذاری ایران به خلیفه عثمانی، محمود افغان نماینده حکومت عثمانی در ایران شد که نادرشاه با شکست افغان‌ها، آنها را ساقط کرد. وی با تشریح نحوه ورود روس‌ها به مناطق شمالی ایران گفت: ورود روس‌ها به ایران طی چندین مرحله رخ داد و این اتفاق به یکباره روی نداد. روس‌ها یکبار اواخر صفویه وارد شدند، با ظهور نادر خارج شدند و با مرگ او مجدداً وارد

شمال ایران شدند. بعد کریم‌خان آنها را بیرون کرد و مجدداً پس از مرگ کریم‌خان وارد شدند. سپس در دوره آقامحمدخان قاجار این ماجرا تکرار شد که نهایتاً با قراردادهای گلستان و بعد ترکمانچای، شکست ایران تکمیل شد. دکتر توکلی ادامه داد: شکست ایران در این جنگها منجر به شکل‌گیری پدیده‌ای به نام استسباع یا ترسیدگی در کشور شد. وی در فهم این پدیده، بازی موش و گربه را راهگشا دانست و گفت: وقتی موش به دنبال گربه می‌افتد، موش فرار می‌کند ولی وقتی گیر می‌افتد و در گوشه‌ای مجبور به رودرو شدن با گربه می‌شود، موش قدرت خود را از دست می‌دهد، دل و جرأت خود را از دست می‌دهد و گربه با موش بازی می‌کند.

نتیجه استسباع حاکم بر کشور پذیرش باور توطئه و تأثیرگذاری عمیق توطئه قدرت‌های خارجی بود

این پژوهشگر علوم سیاسی گفت: پس از شکست در جنگ‌های اول و دوم، که جنگ اول ده سال و جنگ دوم دو سال طول کشید، مواجهه‌های بعدی ایران با روس‌ها یا انگلیسی‌ها خیلی کوتاه بود و ایران عملاً قدرت مواجهه‌ای نداشت. صدای توپخانه و آتش تفنگ، مردم را ترسانده بود. در ماجرای هرات شش ماه مقاومت کردیم، در صلح پاریس و جدایی افغانستان، یکی دو ماه کشمکش بود، یا در ماجرای آخال ایرانی‌ها به قدری تسلیم شده بودند که حتی روسیه برای تصرف آن مناطق از ایران شتر و گندم خرید.

دکتر توکلی نتیجه استسباع حاکم بر کشور را پذیرش باور توطئه و تأثیرگذاری عمیق توطئه قدرت‌های خارجی ذکر کرد.

توطئه‌باوری و نگاه‌های افراطی یا تفریطی به ارتباط با خارجی‌ها

وی گفت: می‌توان به جای کلمه توطئه که مشکلاتی را در ارتباط با سایر کشورها ایجاد می‌کند، از اصطلاحاتی مانند برنامه‌ریزی، سیاست یا استراتژی استفاده کرد و مثلاً بگوییم سیاست خارجی دولت انگلستان، بسط نفوذ و اشغال تدریجی در ایران بود، همچنان که می‌گوییم سیاست انگلیس با ایجاد کمپانی هند شرقی در هندوستان چنین بود. دکتر توکلی با اشاره به حاکم بودن نظریه باورپذیری حضور قدرت خارجی در کشور در مقاطع پیش از انقلاب گفت: از زمانی که بحث توطئه‌باوری شکل گرفت یک نگاه افراط و تفریط نسبت به مسأله خارجی و اراده خارجی در ایران معنا پیدا کرد. مثلاً عده‌ای همچون فروغی بر این باور بودند که همه اتفاقات در ایران آن زمان از طریق قدرت انگلستان رخ می‌دهد و ما غیر از اراده انگلستان کاری نمی‌توانیم بکنیم. به تدریج نوعی تسلیم محض در برابر قدرت خارجی در میان سیاستمداران ایران شکل گرفت که صدور بیانیه عدم مقاومت توسط رضاخان یکی از نتایج آن بود. پس این باور به توطئه، نوعی افراط در کشور ایجاد کرد که منجر به نوعی تسلیم محض در برابر قدرت خارجی در تاریخ کشور شد. این موضوع شامل محمدرضا شاه و نگاه او در همه مسائل از کلی تا جزئی نیز می‌شود، از تسلیم ایران در جنگ جهانی دوم تا موضوع عدم انتخاب آذربایجان به عنوان فرمانده نیروی هوایی. حتی انقلاب اسلامی از سوی کسانی مثل اشرف پهلوی و محمدرضا پهلوی محصول توطئه خارجی دانسته شد. به نظر شاه آمریکایی‌ها چون دیدند قدرت ایران در حال افزایش است، اینکه ژاندارم منطقه شده است و... او را کنار گذاشتند. بدین ترتیب این مسائل و به‌ویژه بحث توطئه خارجی‌ها و دست داشتن آنها در همه امور کشور، آرام آرام وارد بافت فکر سیاسی و تاریخی ما شد. این پژوهشگر علوم سیاسی ادامه داد: در مقابل پس از انقلاب شاهد این هستیم که مسأله برنامه‌ریزی و دخالت خارجی طی سال‌های اخیر به شدت مورد هجوم قرار گرفت. وی افزود: در تاریخ‌نگاری با نقد این نوع نگاه افراطی به تأثیر خارجی‌ها، مسأله توهم توطئه پدید آمد و اینکه ما بیشتر توهم توطئه داریم به‌خصوص در بحث مناسبات بین‌المللی انقلاب و ارتباط با آمریکا، انگلستان و اسرائیل.

پذیرش کامل تئوری توهم توطئه، منجر به تحمیق و استعمار می‌شود.

دکتر توکلی گفت: اگر ما تئوری توهم توطئه را باور کنیم، یعنی اینکه ما نسبت به مسائل جهان در حال توهم هستیم و به اشتباه فکر می‌کنیم برنامه‌ای علیه ما هست، این نوعی تحمیق و استعمار را به همراه خواهد داشت. اگر ما سیاست بازگشت به دوران سلطه و استعمار پیش از انقلاب را در برنامه‌های آمریکایی‌ها نبینیم، اگر اسناد و مدارک منتشر شده را نبینیم، و این وقایع و تأثیرگذاری آمریکا را نبینیم و اتفاقات مختلف را یک حادثه طبیعی بدانیم، یک روند تحمیق را طی خواهیم کرد. خواهیم پذیرفت آنچه غربی‌ها انجام می‌دهند حق طبیعی آنهاست. وقتی بپذیریم توطئه‌ای در کار نیست و همه اشکالات ناشی از کم‌کاری‌ها و کاستی‌های خود ماست، این نگاه ما را دچار مشکلات مختلف و تحمیق خواهد

کرد.

وی با بیان اینکه می‌توان به موضوع در دو عرصه نگاه کرد گفت: ممکن است در عرصه تاریخی و در پژوهش گاهی مشخص شود که یک واقعه یا بخشی از آن محصول برنامه‌ریزی و سیاست خارجی بوده و دیگری حاصل کوتاهی خود ما. مثلاً شکست ما در برابر دشمن خارجی در جریان جنگ‌های اول و دوم محصول توطئه و سیاست خارجی انگلستان و روسیه بوده، به خاطر اینکه بتوانند امکانات خود را بهتر به جبهه روسیه برسانند. اما اینکه حاکمیت پهلوی به آسانی تسلیم شد و حتی در جامعه ایران، استسباع کار خود را انجام داد و هیچ کانون اعتراض و مقاومتی شکل نگرفت، این محصول توطئه خارجی نیست، بلکه این عدم ایستادگی به دلیل دور شدن ما از واقعیت خودمان بود.

شکل‌گیری مقاومت در لبنان حاصل پروژه تجاوز رژیم صهیونیستی بود

دکتر توکلی با اشاره به برخی دیگر از اتفاقات و نقش رژیم صهیونیستی در القاء این نگاه که شکل‌گیری مقاومت در منطقه محصول ایرانی‌هاست و ما نیز کمی این را باور کرده‌ایم که حزب ا... لبنان توسط ایران تأسیس شده است، گفت: واقعیت آن است که شکل‌گیری مقاومت در لبنان حاصل برنامه‌ریزی ما نبود، بلکه حاصل پروژه تجاوز رژیم صهیونیستی و عدم پیش‌بینی درست رژیم صهیونیستی از مقاومت ملت‌های منطقه به‌ویژه مناطق شیعه‌نشین لبنان بود، هرچند ایران نیز به آنها کمک کرد. جریان مقاومت لبنان یک جریان ملی و مردمی بود که براساس خواست و مقاومت جامعه شیعیان لبنان شکل گرفت.

تداوم انجام اقدامات توطئه‌آمیز خارجی‌ها در ایران

وی با اشاره به موارد فراوانی در تاریخ ایران که کشورهای خارجی در آنها دست داشتند همچون قراردادهای ۱۹۰۷، ۱۹۱۹، ملی شدن صنعت نفت و... گفت: دست قدرت انگلستان آنقدر در ایران قوی بود که رهبران جبهه ملی که یازده نفر در مجلس بودند و نیاز داشتند که برای تبدیل ماده واحده به طرح ملی شدن صنعت نفت، حامیان آن به ۱۵ نفر برسد، یکی دو سال تلاش کردند ولی نتوانستند آن را به طرح تبدیل کنند تا اینکه ترور رزم‌آرا شرایط را فراهم کرد. پس از ملی شدن صنعت نفت نیز نیروی دریایی انگلستان وارد منطقه شد و با تحریم ایران، مانع فروش نفت شد.

نقش کشورهای خارجی در شکل‌گیری بحران‌های قومی در منطقه

وی بر تداوم انجام اقدامات توطئه‌آمیز خارجی‌ها هم در دوران صفویه، هم دوران قاجار، هم دوران پهلوی و حتی پس از انقلاب تأکید کرد و گفت: کودتای نظامی علیه انقلاب، جنگ تحمیلی، هماهنگی گسترده برای تحریک بحران‌های قومیتی و... از جمله این اقدامات بود. وی با ذکر مثالی از ایجاد بحران‌های قومیتی در ایران قبل از انقلاب با استناد به گزارش سردبیر سیاسی روزنامه لوموند، آندره فونتن، گفت: در جریان جنگ‌های اعراب و اسرائیل، نیروی زمینی عراق از بهترین نیروهای زمینی بود که در مقابل تجاوز رژیم صهیونیستی مقاومت کرد. ما در منطقه پروژه استقلال‌خواهی کردها و بازگشت به کردستان بزرگ را داشتیم. کشمکش‌های زیادی هم بین ترک‌ها و کردها در منطقه اتفاق افتاد. بعد از جنگ جهانی دوم، روس‌ها و انگلیسی‌ها به تقویت رشد ناسیونالیسم کردی در ایران کمک کردند. سفر ملامصطفی بارزانی و قاضی محمد به روسیه یا همکاری سید جعفر پیشه‌وری با روس‌ها و هماهنگی آنها برای تجزیه منطقه غیرقابل انکار است. وی بیانیه لرد ویلسون برای تشکیل ارمنستان بزرگ را نیز که همزمان با تشکیل رژیم صهیونیستی بود در همین چارچوب و به منظور تشدید بحران‌های قومی توصیف کرد. در منطقه وقتی دولت عراق بر جریان کردها مسلط می‌شود، کردها و خانواده بارزانی از ایران به روسیه می‌روند و آنجا مستقر می‌شوند. برای اینکه جنگ جدیدی در اسرائیل صورت نگیرد و نیروی زمینی عراق وارد نشود، آمریکا بنا به روایت آندره فونتن، کردها را از مناطق مختلف جمع کردند و از طریق مرز ایران وارد بخش کردستان عراق کردند و درگیری کردی پیش آمد. کشمکش با ایران هم بر سر گسترش مرز شط العرب تشدید شد. وقتی حکومت بعثی در عراق مستقر شد، صدام و حسن البکر در پی حل کشمکش‌ها برآمدند: یکی گروه‌های مذهبی، یکی گروه‌های چپ و کمونیستی، یکی ماجرای کردها بود و یکی ماجرای اختلاف با ایران. هم عراقی‌ها و هم پهلوی‌ها به این نتیجه رسیدند که اختلاف‌ها را حل کنند. تنها دولتی که تلاش کرد این توافق صورت نگیرد دولت اسرائیل بود تا این کشمکش تداوم یابد. ظهور این پدیده‌های ناسیونالیستی در دوران پس از انقلاب هم ادامه داشت.

جنگ تحمیلی یک توطئه مشترک و گسترده و بین‌المللی علیه ایران بود

وی با بیان اینکه روند ادامه تحریم‌ها علیه ایران و روند محاصره نظامی نیز توطئه بودند، افزود: جنگ تحمیلی یک توطئه بود ولی بسیار عمیق‌تر از آنچه که به نظر می‌رسد و بیش از یک توطئه بود. شاپور بختیار و فرح پهلوی با صدام دیدار می‌کنند و به اذعان خود بختیار و عراقی‌ها، برای حمله به ایران توافق می‌کنند و اینکه پس از سقوط جمهوری اسلامی خوزستان به عراق واگذار شود. روند تداوم جنگ و همکاری بین‌المللی و حضور افرادی از چندین کشور، چه عربی و چه غربی، برای کمک به ارتش عراق در جنگ علیه ایران، نیز نشان می‌دهد این جنگ محصول تفاهم کشورهای مخالف با ایران بود. این توهم نیست یک توطئه مشترک و گسترده و بین‌المللی بود.

باید از تاریخ به آینده استراتژیک رسید

دکتر توکلی هدف از مطالعه تاریخ را امری تفننی و برای خواندن وقایع تاریخی یا آشنایی با سرنوشت گذشتگان و رسیدن به زمان حال ندانست و تأکید کرد: تاریخ‌دانی ما باید به شناخت فی‌الحال قضایا کمک کند. مورخ باید ضمن اینکه گذشته تاریخی را می‌داند باید از تاریخ به آینده استراتژیک برسد. وی یکی از مشکلات در حوزه مطالعات تاریخی را ندانستن علم استراتژی عنوان کرد. چون علم استراتژی نمی‌دانیم از برخی اتفاقات روی داده در گذشته به آسانی عبور می‌کنیم. وی استراتژی فریدمن در خصوص تغییر اقتصاد بین‌المللی و ایجاد یک فضای اقتصادی که به تقلیل گرایش اقتصاد چپ‌گرایانه کمک کرد، را محصول برنامه‌ریزی استراتژیک دانست و گفت: حرف او در بیانیه کندی در سال ۱۹۶۱ عیناً تکرار می‌شود که در کنگره می‌گوید: من نمی‌توانم در خصوص ملت‌هایی که برای تغییر وضعیت خود می‌خواهند دست به سلاح ببرند، بی‌تفاوت باشم. ما باید برای اینها پیشگامی بکنیم و از طریق پیشگامی اقتصادی تلاش کنیم تا این گرایش به چپ اتفاق نیفتد. آن زمان گروه‌های چپ در پی به کارگیری سلاح بودند. پروژه آیزنهاور، قراردادهای توافق‌های بین‌المللی نظامی مانند ناتو و... همه اینها پروژه‌های استراتژیکی هستند که کاملاً با برنامه و هدایت صورت گرفتند. وی با اشاره به سیاست خارجی هریک از این دولت‌ها گفت: هریک از این دولت‌ها کانون‌های مختلفی برای پیشبرد یک سیاست واحد دارند؛ سفارت انگلیس، بانک ایران و انگلیس، بنگاه‌های فرهنگی وابسته به این کشور، مستشاران نظامی آن و... همه در جهت سیاست ملکه و انگلستان و به صورت هماهنگ عمل می‌کردند.

رویدادها می‌توانند هم محصول سیاست و برنامه‌ریزی خارجی باشند، هم محصول کوتاهی‌ها و کاستی‌ها

دکتر توکلی در پایان سخنان خود تأکید کرد: نسبت به آنچه در جهان در حال وقوع است از طرفی نمی‌توانیم بگوییم توطئه، سیاست و برنامه‌ریزی در آن نیست و از طرف دیگر نمی‌توانیم همه آنچه اتفاق افتاده را هم محصول سیاست خارجی بدانیم. در بسیاری از موارد ما کوتاهی کردیم و به اندازه‌ای که باید تلاش می‌کردیم، تلاش نکردیم. باید یاد بگیریم هم به حاق واقع تاریخی و سیاسی برسیم و هم اینکه تحولات تاریخی را پلی برای رسیدن به آینده بدانیم و در گذشته باقی نمانیم.

دکتر ملایی توانی: تأکید بر اهمیت فعالیت دیپلماتیک متعارف

سپس دکتر ملایی توانی در نقد آنچه مطرح شد، بر اهمیت و جایگاه فعالیت دیپلماتیک متعارف تأکید کرد و گفت: نمی‌توان همه اتفاقات در ایران را حاصل توطئه دانست. با چنین نگاهی، راه تحلیل و بازنگری در سیاست‌ها بسته می‌شود. اینکه عواملی با بهره‌گیری از دستگاه عریض و طویل جاسوسی، استفاده از پول، قدرت و تکنولوژی‌های پیشرفته مدام در حال مداخله در کار ما هستند، ایجاد جنگ می‌کنند و... مجالی برای بازاندیشی عمیق‌تر و ارائه تحلیل صحیح‌تر از مسائل نمی‌دهد.

دکتر توکلی: موضوع توطئه تخاصم بین دولت‌هاست

دکتر توکلی با رد این انتقاد موضوع بحث خود درباره توطئه را بر نسبت میان دولت‌های متخاصم متمرکز دانست و گفت: اگر حرکتی در کشور اقدام دولت متخاصم باشد باید نگاه دیگری به آن داشت و آن را توطئه دانست. باید به اقدام دولت دشمن در وضعیت تخاصم، با هوشمندی و توطئه‌گون نگاه کرد و تنها فکر تاریخی به کار نمی‌آید و باید از فکر استراتژیک بهره برد. من باور ندارم که همه چیز توطئه است و مثلاً رابطه ما با کشورهای آسیایی چنین نیست. در بخش پایانی این نشست پژوهشگران و اعضای حاضر در نشست به طرح دیدگاه‌های خود پرداختند.

دکتر حسنی‌فر: برای حل مشکلاتمان با خارجی‌ها مناسب‌تر است با دانش و تجربه برخورد کنیم

دکتر عبدالرحمن حسنی‌فر، عضو هیأت علمی پژوهشکده تاریخ ایران با نقد نحوه ورود و تئوریزه کردن موضوع عامل خارجی و نگاه صفر و یکی به آن، گفت: در تحلیل و فهم صحیح عامل خارجی باید به سه مقوله توجه داشت: ۱. واقع‌بینی، ۲. مفهوم سیاست و سیاست‌مداری، ۳. تمرکز بر حوزه توانمندی‌ها و توانایی‌ها. وی توضیح داد: معتقدم هر دوره تاریخی می‌تواند تحلیل و طبعاً چارچوب نظری خودش را داشته باشد اما چون جلسه با موضوعیت تاریخ بود توجه به آن قاعدتاً باید معطوف به زمان اکنون باشد. بازکردن هر کدام از مقوله‌های سه‌گانه مورد اشاره برای تحلیل عامل خارجی، مستلزم وقت مفصلی است. به طور کلی می‌توان گفت که واقع‌بینی، توجه و تمرکز عینی به ابعاد یک موضوع است. سیاست و سیاست‌مداری، فهم درست از کنش‌ورزی سیاسی از جانب سیاستمدار است و حوزه توانایی‌ها، جایی است که در اختیار ما برای فعل و انفعال است.

دکتر حسنی‌فر با ذکر وقایعی همچون جنگ‌های ایران و روسیه یا تصرف سفارت یا پرونده هسته‌ای و... تأکید کرد که اگر تمام موضوع اتفاق افتاده را به عامل خارجی نسبت دهیم، حوزه اختیار ما کجاست؟ و اصلاً چه سودی برای ما در پرداختن به تاریخ دارد؟! پرداختن به تاریخ گذشته دور و نزدیک برای فهم مناسب و کنش‌ورزی در زمان اکنون است. اینکه برخی مسائل عمدتاً به عامل خارجی یا سازمان خارجی نسبت داده می‌شود، دستاورد مناسبی به ما نمی‌دهد در عین اینکه عامل خارجی در اتفاقات داخلی به انحاء متفاوت (توطئه یا ظاهر) بازی‌گری کرده است. ولی این نحوه از بازی‌گری چون به طور مناسب تحلیل نشده است و طبعاً مواجهه مطلوبی با آن نشده است هنوز بی‌راه‌حل مانده است. ما حتی از تاریخ هم درس نگرفتیم که برای حل مشکلاتمان با خارجی‌ها مناسب‌تر است با دانش و تجربه برخورد کنیم. اگر از تاریخ و تجربه درس می‌گرفتیم به‌عنوان مثال پرونده هسته‌ای نباید ۲۰ سال طول می‌کشید. بنابراین اگر از این سه مقوله برای تحلیل عامل خارجی استفاده کنیم شاید مواجهه ما با آن منطقی‌تر شود.

دکتر توکلی: در مسائل امروز بحران اقتصادی نقش بسیار مهمی دارد

دکتر فائزه توکلی، کارشناس پژوهشکده تاریخ ایران با تأکید بر اهمیت شناسایی چیستی، چرایی، پیامدها و روش‌ها در شناسایی صحیح یک موضوع گفت: در مسائل امروز کشور، بحران اقتصادی نقش بسیار مهمی دارد. بعد از تحریم داماتو در سال ۱۹۹۶ وضعیت اقتصادی کشور بسیار ضعیف شد. اعمال تحریم‌های گسترده‌تر، تضعیف بیشتر اقتصاد کشور، ابهام پدید آمده برای زنان و نگرانی آنها از سرنوشت خود، فقر، تورم، استضعاف اقوام بلوچ، کرد و... از جمله زمینه‌های وقوع اعتراضات و دوقطبی شدن جامعه بود. دکتر توکلی با تأکید بر اهمیت نقش رسانه و رسالت آن در انعکاس درست مسائل گفت: عملکرد ضعیف رسانه‌های مختلف کشور از جمله صدا و سیما، منجر به روی آوردن مردم به شبکه‌های مجازی و عدم اعتماد به روایت‌های قانونی شد. در این میان احزاب و گروهک‌های خارج از کشور با دخالت در روند اعتراضات سعی در انحراف خواسته‌های مردم و به محاق بردن آن داشتند. وی در خاتمه بر اتخاذ روش‌های عقلانی و سیاست‌های خردمندانه در مواجهه با اعتراضات تأکید کرد.

دکتر حسینی: در بحث توطئه توجه به نقش استعمار اهمیت دارد

دکتر سید رضا حسینی، معاون کاربردی‌سازی علوم انسانی و فرهنگی و عضو هیأت علمی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی با تأکید بر دشواری و پیچیدگی مسأله و عدم امکان تبیین ابعاد و زوایای مختلف در یک گفت‌وگوی کوتاه و ارائه تحلیل صحیح از آن گفت: نکته مهم در بحث توطئه، غیرآشکار بودن آن است. عواملی که می‌خواهند دست به توطئه بزنند، نمی‌خواهند دست آشکار داشته باشند. وی با قابل مناقشه دانستن برخی مصادیق مطرح شده از سوی سخنرانان به عنوان توطئه تأکید کرد: در بحث تضعیف مجلس و مشروطه و توطئه دانستن آن، باید توجه کرد که رضاخان برای چنین کاری می‌تواند آزادانه عمل کند و نیاز به پنهان‌کاری ندارد. ممکن است اقدامات مخفیانه‌ای توسط رضاخان یا عوامل حکومت صورت گیرد اما هر اقدام مخفیانه و محرمانه به معنای توطئه نیست.

معاون کاربردی‌سازی علوم انسانی و فرهنگی پژوهشگاه با وارد دانستن امکان اثرگذاری عامل داخلی در توطئه، اهمیت عدم غفلت از جایگاه عامل خارجی را متذکر و بر نقش استعمار در این زمینه تأکید کرد و گفت: باید به نقش پنهان

استعمار در کشور و مسأله نقش عامل خارجی در به وجود آمدن مسائل و چالش‌های مختلف در کشور توجه داشت.

دکتر احمدزاده: تبارشناسی تاریخی عوامل داخلی ضرورت دارد

دکتر محمدمیر احمدزاده، عضو هیأت علمی پژوهشکده تاریخ ایران، با اشاره به اهمیت توجه به عوامل درونی وقایع مختلف و ضرورت تبارشناسی تاریخی عوامل داخلی گفت: نمی‌توان همه مسائل را به عامل خارجی نسبت داد و باید نقش عامل یا عوامل داخلی نیز به درستی بررسی و تبیین شود. اگر همه چیز تحت تأثیر عامل خارجی پدید آمده باشد و توطئه بیرونی قلمداد شود، راه بر کنش سیاسی و اجتماعی بسته و با مسائل و چالش‌های بیشتری مواجه می‌شویم



ششمین پیش‌نشست همایش بین‌المللی «نظم جدید بین‌الملل، بحران اوکراین و جایگاه جمهوری اسلامی ایران» با عنوان «نظم بین‌المللی و بحران اوکراین؛ ابعاد و پیامدهای اقتصادی» با سخنرانی استادان و صاحب‌نظران اقتصاد سیاسی بین‌المللی و حضور برخی از تحلیلگران و علاقه‌مندان روابط بین‌الملل، ۱۱ آبان‌ماه ۱۴۰۱ برگزار شد. به‌گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در این نشست بعد از عرض خیرمقدم دکتر محمدعلی فتح‌الهی (رئیس پژوهشکده مطالعات سیاسی، روابط بین‌الملل و حقوق) و بیان مقدمه‌ای از سوی دکتر علی‌اکبر اسدی (مدیر نشست و سرپرست گروه مطالعات منطقه‌ای)، دکتر مسعود موسوی‌شفایی (دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر عبدالله قنبرلو (دانشیار روابط بین‌الملل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) به ایراد سخنرانی پرداختند.

نقش روسیه و اوکراین در اقتصاد جهانی

دکتر موسوی‌شفایی به عنوان سخنران نخست نشست ضمن اشاره به دو روایت کلان در مورد ریشه‌های جنگ اوکراین به تبیین ابعاد و پیامدهای اقتصادی این جنگ پرداخت و با اشاره به جایگاه و نقش روسیه و اوکراین در اقتصاد جهانی گفت: این دو کشور در مجموع حدود دو درصد صادرات و ۱/۷ درصد واردات جهانی را به خود اختصاص داده‌اند. با این حال این دو کشور با داشتن سهمی بالا و تعیین‌کننده در حوزه‌هایی خاص مانند تولید غلات و انرژی یا تولید محصولات دیگری نظیر زغال سنگ، کود شیمیایی و آلومینیوم تأثیرات مهمی در اقتصاد جهانی دارند. بر این اساس جنگ اوکراین باعث شده تا در سه موضوع غذا و امنیت غذایی، انرژی و مسأله مالی جهان با چالش‌های جدیدی مواجه شود و حدود ۱/۷ میلیارد نفر در جهان به صورت جدی تحت تأثیر این نوع چالش‌ها قرار گیرند. هر چند بحث‌هایی در خصوص تأثیرگذاری سلبی جنگ اوکراین بر وضعیت اقتصادی و انرژی کشورهای اروپایی در جریان است، اما تأثیرات جنگ وسیع بوده و سطح گسترده‌ای از کشورها از جمله خود روسیه را متأثر ساخته و در مجموع برای جهان پیامدهای منفی داشته است. این تأثیرات منفی به‌خصوص برای کشورهای فقیر و در حال توسعه بیشتر بوده و بر بازارهای در حال ظهور فشارهای مالی قابل توجهی داشته است.

آسیب‌ها و ضررها و هزینه‌های جنگ

دکتر موسوی ادامه داد: جنگ باعث وارد شدن صدها میلیارد دلار آسیب به زیرساخت‌های اوکراین، آوارگی بیش از ۱۲ میلیون اوکراینی و نیازمندی حدود ۱۳ میلیون نفر به کمک‌های فوری شده است. ضمن اینکه جنگ به انقباض ۴۵ درصدی اقتصاد اوکراین انجامیده و با تداوم جنگ هزینه‌های اقتصادی و انسانی اوکراین در حال افزایش است. در سوی مقابل روسیه نیز با آسیب‌های جدی به لحاظ اقتصادی و فناوری روبه‌رو شده است و با تحریم‌هایی مواجه شده

که اقتصاد این کشور را در تنگنای جدی قرار داده است. روسیه در طول سال‌های گذشته سعی کرده است با تکیه بر درآمدهای نفتی ذخایر ارزی خود را به شدت توسعه دهد تا بتواند بر چالش‌های احتمالی پیش‌رو غلبه کند، با این حال تحریم‌ها، دسترسی روسیه به ۵۰ درصد ذخایر ارزی این کشور را محدود کرده است. تعلیق عملیات شرکت‌های بزرگ نفتی در روسیه، محدودیت دسترسی روس‌ها به محصولات با فناوری بالا، کاهش رشد اقتصادی به منفی ده درصد، تورم ۲۵ درصدی و افزایش میزان بیکاری از ۴ درصد به ۸ درصد بخشی از آسیب‌های وارد شده به اقتصاد روسیه از زمان آغاز جنگ با اوکراین بوده است.

اشتباه روسیه

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تأکید کرد: با وجود مشکلات اروپا در حوزه انرژی، این وضعیت باعث ایجاد بازدارندگی در برابر اروپایی‌ها نشد و کشورهای اروپایی به تشدید تحریم‌های خود ادامه دادند با این حال نظم بین‌المللی از وضعیت گذار عبور کرده و وارد مرحله جدیدی شده است که ترکیبی از نظم موازنه قوا قرن نوزدهمی به لحاظ سیاسی-امنیتی و یک لایه اقتصادی متفاوت است. لایه سیاسی و نظامی-امنیتی نظم بین‌الملل بر مبنای جایگاه و روابط دولت‌های وستفالیایی است و با توجه به سیالیت موازنه قوای کنونی می‌توان شاهد برخی برخوردهای نظامی در مناطقی خاص و به خصوص حوزه‌های گسل ژئوپلیتیک بود. اما لایه اقتصاد جهانی در این نظم با متصل نگه داشتن اقتصادهای جهانی بر پایه زنجیره‌های ارزش افزوده و جریان‌های پولی و مالی مانع از بروز جنگ‌های گسترده بین قدرت‌های بزرگ می‌شود.

دکتر موسوی در بخش پایانی سخنان خود تصریح کرد: با این وضعیت به نظر می‌رسد چین عاقل‌ترین بازیگر بین‌المللی است که هر دو لایه سیاسی-امنیتی و اقتصادی نظم بین‌المللی را در محاسبات و سیاست‌های خود لحاظ می‌کند. در جنگ اوکراین شاید اشتباه روسیه تمرکز بر لایه سیاسی-امنیتی نظم و توجه به نتایج سیاست‌های پیشین خود در مورد گرجستان و کریمه بود. ضمن اینکه به نظر می‌رسد برای اوکراین نیز بهترین سیاست، بی‌طرفی فعال و توجه به ملاحظات سیاسی-امنیتی روسیه بود. در حالی که رهبران اوکراین بر تمرکز بر منافع و شرایط اقتصادی پیوند با غرب و اتحادیه اروپا در لایه اقتصادی نظم بین‌الملل با جنگی ویرانگر روبه‌رو شدند.

جنگ اوکراین برای تمامی جهان بازی باخت-باخت است

در بخش دوم این نشست دکتر قنبرلو به تبیین ابعاد و تأثیرات اقتصادی جنگ اوکراین پرداخت و جنگ کنونی بین اوکراین و روسیه را واجد ابعاد بین‌المللی مهمی عنوان کرد و گفت: در صورتی که مسئله سلاح‌های هسته‌ای در کار نبود، بحران کنونی می‌توانست به جنگی بسیار گسترده‌تر و با هزینه‌های بیشتر در سطح بین‌المللی منجر شده و فشارها بر شرق و غرب را به شدت افزایش دهد.

این صاحب‌نظر اقتصاد سیاسی بین‌الملل در ادامه افزود: تحریم‌های کنونی غرب علیه روسیه هر چند هنوز به صورت جدی وارد عرصه انرژی نشده، اما در تاریخ بی‌سابقه است و هزینه‌ها و فشارهای جدی را برای مسکو ایجاد کرده است. هر چند ممکن است این تحریم‌ها در کوتاه‌مدت اثر کمتری داشته باشند، اما در بلندمدت فشارهای ایجاد شده برای روسیه بسیار جدی‌تر خواهد بود. در این راستا می‌توان رهیافت نظری «پل کندی» را مورد اشاره قرار داد که روند افول قدرت‌های بزرگ با مداخله آنها در خارج و ایجاد فشارهای اقتصادی مسئله‌ای قابل تأمل است.

دکتر قنبرلو در بخشی دیگر از سخنان خود گفت: جنگ کنونی در اوکراین به لحاظ اقتصادی برای تمامی جهان بازی باخت-باخت محسوب می‌شود و به جز کشورهای معدودی مانند عربستان سعودی که شامل تولیدکنندگان اصلی انرژی یا مواد غذایی هستند، اکثر کشورها از این جنگ دچار زیان‌های اقتصادی شده‌اند. ضمن اینکه چین نیز به عنوان بزرگترین برنده این بحران محسوب می‌شود. چرا که چینی‌ها با وجود تلاش برای حمایت نسبی از روسیه در مقابل تحریم‌های غرب رویکرد هوشمندانه و محتاطانه‌ای را در پیش گرفته و بر اساس محاسبات و منافع اقتصادی و سیاسی

بلندمدت عمل می‌کنند.

دکتر قنبرلو تأکید کرد: بحران اوکراین اثرات مختلفی در عرصه بین‌المللی داشته است که از مهمترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: تعمیق شکاف شرق و غرب و مرکزیت بیشتر چین و امریکا در عرصه بین‌المللی که از جمله در وابستگی بیشتر کشورهای اروپایی به امریکا و همچنین وابستگی بیشتر روسیه به چین نمود یافته است: کاهش همکاری‌ها در عرصه بین‌المللی که به خصوص به تضعیف گروه بیست منجر شده است؛ آسیب دیدن هژمونی امریکا با استفاده بیش از حد از تحریم‌ها در عرصه بین‌المللی؛ تبدیل شدن روسیه به بزرگترین بازنده اقتصادی جنگ با تنزل ۱۵ درصدی رشد اقتصادی؛ کاهش ۵۰ درصدی رشد اقتصادی اوکراین و مشکلات اقتصادی و مالی جدی اوکراین برای ادامه جنگ با توجه به نیاز به بودجه ۵ میلیاردی در هر ماه و نیاز به ۳۵۰ میلیارد بودجه برای بازسازی تا مقطع زمانی کنونی و آسیب دیدن اقتصاد اروپا با توجه به وابستگی به روسیه در عرصه انرژی؛ از جمله موارد مهمی هستند که باید روی آن تأمل کرد.

موسسه عالی فقه و علوم اسلامی قم

این جلسه علمی به موضوع «بررسی قرارداد مرابحه» اختصاص داشت.

در این نشست علمی جناب آقای فراهانی فرد به ارائه تحقیقات علمی انجام شده توسط طلاب دوره اول فقه اقتصاد مدرسه تخصصی پرداخت.

اساتید محترم آیت الله غلامرضا مصباحی مقدم ناقد و آیت الله نجفی بستان داوری این نشست علمی را بر عهده داشتند.

در ابتدای این نشست مطالب زیر توسط حجت الاسلام فراهانی فرد بیان شد.

قرارداد مرابحه براساس قیمت خرید کالا، یا قیمت تمام شده کالا برای فروشنده و تعیین مقداری سود برای اوست.

در قرارداد مرابحه ممکن است هزینه‌هایی به جز خرید کالا، مثل انبارداری و حمل و نقل انجام شده باشد و در این موارد فروشنده نباید لفظ خریدم (اشتریت) را بگوید و می‌تواند از الفاظی مثل برایم اینقدر تمام شد (تقوم علی) استفاده کند.

قرارداد مرابحه از قراردادهای مورد استفاده در نظام بانکی است و عمده مواردی که بانک به مشتریان کارت اعتباری می‌دهد برپایه قرارداد مرابحه است.

و بدین جهت پرداختن به زوایای مختلف این قرارداد لازم است. در قرارداد مرابحه حتما باید کالایی معامله شود و لذا استفاده از کارت اعتباری بانکی براساس مرابحه، برای پرداخت بهای خدمات اشکال دارد.

در ادامه آقای فراهانی فرد به ارائه اهم مباحث مربوط به تحقیقات دوستان پرداختند.

مرابحه از اقسام بیع است، و به نظر می‌رسد این نوع معامله منشأ ایرانی داشته است.

در بازارهای مالی و بازارهای واقعی یک راه تامین نقدینگی حرام وجود دارد که ریاست.

راهکار حلال قرض است و اگر کسی خواست سودی کسب کند راهکارهای جایگزینی مثل بیع شرط و بیع عینه برای تامین نقدینگی وجود دارد.

هدف از تأسیس بانک تامین نقدینگی است در فضای عرفی بانک‌های ربوی را داریم. در بانکداری اسلامی تلاش شده تا از بانک برای تأمین مالی بخش واقعی استفاده شود. در بانکداری بدون ربا قرارداد مرابحه به جهت تامین مالی است. عدول از مرابحه به مساومه در روایات نشان می‌دهد که مرابحه معامله مرجوحی است.

مرابحه به دو صورت است گاهی سود به صورت خاص تعیین می‌شود و گاهی سود به عنوان نسبت معینی از سرمایه (درصدی) بیان می‌شود. مرابحه درصدی محل اختلاف است و برخی آن را حرام دانسته‌اند. مشهور فقهای شیعه مرابحه درصدی را مکروه می‌دانند و ممکن است حکمت کراهت آن مشابهت با ربا و قاعده نرخ-مبلغ-زمان باشد.

در مرابحه سفارشی یک شرط عدم الزام در معامله وجود دارد ولی در قرارداد بانکی استاندارد شده این شرط رعایت نشده است.

در کارت مرابحه بانکی سعی کرده‌اند اشکال را برطرف کنند، ولی تلقی مردم این نیست، بیع در ذهن مردم مبتنی بر مبادله پول ای کلاست و اشکال عدم اختیار و الزام هنوز پابرجاست.

صدور فاکتور مستلزم بیع نیست و ایجاب و قبول فعلی (معاطاتی) به اداء ثمن یا مبیع است و لذا مشکل الزام باقی است.

در مرابحه نسبه بحث مدت برای مشتری مطرح می‌شود و اگر بانک به صورت مدت‌دار خرید می‌کند نمی‌تواند نقدی بفروشد.

بحث دیگری در مرابحه داریم که آیا فروشنده می‌تواند بعضی از کالا را بر خودش قیمت گذاشته به صورت مرابحه بفروشد؟ در خرید عمده در جایی که تقسیم بر افراد مساوی باشد اشکال ندارد و اگر ارزش کالاها متفاوت باشد نیازمند اعلام است. و اگر اعلام نکرد معامله خیاری خواهد بود.

در هزینه‌ها اگر هزینه متعارف باشد می‌تواند به گفتن هزینه تمام شده اکتفا کند و اگر هزینه غیرمتعارف باشد باید اعلام کند و اگر اعلام نکند معامله خیاری خواهد بود. همچنین با توجه به اینکه مرابحه مبتنی بر صدق فروشنده است در صورتی که فروشنده دروغ بگوید معامله صحیح و خریدار خیار خواهد داشت.

مطالب و نظرات استاد غلامرضا مصباحی مقدم در نقد ارائه دهنده

در دوران تهاتر هم بیع کالا با کالا بوده است. بیع متجانسین و غیرمتجانسین یا بیع درهم و دینار مطرح است.

اینکه بانک برای تامین نقدینگی باشد در ساختار اقتصاد ایران بانک لزوماً برای نقدینگی نیست بلکه برای رسیدن به کالا است. تامین مالی جهت خرید است.

نسبت به مسأله تعهد در قرارداد مناقشه شد حتماً تعهد مشتری جای مناقشه دارد؛ اما بانک‌ها مرابحه را به نحوی انجام می‌دهند که الزام و التزامی وجود ندارد.

اینکه در مرابحه خودش می‌خرد عنوان تعهد اتفاق نمی‌افتد. آیین‌نامه می‌توانست بدون این مناقشه تدوین شود.

اینکه فروشگاه قبل از قرارداد فاکتور صادر می‌کند چنین نیست، فاکتور نشان فروش است. البته معاطاتی است ولی فاکتور عقد قرارداد است.

فرض تسویه غیرنقدی بانک غیرواقعی است. بانک برای تامین نقدی است. بانک برای تامین نقدی وارد مرابحه شده است. و هیچ فروشنده‌ای به بانک نسبه نمی‌دهد.

روایت در مورد بیع کلی و بیع به تفکیک اگر بدون تبیین باشد گفته شده کذب اتفاق می‌افتد ولی اینجا ابهام هست ولی کذب نیست، کذب ابراز خلاف واقع است.

در مورد کالای مماثل گفته‌اند بالسویه اشکال ندارد. نفس خرید کلی یک مزیت دارد و فروشنده درصد استفاده است و چون قیمت متفاوت است تقویم معنا پیدا می‌کند.

البته باید تبیین کند و الا غرر و جهل مشتری به قیمت خرید اتفاق می‌افتد و مرابحه منوط به شفافیت است لذا در روایت فرموده لا حتی بیین له.

بحث استثناء متصل و منقطع جا ندارد. ظاهر روایات بطلان است در مرابحه باید همه خصوصیات قیمت در بیان بایع بیاید.

در مورد روایت دوم راه حل را مساومه اعلام می‌کنند و مناقشه به کذب وارد نیست و مشکل در کذب نیست و در غرر است. اگر تبیین رعایت نشود غرر همچنان ادامه دارد.

اگر بایع دروغ گفت و منجر به ضرر شد اصل فرض کذب صحیح نیست، ابهام کذب نیست. طرح لزوم ضرر در جایی معنا دارد که کذبی رخ داده باشد و از ناحیه کذب اجحاف شده باشد.

پاسخ‌های ارائه دهنده:

ساختار اصلی بانک در بانکداری متعارف برای تامین نقدینگی است ولی در بانکداری بدون ربا تلاش شده به بخش واقعی گره بخورد. و هدف از این بررسی، ارزیابی توفیق در این ایده است.

لذا درباره قرارداد درست این است که مراحبه برای خرید کالا است و پول نقد نیاز نیست. ولی مسأله امکان اجرای صحیح آن در نظام بانکی است.

مشکل با بیان استاد بیشتر شد زیرا فاصله میان دو معامله از بین می‌رود و اختیار و عدم الزام صدق نمی‌کند. زیرا با همان کشیدن کارت هم معامله انجام می‌شود و هم واگذاری از بانک به مشتری به صورت مراحبه صورت می‌گیرد. (استاد مصباحی مقدم: طرف یا اقدام نمی‌کند یا از طرف خودش خرید می‌کند. لذا الزام موضوع ندارد.)

بحثی که درباره کذب مطرح شد مربوط به جایی است که بگوید به این قیمت خریدم و اگر بگوید تقوّم علی اشکال ندارد. نسبت دادن منفعت به ثمن خیلی به ربا نزدیک می‌شود و از این جهت مورد نهی قرار گرفته است. (استاد مصباحی: نسبت دادن منفعت به ثمن را ما از هم روایات مراحبه همین را می‌فهمیم که نباید نسبت داد و در شورای فقهی همین را تصویب کرده‌ایم که این کار نشود).

نظرات استاد نجفی بستان:

به نظر می‌رسد اشکال به قرارداد مراحبه وارد است، لا بیع الا فی ملک می‌گوید تا مال بانک نشده نمی‌تواند برای خودش بفروشد و معقول نیست که در یک آن اتفاق بیفتد. نمی‌شود دو چیز متقدم و متاخر هم زمان انشاء شوند و تقدم فقط رتبی نیست و زمانی هم هست.

روایات حتی بیع تولیه را هم شامل می‌شود ان شاء اخذ و ان شاء ترک، روایت می‌گوید نمی‌شود. و خیلی از مباحث جور دیگری می‌شود. در بیع عینه هم قوام آن به مراحبه نیست.

در بحث تقسیم ثمن خریدهای عمده، روایات قیمت مساوی را شامل نمی‌شود مربوط به لباس‌های مختلف است مربوط به کالای متفاوت است. مربوط به متغایرین و قیمی‌هاست.

از سوی دیگر، غرر در مانحن فیه مصداق ندارد؛ زیرا غرر جایی است که در خود معامله قیمت را مشخص نکند ولی اگر مشخص کرد و زیاد گفت غبن می‌شود.

فرض این است که قیمتی را می‌دهد. این را به قیمت خاص نخریده با تقویم خودش می‌گوید قیمت این است. لذا فقهها، باطل نمی‌دانند خیاری می‌دانند.

استفاده از لفظ تقوّم علی، در روایات نیست. مورد روایات جایی است که بگوید اینقدر خریدم و اینقدر سود می‌خواهم مراحبه است.

لذا در احکام مذکور در روایات باید به همین مورد خاص بسنده کرد و تعدی از آن به سایر مصادیقی که در کلمات فقها آمده درست به نظر نمی‌رسد. زیرا این احکام خلاف قاعده است. در سایر موارد باید به ادله عامه بیع و عقود تمسک نمود.



نشست علمی با موضوع «معنادهی به زندگی، لازمه زندگی متعالی»، به همت دانشگاه مجازی

دکتر توفیق اسداف عضو هیئت علمی جامعه المصطفی و مدیر گروه حکمت و مطالعات ادیان، در نشست علمی با موضوع «معنادهی به زندگی، لازمه زندگی متعالی»، که در دانشگاه مجازی المصطفی برگزار شد ابراز داشت: تطبیق سه نگاه متفاوت در مورد معنای زندگی به سه بخش زیر مطرح می‌شود.

در موضوع معنای زندگی سه رویکرد مهمی هست:

۱. نگرش نیهیلیسم که به شکل رسمی هیچ معنایی برای زندگی نمی‌شناسد. بر اساس این نگاه، همه چیز پوچ است و در پوچی نمی‌توان معنایی جست.

۲. نگرش هندویسم که یک نگاه بدبینانه به جهان و زندگی دارد. به این صورت که خود زندگی امر ناپسند است. و باید از چرخش تناسخ نجات یافت و کاری کرد که دیگر جلوی تولد جدید خود را گرفت.

۳. نگرش الهی، به ویژه نگاه اسلام به زندگی که با این نگاه، غیر از معنای عمیق در کل زندگی، حتی در تک تک امور روزمره معانی و حکمت بزرگی وجود دارد. البته ما زمانی که قدرت کشف آن معنا را نداریم، بنابر اصول حاکم بر جهان که اصل حکمت است، باید معنایی را در هر امری خلق کرد که مطابق آن اصول و ارزشها باشد.

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی در ادامه گفت: موضوع «معنای زندگی» غیر از موضوع «هدف از آفرینش» است. در هدف از آفرینش مباحث کلی مطرح می‌شود که مربوط به خلقت کلی عالم و آدم است. همانند عبادت و امتحان که یکی از اهداف اصلی آفرینش انسان است. ولی در موضوع «معنای زندگی» تمرکز بر نوع زندگی فردی و گذری ماست و معنایابی و یا معنابخشی به سوالاتی، همانند این که من چرا در این منطقه خاص به دنیا آمدم، چرا با چنین شخصی ازدواج کردم، چرا مریض شدم و... می‌باشد.

در نشست علمی با عنوان «حقوق نرم و حکمرانی حقوقی» که در محلّ مجتمع علوم اسلامی ولی امر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) برگزار شد، ابتدا دکتر محمد حسین وکیلی مقدّم عضو هیئت علمی دانشگاه حضرت معصومه (س) مطالب را ارائه داد و در ادامه حجت الاسلام سعید جوادی مقدّم استاد حوزه و دبیر گروه حقوق پژوهشگاه فقه نظام به نقد مطالب ارائه شده پرداخت.

دکتر وکیلی مقدّم در دو بخش «حکمرانی حقوقی» و «حقوق نرم» مطالب خود را بیان کرد، در بخش اول به تبیین مفهوم حکمرانی پرداخت و گفت: از نظر ایشان حکمرانی حقوقی به معنی استفاده از ابزارهای متناسب کنش‌گری حقوقی به منظور دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده است. بنابراین به دلیل اصالت تحقق اهداف، ممکن است ابزارها به تناسب شرایط و گذشت زمان دچار تغییر شوند.

حکمرانی حقوقی از منظر ایشان دارای ویژگی‌هایی است که مهم‌ترین آنها عبارتند از اصالت مطلوب حقوقی (معادل مقاصد شریعت در فقه)، اهمیّت کارآمدی ابزارها، رویداد داده محور (استفاده از یافته‌های علوم دیگر در تأثیرگذاری بر رفتار انسان‌ها) و اثرگذاری پایدار.

وی در بخش دیگری از مباحث خود درباره حکمرانی حقوقی به مزیت‌های حکمرانی حقوقی از قبیل ایجاد هماهنگی و سازواری در رفتار نظام حقوقی، ایجاد هماهنگی میان نظام حقوقی و دیگر نظام‌های اجتماعی و بومی سازی کنش‌گری حقوقی پرداخت سپس اصولی مانند کاهش مداخله دولت، استفاده از قانون به عنوان آخرین ابزار، کاهش زمینه‌ای بروز منازعات حقوقی و استفاده از دادگاه به عنوان آخرین راه حلّ فصل خصومت، و شفافیت در ساختارهای حقوقی، نظارت بر حسن عملکرد آن‌ها و مدیریّت داده محور روابط حقوقی را از اصول حاکم بر حکمرانی حقوقی دانستند.

این استاد دانشگاه در بخش دوّم در تعریف مفهوم حقوق نرم گفت: گزاره‌های رفتاری هنجاری غیرالزام آور است به این معنا که معاملات مالی و قراردادهای اقتصادی به گونه‌ای تنظیم می‌شود که الزام‌آور نیست و در هیچ نهاد و محکمه بین‌المللی، نمی‌توان به اجرای این قرارداد، الزام کرد. خاستگاه حقوق نرم روابط تجاری میان دولت‌ها بود، سپس به روابط تجار در حقوق داخلی نیز سرایت کرد، مهم‌ترین عناصر حقوق نرم عبارتند از قواعد رفتاری، فقدان وصف الزام‌آوری ذاتی (وجود الزام عملی)، برگزیده شدن آگاهانه و وجود قدرت نرم و اثرگذاری عملی.

وی حقوق نرم تفسیری، حقوق نرم جایگزینی و حقوق نرم قراردادی را از انواع حقوق نرم ذکر کرد و در پایان هشت مورد را در خصوص انطباق حقوق نرم با مبانی حکمرانی حقوقی بیان کرد: ۱. مشارکت حداکثری و استفاده از رویکرد اقتناعی (بازدارندگی مؤثّر) ۲. انعطاف و انطباق‌پذیری با شرایط ۳. جلوگیری از تورم قوانین و استفاده از آن به صورت ۴. تحقق شفافیت در روابط و در دسترس بودن اطلاعات سابقه‌ها ۵. کاهش منازعات حقوقی و میزان طرح دعاوی ۶. افزایش بهره‌وری و کارآمدی حقوق ۷. ابهام‌زدایی از ضوابط از طریق ایجاد زنجیره ارزش‌ها ۸. انطباق با رواج حقوق غیردولتی و کاهش نقش آفرینی دولت‌ها.

در ادامه حجت الاسلام جوادی مقدّم در نقد مطالب دکتر وکیلی مقدّم به دو مطلب اشاره کرد و گفت: ظرفیّت‌ها و ابهامات؛ ظرفیّت‌های جالبی در بحث حقوق نرم وجود دارد، مخصوصاً این که می‌تواند ما را به رعایت اخلاق نزدیک کند، کما این که برخی از حقوق دانان هستند که خیلی دغدغه اخلاق دارند.

وی در بخش ابهامات افزود: اولاً: در بحث حقوق نرم باید رابطه ما با احکام شرعی مشخص شود و ثانیاً: نباید مصلحتی که در خود احکام وجود دارد را نادیده گرفت.

دکتر وکیلی مقدّم در پاسخ به نقد حجت الاسلام جوادی به ابزاری بودن حقوق نرم تصریح کرد و گفت: البته این را بنده تأکید می‌کنم که موافقم که مفهومی که مطرح می‌شود از نظر فقهی قابل بررسی است یعنی حتماً باید در مبانی حوزوی ما، در مبانی فقهی ما، با این نگاه بررسی شود و ببینیم این ابزار قابل استفاده است یا نه؟ به این قائل هستم، اما اجمالاً یک نکته ای عرض می‌کنم، ببینید حقوق نرم ابزار است، اولاً وقتی ما می‌گوییم حقوق نرم، منظورمان این نیست که حقوق سخت را رها کنیم، داریم می‌گوییم یک ابزاری است در کنار حقوق سخت که می‌شود به آن توجه کرد، ثانیاً فرض ما بر این است که من قانون‌گذار یک مطلوبی تحت عنوان حکم شرعی را می‌خواهم تحت ضابطه حقوقی درآورم چه کنم؟ در نگاه سنتی، می‌گوید قانون وضع کن، ولی در نگاه حقوق نرم، می‌گوید الزامی ندارد فقط از قانون استفاده کنی، از ابزارهای دیگر هم می‌توانیم استفاده کنیم.

۳۱. اقتضائات شبهه‌شناسی، شبهه‌پژوهی و پاسخ‌گویی به شبهات در عرصه بین‌الملل

حجت‌الاسلام والمسلمین محسن قنبری استاد جامعه المصطفی‌العالمیه در یکی دیگر از سری نشست‌های علمی مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه‌های علمیه تحت عنوان «تأملات» به بررسی «اقتضائات شبهه‌شناسی، شبهه‌پژوهی و پاسخ‌گویی به شبهات در عرصه بین‌الملل» پرداخت و گفت: اساساً در مرحله اول باید خود‌واژه شبهه را بشناسیم؛ برخی گفته‌اند شبهه به معنای سوال است و برخی دیگر شبهه را معادل شک می‌دانند.

وی افزود: اگر شبهه را معادل شک بدانیم می‌توان فرد دو دل را یک دل کرد و این بهتر از معنای سوال است. اما عده‌ای نیز شبهه را به معنی سوء فهم می‌دانند که در منطق شبیه جهل مرکب است. باید دانست مشکل اصلی در فضای بین‌الملل هیچ‌کدام از این معانی نیست؛ بلکه مشکل اصلی این است که از مفهوم شبهه برای فریب و وارونه‌نشان دادن باورها و ارزش‌های دینی با اغراض مختلف بویژه از نوع سیاسی در دنیای امروز استفاده می‌شود. در این رابطه شاهد اجرای پروژه تاریخی، عظیم و جهانی علیه اسلام هستیم تا مردم را به باورهایی ضددینی برسانند.

یکی از مؤلفه‌های مهم در شناخت شبهات، بافت و زمینه ایجاد آن‌هاست

حجت‌الاسلام والمسلمین قنبری خاطر نشان کرد: یکی از مؤلفه‌هایی که باید در شبهه‌شناسی مدنظر قرار گیرد، بافت و زمینه‌ای است که شبهه در آن ایجاد شده است؛ این بافت می‌تواند از اجزای مختلفی همچون دین، فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، سن، جنسیت، تحصیلات و غیره باشد.

وی شناخت فضایی که شبهه در آن ایجاد شده است را لازم دانست و گفت: باید این سیاق را به نحوی شناخت که یک چارچوب و قالب مشخص به ما بدهد تا در مواجهه با شبهات مشابه بتوانیم از آن بهره ببریم.

استاد جامعه المصطفی‌العالمیه ایده‌ها و تفکرات جدید دوران معاصر را دارای ریشه در اندیشه‌های غربی‌ها برشمرد و تصریح کرد: شناخت بافت غرب در عصر حاکمیت کلیسای کاتولیک و پس از آن یعنی در دوران مدرنیته از اهمیت بالایی برخوردار است. باید دید تکنولوژی چه تأثیراتی بر فرهنگ و اخلاق افراد بشر دارد. باید دید که در متاورس و فضای سایبر که جلوه‌ای از تکنولوژی است چه اتفاقاتی مرتبط با ارزش‌های دینی و فرهنگ و اقتصاد اسلامی به وقوع می‌پیوندد و ما باید چگونه با آن مواجه شویم.

نسبت دادن خطاهای کلیسای کاتولیک به اسلام و حوزه‌های علمیه

وی با اشاره به عقلانیت به عنوان یکی از مشکلات آموزه‌های کلیسا افزود: عقل و دین از گذشته‌ها مشکلاتی با هم داشته‌اند، پس از رنسانس به این نتیجه رسیده‌اند که کلیسا را حوزه ایمان اعلام نمایند. آنان می‌گویند ما با عقلانیت کار نداشته و بگذارید فلاسفه به کار خود برسند و ما دینداری خود را داشته باشیم. کلیسا می‌گوید در مورد دین نیاز نیست بفهمی و همین که ایمان بیاوری در ادامه راه ایمان حقایق را برای تو روشن می‌کند. لذا غربی‌ها هرآنچه در کلیسا رخ داده است را به حوزه‌های علمیه ما هم نسبت داده و می‌خواهند همان مواجهه‌ای که آن‌ها در دوران بعد از قرون وسطی با کلیسا داشته‌اند، در جهان اسلام نیز با مراکز دینی شود. پس شناخت بافت و زمینه‌های تولید شبهه کمک‌کننده خیلی خوبی در پاسخ‌دهی به آن‌ها می‌باشد.

حجت‌الاسلام والمسلمین قنبری بیان داشت: رابطه دین و خشونت یکی دیگر از حوزه‌های مهم تولید شبهه است؛ در کتابی که توسط اسطوره‌شناس دینی و متکلم مسیحی یعنی ویلیام کاونات تألیف شده، او می‌گوید در طول تاریخ خشونت‌های دینی در مقایسه با خشونت‌های با رویکرد سکولار و غیردینی به مراتب کمتر بوده است.

وی گفت: یکی دیگر از مجراهای تولید شبهه رابطه دین و سیاست است و دشمنان دین در این زمینه اقدام به تولید شبهه متعددی کرده اند. آن ها پس از مدرنیته و با وقوع انقلاب اسلامی ایران گفتند خدا دوباره به عرصه سیاست بازگشته و هراسناک شروع به حمله نسبت به انقلاب اسلامی کردند.

تبیین عدم جدایی سیاست از دین، پاسخ گوی بسیاری از شبهات رایج

معاون ارتباطات و بین الملل جامعه المصطفی اظهار کرد: اگر ما یک تبیین منطقی در مورد عدم جدایی دین و سیاست داشته باشیم، می توانیم به بسیاری از شبهات ناشی از دوگانه انگاری این دو مفهوم پاسخ دهیم.

وی با تأکید بر عدم حل شدن بسیاری از شبهات اظهار داشت: اگر بر بُعد دین تمرکز کنیم می توان کلی از شبهات بین المللی را که دارای ریشه تاریخی هستند شامل شبهات مرتبط با دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و حقوق زن پاسخ داد.

حجت الاسلام والمسلمین قنبری گفت: در فضای پاسخ گویی به شبهات لازم است در وهله اول خودمان و جوامع دیندار خود را واکسینه نماییم. همان طور که در فضای سایبری نیز آنتی ویروس نصب می کنند ما هم باید خود و جامعه خود را تقویت نماییم تا در مقابل شبهات آسیب های کمتری ببینیم.

وی ادامه داد: تبیین به روز اقناعی اسلام اصیل با ابزارهای عصر حاضر را می توان راهبردی کلی در جهت مقابله با شبهات دانست. جهاد تبیین که مورد تأکید رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز می باشد، در راستای همین واکسیناسیون است. از بس بسیاری از حرف ها و حقایق را نگفته ایم، جوامع ما دچار رکود نسبی و بی سلاح شدن، گشته و تا شبهه ای مطرح می شود روی آن ها اثر می گذارد.

باید محتوای کتب حوزوی برای جوانان دنیا ترجمه شود

معاون ارتباطات و بین الملل جامعه المصطفی در پایان تولید محتوا تحت پروژه ای با نام بین المللی سازی علوم اسلامی و حوزوی را راه کاری برای مواجهه گسترده با شبهات برشمرد و خاطرنشان کرد: لازم است به بازتولید کتب موجود و ترجمه علمی، دقیق و روان آن ها به زبان های مختلف دنیا و همچنین توزیع و نشر در بستر ناشران بین المللی بپردازیم تا بتواند پاسخ گوی شبهات در نقاط مختلف جهان باشد. این روش می تواند تا حد زیادی جواب گوی حمله های دشمنان دین در عرصه بین المللی باشد.

حجت الاسلام والمسلمین محمدعلی میرزایی عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه، در یکی دیگر از سری نشست های علمی مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه تحت عنوان «تأملات» که به بررسی «اقتضائات شبهه شناسی، شبهه پژوهی و پاسخ گویی به شبهات در عرصه بین الملل» پرداخت، گفت: واقعیت این است که ذهنیت مخاطبین در مورد شبهه شامل مشکل دار بودن، محکوم بودن، جاهل بودن و بارهای منفی است که این مفهوم دارد.

وی افزود: فکر می کنم باید برای واژه شبهه فکری کرد و مرزبندی دلالتی آن را مورد نقد و بررسی قرار داد. جنبه باطلی و ضلالتی در این واژه به طور مستقیم به مخاطب منتقل می شود و باید از این بار بکاهیم.

بین شبهات و برخورد مکاتب نسبتی وجود دارد

حجت الاسلام والمسلمین میرزایی خاطرنشان کرد: باید دانست که نسبتی بین دنیای شبهات و برخوردهای مکاتب، فلسفه ها، ادیان و مذاهب وجود دارد؛ به طور منطقی باید این نسبت را توجه کنیم که من به عنوان یک فرد شیعی هر اندیشه ای که با چارچوب فکری من شیعه ناسازگار باشد را نمی توانم شبهه بخوانم.

وی توجه به یافتن مصادیق حقیقی شبهه را لازم دانست و گفت: گاهی نقد از سوی تریبون های خارج از مذهب را ما به مثابه شبهه می بینیم و این نگاه باید اصلاح پیدا کند. نباید نگاه هژمونیک و همراه با فشار را به دین و مذهب خود داشت.

دنیا آماده شنیدن حرف اسلام اصیل است

رایزن اسبق فرهنگی ایران در لبنان فضای بین الملل را آماده شنیدن حرف اسلام اصیل، برشمرد و تصریح کرد: به یاد دارم در حدود ۲۰ سال پیش مقام معظم رهبری تولید کتابی برای ارائه دین اسلام به زبان جوانان غرب را مطالبه کردند. ما بارها و بارها به دنبال تألیف چنین کتابی برای معرفی شیعه بوده ایم، اما معمولاً می گویند این همه کتاب نوشته شده است و نیازی به تولید کتاب جدیدی در این زمینه نیست.

وی با اشاره به مدرنیته و کلان فلسفه های آن افزود: باید دانست وقتی یک جریان فکری جدید و فلسفه جدید می آید، رنگ جهانی می گیرد و دانشگاه و رسانه تبلیغاتی خود را می آورد، به کار بردن کلمه شبهه در این فضا خیلی سخت می شود.

برای نقد مدرنیته باید در مقابل اجزای مختلف آن پاسخ متناسب را عرضه کرد

حجت الاسلام والمسلمین میرزایی بیان داشت: مدرنیسم برای خودش یک پاسخ کلان معرفتی، روشی، سبک زیستی برای بشریت بوده و ما تا نتوانیم جایگزینی در حد آن را ارائه دهیم نمی توانیم با شبهات مطرح شده از سوی هوادارانش مقابله کنیم. مثلاً مدرنیته می گوید من بانک دارم و شما در مقابل آن چه دارید؟

وی گفت: بین شیعه و سنی ادبیات، ریشه ها و منطقی وجود دارد که برخورد دو خوانش بنیادین از اسلام را تشکیل می دهد. باید بتوان فضایی را ایجاد کنیم که نقد، ارائه سخن و به روزسازی اندیشه های مختلف قابل اجرا باشد، تا از اتهام زنی ها به اسلام تحت عنوان مروج خشونت جلوگیری کنیم. دشمنان اسلام از عدم گفت و گوی مسلمین با سایر ادیان و یا حتی گفت و گوی بین مذاهب اسلامی سوء استفاده کرده و آن را به دستاویزی برای اتهام زنی به اسلام تبدیل نموده اند.

لزوم داشتن منطق داوری مدون درون مذهبی

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه اظهار کرد: باید دید منطق داوری بین فقیه و عارف چیست. باید یک منطق داوری مدون بین خودمان به عنوان یک مذهب داشته باشیم. این منطق می تواند بسیاری از زمینه های تولید شبهه در خصوص اختلافات بین فقها و عرفا جلوگیری نماید. برای عرضه مذهب تشیع باید نظام خانوادگی شیعیان بتواند در وهله اول اختلافات درون خود را حل کرده باشد.

وی با تأکید بر لزوم ارائه مذهب تشیع به صورت سیستماتیک و نظام مند اظهار داشت: ما متأسفانه هم در نقد سایر مذاهب به صورت گزینشی عمل می کنیم و هم در ارائه مذهب خود به ارائه شاخه های مختلف به صورت پراکنده می پردازیم.

حجت الاسلام والمسلمین میرزایی گفت: لازم است مطالب مطرح شده از سوی هواداران مباحثی همچون سکولاریسم، عقل و دین، دین و سیاست را به صورت نقد و بررسی علمی مورد پاسخ دهی قرار دهیم.

وی ادامه داد: آقای حسن حنفی وقتی بحث سکولاریسم را مطرح می کند، می گوید "قرآن یک کتاب سکولار است". اما می گوید سکولار به معنای جدایی دین و سیاست از یکدیگر نیست. از نگاه او سکولاریسم اساساً یعنی بازگرداندن نقش، اخلاق و حقوق محوری انسان ها به انسان است. این حقوق در زیر دست و پای امپراطوری ها و کلیسای کاتولیک غرب از بین رفته بود و سکولاریسم که به معنای بازگردان حقوق انسان به انسان می باشد، به بهترین وجه توسط قرآن انجام گرفته است.

اهمیت شناخت زبان، ادبیات و بافت جامعه مخاطب

مدیرعامل سابق خانه کتاب ایران عرصه پاسخ گویی به شبهات را ماجرای برخورد مکاتب برشمرد و خاطر نشان کرد: در این رابطه نمی توان صرفاً با برگزاری جلسه ای به ارائه پاسخی جزئی به شبهات پرداخت و باید روی این مبحث برخورد مکاتب کارهای جدی تر انجام گیرد.

وی در ادامه به اهمیت زبان و ادبیات در عرصه ارتباطات بین المللی پرداخت و گفت: اهمیت زبان در تصدی گری در مواجهه با شبهات بسیار بالا بوده و کسی که در این عرصه فعالیت دارد باید حتماً گفتمان های جامعه مخاطب خود را به خوبی بشناسد؛ این امر با شناخت سیاق و بافت سوال قابل پیگیری است و این شناخت هم فقط با تسلط بر زبان و ادبیات جامعه مخاطب می توان کسب کرد.

حجت الاسلام والمسلمین میرزایی در پایان یادآور شد: شبهه را باید با نگاه سیستماتیک، ساختارمند دانشی و حتی تمدن انسانی ببینیم و اگر جزئی نگرانه مسئله بیاید و جواب بدهیم، فقط ساده سازی مسئله در عرصه بین المللی خواهد بود و نتیجه چندان مطلوبی را به دنبال نخواهد داشت.

مرکز مطالعات زنان و خانواده
پژوهش‌های علمی و پژوهشی

بررسی اعتراض‌های اخیر از منظر تحلیل جنسیتی

دوشنبه ۹ آبان ۱۴۰۱
ساعت ۱۰

حضور مجازی

قم، بلوار الغدیر، ک ۱۰، پ ۵
پژوهشکده زن و خانواده، طبقه ۶

live.wfrc.ac.ir

شکاف واقعیت و
واگرایی بازنمایی‌ها
سرکار خانم دکتر زهرا داورپناه

کلیدواژه‌ها، گزاره‌ها
و کنش‌های زنانه
در وقایع اخیر
سرکار خانم دکتر فریبا علاسوند



۱۴۰۱/۸/۹

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده در نشست با محوریت «کلیدواژه‌ها، گزاره‌ها و کنش‌های زنانه در وقایع اخیر» برگزار شد گفت: دور کردن مردان از نوامیس تاریخی خود از جمله مسائلی است که در جریان اتفاقات اخیر در کشور رخ داد. در گذشته اگر زنی حتی توسط همسر خود کتک می‌خورد چند مرد دیگر به دفاع از او می‌پرداختند و می‌گفتند چرا به خواهر ما کتک می‌زنی؟ اکنون در خیابان چادر از سر زن محجبه می‌کشند که این اتفاق عریان کردن غیرت مردان ایرانی در مقابل دیدگان جهان بود.

دکتر فریبا علاسوند عضو هیأت علمی این پژوهشکده در نشست که پیش از ظهر امروز با محوریت «بررسی اعتراض‌های اخیر از منظر تحلیل جنسیتی» با حضور جمعی از اساتید، طلاب و پژوهشگران در محل این پژوهشکده به

صورت حضوری و برخط برگزار شد با تمرکز بر مبحث «کلیدواژه‌ها، گزاره‌ها و کنش‌های زنانه در وقایع اخیر» اظهار کرد: رخدادی که حدود ۴۰ روز است کشور را درگیر کرده از چند جهت دردناک است هم از نظر خسارت رسیدن به اموال عمومی، هم از نظر شهادت تعدادی از نیروهای خدوم کشور و مردم نجیب، هم به دلیل مرحوم شدن عده‌ای افراد در جریان کشته‌سازی‌ها، هم به دلیل فریب خوردن عده‌ای که توسط افرادی در خارج از مرزها هدایت شدند. وی ادامه داد: اعتراضات مردمی وجود دارد و برای حل و فصل آن و همدل ساختن جامعه باید به حجاب آشوبسازی، راه‌های معقول و ثمربخش انتخاب شوند. روشن است که مشکلات معیشتی برای مردم طاقت فرسا شده و این مسایل با دسیسه دشمنان بزرگتر به نظر رسیده و امید مردم را مخدوش کرده است. در این شرایط نظام در کنار حل مشکلات مردم باید تکریم هر چه بیشتر مردم و رضایت عمومی را در کنار پیشرفت کشور به مثابه اصلی مهم در حکمرانی در نظر بگیرند.

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده مطرح کرد: همیشه در کنار وقایع مهم هر کشور مسئله زنان مطرح است و مساله زن انرژی زیادی برای مساله سازی داشته و دارد. در تمام دویست سال گذشته تا کنون و در تمام دنیا یکی از موتورهای محرکه برای به جریان انداختن یک جنبش اجتماعی مساله زن بوده است. در حاشیه رخدادهای مهمی که لنز دوربینهای مختلف آن را در جلوی چشم مردم جهان میبرد جریان‌سازها و کنشگران اجتماعی از ظرفیت آنها برای اشاره به مشکلات زنان استفاده میکنند مانند آن چه در جشنواره ۲۰۲۲ کن در فرانسه رخ داد و زنان فرانسوی با دوداندود کردند.

*متراکم‌سازی موضع دعوا برای توسعه اعتراضات

علاسوند افزود: متراکم‌سازی موضع دعوا با دسته دیگری از مسائل مانند مهاجرت، قومیت، مذهب ... و هر بعد تراژدی سازی که می‌توان به قضیه ربط داد، از جمله اقداماتی است که برای توسعه زمینه اعتراضات از آن بهره گرفته می‌شود. ضربید دادن به مساله باعث قدرتمند کردن موضع دعوا و ایجاد همدلی بیشتر با موضوع شد.

نگهداشت موضع دعوا روی موضوع حجاب تا تخلیه انرژی آن

وی بیان کرد: نگهداشت موضع دعوا روی مسئله حجاب از دیگر جنبه‌های آشوب‌های اخیر است که این نشان می‌دهد خیلی برای کارگردانان این اغتشاش‌ها مسئله حجاب مهم است؛ با توجه به اینکه منازعه و تخاصم گفتمانی روی مساله حجاب سابقه زیادی دارد و دلالت کننده قوی و در عین حالی احساسی است تا زمانی که این موضوع انرژی داشت نگذاشتند بحث از روی مسئله حجاب برداشته شود. این در حالی است که به فرمایش رهبر انقلاب اصولاً مساله این افراد حجاب نیست و این را خود دشمنان بارها بر این مساله تاکید کردند.

*تقابل‌سازی حجاب و آزادی

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده تصریح کرد: مقابل‌سازی حجاب با آزادی از دیگر مواردی است که برای فریب جمعی از مردم در ایران و حتی در برخی کشورهای عربی برای همراه‌سازی آنان با جریان معترض در کشور خود استفاده شده و می‌شود.

علاسوند اضافه کرد: برخی مشکلات در ایران در حوزه زنان وجود دارد ولی مقدار پیشرفت حوزه زنان بعد از انقلاب اسلامی ضربید به شدت بالایی گرفت و حتی می‌توان گفت در برخی زمینه‌ها رکورد زده است و قابل قیاس با دوران قبل از انقلاب نیست ولی استمرار تقابل‌سازی‌ها نمی‌گذارد کسی این پیشرفت‌ها را ببیند.

وی اذعان کرد: درست است که عده‌ای می‌گویند افزایش سطح امتیازات مربوط به حوزه بانوان از وظایف حاکمیت است ولی همین امتیازها در برخی کشورها با گذشت حدود چند دهه همچنان ایجاد نشده و زنان از آن بهره‌مند نیستند و در کشورهای توسعه یافته هم بیش از چند دهه تلاش گذشته که اهداف مد نظرشان محقق شده است. تقابل سازی مانند تقابل اسلام و برابری، اسلام و عدالت میان زنان و مردان و اسلام و حقوق بشر همه در راستای یکدیگر و برای القای همان نکته است

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده تشریح کرد: شواهد واضح نشان می دهد که افراد با حجاب دارای انواع فعالیت ها هستند و رعایت حجاب هیچگاه مانع پیشرفتشان نشده و درباره زنان بدحجاب که اصولاً مشقتی حتی در رعایت پوشش اسلامی هم وجود ندارد ولی آنقدر به زن القا می شود که حجاب محدودیتزا است که دختر ۱۰ ساله فکر می کند فرصت نفس کشیدن هم نخواهد داشت با این شرایط.

علاسوند با اشاره به اینکه شعار «بدن من، انتخاب من» به عنوان یکی از شعارهای پررنگ جهان غرب در ایران نیز شنیده می شود اضافه کرد: این شعار نمادی از مخالفت با بسیاری ارزشهاست. در ذیل این شعار حمایت، حمیت، غیرت، ناموس، حجاب، پاکدامنی بیمعناست و انواع روابط نامشروع، سقط جنین و ... عادی و مجاز محسوب میشوند. وی تشریح کرد: رفتار و نماد در همه زبان ها قابل فهم است. اگر مسئله ای با گفتار مطرح شود شاید نتوان آن را در جا به زبان های مختلف ترجمه کرد تا فراگیر شود ولی «کنش» و «نماد» زبانی جهانی است از این رو آتش زدن روسری و یا کوتاه کردن بخشی از مو در جریان اتفاقات اخیر رخ داد و توانست همدلی با آشوبگران را در کوتاهترین زمان جهانی کنند و در این راستا کمپینی با دلالت های این نمادها شکل گرفت که چندین وزیر خارجه و نخست وزیر با آن همراه شدند. معنای حقیقی این حرکت به جای اینکه همدردی با خانواده حادثه دیده باشد همراهی با براندازان برای مبارزه ای سیاسی شد.

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده ادامه داد: دور کردن مردان از نوامیس تاریخی خود از دیگر مسائلی است که در جریان اتفاقات اخیر در کشور رخ داد. در گذشته اگر زنی حتی توسط همسر خود کتک می خورد چند مرد دیگر به دفاع از او می پرداختند و می گفتند چرا به خواهر ما کتک می زنی؟ اکنون چند مرد در خیابان چادر از سر زن محجبه می کشند که این اتفاق عریان کردن غیرت مردان ایرانی از معنای تاریخی آن است. از سویی همین معنای غیرت در یک تناقض گیر کرده است. اگر به غلط و بر اساس بازنمایی رسانه ای این آشوبها را مطالبات پیرامون حجاب بنامیم همراهی مردان با زنان معنایی به جز حمایت آنان و غیرت به خرج دادن در حمایت از دختران ندارد اما در عین حال همان مردان از سر زن محجبه چادر میکشند و به زنان و دختران بسیاری صدمه میزنند. این خالی کردن ناموس و غیرت و حمایت از معنای تاریخی شان است.

*فحاشی رکیک دختران در ملأ عام و در همکاری با پسرها نشان از مخدوش شدن حیا دارد
وی فحاشی زنان با رکاکت را جلوه دیگری از تحول زنان در برهه اخیر دانست و گفت: اگر چه رکاکت در زبان برای همه مردان و زنان نادرست است و باید این مساله را تغییر داد که رکیک گویی برای مردان بلامانع و برای زنان بد است اما همواره دخترانگی با حیا ارتباط مستقیم داشت که در سال های اخیر این عفت کلام مخدوش شده است. گیر کردن در حلقه ارتباطی دوستان بدون رصد خانواده و مربیان و رواج ادبیات سخیف و زننده میان نوجوانان و جوانان اثر خود را در این آشوبها نشان داد. این امر برای کسی که مادر است خیلی تبعات دارد؛ اگر پرورش دهنده زبان، گارد خود را عوض کند و رکیک حرف بزند می توان پیش بینی کرد چه فرزندان تربیت خواهند یافت و چه جامعه ای شکل خواهد گرفت.

دکتر زهرا داورپناه عضو هیأت علمی این پژوهشکده در این نشست اظهار کرد: در جریان اعتراضات اخیر در کشور علاوه بر شکافهایی در واقعیت زیسته، پیچیدگی آگاهی ها و واگرایی بازنمایی ها از هم نیز وجود دارد.

وی با بیان اینکه چه چیزی بازنمایی وضعیت را ترسیم می کند گفت: گفته ها و نگفته ها، کتابها و رمانها، فیلمها، صفحات شخصی و ... همگی در بازنمایی وضعیت زن ایرانی نقش دارند.

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده افزود: هرچند سیاستگذار برای مدیریت جامعه باید در نقطه ای بایستد و تصمیمی بگیرد، ولی این ضرورت نباید سبب شود در مقام عالمان و در عرصه سیاست چشم خود را بر تنوع ببندد بلکه باید درباره پیچیدگی ها به صورت عالمانه عمل شود.

داورپناه تصریح کرد: صرف نظر از حمایت‌های مصنوعی که در خصوص شعر «سلام فرمانده» و «برای آزادی» مطرح است، می‌توان به بررسی این دو شعر به عنوان دو استعاره پرداخت. به نظر هایدگر هنر، مخصوصاً شعر از ارزش بسیار زیادی برخوردار است؛ زیرا هنر در لحظه خلق، انکشافی حقیقی را مطرح می‌کند.

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده در بخش دیگری از سخنان خود گفت: متأسفانه غالباً وقتی مشکلات عرصه زنان مطرح می‌شود، پاسخ این است که: «در حال حاضر جمهوری اسلامی با مشکلات فراوانی دست به گریبان است و این مسائل اکنون اولویت ندارند» زنان انقلابی و همدل با جمهوری اسلامی صبوری می‌کنند و نمی‌خواهند دست و پای جمهوری اسلامی را بیش از این شلوغ کنند چون انقلاب اسلامی برایشان مهم است. ولی مسائل حل نشده به جا می‌مانند و جریان‌های ناهمدل با انقلاب، برای اصلاح اموری که مد نظر دارند هر کاری که لازم و به نظر خود صحیح بدانند را بی‌محابا انجام می‌دهند. در این زمان جریان‌های انقلابی و حاکمیت با مسائلی روبه‌رو می‌شوند که در صورت رسیدگی به موقع و در هنگام هشدار زنان متخصص و انقلابی چه بسا قابل حل بودند، ولی با مداخله نیروهای فمینیست و سنتی غیرانقلابی، بفرنج و غیرقابل حل شده است.

*شنیده نشدن صدای حقیقت در اوضاع بحرانی از آثار کمرنگ شدن صدای زن انقلابی در جامعه است

داورپناه تأکید کرد: با کمرنگ شدن صدای زن انقلابی، همه‌های مخالفان فضا را می‌گیرد و مسائل پیش روی حاکمیت پیچیده‌تر و بیشتر می‌شوند. در حالی که اگر مسائل حوزه زنان مورد توجه قرار می‌گرفت و به مرور زمان تبیین و حل می‌شدند چنین وضعیتی شکل نمی‌گرفت.

وی ادامه داد: دلایل زیادی در این بی‌توجهی به مسائل زنان دخیل است. از عدم تخصص، اهمال، دشواری اجماع در جریان‌های انقلابی و... شاید برخی از دغدغه‌مندان هم فکر می‌کنند شرایط دوران غیبت امام عصر(عج) باید فقط بگذرد تا امام زمان ظهور کنند و خودشان مسائل را حل و فصل کند و لذا از اقدام در این حوزه پرهیز می‌کنند. در حالیکه این دیدگاه صحیح نیست، زیرا فضا را برای کنشگرانی خالی می‌کند که ممکن است دغدغه یا تخصص دینی و رویکرد انقلابی نداشته باشند.

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده افزود: نگاه به رویکرد رهبران انقلاب راه را به وضوح برای برخی موارد مربوط به حوزه زنان در سال‌های کنونی روشن می‌کند، به عنوان مثال امام خمینی(ره) در خصوص قضیه همسران شهدا و حضانت فرزندان آنان بار سنگینی را به دوش کشید تا قضیه حل شود در حالیکه می‌توانست بگوید تا اتمام جنگ صبر کنید یا درحال حاضر این مسائل اولویت ندارد...، ولی امام مسئله را معطل نگذاشت و با شجاعت حل کرد. هم چنین رهبر معظم انقلاب در مسئله ورزش حرفه‌ای زنان با جسارت و قاطعیت اجازه ندادند این امر دچار گره و محل دعوا شود.

*برخی مسؤولان برای حل مسائل حوزه زنان مدام طفره می‌روند

داورپناه عنوان کرد: برخی به دلیل اینکه جمهوری اسلامی در شرایط حساسی قرار دارد، مدام مسائل حوزه زنان را معطل می‌گذارند و از حل آن طفره می‌روند؛ در حالیکه باید پذیرفت که مسائل زنان حائز اهمیت است و یکی از مقومات حساسیت شرایط فعلی در کشور است.

وی اذعان کرد: حل نکردن مسائل جدید جامعه زنان سبب فراموشی مسئله نمی‌شود بلکه این مسائل مرتب و خیم‌تر می‌شود؛ به عنوان مثال مسئله حضور زنان در ورزشگاه‌ها که مسؤولان مدام به دلایل مختلف حل مسئله را به تعویق می‌اندازند و باعث شدند موضوعی کوچک به مرور بزرگ و بزرگ‌تر شد.

عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده مطرح کرد: جامعه زنان دارای مسائل مختلفی است و مسؤولان باید این را بپذیرند و بدانند که این به معنای پذیرش اتهام نیست؛ جوامع مختلف همگی با مسائل زنان دست و پنجه نرم می‌کنند. پرسش‌ها و مسئله‌های جدید که در موقعیت‌های نو به حاکمیت عرضه می‌شود باید مورد توجه، بررسی و رسیدگی قرار بگیرد تا حاکمیت پاسخگوی شرایط جدید جامعه زنان باشد.

*عدم «جانشین‌پروری» عارضه مهم سیاسی در ایران است

داورپناه در پاسخ به سؤال یکی از حاضران در جلسه مبنی بر علت کم‌رنگ شدن حضور نخبه‌های انقلابی در پست‌های مهم کشوری بیان کرد: یکی از علل حذف نخبگان انقلابی از مناصب مهم کشوری این است که غالب نخبگان پیشکسوت انقلابی به جانشین‌پروری اهتمام ندارند. اگر به خاطرات زنان سیاستمدار کشورهای مثل آمریکا رجوع کنید خواهید دید که از کارآموزی برخی از این افراد در سن ۲۰ سالگی در کاخ سفید حرف به میان آمده است که این یعنی فرایندهای تعریف شده برای جانشین‌پروری و تربیت سیاستمداران بعدی.

وی تصریح کرد: به عنوان مثال مکرون که در سن ۴۰ سالگی در فلان پست گمارده می‌شود یا خانمی در فلان کشور غربی ظاهراً در جوانی به پست مهمی منصوب می‌شود ۲۰ سال سابقه کارسیاسی و دوندگی دارد؛ ولی متأسفانه در کشور ما به دلیل فقدان فرایندهای فکرسازده، مدیران ۴۰ ساله و حتی بیشتر ممکن است هیچ تجربه مفیدی قبل از آن نداشته باشند و باعث ناامیدی از جوان‌گزینی شوند.



اولین جلسه از چهارمین نشست از سلسله نشست های مکتب شناسی فقهی آیت الله العظمی امام خامنه ای با موضوع (درآمدی بر منهج فقهی آیت الله العظمی خامنه ای) با حضور حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی استاد دروس خارج حوزه علمیه قم، حجج الاسلام گرامی پور و نعیمیان به همت موسسه آموزش عالی امام رضا (ع) و خبرگزاری رسا، با همکاری دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای دفتر قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) در سالن اجتماعات شهید دهقانی خبرگزاری رسا برگزار شد.

حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی با اشاره به منهج علمی مقام معظم رهبری در مباحث فقهی گفت: در رابطه با منهج علمی و فکری مقام معظم رهبری در مباحث فقهی به نکاتی باید اشاره و تذکر داد که اینها حاکی از بعضی زوایای مخفی و پنهان مقام معظم رهبری است و نشان دهنده تسلط، تبحر و ورود ایشان در مسائل فقهی و استدلال و اجتهاد به معنای مصطلح است که با اشراف به این موضوعاتی که طرح خواهد شد این مسئله به خوبی واضح و روشن می شود و اگر با دید انصاف به آثار امام خامنه ای بنگریم از نظر فقاقت فقیهی مسلط و آشنا به مباحث دین که براساس نگرشی عمیق احکام را از منابع و ادله استفاده کرده اند.

وی با اشاره به اینکه اولین ویژگی در آثار رهبری تکیه بر فقه جواهری است، ابراز کرد: فقه جواهری اصطلاحی است که در لسان علما ما خصوصاً امام راحل رضوان الله تعالی علیه به کار برده شد و زیاد استفاده می شود که فقه جواهری فقهی دارای استدلالاتی با چهار فاکتور «بر مبنای برهان و استدلال، ناظر به اقوال فقها، فحص از آراء فقها و پرهیز از وساطت در استدلال و تقوا» است.

استاد حوزه علمیه با بیان اینکه چهار فاکتور فوق مبنای قوام فقه جواهری است، عنوان کرد: ویژگی های فقه جواهری را در مباحث مقام معظم رهبری به خوبی شاهد هستیم که فقه جواهری در مقابل کسانی است مباحث را ساده و بسیط بحث می کنند در حالی که زوایای زیادی می باشد که باید دخیل در فهم شود و خود آنها تفقه شود تا نتیجه

نهایی بدست بیاید و یا بدون اتکا به حجت و دلیل معتبری که حجیت او ثابت شده باشد و یا فقهی که براساس ذوقیات و استحسانات پیش می رود و اعتباری ندارد.

مدرس دروس خارج حوزه علمیه قم با ابراز اینکه روش فقهی رهبر معظم انقلاب روش فقه جواهری و سنتی است، افزود: توجه به اقوال فقها در طول تاریخ فقه از صدر اسلام و قبل از شیخ مفید، از متقدم متقدمین، سپس متقدمین و بعد متقدمین و آنگاه متاخرین و سپس متاخر متاخرین تاکنون به چشم می آید که در غالب مباحث حضرت آقا یک سیر تاریخی از مباحث علما قدما و متأخرین و حتی معاصرین آورده شده است.

وی با اشاره به کتاب جهاد رهبر معظم انقلاب اظهار داشت: در این کتاب از علامه حلی از شصت مورد نام برده شده که علامه در کتابش اینچنین فرموده و نظرش اینگونه است و در خیلی مواقع عبارتهایشان نیز چنین و چنان است، از محقق حلی شس و پنج مرتبه، از جناب شیخ طوسی که از قدما محسوب می شود سی و هفت مورد و از دیگر علما اقوال بسیاری بیان گردیده شده است و توجه به اقوال علما هرچند ملاک برای حجیت و صحت فتوا نیست اما ذهن را برای داوری دقیق و عمیق آماده می کند چرا که می داند در پیرامون این موضوع ده قرن است که فحول و نوابغ فکری با دقت و حفظ امانت به جهت رسیدن به حکم فکری دارند لذا بررسی این اقوال دقت نظر حضرت آیت الله العظمی خامنه ای را می رساند و فحص و تحقیق در اقوال گذشته بیان از تسلط بر موضوعات علمی را به اثبات می رساند.

حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی با تاکید بر توجه به آراء مفسران تفسیری در بیانات فقهی رهبر معظم انقلاب ابراز کرد: توجه به آراء تفسیری مفسران از دیگر ویژگی های مباحث فقهی رهبر انقلاب می باشد و همانطور که می دانید مفسران به عنوان یکی از برجسته ترین علما دین که مهم ترین منبع یعنی قرآن که از آن تعبیر به ثقل اکبر شده است نقش مهمی در دایره فهم معنا و نتیجه فتوا دادن دارد را در اختیار دارند و از سوی دیگر تاکنون دوهزار و دویست آیه در موضوعات فقهی به دست آمده است که بررسی نظر مفسران در این زمینه و در راستای پاسخگویی به مباحث فقهی بسیار حائز اهمیت است که در آثار رهبری تمسک به آثار مفسرین به وفور یافت می شود که مثلاً در فلان موضوع طبرسی آیه را چگونه تفسیر و یا علی بن ابراهیم از آیه چه فهم و برداشتی داشته است.

استاد درس خارج حوزه علمیه قم با اشاره به اینکه ابتدا باید آیات را فهمید و سپس به سراغ روایات رفت، بیان کرد: یکی از مقدمات بحث اجتهاد و افتاء تسلط بر مباحث قرآن و تفسیری است که در آثار رهبری تمسک به آراء مفسرین به وضوح بدست می آید. حوزه های علمیه با مباحث قرآنی از گذشته و سابق به قرآن توجه داشته و با آن تا آشنا نبوده اما جای انتقاد نسبت به نحوه استفاده از تفاسیر در مباحث فقهی وجود دارد.

وی افزود: ابتدا قرآن را باید متوجه شد و فهم کرد و سپس به سراغ روایات رفت اینکه برخی از بزرگان از همان ابتدا به سراغ روایات می روند و آیات را موید می آورند و یا اینکه اگر آیه تناسبی با روایت نداشت می گویند آن را نمی فهمیم و کنار می گذاریم، این روش غیر تحقیقی و غیر اصولی است.

مدرس دروس خارج حوزه ادامه داد: معظم آیات ما فقهی است و اگر ما قرآن را نفهمیم چگونه می خواهیم به ثقل اکبر عمل کرده باشیم و قرآن مرجع و مرجع ما در تمسک به ادله باشد و بنظر ما یکی از مقدمات بحث اجتهاد و افتاء برای مفتی این است که در مباحث عقلی مرتبط با مباحث فقهی باید تسلط داشته باشد و کسی نمی تواند بگوید ما علم حکمت را نمی خواهیم و نمی خوانیم.

حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی با اشاره به اینکه قرآن محور همه مباحث و در رتبه اول منابع ما برای اجتهاد قرار دارد، خاطرنشان کرد: علم تفسیر به عنوان یک علم مستقل مهم ترین بلکه عمیق ترین و ناب ترین منبعی است که برای اجتهاد باید به او پناه ببریم و او را در راس همه دلیل ها قرار بدهیم و بقیه ادله را در زیر سایه استفاده های تفسیری از قرآن تبیین، تفسیر و توجیه کنیم.

وی با اشاره به اهمیت و جایگاه علم لغت در اجتهاد یادآور شد: در فهم آیات فقهی توجه، ظرافت و دقت رهبری به الفاظ و لغت نیز همچون مواردی که سابقاً ذکر کردیم تحسین برانگیز برای اهل علم می باشد چرا که در فهم مباحث فقهی، استدلال و استفتاء تاثیرگذار است.

حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی با بیان اینکه صداق در فارسی به مهریه ترجمه می شود، تصریح کرد: وقتی واژه های صادق، صدیق و مصدق و امثال ذلک را بررسی می کنیم صداق یعنی چیزی که نشان دهنده صداقت طرف مقابل است و می تواند در مهریه و غیرمهریه باشد و اگر در مهریه هم به او صداق می گویند چون نشان دهنده صداقت مرد است که پابندی و وفاداری را می رساند، پس علم لغت علمی بسیار مهم و تاثیرگذار در افتاء و اجتهاد است.

وی افزود: اگر علم به لغت نداشته باشیم در مقابل شبهات پاسخی نخواهیم داشت و حتی در مقابل خودی ها نیز دستمان خالی می ماند و نهایتاً باید سکوت کنیم اما اگر دقت کنیم موضوعات باهم متفاوت هستند و این کلمه هر چند در دوجا به کار رفته اما در هر کدام معنای به خصوصی دارد لذا آنچکه در بحث های استدلالی نقطه مهمی به حساب می آید توجه و واسوس در بحث بررسی الفاظ است.

در این بخش از نشست حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی چندین لغت از جمله واژه جهنم، عذاب، آتش و خالدین را بررسی کردند و به نقش تاثیرگذاری لغت اشاره کردند، سپس حجت الاسلام گرامی پور دبیر جلسه خلاصه از مباحث بیان شده را برای مخاطبان و بینندگان جلسه ارائه دادند و سپس حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی به ادامه مباحث خود حول محور منهج فقهی حضرت آیت الله العظمی خامنه ای پرداختند.

استاد دروس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم ادامه داد: موضوع شناسی به این معنا که تا موضوع را نشناخته ایم وارد بحث نشویم تاثیر بسزایی در بیان احکام دارد مثلاً در قرآن کلمه زوجه و عیال را داریم که در عرف عام هر دو را معنا می کنند در حالیکه عرب منظورش از عیال مفهومی فراتر از زوجه و همسر است یا مثلاً در موضوع کافر و تقسیم بندی آن نیز اینگونه است لذا اگر موضوعات را شناسیم در حل مسئله با مشکل روبه رو می شویم.

وی با اشاره به اینکه تمرکز رهبری بر فقه پویا است، ابراز کرد: در عصری زندگی می کنیم که موضوعاتی همچون موسیقی، حجاب، معاملات نقش بسزایی در بعد اجتماعی دارد که هر روز هم با شبهات مختلفی در این زمینه مواجه ایم لذا فقیه باید با ابزار فقه به این قبیل موضوعاتی که در زندگی و جوامع تاثیر دارد ورود جدی کند که بحمدالله و خوشبختانه رهبر معظم انقلاب با تسلط کاملی که در موضوعات اجتماعی و تاریخی دارند، به خوبی پاسخ موضوعات اجتماعی را داده و پاسخ مستدلی نسبت به شبهات اجتماعی فقهی را ارائه کرده اند.

موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام جلسه دوم از سلسله جلسات نشست های مکتب شناسی فقهی آیت الله العظمی امام خامنه ای با موضوع «درآمدی بر منهج فقهی آیت الله العظمی خامنه ای» عصر روز پنجشنبه ۸ دی ماه ۱۴۰۱ با حضور حجت الاسلام و المسلمین محمدی قائینی با همت موسسه آموزش عالی امام رضا علیه السلام با همکاری مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام و دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری و خبرگزاری رسا در محل خبرگزاری رسا برگزار شد.

استاد درس خارج حوزه علمیه قم با بیان اینکه استنباط قواعد جدید از آیات قرآن ابراز کرد: در جامعه امروز براساس سیستم های نوین مسائل مستحدثه جدیدی به وجود آمده است که نیاز است فقیه براساس آیات و ابزارهای جدید پاسخ های مستدلی به اینگونه مسائل جدید بدهد که در استفتائات رهبر انقلاب از این روش بهره وافی را می برد.

مدرس حوزه و دانشگاه افزود: در عصر جدید مشکلاتی مطرح می شود که با همان زبان اصولی و قواعد قدیم نمی توانیم پاسخگو باشیم، لذا در اینجا اهمیت و ضرورت پاسخگویی با علم جدید با پشتوانه علوم قدیم خودش را نمایان می کند که در این زمینه مقام معظم رهبری زباند بین علما هستند.

حجت الاسلام والمسلمین محمدی قائینی با اشاره به اینکه روش نقض و ابرام در منهج فقهی رهبر معظم انقلاب تصریح کرد: در روش نقض و ابرام فقیه تمام احتمالات را می آورد و به آنها پاسخ می دهد و تمام آنچه در حکم تاثیرگذار است را بیاورند و بررسی کنند در نهایت نتیجه گیری می کند، در جای جای کتاب جهاد مقام معظم رهبری استفاده از این شیوه مشاهده می شود.

استاد درس خارج حوزه علمیه قم با بیان اینکه برای رد یک نظریه به سه روش نقض، ابطال یا معارضه نقد می شود، عنوان کرد: نقض کردن در بیانات مقام معظم رهبری به کار برده شده است که نشان میدهد ذهن حضرت آقا فقهی است و مصادیق مختلف فقهی را بررسی کرده اند و با علم نظر علما را نقد و مورد کنکاش قرار می دهند.

وی ادامه داد: تکیه بر تحقیقات تاریخی از دیگر ویژگی هایی می باشد که در مباحث علمی و فقهی رهبری به وضوح یافت می شود، پی بردن به زمینه های تاریخی یک مسئله برای پاسخگویی به مسئله بسیار مهم است که رهبر انقلاب در مباحث فقهی و اصولی بسیار به آن توجه دارند.

حجت الاسلام والمسلمین محمدی قائینی با اشاره به احکام پیرامون اهل کتاب تاکید کرد: رهبر انقلاب در موضوع احکام صابئین که برخی از آنها نیز در کشور خودمان زندگی می کنند، ریشه این گروه در گذشته و تعاریف گذاشته آنها را بررسی و با دقت نظر در این موضوع به نتیجه ای رسیده و حکم به اهل کتاب همچینین پاک بودن آنها داده اند.



کرسی ترویجی بررسی و ارزیابی کتاب «سکولاریسم پنهان» (بررسی انتقادی اندیشه های دکتر فیرحی) شامگاه دوشنبه با حضور اساتید حوزه و دانشگاه در موسسه امام رضا (ع) قم و با همکاری گروه سپهر و تاریخ موسسه امام خمینی(ره) و خبرگزاری رسا برگزار شد.

این جلسه با حضور حجج اسلام والمسلمین محمدجواد نوروزی، غلامرضا بهروزی لک، مهدی ابوطالبی، ذبیح الله نعیمیان برگزار شد

دکتر داوود فیرحی، اندیشمند متواضع در کنار پذیرش «نسبی گرایی» و گرایش به «لیبرالیسم»، رویکرد «تحمیل نظریه برنص» و به صورت خاص، تفسیر گزاره ها و تراث شیعی بر اساس نظریه برون دینی را اتخاذ کرده بود. طبعاً با گرایش و رویکرد مزبور بسیاری از احکام سیاسی اسلام که با لیبرالیسم در تضادند، کنار گذاشته یا به حاشیه رانده می شوند و این امر معنای جز سکولاریسم نمی تواند داشته باشد. با این حال از ویژگی های دکتر فیرحی تلاش برای طرح مباحث علمی بدون ایجاد حساسیت منفی و تنش آفرینی بود و از همین رو سعی وافر داشت تا عبارات را به کار نبرد که دلالت سریع بر سکولار بودن وی داشته باشد بر این اساس می توان سکولاریسم موجود در آثار دکتر فیرحی را «سکولاریسم پنهان» دانست.

در بخشی از این کتاب با عنوان نکاتی انتقادی درباره شخصیت و اندیشه دکتر فیرحی از محمدعلی لیالی استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی چنین آمده است:

دکتر داوود فیرحی رامی توان یکی از گفتمان سازها و یکی از شبکه سازهای فکری جریان تجدد خواه ایران دانست که اگرچه شاید روش او با امثال دکتر سروش متفاوت باشد اما مقصد و نتیجه کار آنها یکی بوده است.

در بخش دیگر این گونه آورده است که: از جمله آرا و اندیشه های دکتر فیرحی که البته فرصت نکرد آن را تفصیل دهد نفی اسلامی سازی علوم انسانی است. در پروژه دکتر فیرحی علوم انسانی مثل سایر علوم محصول عقل بشری و خرد و جمعیت جمعی است لذا پدیده اسلامی سازی علوم انسانی پدیده توجیهی ناپذیری است، این در حالی است که

آمیخته بودن علوم انسانی موجود با مبانی امانیستی غرب و تفاوت‌ها و تضادها های گزاره های متعددی از این علوم با دین اسلام بر اهل نظر پوشیده نیست.

در ابتدای این نشست حجت الاسلام والمسلمین محمدجواد نوروزی با توجه به آثار آقای فیرحی گفت: وقتی در مجموعه آثار و اندیشه این مولف نگاه می کنیم آنها را متأثر از اندیشه های غربی می یابیم و آن را تطور یافته گفتمان سکولار خواهیم دید.

وی افزود: حل مسئله در آثار مرحوم فیرحی برگرفته از اندیشه های غربی و مدرنیته است و اینچنین به نظر می رسد که در یک نگاه درجه دو آثارشان به لحاظ مبانی و حل مسأله ها براساس مدرنیته است.

استاد حوزه و دانشگاه با اشاره به تحلیل آثار فیرحی اظهار کرد: آثار مرحوم فیرحی دوره گذار از اندیشه ناب اسلام به اندیشه ناب سکولار و مدرنیته است و نمی تواند بیانگر اندیشه انقلاب اسلامی و امام راحل باشد.

حجت الاسلام والمسلمین ذبیح الله نعیمی از دیگر مدعوین این جلسه بودند که با بیان اینکه در زمان چاپ پیشنهاد دادم نام آن را سکولاریسم آشکار بگذارید، عنوان کرد: سکولاریسم آشکار مرحوم فیرحی را پنهان نکنیم چرا که مطالعه اندیشه شان آثار مخربی را به جای می گذارد.

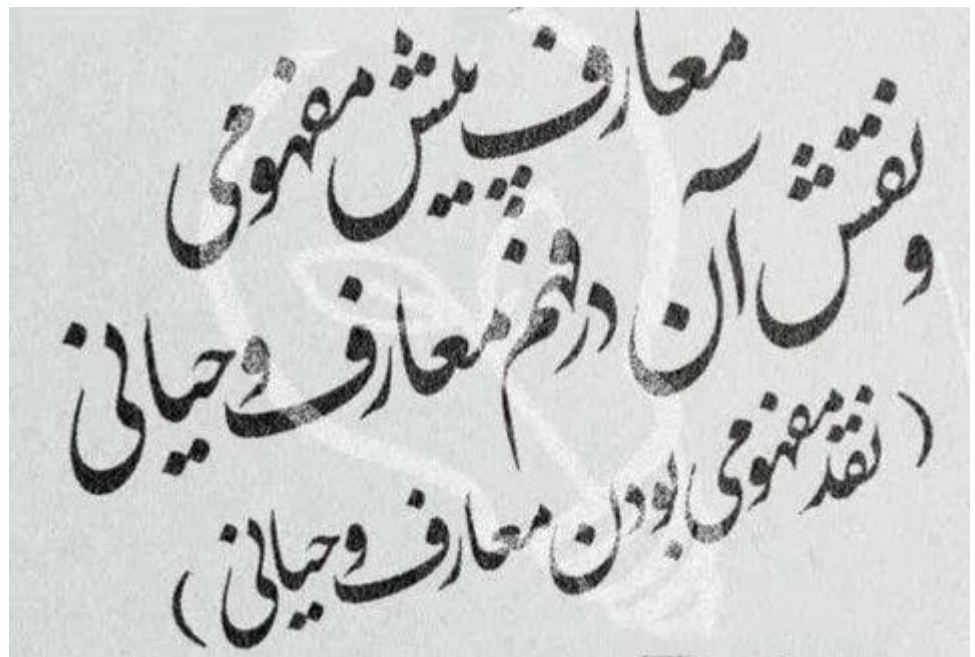
وی با اشاره به اینکه مرحوم فیرحی آزاد اندیش نبود، تصریح کرد: آقای فیرحی با خود صداقت نداشت و رندانه پاسخ گریز بود و اگر کسی بر یک حرف اشتباه تعصب داشته باشد دیگر آزاد اندیش نام نمی گیرد و فیرحی اینگونه بود.

استاد حوزه و دانشگاه با بیان اینکه اندیشه سکولار به وضوح در آثار مرحوم فیلمی پیداست. افزود: با بیان شبه علمی تحریفات عامدانه داشت و رندانه از پاسخ دادن فرار می کرد.

در ادامه حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا بهروزی لک عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) با اشاره به اینکه تلقی آقایان از مرحوم فیرحی دقیق نیست، خاطرنشان کرد: آقای فیرحی برعکس آنچه اساتید بیان کردند اصلاً مدرن نیست و وقتی از طریق بشریه با اندیشه فوکو آشنا می شود رنگ آن را به خود می گیرد.

عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) ادامه داد: دکتر فیرحی سکولار و مدرن نیست و ما باید او را بهتر بشناسیم و سپس نقد کنیم، او پسا سکولار و پسا مدرن است و ما باید خطای او را ببینیم و عبرت بگیریم.

وی با اشاره به آثار مرحوم فیرحی تاکید کرد: تفکرات فیرحی با تاثر از فوکو پست مدرن است و لذا نباید او را مدرن عنوان کرد و بار دیگر تاکید می کنم آثار و اندیشه این اندیشمند را باید بهتر شناخت و سپس نقد کرد.



پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام با همکاری کمیته مرکزی کرسی‌های آزاداندیشی حوزه‌های علمیه، نخستین نشست "روش شناسی و مبانی معرفتی با عنوان معارف پیش مفهومی و نقش آن در فهم معارف و حیانی" را برگزار کرد.

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام با همکاری کمیته مرکزی کرسی‌های آزاداندیشی حوزه‌های علمیه، نخستین نشست روش شناسی و مبانی معرفتی با عنوان معارف پیش مفهومی و نقش آن در فهم معارف و حیانی را با ارائه حجت الاسلام شعبان نصرتی عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث و پژوهشگر پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام به عنوان ارائه دهنده و با حضور حجت الاسلام والمسلمین رضا برنجکار مدیر مرکز تخصصی معارف اهل بیت علیهم السلام و رئیس پژوهشگاه قرآن و حدیث به عنوان ناقد نشست برگزار کرد.

حجت الاسلام نصرتی در مقدمه بحث مطرح کرد: باید نگاهی به دستگاه معرفت شناسی متداول داشته باشیم و خوانش خود را از آن چه به عنوان معرفت شناسی مطرح می شود را ارائه دهیم که ممکن است این خوانش ما با خوانش دیگران متفاوت باشد، معرفت شناسی تحقق یافته برگرفته از فلسفه ها و مکاتب عقلانی است و معرفت شناسی دانش پیشین نیست بلکه دانشی است که از فلسفه های تحقق یافته گرفته شده است.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث در ادامه عنوان کرد: معرفت شناسی دانش نیست، بلکه مجموعه ای است از مسائل و نظریه ها که برای حل یک معضل معرفتی کنار هم قرار گرفته شده و در یک مکتب ایجاد شده است.

وی به مواجهه با معرفت شناسی اشاره و تصریح کرد: در مواجهه با معرفت شناسی متداول به هیچ وجه جنبه سلبی نداریم و نفی نخواهیم کرد و از راهکارهایی که معرفت شناسی متداول ارائه می دهد و در جای خود استفاده می بریم.

حجت الاسلام نصرتی در بیان جایگاه معارف پیش مفهومی در فهم معارف دینی گفت: معرفت انواع گوناگونی دارد و دو گونه می توان دسته بندی کرد؛ معارف مفهومی و معارف پیش مفهومی، معارف مفهومی عبارت است معارف و تجربیاتی که بشر در دنیا و زیست خود به دست می آورد و تبدیل به مفاهیم می کند، هر آن چه غیر این است پیش مفهومی می شود و ملموس ترین تجربه پیش مفهومی تجربه حسی است.

وی بحث دیگر را تجارب شهودی معرفی و عنوان کرد: تجارب درونی که دیگر حسی نیست و افراد عینا با اشیا مواجه می شوند و دیگر با مفاهیم سر و کار ندارند و ممکن است همین تجارب پایه ای برای تولید مفاهیم انتزاعی باشد، ممکن است در بعضی از مکاتب معارف پیش مفهومی تا این جا مورد قبول باشد، از این به بعد ما از مکتب اهل بیت علیهم السلام معارف پیش مفهومی دیگری را برداشت می کنیم تجاربی را که انسان در عوالم پیشین دارد و با استناد به آیات و روایات عوالم دیگری داریم که انسان خودش تجربه می کند و عینا مواجه می شود.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث در ادامه افزود: انسان در عوالم دیگری هم داریم که انسان خودش تجربه می کند و عینا مواجه می شود و تجاربی را پیش از ورود به عالم انجام می دهد، در اینجا این سوال مطرح می شود که آیا این ها صرفا پیش مفهومی هستند و یا معرفت های دیگری داریم؟ باور ما این است انسان پیش از ورود به این عالم صرفا تجربه گر نبوده بلکه با مجموعه ای از گزاره ها به صورت یک کلام سر و کار داشته است.

عضو انجمن کلام اسلامی حوزه مهارت ذاتی را آخرین مفهوم ار معارف پیش مفهومی برشمرد و تصریح کرد: این مفهوم حاصل تجربه انسان نیست، بلکه در ذات تجربه گر است که امکان دارد بخشی از هویت انسان را علم ما هو علم تشکیل داده، یعنی اگر علم را از او بگیریم دیگر انسانی وجود نخواهد داشت، منابع و نیروهای کمکی در وجود انسان وجود دارند که خدای متعال به انسان هبه کرده، ولی در هویت همین شی علم به عنوان هویت و ماهیت وجود دارد، که طبق روایات عقل این خصوصیات را دارد و مستقل است.

در ادامه حجت الاسلام والمسلمین برنجکار در نقد این نشست گفت: رویکرد مطرح شده در این موضوع مورد قبول نیست و اساسا معرفت شناسی امروزی به این جهان کار دارد و عالم پیشین و عوالم قبل را قبول ندارند بنابراین تایید می شود که این معرفت شناسی ها خالص نیست، بلکه یک مبانی فلسفی دارند و این انتقادات مبتنی بر نوع خاصی از معرفت شناسی است که در غرب نیز مورد قبول نیست و دیدگاه های دیگری هم وجود دارد.

رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه ادامه داد: ادعای مطرح شده در این ارائه مورد قبول است که معرفت شناسی های موجود مبتنی است بر یک سلسله مبانی فلسفی که می توان بعضی از آن ها را قبول نداشت و مبانی دیگری را قبول داشت به نام فلسفه یا کلام عقلی، که اینجا لفظ نداریم و معرفت شناسی متفاوتی است، برای مثال؛ معرفت شناسی فلاسفه اسلامی با معرفت شناسی رایج در غرب یکسان نیست.

وی در ادامه افزود: مباحثی در کلام به عنوان لطیف الکلام هست که در این بحث ها معرفت شناسی از مباحث قدیم ما است که متکلمین ما در آن ورود داشتند و معرفت شناسی از اجزای قدیم آن بوده و تلاش می شود با همان الگو و هماهنگی با کتاب و سنت به توان پایه گذاری کرد.

حجت الاسلام و المسلمین برنجکار اضافه کرد: «پیشین» از «پیش مفهومی» جدا است، پیشین می تواند پیش مفهومی نباشد می تواند مفهومی هم باشد و باید بحث شود که آیا باید اصطلاحات را بحث کرد و براساس این اصطلاحات آن را ملاحظه کنیم و یا آن ها را تغییر دهیم.

لازم به ذکر است در پایان نشست به سوالات حاضرین توسط کارشناسان پاسخ داده شد و دبیر علمی این نشست حجت الاسلام محمد رکعی عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث و پژوهشگر پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام بود.



در راستای برگزاری همایش ملی فلسفه فقه نظام‌ساز (با تأکید بر افکار و آرای شهید آیت‌الله محمدباقر صدر)، کرسی علمی با موضوع "فقه با انگاره قبول نظامات شرعی و لزوم استنباط آنها و انگاره انکار" سه شنبه مورخ ۲۴ آبان‌ماه توسط گروه فقه و حقوق پژوهشگاه به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

ارائه دهنده این کرسی علمی آیت‌الله ابوالقاسم علیدوست، عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه به طرح پرسش‌هایی در مورد استخراج نظامات اجتماعی از فقه پرداخت و گفت: چند سؤال در این زمینه مطرح است اول اینکه آیا ما چیزی به عنوان نظام و نظامات منسوب به شریعت داریم یا خیر و اگر داریم آیا استنباط آن لازم است یا اینکه خود به خود حاصل می‌شود. آیا فقه و اصول فقه موجود صلاحیت دارد عهده‌دار این استنباط شود یا باید ابزارهای جدیدی برای آن تعریف کنیم؟

وی افزود: در مورد وجود نظام، دو نظریه وجود دارد؛ یکی اینکه ما غیر از احکام و قواعد، در شریعت مطهر سیستم و نظامی داریم مانند آنچه شهید صدر بیان کرده و نظریه دوم این است که ما آنقدر که در فقه کار کرده‌ایم چیزی به نام نظام ندیده‌ایم؛ قائلان به این نظر بین شریعت و فقه تمایزی ایجاد نکرده‌اند و از منظر این افراد، اسلام در هر زمینه‌ای احکام جزئی و قواعد دارد ولی چیزی به عنوان نظام ندارد.

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه درباره ویژگی و چیستی نظامات فقهی اصولی، تصریح کرد: نظام چند چیز نیست و یک چیز هست؛ اول اینکه نظام، احکام خرد و قواعد نیست یعنی اگر صدهزار گزاره شرعی هم داشته باشیم باز نظام محسوب نمی‌شود؛ چنانچه نظام، مقاصد شریعت هم نیست و مقاصد در مرحله بعد از نظام، مطرح است.

وی افزود: نظام، علل الشرایع هم نیست زیرا بین علل و مقاصد فرق است مثلاً علت قصاص یا علت تشریح نماز و ...؛ نظام انسجام بین احکام خرد هم نیست، نظام بین مراحل احکام و قواعد قرار دارد و فقیه از کانال احکام و قواعد به نظام می‌رسد و از نظام به مقاصد شریعت دست می‌یابد.

علیدوست اضافه کرد: مثلا کسی قصد دارد در مباحث اقتصادی کار کند ابتدا سراغ احکام و ادله می‌رود و قواعدی را به دست می‌آورد ولی با یک پرسشی روبرو می‌شود که آیا اسلام در پشت این احکام خرد و قواعد، نظام اقتصادی هم دارد یا خیر؟ یا اگر بپرسیم اسلام، کاپیتالیسم یا سوسیالیسم است یا نظامی ندارد پاسخ چیست؟

علیدوست اظهار کرد: در سیستم قضایی اسلام یکسری احکام داریم، آیا از ورای این احکام می‌توان گفت در قضاوت اسلامی مثلا ادله امارات قانونی حاکم است؟ یا ممکن است اقناع وجدان قاضی ملاک باشد؟

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه گفت: دو گروه فکری قائلان به نظام و عدم وجود نظام برشمرده شد ولی وقتی پای استنباط به میان آمد اینها به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ یعنی گروهی که معتقدند نظام داریم دو دسته شده است؛ برخی معتقدند ما در همان استنباط اول باید همه ادله را ببینیم و هر کاری می‌خواهیم باید آنجا انجام دهیم ولی گروه دیگر استنباط چند مرحله‌ای را می‌پذیرند.

استفاده از اجتهاد فقهای دیگر

علیدوست اظهار کرد: کسانی که قائل به استنباط هستند، باز راهکارشان متفاوت است؛ یکی راهکار شهید صدر است؛ ایشان می‌فرماید ما یکبار استنباط اتمیک می‌کنیم و اگر به مشکل برخوردیم دوباره برگشته و استنباط می‌کنیم و اگر فتوای خودمان هم به درد نخورد از فتوای دیگران استفاده می‌کنیم.

وی افزود: مثلا در بحث احتکار، موارد و ادله آن بحث می‌شود و اینکه حرام است یا نیست؟ اگر فقیهی مانند صدر به این رسید که مثلا احتکار، مکروه است در اینجا با توجه به اینکه احتکار مفسد و فاسد است باید سراغ فتاوی دیگران برود. شهید صدر وقتی نمی‌تواند خودش از ادله حکمت حرمت احتکار را درآورد و کراهت را بیرون می‌آورد سراغ فتاوی صاحب جواهر رفته و حکم حرمت را از او می‌گیرد.

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه گفت: این در حالی است که اگر فتوای یک فقیه جواب نداده او باید در روش استنباط خودش تجدید نظر کند نه اینکه سراغ مجتهد دیگر برود لذا بنده به این نظر، نقد دارم و هر قدر از شاگردان ایشان هم خواستم توضیح دهند موضوع قانع‌کننده‌ای ندیدم و بیشتر توجیه بوده است.

وی افزود: بنده معتقدم اسلام نظام دارد و فقیه هم باید دنبال استنباط باشد ولی هر کاری قرار است بکند باید در استنباط اول انجام دهد. مثلا در احتکار ابتدا ادله را ببیند و احکام را هم ببیند و بعد قواعد استخراج و فتوا نتیجه‌گیری شود. بنابراین کسی منکر توجه فقیه به مقاصد شریعت نیست ولی نمی‌توان منکر شد که افرادی هم در این مسئله گرفتار خطا شده‌اند.

دفاع از روش شهید صدر

در ادامه این نشست حجت‌الاسلام والمسلمین خالد الغفوری به عنوان ناقد، گفت: متأسفانه امر رایج در ذهن مردم از نقد این است که باید اندیشه طرف مقابل از جهت منفی دیده شده و تخریب شود ولی اصل بررسی اندیشه و فکر دیگران و بیان نقطه نظرات مثبت و منفی آن است.

وی افزود: در مقاله آقای علیدوست شاهد جعل چند اصطلاح هستیم ولی در مباحث علمی جعل اصطلاح جالب نیست گرچه در مواردی جعل اصطلاح مانند احکام فردی و اجتماعی و استنباط اتمیک و جزئی و محدود از سوی ایشان به جا بوده است.

الغفوری بیان کرد: نکته دیگر در مورد روش شهید صدر است و اینکه آیا روش او قابل دفاع هست یا خیر؟ معتقدم مبانی در این مسئله نقش مهمی دارد، اینکه ما براساس فقه جواهری سخن می‌گوییم یا خیر؟ شهید صدر چاره نداشت

جز اینکه سراغ فقه جواهری برود ولی وقتی در چند مورد در نظام اقتصادی گیر کرد از نظریات مجتهدین دیگر وام گرفت.

الغفوری بیان کرد: بنده معتقدم این موضوع قابل دفاع است زیرا برای تعیین تکلیف مکلف جامعه و کیان اجتماعی ضروری است حالا ممکن است یک نفر به ادله نرسیده باشد ولی مجتهد دیگر از شریعت استنباط کرده است. به عبارت دیگر در اینجا بحث انتساب است و اینکه به شریعت بازگشت دارد و بحث حجیت مطرح نیست.

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی بیان کرد: موضوع دیگر اینکه وقتی منابع شریعت در یک موردی کفاف نداد از باب انسداد عمل می‌کنیم چون برای اداره جامعه و نهادهای مختلف آن مانند وزارت آموزش و پرورش و وزارت اقتصاد و اطلاعات و ... به آن نیاز داریم یعنی فقیه از باب هوا و هوس سراغ کشف نظام نرفته است.

الغفوری با بیان اینکه آیا یک مجتهد می‌تواند همه نظامات مورد نیاز یک جامعه را استنباط و اجتهاد کند، افزود: این موضوع خیلی بعید است و عمر و امکانات او کفاف نمی‌دهد، پس ما به تلاش یک مجتهد ولو اینکه نابغه هم باشد نمی‌توانیم بسنده کنیم.

خالد الغفوری اظهار کرد: مانند یک پزشک در بیمارستان که بگوید فقط به نظر من عمل کنید و شما حق ندارید طور دیگری عمل کنید یا یک قاضی آیا می‌تواند به همه شکایات مردم رسیدگی کند. قاضی منصوب ولی امر و ولی فقیه است ولی آیا به نظر ولی امر عمل می‌کند یا به نظر خودش.

استناد تاریخی رجوع به نظر مجتهد

وی افزود: فقیه یعنی کسی که حق اظهار نظر و استنباط دارد و می‌توان نظر او را از جنبه خبروی پذیرفت ولی آیا خدا فقط یک فقیه خلق کرده است؟ امام علی(ع) و پیامبر(ص) قاضی در بلاد مختلف نصب کردند؛ آنها طبق نظر خودشان عمل کردند یا امام علی(ع)؟ معلوم است طبق نظر خودشان عمل کردند و این برای ما هم حجت است.

خالد الغفوری با بیان اینکه اصول فقه موجود نیاز به تکمیل دارد تا بتواند نیازهای فقهی را برآورده کند، تاکید کرد: همچنین معتقدم اگر آقای علیدوست چند نمونه در مورد اینکه فقه سنتی می‌تواند مشکلات جامعه را حل کند ارائه می‌کردند خوب بود و اختلاف بین انظار و آراء هم کمتر می‌شد.

وجود نظام در فقه اسلامی تردیدناپذیر است

همچنین ناقد دوم این کرسی، دکتر محمود حکمت‌نیا، عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه با طرح این پرسش که در مجموعه ساختارهای بشری آیا فقه اسلامی به عنوان نظام شناخته می‌شود و اگر شناخته می‌شود ممیزات آن چیست؟ اظهار کرد: کسانی که در سطح کلان در نظامات کار کرده‌اند نظام فقهی حقوقی اسلام را مستقل از همه نظامات حقوقی برمی‌شمارند و حتی برخی متفکران غربی هم بر آن تاکید دارند.

وی افزود: پس درباره اینکه مجموعه فقه اسلامی نظام محسوب می‌شود تردیدی نیست و فقط شاهد انباشتی از یکسری گزاره‌ها نیستیم و این نظام در عرصه بین‌المللی هم با عنوان ارکان نظام اسلامی کاملاً مشخص است.

حکمت‌نیا اضافه کرد: ما در سطح برونی نباید تردیدی داشته باشیم و ایجاد تردید درست هم نیست زیرا ساختار و منابع و مبانی و منطق استنباط و نهادهای معین و تحولات تاریخی دارد. مثلاً به تدریج اصول فقه و قواعد فقهیه پدید آمدند و غربیها هم این مسیر را طی کردند و بر برخی آثار خودشان ۹۶ هزار شرح نوشتند و بعد دیدند با شروح نمی‌توان کار کرد لذا آن را به اصول کلی حقوقی تبدیل کردند و دوره اصول نویسی اروپا شکل گرفت و در بین ما هم به عنوان قاعده‌نویسی شکل گرفت.

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه افزود: حقوق در انگلیس مبتنی بر یکسری آراء است و قاضی مبتنی بر این آرا نظر می‌دهد یعنی از جزئیات و نه کلیات شروع کرده‌اند. فرض کنید اساساً فقط آراء و احکامی در اسلام داشتیم آیا از آن می‌توانستیم شروع کنیم؟ معتقدم بله زیرا ذکر شد که انگلیسی‌ها شروع کردند و شده است بماند که در اسلام، سیستم و نظام هم وجود دارد.

حکمت‌نیا گفت: اینکه نظرات مختلفی از سوی فقها مطرح است چیز عجیبی نیست و بحث این است؛ در استنباطی که ما می‌خواهیم بکنیم قصد داریم متناسب با زمان و نیازهای روز باشد و چگونه باید آن را حل کنیم. مثلاً در فقه اسلامی، نظریه دولت مدرن وجود نداشته است یا در فضای مجازی افراد به صورت گمنام وارد شده و نظر می‌دهند و حال سؤال این است که آیا می‌توان این حق را به رسمیت شناخت؟ مسلماً گزاره‌ها برای همه این موضوعات در درون فقه وجود ندارد بنابراین با چه راهی باید راه حل بیابیم؟



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در راستای برگزاری همایش ملی فلسفه فقه نظام‌ساز (با تأکید بر افکار و آرای شهید آیت‌الله محمدباقر صدر)، کرسی علمی با موضوع "نظام اقتصادی اسلام (چیستی، هستی و امکان استنباط آن)" دوشنبه مورخ ۲۳ آبان‌ماه سال جاری توسط گروه اقتصاد پژوهشگاه به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

ارائه دهنده این کرسی علمی **حجت الاسلام والمسلمین سیدحسین میرمعزی** گفت: نظام اقتصاد اسلامی با دو مفهوم نظام و دستگاه‌های اقتصادی مطرح شده است. در سابقه این ادبیاتی که در رابطه با نظام اقتصادی وجود دارد به این نحو که مطرح می‌شود جدید است و اولین کسی که به صورت رویکردی به این موضوع می‌پردازد، شهید صدر است.

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد پژوهشگاه افزود: شهید صدر در دستگاه اقتصاد، مذهب و نظام را به جای هم استفاده می‌کند. ایشان بین مذهب و نظام تفاوتی قائل نبوده است. وی با بیان اینکه ابهاماتی در تعبیر ایشان وجود دارد چراکه بین مذهب و نظام تفاوتی قائل نبوده است، خاطرنشان کرد: در اینجا این موضوع مطرح است که آیا این نظام اقتصادی یک ثابتاتی دارد و یا مذهب اقتصادی جهان شمول داریم یا نظام اقتصادی را باید براساس مذهب ساخت؟ وی ادامه داد: ما یک مذهب اسلامی داریم، یک نظام اقتصادی اسلامی داریم و یک علم اقتصادی اسلامی داریم و در اینجا بحث ما درباره نظام اقتصادی اسلام است.

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد پژوهشگاه با بیان اینکه نظام اقتصادی یکی از زیرمجموعه‌های نظام اجتماعی است، گفت: اگر اثبات کنیم که نظام اقتصادی داریم که تعریف آن نظام رفتاری است در جهت اهداف که این در متن شریعت وجود دارد و در مقام اثبات هم قابل کشف است.

حجت الاسلام میرمعزی با ارائه تعریفی از نظام اقتصادی، خاطرنشان کرد: مجموعه رفتارها و روابط اسلامی در عرصه تولید، توزیع و مصرف در راستای اهداف که هماهنگ و سازگار هستند را نظام اقتصادی می‌گویند. شریعت در مقام ثبوت دارای چنین نظامی است. در این مقاله به دو روش مبانی اقتصادی اسلام را اثبات کرده ایم.

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد پژوهشگاه تاکید کرد: چون اسلام دارای اخلاق و فقه ثابت است بنابراین دارای نظام رفتارها و روابط است و باید بدانیم نظام رفتارها و روابط با نظام احکام چه تفاوتی دارد؟ این بحث مهمی است. درحالیکه به درستی به آن توجه نشده است. بنابراین فهم این مساله برای بسیاری مشکل است.

وی با بیان اینکه رفتارها و روابطی که می‌گوییم ضوابطش در فقه گفته شده است، خاطرنشان کرد: اگر احکام و اخلاق باهم متفاوت باشند مجموعه رفتارها و روابط در کنار هم چگونه منجر به اهدافی مثل نظام اقتصادی اسلام می‌شود؟ رفتارها و روابطی که در چارچوب اخلاق شکل گرفته است.

این عضو هیأت علمی گروه اقتصاد پژوهشگاه ادامه داد: در مقام ثبوت ما نظام رفتاری داریم و در مقام اثبات هم که چون مکلف به اجرا هستیم و مکلف به این هستیم که اسلام را در خارج پیاده کنیم، مکلفیم به اینکه نظام اقتصادی را که در مقام ثبوت اثبات کردیم که هست در مقام اجرا هم اجرا کنیم. اگر ما مکلفیم باید فهم کنیم و اگر فهم کنیم باید ابلاغ شده باشد و امکان استنباطش وجود داشته باشد. تحقق احکام در خارج بدون تحقق نظام اخلاقی میسر نمی‌باشد. از این راه هم اثبات کنم که احکام را در خارج پیاده کنیم و تحقق احکام در خارج بدون فهم نظام اقتصادی و طراحی و اجرای نظام اقتصادی ممکن نیست بنابراین نیازمند به فهم هستیم. چون مکلف به پیاده سازی هستیم مکلف به فهم هستیم و بنابراین خداوند باید به ما ابلاغ کرده باشد.

وی با بیان اینکه راه‌های تحقق این نظام را در مراحل ۵ گانه علم اقتصاد اسلامی می‌دانیم، گفت: یکی از تکالیف علم اقتصاد اسلامی آن است که نظام اقتصادی مطلوب را تحلیل کرده و اثبات کند نظام اقتصادی مطلوب کارآمد است و به سمت اهداف حرکت می‌کند. در گام دوم نظام ثابت جهان شمول را بومی کند و الگوی زمانی و مکانی از آن ایجاد کند و جهت تحقق این الگو در خارج راهبردشناسی کرده و به سیاست‌ها و راهبردهای مورد نظر برسد. در گام پایانی نیز از یک نظام جهان شمول به یک نظام عینی خارجی تحقق یافته برای کشور برسد که تبدیل نظام رفتارها به یک الگوی زمانی و مکانی و راه‌های تحقق این الگو هر کدام روش می‌خواهد.

در ادامه این نشست دکتر حسن آقا نظری و دکتر عطاالله رفیعی آتانی به عنوان منتقد به ارائه نظرات و دیدگاه‌های خود پرداختند.

۳۹. نقش سنت در تفسیر قرآن با نگاهی به نظریه تفسیر قرآن به قرآن

پنجمین نشست علمی با موضوع «نقش سنت در تفسیر قرآن با نگاهی به نظریه تفسیر قرآن به قرآن» از مجموعه نشست‌های ماه امامت این پژوهشکده، با حضور پژوهشگران و با سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی جوادی آملی و حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی نصیری در تاریخ ۱۴۰۰/۱۲/۰۳ در محل بنیاد فرهنگی امامت برگزار شد.

در ابتدای این نشست، دکتر عبدالمجید اعتصامی به عنوان دبیر علمی نشست ضمن تقدیر و تشکر از حضور اساتید و پژوهشگران در این جلسه، به تشریح موضوع و ضرورت برگزاری این نشست پرداخت و گفت: نظریه تفسیر قرآن به قرآن از نظریه‌هایی است مبنای متفاوتی در این زمینه بیان شده است و هدف از تشکیل این نشست، بیان دیدگاه‌ها و مبنای مختلف در این حوزه موضوعی است.

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر جوادی آملی:

«بیان، تبیین و تفسیر در مورد قرآن سه مقوله جدا از هم است که نسبت سنت با هر مقوله باید به صورت مستقل بررسی شود.»

در ادامه حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی جوادی آملی با تبیین مبنای تفسیری علامه طباطبایی، به لحاظ وجود شناختی، حقیقت قرآن و سنت را یک وجود واحد معرفی کرد که در عالم کثرت و نشئه طبیعت به دو منبع کتاب و سنت تقسیم شده است و از این رو، معرفت نسبت به هر دو منبع و تمسک به هر دو لازم و ضروریست.

وی با تشریح تفسیر قرآن به قرآن و نقش سنت در آن، تأکید کرد: علامه طباطبایی با تفکیک بین «بیان»، «تبیین» و «تفسیر»، قرآن را به مثابه راه هدایت در بُعد «بیان»، روشن و آشکار و بی نیاز از سنت و روشنگری می‌داند، ولی در بُعد «تبیین»، آیات قرآن را بر اساس خود آیات نیازمند سنت، احادیث پیامبر (ص) و اهل‌بیت (علیهم‌السلام) به مثابه راهنمای این راه می‌داند.

دکتر جوادی آملی افزود: تفسیر که وظیفه عالمان و اندیشمندان دینی می‌باشد مقوله‌ای متفاوت از بیان و تبیین قرآن است و چیزی جز روشنگری در مرحله الفاظ نیست و تدبر و تفکر در قرآن هم راهی برای ارائه تفسیر هر چه بهتر از قرآن است. لذا بر این اساس «تبیین» که رسیدن به حقیقت و حیانی قرآن است فقط به دست اهل‌بیت (علیهم‌السلام) صورت می‌گیرد و آیات قرآن نیز به این مهم تصریح دارند.

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر نصیری:

«دیدگاه علامه طباطبایی رحمه الله در تفسیر قرآن به قرآن قابل دفاع نبوده و ایشان خود در مواردی دچار تناقض و دور شده‌اند»

در ادامه این نشست، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی نصیری با تأکید بر ضرورت تمسک به سنت در برداشت مفاهیم از آیات الهی و ارائه روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) در این زمینه، تفکیک «بیان» از «تبیین» در اندیشه علامه طباطبایی را ادعایی بدون شاهد و دلیل دانست و با استناد به بعضی از اقوال علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اشاره کرد: علامه طباطبایی چنین ایده‌ای نداشته و وی از اساس در ادعا، استفاده از سنت را برای روشنگری مفاهیم آیات

نپذیرفته است و آن را دور باطل می‌دانست. دکتر نصیری همچنین اضافه کرد: وجود متشابهات، مجملات و ابهامات در قرآن، امری روشن و بدیهی است که فقط توسط روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) قابل فهم‌اند.

این استاد درس خارج حوزه علمیه، نظریه تبیین و روشن بودن قرآن بدون روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) قابل دفاع ندانسته و تصریح کرد: صحیح است که دیدگاه علامه طباطبایی غیر از دیدگاه قرآنیون می‌باشد ولی در عین حال، نظریه علامه طباطبایی در روشن بودن همه مفاهیم و ظواهر قرآن و بی‌نیازی از سنت در برداشت مفاهیم قرآنی قابل اشکال است.

در پایان این نشست، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد تقی سبحانی، رئیس مدیر عامل بنیاد فرهنگی امامت نیز ضمن تشکر از اساتید و طلاب و پژوهشگران حاضر در نشست، به جمع‌بندی مباحث پرداخت و ادامه این نشست را به منظور تبیین هر چه بیشتر موضوع و ادله طرفین ضروری دانست و تأکید کرد: جدای از بحث دوگانگی «بیان» و «تبیین» در اندیشه علامه طباطبایی، این موضوع باید بیشتر مورد بحث قرار گیرد که آیا درنهایت، سنت نقشی در فهم آیات قرآن و تفسیر قرآن دارد یا خیر.

اقای اعتصامی

اجماع شیعه بر این است که برای دریافت معارف الهی تمسک به کتاب و عترت ضروری است و رها کردن هر مدام از این دو ثقل گراهی و ضلالت درپیش دارد.

لکن آنچه که باعث اختلاف بین علمای شیعه و سنی شده است کیفیت مراجعه به قران کریم و چگونگی برداشت مفاهیمی است که برپا ما حجیت دارند.

برای این برداشت تفسیر و تبیین آیات الهی نقش اصلی را در این زمینه دارند.

برای تفسیر روش‌های مختلفی در ادوار مختلف بیان و تاسیس شده است.

یکی از مشهورترین روشها تفسیر قران به قران است.

در این نوع تفسیر هم مبانی متعددی وجود دارد که به دو مبنای مشهور اشاره میشود.

آیات الهی برای تفسیر و تبیین خودش نیاز به هیچ گونه قرینه و مبین منفصل و خارجی حتی سنت ندارد. ادله این مطلب به طور اجمال به این شرح است:

قران تبیاناً لکل شیء است و وقتی بیانگر کل شیء بود بیانگر خودش هم میشود

قران نور است وقتی نور باشد برای روشنایی نیاز به نور ندارد

سنت در حجیتش وام دار قران است و اگر از قبل آیات قران برای ما روشن و مبرهن نباشد چگونه میتوانیم سنت را به آن عرضه کنیم.

سنت وقتی خودش حجیت ندارد بر فرض این که قران هم گویا نباشد چگونه میتواند تبیین قران داشته باشد

پس سنت هیچ نقشی در تبیین و تفسیر اصل مفاهیم برداشت شده از آیت الهی را ندارد.

به تعبیر دیگر معانی برداشت شده از ظواهر قران بدون مراجعه و فحص از سنت حجت دارند. لکن این منافات با این ندارد که در بواطن یا جزئیات بیشتر نسبت به معارف و احکام قران نیازمند به سنت باشیم

مشهور ترین شخصیت در میان علمای شیعه که قائل به این مبنا است علامه طباطبایی و در ادامه شاگرد ایشان ایت الله جوادی املی هستند.

مبنای بعید در تفسیر قرآن به قرآن این است که جست و جو و فحص از سنت حتی برای تفسیر قرآن به قرآن لازم و ضروری است. دلیل:

تبیان بودن قرآن زمانی محقق میشود که معلم و مبین داشته باشد. وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس.

پس حتی برای تفسیر قرآن به قرآن فحص از سنت و روایت لازم است.

نکته مهم دیگر این که حجیت سنت برگرفته از قرآن نیست بلکه در رتبه نخست برخواسته از عصمت است و همانگونه که آیات قرآن را از زبان یک معصوم میپذیریم بقیه تبیین ها و فرمایشات را با تکیه به عصمت تمسک میکنیم. پس حجت قرآن استقلالی است.

نور بودن و تبیان بودن قرآن هم منافات با تبیین و روشنگری معلم و مبین قرآن ندارد.

استاد جوادی املی

به نظر می آید اگر یک صورت بندی جدیدی از مباحث ارائه کنیم شاید بسیاری از این پراکندگی هایی که بعضا متعارض هستند و یا برداشت تعارض میشود حل بشود و به یک وحدتی برسیم.

فصل اول

دین دو منبع دارد

منبع هستی: این منبع یعنی اراده تشریحیه خداوند متعال.

همان طور که خداوند با ارادع تکوینی اش کن فیکون کرد و هستی را ایجاد کرد و به وجود نور بخشید در عالم تشریح هم بر مبنای اراده تشریحیه حضرت حق تعالی دین شکل میگیرد.

پس خاستگاه دین عبارت است از اراده تشریحیه خداوند متعال به گونه ای که احدی در این رابطه دخیل نیست. یعنی هیچ واسطه ای نقشی در این اراده و شکل گیری دین ایفا نمیکند. یعنی حتی یک واو هم از این مسئله متعلق به کسی یا اراده کسی نیست. (لو تقول علینا بعض الاقاول) نشانگر این مسئله است و پایمبر اکرم هم هیچ سعمی ندارد و در این مسئله فقط تابع است.

منبع معرفتی: بعد از این که به اراده تشریحیه خداوند دین شکل گرفت و ایجاد شد در قالب معرفت و شناخت برای انسان های خاص که انبیای الهی هستند و سفرای ربوبی هستند باز میشود. این که ارائه دین من وراء حجاب است یا رسول است و... محل بحث نیست بالاخره از ناحیه وحی وضعیت معرفتی آنچه که به عنوان دین ارائه شده است مشخص میشود.

پس منبع معرفتی دین را فقط وحی میدانیم. این که وحی چیست و چگونه برای بشر حاصل میشود جایگاه خاص خودش را دارد. (رک: کتاب الوحی و النبوه)

ظهور منبع معرفتی

مرحله بعد این است که این وحی وقتی بخواهد ارائه بشود و به جهان کثرت و طبیعت و انسانیت وارد بشود شکل و قالب خاص خود را پیدا میکند. یعنی وقتی وحی منزل میشود جلوه دیگری پیدا میکند.

این وحی در دو صورت شکل میگیرد:

قران کریم

عترت یا سنت

این دو مورد ظهور وحی هستند. در مرحله اعلی حیثیت وحدانی بین اینهاست یعنی تفکیکی بین قران و عترت نیست بلکه این حقیقت با انبیای الهی بالذات متحقق است. یعنی عینیت بین آنها به شکل حق الیقینی وجود دارد.

ولی وقتی به نشئه طبیعت می آید قالب ها از وحدت به کثرت و تعدد تبدیل میشود.

در این مرحله سوال مطرح میشود که نقش قران نسبت به سنت و سنت نسبت به قران چیست؟

با توجه به مطالب گذشته گفتیم که اینها یک حقیقت اند و به اقتضای عالم طبیعت تعدد و کثرت پیش آمد. لذا در روایات داریم که اگر انشان کامل بخواهد به صورت کتاب در بیاید میشود قران و اگر قران بخواهد انسان شود رسول الله میشود.

اگر این مطالب را توجه داشته باشیم نگاهمان برای جمع بین این دو به شکل دیگری میشود.

یکی را راه میبینیم و یکی را راهنما تعبیری مانند ثقل اکبر و ثقل اصغر به لحاظ نشئه طبیعت و انسانیت است.

ما بید نسبت بین این دو را به خوبی بررسی بکنیم.

راه (قران) یک حقیقت مستقلی است. ولی به شکلی که هماهنگی با راهنما دارد.

مرحوم علامه معتقدند هر دو به نوبه خود در جایگاه خود تام و تمام هستند.

راه در راه بودنش و راهنما در راهنما بودنش تام است و این به معنا نیست که هر کدام به تنهایی میتوانند معرفت دینی ایجاد کنند.

اگر مشاهده در عالم اعلا باشد این تقسیم بندی نیست و حقیقت به طور کامل مشخص است چون عینیت و وحدت است ولی اگر در عالم طبیعت نظاره میکنیم هم راه میخواهیم و هم راهنما.

هم راه باید هموار و روشن باشد و هم راهنما باید در راهنمایی کامل باشد.

ولی معنایش این نیست که قران بدون شنت بتواند فهم معرفت دینی ایجاد بکند بلکه فقط در راه بودن خودش راهی تمام است.

این که قران را به تنهایی و مستقل برای معرفت دینی کافی بدانیم خطایی واضح است.

مرحوم علامه چنین اعتقادی نسبت به قران دارد. یعنی این همواری قران را به عنوان راه تمام باید با مطالعه و تفسیر و... بیابیم.

تلاش در تفسیر المیزان این است که قران لو خلی و طبعه با صرف نظر از روایاتی که می آید در فهم خودش بیان است.

ما در یک تقسیم بندی میگوییم یک بیان داریم و یک تبیین داریم و یک تفسیر.

مرحوم علامه تلاششان این است که قران را در بیان بودن به کمال برسانند. یعنی این راهی که خدا جلوی بشر گذاشته است در راه بودنش هموار است و هیچ ابهام و اجمالی ندارد و میتواند خودش را به عنوان راه نشان بدهد.

بلکه برخی اوقات سنت راه بودن قران را برای ما روشن میکند.

مرحوم علامه هم در مقدمه کتابشان میگویند که ما هم این روش را از اهل بیت اموختیم که قران بیان است و تبیین کار پیامبر و ال اوست.

و اما تفسیر میماند که کار عالمان دینی است. یعنی همین مدالیل الفاظ و مفاهیم و نشانه هایی که مثل عام و خاص و مطلق و مقید و... هست را بیان کنند و روشن سازند. اینها که تبیین نیست.

پس همه فرمایش علامه این است که قران بیان است و اگر بیان نبود نور بودن و راه بودن و تحدی و... معنا نداشت.

نمونه هایی برای بیان بودن قران:

شهد الله انه لا اله الا هو

سنرېهم اياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ... انه على كل شيء شهيد

این (علی) یعنی اول باید خدا را ببینی یعنی قبل و بعد و حین هر چیز خدا باید باشد.

امثال این موارد جهاتی است که میشود به عنوان بیان به قران توجه کرد.

پس تفسیر برای عالمان دینی است به این سبکی که بیان شد.

مسئله بعدی تدبر و تعقل و ... است. این موارد همه راه هایی است که قران پیشنهاد داده برای این که مفسر به تفسیر حقیقی برسد.

برخی تدبر را در مقابل تفسیر آورده اند ولی ما میگوییم مثل تعقل و... است و محصول تدبر میشود تفسیر.

تبیینی که ایه شریفه میفرماید به روح قران و باطن ان برمیگردد که جای هیچ احدی نیست.

لذا نوع روایاتی هم که از حضرات در مورد آیات وجود دارد بیان مدالیل و ظواهر و... نیست بلکه نقش تبیینی دارد.

مرحوم علامه در دو سطح کار قرانی میکنند.

سطح تفسیری که چگونگی اش گذشت

پرداختن به بیان قران با توجه به تبیین های اهل بیت

دکتر نصیری:

نکته ی اول این که به نظریه و دقت علامه طباطبایی در مورد نظریه ایشان اگر نگوییم اصلا نپرداخته اند کم پرداخته شده. بر همین اساس نقد هم به طور صحیح نمیشود.

این که تفسیر قران به قران را با استفاده از اسمش بیان کنیم و بگوییم آیات را با آیات بفهمیم اشکالی ندارد و اصلا بحث این نیست.

مطلبی که آقای جوادی فرمودند بسیار مطلب زیبایی است ولی مشکل ایجاد است که مطلب نظریه علامه طباطبایی نیست و نظریه خودشان است.

و اما محل بحث

قران در یک تقسیم بندی به دو قسم تقسیم میشود:

قران شانی: ناظر به حقیقت و ماهیت ماورایی و باطن و اسرار معارف قران است. که واجد این مقام در مرحله اول پیامبر و در مرحله بعدی اهل بیت و در مرحله سوم راسخان در علم هستند.

در مرتبه شانی امام صادق(کافی) فرمودند: ...وانا اعلم بكتاب الله و فيه بدع الخلق و ما هو كائن و فيه خبر سماء و خبر الارض و.... اعلم ذلك كما انظر الی كفی

قران فعلی: آموزه هایی که از ظاهر آیات قابل فهم و استخراج است.

مطلبی که آقای جوادی در مسئله حقیقت قران فرمودند که حقیقت بسیط است و عینیت با اهل بیت دارند و در عالم طبیعت به کثرت می انجامد قبل از علامه طباطبایی صدر المتالهین بیان کرده.

ملاصدرا در ج ۷ تفسیرش ذیل ایه (تنزیل من رب العالمین) عباراتی دارد و در ج ۷ اسفار هم تفاوت کلام با کتاب و قرانیت با فرقانیت مطالبی دارد. قرانیت را میگوید مقام امر است و فرقانیت مقام خلق است. در همین جا بیان میکند که نخستین مطلبی که خدا ایجاد میکند حروف عقلی و کلمات ابداع قائم به ذات است که عاری از مادی و حرکات و استعداد های مادی است و...

ریشه مطلب برای ملاصدرا است.

لذا حرف ما این است ان مطلبی که اهل بیت میفرمایند(کافی شریف) فرسول الله افضل الراسخین فی العلم و قد علم الله جمیع ما انزل ونحن نعلم تاویله)

رسوخ و مدالیل آیات مراتب دارد و از طرفی هم فهمنده و موول هم مراتب دارد که پیامبر میشود افضل و نحن نعلم یعنی اهل بیت در مرتبه بعد هستند.

مطلب بعد این که سنت هم به دو بخش تقسیم میشود

سنت شانی: میراث روایی نفس الامری و حقیقی.

یعنی اگر الان خدمت حضرت حجت علیه السلام برسیم همین میراث موجود به ما میرسد یا ان نفس الامری و...

هر آنچه که لازم باشد از اسرار قران را اگر ظرفیت باشد به ما می آموزند

سنت فعلی: میراث موجود.

این که موجود است سهمی از آنچه که باید باشد است. چون خیلی از مطالب را کتمان کردند و خیلی از مطالب را فرمودند و ثبت نشد و بخشی هم که رسیده عوارض زمان بر ان گذشته است.

نکته بعدی

تفکر اخباریان در تک منبعی هم مردود است. چون مدالیل قران در مراتب طولی قابل دسترس است. هرچند همه ی جوانب و... در اختیار اهل بیت است ولی راه را نباید بست. چون این مسئله محل بحث نیست به بحث بعدی میپردازیم.

نکته چهارم دیدگاه قرانیون مبنی بر تک منبعی بودن قران است. و سنت را بی اعتبار میدانند که نتیجه اش میشود کنار گذاشتن روایات.

این مطلب به دو برهان انی و لمی مردود است.

برهان لم تاکید خود قران بر نقش سنت است. هم در بخش نظام واری دین که سنت در نقش کتاب دوم می آید و چه در بخش تفسیری که تاکید قران است: لتبین للناس ما نزل الیهم...ایه دیگر که لم نقصص....

براهان انی: میراث موجود روایی و فهم قرانی است. یعنی اگر روایات را کنار بزنیم چه خواهد شد.

روایت قتاده... (هكذا یزعمون)

قرانیون وقتی خواستند نظام تشریح را تنظیم بکنند به قدری رسوا هستند که نتوانستند یک نماز و روزه و زکات و... ترسیم بکنند.

درمقابل دیدگاه اخباری ها و قرانیون این دیدگاه مرحوم علامه را داریم.

نظریه منتخب ما دوگانه محوری است. با توضیح این نظریه نظر علامه مشخص میشود.

توضیح این که ما معتقدیم نقش سنت در برار قران یک جا در نظام واره دین است که خدا دین را در این دو پیکره قران و سنت ترسیم کرده...

در جریان ارتباط معنایی بین قران و سنت رابطه ای بسیار نزدیک وجود دارد. روایت در این باره سه نقش بازی میکنند: تقریر

تبیین: در این نقش روایات بسیار گسترده است که مثلا در سه بستر ابهام زدایی و اجمال زدایی و بطن نمایی وارد شده اند.

نوگستری(جایی که قران ساکت است).

سوال اصلی این که چرا ما در تفسیر و تبیین به روایات نیاز داریم:

اگر فرمایش آقای جوادی را بپذیریم که میان مقام تبیین و بیان فرق هست(که خود این مطلب اثباتش بسیار مشکل است) از فرمایش علامه این مطلب استفاده نمیشود.

علامه طباطبایی میگوید قران بیان است و نور است و تبیان لکل شیء است. پس چرا به روایت نیاز داشته باشد.

بعد از چیدن این قاعده و مبنا وقتی ورود میکند و به آیات القصص و آیات الاحکام و آیات المعاد میرسد میفرماید من میپذیرم که نیاز به روایات است.

ایشان در ایه (یا قوم ادخلوا الارض المقدسه اللتی کتب الله لکم ...) میفرمایند ولم یرد فی القران الکریم ما یفسر هذه الکلمه...

طبق استدلالی که علامه می‌کنند هم سنت فعلی و سانی و هم قران فعلی و شانی در ذیل منای ایشان قرار می‌گیرند. ایشان به صراحت می‌فرمایند اصل رسالت مدیون قران است چگونه میشود که قران در فهمش نیاز به رسالت داشته باشد.

یا می‌فرماند روایات عرضه بیان گر این هستند که اعتبار روایات از قران برخاسته . یعنی برای معتبر شدن باید به قران رجوع کرد و این که برای فهم قران دوباره به روایات رجوع کنیم میشود دور و این دور مصرح است که واضح البطلان است. این ها یعنی علاوه در مقال فعلی در مقام شانی هم به مشکل برمیخوریم.

یا مثلا در روایت نهی از تفسیر به رای می‌فرمایند یا باید به روایات رجوع کرد و یا به قران اگر به روایات باشد که دور است پس خود قران باید تفسیر کند.

ایشان به بیانات مختلف در کتاب قران در اسلام و المیزان این مطلب را می‌فرمایند.

در نهایت علامه می‌فرمایند نقش روایات تعلیمی است یعنی به ما می‌گویند از ایه الف برای تفسیر ایه ب استفاده کن. مطلبی که آقای جوادی فرمودند که علامه می‌گوید مقام بیان قران است و تبیین اهل بیت و... از فرمایش علامه به دست نمی‌آید.

آقای جوادی :

این که علامه طباطبایی رو متهم کنیم که قول متعارض دارد یا سخن دوری می‌گوید راحت نیست.

بالاخره او یک حکیم و مفسر و شخصیت قرانی است که باید در موضع گیری هایمان ملاحظاتی داشته باشیم.

بلکه ما میتوانیم فرمایشات علامه را با توجیهی مناسب بیان کنیم که تعارضی رخ ندهد.

ایشان در تبیین للناس می‌گویند من در تبیین وارد نمیشود

ان دسته از روایاتی که مسیر معرفتی دقیق تری را یا در حد حدود و صغور و قید و... در ایه مشخص میکنند جای هیچ یک از علما و مفسرین و... نیست.

مفسر فقط میتواند بگوید شهد الله ان لا...مطلب حقی است به شهادت آیات دیگر.

همه اینها برای فهم خود قران است باز هم تاکید بر این داریم که معرفت دینی نمیدهد.

به عنوان مثال وقتی خود قران می‌گوید آیاتی محکم است و آیاتی متشابه و برای فهم متشابهات آیات را به محکمت رجوع دهید یعنی فهم قران را به این شکل و از این طریق به دست بیاورید. یعنی بیان بودن خودش را روشن میکند.

یا در ایه ای داریم و جاء ربك و الملك صفا صفا ولی در جای دیگر میفرماید لیس كمثلہ شیء اینها رفع مشکل و بیان قرآن میکند یعنی قول به تجسیم و تشبیه و تعطیل رد میشود و همین آیات این کار را میکنند.

آنچه که از اهل بیت میبینیم همین مطالب از جهتی دیگر است ولی قرآن در جایگاه خودش بیان است.

شاید اشکال شود که لفظ بیان بودن و این تفکیک در کلمات علامه نباشد. ما میگوییم وقتی میگوید قرآن را باید به عنوان کتاب مستقل نه معرفت دینی نگاه کرد یعنی همین بیان بودن.

اقای نصیری:

سوالی که از آقای جوادی هست این که برای این مطلب از علامه شاهی در کتب ایشان وجود دارد یا نه؟

و اما این که چون ایشان حکیم است نمیشود به راحتی اظهار نظر کرد و نقد کرد و... اگر منظور رعایت جانب ادب است که به لطف الهی بنده این کار را کرده ام و..

و اما در مورد اصلا نقد کردن از افلاطون پرسیدن که چرا انقدر نقد استاد میکنی گفت علم شانش از استاد بالاتر است.

مطلب دیگری که شاید لازم باشد این که علامه طباطبایی قبل از نوشتن این تفسیر در حال نوشتن تفسیر دیگری بوده اند که کاملا هم روایی بوده است و اخیرا هم در ۴ جلد چاپ شده است به نام بیان....

علامه مصباح از رویکرد تفسیری استادشون مفصل دفاع کردند و بیان کردند که در اثر چه اتفاقاتی در آن زمان جامعه یعنی جریان یوسف شعار به سوی نوشتن المیزان رفتند.

لکن ما باز هم به این مطلب اشکالی داریم که برای رفتن به آن سمت و سو به دلیل فضای اجتماعی ایا گرایش قضیه ی واقعیه و خارجیه را میتوانی مبنای یک تفکر حقیقی قرار بدهید؟ یعنی راهی که رفته شد خیلی فراتر از مسئله اجتماعی بود.

یعنی نهایتا امثال یوسف شعار میگفتند که روایات موجود بی اعتبار است که یعنی سنت فعلی را از بین ببرسند ولی اصل عترت و سنت در جایگاه خودشان محفوظند ولی مطلبی که مرحوم علامه بیان میکنند نتیجه اش این میشود که قرآن در هیچ جایگاهی یعنی نه شانی و نه فعلی به هیچ نو از انواع سنت نیاز ندارد.

علاوه بر این که واقعا سنت فعلی ما اینقدر بی اعتبار است؟

کافی شریف با ۱۶۰۰۰ روایات بالاترین هویت ماست چه کسی میتواند آن را صدمه بزند و قبول نکند.

اقای جوادی:

ارادت ایت الله جوادی را نسبت به علامه میدانید و در بسیاری از موارد نقد و اشکال هم دارند و از نقد و اشکال ابایی نیست ولی سخن این است که اگر راه جمع منطقی و برهانی در متن کلام علامه وجود دارد باید این کار را اولی دانست.

علامه این روایات را در مقام تبیین جایگاه میدهد و با این مطلب مشکلی ندارد.

سند مطلب هم این که در مقدمه المیزان علامه مسیر خود را مشخص کرده است که آنچه که در این کتاب است به نوبه ی خودش معنای مشخصی دارد و انهایی که قرآن را هدف گرفته اند (یوسف شعار...) و میخواهند قرآن را نا توان و نا

تمام در ارائه مطلب بدانند باید ان را جواب بدهیم. چون بیان است و اهداف مشخصی دارد. بله برای بیان جزئیات نیاز به روایات است.

اقای نصیری:

کسانی که علاقه به مطالعه در علوم وحیانی دارند و... به دو روایت اشاره میکنم از امیرالمومنین.

فانه مناد یوم القیامه کل حارس...

ان کلام الحکا اذا کان ثوابا کان دواء و اذا کان ...

.....

و اما بخش بعدی که بسیار برای من مهم است این که فرمودند مگر علامه کافی را ندیده است و...

به این مطلب توجه کنیم به نظر روشن میشود.

روایات در برابر قران سه حالت دارند:

انچه در منطوق قران آمده در روایت هم آمده و روایت در تعارض با قران است و قابل جمع عرفی هم نیست

در این جا همه میگویند که باید روایات را کنار گذاشت و به قران عمل کرد

روایت موافق با قران است یعنی انچه در قران است را روایت میگوید... این هم محل بحث و دعوا نیست و همه میگویند میشود به ان عمل کرد حتی قرانیون هم این مطلب را میگویند.

روایات وارد حوزه ای از مدالیل میشوند که قران در ان مسئله ساکت است یعنی نه موافقت دارد و نه مخالفت.

این نقطه محل اختلاف نظر علامه طباطبایی با مشهور است.

علامه روایت عرضه را به این شکل معنا میکند که روایاتی که موافق قران است را فقط بپذیرید.

اشکالش ایمن میشود که اگر محور را فقط موافقت بگیریم یعنی جایی که قران ورود پیدا کرده و در عرصه هایی که قران ورود پیدا نکرده که هزاران عرصه میتواند باشد نباید به روایات عمل کرد که نتیجه اش کنار گذاشتن خیلی از روایات است

در اصول هم میخوانیم که یک موقع چیزی به عنوان شرط است و چیزی به عنوان مانع است.

علامه موافقت را شرط کرده ولی به نظر ما مخالفت مانع است.

اقای سبحانی

ان مطلبی که از صدر المتالهین بیان شد ریشه اش در آثار ابن عربی است که به صراحت این مزلب را بیان میکند. و دلیلش هم بیشتر به مباحث شهودی بر میگردد و مقداری از عقلی و استدلالی دور میشود.

اما در بحث مورد نظر ما بحث در تبیین و بیان پیچیده شد. یعنی به این واژه ها پرداختیم و موضوع اصلی گم شد که به نظر این بود: نظریه تفسیر قران به قران به قرائت علامه طباطبایی در معنا فهم قران و در ساحت دریافت مقصود

قران همان قران را کافی میداند و میگوید سنت در این مرحله هیچ نقشی ندارد و ورود سنت در این عرصه لوازمی را ایجاد میکند مه غیر قابل قبول است ...

سوال این که اگر چنین است (بیان باشد یا تبیین) اگر قران را در افاده معنای خودش مستقل بدانیم به نظر میرسد در هدایت قران نیاز به سنت نباشد دیگر تفکیک بین راه و راهنما مشخص نیست چون وقتی خودش نور و... است حد اکثر به سنت میگوییم برای افاده هدایت قران اشاراتی را نسبت به معانی قران میکند که اگر خودمان هم مراجعه کنیم میتوانیم دریافت کنیم...

به نظر این قسمت را باید در جلسه ای مفصل به ان پردازیم...

در محکم و متشابه هم میبینیم که خود قران به ان اشاره میکند و این که در نظریه تفسیر قران به قران میبینیم که برای فهم متشابه باید به محکم مراجعه کرد بنده تا کنون شاهی برای این مطلب نیافته ام که فهم متشابهات را از طریق محکومات بیابیم..

در محل نزاع اصلی هم به نظر بیان آقای نصیری بسیار خوب است که در موافقت و مخالفت قطعی کسی بحثی ندارد و در مورد سوم محل بحث است...

در خواست این است که بخش ادله نظریه قران به قران را به طور تفصیلی تر بیان کنیم...

۴۰. بایسته های فقه هوش مصنوعی در نسبت با سبک زندگی

پژوهشکده سبک زندگی

ارائه‌دهنده: حجت الاسلام دکتر سید امیر سخاوتیان، استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

هوش مصنوعی به مثابه یک پدیده جدید در سبک زندگی اسلامی تأثیر گذار است. از یک سو، با توجه به اینکه سبک زندگی مبتنی بر افعال مکلفین خرد و کلان است، دارای احکام فقهی است. هوش مصنوعی در نسبت با سبک زندگی دارای ابعاد فقهی شده و از سوی دیگر نفس هوش مصنوعی نیز دارای ابعاد فقهی است که به سبک زندگی سرایت می‌نماید. لذا ضرورت دارد که در گام نخست بایسته های ابعاد فقهی هوش مصنوعی در نسبت با سبک زندگی مورد بررسی قرار گیرد. این بایسته ها در سه سطح مبادی تصویری و تصدیقی، قواعد فقهی و در نهایت احکام فقهی در سطوح خرد و کلان است.

در وینار بایسته‌های فقه هوش مصنوعی در نسبت با سبک زندگی مطرح شد؛ احکام فقهی هوش مصنوعی استخراج شود

در وینار بایسته‌های فقه هوش مصنوعی در نسبت با سبک زندگی مطرح شد؛ احکام فقهی هوش مصنوعی استخراج شود

به گزارش روابط عمومی مؤسسه سبک زندگی آل‌یاسین، حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر سید امیر سخاوتیان استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، با اشاره به تعریف هوش مصنوعی و مؤلفه‌های آن گفت: هوش مصنوعی آن‌طور که در ادبیات عرفی جامعه فهم می‌شود هوشی است که توسط ماشین و ربات بروز و ظهور پیدا می‌کند و در برابر هوش طبیعی است. که توسط جانداران شامل انسان و سایر جانداران ارائه می‌شود. سؤال ما این است که آیا هوش مصنوعی واقعاً هوش است یا اینکه مجازاً این تعبیر را برای آن به کار می‌بریم زیرا اگر حقیقتاً هوش باشد یکسری پیامدها و اگر مجازی باشد پیامدهای دیگری دارد.

وی افزود: واژه هوش مصنوعی، حقیقی است ولی در اطلاق هوش به آن باید دقت کرد که حقیقتاً اطلاق شده یا مجازاً؛ مثلاً آبراه زمانی آبراه است که هر دو کلمه آب و راه به هم پیوند بخورند وگرنه با حذف هرکدام واژه آبراه بی‌معناست. اگر مجازی باشد شیئی در بیرون است که ما به آن هوش می‌گوییم ولی حقیقتاً هوش نیست؛ آن چیزی که در غرب از هوش معنا می‌کنند قدرت محاسبه‌گری است. آیا صرف محاسبه‌گری هوش است یا خیر؟ بر اساس مبانی فلسفه‌ای ما خیر.

سخاوتیان بیان کرد: در مباحث انسان‌شناسی مطرح است که انسان دو بعد وجودی شامل جسم و روح دارد و ماشین‌های هوشمند معد هستند و مدرک حقیقی، روح انسان است پس اطلاق هوش در نگاه فلسفی غرب اگر صرف محاسبه‌گری باید حقیقی است ولی در نگاه فلسفی ما اطلاق آن به هوش، مجازی است زیرا ربات و رایانه توان ادراک ندارند و روح انسان است که این توان را دارد.

استاد سطح خارج حوزه علمیه با بیان اینکه هوش مصنوعی گرچه ابزار است ولی ساختار انسان‌واره دارد، گفت: حال این سؤال مطرح است که آیا هوش مصنوعی توان تبدیل شدن به انسان را دارد؟ اگر این‌طور باشد پیامدهای یک انسان را دارد ولی اگر همیشه انسان‌واره بماند پیامدهای دیگری دارد؛ مثلاً در نظام فقهی ما انسان احکامی دارد که در رابطه با خدا، طبیعت و محیط‌زیست، با خود انسان و انسان‌های دیگر تعریف می‌شود؛ اگر هوش مصنوعی به‌مثابه انسان باشد شامل این چهار دسته حکم است یعنی حق النفس، حق الله، حق الناس و حق طبیعت برای او جاری و ساری است. مثلاً امام خامنه‌ای چند روز قبل در مراسم درختکاری، شکار را امری مذموم دانستند و اینکه اگر افراد برای تفریح شکار بکنند سفر آنها حرام و نماز او هم تمام است. حال اگر ربات شکارچی داشته باشیم و برای تفریح به شکار رفت آیا باز تکلیفی که شامل انسان است دارد و برای او این شکار مذموم است؟

سخاووتیان با بیان اینکه اگر هوش مصنوعی همیشه یک ابزار باشد، در آن رابطه چهارگانه، مسؤل همه اتفاقات رخ داده توسط این هوش، انسان است، گفت: اگر هوش مصنوعی مثلاً قتلی انجام دهد صاحب این ربات قاتل مباشر است یا خیر؟ اگر چاقویی در دست کسی باشد و سبب قتل شود به کسی که چاقو در دست اوست قاتل مباشر گفته می‌شود ولی کسی که به این چاقوکش دستور داده قاتل غیرمباشر است؛ در هوش مصنوعی، هم اگر به‌مثابه انسان باشد، قاتل مباشر است ولی اگر ابزار باشد در این صورت کسی که هوش مصنوعی را طراحی کرده قاتل مباشر است.

عضو هیئت‌علمی دانشگاه آزاد اسلامی در ادامه با اشاره به تعریف سبک زندگی گفت: سبک زندگی مجموعه رفتارهای نسبتاً پایدار جهت نیل به هدف که از بینش‌ها و ارزش‌های الهی متأثر بوده و به صورت عینی و در متن زندگی تجلی دارد. هر سبک زندگی هدفی دارد؛ پمپئو در توئیت خود نوشته بود زمانی مشکل ایران و آمریکا حل خواهد شد که مردم ایران نرمال شوند؛ در ایران نرمال را عادی معنا کرده‌اند که کاملاً غلط است؛ عرب‌ها گفته‌اند تطبیع یعنی یک طبعی شبیه طبع دیگری شود؛ یعنی به نظر پمپئو زمانی مشکل ایران و آمریکا حل می‌شود که طبع و سبک زندگی ایرانیان شبیه طبع آمریکایی‌ها شود و برخی هم تلاش زیادی می‌کنند که این مسئله انجام شود و نام آن را هم عادی‌سازی گذاشته‌اند تا مردم حقیقت را نفهمند.

سخاووتیان با بیان اینکه هر کشوری سبک زندگی خودش را دارد مثلاً با اینکه در ژاپن لیبرالیسم پررنگ است ولی باز مبتنی بر پس‌زمینه‌های شینتو هست، گفت: سبک زندگی اسلامی ایرانی هم متأثر از بینش‌های ما هست؛ اگر کسی تصور کند هوش مصنوعی صرفاً ابزار است اشتباه محض است؛ هوش مصنوعی هم برگرفته از فرهنگ و هم در بردارنده فرهنگ است؛ هم از سبک زندگی خاص بیرون می‌آید و هم بر سبک زندگی دیگران تأثیر دارد؛ ابزار هست ولی ابزارانگار نیست.

وی افزود: مؤلفه دیگر در سبک زندگی تجلی عینی در زندگی است؛ وقتی مؤلفه‌های هوش مصنوعی و سبک زندگی را در تعامل با هم قرار دهیم به دو مؤلفه مهم دیگر می‌رسیم؛ هوش مصنوعی به‌مثابه انسانی و عضوی از جامعه انسانی مثلاً در آینده ممکن است ربانی درست شود و آن را به فرزندی قبول کنند حتی ممکن است ازدواج با ربات هم برقرار شود کما اینکه در غرب در حال انجام است و از الآن باید شبهات فقهی این مسائل را حل کنیم؛ اینکه آیا ازدواج صرفاً باید با فرد انسانی صورت بگیرد یا با انسان‌واره هم ممکن است؟ در سال‌های آینده ما با پدیده‌های عجیب و غریب مرتبط با ربات روبرو خواهیم شد و باید از الآن حکم این نوع مسائل را بیان کنیم زیرا در سبک زندگی اثر می‌گذارد.

سخت‌و‌تیران اضافه کرد: برخی سلبریتی‌ها سگ‌ها را به عنوان فرزندواره و یا فرزند خود قبول کرده‌اند؛ احکام فقهی این موضوع یعنی حرمت کاملاً مشخص است ولی پیامدهای اجتماعی این نوع کارها باید برای جامعه علمی تبیین و برای عرف فرهنگ‌سازی شود.

وی با اشاره به تأثیر هوش مصنوعی بر سبک زندگی تصریح کرد: گاهی ما از هوش مصنوعی برای تسریع و تسهیل امور زندگی استفاده می‌کنیم یعنی اگر جاروبرقی هوشمند داشته باشیم خودش آشغال را ببیند تمیز می‌کند یا یخچال هوشمند دما را تنظیم می‌کند؛ این‌ها ابزار است ولی اگر به‌مثابه انسان بود باید ببینیم احکام فقهی هوش مصنوعی، مسائل حقوقی نسبت به جرائم هوش مصنوعی و .. چیست؟ اینکه هوش مصنوعی خودش جرم مرتکب نمی‌شود ولی ابزار هم در فرهنگ ما حقی به گردن صاحب خود دارند. یا مسئله مهم دیگر اینکه آیا هوش مصنوعی خودش مالک می‌شود یا خیر؟ در این صورت آیا مالک ابزار هوش مصنوعی خودش مالک آن خواهد بود.

سخت‌و‌تیران گفت: اگر تکلیف این مسائل مشخص شد، آنگاه وارد فقه شده و قواعد فقهی را متناسب با هوش مصنوعی استخراج می‌کنیم. مثلاً اختیار یکی از این قواعد فقهی است؛ یعنی هر جایی که هوش مصنوعی با اختیار انسان در تعارض باشد ممنوع است. حرام است که طراح هوش مصنوعی کاری انجام دهد و کدنویسی بکند که با اختیار انسان در تنافی باشد. پس این قاعده فقهی باید در تمامی فعالیت‌ها حاکم باشد.

استاد حوزه علمیه اظهار کرد: قاعده امتناع هم قاعده فقهی دیگر است مثلاً اگر کسی تیری شلیک کرد و سبب فوت انسانی شد، آیا می‌تواند بگوید تیر خودش خورد من که مقصر نیستم؟ حال آیا می‌توان این مسئله را در هوش مصنوعی هم طرح کرد؟ باید چنین قواعدی که در سبک زندگی ما کاربرد دارد شناسایی و به کار ببریم. بنابراین باید احکام فقهی هوش مصنوعی استخراج شود.

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مهدی محمدزاده بنی‌طرفی، استادیار دانشگاه فرهنگیان قزوین در نقد سخنان وی گفت: ما در کرسی دنبال بایسته‌های فقهی هوش مصنوعی در مسئله سبک زندگی بودیم ولی کمتر به آن پرداخته شد. مثلاً باید بایسته‌های فقهی حضور هوش مصنوعی در نظام سلامت و کسب و کار و ... مورد بحث قرار می‌گرفت تا به سؤال اصلی و محور کرسی پرداخته شود.

وی افزود: ایشان تعریف هوش مصنوعی را به حضور ربات‌ها در بین انسان‌ها تعریف کردند در صورتی که این تعریف دقیق نیست و هوش مصنوعی ربطی به ربات ندارد و یک نوع علم و فن است و حضور این علم در جامعه و سبک زندگی اثرات فراوانی دارد. جنس و نوع این علم ممکن است با سایر علوم فرق داشته باشد ولی از نوع علم و فناوری است.

محمدزاده تصریح کرد: نکته دیگر اینکه برخی مفسران ما حتی استدلالات قرآنی درباره هوش مصنوعی دارند و به آیه ۱۷ سوره اسراء اشاره دارند. نظر بنده این است که ما ابتدا بحث هوش مصنوعی را از منظر قرآن و روایات بررسی کنیم زیرا دین، سبک زندگی ما را تعریف می‌کند و قرآن و روایات منبع معرفی سبک زندگی است؛ باید ببینیم که آیا در قرآن اشاره به این بحث هست یا خیر بعد سراغ مباحث فقهی آن برویم. ما اگر بخواهیم قواعد فقهی را با هوش مصنوعی بسنجیم از بحث خارج است ولی موضوع بحث ما حضور هوش مصنوعی در سبک زندگی بود.

مثلاً یکی از رابطه‌های هوش مصنوعی با سبک زندگی فضای مجازی است؛ آیا در اینجا بایسته‌های فقهی وجود دارد یا خیر؟

سخاوتیان هم در پاسخ به این نقدها گفت: موضوعاتی چون نظام سلامت و ... مسائل هوش مصنوعی در سبک زندگی هستند؛ هدف ما بررسی بایسته‌های فقهی هوش مصنوعی و نه مسائل فقهی آن بود.

وی افزود: ریشه هوش مصنوعی به دوره ارسطو بازگشت دارد که تفکر را به دو مرتبه ماده و صورت تصویر می‌کند و صورت تصور ارسطو مقدمات اولیه طراحی هوش مصنوعی است. امروزه هوش مصنوعی گاهی به عنوان محاسبه‌گری و حداقلی تعریف شده و از دهه ۹۰، حیات هوشمند را مطرح و آن را نوعی هوش مصنوعی می‌داند و از دل آن انسان‌هایی بیرون می‌آیند که ژن‌های آن‌ها دستکاری شده یعنی دیگر ابزار و ربات نیستند بلکه انسان دستکاری شده هستند. این‌ها ماشین‌هایی در پوست انسان هستند.

سخاوتیان همچنین گفت: من بررسی هوش مصنوعی از منظر قرآن و روایات را رد نمی‌کنم بلکه عالی هم هست ولی غفلت نکنیم در استخراج قواعد هم منبع اصلی ما قرآن و روایات است.

۴۱. جریان استصحاب در شبهات مفهومیه

اولین کرسی میز پژوهشی علم اصول فقه با موضوع **جریان استصحاب در شبهات مفهومیه** با حضور آیت الله نجفی بستان به عنوان ارائه دهنده و آیت الله قائنی به عنوان در مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) برگزار شد. در این کرسی علمی که با حضور اساتید و فضیله‌ای حوزه علمیه برگزار شد جریان استصحاب در شبهات مفهومیه مورد بررسی قرار گرفت. نخست ارائه دهنده محترم ادله جریان استصحاب در شبهات مفهومیه را بیان نموده و سپس ناقد محترم به نقد ادله و سخنان ارائه دهنده پرداخت. مطالب بیان شده به نحو اختصار در سه بخش ارائه می‌گردد. در بخش اول، ارائه نظریه پرداز، بخش دوم انتقادات ناقد محترم و در بخش سوم دفاعیات نهایی ارائه دهنده از نقدهای مطرح شده بیان می‌گردد.

بخش اول: سخنان نظریه پرداز استاد نجفی بستان (حفظه الله)

انواع شبهه مفهومیه: ۱- تردد مفهوم بین دو احتمال متباین ۲- تردد مفهوم بین اقل و اکثر

نوع اول مانند مفهوم غروب که بین استتار قرص و ذهاب حمره مشرقیه مردد است و این دو مفهوم متباین هستند. نوع دوم مانند تردد مفهوم عدالت بین اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر و بین اجتناب از خصوص کبائر. رابطه دو مفهوم مذکور اقل و اکثر است.

سؤال اصلی این است که اگر نسبت به تحقق این مفاهیم در خارج شک حاصل شود، آیا می‌توان استصحاب جاری نمود یا خیر؟

قبل از پاسخ به سوال باید در نظر داشت که جریان استصحاب در شبهات مفهومیه منوط به احراز سه خصوصیت است.

۱- تردید، بین دو احتمال قطعی الحدوث و قطعی العدم باشد. مثلاً در مورد مفهوم غروب، محل نزاع، فرضی است که استتار قرص قطعی است و قطعاً ذهاب حمره مشرقیه محقق نشده است.

۲- استصحاب وجودی باشد. بنابراین مواردی که استصحاب عدمی است از محل نزاع خارج است. این خصوصیت در کلمات اصولیون به خوبی تبیین نگردیده و حتی کسانی که به جریان استصحاب در شبهات مفهومیه قائلند نیز استصحابات عدمی را مطرح می‌کنند که خارج از محل نزاع بوده و اشکالی در جریان آن وجود ندارد.

۳- در موارد تردید بین اقل و اکثر، اکثر متیقن باشد. این خصوصیت مختص به مواردی است که مفهوم بین اقل و اکثر مردد است. مثلاً مفهوم عدالت بین دو مفهوم «اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر» و «خصوص اجتناب از کبائر» مردد است. زمانی این تردید در محل نزاع داخل می‌شود که یقین سابق برخواسته از معنی نخست (اکثر)، یعنی اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر باشد. پس از ارتکاب صغیره یا اصرار بر آن، بقاء عدالت مورد شک واقع گردد. اما مواردی که متیقن اقل باشد، در محل نزاع داخل نیست. مثلاً در تردد مفهوم رضاع بین ده و پانزده رضعه، اگر یقین به تحقق عشره رضعات وجود داشته و تحقق رضاع مشکوک باشد، اقل متیقن بوده و خارج از محل نزاع خواهد بود؛ زیرا رضاع فاقد حالت سابقه بوده و متیقن امری عدمی یعنی عدم تحقق رضاع است.

با عنایت به این مطالب، پاسخ به سوال اصلی بیان می‌گردد و اشکالات مطروحه نسبت به جریان استصحاب، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بحث و نزاع در استصحاب شبهات مفهومیه، هم در استصحاب خود مفهوم و هم در استصحاب موضوع، جاری است. اشکالات در هر دو قسم به شرح ذیل است:

۱- اشکالات مربوط به استصحاب مفهوم

در مورد استصحاب مفهوم دو اشکال مطرح گردیده است:

الف) موضوع مورد استصحاب باید دارای اثر شرعی باشد، در حالی که مفهوم، فاقد اثر شرعی است؛ زیرا موضوع آثار شرعی، واقع و مصداق خارجی است.

ب) این استصحاب فاقد یکی از ارکان استصحاب یعنی شک در بقاء است؛ مثلاً در مورد مثال یوم، اگر غروب به معنی استتار قرص باشد یقیناً محقق شده و اگر به معنی ذهاب حمزه مشرقیه باشد، یقیناً محقق نیست. بنابراین رکن دوم استصحاب یعنی شک در بقاء، وجود ندارد.

۲- اشکالات مربوط به استصحاب مصداق

الف) اشکال عدم تمامیت ارکان استصحاب، نسبت به استصحاب مصداق نیز مطرح است. توضیح اینکه اگر انتهای روز، استتار قرص (غروب خورشید) است، قطعاً محقق شده و روز به اتمام رسیده است و اگر انتهای روز ذهاب حمزه مشرقیه (مغرب) باشد، قطعاً محقق نشده و روز باقی است. در نتیجه شک در بقاء به عنوان رکن دوم استصحاب، مفقود است و امکان جریان استصحاب وجود ندارد.

گاهی اشکال به صورت دیگری مطرح می‌شود. مثلاً در مورد آب حوضی که قبلاً کر بوده، اما با کم شدن مقداری از آن، کریت آب محل تردید قرار می‌گیرد. نمی‌توان در مورد آبی که اکنون در حوض باقی است، استصحاب کریت کرد؛ زیرا نمی‌توان گفت که این آب کر بوده است؛ چرا که ممکن است این آب بعضی الکر بوده باشد. صحیح آن است که گفته شود، آب کری موجود بود، نه اینکه آب فعلی کر بود؛ زیرا ممکن است ضمن کر و بعضی از کر بوده باشد. علت هم این است که مفهوم کر مردد است بین اکثر که قبل از برداشتن مقداری از آب محقق بوده و بین اقل که اکنون محقق است. در نتیجه یقین سابق برای استصحاب کریت هذا الماء شکل نمی‌گیرد و استصحاب قابلیت جریان نخواهد داشت. همچنین نمی‌توان کریت آبی که قبل از کم شدن کر بوده، استصحاب نمود؛ زیرا استصحاب کلی و اثبات فرد، و اصل مثبت خواهد بود.

استصحاب وجود الکر که جامع وجودی بین اقل و اکثر است نیز قابل استصحاب نمی‌باشد، اشکال موجود در جریان این استصحاب از ناحیه فرد مردد است. این اشکال، در استصحاب مصداق که مورد گفتگوی ماست نیز مطرح شده است. ولی به نظر می‌رسد صحیح آن است که استصحاب در ناحیه مصداق مانعی نداشته و قابل جریان است.

برای جریان استصحاب باید موضوع به نحوی در نظر گرفته شود که از حوزه مفاهیم نباشد. بلکه باید واقع و خارج که منشا آثار شرعی است لحاظ شود. در مثال نهار تا قبل از استتار قرص، یقیناً مصداق روز محقق بود، پس از استتار قرص و شک در بقاء نهار، مصداق خارجی روز که یقینی الحدوث است، استصحاب می‌شود. ارکان استصحاب در این مثال تمام است. اگر چه نزد شخص، غایت مفهوم نهار مردد بین استتار قرص و ذهاب حمزه مشرقیه است؛ اما این تردید مربوط به مفهوم است؛ در حالی که آنچه مورد استصحاب قرار گرفته مصداق خارجی است؛ بنابراین مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد؛ زیرا مفهوم نهار هرچه باشد در واقع تا قبل از استتار قرص، نهار محقق بوده است. پس از استتار قرص، بقاء واقع همان نهار مورد تردید است. بنابراین مورد استصحاب مفهوم نهار نیست بلکه واقع نهار است.

بخش دوم: نقد از سوی ناقد محترم استاد قائینی (حفظه الله)

معظم محققین در عدم جریان استصحاب در مفهوم مردد اتفاق نظر دارند. کلمات شاذی نیز جریان استصحاب در شبهات مفهومی را پذیرفته‌اند.

منشأ عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومی

از جمله شروط جریان استصحاب این است که موضوع در استصحاب دارای اثر شرعی باشد یا مستصحب خود، حکم شرعی باشد. اگر اثر مترتب به وسیله استصحاب امر غیر شرعی باشد در این صورت اصل ثبت خواهد بود. علت عدم جریان این است که با استصحاب یوم بعد از استتار قرص، وضع و لغت اثبات می‌شود و این عمل از روشن‌ترین مصادیق اصل مثبت است. توضیح اینکه، بقاء نهار پس از استتار قرص به این معنی است که یوم برای مفهومی وضع شده که در زمان پس از استتار قرص نیز آن مفهوم صادق است. به عبارت دیگر با استصحاب یوم و اثبات عدم اختصاص کلمه یوم به ما قبل از استتار، عنوان یوم صادق خواهد بود و صدق عنوان یوم به این معنی است که وضع کلمه یوم شامل بعد از استتار قرص نیز می‌گردد. پس از صادق بودن عنوان یوم نیز احکام مربوط به آن از قبیل وجوب امساک، عدم جواز صلات، عشره ایام برای نماز مسافر و... مترتب گردد. اما همچنانکه بیان گردید اگر بقاء یوم استصحاب شود و وضع و لغت نتیجه گرفته شود، اصل مثبت بوده و فاقد اعتبار است؛ زیرا وضع و لغت نه امر شرعی و نه موضوع حکم شرعی است. البته عدم جریان استصحاب در وضع، منحصر به شبهات مفهومی نیست بلکه به طور کلی استصحاب در وضع و لغت مجالی برای جریان ندارد. تنها در مواردی از قبیل شک در نقل و شک در نسخ وضع و امثال این موارد استصحاب قابل جریان است. بر همین اساس است که در موارد اختلاف در مدت اجاره، استصحاب جاری نمیشود. این مورد اگر چه از نوع شبهه موضوعیه است اما نسخ این مساله با مساله شبهه مفهومیه یکی است. مثلا مدت اجاره بین شش ماه و یکسال مورد اختلاف طرفین است. آیا در این مثال نسبت به ماه هفتم که محل تردید و شک قرار دارد، میتوان اجاره ای که قطعا در ماه پنجم محقق بوده را استصحاب نمود؟ هیچ فقیهی در این موارد بقاء اجاره را استصحاب نمی کند و در نتیجه کسی قول مدعی یکسال را موافق با اصل نمیداند. این در حالی است که بقاء نهار پس از استتار قرص دقیقا مانند مثال اجاره است.

بخش سوم: پاسخ استاد نجفی بستان (حفظه الله)

بحث وضع مربوط به مفاهیم است و ارتباطی با آنچه ما آنرا پذیرفتیم ندارد. استصحابی که در شبهات مفهومیه بیان گردید استصحاب مصداق و واقع است که این هیچ ارتباطی با وضع و مفاهیم ندارد. به بیان دیگر موضوع اثر شرعی نهار واقعی است و در موارد شک، موضوع اثر شرعی یعنی نهار واقعی استصحاب می شود. روز، یک وجودی خارجی است که شارع احکامی را بر آن مترتب کرده است. این وجود تا قبل از استتار قرص موجود بوده است. پس از استتار قرص و شک در بقاء نهار، همان موجود خارجی استصحاب می شود. بنابراین در هر موردی که مفهوم بین متباینین یا اقل و اکثر مردد باشد، برای جریان استصحاب باید مصداق خارجی در نظر گرفته شود و استصحاب بر آن اساس صورت گیرد.

نخستین نشست از سلسله نشست‌های نقد کتاب در دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه با محوریت «کتاب تاریخ اسلام» با همکاری واحد کرسی های آزاد اندیشی معاونت پژوهش حوزه های علمیه در مدرسه علمیه امام کاظم علیه السلام برگزار گردید.

نخستین نشست از سلسله نشست های نقد کتاب در دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه با محوریت «کتاب تاریخ اسلام» با همکاری واحد کرسی های آزاد اندیشی معاونت پژوهش حوزه های علمیه در مدرسه علمیه امام کاظم علیه السلام برگزار گردید.

این کتاب در چاپ اول خود در سال ۱۳۹۸ با همکاری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر تدوین متون درسی حوزه و در چاپ دوم خود در پایان سال ۱۴۰۰ با اصلاحات و تغییراتی از سوی پژوهشگاه منتشر گردید.

حجت الاسلام والمسلمین محمد حسینی قزوینی و حجت الاسلام والمسلمین غلامحسن محرمی به عنوان ناقد و حجج اسلام و المسلمین رمضان محمدی، حسین حسینیان مقدم و آقای دکتر منصور داداش نژاد به نمایندگی از مؤلفان و به عنوان ارائه دهنده و حجج اسلام و المسلمین حسین عبدالمحمدی و حامد منتظری مقدم به عنوان داور و حجت الاسلام و المسلمین محمد شهبازی به عنوان دبیر علمی در این نشست حضور داشتند.

گروه ناقدان نقدهای خود را با لحاظ این که کتاب تاریخ اسلام به عنوان کتاب درسی اولین مقطع آموزشی حوزه مرجع مطالعاتی عموم طلاب در اولین مواجهه خود با دانش تاریخ خواهد بود و به عنوان حصیله و ثمره فکری حوزه علمیه شیعه امامیه در قم شناخته خواهد شد، ارائه کردند و پس از تشکر از تلاش و تاکید بر حسن نیت مؤلفان، نقدهای خود را در چند محور ارائه کردند.

منابع اثر و روش استناددهی به آنها، وجود برخی از تحریفات، برخی اشتباهات محتوایی، ذکر مطالب غیر مهم و بدون اولویت، برخی اشکالات شکلی و نگارشی و تدوینی و روح کلی حاکم بر کتاب از جمله مهمترین اشکالات مطرح شده از سوی ناقدان بود که در مواردی نیز با ارائه نمونه هایی از کتاب همراه شد.

ناقدان در توضیح این نکات گفتند که در مواردی منابع ارائه شده در کتاب با منابع ادعایی تطابق و همخوانی نداشته و یا منبع از وثاقت کافی برخوردار نبوده است. ارجاع به منابعی از اهل تسنن که گاه در میان خود ایشان نیز فاقد اعتبار کافی است از اعتبار کتاب می کاهد.

وقوع تحریف و خطا در گزارش برخی از عبارات احادیث و وقایع تاریخی از جمله نقدهای مورد تاکید بود.

ناقدان، روح حاکم بر فضای کلی کتاب را با توجه به اولویت برخی منابع اهل تسنن، و ترجیح گزارش های آنان در مواردی مانند نزول آیه اکمال و ...، القاء تشکیک در برخی از مشهورات و معتقدات بدون ارائه پاسخ اقناع گرانه را دلیلی بر نامناسب بودن این کتاب برای استفاده به عنوان منبع درسی طلاب سطح یک دانستند.

در مواجهه با این دیدگاه ها، مؤلفان محترم بعد از تقدیر از ناقدان و صرف وقت ایشان پاسخ ها و دیدگاه های خود را در چند محور ارائه نمودند.

در برخی موارد تفاوت مبنا میان مؤلفان و ناقدان مورد تاکید قرار گرفت؛ به عنوان نمونه در مورد ارجاع به منابع، ارجاع مفهومی و زیر تیتراژ بودن و در فصل و بخش مربوطه بودن کلی محتوای ارجاع شده را کافی دانستند یا اینکه تعیین اولویت مطالب و مسایل ذکر شده مانند مسأله ازدواج و همسران ائمه را براساس شبهات فضای مجازی صحیح خواندند.

ناقدان برخی از اشکالات را مختص چاپ اول این کتاب دانستند که در چاپ دوم یا حذف یا اصلاح گردید. همچنین ضمن تصریح و پذیرش اشتباه در مواردی و ضرورت اصلاح آن ها از سوی گروه نویسندگان آن موارد را جزئی و کم تأثیر برشمرده و بیان داشتند که حجیم بودن مجموعه کار، این مقدار از اشکال را غیر قابل اجتناب نموده است. لذا سعی بر رفع آن ها را پذیرفته و اعلام داشتند که از همه نقدها و ناقدان استقبال خواهند داشت.

در پایان گروه داوران با تاکید مجدد بر نقاط و ویژگی های مثبت و امتیازات برجسته این اثر و تشکر از زحمات نویسندگان آن، رفع اشکالات وارده را تقویت کننده اثر دانسته و با توجه به حساسیت کتاب درسی و توجه به نکات دقیق و علمی، بررسی مجدد و پرداختن به نظرات منتقدان را تکمیل کننده این مجموعه ارزشمند قلمداد کردند.



در راستای برگزاری همایش ملی فلسفه فقه نظام‌ساز (با تأکید بر افکار و آرای شهید آیت‌الله محمدباقر صدر)، روز سه شنبه مورخ ۱۷ آبان‌ماه سال جاری نشست علمی با موضوع “**فقه سیاسی شیعه و ظرفیت ساختارسازی در نظام سیاسی مطلوب**” توسط گروه سیاست پژوهشگاه به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

حجت الاسلام والمسلمین سیدسجاد ایزدهی با اشاره به ظرفیت‌های ساختارسازی در نظام سیاسی شیعه، گفت: پس از انقلاب اسلامی، بحث نظام و نظام‌سازی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است. بیشترین تلاش برای نظام‌سازی در اوایل انقلاب اسلامی انجام شده است.

رئیس پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه با اشاره به اهمیت نظام‌سازی مطلوب فقه شیعه، افزود: در هر حکومتی باید مطابق یک نظام مشخصی در حکومت حرکت کنیم. پیش فرض حکومت این است که ساختاری متناسب و مناسب با محتوای نظام برقرار باشد.

وی بابیان اینکه نظام باید از یک مجموعه مولفه‌های هماهنگ و همسو با غایات همراه باشد و در مرحله دوم باید ساختاری باشد، تصریح کرد: نظام ما باید معرفتی و ساختارمند باشد و همدیگر را همپوشانی داشته باشند و نمی‌توانند دو مقوله جدا از هم باشند.

دبیر علمی همایش ملی فلسفه فقه نظام‌ساز تأکید کرد: در حوزه نظام‌سازی باید ببینیم نظام ساختنی است یا یافتنی است؟ از منابع باید متوجه شویم این نظام معرفتی چیست و یا نظام را براساس منطق عقلی و عقلایی و عرفی بسازیم و در نهایت استنادی برای آن اشاره کنیم یا در نهایت مبتنی بر یافته‌های دینی و تأملات پسینی بتوانیم نظام را بازسازی کنیم.

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی افزود: برای اینکه نظام را بسازیم؛ یک نظام پیش‌بینی مفروض داریم و یک نظام روزآمد کارآمد داریم، گفت: در هر زمانه‌ای باید از یک ساختار متناسب با زمان استفاده کنیم.

وی گفت: مساله و دغدغه ما برای نظام‌سازی چیست؟ مثلاً در یک زمانی مدل امامت، خلافت، مدل دموکراسی، مدل اسلامی با قرائت‌های مختلف داریم؛ از یک ساختار پسینی متناسب با معرفت پیشینی برای ارائه اهداف و غایات؛ در

هر زمانی متناسب با خود باید اموری را رعایت کنیم تا به یک سامانی برسیم. مثلا مساله دغدغه مرحوم نائینی برای نظام سازی چیست؟ مرحوم نائینی برای مدلی که ارائه می کند چند سوال مطرح می کند؛ آیا می توانیم با این مدل جلوی استبداد را بگیریم؟ با این مدل می توانیم مرزهایمان را از بیگانه نجات دهیم و کشور را قطعه قطعه نکنیم در زمانه مشروطه؟

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی ادامه داد: ساختار نظام از نوع تجربه ای که در دوران معاصر یعنی مشروطه آغاز شد و اتفاقی که در دوران مشروطه رخ داد و تجربه ای که مرحوم نائینی داشتند و تجربه ای که مرحوم امام (ره) در جمهوری اسلامی داشتند.

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی با بیان اینکه مدلی که مرحوم نائینی برای نظام ارائه کرد تجربه ناموفقی بود، تصریح کرد: مساله ای که مرحوم نائینی به آن پرداخته بود درست بود اما ساختار مطلوب ارائه نکرده است و از ظرفیت مردم برای ارائه حکومت استفاده نکرده است درحالیکه امام (ره) موفق بودند چرا که تلاش کرد تا ساختار و نظام را تغییر دهد.

دبیر علمی همایش ملی فلسفه فقه نظام ساز ادامه داد: امام خمینی (ره) آزادی در قبال استبداد و استقلال در برابر قطعه قطعه نشدن کشور را مطرح کردن؛ مرحوم امام استقلال و آزادی را با جمهوری اسلامی پیوند می زند و این ساختار پاسخ می دهد. در آن ساختار چگونه می شود ظرفیت های دین و فقه را به کار گرفت برای اینکه نظام را اداره کرد.

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی افزود: اگر قرار شود فقیهی و اندیشمندی بخواهد ساختار ایجاد کند؛ آیا فقه ما ظرفیت برای ساختن دارد یا ندارد؟ اگر ساختنی که می خواهد بشود این ساختار موجود فقط برآورده متن است؟ آیا روش رسیدن ما به این ساختار از طرح مساله و مشکل به سراغ مبنا می رویم و مساله را حل می کنیم؟

وی ادامه داد: امروزه ولی فقیه داریم که رئیس جمهور را هم خودش تعیین نمی کند و به مردم واگذار می کند و مردم انتخاب می کنند. ولی فقیهی داریم که حجم زیادی از اختیارات را به نهادهای قانونی واگذار کرده است و در آنها دخالت ندارد. این مدل با مدل صدر اسلام متفاوت است. ولایت فقیه قبل از مدنیته و بعد از مدنیته یکی است اما ساختارهایشان متفاوت است و اختیارات مجزا و در نهایت یک شکل مشخص دارند.

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی با بیان اینکه عمدتا افراد فقیه مدل و ساختار نظام اسلامی ارائه کرده اند، تصریح کرد: اگر قرار باشد در نظام اسلامی ساختار و مدل بسازیم، مسیر نظام سازی و ساختار سازی برای نظام اسلامی مسیری جز مسیر فقاقت و اجتهاد نیست.

رئیس پژوهشکده نظام های اسلامی پژوهشگاه خاطرنشان کرد: ساختار نظام باید مبتنی بر مبانی و نظام ولایت باشد در عین حال بتواند رو به جلو باشد و رضایتمندی مردم را هم فراهم کند یعنی هم حجیت داشته باشد و هم کارآمد باشد.

بنابراین گزارش در ادامه این نشست؛ **حجت الاسلام والمسلمین «ابوالحسن حسنی»** نیز در این نشست علمی با بیان اینکه قانون اساسی ۲۰ کشور دنیا را بررسی کرده ام، گفت: در هیچ کدام از ۲۰ قانون اساسی بررسی شده در کشورهای مختلف نفر اول کشور اختیارات آن به اندازه ولی فقیه ایران کم نیست. همه آنها اختیاراتی برابر امیرالمومنین دارند و کمترین اختیارات را ولی فقیه دارند و بیشتر یک پست تشریفاتی است آنقدر که اختیاراتش کم است.

پژوهشگر دینی خاطرنشان کرد: قانون اساسی ابتدایی شورای بود و دومی مشورتی شد و شوراها کمرنگ شد و مشورت افزایش یافت. یک دوگانه ای هم در اینجا مطرح شد از کلمه تعبدی و ارشادی صحبت شد. آنچه که از شریعت و فقه انتظار داریم نظام سازی و ارائه چارچوب است.

وی ادامه داد: در نوع مانعیت ساختار برای یکسری از کارها؛ همه می دانیم اسراف از گناهان کبیره است اما غیر قابل تعریف است و نمی توان برای آن در نظر گرفت مگر در موارد خاص. یکسری ساختارها اصل را به روی منع الجواز نیم برند و اصل را می برند روی هزینه و فایده.

حجت الاسلام و المسلمین حسنی با بیان اینکه یک مقدار از اشکال ها ناشی از نگاه نسبتا بسیط به نظام و ساختار است، گفت: نظام به آن معنایی که در نظریه سیستم ها مطرح می شد با واقعیت های جامعه جور در نمی آمد بنابراین نظریه سیستم ها پا نگرفت.

وی با اشاره به عنوان «مراحل نظری دستیابی به ساختار نظام سیاسی اسلام» در مقاله، گفت: هیچ گونه چارچوب نظری برای آن وجود ندارد، استقرا بدون چارچوب باعث می شود که در باب جامعیت آن نتوان حرفی زد و حتی جایگاه عنوان معلوم نشود کجاست. عنوان مراحل نظری دستیابی به ساختار نظام سیاسی اسلام ابهام دارد. مراحل نظری یعنی چه؟ در برابر مراحل عملی است؟ دستیابی به خود نظام سیاسی یا طرح ساختار نظام سیاسی؟

حجت الاسلام و المسلمین حسنی افزود: سازگاری ساختار نظام سیاسی با ماهیت آن، نظام سازی براساس مدل های بومی، ساختار نظام سیاسی مطلوب، ساختار ثابت نظام سیاسی اسلام و ساختار متغییر نظام سیاسی اسلام این عناوین در مقاله آمده است.



در راستای برگزاری همایش ملی اجتهاد عقل گرا، کرسی علمی- ترویجی با موضوع “چیستی خدا از دیدگاه مهدی اصفهانی” ۱۵ آبان ماه توسط گروه کلام پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه با همکاری موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

حجت‌الاسلام والمسلمین حسین عشاقی، عضو شورای علمی گروه فلسفه پژوهشگاه در ابتدای نشست گفت: درباره هستی و چیستی خدا هم در مباحث فلسفی و هم در فضای عرفانی، نظرات و آرائی مطرح است و گفته شده ماهیت و چیستی خدا همان وجود او و هستی اوست یعنی وجود، ماهیت و چیستی جداگانه را نمی‌توان به خدا نسبت داد زیرا در این صورت لازمه آن مرکب‌بودن خدا و پذیرش ترکیب در وجود مقدس الهی است و چنین چیزی پذیرفتنی نیست. وی با بیان اینکه عدم نسبت وجود دوگانه به خدا اعم از ماهیت و وجود مورد اتفاق مشهور عرفا و فلاسفه است، افزود: فلاسفه در دیدگاه مشهور و معروفشان نوعی هستی واجب‌الوجودی برای خداوند قائل شده‌اند، ولی دیدگاه عرفانی معتقد است که هر نوع تقیدی در مورد خدا مورد پذیرش نیست و وجود واجب، وجودی مطلق است و به هیچ وجه مقید به قید نمی‌شود.

عشاقی بیان کرد: در مورد دیدگاه عرفانی می‌توان دو استدلال اقامه کرد که میرزا مهدی اصفهانی هم ناظر به همین دیدگاه عرفا، مباحثی را عنوان کرده است. اولین استدلال این است که بین وجود و عدم، تناقض ذاتی وجود دارد و این امری بدیهی است و وجود هر نوع قید برای اثبات تناقض بین عدم و وجود، به معنای رد کردن اصل بدیهی تناقض بین عدم و وجود است.

وی اضافه کرد: ما نمی‌توانیم وجود لابشرطی را معدوم بدانیم بنابراین باید موجود بدانیم از این رو وجودی که هیچ شرط و قیدی ندارد موجودیت او اثبات می‌شود اما در چه شرایطی وجود دارد؟ شرایطی که هیچ قید و شرطی ندارد و چنین موجودی واجب‌الوجود است وگرنه اگر ممکن‌الوجود بود امکان وجود بدون قید و شرط و علت نداشت. بنابراین از منظر عرفانی، واجب‌الوجود همان وجود لابشرط است.

عشاقی تصریح کرد: استدلال دیگر عرفانی این است که ذات حق یا وجود است یا عدم چون اجتماع عدم و وجود ممکن نیست؛ اگر بگوییم خداوند عدم است در این صورت ذات خدا انکار شده که باطل است. بنابراین باید وجود را بپذیریم ولی آیا این وجود دارای قید و خصوصیت خاصی است، اگر وجود را با قید بپذیریم لازمه آن ترکیبی بودن خداست و این هم پذیرفتنی نیست بنابراین ذات خدا همان وجود اوست.

میرزا مهدی وجود خدا را از خدا جدا می‌داند

عضو شورای علمی گروه فلسفه پژوهشگاه اضافه کرد: میرزا مهدی اصفهانی در کتابش آورده است: «وجود خدا، خود خدا نیست بلکه از مخلوقات و آیات و دلیل کمال او است». دو استدلالی که مطرح شد در عین اثبات مدعی عرفانی، این دیدگاه میرزا مهدی را رد می‌کند. ما خطاب به ایشان می‌گوییم تناقض بین عدم و وجود، ذاتی است یا مشروط؟ پس خدا موجودی است که در وجودش هیچ قیدی نیست. از این رو این ادعا که وجود خدا را مخلوق خود او حساب کنیم غلط است.

عشاقی اظهار کرد: ذات حق (حقیقت ربانی) یا عدم است یا وجود، اگر وجود است پس این وجود همان است که میرزامهدی اصفهانی منکر شده و گفته که با خود خدا فرق دارد. او البته درصدد پاسخ به این اشکال برآمده و گفته است که وجود خدا با خودش فرق دارد ولی خالق وجود هم‌رتبه خود وجود نیست و خالق، برتر است از این رو اگر بگوییم خداوند عدم نیست و وجود هم نیست دیگر تناقضی هم نخواهد داشت، زیرا تناقض ذاتی در اصل عدم و وجود است.

وی گفت: این سخن میرزا که وجود خدا را خود خدا نمی‌داند اول بحث و در تضاد با نظر مشهور عرفاست و اساسا نزاع در این است که خدا همان وجود است یا خالق وجود؟ ما اگر بخواهیم حرف میرزامهدی اصفهانی را بپذیریم در این صورت باید ارتفاع نقیضین را به کلی رد کنیم که این هم محال است چون بین موجودات عالم، تغایر وجودی داریم.

وی افزود: مثلا انسان یک وجودی دارد و گوسفند و اسب هم وجودهایی دارند و هر وجودی خارج از حریم وجود دیگری است؛ بنابراین اگر او می‌گوید وجود خدا خارج از حریم ذات است پس چگونه می‌توان بین وجود انسان و غیرانسان تمایز قائل شد چون هر دو وجود هستند که هیچکدام هم در ذات انسان یا گوسفند و ... نیستند.

اندیشه‌های میرزا مهدی منسجم نیست

همچنین ناقد این کرسی علمی حجت‌الاسلام والمسلمین محمد جعفری، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی در ادامه این نشست، گفت: اگر استاد عشاقی از ظرفیت نظریات فلسفی و عرفانی در نقد نظریه میرزا مهدی اصفهانی استفاده می‌کردند مناسب‌تر بود و البته ایشان فقط از ظرفیت عرفانی بهره برد ولی به نظر بنده با استفاده از نظریه فلسفی هم می‌توان آرای میرزا را نقد کرد.

جعفری بیان کرد: اینکه میرزا وجود خدا را متفاوت از ذات او می‌داند به برخی نظریات دیگر او بازگشت دارد از جمله عدم پذیرش اصل علیت و نفی صنفیت بین خالق و مخلوق که باز ناشی از نپذیرفتن علیت است. مرحوم میرزا در ابواب الهدی در ذیل بحث قیاس آورده است که یکی از بالاترین و بهترین قیاس‌ها، قیاس برهان است و در مقام نقد آن برآمده است. او می‌گوید اگر قیاس معتبر بود حرف شیطان باید پذیرفته می‌شد زیرا او گفت من از آتش خلق شدم و انسان از خاک و قیاس او کاملا درست است در صورتی که خدا نپذیرفت.

وی با بیان اینکه میرزا تصریح دارد که علیت از اصل باطل است، گفت: چون مسیری که قیاس طی می‌کند از مقدمات به نتیجه است و تصدیق مقدمات برای رسیدن به علیت است. مرحوم میرزا جواد تهرانی تصریح کرده که میرزا علیت را منکر شد تا مفاصد علیت و معلولیت را از بین ببرد و به همین دلیل موضوعات زیادی از سوی او رد شد.

جعفری افزود: تلقی بنده این است که میرزا مهدی اصفهانی فاقد نگاه منسجم و منظومه‌ای و مشخص است و نمی‌توان نظریات او را کنار هم جمع کرد. مطالب او خیلی پرکنده است. مثلاً از یکسو قیاس را امری شیطنی می‌داند ولی از برهان امکان و وجود استفاده کرده و آن را پذیرفته است گرچه از نام‌بردن اسم این برهان، پرهیز دارد. سخنان میرزا در هستی‌شناسی خداوند هم مضطرب است و در عین حال برخی موارد همان حرف عرفا را زده است.



کرسی علمی ترویجی با موضوع " بررسی تطبیقی رویکردهای واقع‌گرای معاصر دینی علامه طباطبایی و پلنتینگا، توسط گروه کلام پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه به صورت مجازی برگزار شد. در این کرسی علمی، حجت‌الاسلام والمسلمین محمد کاشی‌زاده به عنوان ارائه‌دهنده، دکتر حسن عبدی و حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالله محمدی به عنوان ناقد حضور داشتند و آقای قاسم بابایی به عنوان دبیر علمی کرسی، حضور داشتند.

در ابتدای جلسه حجت‌الاسلام و المسلمین محمد کاشی‌زاده به عنوان ارائه‌دهنده مطالبی را در بررسی تطبیقی رویکردهای واقع‌گرای معاصر دینی علامه طباطبایی و پلنتینگا ارائه داد. ایشان ابتدا به بیان بحث در گروه کلام پرداخت که ناواقع‌گرایی معرفت‌شناختی بر الهیات تاثیر گذاشته است و ما مواجه با الهیات ناواقع‌گرا هستیم. ناواقع‌گرایی سه حوزه را دربرمی‌گیرد. حوزه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معنا‌شناختی. در حوزه هستی‌شناختی نزاع این دو گروه درباره وجود جهان خارج است. و در معرفت‌شناختی مطابقت و صدق نزاع داریم. و در حوزه معنا‌شناختی از زبان صحبت می‌کنیم که آیا واقعیت مقدم بر زبان است یا عکس است؟ بالاترین ناواقع‌گرایی‌ها ناواقع‌گرایی هستی‌شناختی است.

در فضای الهیاتی در دو بخش باید و هست بحث می‌شود. ایشان در بخش دوم از بحث به بررسی نگاه تطبیقی علامه طباطبایی و پلنتینگا پرداخت که ابتدا به بررسی پایه‌های مبنا‌گرایی پرداختند و در ادامه به بررسی نکات مشترک هر دو دیدگاه در بخش واقع‌گرایی پرداخت که می‌توان نکات مشترک را در این موارد شمرد. هر دو مکتب مبنای محسوب می‌شوند و هر دو به گزاره‌های بدیهی و بدون نیاز به دلیل اعتقاد دارند.

هر دو اندیشمند وجود خداوند را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانند؛ اما وجه افتراق این دو اندیشمند در این است که از منظر فلسفه اسلامی و از نگاه علامه چه بر اساس استدلال و برهان عقلی و چه از نظر بداهت و بی‌نیازی از برهان عقلی در هر دو وجه وجود خدا اثبات می‌شود در حالی که در روند بحث پلانتینگا اثبات خدا به نظر نمی‌رسد و ایشان بیشتر جریان خدایپرستی جامعه مسیحی را تفسیر و توجیه می‌کند و بیشتر جنبه روان‌شناختی دارد. تفاوت دیگر در

بخش ایمان است. روش علامه چه بر اساس استدلال و چه بر اساس بداهت منتهی به ایمان به خدا و تاکید بر ایمان است اما برای جناب پلانترینگا اینکه آیا باورهای پایه آمیخته با ایمان است؟ مورد بحث نیست.

در ادامه بحث حجت‌الاسلام‌والمسلمین عبدالله محمدی و دکتر حسن عبدی به بررسی و نقد دیدگاه پرداختند؛ که می‌توان به برخی انتقادات به دیدگاه همانند: عدم صدق عنوان مکتب علامه طباطبایی، معمولاً در چینش مکتب عنوان افراد نمی‌آورند، بهتر است عنوان مکتب نوصدرایی گفته شود. تعبیر سه مرحله تعبیر دقیقی نیست و توجیه معقولی ندارد. بحث پلانترینگا جاداشت که عمیقتر بحث شود؛ زیرا اگر بحث تطبیقی است باید به طور عمیق به نکات اشتراک و افتراق هر دو پرداخته شود. اگر پلانترینگا مدافع معرفت شناختی اصلاح شده است هیچ گاه با انسجام‌گرایی اعتقاد ندارد و نقد به انسجام‌گرایی می‌تواند نقطه اشتراک هر دو دیدگاه (علامه و پلانترینگا) باشد؛ و وجه اشتراک هر دو بحث صدق است که چه چیزی موصوف صدق است. عمده مباحث پلانترینگا باور مسیحی را معیار میدانند ولی علامه معیار صدق راقضیه و تطبیق می‌داند و ابعاد روان‌شناسی را کمتر دخیل می‌داند.



کرسی علمی- ترویجی با موضوع "سنت های الهی و حرکت تکاملی تاریخ و جامعه" توسط گروه علمی مطالعات پیشرفت ایرانی اسلامی مرکز مطالعات پیشرفت و تمدن پژوهشگاه به

در این کرسی علمی، حجت الاسلام و المسلمین **قاسم ترخان** به عنوان ارائه دهنده، دکتر **حسین رضائی** و حجت الاسلام و المسلمین **حسین اسدی** به عنوان ناقد حضور داشتند.

حجت الاسلام و المسلمین **قاسم ترخان** در ابتدا با ارائه نظریات مختلف در زمینه حرکت تکاملی بحث خود را شروع کرد. که شامل نظریاتی هم از جهان غرب و هم از جهان اسلام بود. ادله موافقان حرکت تکاملی عمدتاً بحث فطرت می باشد که در آثار بزرگانی همچون علامه و شهید مطهری و شهید صدر مشاهده می شود.

سپس به بحث مفهوم شناسی تکامل پرداخت و زوایای بحث را به صورت اجمالی مشخص کرد.

وی به بیان شاخص های تکامل یک تمدن و یک تاریخ اشاره کرد و در انتها نیز با اشاره به آیه ۱۴۰ و ۱۴۱ سوره آل عمران هدف سنت های الهی و تکامل اجتماعی را تمحیص و غربالگری جوامع بیان کرد.

حجت الاسلام و المسلمین **حسین اسدی** ناقد این کرسی به بیان نقطه نظرات خودشان پرداخت که اهم نکات ایشان به شرح زیر است:

اولاً اینکه نمی توان در بحث تکامل اجتماعی به خاطر پیچیدگی هایی که وجود دارد با تاکید بر یک عمل تحلیل و تبیین کرد. دوماً به مباحث تبیینی توجه بیشتری نیاز است که انجام شود. نکته سوم این است که برخی واژگان اگر معنی دقیق تری از آنها بیان شود به تبیین بحث بهتر کمک می کند.

ناقد دوم جناب آقای دکتر رضائی نیز به بیان نقطه نظرات خودشان پرداخت:

ابتنا این نظریه بر نظریه فطرت می باشد که سوالی اینجا مطرح می شود که چگونه فطرت را به تکامل تاریخی و اجتماعی سرایت می دهیم؟ این قسمت نیاز به تبیین بیشتری دارد.

نکته بعد اینکه بعضی تعابیر و مفاهیم در نوشته نیاز به تبیین بیشتری دارد و اینکه نگاه خوش بینانه و بد بینانه به پایان تاریخ باید مورد بازنگری قرار گیرد.

نقد بعد اینکه در قرائت نظریه آقای مصباح باید تاملی صورت بگیرد و مطلب بعد ما در این دست نوشته ها به تبیین کاملتری از پیشرفت و مولفه های آن نیاز داریم که مورد توجه قرار نگرفته است.



به گزارش اداره روابط عمومی و اطلاع رسانی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، کرسی علمی - ترویجی «تاریخ‌نگاری تکوینی ادبیات معاصر» دوشنبه ۱۶ اسفندماه جاری با حضور آقایان دکتر محمدرضا سنگری، احمد شاکری، حامد صافی، حامد طونی و محمدرضا وحیدزاده (ارائه دهنده بحث) از سوی گروه ادبیات اندیشه پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی پژوهشگاه برگزار شد.

در ابتدای این نشست دکتر محمدرضا سنگری، مدیر گروه ادبیات اندیشه پژوهشگاه اشاره داشت: تحقیقی با عنوان «تاریخ تکوینی شعر انقلاب اسلامی» توسط جناب آقای محمدرضا وحیدزاده در گروه ادبیات اندیشه نگاشته شده و در مرحله انتشار می‌باشد؛ عنوان ارائه آقای وحیدزاده که «تاریخ‌نگاری تکوینی ادبیات معاصر» است، برگرفته از همین اثر می‌باشد.

محمدرضا وحیدزاده در ابتدای سخنان خود گفت: برای انجام تحقیق «تاریخ تکوینی شعر انقلاب اسلامی» نیاز بود ابتدا پیشینه «تاریخ‌نگاری تکوینی ادبیات معاصر» را بررسی کنم و اشاره‌ای به بحثی که در مقدمه کتاب آورده است داشت.

وی در ادامه بیان کرد: هدف این پژوهش بررسی وضعیت تاریخ ادبیات نگاری به ویژه در ایران و میزان ارتباط آن با نظریه‌های ادبی و یافتن نظریه‌ای متناسب‌تر با اقصائات این دانش در ادبیات معاصر ایران است و شیوه انجام آن از جهت الگوی پژوهشی، روش‌شناختی، از جهت روش تحقیق، کیفی، از جهت گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است.

وحیدزاده درباره پیشینه و ادبیات پژوهش به کتب تاریخ ادبی مانند آثار نگاشته به قلم صادق رضازاده شفق، ملک‌الشعراى بهار، سعید نفیسی، محمد بیر سیاقی، عبدالحسین زرین کوب، حسین رزمجو، روبن لوی، یان ریپکا، یوگنی برتلس، جورج موريسن و نام‌های متعدد دیگر اشاره کرد و نیز کتاب‌های «نظریه در تاریخ ادبیات» از محمود فتوحی، «تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی» از مهدی زرقانی و مقالاتی را نام برد که محققان و پژوهشگرانی چون محمود فتوحی، سیدمهی زرقانی، مجتبی بشردوست، صادق سجادی و محمود عبادیان درباره کتب تاریخ ادبیاتی نوشته‌اند.

وی اهمیت تاریخ ادبیات‌نگاری را لازمه ثبت داشته‌های فرهنگی برای آیندگان، شناخت عمیق‌تر از خویشتن و بازیابی هویت ملی خواند. او سپس به بررسی نسبت «نظریه ادبی»، «تاریخ ادبی» و «نقد ادبی» پرداخت و گفت: تاریخ

ادبیات دانشی است در ارتباط با نقد ادبی و ایستاده بر پایه‌های نظریه ادبی. بدون نظریه هیچ پژوهشگری نمی‌تواند مبنای نگرش خود به ادبیات و آثار ادبی را تعیین و طبق آن اقدام به اتخاذ اصول و روشی نظام‌مند کند. این نظریه ادبی است که مشخص می‌سازد چه چیز ادبیات و چه چیز غیر آن است. مسیر تطور و تحولات آثار ادبی بر چه مبنایی باید پیگیری و با چه معیارهایی تحلیل شود؟ به کدام آثار باید کمتر توجه کرد و کدام آثار درخور اهتمام بیشترند؟ نظریه ادبی بر مبنای نگرشی خاصی که ارائه می‌کند، جایگاه و نقش آثار ادبی را در سیر تاریخی آن‌ها مشخص می‌سازد و امکان تبیین نسبت آن‌ها را با هم و با پدیده‌های دیگر فراهم می‌سازد. سپس با عطف توجه به عنصر مهم «تأثیرگذاری» به بررسی این مقوله در سه حوزه نقد، تاریخ و نظریه پرداخت و گفت تأثیرگذاری در نقد به زیبایی‌شناسی، در جامعه‌شناسی به کنش‌های اجتماعی و در تاریخ ادبی به زیبایی‌شناسی کنش‌مند در سیر تاریخ منتج خواهد شد. او تعیین اهمیت و نقش آثار و پدیدارهای ادبی در یک سیر تاریخی، پی‌جویی زمینه‌ها و علل شکل‌گیری اتفاقات ادبی و بررسی نسبت‌ها و چگونگی تأثیر و تأثر عوامل مختلف در تاریخ ادبی را از وظایف تاریخ‌نگار ادبی خواند. همچنین با اشاره به نظر گروهی از منتقدان گفت، برخی‌ها این موارد را لازمه کار تاریخ‌نگار ادبی دانسته‌اند: تسلط بر سبک‌های ادبی مختلف و مهارت تشخیص آن‌ها (یعنی سبک‌شناس باشد)، توانایی نقد فنی و تخصصی آثار (یعنی منتقد ادبی باشد)، آشنایی کافی با تاریخ عمومی (یعنی تاریخ‌دان باشد)، شناخت ویژگی‌های زبانی هر دوره و تحولات زبانی آن (یعنی زبان‌شناس باشد)، اطلاع از تحولات اجتماعی و قواعد حاکم بر آن (یعنی جامعه‌شناس باشد). او سپس پرسید که آیا این شدنی است؟ و در ادامه به نقل قولی از تینانوف اشاره کرد که گفته است: «تاریخ ادبیات از آنجا که مدت‌ها خواسته، قلمرو رشته‌های همسایه را به خود جذب کند امروز چهره پدیده‌های تهیدست را به خود گرفته است».

وحیدزاده چاره کار را آن دانست که تاریخ ادبی، ضمن حفظ استقلال و اتخاذ روشمندی خاص خود، به جای دست‌اندازی به مرزهای دیگر، باید از دست‌آوردهای سایر حوزه‌ها به حسب نیاز بهره‌برد. او تفاوت کار تاریخ‌نگار عمومی و ادبی را در عدم ثبات پدیده‌های ادبی، زنده‌بودن موضوع پژوهش تاریخ‌نگار ادبی، تأثیرپذیری مورخ ادبی از سلاطین و حب و بغض‌های شخصی دانست و از این جهت کار تاریخ‌نگار ادبی را سخت‌تر خواند. وی در ادامه به سابقه تاریخ‌ادبیات‌نگاری در ایران اشاره کرد و آن را طبق نظر دکتر زرقانی، به این سه دسته تقسیم کرد: ۱. پیشاتذکره‌ای (مانند مجموعه «گلچین‌های ادبی»، «اخبار»، «انساب»، «کتب رجال»، «معجم‌ها»، «طبقات») ۲. تذکره‌ای (مانند تذکره‌های عمومی و تذکره‌های خاص مثل تذکره‌های محلی، تذکره‌های موضوعی و تذکره‌های طبقاتی) ۳. تاریخ ادبیات‌های جدید که خود شامل تاریخ‌های شرق‌شناسانه (مانند تاریخ ادبیات‌های هرمان اته، ادوارد براون، روبن لوی، یان رپیکا، یوگنی برتلس، جورج مورینسن) و وطنی (مانند تاریخ ادبیات‌های ذکاءالملک فروغی، عباس اقبال آشتیانی، بدیع الزمان فروزانفر، صادق رضازاده شفق، ملک الشعرای بهار، سعید نفیسی، حسین رزمجو، محمد بیر سیاقی، عبدالحسین زرین کوب) می‌شود.

او در ادامه گفت: یکی از سؤالات مهمی که نظریه ادبی باید به آن پاسخ گوید، رابطه ادبیات و جامعه است. در میان رویکردهایی که در این زمینه وجود دارد، دیدگاه نقد ساختگرایی تکوینی اعتقاد به تعامل دو سویه جامعه و ادبیات دارد و در صدد جستجوی زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری پدیده‌های ادبی است. در عین حال، ادبیات را محصول جامعه و به نوعی روبنای آن نمی‌پندارد و آن را سازه‌ای اندام‌وار می‌داند که در پیوندی مستحکم و دوگانه با اجتماع و تاریخ قرار داد. با این مبنای نظری رویکرد تاریخ‌نگاری ادبی نیز در جهت یافتن نسبت‌های متقابل میان جامعه و آثار ادبی در طول زمان است و از این رو ادبیات را نه موجودی به تمامه مستقل و نه معلولی وابسته به علت‌های اجتماعی می‌انگارد. تاریخ تکوینی ادبیات، در پی تبیین و تشریح سیر حرکت پدیده‌های ادبی در تعامل با اجتماع و در بستر حرکت تاریخی آن‌هاست.

در ادامه این نشست علمی آقایان سنگری، صافی و طونی در خصوص موضوع ارائه آقای وحیدزاده نکاتی را بیان نمودند و ایشان ضمن توضیح و پاسخ به نقدهای بیان شده، تصریح نمود در نگارش جلد دوم تاریخ تکوینی شعر انقلاب اسلامی از مطالب منتقدان بهره‌خواهد برد.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در راستای برگزاری همایش ملی حکمرانی اسلامی نشست علمی با موضوع حکمرانی خوب و الزامات سازه‌ای شفافیت (با تأکید بر اسناد فرادستی جمهوری اسلامی ایران)، سه شنبه ۲۷ دیماه سال جاری توسط گروه سیاست پژوهشگاه با همکاری پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و انجمن مطالعات سیاسی حوزه علمیه به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

در این نشست علمی دکتر علیرضا زهیری به ایراد سخنرانی پرداخت که متن آن را در ادامه می‌خوانید:

در سه دهه گذشته میلادی، بحث‌هایی در اروپا و نهادهای جهانی شکل گرفت که بحث از مشارکت فعالانه مردم طرح شد که بحث حکمرانی خوب برجسته گردید. حکمرانی با نهادهای خارج از قدرت شکلی دیگر یافت که با تجربه نهادهای مختلف بود که ناشی از مشکلات کشورهای در حال توسعه بود. حکمرانی قاعده‌ای همیشگی و همه‌جایی نیست و بیشتر بر سازه‌ها و تجربه‌های کشورهای مبتنی است و گاه با مشکلاتی روبرو می‌شود. لذا شکل جدید از حکمرانی به وجود آمده است از جمله حکمرانی شبکه‌ای که بحثی تازه از حکمرانی به وجود آورده است.

در حکمرانی، شیوه‌ای از اداره امور عمومی به وجود آمد و از مولفه‌های هشت‌گانه حکمرانی، بحث شفافیت انتخاب شد. در همه تعاریف حکمرانی شفافیت وجود دارد که بسیار مهم است و سازه‌ای مهم از حکمرانی است. سازه‌های هشت‌گانه حکمرانی در طول هم نیستند بلکه به صورت چرخه هستند که هر کدام از آنها در جایگاه خود مهم اند و شبکه‌ای را به وجود می‌آورند. در بسیاری از جوامع، همه عناصر حکمرانی به یک اندازه دیده نمی‌شود و هر کدام از جوامع، در برخی عناصر، بهتر بوده‌اند.

حکمرانی خوب اساساً ایدئولوژی نیست و بلکه تجربه است که از برخی کشورها گرفته شده. گاهی هم تصریح شده است که عناصر بومی باید لحاظ شده است و حتی تصریح کرده‌اند که ما نمی‌توانیم اندیشه اسلامی را نادیده بگیریم، بلکه باید اندیشه‌های بومی را هم در نظر داشت. در حکمرانی خوب و بیابیه بانک جهانی هم آمده است که ارزشهای اسلامی را نمی‌توان نادیده گرفت. آنها می‌گویند بر اساس ارزشهای اسلامی عمل کنید و بومی کنید. ما باید از تجربه‌های حکمرانی دیگر کشورها بهره بگیریم و اشکالی نداره که اگر با دین مغایرتی ندارد، آن را بپذیریم.

بسیاری از مطالعات نشان می‌دهد که گویی همه عناصر به نحوی باید در کنار شفافیت قرار گیرند. نظام‌های مردم سالار علاوه بر انتخابات تاکید بر پاسخگویی و مسئولیت دارند. شفافیت یعنی آگاهی از فرایند امور سیاسی و عنصری برای مهار قدرت سیاسی. این امر برای آن بوده که فساد همه جوامع با آن مواجه بوده اند و یکی از راهکارها شفافیت بیان شده است.

نظام جمهوری اسلامی به‌رغم توفیقات متعددی که در طول حیات خود داشته، به اقرار نخبگان رسمی و غیر رسمی با معضلات و چالش‌هایی نیز روبه‌رو بوده که کارآمدی آن را با اختلال مواجه ساخته است. وجود فساد و نبود شفافیت یکی از معضلات فراگیری است که گریبان بسیاری از کشورهای در حال توسعه، از جمله ایران را گرفته و هزینه‌های فراوان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را در پی داشته است. شفافیت به مفهوم آشکاربودن اطلاعات دولتی و حق دسترسی شهروندان به آن اطلاعات به عنوان عامل مؤثر در جلوگیری از فساد و سوء استفاده از قدرت دولتی از نشانگان حکمرانی مطلوب است. در حال حاضر به رغم وجود الزامات سازهای شفافیت در اسناد بالادستی، نبود ترتیبات نهادی مانند ابهام در سامانه‌های سیاسی، شکاف میان قوانین و اقدامات دولتی، پایین بودن ضریب پاسخگویی نظام سیاسی، ضعف در نهادمندی سیاسی و نبود نهادهای مدنی فعال، بوروکراسی غیرشفاف و دشواری دسترسی به اطلاعات، وجود نهادهای نظارتی ناکارآمد و وجود ابهام و پیچیدگی در قوانین و مقررات، به کاهش شفافیت انجامیده و در نتیجه زمینهای گسترش فساد را فراهم ساخته است.

از این رو در الگوی حکمرانی خوب به مؤلفه‌های شفافیت و پاسخگویی برای بهینه‌سازی فرایند حکمرانی توجه شده است. شفافیت و مبارزه با فساد به عنوان پاشنه آشیل کارآمدی نظام سیاسی و حکمرانی خوب ربط وثیقی با سایر کارویژه‌ها و بلکه ساختار حکمرانی دارد و از این جهت اهمیت فزاینده‌ای دارد. از آنجایی که گسترش شفافیت تحت تأثیر گسترش مردم‌سالاری و توسعه نهادهای مدنی بوده است بنابراین این مؤلفه یک رابطه دیالکتیک با چگونگی ساختار حکمرانی دارد. از سوی دیگر شفافیت، تقریباً با سایر مؤلفه‌های کارکردی حکمرانی خوب ارتباط دارد. لازمه شفافیت، پاسخگوبودن حاکمیت، مسئولیت‌پذیری آن و پیروی از حاکمیت قانون و مشارکت نهادهای مدنی است. پیامد چنین وضعیتی به گسترش و فراگیری عدالت و کارایی و اثربخشی میانجامد. بنابراین بحثکردن درباره شفافیت و پاسخگویی در واقع به میان کشیدن جنبه‌های مختلف حکمرانی است.

دشواری فساد و ضعف پاسخگویی از جمله مسائلی است که گریبان بسیاری از کشورهای در حال توسعه را گرفته است. مبارزه با فساد به عنوان پاشنه آشیل کارآمدی نظام سیاسی و حکمرانی خوب ربط وثیقی با سایر کارویژه‌ها و بلکه ساختار حکمرانی دارد و از این جهت اهمیت فزاینده‌ای دارد. فساد پدیده‌ای تعمیم یافته و یک مشکل جهانی است که بر بسیاری جوامع سایه انداخته اما میزان آن متفاوت است.

از آنجایی که گسترش شفافیت تحت تأثیر گسترش مردم‌سالاری و توسعه نهادهای مدنی بوده است بنابراین این مؤلفه یک رابطه دیالکتیک با چگونگی ساختار حکمرانی و سایر مؤلفه‌های کارکردی آن دارد. لازمه شفافیت، پاسخگوبودن حاکمیت، مسئولیت‌پذیری آن و پیروی از حاکمیت قانون و مشارکت نهادهای مدنی است. پیامد چنین وضعیتی به گسترش و فراگیری عدالت و کارایی و اثربخشی میانجامد.

از مهمترین سازوکارهای جلوگیری از فساد و پاسخگوبودن دولت، به کارگیری اصل شفافیت است. شفافیت از طریق آشکار ساختن روند امور دولتی و عملکرد مقامات حکومتی خطر ارتکاب فساد و سوء استفاده از موقعیت و مقام را کاهش میدهد. در محیط‌های غیرشفاف و مبهم، امکان کجروی‌های اداری افزایش می‌یابد و رفتارهای فسادآلود آسان می‌شود.

سابقه شفافیت در ایران پس از انقلاب

در راستای اجرای هریک از این نظارتها، قوانین عمومی تدوین گردید و نهادهای نظارتی و مقابله با فساد پیشبینی شده است. در عین حال همگام با فضای جهانی در مبارزه با فساد، حکومت ایران نیز از دهه هشتاد مبارزه با فساد را مورد

اهتمام قرار داد. اولین اقدام اساسی درباره مبارزه با فساد، ابلاغ فرمان هشت ماده‌های مقام معظم رهبری در ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۰ به سران سه قوه بود که در آن خطوط اصلی سیاست‌های ضد فساد اعلام شد. (<https://farsi.khamenei.ir/messagecontent?id=۳۰۶۲>)

در این فرمان به تشکیل ستاد مبارزه با مفاسد مالی و اقتصادی و تهیه طرحی برای مبارزه با فساد اشاره شده است. سپس هیأت وزیران در جلسه مورخ ۱۳۸۲/۱۲/۲۰ بنا به پیشنهاد شماره ۱۶/۸۸.ک مورخ ۱۳۸۲/۲/۱۶ نهاد ریاست جمهوری و به استناد اصل یکصد و سی و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی "برنامه ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد" را به تصویب رساند. از جمله مواردی که در این برنامه مورد تأکید قرار داشت: مقابله با فساد و ارتقای سلامت نظام اداری از طریق شفاف سازی انجام امور و فعالیتها و افزایش پاسخگویی بوده است. همچنین در قسمت دیگری از برنامه به شفافسازی حیطه وظائف، اختیارات و نحوه انجام امور و فعالیت واحدها و دستگاههای اجرایی با تأکید بر توسعه آگاهیهای همگانی در خصوص حقوق، وظائف و تکالیف مربوط به کارکنان واحدها و دستگاهها اشاره شده است؛ ولی بسیاری از مواد آن اجرا نشد.

سپس در سال ۱۳۸۴ قانون سلامت اداری و مقابله با فساد در ۳۵ ماده تقدیم مجلس شد و در نهایت در سال ۱۳۹۰، مجمع تشخیص مصلحت نظام به طور آزمایشی آن را تصویب کرد. این قانون هنوز آزمایشی است و چندان جدی گرفته نمیشود. بسیاری از آییننامههای اجرایی آن هنوز تصویب نشده یا به تازگی تصویب شده است. این موضوع مورد انتقادی رهبر معظم انقلاب واقع شده و ایشان در مرقومه خود به همایش ملی ارتقای سلامت اداری در تاریخ ۹۳/۳/۱۷ مینویسد: «با توجه به شرایط مناسب و امیدبخشی که از لحاظ همدلی و هماهنگی و همفکری بین مسئولان امر وجود دارد، چرا اقدام قاطع و اساسی انجام نمی‌گیرد که نتیجه را همه بطور ملموس مشاهده کنند. توقع من از آقایان محترم این است که چه با سمینار و چه بدون آن، تصمیمات قاطع و عملی بدون هرگونه ملاحظه‌ای بگیرند و اجرا کنند» (<https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=۲۸۴۲۲>).

همچنین در قانون برنامه پنجساله ششم توسعه در بخش ششم «نظام اداری، شفافیت و مبارزه با فساد»، به دو راهحل اشاره شده است. یکی کوچک‌سازی یا منطقی‌سازی اندازه دولت و حذف دستگاههای موازی و غیرضروری و دیگری نظارت و ارائه اطلاعات مربوط به مقامات. (قانون برنامه پنجساله ششم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۰ - ۱۳۹۶)، مصوب ۱۳۹۵/۱۲/۱۴).

در مجموع باید گفت که در اسناد فرادستی هم به سیاستها و هم به الزامات سازه‌های مبارزه با فساد بویژه از طریق شفافیت و پاسخگویی پرداخته شده است اما از آنجا که چرخه سیاستگذاری در ایران معیوب میباشد نتایج مطلوبی از این ظرفیتها حاصل نمی‌شود.

با آن سال ۹۸ بحث شفافیت تصویب شده اما اقدامی رخ نداده، قانون گرایی، مسئولیت پذیری و ... همچنان مورد چالش است. دسترسی آزاد به اطلاعات وجود دارد و این حق مردم است، هر چند، برخی فکر می‌کنند که لطف می‌کنند.. سایتهای شفافیت دولت نتوانسته کاری در این امر انجام دهد اما به جای آن فضای مجازی برخی از امر را انجام داده است...

ب: راهکارها

حکومتها امروزه منتخب مردم هستند و دوام و بقای آنها وابسته به حمایت و خواست مردم است و در معادلات سیاسی نیاز مبرمی به ارتباط و تعامل با مردم دارند. البته این ارتباط و تعامل، باید بر اساس ساز و کار مناسب خود که همان ایجاد اعتماد است برقرار و حفظ شود.

برای تحقق شفافیت و دسترسی عموم به اطلاعات امور دولتی و آگاهی آنان نسبت به کردارهای حاکمان دستکم باید چند گام اساسی برداشت:

اقدام نخست: تغییر در ساختار و اندازه دولت

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به رغم تأکید بر ساختار بسیط و نیمه متمرکز دولت در ایران، با رشد غیر طبیعی دولت و بیقوارگی آن روبرویم که منجر به تصدیگری حداکثری آن شده است. بنابراین در نظام اداری و ساختار دولت می‌بایست تحول عمیقی رخ دهد. باید از ابعاد دولت کاست و وظایف آن را به بازار و سایر نهادهای غیر دولتی واگذار کرد. از این طریق نهادهای مدنی سهمی در حکمرانی می‌یابند و مناسبات میان مردم و حاکمیت بهبود پیدا می‌کند. نهادهای مدنی رفتار خودسرانه سیاستمداران و دیوانسالاران را محدود میکنند و در مقابل توانایی دولت را افزایش میدهند.

اقدام دوم: توسعه نهادمندی سیاسی

اصل شفافیت با تحقق کامل حق مشارکت شهروندان در تعیین سرنوشت سیاسی مشترک آنها ارتباط دارد. بدین ترتیب با گسترش آرمان‌های مردم‌سالاری و شکلهای مردمسالارانه حکومت، درخواستها برای شفافیت بیشتر می‌شود. ظهور جامعه مدنی و گروههای سازمان‌یافته‌ای که در بسیاری موارد فشار برای شفافیت را مدنظر دارند، فعالیت نهادهای غیردولتی را فزاینده میسازد.

کارآمدسازی در حکمرانی خوب، بر پایه نهادمندی سیاسی قرار دارد. وجود نهادهای مدنی نیرومند، سطح مشارکت سیاسی را افزایش میدهد و این نهادها نقش میانجی میان دولت و مردم را ایفا می‌کنند و مانع بی‌ثباتی سیاسی می‌شوند؛ بر تأمین آزادی‌های مدنی، سیاسی و اقتصادی و نیز اعمال مردم‌سالاری تأکید دارند. همچنین سازوکارهایی برای تحقق مردم‌سالاری، مشارکت مدنی، پاسخگویی مدیران و دولت به مردم و عدالت اجتماعی، پیش‌بینی میکنند.

اقدام سوم: اصلاح نظام قانونگذاری

وضع قوانین ناسازگار، گستردگی نظام بوروکراتیک غیر مشارکت‌جو و ناتوان در تحقق دولت کارآمد، پراکندگی و تعدد دستگاهها و مراجع متولی امور عمومی کشور، ضعف ساختار و ظرفیتهای مدیریتی کشور و وجود نظام‌های متعدد تصمیم‌گیر، سلطه وسیع دولت بر نظام تولید و توزیع ثروت از جمله مشکلات ساختاری دولت بشمار می‌آید. ساختار تقنینی کشور باید اصلاح شود. مقررات زیاد، نه تنها اسباب بزرگ شدن و بدقوارگی دیوانسالاری را فراهم میسازد بلکه به دیوانسالاران امکان میدهد تا با استفاده از مقدار زیاد مقرراتی که در اختیارشان است خود را مبسوط‌الید فرض کرده و بر مردم مسلط می‌شوند.

اقدام چهارم: جریان آزاد اطلاعات و شفافیت

شفافیت میزان و نحوه دسترسی به اطلاعات به طور عادلانه می‌باشد. از آنجا که عدم شفافیت سازوکارهای تخصیص و توزیع مناسب منابع را با اختلال روبرو میسازد اسباب برهم‌زدن تعادل در سیستم شده و ناکارآمدی را در پی خواهد داشت. بنابراین شفافسازی عملکرد دولت میبایست در صدر برنامه‌های تجدید ساختار قرار گیرد و در محرمانه بودن بسیاری اطلاعات تجدیدنظر شود. زیرا آگاهی جامعه بویژه صاحب‌نظران و کارشناسان از عملکرد دولت شرط لازم برای تحقق مردم‌سالاری و افزایش اعتماد عمومی به دولت میباشد. بنابراین نیازمند تدوین و اجرای برنامه ملی شفاف‌سازی فرآیندهای تصمیم‌گیری و تخصیص منابع هستیم.

رسانه دو وجه داشته است، دسترسی آزاد به اطلاعات که امکان نظارت و مهار و تحدید قدرت را در پی دارد.

اما چالش رسانه آن است که اعطای اعتبار اجتماعی به آن این امکان را می دهد که موضوع خاصی را پی گیری کند...و هر چه را که خود می خواهد برجسته کند، طبعاً برخی از امور را هم مسکوت می گذارد.

به هر حال، رایانه، میانجی شفافیت است و دولت الکترونیک راهی برای شفافیت. رسانه را باید به عنوان ابزار شفافیت در نظر گرفت.

در حکمرانی خوب از الگوی ساختاری-کارکردی و کارگزار گذر کرده است و سه گانه بخش خصوصی، دولت و جامعه مدنی مطرح شده است.

ما اگر نهادهای مدنی را آزاد بذاریم، درصد زیادی از شفاف سازی انجام شده است.

در پایان این نشست، دکتر علی شیرخانی و دکتر مسعود پورفرد به عنوان ناقد، نکات و مطالب گوناگونی را در نقد و بررسی مطالب، ارائه کردند.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، کرسی علمی ترویجی با موضوع "تعریف و روش مذهب اقتصادی اسلام" شنبه هشتم آذرماه سال جاری توسط گروه اقتصاد پژوهشکده نظام های اسلامی پژوهشگاه به صورت مجازی برگزار شد.

حجت الاسلام دکتر احمدعلی یوسفی (دبیر علمی):

آقای میرمعزی سالهای طولانی در بحث فلسفه اقتصاد مشغول تحقیق و نگارش و سخنرانی و از صاحب نظران این حوزه هستند. یکی از بحثهای فلسفه اقتصاد، اصل وجود مذهب اقتصادی اسلامی و چیستی و روش کشف آن است که ایشان امروز بحث تعریف و روش کشف مذهب اقتصادی اسلام با نگاه به نظریات شهید صدر را ارائه می دهند.

حجت الاسلام دکتر سیدحسین میرمعزی (ارائه دهنده):

بسم الله الرحمن الرحيم. در رابطه با مفهوم، تعریف و روش کشف مذهب مطالبی را در دوبخش عرض کردم. یک بخش تعرف و دیگری روش. ابتدا در تعریفی که از شهید بزرگوار، مرحوم صدر در جای جای کتب ایشان، تعبیر ایشان از مذهب را جمع کرده و به یک تعریف نهایی رسیدم. بنده تعریف مذکور را که برداشت خودم بوده این است که مذهب اقتصادی اسلام عبارت است از اصول روش تنظیم حیات اقتصادی برای حل مشکلات اقتصادی از دیدگاه اسلام که بایست در ارتباط با مفهوم عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام باشد و از منابع اسلامی کشف شده و دو بخش ثابت و متغیر دارند.

بنده تعریف گفته شده را نقد کردم و چهار اشکال عرض کردم. اینکه مذهب باید اصول آن در ارتباط با عدالت اجتماعی باشد و اهداف دیگری را در نظر نگرفتند و البته تعریف ایشان از مذهب اقتصادی عام است و مذهب اقتصادی اسلام را تعریف نمی کنند.

اصل اشکال این است که اصول را فقط منحصر می کنید به عدالت اجتماعی که این جای بحث و اشکال دارد. امنیت و رشد اقتصادی که در عرض عدالت اجتماعی مطرح اند نیز وجود داشته و اصولی که در راستای حل مشکلات یعنی دستیابی به اهداف و اصولی که برای دستیابی به اهداف قابل طرح است بایست در مذهب ذکر شود و منحصر به عدالت اجتماعی نشود و البته اینجا دفع اشکال را مقدر کرده ام که شاید کسی بگوید منظور شهید صدر از عدالت

اجتماعی معنای وسیعی است که شامل امنیت و رشد نیز میشود. استناد کردم به مطالب خودشان که عدالت اجتماعی مدنظرشان همان عدالت توضیحی است که در دو بخش تراحم و تکافل اجتماعی توضیح داده اند و لذا اگر این معنا و تمام اصولی که ایشان در ساختار کتب اقتصادی دارند را ببینیم توزیع قبل و توزیع حین و توزیع بعد و توزیع مجدد بعد از تولید ساماندهی شده و این اشکال وارد نیست.

بحث دیگر اینکه ایشان تصریح می کنند که اصول مذهب برای رفع مشکل اقتصادی است و این را می فرمایند که مشکلات ما دو نوع است: ظلم و کفران نعمت. که ظلم را به سوء توزیع و کفران نعمت را به سستی در بهره برداری از طبیعت معنا می کنند. بنده حدس می زنم که ایشان از حوزه مصرف غافل بوده و بیشتر نگاهشان به حوزه تولید و توزیع بوده چرا که تفسیر کفران نعمت به سستی در بهره برداری از طبیعت بیشتر ناظر بر تولید هست و بخش مصرف در او دیده نشده در حالیکه یکی از مصادیق کفران نعمت بحث درست مصرف نکردن است و مهمترین مشکلات ما بویژه اقتصاد و تبذیر و ... که در اسلام هم احکام زیادی برای اینها گفته شده و قاعدتا بایست اصول کلی برای این مسئله استخراج کنیم. لذا تعریف بایست ناظر به همه عرصه ها باشد. لذا ایشان اشاره کردند که مذهب دو بخش ثابت و متغیر دارد و اینجا محل بحث است که اگر مذهب اصول روش کشف را بیان می کند لذا قابل تقسیم به ثابت و متغیر نیست. و خود ایشان نیز در مذهب نگفتند اصول متغیر چه اصولی است و فقط اصول ثابت را بیان کردند. لذا این هم یکی از مشکلات است.

بحث بعدی که در نظام سازی نیز به گونه ای اهمیت دارد این است که ایشان بحث مذهب اقتصادی را به عنوان زیربنای حقوق اقتصادی و مالی و در حقیقت احکام حقوقی که مرتبط با روابط مالی بین افراد و مردم و دولت و بالعکس زیربنای او دیدند و اصولی که استخراج می کنند نیز به این بخش مربوط است و این بحث مطرح می شود که مگر اخلاق در حل مشکلات کشور و جوامع نقشی ندارد؟ یعنی ما اصول روشی اخلاقی برای حل مشکلات اقتصادی نداریم و چطور ایشان فقط احکام فقهی را ملاک قرار دادند و از دل احکام فقهی اصول مذهبی را استخراج کردند؟

مشخص است که به هر حال اگر اخلاق در رفع مشکلات مهم تر از فقه نباشد، کمتر نیست. ممکن است کسی بود فقه اعم از احکام الزامی و احکام استحباب و کراهت و اینهاست و اخلاق در احکام مستحبات و اینها دیده شده که این حرف اولاً اخلاق در تعریف متفاوت است و ثانیاً اینکه احکام مستحب را ایشان در داخل منطقه الفراغ دیده و مذهب اقتصادی را از احکام وضعیه و الزامیه استخراج کرده است. ممکن است گفته شود که از کلمات ایشان این بدست می آید که ایشان کل داده های اسلامی را تقسیم می کنند به اخلاق و مفاهیم و احساسات و عواطف و سپس می گویند که احساسات و عواطف که نزدیک به اخلاق هستند و به نوعی زیربنای احکام فقهی هستند و بواسطه آن برای حل مشکلات تاثیرگذارند در حالیکه این جای سوال دارد که اینطور نیست و ساماندهی به انگیزه ها و عواطف و صفات و ملکات انسان که بر اساس او افعال و روابطش را با خود و خدا و دیگران تنظیم می کند، این مستقیماً در ساماندهی و رفع مشکلات نظام موثر است. این ها مشکلاتی بود که در باب تعریف ذکر کردم.

البته تعاریف بعد از شهید صدر را نیز بررسی کردم و در نهایت خودم به این تعریف رسیدم: «مذهب اقتصادی اسلام عبارت است از قواعد کلی و ثابتی که از منابع استنباط می شود و زیربنای فقه و اخلاق اقتصادی اسلام بوده و برای تنظیم روابط اقتصادی در سه حوزه تولید و توزیع و مصرف در جهت رفع مشکلات و دستیابی به اهداف اقتصادی وضع شده اند.»

در روش کشف مذهب اقتصادی اسلام، شهید صدر، یک بحث مفصلی راجع به روش دارند که این را به تفصیل در مقاله توضیح دادم. در ۵ محور، رابطه بین مذهب، قانون مدنی و نظام مالی که ایشان رابطه زیربنا و روبنا بین اینها می داند، بحث عملیات بین کشف و تدوین که فرق بین ما و دیگران را این می دان که ما بایست کشف کنیم و دیگران تدوین می کنند. بحث راههای کشف اصول مذهب که دو راه بیان می کند: یکی نصوص، یعنی نصی به صراحت بر یک اصل مکتبی و دیگری از راه احکام که روبنا هستند. محور دیگری دارند که ما راه اصلی مان حرکت از روبنا به زیر بنا و حرکت

از احکام به اصول است. اینکه می گویند نصوص نداریم لذا از این راه نمی توانیم وارد این بحث شویم و بعد که قصد دارند از راه احکام به اصول برسند بحث اجتهاد پیش می آید و اجتهاد را توضیح داده و خطر دخالت ویژگیهای ذاتی مجتهد در روش استنباط را ذکر میکنند که البته بنده توضیح داده ام. بحث خلط بین نصوص تشریحی نظری و تطبیقی و فرموده اند که اصول مذهب را باید از راه تشریحی نظری استخراج کنیم و لذا تطبیقی ما را گمراه نکند. آنچه به آن متمرکز هستیم این است که ایشان می فرمایند چون اجتهاد خطاپذیر است لذا ممکن است مجتهدین مختلف وقتی به آیات و روایات برای استنباط احکام شرعی رجوع می کنند - فرض کنیم دو نوع استنباط داریم: یکی استنباط احکام شرعی و بعدی استنباط اصول از احکام- و ایشان می فرمایند در استنباط اول، چون مجتهد خطا دارد و احتمال خطا وجود دارد لذا مجتهدین مختلف، استنباطات مختلفی دارند بنابراین مجموعه احکامی که هر مجتهدی به آن می رسد با مورد مشابه اختلاف دارد لذا اصول مذهبی که در اجتهاد دوم با اصول مذهبی مجتهد دیگری اختلاف دارد و لذا در مرحله سقوط گرچه ما یک مذهب بیشتر نداریم ولی در مرحله کشف و استنباط و اثبات ممکن است با مذاهب متعدد و توسط مجتهدین متعدد مواجه باشیم که البته می گویند که اشکالی ندارد و آن که بخواهد این مذهب را اجرا کند دستش باز است چرا که واقع در بین این اجتهادها پخش است و همه هم بخاطر اینکه روش اجتهاد در آنها رعایت شده حجت هستند و لذا می توانند اصولی که تشخیص می دهند کارآمدتر هستند را اجرا کند. ما تا اینجا مشکلی نداریم.

مطلب دومی را ایشان می فرمایند و من سر این بحث داریم: یک مجتهد با استناد با فتاوی خودش نمی تواند اصول مذهب منسجی را استنباط کند چرا؟ چون مجتهد تمامی فتاوی آن منطبق با واقع نیست بدلیل احتمال وجود خطای گفته شده. در عین حال اسلام فرموده است مجتهدین اگر روش اجتهاد را رعایت کنند همینطور استنباط کنند و گناهی هم نکرده اند و خطایشان نیز گناه محسوب نمی شود. لذا قطعاً او به جایی می رسد که تعدادی از احکامی که استنباط کرده اصلی را استخراج می کند و این اصل مستخرج از اکثر با تعدادی از احکامی که در همان باب استنباط کرده سازگار نیست، این یک علم اجمالی دارد و این است که یا این اصول مستخرجه (۸۰درصد) اشتباه است یا آن الباقی اصول (۲۰ درصد) استخراج شده غلط است. این علم اجمالی به او اجازه نمی دهد که دست از ۲۰درصد بردارد چرا که از نصوص استنباط کرده و روش اجتهاد را نیز رعایت کرده و لذا حجت است. احتمالی وجود دارد و لذا به این خاطر نمی تواند دست از احکام بردارد حال چه کار کند؟ ۲۰درصد را بر میدارد و ۲۰درصد دیگری جایگزین می کند. ۲۰درصد از فقیهی که اصول آن با ۸۰درصد خودش مشابه و مطابق است. چون ایشان با این اشکال مواجه شده لذا مجبور شده که بگوید ما باید از فتاوی مختلف اصل را استخراج کنیم و همین موجب شده که به آن اشکال شود که این حجیت نیست. و این چه اصلی است که منتسب به اسلام می کنید حجیتش کجاست؟ در بحث قبلی دنبال حجیت نبودیم چرا که آنکه می خواست اجرا کند در صدد انتخاب بود از بین چند مذهب اقتصادی که چند مجتهد استنباط کرده اند. که در مقام اجرا می تواند انتخاب کند. ولی در اینجا بحث فرق دارد چرا که می خواهد یک اصل مذهبی را از طریق ۸۰درصد فتاوی خودم و ۲۰درصد فتاوی دیگری که ممکن است اصلاً قبول نداشته باشم و لذا اشکال می شود که این حجیت نیست. در اینجا عرض کردیم که این مطلب دو اشکال دارد: اول اینکه شما با کنار گذاشتن ۲۰درصد و جایگزینی با ۲۰درصد دیگر، صورت قضیه را اصلاح کرده اید و گرنه ۲۰درصد فتاوی دیگری بر کشف اصل دخالتی نداشته است چرا که این اصل از فتاوی خودت استنباط شده و ۲۰درصد دیگر را که سازگار نبوده را با شخصی دیگر جایگزین کردی، که این را توجه کنیم که این اقتباس را از ابتدا سراغش نرفتی و لذا این صوری است و اثری در استنباط اصل نداشته است. لذا اصل را بر اساس ۸۰درصد استنباط کردی.

نکته دوم اینکه اینجا دو احتمال وجود ندارد بلکه سه احتمال موجود است، یکی اینکه این احکام ۲۰درصد احکام مخالف اصل اشتباه باشند. احتمال دوم اینکه این اصلی که از ۸۰درصد استنباط شده و استنباط دوم اشتباه باشد و احتمال سوم این است که هر دو درست و صحیح باشند، با این توجیه که این گونه نیست که همه احکام در یک باب مبتنی بر یک اصل نوشته شده باشند (توجیه اثباتی) و ممکن است اصل دیگری بوده که این ۲۰درصد به لحاظ تطابق با اصل دیگر ترجیح داشتند لذا بر اساس آن اصل نوشته شده است، یعنی در تراجم اصول آن اصل مهم تر بوده و

۲۰ درصد بر اساس آن نوشته شده است و چون احتمال سوم هم در استنباط ۲۰ درصد مخالف روش اجتهاد را رعایت کردی و هم اصل مستخرجه از ۸۰ درصد و لذا احتمالی را که هر دو صحیح هستند را در نظر بگیریم. چرا که احتمال خلاف همه جا وجود دارد و ما علم بر خلاف نداریم و تنها احتمال داریم. لذا علم اجمالی بر اساس احتمال سوم شکسته شده لذا نتیجه این می شود که یک مجتهد اصول مذهبی را می تواند بر اساس فتاوی خود استنباط کند.

اولین حالت این است که اکثر احکام مطابق با اصول خودش هستند و آن تعداد احکام که مطابق نیستند بقدری قلیل اند که قابل اعتنا نیستند و بنظرم اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد. یک وقت هست که تعداد احکامی که از آنها اصل درآمده ۸۰ درصد هستند و ۲۰ درصد احکام مخالفاند و اینجا با احتمال سوم می گویم هر دو صحیح بوده و این اصل درست استنباط شده است. یک صورت باقی می ماند و آن اینکه از ۵۰ درصد یک اصل و از ۵۰ درصد اصل دیگری استخراج شود که اینجا است که نمی توانیم به این استنباط اعتماد کنیم چرا به هم تعارض پیدا می کنند و این تعارض به ما اجازه انتخاب صحیح و اصل باطل را نمی دهد. و این دو نوآوری مهم را در این مقاله می رساند: اول اینکه مذهب شامل اخلاق می شود و اصول اخلاقی جزء اصول مذهب دیده شوند و مستقیماً در رفع مشکلات کشور بر اساس آنها نظام سازی شود. چرا که اگر اصول اخلاق به لایه زیرین اصول مذهبی برود آن که نظام سازی می کند اصول مذهبی هستند. اگر اینها را در کنار اصول مذهبی حقوقی و اخلاقی انجام شد لذا نظام سازی بر اساس این اصول ساخته می شود و لذا هر کدام از اینها جایگاهشان را در مباحث نظام سازی می یابند. نوآوری دوم در روش بوده که گفتم ایشان حجیت روش را با این راه حل ارائه شده، مشکل حجیت روش در استنباط اصول را حل کردم.

• حجت الاسلام دکتر غلامرضا مصباحی مقدم (ناقد کرسی):

در اینکه شهید صدر مایز مکتب و علم اقتصاد را عدالت قرار داده و نه مایز بین مکتب اقتصادی اسلام و مکتب اقتصادی سرمایه داری، و اشاره ای که آقای میرمعزی در متن گزارش آورده اند، اینکه مذهب سرمایه داری پایبند به عدالت نیست و عدالت برای آنها دغدغه نیست و این مناقشه جای تامل دارد و شهید صدر اگر سخن از عدالت بعنوان مایز بین مکتب و علم مطرح می کند مقصودش این است که مباحث هنجاری و ارزشی در مذهب راه دارد و در علم راه ندارد و مباحث علمی ارتباطی با مسائل ارزشی و هنجاری ندارند و آنچه بنده می فهمم این نیست که عدالت بتواند یک محور باشد و در کنار عدالت، امنیت یا رشد محور دیگری باشند. و البته آنچه من می فهمم رشد، دغدغه علم اقتصاد است نه مکتب اقتصادی و اگر بیان شهید صدر آنطور که از کتاب اقتصادنا استفاده می شود هنجاری شمردن مذهب بدانیم این مناقشه ظاهراً بر ایشان وارد نیست. مذهب - چه سرمایه داری چه اسلام- اینها دنبال مفاهیمی هستند در حوزه مکتب اقتصادی که به هنجارهای بر می گردد و سنبل این هنجارها را عدالت قرار داده است که از این جهت گمان نمی کنم این مناقشه وارد باشد البته توضیحی هم که ایشان داده اند که منظور از عدالت، توزیعی است، قبل از تولید، بعد از تولید و مجدد.

موضوع اخلاق که نقش آفرین دانسته اند در اقتصاد، شهید صدر آنچه بنده استنباط می کنم در مفاهیم، اخلاق را وارد می کند تحت عنوان نقش مفاهیم مانند مفهوم مالکیت، که این را امری بینشی می داند. این بینش موجب می شود که اگر سخن از مالکیت است نگاه سرمایه داری محض و مطلق را به ما القا نمی کند. بلکه می فهماند مالکیت یک نوع مسئولیت برای تقسیم منابع جهت بهره برداری و استفاده و خدمت به تولید و توزیع و مصرف است. اگر ما نقش اخلاق را در قالب نقش مفاهیم ببینیم کمالینکه در مبادله این سخن است که مبادله در اسلام یک مفهوم خاصی دارد و مراد این است که خدماتی و کالاهایی تولید شده که باید به بازار مصرف برسد که خود نوعی از تولید است و از این جهت سهمی را که از منافع به مبادله کنند می رسد را توجیه می کند و به این شکل نقش اخلاق را تحت عنوان مفاهیم بیان می کند یا نقشی را که آیات قرآن مانند حرمت ربا را مطرح می کند ایشان در قالب مفاهیم مطرح می کند که از این جهت جای تامل دارد که آیا ایشان اخلاق را نادیده گرفته یا در این قالب دنبال کرده است. در مسئله روش کشف، که شهید صدر رابطه مذهب و احکام مالی را مطرح می کند و از این طریق، شهید صدر چند پایه برای استنباط خودش

در نظر می‌گیرد که یکی از پایه‌ها احکام حقوقی مربوط به نظام اقتصادی است. یکی هم نظام مالی است که به خمس و زکات اشاره دارد و دیگری مفاهیم است و یکی هم مسئله منطقه الفراغ است. پس اینطور نیست که بگوییم به طور محض شهید صدر می‌خواهد اصول مذهب اقتصادی را از رابطه زیربنا و روبنا صرفاً احکام فقهی در مورد مسائل اقتصادی قرار داده که اینطور نیست. بلکه چند مورد اساس و پایه در کنار این قرار داده و حتی بنده این را به صورت نمودار ارائه کردم به این صورت که یک مکتب اسلام داریم که از آن احکام، اخلاق، مفاهیم، باورها و عقاید و ... و از مجموعه اینها مکتب اقتصادی اسلام استخراج می‌شود. لذا زیربنا و روبنا رابطه کل این مجموعه با اصول مکتب اقتصادی است. نکته دیگر مسئله به وجود آمدن مذهبهای متفاوت بر اساس فتاوی‌ای متعدد است و آن هم مسئله حجیت کشف اصول مکتب از دو سری استنباط، یکی خود مجتهد و یکی هم دیگران است. البته استدلال شهید صدر را در خاطر دارم که ایشان می‌گویند با توجه به اینکه ما در استنباط اول ناگزیریم بر اساس روش اجتهادی خودمان استنباط کنیم و احکامی به دست بیاید ولی اینطور نیست که بگوییم این احکامی که استخراج شده نماینده واقع است، خیر، این حاصل تلاش ماست. تلاش کردیم به واقع برسیم ولی معلوم نیست شاید نرسیده باشیم. چرا که ما مخطئه هستیم و نه مصوبه. و چون چنین است و فرض بر این است که معدای اجتهاد همه فقها از حجیت برخوردار است و فرض بر این است که ما قصد داریم برای حاکم اسلامی نسخه‌ای را ارائه دهیم آن مجتهدی که در مقام استنباط اصول مذهب است، می‌تواند آن جایی که ناسازگاری می‌بیند و می‌خواهد اصلی را استخراج کند و در حال استنباط است هنوز کاستی و نقصان می‌بیند و لذا نمیتواند بگوید این اصل است که من استخراج کردم و لذا به کمک ۲۰ درصد فتاوی‌ایی که دیگران داده‌اند می‌تواند استنباط خودش را تکمیل کند. اینکه فرمودین ابتدا اصل را استخراج کرده و بعد به سراغ دیگران می‌روید و از این جهت فایده‌ای ندارد و نقشی ندارد، خیر، این اول جرقه‌ای به ذهن زده و اصلی به ذهن خطور کرده ولی می‌بیند که خیر این اصل نقض دارد لذا از دیگر فتاوا کمک می‌گیرد که نقص نظریه خودش را برطرف کرده و سپس به نتیجه می‌رسد که این اصل، اصل پذیرفته شده است. اگر چنین مسئله‌ای را بپذیریم و در نهایت فرمایش شهید صدر در مقام کشف، از نظر حجیت متفاوت می‌شود تا مقام استنباط احکام اولیه. یعنی ایشان قصد دارد مذهب کشف کند و لذا در استنباط احکام اولیه، حجیت لازم بود برای اینکه می‌خواهد در مقام عمل و رفتار از آن تبعیت کند در مقام کشف مکتب اصلاً مذهب اقتصادی حکمی ندارد که شما بخواهید حکم را اجرایی کنید که بگویید بر اساس چه حجیتی، بلکه به نظریه و امری نظری به شما می‌دهد و نه یک امر عملی و این امر نظری نتیجه‌ای که می‌دهد از جهت نظری قابل دفاع است. حجیت در مقام اتباع و تبعیت غیر از حجیت در مقام نظریه‌پردازی است. و اتفاقاً در این مسئله کاملاً هم موفق بوده و از این جهت جای تامل دارد و حالا خود بنده وقتی که این اقتصاددانان را می‌خواندم به نظرم آمد که اصلاً بیخود شهید صدر خودش را به زحمت انداخته و به اختلاف آرای فقها پرداخته چرا که موضوع اختلاف آرا در اصول نیست، و در فروع فروع است. شما نگاه کنید در نظریه اقتصادی سرمایه‌داری چند اصل مهم وجود دارد که این اصول در میان مجموعه جریان سرمایه‌داری مورد وفاق است. مثلاً اصل مالکیت خصوصی، حال در مورد ابعاد آن اختلاف نظر است لذا محور بودن و اصیل بودن اصل مالکیت خصوصی اصل است. شما می‌بینید در کشورهای اسکاندیناوی همین اصول سرمایه‌داری را پذیرفته‌اند ولی از نظر کارکرد با سرمایه‌داری انگلستان یا آمریکا خیلی متفاوت است. سرمایه‌داری فرانسه با انگلستان تفاوت دارد ولی هیچکدام نمی‌گویند که این یک مکتب دیگری است که سوسیالیستی شده گرچه در خصوص کشورهای اسکاندیناوی شبهه سوسیالیستی عمل کردن پدید آمده ولی در حقیقت صاحب‌نظران دقیقاً همین را مطرح می‌کنند که سرمایه‌داری است و سرمایه‌داری یک روند تکاملی در اینجا طی کرده و روند اصلاحی را دنبال کرده تا به این نقطه رسیده بدون اینکه از اصول خودش به کلی دست بردارد. به نظرم نباید در مکتب اقتصادی اسلام نباید اینقدر خرد و ریز شویم و روی اختلاف فتاوا برویم و آنها را مبنا قرار دهیم. حتی بین شیعه و اهل سنت به عنوان مکتب اقتصادی اسلام ممکن است یک مکتب متفق علیه بسنده کنیم و به بسنده کردن به خطوط العریضه، نه الخطوط. اگر خطوط العریضه و خطوط درشت را مبنا قرار دهیم اصلاً این حرفا نیست. این اختلاف آرا پدید نمی‌آید و این کلی را شهید صدر و دیگران می‌توانند با تکیه بر استنباط خودشان به آن برسند.

بسم الله الرحمن الرحيم. قبل تر بخاطر دارم که چنین مباحثی را انجام میدادیم و به این مطلب دست یافتیم که شهید صدر از احکام استفاده کرده و سپس از نظرات دیگر فقها نیز بهره گرفته و آقای مکارم می فرمودند که شما می توانید به جای این کار از قواعد فقهی استفاده کنید. این بحث واقعا مهم و اساسی است، کمتر به آن پرداخته شده است. ابتدا بایست این را حل کنیم که چرا می خواهیم مکتب اقتصاد اسلامی را بیان کنیم و چه احتیاجی داریم وقتی فقه و اخلاق و تفسیر قرآن و حدیث شناسی و ... را بهره مند هستیم و در این ۱۴۰۰ سال نیز اسلام با همین ابزارها کارکرد خودش را پیش برده است. ما مکتب اقتصادی که شهید صدر از دیدگاه فقه امامیه تنظیم کرد چه فایده ای دارد به جز اینکه دیدگاههای کلی اقتصادی خودمان را در خصوص سرمایه داری یا سوسیالیستی اجمالا بیان می کنیم، آیا این ثمره عملی برایمان دارد که بایست آقای میرمعزی روی این قضیه مانور دهد که واقعا فایده این کار چیست؟ چون همانطور که خودشان فرمودند آنچه در دین داریم و قرآن کریم که به تواتر به همه رسیده و سنت پیامبر که در اقوال متواتر و یا احادیث متواتر و غیرمتواتر به ما رسیده و لذا از این منابع و دیگر منابع که از اینها استفاده می شود در این مدت، فقه، و اخلاق استفاده کرده است و ما این وسط چیزی کم داشتیم؟ و مشکلی داشتیم که این قرار بود از ما برطرف کند و حال خودش مشکل شده! و حالا در صدد حل آن می خواهیم برآییم.

به نظرم شهید صدر شاید بخشی از کار برمیگردد که در مقابل مخاطبین که می خواهیم در خصوص مسائل اقتصادی صحبت می کنند چند اصل را بیان می کنند مثلا دیدگاه مارکسیست که می گوید اقتصاد دولتی داریم و در تمامی امور صددرصد مالکیت دولتی است و کاملا آزاد است و از طرف دیگر سرمایه داری روی مالکیت خصوصی و آزادی تاکید دارد. این یک بحث که به نظرم ما بدون طرح مکتب هم جز در این جهت که به صورت کلی بخواهیم دیدگاههایی را مطرح کنیم شاید نیاز نباشد. یک مسئله هم آقای میرمعزی در خصوص اخلاق و فقه مطرح کردند که میخوام عرض کنم چون وارد اقتصاد می شویم تصور این نباشد که اقتصاد صرفا بحث نظری است. یک بحثی نیست که مثلا فقط به صورت تاریخی یا باور توجه داشته باشیم بلکه بایست عملیاتی شود، اسلام وقتی می خواهد عملیاتی شود می شود فقه. مسائل اخلاقی که آقای میرمعزی اشاره کردند وقتی عملیاتی شود در فقه خودش را نشان می دهد البته در فقه داریم که کذب حرام است چرا که به نفس ما آسیب می زند و از نظر تعالی روح برایمان مشکل ایجاد می کند. نگاه اخلاق با نگاه فقه متفاوت است چرا که یکی احکام را می بیند و دیگری اینکه چه تاثیری دارد در نفس انسان دارد. اما وقتی می خواهد عملیاتی شود اخلاق قالب فقه پیدا می کند یعنی اگر یک مسئله اخلاقی پیدا کردید که فقه در خصوص آن مطلبی نداشته باشد یافت نمی شود. هر مسئله اخلاقی مانند کذب و غیبت و ... گاهی فقها واضح و صریح بیان کرده اند یا موکول کردند به کتب اخلاقی که آن کفایت می کند.

فرد می بیند وقتی یک فقیه می خواهد بحث اخلاقی را ببیند چگونه آن را بسط می دهد و به جزئیات دقت دارد فقط به صورت کلی که جنبه موعظه داشته باشد نیست لذا احساس نمی کنم اگر فقه به طور کامل توجه شود اخلاق در آن گم شود و اینگونه نیست و آنچه اخلاق به آن توجه می کند از نگاه اخلاقی توجه دارد که عملیاتی باشد. یک مسئله دیگر در خصوص عدالت اجتماعی به نظرم از لابلاهی صحبت های شهید صدر، عدالت اجتماعی بزرگتر دیده می شود تا فقط توزیع درآمد. اینکه ایشان به توزیع درآمد تاکید دارد این است که مشکل آن زمان روی این مطلب بود و مارکسیسم با اقتصاد سرمایه داری که مالکیت برمیگشت دعوی اصلی بود بحث سر این بود که ما به چیزی از این دارایی که در عالم است به فقرا نیز اختصاص دهیم. اینکه حال یک نفر زیادی مصرف می کند صورت دوم مسئله بود. کتاب اقتصادنا تقریبا ۷۰ سال پیش نوشته شده و در آن زمان بحث های اقتصادی با امروز تفاوت هایی داشت و بیشتر بحث های تولید که اساسی تر بود. نکته دیگر آقای میرمعزی در خصوص ثابت و متغیر، ما در اسلام موارد محدودتری داریم یعنی ثابتات و ضروریات که در آن هیچ شکی نیست از اول تا به الان و همیشه روی آنها اتفاق است و مابقی را متغیر نامیده یعنی مسائلی که از ظواهر استفاده می شود و گاهی وقتها تفاسیر متفاوت است.

کتاب جناب میرمعزی که در خصوص نظام اقتصادی نوشته شده مواردی را ثابت در نظر گرفته اید ممکن است از نظر مجتهد دیگری متفاوت باشد. ثابت ممکن است در ذهن یک مجتهد باشد و در اسلام شاید جزو امور تفسیر مجدد نیز باشد. یک مثال، فرمایشی از پیامبر گرامی رسیده که همه را جزو ثابتات فرض می کنیم، و به این دوران رسیده که آثار کشاورزی بوده و ماشین هم نبوده لذا گفتن درست است ولی چند قید دارد مثلا بحث اجازه از حکومت یا اینکه پیامبر خودش به عنوان حاکم این مطلب را ارائه کرده و حال بایست از حاکم وقت اجازه گرفت. یک سری قیودات آورده ایم و گویا همین ها هم جزو متغیرات بوده است. ثابت این است مثلا مصلحت جامعه که بر اساس مصلحت جامعه ولی جامعه و امام جامعه می تواند قید و بندهایی در خصوص برداشت های جامعه داشته باشیم. یک زمانی میگذرد مثلا هزار سال ثابت بوده و حال در حال تغییر است لذا آنچه ثابت و متغیر می گوییم ممکن است تغییر کند ولی مثلا شرب خمر یا اصل مالکیت خصوصی هیچگاه تغییر نمی کند. لذا آنچه ما ثابت در نظر می گیریم شاید محدود باشد. قدری که وارد مباحث فقهی می شویم اینها می توانند متغیر باشند چرا که فقهای عظام هم بنا بر این دارد که موضوع را موضوع شناسی کنند با دقت و ثابت کنند که موضوع در طول زمان ثابت بوده که بعد بیایند و حکم آن را اعلام کنند چرا که در طول زمان موضوعات متغیر هستند و لذا احکام نیز می توانند متغیر باشند. نکته دیگری هم در خصوص عمل ولی امر را متوجه نشدم چرا که ولی امر خودش مجتهد است و به کدام حکم عمل می کند؟ به نظر خودش یا به نظر دیگران؟ اگر احکامی که خودش استنباط کرده در چارچوب نمی گنجد و قابلیت عمل ندارد، به عنوان مثال، امام راحل در برخی مسائل اقتصادی به فتوای خودش عمل نمی کردند و ارجاع می دادند، مثلا همین جریمه تاخیر که خودش مخالف صریح بودند اما در عین حال به نظر شورای نگهبان بسنده کرده و پذیرفته بودند لذا از نظر عملیاتی جریان پیدا کرد. ولی امری که شما گفتید اختلاف است، در آنجا مجبور است که مخالف اجتهاد خودش عمل کند.

حجت الاسلام دکتر حسین میرمعزی:

ضمن تشکر از اساتید محترم، در رابطه با اینکه اصلا چرا به سراغ مذهب رفتیم، این دلیل روشنی دارد. نظام سازی ما را به این سمت می برد. از نکاتی که آیت الله حایری می فرمودند این بود که فقه کافی است و نیازی به اصول ندارد. شهید صدر نیز به صراحت دارند که اصول روش حل مشکلات کشور از فقه استخراج نمی شود و اگر می خواهید فقه را در این خصوص پیاده کنید لذا به اصول و روش نیاز دارید.

در مورد مباحث اخلاق، شهید صدر اینطور که بحث اخلاق را ندیده باشد نیز نیست بلکه در لایه پنهان مذهب دیده و نه در لایه رویی. شهید صدر دارند که باور ها، مفاهیم و عواطف در کسی که از آیات و روایات استنباط احکام کند تاثیرگذار است. یعنی می خواهد حقوق استنباط یا رابطه مالی دولت و مردم را استنباط کند و حتی نصوص، باورها و مفاهیم و عواطف در استنباط او دخیل هستند و لذا درست می تواند استنباط کند. اما اینکه خود اخلاق در عرض احکام مدنی و مالی، احکام اخلاقی هم خودشان برای استنباط اصول مرجع باشند این را ایشان نمی گویند و اشکال ما نیز همین است. فرض کنیم ما از احکام اخلاقی، انصاف و اعتدال را استخراج می کنیم و این اصول انصاف و اعتدال، قابل استخراج هستند و دیگر نظامها که در خصوص بازسازی موردنیاز هستند و همین ها بسیاری مشکلات را حل می کنند.

چنانچه کتابهای چپراه را دیده باشید یکی از مباحثی که دارد همین است که اخلاق، به مثابه فیلتری است که فردی که قصد دارد وارد بازار شود بایست از این فیلتر عبور کرده تا تخلف نکند و حقوقی، فیلتر دوم است. اینکه بخواهیم بدانیم فقه یا اخلاق چه هستند یا اینکه نیازی به اخلاق نداریم و هر آنچه بخواهیم در فقه موجود است - که به زعم بنده اشتباه است- لذا اخلاق را بایست در عرض فقه، و آن هم نه فقط حقوق مالی و مباحث اقتصادی مانند احکام مصرف و تولید و همه را بایست دید، شهید صدر دلیل اینکه به سراع حقوق مالی و مدنی رفتند این بود که دیدگاه ایشان توزیعی بود و در دایره حقوق تمرکز داشتند نه اخلاق. البته این بحث نیاز به تامل بیشتری دارد.

درمورد بحث دوم، فرض کنید که هر مجتهدی می تواند با مجموع فتاوی خودش به اصول مرجع منسجمی برسد، این اشکالی وجود ندارد اما چون فقها با هم متفاوتند و لذا استنباطات با هم تفاوت دارند لذا خود به خود مذاهب گوناگونی را می توان استنباط کرد.

خود ولی امر هم بر اساس فتاوی خودش یک مذهب را فرض کنیم استخراج می کند. اما در مقام استنباط حکم خدا خیر، بلکه در مقام اجرا؛ حال به کدامیک عمل کند در حالیکه می داند برخی از فتاوی خودش نیز ممکن است درست نباشد لذا حقیقت در اجتهادهای متعدد پخش است، حال راه حل این است که بدانند کدامیک از اینها مشکلات در جامعه را بهتر حل می کند و همان را برگزینند که این را بنده نیز می پذیرم. اما ایشان حرف دومی دارد و آن اینکه از یک مجتهد بر اساس فتاوی خودش نمی تواند اصول مذهبی منسجمی را استخراج کند.

دوستان فرمودند اینکه مجتهد به سراغ فتاوی دیگر می رود علت این است که خودش اطمینان پیدا کند به همان مسیری که خودش به آن - به هر دلیلی- رسیده است. حال چرا به سراغ فتاوی می رود که خودش آن را یافته و تایید می کند؛ یعنی باید به سراغ دیگر فتاوا یا حتی مخالف فتاوی خودش برود، لذا عرض بنده این است که وقتی درصد یافتن فتاوی خودش است لذا اصلی را در این خصوص می یابد و اصلی برای او تداعی معانی پیدا می کند و اتفاقا به این مطلب می رسد که اصلی که پیدا کرده با برخی از مبانی فتاوی خودش منافات دارد. می فرمایید برای اینکه اطمینان پیدا کند اصلی که استنباط کرده درست است یا خیر، به جای اینکه سراغ ۲۰ درصدی مخالف برود به دنبال ۲۰ درصدی که موافق دارد می رود، در نتیجه این معنای اطمینان یافتن نیست بلکه برای اطمینان بایست بگردد و جستجو کند و حتی ممکن است به منافات و مخالفتهای اصل خودش برسد و از اصل خودش دست بکشد. بنظرم این اشکال وارد است که اگر قرار است دنبال اصل برویم با توجه به نکته ای که فرمودید لذا بایست تمام فتاوا دیده شود.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در راستای برگزاری همایش ملی حکمرانی اسلامی کرسی علمی- ترویجی با موضوع "نقش فضای مجازی در حکمرانی"، دوشنبه ۳ بهمن ماه گروه سیاست با همکاری پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی و مرکز مطالعات فضای مجازی پژوهشگاه، دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی و انجمن مطالعات سیاسی حوزه علمیه به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

در این نشست علمی دکتر مسعود فیاضی رئیس پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی پژوهشگاه به ارائه مطالب خود پرداخت که متن آن را در ادامه می‌خوانید:

مقدمه ای از بحث:

-اولا در مشخص کردن مرادمان از حکمرانی ابتدا باید به طور مختصر بگوییم که حکمرانی یک مفهوم جدیدی است که به نوعی تغییر در نحوه حکومت‌داری اشاره دارد و به طور جدی در اواخر قرن بیستم مطرح شده است. زیرا شیوه قدیم حکومت‌داری تمرکز تصمیم‌گیری، اجرا، نظارت و ... با یک ساختار سلسله مراتبی در دولت مرکزی بود اما حکمرانی، کشورداری به این شیوه نیست.

در این مدل به جای تصدی‌گری دولت مرکزی در همه بخش‌ها و تعیین رابطه کنشگران به صورت سلسله مراتبی به سمت تنظیم‌گری، هدایت، تعیین خطوط راهنما و نظارت جهت مشارکت همه ساختارهای رسمی و غیر رسمی کشور در سطوح مختلف از قبیل تصمیم‌سازی و اجرا و نظارت پیش می‌رود.

با همه این احوال، کماکان رکن اصلی حکمرانی در دست داشتن اداره امور مختلف کشور در ساحت‌هایی مانند ساحت‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اداری و .. توسط دولت‌های مرکزی است. یعنی در این الگو هرچند به همه سازمانهای و نهادهای رسمی و غیررسمی نقش داده می‌شود ولی همه این عملکردها به گونه‌ای است که اهداف مورد انتظار دولت مرکزی محقق شوند. یعنی حفظ نظم جامعه، رعایت قوانین جامعه، توجه به اصول و ارزشهای جامعه و دستیابی به اهداف کلان جامعه حتی در این رویکرد حکومتی نیز مورد توجه اصلی است.

-ثانیا: سوال اصلی ما در این نشست این است که با توسعه فناوری-های ارتباطی به خصوص در ساحت فضای مجازی چه تهدیداتی ممکن است متوجه حکمرانی باشد؟ البته توجه به این نکته مهم است که فناوریهای جدید

ارتباطی هرگز ذاتا مضر نیستند و تهدید به حساب نمی آیند بلکه می توانند کاملا فرصت باشند ولی اگر با دقت با آنها مواجهه نشود و با قاعده‌گذاری و سیاست-گذاری مناسب به آنها جهت داده نشود می توانند تهدید باشند.

در این نشست از این منظر نکاتی را می خواهیم بگوییم و الا هرگز منکر فرصتهای بزرگی که این فناوریها می توانند در اختیار حاکمیت بگذارند نیستیم بلکه این بحث خود می تواند موضوع نشست مستقلی باشد.

برای پاسخ به این سوال که این فناوریها ممکن است چه تهدیداتی را متوجه حکمرانی کشور کنند باید ببینیم که فناوریهای جدید به چه سمت در حال توسعه هستند و اکنون نیز چه فضاهایی را ایجاد کرده اند و یا ایجاد می کنند. البته در همین خصوص نیز تاکید می گویم که حتما در یک جلسه نمی توان همه آنچه در فضای مجازی ایجاد شده، یا ایجاد خواهد شد را توضیح داد ولی با توجه به هدف پیش گفته، تنها در برخی لایه‌های فضای مجازی بعضی موارد به صورت انتخاب شده مورد توجه قرار داده شوند.

برای پاسخ به سوال چند مقدمه را عرض می کنم و بعد به امکاناتی که این فناوریها ایجاد کرده اند یا در آینده می کنند و تهدیدهای احتمالی آنها برای حکمرانی اشاراتی می کنم:

-مقدمه اول:

الگوهای غالب توسعه در کشورهای جهان، کاملا مبتنی بر پایه فناوری ارتباطات و اطلاعات و توسعه دیجیتالی است. و از این جهت اتفاقاتی که در این فناوری می افتد کاملا در نحوه حکمرانیها تاثیر می گذارد.

-مقدمه دوم:

معمولا توسعه فناوری اطلاعاتی و ارتباطی توسط شرکت‌های خصوصی و چندملیتی ایجاد می شود که خود را لزوما تحت ضوابط دولتها نمی بینند و صرفا منافع خود را در نظر دارند ادعا این است که اتفاقاتی که در این ساحت از فناوری دارد می-افتد کاملا حکمرانیها در معنای حتی اخیر خود را نیز تهدید می کند و این حقیقت ایجاب می کند حکومتها کاملا نوع سیاست-گذاری، هدف گذاری، خطی مشی گذاری و همه شئون حکمرانی خود را بازتعریف کنند.

در اثر این اتفاقات مسئله مهمی مثل مرز، استقلال، حاکمیت در همه ساحتها اعم از اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دستخوش تغییر شده است و اگر مناسب آن فکر جدید نشود به کلی از بین می روند.

با توجه به مقدمات مزبور به این می پردازیم که تغییرات جدید در ساحت فناوری اطلاعات چه بوده است. ولی لازم است مجدد تاکید کنم که این موارد انتخابی هستند و همه موارد نیستند.

۱. شبکه‌ای شدن مخاطب:

اغلب آحاد جامعه توسط نرم افزارها و اپلیکیشن‌هایی که تحت نظر دولت مرکزی نیستند و عمدتا مربوط به شرکت‌های چند ملیتی هستند، شبکه شده اند.

این شبکه ها توسط دیوایسها و ابزارهای مهمی مانند تلفن همراه کاملا دائم با مخاطب همراه است و اساسا زندگی واقعی مخاطب را نیز در درون خود تعریف می کند.

اما نکته مهم در تعریف شبکه و لوازم آن است. تعریف شبکه عبارت است از:

شبکه مجموعه‌ای از گره‌ها (به‌عنوان مثال افراد و سازمان‌ها) هستند که توسط انواعی از روابط برای یک هدف مشترکی با یکدیگر مرتبط می‌شوند. لذا اینکه این روابط چگونه باشد تابع آن اهداف است و اینکه آن هدف چه باشد نیز تابع اغراض و نیازهای پدیدآورندگان شبکه است.

بنابراین نوع روابط و نوع شبکه شدن افراد تابع اندیشه‌ها و مدلها و اغراض سازندگان است.

به عنوان مثال:

در شبکه‌سازی قبل از کدنویسی الگوریتم‌های اصلی شبکه که منطق اصلی شبکه را معلوم می‌کنند تهیه می‌شوند و

سپس بر اساس آن کدنویسی شده و شبکه شکل می‌گیرد. در نتیجه افراد در این شبکه‌ها بر اساس منطق طراح الگوریتم شبکه شکل می‌گیرند.

نتیجه:

منطق پیاده شده توسط الگوریتم‌ها لزوماً همسو یا هماهنگ با اهداف و اغراض و سیاست‌های کلان حکومت نیست. یک نکته مهم دیگر در مورد دیوایس‌هاست که چون آنها نیز با سیستم عامل‌ها کار می‌کنند و سیستم عامل‌ها نیز در اختیار شرکتهای آنهاست از این جهت باز هم حکومتها بر آن دخالتی ندارند.

۲. تولید محتوا توسط کاربران:

در این سیستم شبکه‌ای به جای اینکه محتوا توسط تعداد معدودی تولید شود توسط تک تک مخاطبان و اعضای شبکه تولید می‌شود. همین سبب شده است:

أ. رسانه‌های جدید شکل بگیرد. زیرا هر کدام از شهروندان شهروند خبرنگار شده‌اند.

نتیجه:

رسانه‌های جدید لزوماً در دست حکومت نیستند و در نتیجه جهت دهی به اذهان عمومی لزوماً در دست حکومت مرکز نیست

ب. با تولیدات محتوایی که توسط عموم کاربران انجام می‌شود؛ مجموعه دیتاهای بسیار بزرگ به نام big data شکل بگیرد. این دیتاهای بزرگ به خوبی نشان دهنده علائق، سلیق، باورها و جهت‌گیری‌های مخاطبان یک کشور است که این اطلاع نیز در انحصار کسانی است که صاحبان این بیگ دیتاها هستند. این اطلاعات در برنامه ریزی، ذائقه سازی، و... بسیار مهم و حیاتی هستند.

این اطلاعات توسط برنامه‌ها و کلیه اپلیکیشنهایی که خدمات می‌دهند نیز رخ می‌دهد و در آنها نیز تجمیع می‌شود.

نتیجه:

مهمترین اطلاعات نگرشی، رفتاری و.. آحاد یک جامعه در دسترس حکومت مرکزی نیست بلکه در دست دیگری است. در نتیجه دیگری را برای برنامه‌ریزی بر تسلط و ورود بیشتر کاملاً توانمند کرده و مواجهه حاکمیت با آن را به دلیل نداشتن بیگ دیتاها ناتوان می‌کند.

ج. به دلیل اینکه مخاطبان عمدتاً در این فضا با هویت واقعی حضور ندارند و از طرف دیگر بحث احراز هویت نیز توسط پلت فرمها انجام نمی‌شود، امکان مسئولیت پذیری محتوا و خدمت در خیلی موارد امکان ندارد و همین موجب بی‌نظمی قابل توجهی در جامعه می‌شود.

۳. ایجاد ربات‌های تولید کننده و توزیع کننده محتوا:

در این فضا ربات‌های تولیدکننده و توزیع کننده محتوا حضور دارند.

نکته مهم اینجاست که:

یک قاعده مهم وجود دارد که خواص با استدلال و عوام با تکرار قانع می‌شوند (برای عوام ملاک درستی یک قضیه تکرار آن در شرایط مختلف است نه تطابق با واقع). بنابراین با تکرار یک تم محتوایی در مقیاس بسیار زیاد توسط ربات‌ها می‌توان باورها و ارزشها را ساخت.

[مثل اتفاقی که در جریان مهسا امینی و موارد مشابه رخ داد]

نتیجه:

این ارزش‌ها و باورها لزوماً همسو با ارزش‌ها و باورهای مورد تأیید و انتظار حکومت‌ها نیست و بلکه تابع اندیشه‌ها و اغراض صاحبان ربات‌ها است.

۴. ایجاد واقعیت افزوده

این امکان سبب می شود مخاطبان در یک فضای مجازی کاملا زندگی کنند و عملا همسو با سازندگان این فضا جلو روند.

۵. هوشمندسازی اشیاء

یکی از بحثهای مهم در مورد هوشمندسازی اشیاء است. الان پروژه بزرگ جهانی در فناوریهای اطلاعاتی و امنیتی بحث هوشمندسازی اشیاء زندگی است.

فرض کنید هر کدام از این دستگاهها بر اساس یک سری سیستمهای عاملی که در اختیار سازندگان آنهاست کار کنند. این هوشمند سازی حتما نیازمحور و متناسب با نیازهای مردم است ولی به هر حال تسلط شرکت های سازنده سیستم عاملها در همه چیز و همین طور تولید بیگ دیتاها را شامل می شود.

نتیجه:

لزوما سیاست های شرکت های هوشمندسازی با سیاست های حکومت های مرکزی همسو نیست. و از طرفی حتی اطلاعات اشیاء پیرامون کشور نیز در دست حاکمیت نیست.

۶. ورود هوش مصنوعی

کار مهم هوش مصنوعی این است که پروسه دستگاه به جای انسان را تکمیل می کند و تصمیم گیری که تا کنون در انحصار انسان بود را نیز انجام می دهد. تا قبل از این فضای مجازی تولید دیتا می کرد خدمت ارائه میداد ولی تصمیم گیری باز هم دست افراد بود. اما با این فناوری دیگر دست ماشین بیش از قبل باز می شود. در اینجا باز هم نقش الگوریتم های پشت هر هوش مصنوعی که منطق عملکرد هوشهای مصنوعی را معلوم می کند بسیار مهم و تاثیرگذار است.

اکنون امکان تحقق هوش مصنوعی وجود دارد زیرا تا قبل از این امکان تحقق هوش مصنوعی وجود نداشت چون دو لازمه داشت ۱- وجود بیگ دیتا ۲- امکان قدرت پردازش بالای اطلاعات که اکنون با فناوری های جدید هر دو امکان ایجاد شده است.

۷. ورود به عرصه های مهم حاکمیت:

فناوریهای ارتباطی با همه مختصات قبلی در حوزه های در حوزه اقتصاد، امنیت، سیاست، حریم خصوصی و ... به طور جدی وارد شده است.

در اینجا چند مثال توضیح مختصری در مورد ورود این فضا در حوزه اقتصاد خبر می دهیم:

در این فضا خدماتهای مربوط به مایحتاج طبیعی زندگی نیز توسط برنامه های کاربردی که در یک فضای بین المللی فعالیت می-کند و امکان عرضه کالا و جذب مخاطب در مقیاس جهانی دارند، تامین می شود. این خدماتها به حوزه های مختلف مربوط می شود. و قاعده این است که هر کسی خدمت کارآمدتر ارائه دهد مخاطب بیشتری را جذب می کند و بازار را از آن خود می کند. زیرا این خدماتها کاملا نیاز محور و بر اساس جذابیت های مخاطب طراحی می شود. (به این مطلب این نکته اضافه شود که توسط بیگ دیتاها می توان سلیق و نیازهای مخاطبان استخراج شود و در نتیجه در ایجاد و توسعه بازار موثرتر باشند و دست برتر را داشته باشند)

نتیجه این اتفاق در فضای اقتصاد این است که این اتفاق سبب می شود کسب و کارهای قبلی به محاق روند زیرا این نوع کسب و کارها به دلایل مختلف ارزان تر و کارآمدتر از قدیمی ها هستند.

مثالها:

- در سیستم قدیم مغازه محلی بود بعد فروشگاه های زنجیره ای آمدند و الان هیچ محل فیزیکی بزرگی نیست که شما برای خرید مراجعه کنید بلکه همه چیز مجازی شده و مثلا دیجی کالایی رخ داده که متناسب با انواع نیازهای زندگی شما خود را سامان داده است و بازار کسب و کار را دارد.

-الان اسنپ و تپسی و .. شکل می گیرد که سیستم تاکسیرانی را کلا قبضه می کند و تمام بستر آن نیز در ایران نیست. بلکه همه به میزبانی گوگل است

- شما در فضای مجازی شاهد واحدهای پولی جدا هستید مثل گرام در تلگرام و رمزارزها و .. نتیجه:

در این فضا کسب و کارهای جدید در حال شکل گیری است که گردش مالی آنها بیش از کسب و کارهای قدیمی است. و این یعنی بازار نیز دست این فناوریها و صاحبان آنهاست. حاکمیت با وضع قوانین کسب و کار سعی بر کنترل و نظم بخشی به بازار که مهمترین رکن هر کشور و حکومت است داشت ولی لزوما این بازارهای جدید بر اساس قوانین قبلی عمل نمی کند.

نتایج کلی بحث:

-در اثر توسعه فناوریهای جدید ارتباطی و اطلاعاتی قدرت نرم و حتی سخت برای پلت فرمها و صاحبان آنها و هوش-های مصنوعی ایجاد شده است که قدرت و حاکمیت کشورها را تهدید می کند (حوادث اخیر شاهدهی بر این مدعاست).

-در فضای جدید همه مفاهیم نیاز به بازتعریف دارد مفاهیمی مانند مرز، استقلال، حریم خصوصی، امنیت، حقوق شهروندی، روشهای تنظیم گری، بازار مالی، پولهای جدید و ..

-در فضای جدید همه سیاست گذاریها و قوانین باید متناسب با تعاریف جدید تنظیم و اصلاح شوند. اگر این اتفاقها نیفتد امکان فناوریهای جدید که واقعا می توانند برای حاکمیت و جامعه کاملا مفید باشند به ضد خود تبدیل می شوند و تنها تهدید می شوند.

انشالله در جلسه مجزایی بتوان در مورد فرصت های این فناوریها برای حاکمیت نیز صحبت کرد که واقعا بیش از تصور ما می باشد. به عنوان مثال اگر در مدل حکمرانی جمهوری اسلامی ایران پشتوانه مردمی و مشارکت مردمی اصل اولی است، این فناوریها در بالاترین صورت خود می توانند زمینه این مشارکتها را فراهم کنند. یا اگر از طریق سرگرمی می توان سبک زندگی را اصلاح کرد و ارتقا داد این فناوریها به بهترین شکل می توانند این موضوع را محقق کنند، یا در مسائل اقتصادی اگر حذف دلالت های زائد یک اصل مهم است خوب با این فناوریها می توان بازارهای سالمی ایجاد کرد که رابطه بین تولید کننده و مصرف کننده را بدون واسطه های زائد و اضافی تامین کند، یا مواردی که حاکمیت می تواند توسط تحلیل بیگ دیتاها به دست بیاورد و خود را برای خدمت رسانی بهتر برای مردم مجهزتر و کارآمدتر کند و موارد بسیاری که مجالش نیست.



به همت گروه منطق فهم دین و کلام پژوهشکده حکمت و و دین پژوهی پژوهشگاه نشست علمی ماهیت پارادایم، ۲۵ دی‌ماه در سالن فرهنگ پژوهشگاه برگزار شد.

حجت الاسلام و المسلمین **قاسم ترخان** عضو هیأت علمی گروه کلام پژوهشگاه در این نشست گفت: توجه من به این بحث از این بابت بود که تاثیر مبانی کلامی را برای تولید علوم انسانی اسلامی پیگیری می‌کردم. اولین مشکلی که داشتیم این بود اساسا باید این مبانی کلامی تاثیر بگذارند یا نه. ادعای جدایی دانش و ارزش یک سوال اصلی بود و برخی چنین ادعا می‌کنند که اگر علم بخواهد علم شود نباید مبانی کلامی بر آن تاثیر بگذارد. این منتج شد مطالعاتی در این زمینه داشته باشم. پرسش اصلی این است که علم برای اینکه علم باشد نیاز به چه عناصری دارد. اینکه علم را به معنای پوزیتیویسم در نظر بگیریم یا فراتر از آن ببینیم سر جای خودش محفوظ ولی علم برای اینکه شکل بگیرد عناصری می‌خواهد. هر علمی نیاز به یک موضوع دارد، هر علمی نیاز به هدف دارد، نیاز به روش دارد، نیاز به مسئله دارد و عناصر دیگری هم مطرح است. تا اینها روشن نشود علم شکل نمی‌گیرد. پس اگر علم شکل می‌گیرد به لحاظ این عناصر است.

وی افزود: تعریفی که ما از علم داریم مبتنی بر چنین نگاهی است و ما مبانی را هم داخل این عناصر می‌کنیم. نگاه ما به پارادایم این نیست که مساوی با مبانی است، البته تعاریف مختلفی برای پارادایم وجود دارد و بنده سه معنای عام، خاص و اخص را در این زمینه بیان کردم. از نظر من پارادایم مماس با علم است ولی مبانی نیست. پارادایم‌ها به چیزی گفته می‌شد که مماس با علم است و روش و موضوع و هدف و مسائل علم به صورت مستقیم از پارادایم تاثیر می‌پذیرد ولی خودش ممکن است از مبانی کلامی تاثیر بپذیرد. چیزی که ما از پارادایم قصد می‌کنیم چیزی است که حد فاصل

مبانی کلامی و فلسفی و خود علم است، یعنی عناصری که علم را تشکیل می‌دهد. ما از این حد فاصل تعبیر به پارادایم می‌کنیم. پارادایم چارچوب کلی است که تعیین می‌کند موضوع و هدف و روش شما باید چه باشد. این چیزی است که من از پارادایم قصد می‌کنم و مد نظر من است.



دکتر رمضان علی‌تبار عضو هیأت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشگاه در این نشست بیان داشت: بنده معتقدم لازمه فهم این مطلب این است تاریخ علم را خوب بدانیم و بدانیم که مسئله چه بوده که به مقوله پارادایم رسیده است. بنابراین آگاهی از پیشینه طولانی از فلسفه علم و تاریخ علم و معرفت‌شناسی و مقولات شناختی لازم است. باید توجه داشت که پارادایم یک مقوله علم‌شناسی معرفت‌شناسی است یعنی از جنس علم‌شناسی و معرفت‌شناسی است و لازمه شناخت این مفهوم این است فهمی از تاریخ علم داشته باشیم.

وی افزود: لغت پارادایم به معنای الگو و مثال است و ریشه یونانی دارد. این واژه چه کارکردی دارد که لغات دیگر ندارند؟ پارادایم یک معنای عام دارد که خیلی به کار می‌رود و در گروه‌ها زیاد به کار می‌برند و آن چتر معرفتی حاکم بر علم و معرفت است. به تعبیر امروزی هوا و محیطی که در آن تنفس می‌کنیم یا جهانی که داریم فکر می‌کنیم کلش پارادایم است. در کاربردهای خاص، پارادایم به معنای الگوی شبکه‌ای، عینک معرفتی خاص، راهنما و هدایتگر علم به کار می‌رود که معنای خاص و جزئی پارادایم است.

وی افزود: آنچه ما نیاز داریم بدانیم عناصر پارادایم است. عناصر پارادایم چه به معنای اخص و چه به معنای اعم چیست؟ از نظر من مبادی و مبانی نظری، اصول، پیش‌فرض‌ها، مفاهیم، عینک دید، چارچوب‌های نظری، روش‌ها، فرایندها، روش‌شناسی همه بخشی از عناصر تشکیل‌دهنده پارادایم است. اگر بخواهیم معادل پارادایم را به معنای امروزی بسنجیم معادل مکتب فکری، مدرسه، گفتمان، منظومه فکری، الگوی فکری و طرح کلان است. اینها می‌توانند

معادل پارادایم باشد گرچه معنای کلی پارادایم را پوشش نمی‌دهند.



در این نشست حجت الاسلام دکتر **علیرضا قائمی‌نیا** عضو هیأت علمی گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه گفت: مفهوم پارادایم برای اولین بار توسط کوهن به کار گرفته شد. می‌دانید که نگاه پوزیتیویسم به علم نگاهی ساده بود، به همین دلیل کوهن که فاز دوم فلسفه علم در قرن بیستم را تشکیل می‌دهد اصل ادعایش این بود که نباید علم را چنین ساده بگیریم بلکه علم صحنه‌ای پیچیده دارد که بخشی از این صحنه آشکار و بخش زیادی از آن پنهان است و مثل کوه یخ است. بر این اساس بخش بزرگی از علم که پنهان می‌ماند و دانشمندان با آن کار می‌کنند و حل مسئله می‌کنند پارادایم است. کوهن دو تقریر از این مفهوم ارائه داد یکی افراطی و نسبی‌گرایانه و بعدی تعدیل‌یافته. گرچه بحث کوهن ناظر به فلسفه علم بود ولی این بحث یک بحث معرفت‌شناختی است و اختصاص به علم ندارد و در خیلی از حوزه‌ها این اصطلاح به صورت گسترده به کار رفت، چون فلسفه علم به معرفت‌شناسی الگو و مدل می‌داد. ادعای کوهن این بود دانشمندان در هر دوره‌ای با مجموعه‌ای از چیزها حل مسئله می‌کنند. از دیدگاه او علم دو دوره دارد؛ یک، پیشاپارادایمی که دانشمندان در وجود چنین مجموعه‌ای به تفاهم نرسیده بودند، مثلاً در دوره یونان که با نظریات فلسفی مسائل فیزیکی را حل می‌کردند علم فیزیک در دوره پیشاپارادایمی خودش بود.

وی افزود: کوهن در ابتدا نگاهی نسبت‌گرایانه ارائه کرد و قیاس‌ناپذیری کلی را در مورد پارادایم‌ها ارائه داد ولی در ادامه دیدگاه خود را تعدیل کرد و نوعی قیاس‌ناپذیری جزئی را پذیرفت چون ما عملاً می‌بینیم دانشمندان حرف‌های همدیگر را می‌فهمند، مثلاً گالیله و انیشتین حرف هم را می‌فهمند گرچه به پارادایم متفاوت تعلق دارند. کوهن قائل بود پارادایم‌ها به اذهان دانشمندان چارچوب می‌دهند و به صورت طرحواره عمل می‌کنند. این باعث می‌شود دانشمندان با خود واقعیت مستقیماً ارتباط نداشته باشند و نوعی دسترسی غیر مستقیم به عالم واقع داشته باشند. این دیدگاه در دل خودش نوعی نگاه کانتی داشت ولی کانت مقولات را به ذهن برمی‌گرداند ولی کوهن به پارادایم برمی‌گرداند. در واقع دانشمندان این پارادایم‌ها را می‌سازند و به مرور زمان به تفاهم روی این پارادایم‌ها می‌رسند. پارادایم‌ها جهان‌های مفهومی متفاوتی را ایجاد می‌کنند چه در نوع اول که قیاس‌ناپذیری کلی وجود دارد و چه در دیدگاه دوم که قیاس‌ناپذیری جزئی وجود دارد.

قائمی‌نیا ادامه داد: به هر ترتیب این دو کاربرد به تدریج در علوم اجتماعی جایگاه خودش را پیدا کرد ولی اصطلاح پارادایم فقط این دو کاربرد را ندارد و گاهی این اصطلاح در زمینه‌ای به کار می‌رود که می‌خواهند اشاره کنند دانشمندان با یک مجموعه سرکار دارند چون یکی از وجوه پارادایم ارتباط بین اجزا است که یک مجموعه را تشکیل می‌دهد. در این کاربرد از اصطلاح پارادایم، تعبیر دیگری از یک کل می‌شود و بیشتر مفهوم کل‌گرایی را به ذهن می‌آورد. در حقیقت کسانی که این اصطلاح را به کار می‌برند می‌خواهند بگویند دانشمندان با یک کل کار دارند و حل مسئله می‌کنند. اینها وجوه معرفت‌شناختی پارادایم بود که باید مورد توجه قرار بگیرد.

وی در پایان گفت: کسانی که در کشور ما این اصطلاح را به کار می‌برند به جنبه معرفت‌شناسی آن توجه نمی‌کنند مثلاً به نسبت‌گرایی توجه نمی‌کنند و فقط یک مجموعه و کل را در نظر می‌گیرند، لذا ما با کاربرد خام قضیه مواجه هستیم که این خودش قابل توجه است. بنابراین کسی که این اصطلاح را به کار می‌برند باید بگویند مراد من از این اصطلاح این است. گویی این اصطلاح در کشور ما بیشتر تبدیل به ژست شده تا واقعیت معرفت‌شناختی. در هر صورت هر کس این اصطلاح را به کار می‌برد باید منظور خودش را مشخص کند.



حجت الاسلام و المسلمین عبدالحمید واسطی، عضو هیأت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشگاه در این نشست گفت: ما به چه دلیل می‌خواهیم ماهیت‌شناسی پارادایم را موضوع گفت‌وگو قرار دهیم؟ پاسخ این است: برای اینکه ببینیم آیا این اصطلاح را به کار ببریم یا نه؟ و اگر می‌خواهیم به کار ببریم چگونه به کار ببریم؟. در واقع خروجی این جلسه این است والا اینکه کوهن چه نظری داشته است منابعش مشخص است و همه در این جهت مشترک هستیم که ایشان چه بیان کرده است. به این خاطر مسئله اصلی جلسه به گمان بنده این است که این اصطلاح را به کار ببریم یا نه؟

فرضیه بنده این است: در ساحت جریان‌های علمی کشور، ضرورت دارد که این اصطلاح را به کار ببریم؛ و معنای «چهارچوب فکری و الگوی معرفتی» را اراده کنیم. پارادایم یک استعاره علمی است و در استعاره انتظار نیست که مشابه و مشابه به عینا شبیه هم باشند بلکه وقتی وجه شبه را بیان می‌کنیم مجوز کارکرد استعاره برای ما است و در چگونه به کار بردن آن هم باید تعریف خودمان را از پارادایم بیان کنیم..

وی افزود: در توضیح این مطلب چند نکته می‌خواهم عرض کنم؛ ابتدا اینکه نسبتی که به پارادایم و کوهن داده می‌شود در اینکه نسبی‌گرا است دقیق نیست، بلکه باید هویت پارادایم با توجه به پیوستی که خود کوهن به کتاب ساختار انقلاب‌های علمی زده است تفسیر شود. کوهن از نسبی‌گرایی دوری کرد او در پیوستی که به کتابش پس از نقدها اضافه کرد از این توضیح استفاده نمود:

«پارادایم پاسخی به پرسش‌هایی از این قبیل است که چه نوع اشیائی در عالم وجود دارند، آنها چگونه با یکدیگر و با ما تعامل می‌کنند؟ چه فنونی برای پاسخ به پرسش‌های فوق لازم است؟ چه چیزهایی شواهد برای یک نظریه به حساب می‌آیند؟ چه چیزی تبیین برای یک نظریه به حساب می‌آید؟ و...»

از اینجا می‌خواهم دیدگاه خود را از پارادایم طرح کنم و آن اینکه پارادایم یک دستگاه اصل موضوعی برای تولید نظریه‌ها در ساحت هر علمی است. بر همین اساس تفاوت آن با مبانی در این است که پارادایم‌ها دستگاه معرفتی هستند آن هم نه به صورت یک کل انضمامی بلکه به صورت یک کل برآیندی که مولد نظریه هستند.

وی ادامه داد: ما نسبت به پارادایم‌ها در صحنه علمی کشور چهار کاربرد داریم؛ یک: پارادایم به مثابه جهان‌بینی، دو: پارادایم به معنای موضع معرفت‌شناختی، سه: پارادایم به معنای باورهای مشترک در حوزه پژوهشی و چهار: پارادایم به معنای نمونه و الگو و سرمشق. همه اینها در یک مرکز مشترک است و آن مرکز، اصول موضوعه مولد نظریه است که هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی را پوشش می‌دهند و همه آنها نیز زیرساخت هستی‌شناسانه برمی‌گردند.

علوم انسانی اسلامی نیازمند ارائه دستگاه معرفتی مولد نظریه‌های خود به صورت پارادایم است تا بتواند ضلع مشترک در مقایسه با پارادایم‌های دیگر پیدا کند و مطالعه تطبیقی آنها منجر به رسمیت بخشی به پارادایم مبتنی بر دین بشود.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دکتر محمود حکمت‌نیا، عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه، ۲۵ دی ماه در نشست علمی «جایگاه شفافیت در مبارزه با فساد» که در سالن حکمت پژوهشگاه برگزار شد، گفت: در حوزه تصمیم‌گیری اقتصادی سیاسی ما یک مقام سیاسی و عمومی داریم که این مقام یا دارای اموال عمومی در اختیار است و یا اجازه صرف آن اموال را دارد مثلا یک شهردار و شورای شهر اختیار دارد که محدوده شهرها را تعیین کند و یا بزرگراه و خیابانی در شهر ساخته شود و یا یک مقام اقتصادی می‌تواند اجازه واردات و صادرات بدهد و در حوزه امر سیاسی هم اجازه دارد که حدی برای مطبوعات تعیین و حد آزادی‌ها را بیان کند.

وی افزود: پس ما با مقاماتی روبرو هستیم که از یک سنخ و محدود نیست و سطوح مختلف و پیچیدگی خاص خود را دارد و چون ساختارهای حقوقی سیاسی مختلف هستند ارائه تعریف از آن ممکن نیست. از قرن ۱۵ به بعد در برخی کشورها با عناوین آزادی در حوزه قراردادها و مالکیت خصوصی، اختیاراتی برای مقامات تعریف کردند و مقام عمومی در بستر سیاسی و اقتصادی واجد یک اصل پایه است و آن این است که ممکن است او به جای اینکه از قدرت خود در راه منافع عموم حرکت کند به نفع خودش تصمیماتی گرفته و اجرا کند.

حکمت‌نیا با بیان اینکه در حوزه تصمیم‌گیری در حوزه عمومی چه به صورت فردگرا و چه جمع‌گرا، آحاد تصمیم می‌گیرند، اضافه کرد: این بُعد به فساد منجر نمی‌شود و مدلی از تصمیم‌گیری است که باید کنترل کنیم تا رفتارها در راستای مصالح و منافع عمومی انجام شود؛ اگر مدیر و مقام مسئولی طوری رفتار کند که درآمدی برای خودش کسب کند باز دو صورت دارد. یک صورت اینکه اگر شخص با تخلف از حوزه اختیاراتش کسب درآمد کند جرم حساب می‌شود و رسیدگی به آن هم آسان است.

وی افزود: صورت دوم آن است که مقام مسئول در چارچوب ضوابط و قانون کار می‌کند ولی باز هم از اعمال اختیارات قانونی خودش کسب درآمد شخصی می‌کند. مثلا من می‌دانم کشور نیازمند واردات است و قانون برای واردات هم

وجود دارد و اختیار اعمال آن را به بنده واگذار کرده‌اند؛ من در ازای دریافت مجوزی، اجازه واردات را به یک فردی می‌دهم ولی به فرد دیگر نمی‌دهم؛ این کار کاملاً هم قانونی است. سخن بر این است که صلاحدید و اختیار را نمی‌توان محدود کرد و به همین دلیل ممکن است مدیری در ازای دریافت امکانات مالی در اینجا مرتکب فساد شود و یا ممکن است به علت برتری حزبی و سیاسی اجازه واردات و صادرات به فرد یا گروه خاصی واگذار شود.

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه با تاکید بر اینکه محدود کردن اختیارات فرد، محل گردش امور کشور است، بیان کرد: برای رفع این مشکل می‌توان از بحث نظارت استفاده شود یعنی بگوئیم چنین تصمیماتی باید شورایی گرفته شود یا نظارت طولی بگذاریم ولی نظارت طولی هم به لحاظ فلسفه‌ای که بیان شده منطقی نیست زیرا هر وقت عامل انسانی دارای اختیار در فرایند قرار دارد او هم ممکن است به فرد فاسد اضافه شود و دامنه فساد توسعه یابد و یا هزینه اجتماعی و اقتصادی هم بالا می‌رود و این راه، هم راه مناسبی نیست.

حکمت‌نیا اظهار کرد: یک راهکار تاریخی دیگری هم بیان شده که آن هم شکست خورده است و آن اینکه افراد ذی‌صلاح و دارای اخلاق حمیده را در راس این امور بگذاریم؛ من کاملاً این را کنار نمی‌گذارم ولی با توسعه دولت و پیچیدگی امور این راه چندان ممکن نیست زیرا شناسایی این افراد کار دشواری است و از سویی این افراد اگر گرفتار بی‌تقوایی با گرفتن مقام نشوند مرتکب غفلت خواهند شد. این گروه هم ممکن است مرتکب استفاده از حیل شرعی شوند و با ادبیات اخلاقی و دینی قانون را دور بزنند به خصوص اینکه فساد که ما از آن سخن می‌گوییم بیشتر در سنین بالا رخ می‌دهد.

استفاده از حیل شرعی برای توجیه فساد

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه تصریح کرد: مرحله سوم حیات است که انسان بیشتر دنبال مال‌طلبی، جاه‌طلبی و فساد مالی می‌رود و افراد برای فسادهایشان توجیه می‌آورند از جمله اینکه ما مدتی محروم بودیم و حالا باید دلی از عزا در بیاوریم؛ توجیهات این گروه خیلی عجیب و غریب است و حتی رشوه را جای هدیه جا می‌زنند و حیل شرعی سر هم می‌کنند. از جمله آفات مهم این فساد زیرپا گذاشتن عدالت اجتماعی است یعنی عده‌ای با خریدن مقام مسئول، وضعیت اجتماعی خود را ارتقاء داده‌اند و از طبقات همیشه پیروز خواهند شد همچنین باعث دل‌سردی عمومی و اجتماعی می‌شود زیرا یک جوان احساس می‌کند به اندازه افراد دیگر توانمند است ولی نتوانسته رابطه برقرار کند.

احساس فساد بدتر از فساد است

حکمت‌نیا با بیان اینکه احساس فساد بدتر از خود فساد است، اضافه کرد: از جمله تبعات این روند، شکست و سرخوردگی‌های اجتماعی است؛ الان این مقدار فساد که ادعا شده و مردم تصور می‌کنند واقعا وجود ندارد. مثلاً برخی از رفتن به دادگاه واهمه دارند زیرا می‌گویند رشوه گرفته می‌شود یعنی فرد بدون اینکه یک بار پا به دادگستری گذاشته باشد می‌گوید در دادگاه، رشوه رایج است.

ارزش‌های اخلاقی؛ قربانی فساد

وی با بیان اینکه در شرایط فساد، یک طبقه‌ای به مهندسی انتخابات و امور می‌پردازند تا از منظر سیاسی و اقتصادی و ... بیشتر امور در دست خودشان باشد و این نوع فساد در درازمدت جریان تصمیم‌گیری را مختل می‌کند و پیامدهای وحشتناکی برای ارزش‌های اخلاقی دارد، افزود: وقتی ما به نتیجه برسیم که با راه خطا می‌توانیم به حق خودمان برسیم بسیار وحشتناک است و خطاکاری نهادینه خواهد شد؛ در این صورت می‌بینیم می‌گویند وکیلی به ما معرفی کن که نفوذ داشته باشد نه اینکه صلاحیت لازم را داشته باشد.

حکمت‌نیا با بیان اینکه در این شرایط چه باید کرد، گفت: مدل‌هایی که بر ناظر و یا افراد باتقوا تاکید داشتند بر سر «چه کسی» تصمیم می‌گیرد یعنی «کو» را مدیریت می‌کند و گروهی که گفتند قانون و آئین‌نامه باید دقیق نوشته شود روی «چه چیزی» تاکید دارند. مثلا در یک اداره آئین‌نامه نوشته می‌شود که کارمندان مجازند این مقدار ساعت کار کنند. سیستم‌های جدید معتقدند که باید چگونگی تصمیم‌گرفتن را بیان کنیم یعنی چگونگی تصمیم‌گیری باید شفاف باشد نه اینکه خود تصمیم شفاف بیان شود.

وی افزود: مقام تصمیم‌گیر باید پاسخگوی تصمیم باشد یعنی بتواند وجوه تصمیم خودش را بیان کند همچنین شخص باید بتواند صادقانه حرف خودش را بزند و ریاکاری در کار نباشد یعنی پاداش به نفاق داده نشود زیرا پاداش به نفاق و محیط، فرد را ریاکار می‌کند. مثلا استقلال قاضی بحث بسیار مهمی است و اگر کسی چون نتوانسته قاضی را برکنار کند دادگاه را منحل می‌کند باید بتواند توجیه عقلایی بیاورد که علی‌القاعده نخواهد توانست.

لزوم طراحی علمی برای مبارزه با فساد

وی اضافه کرد: بنابراین اگر مقام مسئول دارای اخلاق و فرایند شفاف در تصمیم باشد فساد کمتر خواهد شد؛ از این رو طراحی علمی برای مبارزه با فساد مهمترین کار در این زمینه است. البته در اینجا هم اگر فرد دارای اعمال صلاح‌دیده و اختیار، ذی‌نفع بود تعارض منافع پیش خواهد آمد و ممکن است باز فساد رخ دهد و در این صورت نیازمند برخورد قضایی است البته من با اینکه فرد دستگیر شده و باز در آنجا به علت فساد رها شود بحث دیگری است.

حکمت‌نیا بیان کرد: در جایی که فرایند نفع‌طلبی به صورت قانونی پیش رفته است کشف آن بسیار دشوار است چون افراد دخیل در این فساد پیروز ماجرا و خوشحال و خرسند هستند چون یکطرف در ازای دریافت امکانات، امتیازی داده و فرد رشوه‌دهنده هم با هزینه اندک رقبا را بیرون کرده است.

وی افزود: دریافت مزیت (رشوه) دارای دو بخش بین‌المللی و داخلی است؛ در عرصه بین‌المللی چون کشورها عمدتا نمی‌توانند کشور طرف مبادله خود را وادار به کاری بکنند سیستم بین‌المللی همکاری تعبیه کرده و معاهده نوشته‌اند که بحث فلسفی و قانونی پیچیده‌ای دارد. در حوزه داخلی در جایی که فساد وجود دارد ولی شکایتی از طرفین ماجرا نداریم باید سیستم قضایی قوی برای آن تهیه کنیم.

حکمت‌نیا تصریح کرد: یعنی اگر یک مقام مسئول و اطرافیانش به صورت غیرمتعارف در یک بازه زمانی سرمایه زیادی پیدا کرده و سهام شرکتشان به نحو غیرمتعارف بالا رفت باید او را در معرض فساد بدانیم و از او بخواهیم که برای کسب این مقدار درآمد توضیح دهد.

استفاده از روش «سوت‌زنی» برای کاهش فساد

عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق پژوهشگاه اظهار کرد: کسانی که در این ماجرای فساد، ذی‌نفع نیستند ولی ذی‌ربط هستند، می‌توانیم از آنها استفاده کنیم درست مانند اینکه مثلا شورای نگهبان خودش نمی‌تواند صلاحیت همه افراد را شناسایی کند ولی رقبای یک نامزد ممکن است اطلاعات زیادی از او در اختیار این شورا قرار دهند. به این روش «سوت‌زنی» گفته می‌شود و در این روش هم فردی که مدعی شده نباید پاسخ دهد بلکه فردی که علیه او ادعا شده باید ثابت کند بی‌گناه است زیرا بحث شفافیت در تصمیم قابل انجام است.

وی افزود: اینکه بگوییم «سوت‌زن» اگر جرم مفسد را اثبات کرد به او جایزه دهیم در مبارزه با فساد کارگشا نیست زیرا او دنبال جایزه نیست او رقیب است و مزیتش را با بیرون کردن رقیب به دست خواهد آورد و این مدل نه تشویق لازم دارد و نه تنبیه بلکه فقط اعتنا لازم دارد نه اینکه چنین فردی اگر نتوانست فساد را ثابت کند او را به زندان بیندازیم و هزینه مردم برای بیان فساد را بالا ببریم تا کسی جرئت نکند هزینه آن را پرداخت کند.

حکمت‌نیا با تاکید بر اینکه در زمینه برخورد با مجرمان در عرصه بین‌المللی هم چون ممکن است با ما همکاری نشود بنابراین باید استرداد اموال را مبنا قرار دهیم نه اشخاص، گفت: رشوه، لابی‌گری، اخاذی، دوست‌گماری، خویشاوندسالاری، اختلاس هم از مواردی است که باید بدون ملاحظه با آن برخورد شود.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در راستای همایش ملی «حکمرانی اسلامی» نشست «راهبردها و راهکارهای دستیابی به مشارکت سیاسی فعال در حکمرانی اسلامی» چهارشنبه ۲۱ دی از سوی گروه سیاست پژوهشگاه برگزار شد. حجت‌الاسلام والمسلمین سیدسجاد ایزدهی، رئیس پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه، در این نشست سخنرانی کرد که در ادامه می‌خوانید؛

مقوله حکمرانی اسمی جدید است و کمتر از یکی دو دهه است که به آن پرداخته می‌شود، اما همواره وجود داشته و طبعاً نوع نگاه نظام اسلامی به مشارکت در ادبیات ما پیداست. از سوی دیگر نمی‌توانیم از مردم‌سالاری دینی در نظام اسلامی صحبت کنیم اما از مشارکت مردم حرف نزنیم. به عبارت دیگر مردم‌سالاری دینی الزاماتی در عرصه حکمرانی دارد که باید به آنها توجه کنیم. نکته اول اینکه مشارکت به معنای هم‌سهمی و شراکت است و طبیعتاً دو طرف در سود و زیان با هم شریک هستند. این امر در حوزه‌های اقتصادی و بازرگانی هم وجود دارد، اما مشارکت سیاسی فرایندی در حوزه سیاست برای جلب فعالیت‌های سیاسی مردم و شهروندان و نخبگان است که در راستای دخالت و نظارت و تأثیرگذاری در فرایند حاکمیت صورت می‌گیرد.

گونه‌های مشارکت سیاسی

طبیعتاً اگر مردم و نخبگان گونه‌ای از رفتار سیاسی از خود بروز دهند که در نهایت منجر به تأثیرگذاری در سیاست شود می‌توان آن را مشارکت سیاسی نامید. در حوزه مشارکت سیاسی تعبیر رایجی وجود دارد و آن هم مشارکت سیاسی حاکمیت است تا منجر به تأثیرگذاری و اصلاح و حمایت از ساختار سیاسی شود. مسئله دیگر این است که مشارکت گونه‌های مختلف دارد که مشارکت در تأسیس، مشارکت در توزیع، نظارت و تغییر را شامل می‌شود.

عمدتاً مشارکت‌ها ناظر به بحث‌هایی است که در زمینه انتخابات می‌شود، اما مشارکت حامیانه، مطیعانه، ناظرانه، معترضانه نیز ذیل مشارکت قرار می‌گیرد و اگر مردم حاکمیت را از آن خود بدانند، مشارکت مطلوبی خواهند داشت. برخی از انواع مشارکت‌ها در گذشته وجود داشته و برخی ناظر بر عصر جدید است. رأی دادن، کسب اطلاعات سیاسی، شرکت در جلسات و محافل سیاسی، کمک کردن به فعالیت سیاسی همانند کمک به احزاب و گفت‌وگو با نمایندگان و اندیشمندان حوزه سیاسی، عضویت در احزاب، نامزد شدن در انتخابات و تبلیغات کردن، مقاله و متن نوشتن از جمله مواردی هستند که امروزه وجود دارند.

در ادبیات سنتی فقهی ما در گذشته قالب‌های مشارکت شامل بیعت، مشورت، شوری، تمکین، اطاعت، شرکت در جهاد و قبول منصب بوده‌اند. در دوران جدید نیز عمدتاً نامزد شدن، تصاحب مناصب حکومتی، شرکت در انتخابات، دفاع و بسیج، حضور در رسانه‌های شنیداری و دیداری و گفتاری و نوشتاری و امثالهم، از جمله شکل‌های مشارکت سیاسی هستند. مشارکت متناسب با نظم مردم‌سالاری دینی است و این مشارکت مطلوب از نظر اسلامی است، چون نظام ما مبتنی بر مردم‌سالاری دینی است که از یک سو بر ارزش‌ها و از سوی دیگر بر قوانین و عرفیات تأکید می‌کند که طبیعتاً مشارکت سیاسی هم باید ناظر به این امر باشد. لذا نمی‌توان از مشارکت سیاسی حداکثری یاد کرد، اما از ارزش‌ها حرفی نزد، چراکه در این حوزه، مشارکت سیاسی معنا پیدا می‌کند و اگر از انتخابات در نظام اسلامی صحبت می‌کنیم، انتخاب از بین شایستگان است و انتخابات مبتنی بر غوغاسالاری تبلیغاتی نیست، بلکه باید تبلیغات مبتنی بر معرفت واقعی مردم باشد.

مشارکت در نظام اسلامی

در زمینه مشارکت سیاسی با سه سطح از مشارکت مواجه هستیم که یکی مشارکت سیاسی نخبگانی، دوم مشارکت نهادی و سازمانی و سوم مشارکت توده‌ها است. مشارکت از یک جهت اختصاص به افرادی دارد که یک تنه می‌توانند مشارکتی را رقم بزنند مثلاً یک اندیشمند و متخصص و سیاست‌دان مجرب یا عالم مردمی به تنهایی می‌تواند مشارکتی را رقم بزند که تأثیر شگرفی در جامعه داشته باشد. مشارکت نخبگانی، فردی و ناظر به تخصص و دغدغه شخص است و می‌تواند یک مجموعه از افراد را راهبری کند.

ممکن است مشارکت فرد در قالب یک سازمان یا مجموعه باشد یعنی می‌تواند تبدیل به حزب یا اندیشکده و سازمان مردم‌نهاد باشد. در مشارکت نهادی یا سازمانی، مشارکت اختصاص به فرد ندارد ولو اینکه یک فرد آن را راهبری کند. نکته سوم مشارکت فراگیر سیاسی مردم است که همه مردم تأثیرگذاری همزمان در مشارکت سیاسی دارند. اگر مشارکت را در این سه سطح محدود کرده و موارد جزئی دیگر را لحاظ نکنیم ذیل هر کدام از این سه مورد می‌توانیم راهبردهایی را در راستای مشارکت سیاسی حداکثری و کارآمد برای نظام سیاسی رقم بزنیم. در مشارکت نخبگانی که افراد تأثیرات جدی دارند راهبردهای مهم در ادبیات فقهی ما ناظر به رجوع به خبره و مشورت است. راهبردهای دیگر شامل مشارکت مستمر، حداکثری و مؤثر نخبگان، مشارکت در همه مراحل حکمرانی، مشارکت عادلانه و ارزش‌پایه و تفکیک بین مشارکت کمی و کیفی هستند.

اهمیت توجه به مقوله آزادی سیاسی

همچنین ناقد این نشست دکتر شریف لکزایی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در این نشست گفت: دکتر ایزدهی به مباحثی مهم و قابل استفاده اشاره کردند اما شاید در صحبت‌های ایشان نبود. تلقی بنده از مشارکت سیاسی این است که مشارکت سیاسی می‌تواند آزادی سیاسی هم فرض شود. بنابراین با چنین نگاهی، تکلیف انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی در این زمینه روشن است چون از یک سو در آموزه‌های دینی و بیانات و رهبران انقلاب این آموزه‌های مورد تأکید قرار گرفته است و از سوی دیگر در مواد مختلفی از قانون اساسی هم به آزادی سیاسی و مشارکت سیاسی اشاره شده است.

وی ادامه داد: در زمینه برخورداری عموم مردم از آزادی سیاسی هیچ ابهامی وجود ندارد اما مسئله دیگر این است که مشارکت فعال را به خوبی تعریف کنیم و بگوییم در مقابل چه مشارکتی مطرح می‌شود و آیا مشارکت غیرفعال هم قابل ترسیم است؟ نکته دیگر اینکه باید روشن کنیم که خاستگاه بحث از کجاست و این بحث از منظر چه دانشی مطرح می‌شود؟ برخی از مباحث می‌تواند ناظر به فقه سیاسی و برخی نیز در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی باشد.

خصوصیات نظام سیاسی مردم‌سالار

همچنین حجت‌الاسلام والمسلمین محمد ملک‌زاده، دبیر علمی این نشست، گفت: این نشست در راستای برگزاری همایش ملی حکمرانی اسلامی است که از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با همکاری برخی نهادهای دیگر برگزار می‌شود. شاید بتوانیم ادعا کنیم از آشکارترین و اساسی‌ترین مظاهر زندگی بشر، بروز حیات اجتماعی مخصوصاً در زمینه رفتار سیاسی انسان‌هاست؛ قلمرو و اهمیت این حوزه در گذشته محدودتر بوده اما در سده‌های اخیر در نتیجه پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی انسان‌ها، زمینه تبلور رفتار سیاسی مردم در عرصه اجتماعی به میزان بیشتری فراهم شده است.

وی افزود: خصوصیت یک نظام سیاسی مردم‌سالار این است که با مشارکت سیاسی مردم شکل می‌گیرد و یکی از خصوصیات مکتب سیاسی اسلام نسبت به سایر مکاتب هم فراهم آوردن زمینه مشارکت همه قشرهای مردمی در تمام مراحل تصمیم‌گیری و مباحث سرنوشت‌ساز است. در اندیشه اسلامی مشارکت سیاسی از طرفی حق همه شهروندان و از سوی دیگر تکلیف شرعی یک مسلمان هم هست که برای نظارت مستمر بر عملکرد حاکمان و کارگزاران وارد این مشارکت شود. از سوی دیگر از اساسی‌ترین مسائل فراروی اندیشه سیاسی اسلام، پرداختن به چگونگی مشارکت مردم در نظام سیاسی است.

ملک‌زاده بیان کرد: می‌توانیم ادعا کنیم امروزه مشارکت سیاسی یکی از شاخصه‌های مهم در پیشرفت سیاسی و توسعه است. همچنین دیگر اقتضای پذیرش عنصر جمهوریت به عنوان یکی از دو رکن اساسی نظام سیاسی اسلام در کنار عنصر اسلامیت و تفسیر ماهیت مردمی بودن نظام اسلامی این است که به دنبال یافتن راهکارهایی برای مشارکت سیاسی فعال در حکمرانی اسلامی باشیم.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، نشست علمی «اندیشه محمد مجتهد شبستری در بوته نقد و نظر» عصر پنج شنبه ۱۵ دی با حضور حجت الاسلام قاسم ترخان عضو هیأت علمی گروه کلام پژوهشگاه و استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و سردبیر فصلنامه علمی- پژوهشی قبسات پژوهشگاه برگزار شد.

در این نشست به تلاش های متناقض محمد شبستری برای کنار گذاشتن اندیشه های دینی با استفاده از علوم روز اشاره شد و این تناقض ها بررسی شد؛ همچنین تأکید شد این روشنفکر دینی بر خلاف بسیاری از نواندیشان که سخن خود را چند پهلو می گویند تا در وقت لزوم خود را از اتهامات وارده تبرئه کنند، بسیار شفاف حرف خود را در کنار گذاشتن قرآن، دین و اندیشه دینی بیان می کند.



مشروح این نشست را در ادامه می خوانید:

حجت الاسلام ترخان گفت: گرانیگاه حرف آقای شبستری یک چیز است: باید از ارزش های فقهی و دینی دست برداریم و به سمت حقوق بشر برویم.

وی مبانی ای را انتخاب کرده است که در نهایت وی را به این نتیجه می‌رساند؛ لذا این مبانی وی باید بررسی شود.

برخی از این مبانی، پایه برای همه سخنان وی است؛ مانند مباحثی که ایشان در باب هرمنوتیک مطرح می‌کند. این مباحث گرده برداری از اندیشه های مختلف است؛ چیزهایی را از مکاتب متفاوت و متناقض گرفته که با هم قابل جمع نیستند؛ زیرا وی گاه از هرمنوتیک روشی استفاده کرده، گاه روش شناختی و گاه نیز هرمنوتیک فلسفی که همه را سر هم کرده است تا بگوید علم اصول روش درستی برای استنباط فقه نیست.

مجتهد شبستری خشونت داعش را هم از مسیر اشتباه استنباط می داند

وی احکامی مانند سنگسار کردن و دیگر احکام اجتماعی اسلام را مناسب جوامع امروز نمی‌داند و این را ناشی از آن می‌داند که از طریق روشی غیرقابل قبول از سوی فقها استنباط شده است.

مجتهد شبستری حتی کارهای خشونت آمیز داعش را نیز به اشتباهات طریق استنباط بر می‌گرداند و با این سیر می‌خواهد به نتیجه همگامی با حقوق بشر برسد. دیگران چند پهلو صحبت می‌کنند و از شاخه ای به شاخه دیگر می‌پزند تا اشکالات به آن‌ها وارد نشود اما محمد مجتهد شبستری بسیار شفاف حرف می‌زند هر چند گاهی به لوازم حرفش التفات ندارد.



وی از مباحث فلسفه زبانی معاصر استفاده می‌کند تا کلام خدا بودن قرآن را رد کند. وی بیان می‌کند که قرآن تفسیر و قرائت خود پیامبر از جهان، تاریخ و جامعه است؛ مثلاً افعال گفتاری و استعاره را مطرح می‌کند و از اینجا پیل می‌زند به اینکه قرآن تفسیر خود پیامبر است. هم لفظ از اوست هم معنا؛ لذا می‌توان ایشان را ناواقع گرا دانست که جنبه خبری بودن و قابلیت صدق و کذب قرآن را زیر سؤال می‌برد.

مجتهد شبستری وحی را فعل گفتاری نمی‌داند و برای آن ماهیت زبانی قائل نیست بلکه اشاره ای خفی می‌داند که پیامبر تفسیر خود را از آن آورده است قرآن شکل گرفته است. در واقع وحی تجربه دینی است که پیامبر را قادر کرده است چنین کلماتی را بگوید؛ بنابراین قرآن محصول وحی می‌شود نه خود وحی. بر اساس این مبانی وی در ادامه هم عصمت و علم نبی اکرم را زیر سؤال می‌برد.

همه این مبانی برای این است که حرکتی به سمت اعلامیه جهانی حقوق بشر صورت بگیرد؛ وقتی در مبنای وی، وحی را تجربه نبوی معنا می‌کند، به روبناهایی می‌رسد که تلاش می‌کند کلام فقها را در مقایسه با علوم روز جهان غیر منطقی قلمداد کند.

مجتهد شبستری دین را با زبانی محترمانه کنار می‌گذارد



در ادامه جلسه نیز استاد محمدرضایی گفت: جامعه ما دچار روشنفکرانی شده است که به جای احیا دین نظریاتی مطرح می کنند که در عمل دین را از صحنه اجتماع و هدایت فرد و جامعه خارج می کند؛ عموماً حرف های این افراد متناقض است و در هر موقعیتی مطلبی جداگانه بیان می کنند؛ این سرنوشت کسانی است که از آغوش وحی جدا می شوند. این اندیشمندانها خود را به هلاکت می اندازند و دیگران را نیز با خود به سمت هلاکت می برند.

هر کس که مدعی طرفداری از دین و دیانت شد لزوماً طرفدار دیانت نیست؛ در اندیشه محمد مجتهد شبستری دین از عرصه نقش آفرینی در زندگی بشر با تعابیر محترمانه کنار گذاشته می شود؛ اساس دین و دین داری را تجربه دینی می داند و اگر تجربه با حس تعامل کند تجربه حسی می شود و اگر این تجربه به خداوند ارتباط پیدا کند تجربه دینی معنا می شود.

عامدانه می خواهد هر چیز که نام خدا دارد را کنار گذارد



تجربه کردن دین آرزوی قشنگی است و تعبیر قشنگی نیز به کار رفته است اما با این تعبیر به دنبال کنار گذاشتن کتب آسمانی و علمای دین هستند؛ وقتی هم قرآن را تجربه نبوی می داند و دین داری پیامبر را تجربه خود پیامبر قلمداد می کند خود را مستقلاً در تعامل با خداوند قرار می دهد. یکی از محوری ترین تفکرات وی تجربه دینی است و به تعبیری یعنی همه مردم به خودی خود پیامبر هستند و می توانند معارف خاص خود را داشته باشند و تجربه ای از دین به دست بیاورند. من به عنوان یک انسان با خداوند همراه می شوم و تجربیاتی به دست می آورم و ذکر می کنم؛ سپس لزومی ندارد که تجربه من با دیگران یکسان باشد.

در محور دوم اندیشه خود، زبان دین را زبانی رمزی می داند که شفاف و روشن نیست و با این تعبیر قرآن را از روایت و هدایت ساقط می کند؛ وی قرآن را مبهم می داند که هر کس از رموز آن برداشتی دارد؛ ادعا می کند در درون انسان واقعیتی قطعی الاعتبار نداریم و همه قرائت ها ظنی است و هرمنوتیک فلسفی را می پذیرد که همه چیز را محتمل می داند؛ سرتا ته عبارات وی تناقض دارد زیرا ذکر می کند که نمی شود به دین تمسک کند زیرا قطعی نیست و باید به حقوق بشر تمسک کرد که همه از آن قرائت قطعی دارند.

انگار عامدانه می خواهد هر چیز که نام خدا دارد را حذف کند و بشر را یک موجود بی منطق می داند که اگر نام خدا مطرح شود از آن فرار می کند؛ شاهد هم می آورد که بشر از انبیا فرار کرده است زیرا اسم خدا را می آوردند. در اندیشه های محمد مجتهد شبستری به نظر می آید که با خدا هم مشکل دارد و در تعبیری گفته است: در عصر حاضر بحث های دقیق فلسفی نشان می دهد که ما وجود خدا را نمی توانیم با دلیل اثبات کنیم ... نمی توانیم ادعا کنیم که خداوند در یک زمان معین با الفاظ مشخص با یک فرد سخن گفته است» معتقد است که ایمان مؤمنان به خدا معقول است اما تفسیری ارائه می دهد که معقول نیست.

ایمان گراها در حوزه دین با عقل مخالف هستند زیرا درگیر شدن با استدلال عقلی را وقتگیر می دانند و مرتبه ایمان و عبودیت را فوق عقل معرفی می کنند. افکار مجتهد شبستری متعارض است و تجربه دینی را مواجهه انسان با الوهیت می داند و سؤال می شود وقتی انسان با الوهیت مواجه می شود آیا باور دارد که خداوند هست که چرا احتیاج به مواجهه دارد و اگر باور ندارد چگونه مواجهه خود را قبول می کند.

اگر ادعا می شود با بحث های فلسفی نمی توان خدا را اثبات کرد باید شاهد هم آورد

ما ۲۰ برهان رسمی بر وجود خدا داریم اما مجتهد شبستری به هیچ کدام از اینها پاسخ نمی دهد و ادعا می کند که هیچ دلیلی بر اثبات وجود خدا پذیرفته نشده است. ادعا کرده که با بحث های فلسفی نمی توان خدا را اثبات کرد اما هیچ شاهدهی نیاورده است و فقط ادعا است و همین امر نشان می دهد هیچ آشنایی با فلسفه، حکمت، کلام و مبانی عقلی ندارد.

ادعا می کند که قرآن قانون نیست و نمی توانیم یک قانون برای بشر داشته باشیم اما می خواهد نتیجه بگیرد که به قانون حقوق بشر تمسک کنیم؛ سراسر تناقض. معتقد است مبانی تئوریک داعش و فقیهان اسلامی یکسان است زیرا به نظام های ابدی معتقد هستند و راه چاره این است که همه این ها را کنار بگذاریم؛ در حقوق بشر امروز زورگویی بر اساس قدرت بیشتر پذیرفته شده که مؤید آن به رسمیت شناختن حق وتو است اما در قرآن وقتی با کسی همآورد می کند خداوند می فرماید اگر صادق هستید دلیل بیاورید.

حقوق بشر نتوانسته جلوی خونریزی را بگیرد

عجیب آنجا است وقتی هیچ قرائتی را قطعی نمی داند چاره را حقوق بشر می داند و خنده دار آنکه ۸ میلیارد نفر در زمین قرائت واحدی از آن دارند؛ در ادامه معتقد است که حقوق بشر جلوی خونریزی را می گیرد و این هم عجیب است زیرا در اطراف ما هیچ اثری از این ادعا نیست؛ حقوق بشر امروز به گونه تفسیر می شود که نظام اسلامی ما را به دلایل واهی، متهم به دیکتاتوری می کنند؛ نظامی را که ۴۰ انتخابات برگزار کرده است. در جایی دیگر رژیم می که هیچ انتخاباتی نداشته متری قلمداد می شود.

هرمنوتیک انوعی دارد که با یکدیگر تعارض دارند

حجت الاسلام ترخان در نوبت دوم ارائه خود با بیان انواع هرمنوتیک و نقد مبانی هرمنوتیکی، گفت: هرمنوتیک انوعی دارد که نوع روشی آن مربوط به قرن ۱۶ تا ۱۹ میلادی است و می گوید برای فهم کلام نویسنده احتیاج به قواعدی داریم تا آن را بپذیریم؛ مشکل این نوع هرمنوتیک، نبود نظریه مبنا بود؛ زیرا قاعدهها بر اساس ارتکازات زمانی تنظیم می شد. «شلایرماخر» سعی کرد این نقیصه را برطرف و نظریه ای پشتیبان را مطرح کند. به این نوع هرمنوتیک روش شناختی گفته می شود.

هرمنوتیک یعنی علم تفسیر متن. این علم، قواعدی را برای فهم متون مطرح می‌کند. در هرمنوتیک روش‌شناختی علاوه بر آن قواعد، فردیت نیز لحاظ می‌شود؛ یعنی برای فهم مراد نویسنده باید خود نویسنده و جهان‌بینی حاکم بر وی و... را هم شناخت. پس امثال «شلایرماخر» و «دیلتای» در قرن ۱۹ و برخی مانند «بتی» و «هرش» به دنبال فهم مراد نویسنده بودند که معتقدند این قواعد به علاوه شناخت فردیت سبب شناخت متن می‌شود.

هرمنوتیک فلسفی از هایدگر و هوسرل مطرح شد. در این هرمنوتیک یک نگاه هستی‌شناختی و فلسفی به کل هستی دارند که هستی به عنوان متن چگونه فهمیده می‌شود؛ یعنی نگاه فلسفی به فهم و چگونگی آن انداخته می‌شود. آن‌ها معتقد هستند برای فهمیدن هر متنی باید پیش فرض‌ها و افق ذهنی متن و مفسر را بفهمیم؛ یعنی این نوع هرمنوتیک فهم مراد جدی نویسنده را اصلاً شدنی نمی‌داند و دنبال آن نیست؛ لذا مؤلف محور نیست بلکه مفسر محور است.

حال با این مقدمه باید به سراغ نوشته‌های آقای مجتهد شبستری رفت.

آیا باور دارد انسان امروزی با انسان گذشته اشتراکاتی دارد؟ وقتی باور به این مسأله باشد راهی برای فهم گذشته وجود خواهد داشت؛ وی معتقد است انسان تاریخ‌مند نیست و فهم انسان نیز تاریخی نیست و یعنی فهم مشترک امکان‌پذیر است و انسان می‌تواند فهم فرازمانی و فرامکانی داشته باشد؛ از این جهت در مبانی انسان‌شناختی همسو با هرمنوتیک روشی و روش‌شناختی است؛ در حالی که هرمنوتیک فلسفی انسان را تاریخ‌مند می‌داند که موقعیت جزء ذاتیات انسان است یعنی انسان را پرتاب شده در موقعیت می‌داند و چون موقعیت متفاوت است انسان گذشته نیز متفاوت از انسان امروز است و از این جهت فهم هم سیال و تاریخ‌مند است.

مجتهد شبستری طبق ادعای خود با هرمنوتیک فلسفی پیش می‌رود و طبق گزاره‌های این نوع هرمنوتیک فهم سیال است و هر موقعیتی فهمی متفاوت را در پی دارد. هرمنوتیک فلسفی تولید معنا را در دیالوگ می‌داند در حالی که مجتهد شبستری در جاهای مختلفی ادعا می‌کند که هر متنی معنای اصلی و مرکزی دارد که باید برویم آن را بفهمیم و مراد نویسنده را پیدا کنیم. طبق هرمنوتیک فلسفی اساساً اگر یک متن بخواهد معنایی داشته باشد باید دید آن معنا کی تولید می‌شود؟ معنا پس از دیالوگ و امتزاج افق متن با مفسر تولید می‌شود. این مجموعه‌ای از تناقضات را باعث می‌شود.

از یک طرف همسو با هرمنوتیک روش‌شناختی بیان می‌دارد که همه جا به تفسیر نیاز نداریم و از طرف دیگر همسو با هرمنوتیک فلسفی همه متون را محتاج به تفسیر می‌داند.

شبستری قرائت پیامبر را بر محور توحید می‌داند

از حیث مبانی معرفت‌شناختی این مسأله مطرح می‌شود که «آیا امکان فهم فرازمانی وجود دارد یا خیر؟» ماهیت فهم چیست؟ هرمنوتیک روش‌شناختی معتقد است امکان چنین فهمی وجود دارد؛ زیرا انسان را دارای جهاتی مشترک می‌داند؛ اما بر اساس هرمنوتیک فلسفی این فهم امکان‌پذیر نیست. شبستری از یک سو می‌گوید باید معنای مرکزی را پیدا کرد و قرائت نبی اکرم از جهان بر اساس توحید است که جهان را آیه خدا می‌بیند و از سویی دیگر مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی معنا را زاییده دیالوگ می‌داند و می‌گوید که معنای مرکزی باید در شرایط کنونی توسط مفسر ترجمه شود. بی‌گمان با این کار قصد اصلی نویسنده نادیده گرفته می‌شود. حرف‌های او از سه پایگاه متناقض بیان می‌شود که در مکاتب مختلف بر اساس مبانی انسان‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی، لوازم مختلفی دارد. این اشکالات مبنایی وی در بعد هرمنوتیک است.

طبق مبنای مجتهد شبستری باید به حقوق بشر رجوع کنیم می‌گوییم بر اساس هرمنوتیک فلسفی، مگر حقوق بشر فقط یک تفسیر دارد؟ مگر اعلامیه حقوق بشر متن نیست؟ این متن بر اساس هرمنوتیک فلسفی تفسیر پذیر است. پس چرا فرا زمانی و فرامکانی دانسته می‌شود؟

مجتهد شبستری می‌گوید اگر قرآن بخواهد برای بشر قابل فهم باشد نباید به خداوند مستند شود؛ زیرا کلام خدا برای بشر قابل فهم نیست و این‌ها را از زبان شناسی می‌گوید؛ زبان را فعالیت زبانی می‌داند که انسان معنایی را ایجاد می‌کند که مقوماتی دارد و از این مسیر جلو می‌رود که ثابت کند قرآن کلام بشر است. زبان، مقوماتی مانند گوینده، شنونده، زمینه متن، اهل زبان و محتوا دارد و اقتضای همه بشری بودن زبان است.

قرآن طی دو واقعه وحی و ابلاغ به این شکل آمده است

مشکل ایشان این است که دلایل قوی و قانع کننده‌ای در اینگونه موارد ارائه ندادند. وی با استناد به فلسفه زبانی معاصر نظریه فعل گفتاری را مطرح می‌کنند که اقتضای این دیدگاه این نیست که حتما قرآن کلام پیامبر باشد.

هر چند ایشان در دیدگاه‌های اخیرشان در اینکه قرآن به پیامبر هم استناد داشته باشد تشکیک کرده‌اند و گفتند از نظر تاریخی این قابل اثبات نیست.

در هر حال فعل گفتاری سه محور اساسی دارد: فعل سخنی (اظهار جمله‌ای معنادار)، فعل در سخنی (فعل مضمون در گفتار مانند حکم کردن و تقدیر و ستایش و ... و فعل پاسا سخنی مانند خشنودی شنونده.

پرسش ما این است که آیا خدا نمی‌تواند بر اساس قواعد زبانی این افعال را انجام دهد و مقصود خود را به مخاطبان تفهیم کند؟ در اینجا چه مانعی وجود دارد؟ آیا نمی‌شود معاون فرمانده به مردم خطاب کند و بگوید که فرمانده اینگونه امر کرده است؟ در اینجا دو فعل گفتار اتفاق افتاده است: فعل گفتاری نقل قول به وسیله واسطه که مال معاون فرمانده است و فعل گفتاری امر کردن که منسوب به واسطه نیست و به فرمانده مربوط است.

خداوند نمی‌تواند منظوری را قصد و در قالب زبانی بیاورد

دو واقعه زبانی داریم اول وحی است که به نظر ما ماهیت زبانی دارد و مردم در آنجا حضور ندارند. انتظار اینکه مردم در اینجا به طور مستقیم مورد خطاب باشند غیرمعقول است اما واقعه دیگری هم داریم که عبارت است از نقل وحی یا ابلاغ آن. در اینجا مخاطب مردم‌اند و فهم بین‌الاذهانی وجود دارد.

عناصر دیگر زبانی هم حرف ایشان را اثبات نمی‌کند: اصل بیان‌پذیری و عنصر قصد می‌گوید نیاز به قصد معانی و اظهار کلمات است، آیا خدا نمی‌تواند منظوری را قصد کند و در قالب زبان آن را بیان کند؟

از بنیان‌های نظری نگره افعال گفتاری این است که معنا تابع قصد و قرارداد رکن دیگر است. این هم در خدا امکان پذیر است. خدا هم معنایی را قصد کند چون آگاه مطلق است و هم آن را در قالب نشانه‌های زبانی بریزد و به مردم برساند. بقیه بنیادهای زبان هم مشکلی را ایجاد نمی‌کند.

نکته مهم در سخنان ایشان خلط‌هایی است که صورت گرفته است به عنوان مثال مقتضای افعال گفتاری این است که گوینده در فرایند ارتباط زبانی افعال گفتاری مختلفی را انجام می‌دهد چه این فعل مال خودش باشد یا از جایی دیگر نقل می‌کند. در اینجا تنوع افعال است؛ اما هرمنوتیک فلسفی می‌گوید شخص تجربه‌ای از جهان دارد و دارد تجربه

خودش را برای دیگران روایت و تفسیر می‌کند. تفسیر و روایت یکی از افعال گفتاری است نه همه آن. این مبانی چگونه در قرآن جمع می‌شوند؟

هیچ دلیلی بر رمزی بودن زبان دین ارائه نشده است

علاوه اینکه در اینجا خلطی بین دلالت پدیدارشناختی و نشانه‌شناختی در مفهوم آیه صورت گرفته است. مشکل این نگاه ایشان نسبت است. یعنی واقعیت اینگونه است که همه چیز نشانه و آیه خدا هستند نه اینکه در نظر پیامبر این آیه است. این صرفاً تفسیر پیامبر نیست بلکه واقع هم اینگونه است. یعنی پیامبر خبر می‌دهد که صدق و کذب بردار است نه اینکه تفسیر و روایتی باشد بدون انتقال واقعیت.

در ادامه استاد محمدرضایی اظهار داشت: «شلایرماخر» وقتی تجربه دینی را مطرح کرد اشکال وارد کردند که اصلاً چه معیاری برای صدق تجربه دینی است؛ اصلاً الوهیت چه معنایی دارد؟ بدون روشن کردن آن‌ها مطالب الکی است و خود مبنای تجربه دینی گیر دارد؛ ادعا می‌کنند زبان دین رمزی است. از کجا معلوم؟ هیچ دلیلی ندارد.

شبستری می‌گوید تفسیر هیچ متنی بدون پیش فرض نیست و یا تفسیر نهایی نداریم و من از وی سؤال می‌پرسم اگر کسی از متن شما تفسیر دیگری کند، خود آقای شبستری پاسخ نمی‌دهد؟ در متن خود می‌نویسد مسلمات هرمنوتیک می‌گوید که هیچ متنی بدون تفسیر نیست خب خود این متن نمی‌تواند تفسیر دیگری داشته باشد؟

اگر کسی طلای قلبی ساخت، طلا از ارزش می‌افتد؟ داعش هم اسلام را از ارزش نمی‌اندازد

در روایتی از امام باقر آمده است کسی که گمان کند قرآن مبهم است خود را هلاک کرده و با نظریه خود دیگران را نیز به سمت هلاکت انداخته است.

ما ابدیت و زندگی جاودانه در پیش داریم و می‌خواهیم اطمینان پیدا کنیم که راه آن دین و ذکر خدا است. قرآن برای بشر ذکر است و این آموزه‌های دین قلب ما را آرام می‌کند. عقل انسان گاهی چیزی را درک می‌کند اما اطمینان ندارد که وحی این اطمینان را می‌دهد.

دین در گذشته گفته است که حق دیگران را نخوریم و به حقوق دیگران تجاوز نکنیم، آیا الان چنین حقی داریم؟ به این دلیل که قرآن متعلق به آن زمان است؟ اخلاقی بودن پشتوانه می‌خواهد و آموزه‌های دین پشتوانه اخلاق است. نمی‌شود دین را از صحنه زندگی بشر دور کرد و گفت اخلاقی باش. نماز از فحشا و منکر انسان را دور می‌کند و این ۵ وعده هشدار است برای انسان که حواس خود را جمع کند و اخلاق مدار تر باشد.

در جایی دیگر بیان می‌کند که داعش از اسلام گرفته شده و این نشان از اندیشه‌هایی در اسلام است که به درد زمانه امروز نمی‌خورد؛ سؤال می‌پرسم اگر کسی از چیز خوبی سوء استفاده کرد، خوبی آن چیز از بین می‌رود؛ همین حقوق بشر را که شما خیر می‌دانید، مورد سوء استفاده قرار نگرفته است. داعش را خود آمریکایی‌ها ایجاد کردند. اگر کسی طلای قلبی درست کرد باید کلاً طلا را کنار گذاشت؟ حضرت علی در دادگاه از حق زره خود گذشت چون دلیل محکمه پسند نداشت و ما این عدالت را ول کنیم و خود را به دامان حقوق بشر بیاندازیم.

حجت الاسلام ترخان نیز ادامه داد: قبول داریم که قرآن در یک فرهنگ و زمانه خاص نازل شده است اما این آموزه‌ها را عصری نمی‌دانیم بلکه آن عصر را ظرفی برای تحقق قرآن می‌دانیم؛ می‌توانیم پیام فرازمانی داشته باشیم و امکان تفکیک پیام از شرایط زمانه وجود دارد، زیرا ما قائل به فطرت هستیم و انسان امروز و گذشته جنبه‌های ثابت فراوانی دارند و زبان فهم قرآن زبان عقل و فطرت است و این زبان همیشه بشر جاری است.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، کرسی علمی ترویجی «معرفت‌شناسی سایبر؛ ماهیت و مولفه‌ها» یکشنبه ۱۱ دیماه سال جاری توسط گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

در این کرسی علمی-ترویجی حجت الاسلام دکتر علیرضا قائمی‌نیا به عنوان ارائه‌دهنده، دکتر مهدی عباس‌زاده و حجت الاسلام و المسلمین ابوالحسن حسنی به عنوان ناقد حضور داشتند.

حجت الاسلام دکتر علیرضا قائمی‌نیا در ابتدای سخنان خود گفت: تأمل فلسفی و معرفت‌شناختی در باب فضای سایبر، نه یک سرگرمی و صرفاً حاصل کنجکاوی فلسفی است، بلکه یک ضرورت وجودی برای بشر امروزی است. هرگز فلسفه حقیقی در آسمان هفتم و عالم انتزاعیات باقی نمی‌ماند، بلکه برای تحلیل مشکلات بشر به روی زمین و عالم عینی و ملموس او تنزل می‌کند و به او نسبت به وضعیتی که در آن گرفتار شده است آگاهی و روشنایی می‌بخشد. بشر امروزی آن قدر شیفته تکنولوژی جدید و فضای مجازی شده که نگاهی دیگر و فلسفه‌ای عمیق لازم است که از این شیفتگی‌های یابد و قدر و قیمت تکنولوژی و فضای مجازی را به نحو درست دریابد و از دام گسترده آن نجات یابد.

وی در ادامه گفت: معرفت‌شناسی در این میان می‌تواند نقش‌هایی‌بخش داشته باشد. این‌هایی‌بخشی هرگز به معنای کنار نهادن تکنولوژی و فضای مجازی نیست که کاری نسبتاً ناممکن در عصر سلطه تکنولوژی و فضای سایبر است. بلکه به معنای مجال دادن به ذهن بشر و فراهم آوردن فراغتی برای او است تا بیشتر در سرشت این پدیده بیندیشد. معرفت‌شناسی در این میان نقش نوعی مراقبه دارد؛ نوعی رویکرد انتقادی است، یا روشی برای برقراری صحیح ارتباط ذهن با فضای سایبر است.

عضو هیأت علمی گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه در فضای سایبر پردازش اطلاعات به‌جای معرفت می‌نشیند. این پردازش اطلاعات به ساختار خود این فضا و کاربران آن مربوط می‌شود. در این فضا صرفاً اطلاعات ارائه

نمی‌شود، بلکه به شیوه‌های گوناگونی پردازش می‌شود. این پردازش‌ها یا درونی‌اند یا بیرونی. گاهی کاربران خود پردازش‌های خاصی از اطلاعات را وارد فضای مجازی می‌کنند (پردازش بیرونی) و گاهی خود هوش مصنوعی پردازش‌های خاصی روی اطلاعات انجام می‌دهد (پردازش درونی).

وی افزود: دو مسأله مهم معرفت‌شناختی فضای سایبر عبارتند از: مسأله گواهی و مسأله اعتبار. ما با انبوهی از اطلاعات در این فضا رو به رو می‌شویم که صرفاً بر اساس گواهی شبکه‌های اجتماعی و گوگل و غیره آنها را می‌پذیریم. اعتبار معرفت‌شناختی آنها را به همین می‌دانیم که در اینترنت یا این شبکه‌ها آمده‌اند.

قائمی نیا اظهار داشت: اطلاعات در فضای مجازی بر اساس توالد ذاتی، و نه توالد موضوعی، پیش می‌روند. این اطلاعات صرفاً بر اساس روابط منطقی و صورت‌های خاص منطقی پیش نمی‌روند، بلکه با گونه‌ای ترابط ذهنی و روانی گسترش می‌یابند. بنا بر این، با شبکه‌ای از اطلاعات رو به رو می‌شویم که بر اساس توالد ذاتی شکل گرفته‌اند.

عضو هیأت علمی گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه ادامه داد: پرداختن به معرفت‌شناسی سایبر از این جهت اهمیت و ضرورت دارد که به تدریج فضای سایبر به منبع معرفتی بشر تبدیل شده است و بی‌تردید، در آینده به صورت بخشی از مغز بشر درخواهد آمد. امروزه ما برای به دست آوردن اطلاعات به گوگل، و نه کتاب‌ها و دایرةالمعارف‌های خاص و متخصصان، رجوع می‌کنیم. اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مقوم جامعه اطلاعاتی امروز هستند. بدون آنها جامعه اطلاعاتی وجود نخواهد داشت. اما ذهن بشر به تدریج گسترش می‌یابد و به واسطه اینترنت به یک ذهن گسترش یافته تبدیل می‌شود. تعامل ذهن گسترش یافته با اطلاعات پردازشگری است. این ذهن اطلاعات را به شیوه‌های خاصی پردازش خواهد کرد.

معرفت سایبری یا معرفتی که کاربران در فضای سایبر به دست می‌آورند، یا معرفت مجازی که آنها در فضای مجازی می‌یابند می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد.

در این مورد اساس بحث را تقسیم پدیدارشناختی معرفت سایبری (مجازی) قرار می‌دهیم.

از این نظر، معرفت سایبری بر دو قسم است:

۱. معرفت سایبری دم‌دستی

۲. معرفت سایبری فرادستی

وی در ادامه گفت: گاهی معرفت سایبر به واسطه رابطه دم‌دستی یا زنده‌ای که فرد با این فضا دارد حاصل می‌آید و گاهی هم به واسطه رابطه فرادستی با آن. یک متخصص که به سایت‌های علمی رجوع می‌کند تا اطلاعات جدیدی در مورد تخصص خود به دست بیاورد در واقع رابطه فرادستی با این فضا برقرار می‌کند. او در این فضا زندگی نمی‌کند، بلکه صرفاً از آن به عنوان یک راه کسب معرفت کمک می‌گیرد. اما کسی که همواره در شبکه‌های اجتماعی پرسه می‌زند و مدام از شبکه‌ای به شبکه‌ای دیگر قدم می‌گذارد، اصلاً فرصتی برای بیرون آمدن از فضای مجازی ندارد، در این فضا زندگی می‌کند و رابطه دم‌دستی با آن برقرار کرده است. معرفتی که در این زمینه به دست می‌آید معرفت دم‌دستی است.

عضو هیأت علمی گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه گفت: این تقسیم بدین معنا تقسیم پدیدارشناختی است که به نحوه ظهور اشیاء در روابط انسان‌ها با آنها مربوط می‌شود. در معرفت‌دستی اشیاء به گونه‌ای زنده برای انسان ظاهر می‌شوند و با آنها ارتباط زنده پیدا می‌کند. در مقابل در معرفت فرادستی با اشیاء ارتباط زنده نداریم. در ارتباط زنده معرفت به گونه‌ای متفاوت با ارتباط غیرزنده سامان می‌یابد. معرفتی که در فضای زنده به دست می‌آید با معرفتی که در فضای غیرزنده حاصل می‌آید تفاوت دارد.

وی در بیان بیان داشت: روشن است که ویژگی‌های معرفت‌دمدستی با معرفت‌فرداستی یکسان نیستند و باید هر یک را جداگانه آنها را بررسی کرد. گفتنی است که در ادبیات معرفت‌شناسی فضای سایبر و اینترنت مباحث بسیار پراکنده‌ای را می‌بینیم که برخی از آنها به معرفت‌سایبر دمدستی و برخی دیگر، به معرفت‌سایبر فرداستی مربوط می‌شوند. از این جهت، مباحث در این زمینه بسیار متفاوت و ناهمگون مطرح شده‌اند. به بیان دیگر، معرفتی که یک متخصص از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی به دست می‌آورد (معرفت‌فرداستی) با معرفت کسانی که در این فضا زندگی می‌کنند (معرفت‌دمدستی) تفاوت بسیاری دارد و ویژگی‌های آنها با هم فرق دارند.

برای مثال، لینچ دست‌کم نه ویژگی برای این فضا مطرح می‌کند که عبارتند از: جایگزینی اطلاعات به جای معرفت، پذیرش معرفتی، آبخارهای اطلاعات، مشکل معیارمندی، نسبی‌گرایی در عقلانیت، انسجام‌گرایی، شبکه‌ای بودن، دموکراتیزه شدن معرفت، فهم ناچیز و تکثر معرفتی. بیشتر این ویژگی‌ها برای معرفت‌سایبری دمدستی هستند و تنها تعداد اندکی به معرفت‌فرداستی مربوط می‌شوند. برای نمونه، آبخارهای اطلاعات و فهم ناچیز به معرفت‌دمدستی اختصاص دارند. اما شبکه‌ای بودن و تکثر معرفتی به هر دو معرفت اختصاص دارد. در مقابل، برخی از معرفت‌شناسان به بیان سرنوشت معرفت تخصصی و همکاری گروهی در اینترنت پرداخته‌اند و مباحث آنها به معرفت‌فرداستی ارتباط دارد.

در ادامه این کرسی دکتر مهدی عباس زاده به نقد مطالب ارائه شده پرداخت که در ادامه می‌خوانید:

ضمن تشکر از برگزارکنندگان این نشست و نیز از آقای دکتر قائمی نیا که بحث خوبی را ارائه کردند و نیز سایر حضاران محترم. «معرفت‌شناسی سایبر» بحث کاملاً جدیدی در دنیاست و در کشور ما نیز طبعاً ادبیات غنی ندارد و لذا ابعاد مختلف آن باید مورد مطالعه و بررسی دقیق قرار گیرد. نکاتم را در قالب چند بند زیر، عرض می‌کنم:

توجه داشته باشیم که وظیفه معرفت‌شناسی سایبر صرفاً رهایی یافتن از دام تکنولوژی نیست بلکه ابتدا شناساندن چیستی، هستی و ابعاد مختلف معرفت‌سایبری است و سپس آسیب‌شناسی آن و نهایتاً راهکارهای رهایی از آسیب‌های آن (چون علاوه بر معرفت‌شناسی توصیفی، معرفت‌شناسی هنجاری هم داریم که باید و نبایدهای معرفتی را بیان می‌کند). هستی‌شناسی معرفت‌سایبری، اگرچه بحث هستی‌شناختی است، اما به نظرم با معرفت‌شناسی سایبر کاملاً مرتبط است. در بخش آسیب‌شناسی باید توجه داشته باشیم که در کنار مخاطرات معرفتی فضای سایبر، معرفت‌سایبری دارای فواید مهمی نیز هست، مانند: گستردگی مخاطبان فضای مجازی (از جهت تعداد، سن، جنسیت و ...)، رسانش آسان و سریع اطلاعات به مخاطبان، و دسترسی نسبتاً آسان مخاطبان به محتوای فضای مجازی (که ناشی از افزایش سرعت اینترنت، ارزانتر شدن هزینه‌های استفاده از آن و ...).

به نظرم «پردازش» در انسان، غیر از پردازش در هوش مصنوعی است. پردازش انسان مانند رایانه‌ها صرفاً محاسباتی نیست، بلکه طبق مبنای فلسفه اسلامی، آگاهانه و خودآگاهانه است. شاید بهتر باشد واژه پردازش را برای رایانه استفاده کنیم و در مورد انسان، از تفکر، بررسی و تحلیل. تعبیر پردازش در انسان که از مدعیات روانشناسی شناختی است، عمدتاً ناشی قیاس مغز-رایانه (مغز به مثابه سخت افزار و ذهن به مثابه نرم افزار) و از رویکردهای فیزیکیالیستی غربی به ذهن انسان است که در فلسفه اسلامی با چالش جدی مواجه است.

از مهمترین مسائل معرفت‌شناسی سایبر، دو مسئله صدق و توجیه است. به تعبیری، باور ما در مجازی در چه صورت صادق است؟ (آیا اگر با بقیه اطلاعات در فضای سایبر یا با کل، انسجام داشته باشد؟ یا نه، باید با نفس الامر مطابقت داشته باشد؟ یا نه، باید در عمل مفید واقع شود؟ یا ...) و صدق باور ما در فضای مجازی چگونه اثبات و توجیه می‌شود؟ (آیا باید به باورهای پایه یا بدیهی بینجامد؟ یا نه، باید با دیگر داده‌ها یا با کل یعنی شبکه در انسجام باشد؟ یا نه، گواهی گواهی شبکه‌های اجتماعی و اینترنت و ... کفایت می‌کند؟ یا ...). دو مسئله گواهی و اعتبار معرفتی یا وثاقت‌پذیری در فضای سایبر، ذیل دو مسئله صدق و توجیه مطرح است. مسائل مهم دیگری در رابطه با معرفت

سایبری وجود دارد، از جمله واقع‌نمایی یا واقع‌نانمایی معرفت‌سایبری، نسبیّت یا اطلاق باور سایبری، تکثرگرایی در باورهای سایبری یا نفی آن، یقین در معرفت‌سایبری، تاثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت‌سایبری و ... همه اینها مهم است.

با توجه به نظریه شهید صدر، شاید بتوان گفت توالد موضوعی، از رایانه هم بر می‌آید (چون مبتنی بر اصل عدم تناقض است) اما توالد ذاتی، کارکرد خاص انسان است (و نیازمند هوش خاصی است و البته عوامل روان‌شناختی نیز در آن دخیل‌اند). لذا یقین در فضای سایبر قدری متفاوت با یقین در فلسفه و منطق و ریاضیات است. در فضای سایبر، عوامل روان‌شناختی و فرهنگی و خلاصه عوامل غیرمعرفتی در مسئله یقین، حضور و دخالت جدی دارند.

فضای سایبر و اینترنت، امروزه منبع اصلی معرفت انسان شده است. البته مقتضای «انسان‌سایبری» نیز همین است. امروزه اینترنت تبدیل شده است به امتداد ذهن انسان: «ذهن گسترش یافته». این البته ضمن اینکه فوایدی دارد، آسیب‌های معرفت‌شناختی نیز به دنبال دارد.

رویکرد پدیدارشناختی به معرفت‌سایبری جای توجه جدی دارد. عادت ما این شده است که همواره رویکرد معرفت‌شناسان تحلیلی را مورد توجه قرار دهیم، چون معرفت‌شناسی را اینها بیشتر دامن زدند. حال آنکه فلاسفه قاره‌ای نیز بحث‌های مهمی در معرفت‌شناسی دارند. گذشته از پدیدارشناسی، مکاتب دیگر فلسفه قاره‌ای نیز راجع به معرفت‌سایبری حرف‌هایی برای گفتن دارند. مثلاً بودریار در سنت پسامدرن یا مثلاً مک‌لوهان در فلسفه رسانه مهم‌اند. همچنین معتقدم از منظر فلسفه اسلامی هم می‌توان به معرفت‌سایبری نگریست و این هم مهم است. فلسفه اسلامی این ظرفیت را دارد.

بحث شبیه‌سازی معرفتی در فضای سایبر بسیار مهم است. اینکه در فضای سایبر، معرفت نداریم بلکه شبیه‌یا وانموده معرفت را داریم، آنطور که بودریار می‌گوید «واقعیت‌حاد». مهمتر از این، آن چیزی است که مک‌لوهان می‌گوید، یعنی اینکه رسانه اساساً جایگزین خود پیام می‌شود. رسانه خود پیام است. فضای سایبر دیگر صرفاً بستر حضور پیام نیست، بلکه خودش پیام دارد. سایبر است که پیام را می‌سازد. سایبر اصلاً ماهیت پیام را شکل می‌دهد. شدت تاثیر پیام کاملاً تحت تاثیر خود سایبر و ویژگی‌های آن است. به نظرم باید معرفت‌شناسی سایبر را در این دو دیدگاه را به خوبی تحلیل کنیم. در این صورت، صدق و توجیه در فضای سایبر، ابعاد دیگری پیدا می‌کند.



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، کرسی علمی با موضوع "جایگاه عقل در درک حقایق شهودی" پنجشنبه ۸ دیماه سال جاری توسط گروه عرفان پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه با مشارکت دانشکده عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب به صورت حضوری و مجازی برگزار شد.

در این کرسی علمی حجت الاسلام دکتر علی فضلی به ارائه مطالب خود پرداخت که گزیده این سخنان را می خوانید:

نقد عقل به معنای امکان کشف از واقعیت به خصوص واقعیت ما بعد طبیعی با عقل نه رخداد نوین که واقعه دیرین در تاریخ اندیشه بشری است که در جریان‌های فکری با رویکردهای متفاوت ساخته و پرداخته شده و به سرای اندیشمندان به خصوص علمای مسلمان منزل گزیده است؛ در سرای اصحاب حدیث و رأی، در سرای کلامی اشعریون و عدلیون، در سرای ارباب حکمت و عرفان و در سرای اخباریون و اصولیون به نوعی ورود داشته. آنچه که در سرای ارباب شهود و عرفان در رویاروی با اصحاب حکمت و فلسفه گذشته مد نظر این کرسی است.

دلایل نقد عرفان به عقل به دو دلیل منحل می‌شود؛ یکی با عنوان «عرفان طوری و راء طور عقل است» که به نقد عقل از جهت ناتوانی در ادراک حقایق عرفانی اشاره دارد و دیگری با عنوان «همواره عقل در معرض خطاست» که به نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات اشاره دارد. آنچه در این کرسی بیشتر مد نظر ماست، دلیل اول است که (حقایق شهودی و رای معقولات استدلالی و در فراچنگ عقل) است.

بحث طور و رای طور عقل در ادبیات عرفانی به دو لایه و دو ساحت اشاره دارد؛ یکی در ساحت عرفان عملی که اسرار عشق طوری و رای طور عقل است و عقل از ادراک آن اسرار عاجز است که در قالب اشعار و غزلیات تنازعات عقل و عشق به گونه‌های مختلف به تصویر در آمده است؛ به قول حافظ «عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی/ عشق داند که در این دایره سرگردانند» دیگری در ساحت عرفان نظری که حقایق عرفانی طوری و رای طور عقل است و عقل از ادراک و بیان آن حقایق عاجز است. این ساحت، خود، دو جهت دارد: یکی جهت معرفت‌شناختی و دیگری جهت زبان شناختی که اولی حقایق عرفانی اندر عقل نیابند یعنی عقل نمی‌تواند این حقایق را درک کند و دومی حقایق عرفانی اندر تعبیر نیابند؛

یعنی عقل نمی‌تواند آن حقایق را به زبان آورد و قدرت توصیف و تعبیر ندارد. آنچه در این کرسی مد نظر ماست، بُعد معرفت شناختی است.

برای اثبات عجز عقل از ادراک حقایق عرفانی برهانی بر پایه اصل مناسبت اقامه شده است. ابن عربی، محقق فناری، صائن الدین ترکه اصفهانی و صدرالمتالهین بر آنند، شرط اصلی در ادراک، مناسبت بین مدرک و مدرک است و بین عقل فکری و استدلالی با حقایق الهی مناسبت نیست. یعنی، انسان‌ها در ادراکات در یک رتبه نیستند؛ بلکه برخی دامنه ادراکی آنان بیش از برخی دیگر است. طفلان به دلیل مناسبت محسوسات را ادراک می‌کنند، ولی توان ادراک معقولات را ندارند؛ به خلاف بزرگسالان که نه تنها محسوسات، که معقولات را درک می‌کنند. در میان بزرگسالان نیز بسیاری چون استدلالیون و بحثیون به دلیل مناسبت فقط توان ادراک معقولات را دارند، ولی به دلیل آن که به کمال حقیقی نائل نشده‌اند با فراسوی معقولات مناسبت ندارند، از ادراک حقایق شهودی و اسرار لاهوتی و لطائف عرفانی که به نظام هستی به خصوص صقع ربوبی تعلق دارند، عاجزند، به خلاف اندکی از آنان چون ارباب ذوق و شهود که به این بلوغ رسیده‌اند و توان ادراک آن حقایق را پیدا کرده‌اند. به قول ابن عربی: «و کل قوه منها محجوبه بنفسها لاتری افضل من ذاتها» یعنی هر یک از قوای روحانی چه داخل در نشئه انسانی و یا خارج از آن، به حدود خویش (بنفسها) محجوبند و برتر از ذات خویش نمی‌بینند.

مقصود از عجز عقل از ادراک حقایق شهودی و اسرار عرفانی چیست؟ عجز عقل سه معنا دارد که در اینجا هر سه معنا مقصود است:

یکی عقل و فکر به دلیل عدم امکان وجدان ماورای معقولات به هیچ وجه نمی‌تواند به آن حقایق دست یابد؛ یعنی به هیچ وجه نمی‌تواند آن را تصور کند و بفهمد تا حکم به امکان وجود یا عدم امکان وجود آن حقایق دهد و لذا عجز به معنای «لایدرك العقل و لا يفهم حتى يحكم على الامكان و عدم الامكان» است؛

دومی عقل و فکر نمی‌تواند به نحو مستقل به آن دست یابند. مقصود از این استقلال آن است که عقل بدون مدد از اشراق و شهود با ترتیب مقدمات صرفاً عقلی و تنظیم قیاسات منطقی به حقایق عرفانی دست یابد و لذا عجز به معنای «لایدرك العقل مستقلاً»؛ به تعبیر ابن عربی «لايستقل العقلُ بِادراكه» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶)

سومی عقل و فکر نمی‌توانند به نحو مستقل آن را ممکن بدانند، بلکه با قوانین عقل آن را ناسازگار می‌بینند و حکم به استحاله آن می‌دهند و هرگز آن را نمی‌پذیرند. لذا عجز به معنای «لايقبل العقل و يحكم بعدم الامكان»

مقصود از حقایق عرفانی چیست؟ حقایق عرفانی همان مسائل هستی‌شناسی عرفانی هستند. در حقیقت این حقایق معارف توحیدی یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم و احکام آن هستند که عارفان از راه شهود حقیقی آن را یافته و با عقل توصیفی به لباس مفاهیم ذهنی و حصولی درآورده و به توصیف و تبیین آن پرداخته است. لذا حقایق عرفانی دو ساحت دارند؛ یکی ساحت وجدان حضوری که به آن حقایق شهودی گویند و دیگری ساحت تعبیر و ترجمان عقلی که به آن حقایق حصولی گویند.

مقصود از عقل چیست؟ عقلی که اصحاب حکمت و فلسفه بر آن صحه می‌گذارند و ارباب شهود و عرفان بر آن می‌تازند باید عقل به معنای فلسفی آن باشد و عقل فلسفی از حیث ادراک به عقل شهودی و عقل حصولی تقسیم می‌شود؛ یعنی عقل دو گونه ادراک دارد؛ یکی ادراک حضوری که در آن صورت به آن عقل شهودی گویند و دیگری ادراک حصولی که در آن صورت به آن عقل حصولی گویند. عقل شهودی از آن رو که حقایق عقلی را به صورت مباشر و با مواجهه مستقیم ادراک می‌کند و به نحو احاطی یا اتصالی آن حقایق را می‌یابد، عقل شهودی نام دارد. اما عقل حصولی از آن رو که حقایق عقلی را به نحو مفهومی در صفحه ذهن سان می‌دهد، عقل حصولی نام دارد. این عقل کارکردهای بسیاری دارد که از آن جمله فهم و استدلال است که فهم در مرحله مفهوم است که این مرحله به صورت مفاهیم و تصورات، سپس

تلفیق و تجمیع آن تصورات، آنگاه صدور تصدیقات و احکام تبلور می‌یابد. در استدلال نیز در صدد اثبات آن تصدیقات برمی‌آید؛ یعنی با ترتیب مقدمات و تنظیم قیاسات آن تصدیقات را نفیا یا ایجابا به اثبات می‌رساند.

عقل استدلالی گاهی به نحو مستقل، یعنی مستقل از شهود و با مواد عقلی محض، بدون امداد از اشراق و شهود حدود وسطای تصدیقات را به دست می‌آورد و بر وجود حقایق برهان اقامه می‌کند. در این صورت به عقل استدلالی می‌توان عقل مستدل مستقل گفت و گاهی به نحو تبعی یعنی به تبع شهود در مقام استدلال قرار می‌گیرد؛ یعنی در حدود وسطای قیاسش وامدار شهود است؛ به تعبیری اهل حکمت یا خود در هنگام شهودشان خصیصه‌ای چون سبب اشیاء یا لوازم اشیاء را در متن حقیقت شهودی می‌یابند و یا در هنگام مطالعه گزارش‌های عرفانی در متن حقیقت حصولی که بازتاب حقیقت شهودی است، به آن خصیصه می‌رسند که می‌تواند آن را حد وسط برهان قرار دهد. در این صورت به عقل استدلالی می‌توان عقل مستدل تابع گفت.

نتایجی که می‌توان از مطالب فوق به آن‌ها اشاره کرد:

بحث اول: با توجه به این مقدمات باید به مقصود از عجز عقل در ادراک حقایق عرفانی رسید. مقصود آنان از این عقل نه عقل شهودی که عقل حصولی است. چنان که محقق جندی فرمود.

اگر مقصود از عقل در این نقد عقل حصولی و استدلالی، آن هم عقل مستدل مستقل باشد که ارباب شهود و عرفان بر آن عقل نظری و فکری اطلاق کرده‌اند و مقصود از حقایق، حقایق شهودی باشد، طبیعی است که این عجز پابرجاست و آن برهان بر عجز نیز برقرار است. زیرا عقل مستدل مستقل که در میدان مفاهیم ذهنی جولان دارد با حقایق شهودی که در میدان واقعیات عینی استقرار دارد، مناسبت ندارند و از ارکان ادراک مناسبت مدرک و مدرک است و لذا حقایق شهودی به عنوان حقایق شهودی در رده استدلالات و براهین قرار نمی‌گیرند. بنابراین نباید مقصود از حقایق، حقایق شهودی باشد، بلکه باید حقایق حصولی باشند.

اگر مقصود از عقل، عقل حصولی باشد و حقایق، حقایق حصولی باشد که بازتاب توصیف مدارانه حقایق شهودی است و در مرتبه مفاهیم ذهنی قرار دارد، در این صورت به باور خود عارفان عقل می‌تواند آن حقایق را بفهمد و دریابد و بپذیرد و دیگر عاجز از ادراک نیست. لذا باید به عقل از حیث فکر و عقل از حیث قبول و فهم تفاوت قائل شد که ابن عربی می‌نویسد: «فإن للعقول حدا تقف عنده من حیث ما هی مفكرة لا من حیث ما هی قابلة»

اما صاحب عقل باید از موانع فهم پاک گردد تا معانی آن گزاره به عقل وی عرضه شوند. البته چه بسا خود صاحب عقل به موانعی مبتلاست و امکان عرضه معانی آن گزاره به عقل او نیست که این موانع یا به عدم طهارت و عدم قداست برمی‌گردد که باید عقل قدسی، عقل سلیم و عقل منور به نور القدس باشد، یعنی اسیر امیال و نفسانیات نباشد، و از کمند وهمیات رها باشد و حکمش بر وهم غالب باشد و دیگر نام عقل مشوب به وهم بر ناصیه نداشته باشد و یا از نوع عدم مناسبت با آن حقیقت عرفانی است یعنی عقل در مباحث ما بعد طبیعی ورزیده نیست و افق فهمش به سنخ حقایق ما بعد طبیعی نمی‌رسد. چنان که محیی‌الدین ابن عربی و محقق قیصری به این نکته اشاره کرده‌اند.

وقتی عقل در رده عقل حصولی قدسی می‌تواند حقایق حصولی را ادراک کند و عاجز نباشد، می‌تواند در جایگاه عقل مستدل تابع قرار گیرد و در پی بررسی آن حقایق به خصایصی دست یابد که قابلیت استقرار در حدود وسطای قیاسات دارند و به نحو تبعی و نه استقلالی به ادراک آن حقایق دست یابد و این ظریفه نیز مورد قبول عارفان است و لذا نباید در این ساحت قائل به عجز عقل باشند، بلکه فقط عجز را در ساحت استقلال گسیل می‌دارند.

در اینجا نقد عجز به معنای سوم باقی می‌ماند که عقل حصولی از آن روی که حقایق عرفانی را با قوانین عقلی چون قانون امتناع تناقض متعارض می‌بیند، حکم به استحاله آن می‌دهد؛ لیک آیا امکان دارد که حقایق عرفانی اگر واقعیت نفس‌الامری داشته باشند، با قوانین عقلی متعارض داشته باشند؟

در پاسخ باید گفت که مقصود عرفای اسلامی در این عجز آن است که وقتی عقل حصولی به نحو استقلالی و نه تبعی نمی‌تواند به ادراک حقایق دست یابد و به راز و رمز کج‌تابی‌های زبانی گزاره‌های عرفانی که چه بسیار به صورت پارادوکسیکال نمایان شده‌اند، دست یابد و آن را با قوانین عقلی به خصوص قانون امتناع تناقض متعارض ببیند، حکم به استحاله آن می‌دهد؛ لیک نباید از این اصل غافل شد که هیچ گزاره‌ای - چه عرفانی و چه غیر عرفانی - نمی‌تواند با قوانین صادق عقلی به خصوص قوانین عقل عام تعارض داشته باشد که صدرا می‌نویسد: « البرهان الحقیقی لایخالف الشهود الکشفی »

به فرض اگر کسی مدعی شود که امکان هماهنگی قوانین نظری عقلی با حقایق عرفانی نیست و نظریات عقلی به افق حقایق عرفانی نمی‌رسند، باید به وی توجه داد که اولاً نمی‌توان تعارض آن حقایق با ضروریات را که صدق محض هستند و پایه اندیشه بشری هستند، پذیرفت و ثانیاً اگر تعارض هست، از نگاه عارفان به حتم بین استدلالات نظری و حقایق عرفانی تعارض است که چه بسا که آن استدلالات نادرست و برخفا باشند و حدود وسطای استدلالات صادق برای اهل حکمت مخفی مانده باشند و در طی تکامل و ترقی فلسفی به آن حدود دست یابند و آنگاه هماهنگی استدلالات و حقایق حاصل شود. بر این اساس - آن گونه که ابوحامد غزالی می‌گوید - باید بین عجز عقلی و استحاله عقلی فرق نهاد؛ مثلاً اگر ولی الهی بگوید که من در مکاشفه‌ای یافته‌ام که فلانی فردا آسیب می‌بیند، چه بسا عقل نتواند آن را درک کند، ولی اگر بگوید که من در مکاشفه‌ام یافته‌ام که خالق هستی فردا فردی مثل من را خلق می‌کند، عقل حکم به استحاله آن می‌دهد.

بحث دوم: نقد عرفان به عقل آن شد که حقایق عرفانی طوری و رای طور عقل هستند و عقل از جهت کشف واقع از نوع حقایق عرفانی عاجز است. اگر این مسأله تحلیل و تقریر مناسب نشود، اصلاً نمی‌توان وارد بحث میزان عقلی و سنجش عقلی شد.

نقد این نقد از دو منظر می‌تواند انجام بگیرد؛ یکی از منظر عرفانی و دیگری از منظر منطقی و فلسفی.

اما از منظر عرفانی هیچگاه دامنه نقد به محیط سنجش عقلی گزاره‌های عرفانی نمی‌رسد. زیرا عقل در مقام سنجش حقایق حصولی می‌تواند عقل استدلالی تابع باشد که در پی شهود و پس از ترجمان شهود آن حقایق را بفهمد و به سنجش آن حقایق بپردازد. از این رو اگرچه ممکن است که عقل به نحو استقلالی در کشف از واقع ناتوان باشد، ولی می‌تواند به نحو تابع (یعنی پسا شهودی) حقیقت مترجم را بفهمد و ادراک کند که این به فرض عدم امکان برای یک فیلسوف محروم از شهود دست کم برای عارف مشاهده‌گر امکان دارد و می‌تواند آنچه را که خود یافته و گزارش داده و گزاره ساخته، به سنجش بفرماید. چنان که محقق قیصری بر آن است.

اما از منظر منطقی و فلسفی آن که این گونه نیست که عارف بتواند حقایق را با شهود دریابد، ولی فیلسوف آن را با برهان نیابد. به گفته خواجه نصیر طوسی در آغاز و انجام « و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابو سعید ابو الخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابو علی سینا قدس الله روحهما اتفاق صحبتی شد بعد از انقضای آن یکی گفت آنچه او میداند ما می‌بینیم و دیگری گفت آنچه او می‌بیند ما می‌دانیم. و هیچ یک از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده. » (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲) بر این اساس ملاصدرا در خطبة اسفار می‌نویسد: « کل ما علمته من قبل بالبرهان عایتته مع زوائد بالشهود و العیان من الاسرار الالهیه »

این سخن صدرا این پیام را می‌رساند که اهل معرفت، آنان که اهل ذوق و شهودند و ذو منقبتین هستند، بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای که نخست با بحث و برهان حقیقت را درک کردند و سپس آن حقیقت را شهود نمودند و دسته‌ای که به عکس، نخست به شهود حقیقت دست یافتند و آنگاه به بحث درباره آن بنشینند و بر آن اقامه برهان کند. البته دسته اول برترند. زیرا برای حصول خویش یقین بیشتری می‌یابند و نیز توانایی انتقال برای او بیشتر فراهم است.

افزون بر این سلوک این دسته یعنی انتقال از حصول به شهود نسبت به دسته دوم عمومی‌تر است. آنچه را که اهمیت دارد، این است که دستگاه سنجش عقلی همیشه حاکم است و انتقال به هر صورتی که باشد، چه انتقال از شهود به حصول و چه انتقال از حصول به شهود، دستگاه سنجش داخل آنها نیست، بلکه محیط بر آنهاست.

در ادامه حجت الاسلام و المسلمین حسین عشاقی و دکتر خلیل قنبری به عنوان ناقدان به ارائه دیدگاه‌ها و نظرات خود پرداختند.

۵۷. تحولات اجتماعی از منظر قرآن کریم

معاونت پژوهش حوزه علمیه استان مرکزی

استاد علی حیدر مرتضوی

از نگاه قرآن کریم انسان بدون آگاهی به دنیا آمده ولی استعداد آن را دارد و برای شکوفایی استعدادش به تبعیت از غیر نیازمند است. تبعیت فطری و آگاهانه مورد تایید و مراجعه به اهل خبره لازم است و در مقام اندیشه مطالعه و در میدان عمل الگوی مناسب ضروری است. افراد در تحولات اجتماعی نقش مؤثر دارند معیار تحول به سمت تکامل یا انحطاط حق و ناحق بودن فعل و انگیزه فاعل است. تحولات اجتماعی یک سنت الهی بوده و عوامل متضاد زمینه تکامل را فراهم نموده و سیر تکاملی جوامع دورانی است. و در نهایت به جامعه جهانی متکامل واحد می‌رسد. در سیر تکامل دورانی جامعه سنتهای دیگری وجود دارد که با انتخاب آنها مسیر تحولات مشخص می‌شود. مانند سنت هدایت خاص و ابتلا که مطلق و سنت امداد و تغییر سرنوشت که مقید و مشترک است و سنت افزایش نعمت مختص صالحان و سنت انتقام مختص ظالمان است. ایمان و تقوا، اطاعت و استقامت، توبه و استغفار، رمز بقای جامعه اسلامی است. تحلیل تحولات اجتماعی از منظر قرآن کریم، مبتنی بر یک سلسله مبانی قرآنی است که برجسته ترین آنها به قرار زیر است:

۱ - از برخی آیات قرآن استفاده می‌شود که نسل انسانهای فعلی به یک مرد و زن منتهی می‌شود و انسان نوعی مستقل بوده که اجتماعی زیستن در اصل آفرینش او سرشته شده است.

«إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل إن أكرمكم عند الله أتقیکم» (حجرات: ۱۳)

۲ - جامعه ی انسانی؛ در آغاز آفرینش انسان، در یک اجتماع کوچک و خانواده تشکیل شده و سپس خانواده ها توسعه یافته و قبائل پدید آمدند که با پذیرش دین واحد به امتی تبدیل شدند و با انشعاب آن، امتهای و اختلافات به وجود آمده است.

«و ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا» (یونس: ۱۹)

۳ - انشعاب و اختلاف لازمه توسعه ی زندگی اجتماعی است. «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك و لذلك خلقهم» (هود: ۱۱۹)

۴ - منشأ انشعاب و اختلاف این است که انسان مرکب از طینت و طبیعت، روح و جسم، آفریده شده و دارای عقل و نفس و جان و تن است و هریک از آنها اقتضائی دارد که موجب پیدایش استعداد های متفاوت شده است.

«الذی أحسن کلّ شیء خلقه و بدأ خلق الإنسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین ثم سوّیه و نفخ فیهِ من روحه...» (سجده: ۸۷)

۵ - تفاوت استعداد ها موجب اختلاف در بهره وری از امکانات خدا دادی و تفوق برخی از انسانها بر بعضی دیگر شده است .

«نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض لیتخذ بعضهم بعضا سخریا» (زخرف: ۳۲)

۶ - این تفاوت و اختلاف ها موجب فروپاشی اتحاد جامعه ی انسانی نبوده بلکه زمینه ی تکامل جامعه را فراهم آورده و در نهایت به وحدت متکامل منتهی می‌شود.

«و لقد كتبنا فی الزبور من بعد الذکر أن الأرض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء: ۱۰۵):

اجتماع در لغت بمعنای دور هم گرد آمدن و جامعه، مؤنث جامع، بمعنای گرد آورنده و دربرگیرنده است.

(عمید، حسن (۱۳۶۰، فرهنگ عمید، ص ۹۱ و ۳۶۵) انتشارات امیر کبیر)

هر دو واژه، از ریشه «جمع» گرفته شده اند؛ واژه اجتماع، در عرف بمعنای جمعی زیستن و دور هم زندگی کردن است. و از دیدگاه جامعه شناسی، مجموعه ای از افراد انسانی که با نظامات، سنن، آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند، جامعه را تشکیل می دهند. (مطهری، مرتضی (بی تا)، جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا، ص ۱۱)

در فرهنگ قرآن، این معنی با واژه ی «امت» بیان شده است؛ در زبان عربی گاهی به تمام مردم و جامعه ی بشریت «امت» اطلاق شده «الأمة الخلق کلهم» (طریحی، فخرالدین (۲۳۶۲) مجمع البحرین، انتشارات کتاب فروشی مرتضوی، ج ۶ ص ۱۲)

در قرآن کریم جمله ی «کان الناس أمة واحدة» (یونس: ۱۹) به این معنی اشاره دارد؛ و گاهی به گروهی از مردم به اعتبار نوعی وجه مشترک، «امت» گفته می شود؛ جمله ی «لکل أمة أجل» بیانگر این معنی است. واژه «قوم» نیز به این معنای اخیر به کار می رود. «و کم قصمنا من قریة کانت ظالمة و أنشأنا بعد ها قوما آخرین. چه بسیار آبادی هایی را درهم شکستیم که مردمش ستمگر بودند و پس از آنها قومی دیگر پدید آوردیم» (انبیاء: ۱۱)

منظور از تحولات اجتماعی، تغییر و دگرگونی جوامع بشری، در جهت ارتقا و انحطاط؛ یا نا بودی جامعه ای و پیدایش جامعه ی دیگر است. (مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۲۱)

این مقاله در مقام توصیف و تحلیل این گونه تحولات از منظر قرآن کریم؛ با هدف کشف و استنباط اصول و قوانین کلی، از قرآن کریم، در مورد تحولات اجتماعی است. و در حقیقت در صدد یافتن پاسخ به پرسشهای زیر است:

دیدگاه قرآن در مورد تحولات اجتماعی چیست؟ تاثیر متقابل جامعه و فرد در تحولات اجتماعی چگونه است؟ تحولات اجتماعی چگونه به تکامل جامعه منتهی می شود؟ رابطه ی تحولات اجتماعی با سنتهای الهی چگونه است؟

پیشینه ی بحث:

بطور کلی مباحث اجتماعی از منظر قرآن پیشینه ی طولانی ندارد. بحث از تحولات اجتماعی نیز هر چند ضمن برخی از تفاسیر قرآن بصورت پراکنده مطرح شده ولی به نحو مستقل و مستوفی مورد بحث واقع نشده است.

در میان مفسران، علامه طباطبایی «ره» در جلد چهارم تفسیر المیزان مباحث اجتماعی را نسبتا مبسوط بررسی نموده. و نیز شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ به دیدگاه قرآن نیز اشاره کرده است. و بالاخره استاد مصباح یزدی در کتاب جامعه و تاریخ از نگاه قرآن با تفصیل بیشتر نظریه قرآنی را مورد بحث قرار داده است.

و پایان نامه ای با عنوان «علل انحطاط تمدن ها از دیدگاه قرآن کریم» مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق «ع» به قلم آقای احمد علی قانع، تحقیق و تدوین شده که با روی کرد تفسیر گونه به تنظیم و تحلیل آیات مربوط به علل انحطاط تمدن ها پرداخته و راه هایی برای پیشرفت ارائه داده است.

و نیز مقاله ای با عنوان «علل انحطاط تمدن ها از منظر قرآن کریم» آقای ظهیر احمدی نگاشته است که با نگاه جامعه شناسی به شکل گیری اجتماعات و پدید آمدن نظام های اخلاقی، حقوقی، اقتصادی و سیاسی اشاره نموده و اساس رشد و ترقی تمدن ها را، حق و عدالت؛ و ایمان و تقوا بیان کرده و علل افول و انحطاط آنها را، ظلم و ستم و شرک و نابرابری، دانسته است.

و مقاله ای با عنوان « برخی از علل انحطاط تمدن ها و سقوط حکومت ها از دیدگاه قرآن » توسط سینوش کوهی حبیبی، به رشته ی تحریر در آمده که با نگاه روانشناسی اجتماعی تمدن هایی را که در قرآن ذکر شده به صورت موردی بررسی نموده است.

در عین حال نویسنده، کتاب یا مقاله ای در مورد (تحولات اجتماعی از منظر قرآن کریم) با روی کرد کشف و استنباط اصول و قوانین کلی، نیافته است. در این نوشتار سعی شده با نگاه بیرونی و به روش تلفیقی (تفسیری، فلسفی و جامعه شناسی) با دسته بندی بدیع و تحلیل مفید، اصول و قوانین کلی تحولات اجتماعی، از قرآن کریم استنباط و نتایج کاربردی آن، ارائه شود.

۱ - تاثیر افراد و گروه ها در تحولات اجتماعی

یکی از شاخه های علوم اجتماعی، روان شناسی اجتماعی است که رفتارهای اشخاص و گروه های اجتماعی را بررسی می کند. (نصرتی، علی اصغر) (۱۳۸۹) نظام سیاسی اسلام، نشر هاجر ط ۷ ص ۳۷)

روان شناسی اجتماعی، با مطالعه ی نحوه ی تفکر، احساس و عمل آدمی در محیطهای اجتماعی و چگونگی تاثیر متقابل محیطهای اجتماعی بر اندیشه ها، احساسات و اعمال، سرو کار دارد. (آذر بایجانی، مسعود؛ سالاری فرد، محمد رضا) (۱۳۸۸) پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات زمزم هدایت ص ۲۸۱)

براین اساس؛ با استمداد از روان شناسی اجتماعی، معیار تاثیر افراد و گروه ها در تحولات اجتماعی را می توان بررسی نمود.

دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه شناسان؛ پس از مطالعات و تحقیقات فراوان، امروزه به این نتیجه رسیده اند که؛ نه فرد یک سره متاثر از جامعه است و نه جامعه یک سره متاثر از فرد بلکه تاثیر دوسویه و متقابل است.

(مصباح یزدی) (۱۳۶۰) جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره» ص ۱۹۵)

روی این اصل، ابتدا تاثیر جامعه بر فرد؛ سپس تاثیر فرد بر جامعه را بررسی می کنیم.

۱ - ۱: تاثیر جامعه بر فرد:

تاثیر جامعه بر فرد بطور کلی در دو مرحله صورت می گیرد:

اول؛ جامعه؛ در به فعلیت رساندن و شکوفا کردن قوا و استعداد های فطری و روحی فرد؛ اعم از ادراکی و تحریکی؛ بخصوص در ایجاد موضوع و منطق برای آن دسته از میل های غریزی و فطری که جنبه ی اجتماعی دارند، تاثیر بسزایی دارد.

و ثانيا؛ فرد، بسیاری از ادراکات و علوم اکتسابی خود را از جامعه دریافت می کند. ادراک، علم، آگاهی و شناخت انسان، دو گونه است: یکی شناخت حقایق و واقعیات خارجی و نفس الامری؛ و دیگری شناخت اعتبارات عقلی و عقلایی و ارزشهای عملی؛ بخش عظیمی از هر دو نوع شناخت را؛ فرد از جامعه دریافت می دارد.

بی تردید بسیاری از معلومات افراد؛ در زمینه ی دین و مذهب، عرفان و فلسفه، منطق و ریاضیات، علوم تجربی و سایر معارف، متاثر از جامعه است و از طریق خطیبان و آموزگاران و استادان و یا کتابها و رساله ها و مجلات و روزنامه ها، به افراد منتقل می شود. (اقتباس از مصباح، همان ص ۲۲۸)

نیازمندی انسان به شناخت حقایق و ارزشهای عملی:

انسان از دو جهت به شناخت حقایق و ارزشهای عملی نیازمند است: یکی به جهت میل فطری؛ و دیگری برای ادامه ی زندگی مطلوب؛ این دو اصل اقتضا دارد که خود فرد به ادراک حقایق نائل شود و ارزشهای عملی را بشناسد؛ ولی از نظر قرآن؛ انسان بدون علم و آگاهی به دنیا آمده است: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شیئا» (نحل: ۸۷) و تنها استعداد ادراک حقایق را دارد؛ و این یک اصل و قانون تکوینی است.

انسان؛ برای شکوفایی استعدادها و به فعلیت رساندن کمالات بالقوه، ناگزیر است که از دیگران تبعیت نماید.

از دیدگاه قرآن تبعیت از غیر بر دو گونه است یکی تبعیت احساسی و تقلیدی و دیگری تبعیت عاقلانه و آگاهانه؛ منشأ تبعیت احساسی ممکن است فطرت توحیدی و گرایش معنوی باشد که مورد تایید قرآن است، چنانکه می‌فرماید: «والذین آمنوا واتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم» (طور: ۲۱)؛ و ممکن است منشأ تبعیت از غیر، تعصب و گرایش مادی و تقلید کورکورانه باشد، قرآن کریم؛ چنین تبعیتی را سخت مذمت نموده است: «..قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آباءنا أولو کان آباؤهم لایعلمون شیئا ولا یهتدون؟» (مائده: ۱۰۴) « قالوا بل نتبع ما ألفینا علیه آباءنا أو لو کان آباءهم لا یعقلون شیئا ولا یهتدون» (بقره: ۱۷۰) « قالوا بل نتبع ما وجدنا علیه آباءنا أولو کان الشیطان یدعوهم إلى عذاب السعیر» (لقمان: ۲۱)

اما تبعیت آگاهانه؛ مبتنی بر تحقیق و پژوهش است و به حکم عقل فطری هر تحقیقی، بر اصل پرسش استوار است؛ قرآن کریم نیز این اصل را تایید فرموده «فاستلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» (نحل: ۴۳) و برای درک حقایق شنیدن سخن دیگران و تبعیت از سخن نیکو را خصوصیت بندگان راه یافته و صاحبان خرد ناب دانسته «الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه» (زمر: ۱۸) و برای تشخیص ارزشهای عملی، راه یافتگان را شایسته ی تبعیت معرفی می‌کند « أفمن یراهدی إلى الحق أحق أن یتبع أمّن لایهّدی إلا أن یراهدی» (یونس: ۳۵)

مجموع آیات یاد شده؛ به شش اصل کلی اشاره دارد.

اصل اول؛ انسان بدون علم و آگاهی به دنیا آمده ولی استعداد آگاهی و مهارت را دارد

اصل دوم؛ انسان برای شکوفایی استعداد های بالقوه، نیازمند تبعیت از دیگران است.

اصل سوم؛ قرآن کریم تبعیت احساسی مبتنی بر فطرت و تبعیت آگاهانه را تایید کرده است.

اصل چهارم؛ مراجعه به اهل خبره و کار شناسان هر فن، لازم است.

اصل پنجم؛ مطالعه و تحقیق در نظریه ی صاحب نظران، در مقام فکر و اندیشه، ضروری است.

اصل ششم؛ تبعیت از الگوی مناسب و مطمئن، در میدان اجرا و عمل، ضرورت دارد .

۱- ۲: تاثیر فرد بر جامعه:

چنانکه اشاره شد؛ برخی از افراد و گروه ها در جهت مثبت یا منفی؛ در شکل گیری و ساختار اجتماع، تاثیر گذارند. نحوه ی تاثیرگذاری را می‌توان در پنج دسته ی کلی دسته بندی نمود:

۱- تاثیرگذاری در فرهنگ عمومی: پاره ای از افراد؛ در فرهنگ عمومی از قبیل عرف و عادت و آداب و رسوم و ادبیات و هنر و... نوآوری هایی به ارمغان می‌آورند که مورد استقبال عموم واقع شده و سرمشق؛ برای دیگران قرار می‌گیرد و به سنت حسنه یا سیئه تبدیل می‌گردد.

۲ - تاثیر در اختراعات، فنون و صنایع: افرادی از راه ایجاد یا تکمیل وسایل زندگی مؤثر واقع می‌شوند و اسباب مورد نیاز و مفید زندگی را فراهم می‌آورند و با استفاده از این وسایل رفته رفته زندگی اجتماعی متحول گردیده و شکل جدیدی پیدا می‌کند.

۳ - تاثیر در علوم و معارف: افرادی مانند دانشمندان علوم تجربی، فیزیک دانان و ریاضی دانان، فلاسفه و عارفان که در توسعه و تعمیق علوم و معارف تاثیر گذارند، در تحولات اجتماعات سهم بسزایی دارند.

۴ - تاثیر در ارزش های معنوی: پیامبران الهی و عالمان ادیان و مذاهب و فیلسوفان اخلاقی و حقوق دانان؛ ارزشهای معنوی را که برخاسته از امور حقیقی است، به جامعه عرضه نموده و مردم را دعوت می‌کنند تا زندگی فردی و اجتماعی خود را بآن ارزشها هماهنگ سازند. آنان نیز در تحولات گرایش های معنوی اجتماع بسیار تاثیر گذارند.

۵ - تاثیر در قدرت های اجتماعی: افرادی در تشکیل قدرت های اجتماعی تاثیر گذارند؛ اعم از قدرت سیاسی، نظامی و تسلیحاتی و قدرت تبلیغاتی یا قدرت اقتصادی. که مهمترین قدرت اجتماعی همان قدرت سیاسی است زیرا کسی که قدرت سیاسی را در اختیار داشته باشد به تدریج سایر قدرت هارا نیز بدست خواهد آورد؛ و در نتیجه به تحولات اساسی در جامعه منتهی گردد. (مصباح، همان ص ۲۶۷)

قرآن کریم؛ پیشوایان تحولات اجتماعی را «امام» نامیده است خواه در جهت رشد و ترقی تحول ایجاد کرده باشند و خواه در جهت افول و انحطاط اجتماع نقش مؤثر داشته باشند. در سوره ی انبیا بعد از بیان داستان حضرت ابراهیم و تحولات فرهنگی که او در جامعه به وجود آورد؛ و اشاره به داستان حضرت لوط و ادامه راه ابراهیم توسط فرزندش اسحاق و نوه اش یعقوب، می‌فرماید: «و جعلناهم أئمة یهدون بأمرنا و أوحینا إلیهم فعل الخیرات ... وکانوا لنا عابدین» (انبیا: ۷۳)

و در سوره ی قصص؛ بعد از بیان داستان حضرت موسی و فرعون؛ و اشاره به برتری جویی فرعون و غرور و تکبر او و لشکرش، می‌فرماید: «و جعلناهم أئمة یدعون إلی النار و یوم القیامة لاینصرون؛ و أتبعناهم فی هذه الدنیا لعنة...» (قصص: ۴۲ و ۴۱)

از این آیات سه اصل کلی دیگر، استنباط می‌شود:

اصل هفتم؛ افراد و گروه ها در تحولات اجتماعی در جهت تکامل و وانحطاط نقش مؤثر دارند.

اصل هشتم؛ معیار تحول در جهت تکامل، انگیزه ی فاعل؛ وخیر و حق بودن فعل است (و اوحینا إلیهم فعل الخیرات.... وکانوا لنا عابدین)

اصل نهم؛ معیار تحول در جهت افول و انحطاط، استکبار فاعل و ناحق بودن فعل است. (واستکبر هو و جنوده فی الأرض بغیرالحق..) قصص: ۳۹

در قرآن کریم نمونه های فراوانی یافت می‌شود که بیانگر تاثیر فرد بر جامعه است. برخی از پیام آوران الهی علاوه بر تاثیر معنوی در جامعه، در فنون و صنایع نیز نقش مهمی داشتند؛ مانند حضرت نوح «ع» که برای نجات بشریت کشتی غول پیکری ساخت (هود: ۳۷) و حضرت یوسف «ع» در تعبیر خواب و سیاست و اقتصاد تحول ایجاد کرد (یوسف: ۴۷-۴۹ و ۵۵)

۲- دیدگاه های دانشمندان در تحلیل تحولات اجتماعی :

در میان متفکران معاصر؛ نظریه پردازی، تغییرات اجتماعی، به دو صورت خوش بینانه و بدبینانه ارائه شده است: در نگاه اول تغییرات اجتماعی روند تکاملی را طی می‌کند. و در نگاه دوم؛ تغییرات؛ جز خسارت و تخریب و برهم زدن نظم موجود ثمری ندارد.

۲-۱ نظریه متفکران غربی :

صاحب نظران و جامعه شناسان غربی؛ در مورد حرکت و تحول اجتماع و تاریخ، سه نظریه ی عمده ارائه نموده اند:

الف - نظریه ی تکاملی:

بر اساس این نظریه؛ تاریخ همواره بسوی تکامل در حرکت است و هر چه زمان بگذرد جامعه ی انسانی به کمال و سعادت خویش نزدیک تر می‌شود. از طرفداران این نظریه؛ آگوست کنت، هربرت، اسپنزر، مارکس و انگلس را می‌توان نام برد. (قانع، احمدعلی (۱۳۹۱ش)، علل انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن کریم و ارائه راه‌های پیشرفت، ص ۳۵ تهران: انتشارات باور عدالت، چاپ سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین الملل، ص ۳۵)

ب - نظریه ی انحطاط:

طبق این نظریه؛ تاریخ در سیر قهقراپی است و هرچه زمان می‌گذرد جوامع از سعادت و کمال خویش دورتر می‌شوند.

از جمله طرفداران این نظریه؛ «ازفون ویزه» جامعه شناس آلمانی را، می‌توان نام برد. (همان)

ج - نظریه ی دورانی:

بر اساس این نظریه؛ تحولات تاریخی حالت دورانی دارند؛ یعنی تمدن یا جامعه ای متولد می‌شود و به تدریج رشد می‌کند سپس به پیری و فرتوتی می‌رسد و از بین می‌رود و سپس جوامع دیگر بوجود می‌آیند و همین سرنوشت را تکرار می‌کنند بگونه ای که هر دور نسبت به دور قبل پیشرفته تر است و ضمن اینکه هر دوره یک تطور داخلی دارد، یک تطور خط سیر دوره ای نیز در آن به چشم می‌خورد.

در میان فلاسفه قدیم یونان؛ افلاطون طرفدار این نظریه است و از میان صاحب نظران غربی؛ «ویکرو» ایتالیایی، «اسوالد شپنگلر» فیلسوف آلمانی، «آرنولد توپین بی» مورخ انگلیسی و «پیتر یم سورو کین» جامعه شناس امریکایی را، می‌توان نام برد. (همان + مطهری، جامعه و تاریخ ۲۰۵ تا ۲۱۸ - مجموعه آثار، ج ۱۳ ص ۸۱۴)

۲-۲ نظریه مستنبط از قرآن کریم:

در میان متفکران اسلامی علامه طباطبایی «ره» و شهید مطهری، نظریه ی تکامل دورانی را از قرآن کریم استنباط نموده‌اند.

علامه «ره» در تفسیر المیزان با استناد به آیه ی شریفه ی «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الأرض فانظروا کیف کان عاقبة المکذبین» (آل عمران: ۱۳۷) تحولات تاریخی و تغییرات اجتماعی را یک سنت الهی و ناموس طبیعی دانسته و می‌گوید:

«لازم است یک سلسله روشها و سنتها ی غیر قابل انطباق با محیط، بوجود آید در اثر فعل و انفعال و تنازع؛ عوامل مختلف و متضاد، راه برای یک سلسله پدیده های تازه ی اجتماعی باز شود. و اسلام هم از این قاعده ی عمومی مستثنا نبوده از نظر طبیعی واجتماعی[نه خود اسلام] مانند سایر سیستم ها است. بنابراین؛ وضع اسلام در پیروزی و شکست و تکیه بر عوامل و شرایط، عینا مانند سایر مرام ها است.» (صالحی کرمانی، محمدرضا(بی تا) ترجمه تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ج ۴ ص ۱۶۹)

علامه «ره» بر اساس این سنت الهی که نشانگر حرکت دَوْرانی بوده، معتقد است که در نهایت جامعه ای بوجود خواهد آمد که مبتنی بر فطرت توحیدی و تامین کننده ی سعادت بشر خواهد بود. و در این باره چنین می‌گوید:

«مطالعه ی عمیق در احوال موجودات جهان؛ این نتیجه را می‌دهد که بشر در آینده ی نزدیکی به هدف نهایی خود رسیده و به آمال خود نائل می‌شود آن روز کمال ظهور اسلام در دنیا است و روزی است که تمام شئون دنیوی بشر تحت سرپرستی اسلام قرار خواهد گرفت.» (همان ص ۱۷۱) سپس می‌افزاید: و خداوند در قرآن کریم وعده ی آن روز را طبق همین نظریه داده است و می‌فرماید:

«فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه أذلة علی المؤمنین أعدة علی الکافرین؛ لا یخافون لومة لائم» (مائده: ۵۴) و می‌فرماید:

«وعدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الأرض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم أمانا یعبدوننی ولایشرکون بی شیئا» (نور: ۵۵)

شهید مطهری نیز در تایید این نظریه می‌گوید:

«طبق نظر اسلام؛ اگر هر جامعه را به تنهایی در نظر بگیریم، یک دوره معین دارد «لکل أمة أجل» اما اگر جامعه ی جهانی را در نظر بگیریم، اسلام معتقد به تکامل جامعه ی انسانی است چون اسلام معتقد است که جامعه ها و تمدن‌ها و فرهنگ ها به سوی یگانه شدن، متحد الشکل شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن، سیر می‌کنند و آینده ی جوامع انسانی؛ جامعه ی جهانی واحد تکامل یافته است که در آن همه ی ارزشهای امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره به انسانیت اصلی خود خواهد رسید.» (مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۲۰۹ تا ۲۲۱)

۵۸. بدن لطیف نوری از نظر حکمت متعالیه

یکی از مباحث مهم در حکمت صدرایی اثبات بدن لطیف نوری است. بدن نوری به بدن مثالی هم اطلاق می شود. از اهمیت این بحث می توان به رابطه نفس و بدن، تجسم اعمال، تعبیر منامات، معاد جسمانی اشاره نمود. مبنای این بحث از آنجا شروع می شود که انسان دو طبیعت دارد- ۱: قوه ای از قوای نفس بدن که بدان طبیعت اول یا بدن لطیف نوری گفته می شود ۲- طبیعت دوم در بدن محسوس است که مرکب از جواهر و عناصر است. این بدن مثالی دارای ویژگی هایی نیز می باشد: مانند اینکه این بدن واسطه نفس و بدن است، دارای ابعاد سه گانه طول، عرض و عمق می باشد. دارای امتداد، رنگ و احوال جسمانیت است. با مرگ بدن نمی میرد و با نفس ادامه حیات می دهد. همان بدن است که در منامات می شنود، می خورد، می بیند. و نیز همان بدن مکتسب اخروی است که انسان آن را در دنیا می سازد و در آخرت باقی خواهد ماند. صورت و شکل بدن مثالی؛ شکل اعمال و نیت انسان است و قابل مشاهده برزخی توسط عارفان و واصلان. این بدن نوری لطیف واسطه تدبیر نفس بر بدن است. این بدن نیمه نوری، دارای حیات عرضی و نه جوهری است. نکته: نفوس اکثر انسان ها در مرتبه تجرد خیالی، مثالی و برزخی به سر می برد و تنها برخی از انسان ها نفوس عقلی با تجرد عقالی و ادراک عقالی دارند

دکتر نائجی ناقد کرسی:

این موضوع سه بدن رو در بر می گیرد؛ ۱- بدن محسوس ۲- بدن اصلی ۳- بدن نوری بنده در جلد هشتم اسفار و در شواهد الربوبیه نگاه کردم و مطالعه کردم مطلبی به عنوان بدن نوری با این کیفیت ندیدم و چیزی که مهم هست همان نفس هست که کار قوا رو انجام می دهد و اینکه می گوئیم نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء هست این بدن نوری تکامل نفس باشد در آینده باید ذیل خصوصیات نفس قرار بگیرد و از طرفی رابطه بین نفس و بدنی که وجود دارد این چگونه است؟ مسئله این که بدن نوری رو واسطه قرار بدیم یا بعضا روح بخاری را، باید بگویم روح بخاری قابل قبول نیست در این مسئله. بنابراین در آثار مالصدرا چه در جلد هشتم اسفار چه در شواهد الربوبیه چه در در مبدا و معاد چیزی به عنوان بدن نوری ندیدم یعنی تنها چیزی که هست جزو خصوصیات نفس مطرح می شود. نکته دیگر اینکه رابطه اینها چگونه هست؟ یعنی نقش خود این نفس و بدن چه می تواند باشد؟ با وحدت قوایی که مالصدرا مطرح می کند باید یک رابطه عمیقی وجود داشته باشد که ما بتوانیم نقش بدن اصلی که جسم باشد بدن نوری که فرمودید و نفس رو باهم تطبیق کند و این چطور باید تبیین و روشن شود؟ آیا این مسئله با وحدت نفس هماهنگ می شود؟ چون ابن سینا معتقد به اینست که ما قوای نفس داریم نباتی- حیوانی و انسانی در حالی که مالصدرا معتقد است اینها جزو شئون نفس قرار می گیرد از اینکه نفس باید بدن داشته باشد و بدن مثالی قابل قبول است ولی در این دنیا و عالم ماده وقتی این بدن هست نقش این نفس چیست؟ و ارتباط آنها چگونه است؟ دکتر صادقی: بخش اعظم از اشکالاتی که وجود دارد ما بر اساس غیر متن داریم بحث میکنیم آقای نتاج مطالب رو فرمودن اما مطالب رو به صورت مبسوط و گسترده که شنونده سر در گم می شود که در کدام مطلب تمرکز کند. بحث در اینست که معاد جسمانی چگونه شکل میگیرد ما تنقیح بحث نکردیم و مستقیما وارد بحث شدیم. بحث ما در معاد هست که موضوع پیچیده ای هست دوما معاد جسمانی هست که این هم پیچیده شده سوما معاد جسمانی چچور جسمی می باشد؟ که بحث اصلی در این مطلب است در اسفار جلد هشتم سه نوع بدن ذکر شده که یک بدن اصلی یا نوری دکتر فرمودن اصلی در مقابل نوری هست در صورتی که این قسیم درست نیست از این جهت می گویند اصلی که ماندگار است و او هست که با تدبیر نفس همراه است و بقیه غیر اصلی هست. و نوری می گویند چون مبدا آن تخیل انسانی هست که مالصدرا هم همین نظر را دارد. جناب صدرا بدن مثالی رو زیاد بحث نمی کند باید از متن اسفار استفاده می کردیم و ترجمه می شد و خود متن هم گویای همه مسائل هست. رابطه بین بدن نوری با بدن محسوس با بدن مثالی که چه رابطه ای دارند هر دو عزیز با توجه به وقت به یکسری نکات مهم اشاره فرمودند



نشست اهمیت و بایسته‌های «جهاد تبیین» با حضور حجت‌الاسلام سعید صلح‌میرزایی، رئیس دفتر حفظ و نشر آثار رهبر انقلاب اسلامی در قم، مدیر و معاونین، اساتید و طلاب حوزه علمیه کهگیلویه و بویراحمد، در حسینیه شهید حاج قاسم سلیمانی حوز علمیه یاسوج برگزار شد.

در این نشست رئیس دفتر حفظ و نشر آثار رهبر انقلاب اسلامی در قم، با اشاره به اهمیت جهاد تبیین، اظهار کرد: طلاب و اساتید حوزه‌های علمیه مبانی فکری و اندیشه‌ای امامین انقلاب را بشناسند و در جهاد تبیین نقش‌های مهمی را ایفا کنند .

حجت‌الاسلام صلح‌میرزایی «بر حضور طلاب و روحانیون برای تبیین آرمان‌های انقلاب و اسلام تاکید کرد و گفت: امروز طلاب و روحانیت برای جهاد تبیین باید با اندیشه‌های امامین انقلاب آشنایی کامل داشته باشند تا بتوانند در بزنگاه‌ها هم به نحوه مطلوب دفاع کرده و هم حرفی برای گفتن داشته باشند .

وی فعالیت‌های تبیینی را درباره سیره امامین انقلاب لازم و ضروری دانست و افزود: رسانه‌های معاند و دشمن‌های قسم خورده انقلاب اسلامی ایران متأسفانه در فضای مجازی کلیپ‌هایی از امامین انقلاب منتشر می‌کنند که به دنبال تحریف شخصیت امامین انقلاب اسلامی ایران و ناامید کردن مردم‌الخصوص جوانان و نوجوانان ما هستند.

رئیس دفتر حفظ و نشر آثار رهبر انقلاب اسلامی در قم با بیان اینکه حوزه‌های علمیه به عنوان سکانداران جهاد تبیین، مبانی فکری و اندیشه‌ای امامین انقلاب را بشناسند و در جهاد تبیین نقش‌های مهمی را ایفا کنند، کتابها و آثار مقام معظم رهبری از جمله عهد مشترک، بیانیه گام دوم و طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن را برای مطالعه طلاب و چگونگی انجام جهاد تبیین کارگشا و حیاتی دانست.

وی با بیان اینکه جهاد تبیین پایه و اساس آن محبت است، بیان کرد برای تبیین مسائل دین و انقلاب با مهربانی و عاطفه صحبت کنید، ولو اینکه تیپ ظاهری، رفتاری، اخلاقی، عقیده ای و یا هر چیز دیگری آن خوب نباشد چرا که اگر در این گام مهم عاطفه و محبت را رها و فکر کنیم با مجادله و مناظره می‌توانیم سراغ جوانان برویم اشتباه کرده ایم. در حاشیه این نشست، رئیس دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در قم، از کتابخانه جهاد و شهادت حوزه علمیه یاسوج بازدید کرد.

حجت‌الاسلام صلح‌میرزایی، ضمن ارائه توصیه‌های راهبردی در امر نشر سیره شهدا، انگشتر رهبر انقلاب اسلامی را به معراج‌الشهداء حوزه علمیه یاسوج اهدا کرد.

۶۰. بررسی جایگاه تجری در اصول فقه امامیه

معاونت پژوهش مدرسه علمیه امام مهدی (عج) کرمان در تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۱۷ نشست علمی در سطح طلاب مدرسه با موضوع «بررسی جایگاه تجری در اصول فقه امامیه» با ارائه طلاب ارجمند، آقایان جواد طالبی زاده؛ محمدهادی پارسا و حسین زنگی آبادی، و دبیری علمی آقای مصطفی نقیبه برگزار نمود که در ادامه خلاصه ای از این جلسه تقدیم می شود:

۱. دبیر علمی:

بسم الله الرحمن الرحيم. ضمن تبریک دهه پر برکت کرامت و خیر مقدم به حضار محترم، تجری یکی از مسائل مهم و دقیق علم اصول و به تعبیر مرحوم امام خمینی «طویل الذیل، بعید الغور، دقیق المسلك» است که به صورت مستقیم با سعادت و شقاوت انسان در ارتباط است. این مسأله از طرفی در علم فقه و اصول مطرح می شود، و از طرفی علم اخلاق و فلسفه اخلاق و از جهتی دیگر در علم فلسفه و کلام؛ یعنی مبحثی است که چندین علم رو درگیر خودش نموده است. و اما در اصول فقه، این مسأله بعد از مرحوم شیخ اعظم، سرفصل و جایگاه مستقلی به خود گرفت و مباحث مختلفی پیرامون آن مطرح گردید و محل معرکه آراء قرار گرفت، به طوری که حتی در اصولی بودن یا نبودن این بحث اختلافات عمیقی به وجود آمد. مرحوم سید مصطفی خمینی و آیت الله مکارم شیرازی، اصولی بودن این مسأله را نفی و بر فقهی بودن آن تاکید دارند؛ مرحوم امام خمینی نیز هم در تنقیح الاصول و هم در انوار الهدایه، قویاً اصولی بودن این بحث را نفی و بر کلامی و فقهی بودن آن تاکید می کند. در مقابل، مرحوم نائینی معتقد است تجری گاهی مسأله ای فقهی، و گاهی کلامی و گاهی اصولی است و مرحوم عبدالکریم حائری در توضیح این مطلب بیان می کنند که مسأله از این نظر فقهی است که بگوییم آیا تجری حرام است یا نه، از این نظر اصولی است که آیا عمل مزبور قبیح است یا نه تا به حکم ملازمه حرام نیز باشد. از این منظر کلامی است که آیا تجری عقاب دارد یا نه. به نظر حقیر می رسد که صحیح همان است که تجری بحثی است که در علوم مختلف قابل طرح است، و علاوه بر اصول، فقه و کلام، در فلسفه، اخلاق و فلسفه اخلاق و حقوق نیز مطرح می شود.

در باب پیشینه این بحث، این مبحث ابتدا در کتب اصول مطرح نبود و تنها در ضمن مباحث فقهی (مثل سفر معصیت و قضا شدن نماز) مورد توجه قرار می گرفت. اما شیخ انصاری، به دنبال حجیت قطع، به صورت مستقل به این موضوع پرداخت و حکم آن را در نگاه عقل و شرع روشن ساخت؛ آنگاه بعد از ایشان، امثال صاحب فصول، صاحب کفایه، میرزای نائینی، شیخ عبدالکریم حائری، شهید صدر، آیت الله خوئی، امام خمینی، سید مصطفی خمینی و مراجع عظام تقلید معاصر به تفصیل وارد این بحث شده اند.

اصل نزاع در بحث تجری نیز در دو مقام است:

۱. فعل متجری به (شرب الماء) حرام است یا خیر.

۲. آیا متجری مستحق عقاب است یا خیر؟

در این دو مسأله نیز فاصله میان اقوال بسیار زیاد است! برخی مانند شیخ عبدالکریم حائری و سید مصطفی خمینی، معتقدند که روشن است تجری نه حرام است و نه عقابی دارد؛ در مقابل، امثال آخوند صاحب کفایه و شهید صدر، معتقدند بالوجدان و بالبداهه تجری استحقاق عقاب دارد؛ نیز از مرحوم نائینی نقل است که حتی «فعل متجری به» یعنی شرب الماء را نیز حرام می داند. بنابراین ما با یک اختلاف قابل توجه مواجه هستیم در این بحث و شاید یکی از دلایل این اختلاف این باشد که علم اصول، زیرساخت های لازم برای بررسی همه جوانب این بحث را ندارد و از همین رو مرحوم امام تاکید داشتند که این مسأله باید در علم اعلی و خارج از علم اصول مورد بررسی قرار گیرد.

علی ای حال با توجه به مباحثی که عرض شد، بر آن شدیم که در این جلسه به عنوان پیش نشست علمی بحث تجری، ضمن اشاره ای خلاصه وار به سخنان شیخ و آخوند و برخی اصولیون معاصر، در حد طرح بحثی، مباحثی رو مطرح نماییم و تفصیل آن را به فرصتی دیگر موکول نماییم. فقط قبل از استفاده از بیانات طلبه ارجمند جناب آقای پارسا، دو نکته در باب مفهوم شناسی عرض کنم:

۱. تجری در لغت به معنای اظهار جرأت بر مولی است، چه آن عمل با واقع مطابق باشد یا خیر. بنابراین تجری در لغت شامل معصیت نیز می شود، اما تجری در اصطلاح اصولیین مختص به یک قسم است و آن عبارت است از مخالفت عملی با حکم مولا به زعم شخص متجری است؛ بدون آنکه در واقع مخالفتی صورت گرفته باشد.

۲. درباب تجری با چند اصطلاح روبرو هستیم: «متجری» که همان شخص تجری کننده است. «متجری به» که همان چیزی است که تجری در آن واقع می شود (فعل). «متجری علیه» که همان خداوند است.

خوب به استقبال بیانات فاضل ارجمند، جناب آقای پارسا می رویم تا خلاصه ای از سخنان مرحوم شیخ انصاری رو در باب تجری بشنویم با ذکر صلوات بر محمد و آل محمد

۲. محمد هادی پارسا:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

آنچه که مشهور است بین علما از نظر جناب شیخ انصاری درباره فعل متجری این است که ایشان قائل به عدم حرمت تجری هستند. حال جناب شیخ برای مدعای خودشان دلیل مستقلى نمی آورند و فقط به نقض و اشکال بر ادله قائلین به حرمت تجری اکتفا می کنند.

ادله قائلین به حرمت تجری

اجماع

اجماع توسط برخی از فقها در این مسئله که اگر شخصی گمان به تنگی وقت پیدا کند نمازش را به تاخیر بیندازد و معصیت کرده است هرچند بعد کشف شود که وقت هنوز باقی است. ظاهراً در این مسئله توسط برخی از فقها ادعای اجماع شده است.

اشکال جناب شیخ بر اجماع

در این مسئله اجماع (محصل) حاصل نشده

ثانیا بر فرض اینکه این اجماع حاصل شده اما اجماع فایده ای ندارد چون مسئله حرمت تجری استحقات عقاب برای شخص متجری عقلی است و نمی توان برای اثباتش به اجماع که دلیل نقلی است تمسک کرد و نیز این که تعدادی از علما با این حکم حرمت تجری مخالفت کرده اند.

بنا عقلا

بنای عقلا بر استحقات عقاب کسی که با قطعش مخالفت کرده و خواه این قطع موافق با واقع باشد یا نباشد.

اشکال جناب شیخ بر بنا عقلا

چنین بناء عقلایی ثابت نشده. بر فرض که بناء عقلا ثابت باشد این بنای عقلا بر مذمت شخص متجری است از این جهت که انجام این فعل، کاشف از صفت شقاوت باطن متجری است نه بناعقلا بر مذمت خود فعل باشد.

دلیل عقلی از راه سبر و تقسیم

به این صورت که اگر دو شخص قاطع را فرض کنیم که هر دو آنها قطع دارند به اینکه مایع معینی که جلوی آن هاست خمر است و بعد هر دوی آنها این دو مایع را بنوشند و بعد قطع یکی از آنها مصادف با باواقع شود و دیگری مصادف با واقع نشود.

در اینجا چهار فرض مطرح است:

۱. هر دو استحقاق عقاب دارند.

۲. هیچ یک از آن دو استحقاق عقاب ندارند.

۳. فقط کسی که قطعش از مصادف با واقع شده استحقاق عقاب دارد نه دیگری که قطعش مصادف با واقع نشده.

۴. برعکس صورت سوم.

حال قائلین به حرمت میگویند عقلا راهی برای قبول فرض دوم و چهارم نیست.

قائلین به حرمت می گویند فرض سوم هم صحیح نیست زیرا لازمه اش این است که استحقاق عقاب را در مقابل مطابق با واقع شدن قطع بدانیم که این خارج از اختیار است زیرا آنچه از آن دو نفر صادر شده آشامیدن مقطوع الخمریه است نه مطابقت قطعش با واقع.

و استحقاق عقاب در برابر امر خارج از اختیار با مقتضای عدالت ناسازگار است پس فرض اول که استحقاق عقاب برای هر دو بود ثابت می شود.

اشکال جناب شیخ بر دلیل عقلی می فرمایند ما از بین این چهار فرض فرض سوم را انتخاب می کنیم.

جناب شیخ به اشکال قائلین بر حرمت به فرض سوم نیز پاسخ می دهند آن عقابی قبیح عقلی است که عقاب در برابر چیزی باشد که در نهایت به اختیار برنگردد.

حال در بحث تجلی مصادف شدن قطع با واقع سرانجام به اختیار مکلف برمیگردد و این مصادف شدن با واقع یا عدم مصادف شدن با واقع هرچند خارج از اختیار مکلف است ولی معلول آشامیدن اختیاری فعل مکلف است و بعد جناب شیخ بر عدم استحقاق عقاب برای عدم مطابقت قطع با واقع دو شاهد می آورند.

در پایان جناب شیخ بعد از اینکه شش قسم تجری را بیان کردند می فرمایند همه این شش قسم در استحقاق فاعل برای برای مذمت از جهت صفت شقاوت باطنی مشترک هستند. اما نزاع در مورد تحقق عصیان به وسیله فعل متجری است که تجری در ضمن آن تحقق یافته باقی ماند.

حال برخی دیگر از علما از این بیان شیخ برداشت توقف در مساله قبح فعلی متجری کرده اند.

دبیر علمی:

خوب تشکر و قدردانی می کنم از طلبه ارجمند جناب آقای پارسا؛ همانطور که ایشان نیز بیان کردند، مرحوم شیخ در بحث تجری به صورت مبسوط وارد بحث نشده و فقط ادله طرف مقابل را نقل و بررسی می کنند. البته به حول و قوه الهی ما در پایان کمی در این باب سخن خواهیم گفت.

در این بخش به استقبال بیانات جناب آقای طالبی زاده می رویم که در صدد گزارشی از سخنان مرحوم آخوند صاحب کفایه هستند:

۳. جواد طالبی زاده:

بسم الله الرحمن الرحيم

محور نشست علمی که در آن حضور داریم پیرامون اقوال مختلف در تجری است و بنده درصدد بیان قول مرحوم آخوند ره هستیم.

مرحوم آخوند نسبت به جناب شیخ اعظم پا را در بحث تجری و فعلی که فرد انجام می دهد فراتر گذاشته و معتقد است فردی که مخالفت با حکم الزامی از جانب مولا کرده است یا همان متجری و لو در واقع مخالفت با حکم مولا نکرده فعلش حرام و مستحق عقوبت است؛ به علت عزم و اراده ی بر معصیت. و دلیل بر مدعا:

اولاً، «وجدان» که با مراجعه ی به وجدان ما فرقی بین متجری و عاصی نمی بینیم

ثانیاً، به علت هتک حرمت مولا

ثالثاً، و خروج متجری از رسوم عبودیت و متجری بصدد طغیان برآمده و عزم بر عصیان دارد این شخص متجری چونکه عازم بر معصیت است طبق آیات و روایات مستحق عقاب است و این شخص متجری دارای سوء سیرتی است که عزم بر مخالفت دارد و عقاب در برابر همین عزم اوست. این بررسی از جهت کلامی بود.

و اما از جهت اصولی، فعل متجری به از جهت حسن و قبح بر جای خود باقی است بشهادت الوجدان چراکه عناوین وجدانا یا:

۱. محسنه و مقبره هستند که اگر عنوان حسن بر یکی قرار بگیرد فعل حسن و اگر عنوان قبح بر یکی قرار بگیرد فعل قبیح شود

۲. ویا مقطوع المبعوضیه و مقطوع المحبوبیت هستند؛ مثلاً فرد می داند قتل پسر مولا مبعوض مولا س حال قطع دارد دشمن مولاست این قطع باعث از بین رفتن قبح این فعل نمی شود و کار فرد در تجری از هیچ کدام از این دونوع نیست. که این مقطوع المبعوضیه و امحبوبیه امر غیر اختیاری اند.

امر غیر اختیاری به امری گفته می شود که شخص آن را قصد نکرده است، حال این دو عنوان بالا را شخص قصد نکرده است، مثلاً کسی یقین دارد این مایع خمر است و این می شود مقطوع الخمریه و زمانی که فرد این را می خورد، به قصد شرب الخمر می خورد نه به قصد مقطوع الخمریه و این این عنوان مقطوع الخمریه یک وسیله است برای نشان دادن خمر. پس شخص این عنوان مقطوع الخمریه را اراده نمی کند، پس امر غیر اختیاری است. پس محسن و مقبح نیست این عملی را که متجری انجام می دهد.

(این بحث اصولی است که در ضمن عنوان تجری بیان شده)

و عمل متجری حکم فعل را عوض نمی کند و این بحث فقهی است که در ذیل عنوان تجری بیان شده است.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته.

تشکر و قدردانی می‌کنم از جناب آقای طالبی زاده. همانطور که ایشان بیان کردند، جناب آخوند سخنان شیخ رادریاب تجری نمی‌پسندد و نعتقد است که بالوجدان ما مییابیم که شخص متجربیه علت هتک حرمتی که از مولا کرده، مستحق عقوبت است، اما در باب «فعل متجری به» ایشان نیز کماکان معتقد است که عنوان حرمت روی آن نمی‌رود. بعد از مرحوم آخوند برخی بزرگان سخنان ایشان را تکمیل نموده و با قاطیعت بیشتری در این باب سخن گفته‌اند که از جمله آنها حضرت آیت الله مظاهری (مد ظله) است که حداقل در دو دوره از خارج اصول خود، به تفصیل وارد این بحث شده و بیان فرمودند که حتی مرحوم آخوند نیز در این بحث، یک ملاحظاتی داشته‌اند و گرنه باید تندتر از این سخن می‌گفتند؛ علی‌ای حال در این بخش جناب آقای زنگی آبادی به اختصار بخشی از سخنان معظم له را در باب تجری بیان می‌کنند و در انتها بنده عرایضی رو خواهم داشت.

۴. حسین زنگی آبادی:

بسم الله الرحمن الرحيم. ضمن کسب اجازه از اساتید و بزرگان حاضر ابتدا با ذکرچند مثال به طرح مسئله میپردازیم و آن اینکه فرض کنید شخصی لیوان شرابی را با علم و قطع به حرمت آن سر کشیده یا فرض کنید فردی را که با خواهر خانم خود مقاربت میکند که این نیز همراه با قطع به حرمت است و فرض دیگر این است که فرد مومنی را به قتل میرساند در حالی که به حرمت قتل نفس مومن علم دارد. در همه این مثال‌ها شخص فاعل پس از انجام فعل با علم به حرمت کشف میکند که فعل انجام شده حرمتی نداشته شراب نوشیده شده آب میوه بوده و خواهر زن مورد مقاربت واقع شده همسر او بوده و نفس مقتول مومن نبوده بلکه کافر بوده. حال سوال این است که آیا این شخص مرتکب حرامی شده است یا خیر؟

جناب آقای شیخ حسین مظاهری^(حفظه) قائل‌اند که این عمل کتاباً و سنتاً و روایتاً و اجماعاً قطعاً حرام است و بی‌شک عقوبت دارد.

بر این مدعی دو دلیل عقلی بیان شده که اولین از آنها (حرمت مقدمه حرام است درست مانند وجوب در مقدمه واجب) و دلیل دوم من رضی بفعل کفاحه است به این معنی که اگر کسی به کاری رضایت قلبی داشته باشد قطعاً او را میتوانیم جزء عاملین آن کار بشمار آوریم.

جناب آقای مظاهری در باب ادله قرآنی هم آیات بسیاری ذکر میکنند که دو مورد رو اشاره میکنیم:

۱- آیه إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَاللَّهُ يُعَلِّمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

آنان که دوست می‌دارند که در میان اهل ایمان کار منکری اشاعه و شهرت یابد آنها را در دنیا و آخرت عذابی دردناک خواهد بود و خدا (فتنه‌گری و دروغشان را) می‌داند و شما نمی‌دانید. (۱۹ نور)

۲. آیه لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِنْ تُبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ۖ فَيَعْفُوْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

آنچه در آسمانها و زمین است همه ملک خداست و اگر آنچه در دل دارید آشکار و یا مخفی کنید همه را خدا در محاسبه شما خواهد آورد، آن گاه هر که را خواهد ببخشد و هر که را خواهد عذاب کند، و خدا بر هر چیز تواناست. (۲۸۴)

(بقره)

در بلب روایات هم به دو مورد اشاره میکنیم:

۱. مَنْ رَضِيَ بِفَعْلٍ كَفَاعِلِهِ (تواتر معنوی)

هرکس به فعلی رضایت داشته باشد مانند فاعل آن خود دهد بود.

۲. إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَّا نَوَى (تواتر معنوی)

اعمال به نیت ها بستگی دارند و دست آورد هرکسی همان چیزی است که نیت کرده است.

جناب مظاهری در مورد دلیل اجماع هم میفرماید:

با ورود به فقه به موارد کثیری بر می خوریم که فقها تجری را حرام دانسته اند به دو مثال از این موارد اشاره میکنیم

۱. شخصی با خواهر زن خود زنا میکند و بعدا مشخص میشود که در واقع با همسر خود جمع شده و گمان میکرده که خواهر زنش است اینجا با اینکه در حقیقت زنایی صورت نگرفته و مرد با حلال خود جمع شده فقها او را نه مستحق حد بلکه مستحق تعزیر میدانند.

۲. زید با قصد کشتن بکر از استان قم به سمت تهران که محل سکونت بکر است راه می افتد اما پس از رسیدن به تهران متوجه میشود که او(بکر) از کشور خارج شده اینجا فقها علی رغم اینکه زید حد ترخص را رد کرده و مسافرت نموده و در سفرش عصیانی مرتکب نشده حکم به وجوب روزه و کمال صلاه زید را داده اند و سفر وی را معصیت شمرده اند. و مثالهای فراوان دیگری که در آنها خود تجری را ذکر نکرده اند اما به آن حکم حرمت داده اند.

درپایان هم آقای مظاهری از همه این مباحث به عنوان مقدمه ای برای اثبات وجوب قطعی تهذیب نفس و کنترل صفات رذیله استفاده میکنند و ادله ای هم بیان کردند که به علت کمبود وقت ازش میگذریم گرچه اصل مبحث است.

اما نکته ای که میماند در مورد فعل متجری به (فعل آبمیوه خوردن_آب خوردن، فارغ از هدف فاعل) است که ظاهرا اجماع بر عدم حرمت آن داریم البته که حکم حرمت آن به عنوان ثانویه بعید نیست مانند عنوان ثانویه حرمت وضو برای کسی که آب برایش مضر است.

۵. دبیر علمی:

ضمن تقدیر و تشکر از آقایان پارسا، طالبی زاده و زنگی آبادی، بنده با اجازه از محضر برخی اساتید محترم که در جلسه شرفیاب شده اند، جهت روشن تر شدن جوانب بحث، نکاتی ای رو عرض کنم و پیگیری اون رو به دوستان بسپارم:

به نظر می رسد یکی از مسائلی که به طور جدّ باید در اینجا بررسی شود و مرکز ثقل بحث تجری نیز همان است؛ مساله «فعل متجری به» است. فارغ از حرفی که منسوب به مرحوم نائینی است که متجری به و شرب الماء را نیز حرام می داند، اما حضرات فقها و اصولیون ما که می فرمایند نه حرمتی هست نه عقابی، دلیل آنها این است که می فرمایند در خارج، یک «شرب الماء» اتفاق افتاده که عنوان حرمت نیز نمی تواند روی آن برود، وقتی نیز حرمتی نبود، عقابی هم نخواهد بود.

حالا ما کار به سخن مرحوم نائینی و صحت و سقم آن نداریم. سوال اساسی ما این است که آیا در تجری غیر ار فعل جسمانی و خارجی (شرب الماء)، فعل دیگری نیز متصور است؟ اگر بتوان در تجری، غیر از فعل خارجی، فعل دیگری را ترسیم نمود، روشن است که سنخ بحث به طور کلی دگرگون خواهد شد و مساله تجری ابعاد جدیدی به خود خواهد گرفت.

به نظر حقیر میرسد که فعل دیگری نیز در تجری واقع شده که حلقه گمشده این بحث است و باید توجه بیشتری به آن نمود، و آن، «فعل نفس» است. فعل خارجی رو می فرمایند شرب الماء بوده، قبول!! فعل نفس چه؟ تکلیف فعل نفس چیست اینجا؟ آیا می توان در جریان تجری، فعل دیگری به نام فعل النفس مطرح نمود؟ به نظر حقیر می آید که

در اینجا مقوله ای به نام فعل نفس داریم و حرمت و عقاب روی همین فعل مطرح می شود. این تعبیر «فعل النفس» در آثار مختلف صدرالمآلهین به چشم می خورد و برخاسته از مبانی خاص ایشان در مباحث «علم النفس» است. ایشان در جلد هشتم اسفار (که مربوط به مباحث علم النفس است) بیان می کنند که نفس انسان به عنوان موجودی ذو مراتب که مرتبه عقلانی، خیالی و حسی دارد، بالحقیقه فاعل همه افعال ادراکی و تحریکی است و حتی دیدن و شنیدن نیز درواقع فعل نفس است. از این رو نیت و اراده نیز به عنوان فعل نفس مطرح می شوند. به همین جهت است که امروزه در علوم مختلفی مسأله فعل نفس مطرح می شود که چند نمونه را عرض می کنم خدمت شما:

۱. معرفت شناسی: در مباحث معرفت شناسی و ذیل مسأله «علم حضوری» یکی از اقسام علم حضوری، علم انسان به «افعال درونی و جوانحی» شمرده می شود (مثل نیت و اراده) و این بحث برگرفته از نوع رابطه نفس با افعال بی واسطه خود است.

۲. فلسفه اخلاق: در بحث ارزش گذاری کارهای اختیاری و اخلاقی، رسم بر این بوده که «نیت به عنوان یکی از شرایط ذکر می شود، ولی اخیراً برخی مانند حاج آقا مجتبی مصباح در پی نوشت این بحث تذکر می دهند که در نگاه دقیق، نیت به عنوان «فعل اختیاری» محسوب می شود. عین عبارت ایشان نین است: «چنانچه کار اختیاری را اعم از کارهای درونی و بیرونی (جوارحی و جوانحی) بدانیم، ... نیت نیز نوعی کار اختیاری از نوع فعل نفسانی است در واقع، افعال جوارحی، ظهور و بروز افعال جوانحی اند» (فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح ص ۲۴۷)

۳. اخلاق: در کتب اخلاقی نیز مرحوم نراقی و امام خمینی بر «عمل و فعل» بودن نیت تاکید نموده اند. به عنوان نمونه در جامع السعادات، تصریح می کند که نیت نیز عمل است: «فصل (نية المؤمن خیر من العمل)... فهما عملان، و النية من الجملة خیرهما، ای النية التي هی جزء من طاعته خیر من عمله الذی هو جزؤها الآخر.....افعال الجوارح هی المطلوبة بالعرض». مرحوم امام نیز در این زمینه در شرح چهل حدیث ص ۳۳۱ می فرماید: «آنجا که فرماید: و النية أفضل من العمل... نیت از عمل افضل است، بلکه نیت تمام حقیقت عمل است.» و این مبنی بر مبالغه نیست، چنانچه بعضی احتمال داده اند، بلکه مبنی بر حقیقت است، زیرا نیت صورت کامله عمل و فصل محصل او است، و صحت و فساد و کمال و نقص اعمال به آن است... فرموده است: ألا، و إنّ النية هی العمل. عمل همان نیت است، و غیر نیت چیزی در کار نیست. و تمام اعمال در نیت فانی هستند و از خود استقلالی ندارند»

علاوه بر اینها، در برخی روایات تصریح شده که نیت، فعل و عمل است، مانند روایتی که مرحوم کلینی نقل می کنند که: «أَلَا وَ إِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ» (کافی ۴۶/۳) دقت بفرمایید که با چند تاکید بیان می شود که نیت نیز عمل و فعل است!!! اگر بخواهیم پا را فراتر بگذاریم، می توانیم بگوییم فعل حقیقی همان فعلی روحانی نفس است و اثرش به مراتب بیشتر از فعل جسمانی است؛ آنوقت روایات این باب نیز راحت قابل هضم خواهد بود. این ادعا را می توان طبق مبانی حکمت متعالیه چنین تقریر نمود:

- ما دو ساحت داریم به نام نفس و بدن.
- ساحت اصلی انسان، نفس اوست
- این نفس مجرد است.
- موجود مجرد نیز از لحاظ وجودی دارای شدت وجودی بیشتری است، یعنی روح قوی تر از جسم است
- و هر موجودی که از حیث وجودی قوی تر باشد، اثر و عملش نیز قوی تر است.

- نیت و اراده ، فعل نفس هستند و عمل لازم نیست همیشه «جسمانی» باشد. (رک: ج ۸ اسفار)
- از این رو وقتی نفس صاحب فعل است، فعل آن (مثل نیت و اراده) دارای اثر بیشتری خواهد بود.

یک سوال دیگر که در ادامه مطرح می شود این است که اگر غیر از فعل جوارجی، فعل دیگری به نام فعل جوانحی هم داریم، ملاک عقاب چیست؟

۱. آیا فعل خارجی است فقط؟

۲. آیا فعل جوانحی است فقط؟

۳. یا هر دو با هم؟

۴. یا هر کدام سهمی دارند؟

اگر فقط فعل خارجی باشد، وقتی اشتباهی به جای آب، شرب الخمر می کنی، فقها چه می گویند؟ شرب خمر کردی ولی عقابی ندارد. فرض دوم هم علی الاطلاق صحیح نیست، زیرا نیت بدون عمل هم که مکفی نیست. فرض سوم هم به نظر می رسد درست نیست، زیرا در روایات داریم که گاهی به صرف نیت، ثواب داده می شود. از این رو به نظر حقیر می رسد که فرض چهارم را بپذیریم و بگوییم که هر کدام از نیت و عمل خارجی سهمی در عقاب دارند؛ با این حساب در فرض تخری، هر چند فعل خارجی حرام نباشد، فعل جوانجی متصف به حرمت می شود و عقاب نیز از همین حیث متوجه شخص خواهد شد.

خوب این یک حاشیه ای بود که به ذهن ما رسید و احساس کردیم خدمت دوستان مطرح نمایم و پیگیری آن را به دوستان محول کنیم.

در این نشست علمی، حجت الاسلام صداقت نیا ارائه کننده این رساله ضمن تقریر روند تهیه و تولید این رساله به تشریح موضوع و تبیین ادله موافقان و مخالفان و آثار و کارکردهای اجتماعی وقف پول در حل معضلات اقتصادی و همچنین پاسخ به سوالات و ابهامات اعضاء انجمن از زوایای مختلف پرداخت .

حجت الاسلام شیخ بهایی دبیر علمی این نشست ضمن تشریح مبحث وقف و مباحث ثمن و مثنی و دیدگاه آیت الله سبحانی و فقها متاخر در زمینه وقف پول افزود، باید موضوع پول هم از زاویه ارتکاز فقهی و روایی و هم نگرش کارشناسی اقتصاد خرد و کلان مورد دقت قرار گرفته و ظهور ادله و تعمیم مباحث وقف و ساختار آن به مباحث پولی و بانکی مورد تدقیق و بررسی بیشتری قرار گیرد. ایشان همچنین ضمن تقدیر و ارج نهادن به تلاش صورت گرفته افزودند، باید روند نشست های علمی در انجمن های علمی استان تداوم یابد .

حجه الاسلام افضلی استاد سطح عالی در نقد این رساله افزود، جدای از وجود برخی ایرادات شکلی و آیین نامه ای به چکیده این رساله و تحسین سعی و تلاش نویسنده از عدم ورود به برخی تکلفات سنگین در ارجاعات رساله ها و پایان نامه ها، موضوع روش و مکانیزم تعمیم برخی ظهورات و نصوصات در اثبات وقف پول جای تامل دارد. ایشان ضمن بیان نظریه صاحب جواهر در عقد وقفی و بحث ثمن و مثنی در نظریه شیخ طوسی و مرحوم حلی (ره) . ضرورت دستیابی به دلیل خاص در اثبات وقف پول را مطرح نمود .

حجه الاسلام انجم شعاع مسئول کرسی های حوزه علمیه استان نیز در موضع نقد رساله افزود، باید بین ارتکاز فقهی فقهاء که متأثر از فضای عرف تخاطب است با آنچه امروزه در مبحث پول در اقتصاد کلان و توسعه مطرح است، تفکیک قائل شد. ایشان ضمن تشریح سه نظریه در باب تعریف پول (ابزار مبادله، حفظ قدرت خرید، ابزار کمی شده میل و تعلق اجتماعی) افزود ساختار پول امروزی با ساختار و اغراض وقف متفاوت است و با تعمیم سازی انتزاعی نمیتوان پول را قید، وقف قرار داد، ساختار پولی امروزه با ساختار بانک و مدل برنامه و بازارهای کالا و کار در ارتباط بوده و سود سرمایه و ربا، مبنای گردش و قدرت پول قرار گرفته است .

همچنین سایر اعضاء این جلسه به بیان نقطه نظرات خود در محورهای ذیل پرداختند :

۱. تشریح فتاوی فقهاء و مراجع در زمینه بحث وقف پول
۲. عدم جهت گیری مستقل نویسنده در بحث وقف پول
۳. ضرورت تبیین بحث رمز ارزها و بیت کوین در مباحث فقهی
۴. ضرورت ورود به مباحث فقه معاصر و فقه نظام
۵. ضرورت بررسی مباحث نظام پولی و بانکی
۶. ارزش ذاتی یا اعتباری پول و مساله خلق پول در اقتصاد امروز

۶۲. نقد ترویجی کتاب به دنبال ستاره‌ها (بررسی عوامل موانع و مراحل استبصار)

حوزه علمیه امام صادق زاهدان



ارائه دهنده: حجت الاسلام والمسلمین محمد مهدی حیدری نسب

ناقد: حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالواحد بامری

دبیر علمی: حجت الاسلام والمسلمین حسینعلی جباری

زمان: پنجشنبه ۲۱ مهر ماه ۱۴۰۱، ساعت ۹ صبح
مکان: خیابان آزادی، جنب دفتر نمایندگی ولی فقیه در استان و امام جمعه زاهدان،
حوزه علمیه امام جعفر صادق علیه السلام زاهدان

معاونت پژوهشی حوزه علمیه امام جعفر صادق علیه السلام زاهدان

معاونت پژوهشی

حوزه علمیه امام جعفر صادق علیه
السلام زاهدان برگزار می کند.

کرسی ترویجی نقد کتاب

به دنبال
ستاره‌ها
بررسی عوامل، موانع و مراحل استبصار

سخنان ابتدایی دبیر علمی نشست جناب حجت الاسلام حسینعلی جباری.

وی ضمن عرض تبریک میلاد حضرت رسول(ص) و امام جعفر صادق(ع) بیان کردند که برگزار نشست‌های علمی به ایجاد شور و نشاط علمی در مدرسه منجر می‌شود. از این رو معاونت پژوهش مدرسه پس از تایید موضوع توسط کمیته کرسی آزاد اندیشی استان برگزاری نشست علمی را در دستور کار قرار داد.

وی سپس موضوع نشست اشاره کردند و پس از تعریف استبصار و بیان کلیتی از این موضوع به معرفی کتاب پرداختند و از ارائه دهنده تقاضا کرد بحث خودشان را به مدت ۱۵ دقیقه ارائه دهند.

خلاصه سخنان ارائه دهنده جناب حجت الاسلام محمد هادی حیدری نسب

ارائه دهنده پس از پایان مباحث مقدماتی به معرفی نوع پژوهش، معرفی مراکزی که در این زمینه فعالیت دارند و محدوده پژوهش و تفاوت این کتاب با کارهای مشابه پرداختند. سپس به معرفی اثر پرداخت که خلاصه اش اینگونه است.

در **فصل اول**: با استناد به روایات ارتداد پس از پیامبر و آغاز تشیع با تعداد محدود به بیان روند رو به رشد تشیع اشاره کرد و در دوران حضور ائمه یاران ائمه که رهیافته به مکتب اهل بیت هستند را معرفی کرد. پس از دوران حضور امام به نقش حکومت های شیعه در رشد تشیع پرداخته و اوج حرکت استبصار در صحنه جهانی را در دوران معاصر و پس از انقلاب اسلامی معرفی کرد. در **فصل دوم**: که به عنوان عوامل استبصار به جایگاه رفیع اهل بیت به خصوص امیرالمومنین و امام حسین و امام زمان بیشتین نقش را داشته اند. رفتارهای زنده علمای اهل سنت و رفتارهای جذاب شیعیان خودش در عوامل استبصار نقش دارند. عقلانیت مکتب تشیع و قوت فقه تشیع در آموزه های چون طلاق از عوامل موثر هستند. تاثیر جذابه های معنوی شیعه چون دعاها، ماثوره و زیارت قبور ائمه خودش تاثیر گذار است. در **فصل سوم**: در باب موانع استبصار، اتهام زنی و سیاه نمایی در موضوعاتی چون شرک و سب و تکفیر صحابه از موانع استبصار معرفی شده. کتمان احادیث حقانیت اهل بیت کم فروغ بودن شیعه در رساندن مطالب به دست مخاطب و ترس اهل سنت از خطرات اجتماعی از جمله موانع استبصار معرفی شده است. در **فصل چهارم**: به ذکر مراحل استبصار: که بروز شک، آغاز تحقیقات، تحقیق و بررسی و انقلاب نهایی پرداخته است. در **فصل پنجم**: به بیان دوران پس از استبصار پرداخته و به بیان دوران تقیه و پس از آن اشاره کرده و مواضع شیعه و اهل سنت پس از اعلان علنی و راهکارهای پیشنهادی را بیان کرده است. در **فصل ششم**: با ذکر روایات مختلف به بیان سیره ائمه اهل بیت در دعوت یا عدم دعوت به مکتب اهل بیت پرداخته است. در **فصل هفتم**: در صدد پاسخ به شبهات و سوالات در باب حرکت استبصار از جمله نسبت استبصار و وحدت اسلامی. دیدگاه رهبری انقلاب درباره ترویج تشیع و اشاره کرده است.

سخنان دبیر علمی نشست جناب حجت الاسلام حسینعلی جباری.

دبیر نشست به معرفی ناقد محترم جناب دکتر عبدالواحد بامری و جایگاه علمی ایشان پرداختند و از وی خواستند در ۲۰ دقیقه نقد خودشان به کتاب را بیان کنند.

خلاصه بیانات ناقد محترم: حجت الاسلام دکتر عبدالواحد بامری

ناقد ابتدا به بیان تبریک ایام و تشکر از برگزاری کرسی ترویجی نقد کتاب پرداختند و سپس به بیان نقاط قوت کتاب اشاره کردند. از جمله ۱. تحقیقات میدانی نویسنده که کتاب را در زمره تحقیقات توصیفی میدانی قرار می دهد. ۲. تاسیسی بودن موضوع کتاب ۳. قلم روان نویسنده ۴. فصل بندی استاندارد ۵. بهره مندی از منابع تطبیقی فریقین. ۶. طرح شبهات و پاسخ های مناسب. ۷. کم بودن اغلاط تاییدی اشاره کردند.

سپس برای تکمیل شدن و ارتقاء اثر پیشنهاداتی داشتند از جمله.

۱. نداشتن مقدمه پژوهشگاه در معرفی کتاب و نویسنده. ۲. در صفحه ۱۸ که به پیشینه تاریخی استبصار اشاره شده لازم بود ارجاعات از منابع تاریخی می بود نه از منابع حدیثی. ۳. ناهمگونی در ارجاع دهی آیات. ۴. ص ۱۶ درباره رابطه ارتداد و استبصار نیازمند توضیحات بیشتری بود تا شفاف شود. ۵. در ص ۶۲ اشاره کلی به فرق صوفیه شده که نیاز بود درباره این فرقه ها در استان توضیحات بیشتری داده می شد. ۶. در ص ۶۶ به طور کلی به مظلومیت امیرالمومنین در میان اهل سنت اشاره شده که لازم بود مناقب ایشان در میان اهل سنت هم ذکر می شد. ۷. در ص ۶۹ با عنوان سخنان غیر منطقی اهل سنت درباره امام حسین و نقش آموزه مهدویت نیاز به ذکر آدرس بیشتر برای اتقان بحث است. ۸. در ص ۷۵ در تیتیر روایات موید حقانیت تشیع آمده ولی در متن روایات حقانیت اهل بیت است که نیاز به اصلاح تیتیر دارد. ۹. در ص ۷۸ با عنوان احادیث موید وضوی شیعه نیاز بود چند روایت ذکر شود که به ذکر یک روایت بسنده شده است. ۱۰. در باب عوامل استبصار نیاز بود که عوامل به دو بخش عوامل برون دینی و عوامل درون دینی تقسیم شود. ۱۱. در ص ۱۱۲ با عنوان اتهام شرک نیاز بود که حتما مستندات قوی و محکم و متقن در این زمینه ذکر شود. ۱۲. در فصل موانع استبصار ص ۱۳۰ وقتی تکفیر آورده می شود خوب است که توضیح مراد از تکفیر بیان می شد که مراد کفر ظاهری است یا کفر باطنی. ۱۳. در ص ۱۹۲ مشکلات مستبصرین پس از استبصار و راهکارها معرفی شده نیاز به توضیحات بیشتری دارد. ۱۴. در ص ۱۶۲ که به ذکر انواع تقیه اشاره شده خوب بود منابع محتوا ذکر می شد. ۱۶. نیاز بود در پایان کتاب نتیجه گیری در حد سه چهار صفحه ذکر می شد. ۱۷. در منابع پایانی کتاب لازم بود میان منابع کتاب و سایت تفکیک صورت می گرفت.

سخنان پایانی دبیر و ارائه دهنده

در ادامه دبیر علمی ۳ دقیقه به ارائه دهند فرصت داد تا به نقدهای ناقد پاسخ دهد. که ارائه دهند بسیاری از نقدهای موجود به کتاب را پذیرفت با این توضیح که برخی از نقدها به وی و برخی به پژوهشگاه و اساتید علمی ناضر اثر بر می گردد. سپس ورود به این موضوع را از این جهت لازم دانستند که شیعه لازم است از موضع پاسخ دهی به سوالات به مقام پرسشگری و فعالانه تغییر جهت دهد.

پژوهشکده امامت برگزار می کند
نشست هفتم



موضوع نشست:

بازگویی مصائب حضرت زهرا
ضرورتی اعتقادی یا چالشی اجتماعی

ارائه دهنده:



حجت الاسلام والمسلمین
حامد کاشانی



استاد حوزه و دانشگاه و پژوهشگر حوزه امامت

دبیر نشست:



حجت الاسلام والمسلمین
سید علی احمدی



مدیر گروه پاسخ به شبهات پژوهشکده امامت

آدرس جلسه
در فضای مجازی



Emamat.org/neshast



مکان: بلوار بسیج نیش کوچه ۳۹
بنیاد بین المللی امامت

زمان: ۲۳ آذر چهارشنبه
بعد از نماز مغرب و عشا



حجت الاسلام احمدی

بحث را با اولین محور آغاز می‌کنیم، با این عنوان که ما در طول تاریخ با حوادث مختلفی مواجه هستیم و در تاریخ پر است از حادثه‌های گوناگونی که می‌شود به آن رنگ و لعاب‌های مختلفی زد که آیا بعضی از آنها قابل است برای چالش برانگیز بودن یا نه؟

به تعبیری دیگر، ما اگر بخواهیم حوادث چالش برانگیز در طول تاریخ را شناسایی کنیم و برای آنها حدّ و مرزی قائل بشویم چه معیارها و چه شاخصه‌هایی وجود دارد تا یک حادثه به یک حادثه چالش برانگیز تبدیل شود؟ طبیعتاً ما نمی‌توانیم هر حادثه و هر اتفاق را چالش برانگیز بدانیم. پس نباید طرح بشود و نباید تحقیق بشود؟ چه معیارهایی وجود دارد که ما بتوانیم معرفی کنیم این حادثه، حادثه چالش برانگیز و حساسیت برانگیز هست یا نه؟

حجت الاسلام کاشانی

اگر مسائل چالشی، فکری و اعتقادی در سطح گفت‌وگو میان اندیشمندان مطرح بشود و به بدنه اجتماع کشیده نشود معمولاً مسائل حساس نمی‌شود. یعنی حساسیتش قابل تحمل است. و تخریب و مدح و جرح و تعدیلش هم خطرناک نیست. ولی اگر به بدنه اجتماع کشیده شود با توجه به باورهای عمومی بدنه اجتماع که تفصیلی نیست و مجمل است و جزم‌انگاری و قطعی‌انگاری دارد و کوچک‌ترین اختلاف نظر با ذهن محدود خودش را هجمه به تفکرش می‌بیند این جا حساسیت جدی می‌شود. وقتی هم که مسئله، سیاسی بشود حساسیت به اوج خود می‌رسد.

ما همین ترم در دانشگاه امام صادق علیه السلام برای عزیزانی که علوم حدیث میخوانند در مقطع ارشد یک درسی داریم؛ بیشتر بحثمان در این ترم نگاه اصحاب حدیث است، که به این بحث ما خیلی مربوط است ولی نمی‌خواهم آن را مطرح کنم. اصحاب حدیث یک جریان به شدت سیاسی است که در قرن دوم و سوم عمده‌اوج گیری‌اش هست، که اتفاقاً یکی از درگیری‌هایشان هم همین مسئله فاطمیه است. اینها در خدمت قدرت هستند و قدرت هم در خدمت اینان و از هم استفاده میکنند.

شما شبیه این را در گروه‌های دینی آل شیخ برای قدرت گرفتن عربستان ببینید. در شرایطی مثل این، خدماتی که حکومت به اصحاب حدیث می‌داده به گونه‌ای است که هر حرفی از آن ادعای جزم انگارانه عدول میکرده حساس می‌شده.

یک فایلی خدمت عزیزان است چهل و چند صفحه، که مستندات عرائض ما هست و کسانی که خواستند می‌توانند مراجعه کنند. در آنجا چند نمونه از این موارد را گذاشته‌ایم. مواردی که ممکن است خیال کنیم اصحاب حدیث، این‌ها حدیث‌گرا هستند، بلکه خیلی وقتها حشویه تلقی می‌شدند و مثلاً روایتی اگر در هر کتابی بدون استناد و طریق بود قبول می‌کردند؛ اما وقتی به روایاتی می‌رسند که در آن نوعی از تفاوت فکری نسبت به مکتب اهل بیت بوده می‌بینیم که با شدت برخورد کرده‌اند که اسنادش موجود است.

مثلاً فرض کنید محدثی، حافظی در مسند ائمه نشسته و جلسه‌امالی است و به شدت هم به عقاید خودش پایبند است و نسبت به شیخین و دو خلیفه اول مشکلی ندارد و اینها را قبول دارد و افضل میدانند. وقتی نوبت به حدیث می‌رسد به عنوان نفر سوم از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: «بمن نبدا؟ بعثمان او بعلی.....». همین کافی است که این طرف را اخراج کنند.

موارد شبیه این بسیار زیاد است و شاید به صدها مورد برسد. یا مثلاً **مما انکر علیه اصحاب الحدیث علی حاکم نیشابوری** روایت کردن حدیث غدیر است.

خب حدیث غدیر از نظر موازین علم الحدیث جزو نمونه‌های بی‌بدیل است و اگر قرار باشد کسی پیچ تحقیقی‌اش به گونه‌ای سفت باشد که حدیث غدیر از غربالش عبور نکند، آن وقت باید بگوییم که اصلاً چند روایت امکان عبور دارد؟

اگر شرایط موازین علمی بود اصحاب حدیث نباید روی طرق و صدور حدیث غدیر بحث می‌کردند بلکه روی دلالت اختلاف نظر را مطرح میکردند. اما تاریخ نشان میدهد که افراد زیادی کنار گذاشته شدند یا جرح شدند. **لأنه صحیح حدیث الغدیر.**

یعنی جرم این بود که حدیث غدیر را تصحیح کرده. حدیث غدیری که طرقتش موجود است. یک موقع است در مورد معجزه‌ای از رسول خدا صحبت می‌کنیم که الان دسترسی نداریم و باید خاطره و نقلش را ببینیم که در آن جا چه معجزه‌ای صورت گرفته، یک موقع هم قرآن است که معجزه حاضر است. حدیث غدیر طرقتش موجود است الان. نسبت به مثل حدیث غدیر وقتی شدت عمل هست، نشان میدهد موازین علمی نیست بلکه موازین سیاسی است، که حدیث غدیر نباید نقل بشود.

غیر از این که حدیث غدیر معلوم می‌شود به عنوان نمونه دلالت روشنی هم داشته. چون اگر صرفاً یک محبتی و پسرعمو بودن باشد آنقدر **مما انکر علیه اصحاب الحدیث** نبود و یا تعجب و تخریب نداشت. از این نمونه‌ها موارد فراوانی داریم.

بعد این را توسعه میدهند. از علائم سیاسی بودنش این است که مثلاً ابو غسان یا نسائی را در *سیر اعلام النبلا* می‌بینید که همه جرمشان اختلاف نظر با عمرو عاص است. یعنی تشیع توسعه پیدا کرده به هر کسی که مقابل سیاست وقت که بنی امیه بود قرار بگیرد. و اگر کسی با بنی امیه اختلاف نظر دارد میشود **غال فی الرفض، غال فی التشیع**. اگر المعارف

ابن قتیبه را ملاحظه بفرمایید، **اسماء الغالیه من الروافض** دارد. اینها چه کسانی هستند: یکی مختار است که کار سیاسی‌اش معلوم است. نفر دوم ابو الطفیل صحابی است.

جلو تر عرض میکنیم که این همه فشار و تبلیغ بر این که اصحاب محترمند و جسارت نباید بشود، این جا انگاری که حرمتشان از بین می‌رود، در این مورد نقض میشود و به آنها جسارت میشود.

گفته ایم که مثلاً خطیب بغدادی در *تاریخ بغداد* می‌گوید که چرا بخاری از ابوالطفیل روایت نمی‌کند؟ می‌گوید **لفرط تشیبه**. این چیست؟ اگر کسی این را کار کند مفصل در حد یک پایان نامه می‌بیند که آنجا یک سر نخ در *المعارف* ابن قتیبه است که می‌گوید: اسماء الغالیه یکی مختار که مشخص است دومی را می‌گوید عامر بن واصله ابوالطفیل صاحب رایه المختار.

این که نزدیک به تشیع است سیاسی بودن اوست. این دو نفر را گذاشته کنار زراره. او جایگاهش مشخص است ولی ابوالطفیل صحابی است. هر مخالفتی جرم تلقی می‌شده و در اصحاب حدیث بعدی هم توسعه پیدا می‌کرده.

مثلاً فرض کنید یک موقع اگر حوصله کردید **سامحه الله** ها را در آثار ذهبی جست و جو کنید.

مثلاً در مورد یزید می‌گوید **سامحه الله**. نفر بعدی احمد بن شعیب نسائی است. در مورد نسائی می‌گوید: حاذق ترین محدث رأس سده سوم بود و شرطش از بخاری و مسلم اشد بود و با تقوا بود و زاهد بود و به سلطان مراجعه نمی‌کرد و در علم و عمل و... **الآن فیہ قلیل تشیع و انحراف عن خصوم امام علی کماویہ و عمرو**. یعنی تشیع توسعه ای پیدا کرد به عنوان بدعت‌گر که اینها با عمرو خوب نیستند.

این مقدمه را اگر کسی ملاحظه کند بعداً می‌گوییم که ما می‌خواهیم راجع به حضرت زهرا سلام الله علیها و شهادتش صحبت کنیم. موضوع شهادت حضرت زهرا سلام الله علیها هم طرف مقابلش یزید نیست و معاویه نیست و عثمان نیست... حالا ببینید در این جا چقدر باید با مسئله با شدت برخورد کرد و حتی اگر کسی از نظر تاریخی قائل به شهادت حضرت زهرا سلام الله علیها باشد این بدعت نابخشودنی است و نمی‌شود از آن فرد روایت اخذ کرد. یعنی یک محدث، طلبه ۳۰ سال درس می‌خواند که آخر سر یک اجازه‌ای از استاد بگیرد که برود شهر خودش و کار کند و با یک اعتقاد مثلاً شهادت حضرت زهرا سلام الله علیها این آدم به عنوان کذاب حساب می‌شده.

این که می‌گوییم برای کسی است که اعتقاد داشته باشد نه این که دروغ بگوید. یعنی وارد حیطة طعن به شیخین بشود آنجا معمولاً کذبش را ثابت می‌گیرند. برای روایات ساده‌ای مثل حدیث مدینه یحیی بن معین می‌گوید: **کم من خلق افتضحوا فی هذا الحدیث**.

چقدر آخوند درس خوانده بود و باسواد بود، که با نقل حدیث مدینه افتضاح کرد. مگه چیه حدیث مدینه «**انا مدینه العلم و علی بابها**» این چه میزان حساسیتی دارد؟ این تنها رائحه ای دارد که امیرالمومنین افضل از آن دو هستند. مثل این که الان بحث بشود اعلم علما در قم چه کسی است؟ نمی‌خواهند بگویند بقیه مجتهد نیستند. یا از ابوالسلط سوال میکنند - که در تاریخ هم لجن مالش کرده اند - **ثقه روی حدیث مدینه العلم**.

می‌گویند یک چیزهایی را نباید کسی ترک کند که اگر ترک کرد از دایره سنت خارج است و اهل بدعت تلقی میشود.

در آینده مصادیقی را نقل می‌کنیم که این سنت و بدعت پشت سرش یک مسئله سیاسی است و بر خلاف تصور آن سنگ زبرین آسیاب عدالت صحابه نیست، که شما خیال کنید موضوع را برده‌اند سمت عدالت صحابه. اگر ببینند که آن انگاره دارد آسیب می‌خورد بلافاصله خودشان بحث عدالت صحابه را با خاک یکسان می‌کنند.

حجت الاسلام احمدی

مجموع فرمایشات استاد این شد که حوادثی که لطمه به مشروعیت خلافت خلفا بزند و یا توهینی به صحابه محسوب بشود آن ها خط قرمز چالش برانگیز در میان مخالفان می‌شود.

طبیعتاً یکی از آن حوادثی که در طول تاریخ مواجه بودیم و هستند و همین موضوعات که بیان شد، پیرامون این حادثه مطرح است، مصائب صدیقۀ طاهره سلام الله علیها است. قبل از این که وارد ساختار چالش برانگیزی این حادثه بشویم، این بحث را مطرح کنیم، که این حادثه چه نقشی در منظومۀ اعتقادات شیعه دارد؟ چه تأثیری در باورهای شیعه دارد؟ آیا تأثیر مستقیم دارد یا غیر مستقیم؟ چه مقدار از ارکان تشیع را با این حادثه می‌شود پیگیری کرد؟ یعنی این مقدمه است برای این بحث که اگر ما فاطمیّه را کم رنگ برگزار کنیم و اگر چشم پوشی کنیم، آیا لطمه ای به ارکان تشیع می‌خورد؟ یا شبیه بسیاری از حوادث است که اگر بگوییم خوب است؛ و اگر نگوییم هم فرقی ندارد؟ نقش فاطمیه در منظومه ی باور ها و عقاید شیعه چیست؟

حجت الاسلام کاشانی

عرض به محضر شما که درس پس میدهم. آن چه که از طفولیت عزیزان میدانند را تکرار نمیکنم. اگر بخواهیم در مورد نقش فاطمیّه حرف بزنیم می‌گوییم، فاطمیّه مرز بندی می‌کند. مرزبندی دو مجموعه زمانی رخ میدهد که اشتراک صفر باشد و اجتماع کل مجموعه است. یعنی یک خطی که اعضای مجموعه یا در اولی هستند و یا در دومی. وقتی موضوع ولایت باشد تقریباً تمام تقریرهای ولایت اگر به مفهومش توجه نشود، که یعنی نفی غیر دارد، این در گروه‌هایی پیدا همیشه می‌شده. مثلاً مصیبت نامه عطار را که نگاه کنید یک رشحات پر رنگی از ولایت تکوینی هست. یا در آثار ابن ابی الحدید که به شعر سروده. خیلی عبارات هست مثل: **والیک فی یوم المعاد حسابنا والله لو لا حیدر ما کانت الدنیا.....**

و از این مواردی که ما هم این را به عنوان شیعه بشنویم مدح حساب می‌کنیم. یعنی مدح سطح پایین نیست. اما آن چیزی که میز بین مکتب اهل بیت بوده و ابن ابی الحدید و عطار هم نمی‌توانند همراهی کنند، که از لحاظ اعتقادی است ولایت اهل بیت و نفی ولایت غیر است. شیعیان از لحاظ تعایش و همزیستی بی نظیر هستند بر خلاف این دشنام هایی که به شیعه داده می‌شود ما هیچ گروهی را نمی‌شناسیم که بخشی از عقاید مسلم خودش را به دلیل تعایش بخواهد کنار بگذارد، و یا بگوید ما این را خصوصی مطرح می‌کنیم و عمومی نمی‌گوییم. یعنی هیچ لزومی ندارد در حکومت رسمی شیعه عده‌ای بیابند در مورد کفر حضرت ابوطالب مطلب بیان کنند. اگر شما توانستید به این ها بقبولانید که این یک مورد را خصوصی بگویید؛ نمی‌توانید. یا در مورد کفر نعوذ بالله پدر و مادر رسول الله را خصوصی بگویید و در کتاب ها نیاورید. چه لزومی دارد. الان که کسی نمی‌خواهد به خانه ابوطالب برود که بحث نجاست مطرح شود. و این هم که مورد اهتمام شیعیان است. پس نگویید....

اگر کسی همچنین چیزی را پیدا کرد به ما هم بگوید. معمولاً هیچ گروهی از خطوط قرمز عقیده‌ی خودش اگر مجبور نشود در بیان کتمان نمی‌کند. این تنها شیعیان بوده اند در طول تاریخ که گاهی به دلیل حفظ جان‌شان و یا به دلیل این که زمینه تبلیغ فراهم شود و یا دستور اهل بیت بوده تقیه کرده‌اند. مواردش گسترده است که چرا تقیه شده.... در روزگار ما به عنوان مثال ما این مورد را از کسی نمی‌شناسیم.

به نسبت شهادت آنقدر این مسئله مهم بوده، که من یک وقتی فکر میکردم اگر قرار باشد بین دو مناسبت یکی را بدهیم و یکی را نگه داریم حتماً ده بار فاطمیّه مهم تر از غدیر است. چون در فاطمیّه غدیر هست ولی در غدیر فاطمیّه نیست. یعنی در فاطمیّه هم ولیّ اثبات شده و هم نفی ولیّ غیر او شده، بلکه اثبات نفاق مقابل او شده. که موارد فراوانی دارد. عرض خواهیم کرد که یکی از مواردی که آن جریان سیاسی از لاک خودش بیرون می آید و برخلاف ادّعا که هر کسی که پیامبر را دیده صحابی تلقی شده و محترم است به حضرت زهرا که رسیده، بدترین و شنیع ترین نسبت ها را داده اند؛ که امروز در کتاب ها که در فایل استنادات هم هست مواردی را آورده ام و دو کتاب را عمداً نیاورده ام. کتابی اخیراً از مغرب به دستم رسیده که جسارت هایی به صدیقۀ طاهره کرده که آدم سرش را می خواهد به دیوار بزند. این کتاب در سال ۲۰۱۶ چاپ شده و جدید است.

مراحل مقابله با فاطمیّه

این نشان میدهد که موضوع حضرت زهرا سلام الله علیها اگر وارد بحث بشویم در آن نقاطی است، که طرف مقابل پاسخ علمی نمیتواند بدهد.

مرحله یک کتمان است. و مرحله دو که افراد کمی سعی میکنند به این مرحله برسند جسارت شنیع است. برخی از این موارد را عرض می کنیم. این خودش حساسیت موضوع و ضریب نفوذ این شیوه استدلالی حضرت را نشان می دهد. ما شیعیان هرگز رفتار اهل بیت را در جمل و صفین و احد کتمان نمی کنیم. اگر ماجرای حضرت زهرا قابل دفاع بود. (که در مواردی که گیر می افتند دفاع می کنند.) اول نباید این را آنقدر شدید انکار می کردند. نمونه ای عرض می کنم که به بحث ما ربط ندارد، ولی شیوه همین است.

یه نفر وقتی رسول الله در بستر بود و فرمودند **ایتونی بدوات و قرطاس** حرف گزافی زد و گفت **لیحجر** و... ابن بطلال و دیگران که ابن حجر می گوید بهترین شرح بر این جمله بوده میگوید: **هذا من فقهه و بصیرته فی امر الدین**. یعنی این جزء امامت و فقاقت و دور اندیشی آن فرد گستاخ بوده. این مرحله اول یعنی کتمان توهین. اگر کار برسد به این که توهین اثبات بشود بعداً اصل موضوع را کتمان می کنند.

نمونه اش کتاب الفاروق شبری نعمانی را جست و جو کنید. این فرد در فقهای حنفی بلا تشبیه شبیه صاحب عروه ما است. یعنی محور و مدار مباحث است. او می گوید ماجرای **لیحجر** حتماً جعلی است. چون مگر می شود کسی همچنین جسارت شنیع و سبّ رسمی به پیامبر بکند؟. یعنی سبّ مشخص است. آن طرف مقابل، اول سعی می کند بگوید، این فقه و بصیرت اوست. ولی اگر کسی اعتقادش عادی باشد و آسیب ندیده باشد یا مثل نعمانی که در هندوستان است و از فضا خارج است. و با این متن مواجه می شود که جسارت واضح است اصل روایت را انکار می کند. در موضوع حضرت زهرا سلام الله علیها چون شیعیان می دانستند گفتن این مطلب یعنی دار به دوش شدن عده ای، دنبال این بودند که این خط اصلی گم نشود و تلاش گسترده ای هم در این زمینه کرده اند؛ و خوشبختانه در این ۲۰ سال اخیر موارد زیادی از این اسناد و مدارک پیدا شده.

اگر کسی توقع داشته باشد که در مصادر رسمی تاریخی کسی بیاید این حرف ها را به شکل واضح مطرح کند، کافی است که شما نگاه کنی، فضل بن روزبهان برای این که طبری روایت تهدید به احراق را ذکر کرده می گوید **شدید الرفض** است. و اگر کسی خواست ببیند طبری چه مقدار تکفیری و ضد شیعه است مقاله آقای جویا جهانبخش را ببیند کافی است و مقاله ای دیگر را نمی خواهد ببیند. طبری هم تکفیری است و هم به شدت ضدّ شیعی ولی به خاطر نقل روایت تهدید به احراق که روایتی است که دستگاه بنی امیه ساخته، برای توجیه که تهدید صورت گرفته و موثر واقع شد و اهل خانه خارج شدند و بیعت کردند و تمام شد.

یعنی یک زمانی این نسخه خوبی بوده که صرف تهدید بوده. ولی بعد ها که مسئله حب اهل بیت جا افتاده و نواصب محدود شده اند و به ورطه‌ی کتمان نفاق افتادند و نصب پنهان بیشتر از نصب جلی شده دیده‌اند که این هم خودش جسارت واضح است که برایش دست و پا زنده اند.

تدبیر شیعه برای حفظ فاطمیّه

علمای شیعه و بزرگان شیعه و فضای عمومی فکر شیعه به رهبری امام صادق علیه السلام این بوده که باید اصل موضوع حفظ شود که من چند مورد سند را ذکر میکنم...

- ضرار بن عمرو که در زمان امام کاظم علیه السلام زندگی میکرده. و از ائمه معتزله و رؤسا است. اگر کسی به جست و جوی عادی بکند فراوان مقاله و... است. رساله‌ای از او به عنوان *التحریش منتشر* شده. آن جایی که به شیعیان فحش میدهد که عقاید باطله دارند و حرف های خطرناک زده‌اند و ادله‌ی کفر آمیز دارند و مسلمان نیستند و... می‌بینیم که در قرن دوم و دوره‌ی امامت هم هست میگوید شیعیان میگویند: **و ان ابابکر و عمر ظلما و ضربا فاطمه بنت رسول الله حتی القت جنینه...** این که یک مطلبی را یک عده‌ای از جامعه که شائیت ندارند بگویند، کسی کتاب در ردّ آن نمی‌نویسد و رد نمی‌کند. کتاب را در ردّ کسی می‌نویسند که یا عالم قابل ملاحظه‌ای است و یا جریان‌ی شکل گرفته و یا فرقه‌ای شده. این حرف یعنی یک جریان‌ی در قرن دوم بوده و این دو نفر را مسئول می‌دانستند. یا با واسطه یا بی واسطه. ولی این دو نفر را مسئول می‌دانند. همانطور که ما در قضیه کربلا یزید را نفر اول می‌دانیم. این فرد مناظراتی هم با علمای شیعه دارد و در *فصول المختارة* می‌توان دید.

- عبد الله بن یزید فزاری که از اباضی های کوفه است و از رفقای هشام است و در عصر امام کاظم از دنیا رفته، یک مطلبی شبیه مطلب قبلی می‌گوید. که شیعیان چه چیزهایی قرن دو قائل بودند، که آدم احساس می‌کند سر منشأ باید امام صادق علیه السلام باشد. چون زمان امام کاظم علیه السلام، شدت منصور و هارون بیشتر بود و دوره‌ای بود که خیلی اجازه رفت و آمد نمی‌داند. او هم در ضمن رؤوس کفریات شیعه از نظر خودش این را مطرح می‌کند. اگر غیر از این بود ائمه ما مشکلی نداشتند که بگویند امروز واجب است شما از این جهت این موضوع را مطرح نکنید. ما تقیه های فردی ائمه را روایت داریم، که در پایان ماه مبارک رمضان حضرت چگونه رفتار کرد و یا برای وضوی علی بن یقظین روایت داریم. اگر یک جریان‌ی داشت یک جریان‌ی را به شیعه نسبت میداد و این اعتقادی باشد که حساس تر از آن نباشد، خب یک نهی مهمی لازم بود. بالعکس می‌بینیم که هر چه شدت پیدا می‌کند ائمه کوتاه نمی‌آیند. این فرد هم بعد از بیان مواردی میگوید: **افرطوا.. علی خلیفتی فی امتی...** این ادبیات یک خوارج در مورد جریان‌ی است که یک جمله هم این است: **و ان ابابکر و عمر ضربا فاطمه بنت رسول الله حتی القت جنینا و ان ابابکر امر خالد بن الولید حین تخلف علی عن بیعتة ان یضرب عنقه اذا سلم ابوبکر من الصلاه** (این قدیمی ترین سند برای آن ماجرای مشهور است که در فقهبانان هم رایج است، که آیا می‌شود در نماز صحبت کرد یا نه؟ گفت یا خالد لاتفعل ما امرتک).... شیعیان قرن ۲ حرف هایی می‌زدند که این حرف ها در آن روزگاری که تقیه گسترده است و انسجام شیعه ندارد مثل این می‌ماند که شما در همه چهار راه های عالم بنر بزنید که بازهم به این حساسیت نیست.

- ابو علی جبائی ۳۰۳ مرده که اگر این ۳ سال را در نظر نگیریم در قرن ۳ بوده است. از ائمه معتزله است و از سرآمدان است و علمای ما در قرن ۴ و ۵ غیر معتزله را جواب نمی‌دادند یعنی اصلا به اشاعره کاری نداشتند و در زمره اهل علم حساب نمی‌شدند. قاضی عبد الجبار که ۴۱۵ از دنیا رفته می‌آید و از ابوعلی یک مطالبی را نقل می‌کند و طوری هم می‌گوید ابوعلی که با این که این ها عقل گرا هستند باید یک سندی برای مطلب بیان کنند،

ولی صرف این که به ابوعلی مستند می‌کند از نظر او کافی است. از جمله مطالبی که نقل می‌کند این است: **من جمله ما ذکروه من الطعن ادعائهم ان فاطمه علیها السلام لغضبها علی ابی بکر و عمر اوصت ان لا یصلیا علیها...** یعنی موضوع دفن شبانه همین دو نفرند که ما هم اگر خدا توفیق بدهد در حال نوشتن رساله‌ای هستیم؛ که مخاطب برای دفن شبانه اصلاً مردم مدینه نیستند بلکه این دو نفر هستند. هم در اشعار سید حمیری هست و هم در کلمات نقل شده از شیعیان، در آثار ابوعلی جبائی و امثالهم و هم در العباسیه جاحز هست و هم در منابع روایی ما هست. که حضرت فرمود من مخالفت نمی‌کنم با امر فاطمه زهرا و وصیتها الّی فیکما...

بعد ابوعلی از نقل قاضی عبد الجبار این گونه می‌گوید: **قال شیخنا ابو علی و هذا الذی رووه عن جعفر بن محمد من ضرب عمر لا اصل له...** که یک دلیل جالبی می‌آورد که اگر کسی خواست مراجعه کند... مختصرش این است که چون گاهی در منابع شیعه روایاتی هست که معتبر نیست پس این هم معتبر نیست.

ما هم می‌گوییم شما یک گروه از محدثان پیدا کنید، که روایت نامعتبر نداشته باشند. تازه همان روایتی هم که می‌گوید شیعیان نقل می‌کنند معلوم نیست چه کسی را می‌گوید و کدام فرقه را می‌گوید... ولی می‌گوید آنچه‌ای که شیعیان مستنداً به جعفر بن محمد می‌گویند؛ یعنی مدیریت کار امام صادق علیه السلام بوده که باید بررسی کرد که در این شرایط سخت چرا باید این اتفاق می‌افتاده...

یکی از جهات اهمیت مسئله حضرت زهرا سلام الله علیها که هم نوع نگاه به حکومت را نشان می‌دهد و هم در این که اتفاقات بعدی را اگر کسی خواست اصلاح کند و آسیب شناسی کند کجا را ببیند به فضایی است که در اسنادی که در فایل آماده کردیم است.

تکریم شاعران

علمای شیعه و ائمه‌ی ما به سمت تکریم شاعران و شعرا می‌روند که برای افکار عمومی شعر می‌گویند. وقتی در آن زمان مطلبی در شعر می‌رود مانند این است که تلویزیون آن مطلب را پخش کرده و دیگر کتاب نیست. حدیث راجع به حضرت رضا علیه السلام را چقدر مردم بلدند؟ و سریال ایشان را چقدر میدانند؟. کتاب‌های تاریخی راجع به مختار و سریال مختار هم همین طور حتی در شعر برخی از حرف‌هایی که درست هم نیست چون یک شاعر فحل برجسته‌ای مثل مولوی گفته همه حفظ هستند، و باید بحث کنید که اصلاً مطلب درست است یا نه؟

وقتب وارد ادبیات می‌شده، یعنی افکار عمومی و محاوره تبدیل می‌شده. یعنی امروز اگر یک مجلسی می‌گیریم، یک بخش مهم آن رسانه‌ای کردن آن است. اگر این ممنوع بود قطعاً حضرت صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام و امام رضا علیه السلام شعرا را نهی می‌کردند. چون شعر این شعرا مشهور بوده. سید حمیری به خاطر این که دارقطنی با آن همه شدت‌ش علیه شیعه اشعار سید حمیری را حفظ بوده رمی به تشیع می‌شود. مانند این که کسی یزید را رمی به تشیع کند.

اشعار سید حمیری شناسنامه دار بوده. اشعار دعبل شناسنامه دار بوده. اگر صلاح نبود اهل بیت نمی‌گذاشتند اینها مطرح شود. در حالی که ما دلیل به عکس داریم.

- روزی کمیت می‌رود محضر حضرت باقر علیه السلام در کافی شریف هست که شعر می‌خواند و... حضرت ظاهراً آن موقعی بوده که اموال حضرت مصادره شده و دست حکومت است که حضرت می‌فرمایند چیزی نداریم بدهیم و اموال زن و بچه و زیور آلات را هدیه می‌دهند و اعتذار می‌کنند. کمیت می‌گوید **خبرنی عن الرجلین ...** که در روایت دیده‌اید به اندازه خون حجامت که از هر کس می‌گیرند به گردن آنها است.

بعد کمیت می آید محضر حضرت - که در *اغانی* هست - و شروع به شعر خواند آن طائیه معروف می کند **یصیب به الرامون عن قوس غیرهم فیا آخراً اسدا له القی اول....**

این یک فصل مهم است، که شیعیان می گفتند موضوع فاطمیّه فقط خودش نیست و فاطمیّه شروع یک نهضت است و تمام مشکلات جهان اسلام از این روز است. فاطمیّه یک فرع مهمی داشت. این یک بحث بسیار مهم است و پر از مصدر که در زمان ائمه یاد آوری می کردند همه مشکلات آن جاست و الکی ذهنتان سمت جای دیگری نرود و عواملی که خودشان معلول هستند را علت نگیرید؛ که نمونه اش بیان شد.... معنای شیعر این است که این آخری - یعنی عاشورا - قی آن برای نفر اول است.. نقل شده که وقتی این را گفت امام باقر علیه السلام دست بلند کرد و گفت: **اللهم اغفر للکمیت...** این جا حضرت می توانست بفرماید بنشین و هیچی نگو، نه این که تکریم کند....

ولی می بینیم تکریم کرده. ما اگر زمان حضرات بودیم و می گفتند، در موضوعی شعر بگویند و حضرت دست به دعا می کرد هزاران هزار نفر شعر می گفتند. این خودش بالاترین تشویق است عجیب تر آن است که امام رضا علیه السلام آن طائیه معروف وقتی دعبل می آید پیش حضرت و می خواند حضرت می فرماید این رو جایی نمی خوانی تا من بگویم؛ می گوید چشم. چون اگر پخش می شده مشهور بوده و از نوع ابیات همه می فهمیدند که از چه کسی است. یک قدری اگر کسی شعر کار کرده باشد می فهمد این شعر حافظ است یا غیر او. مأمون صدا می کند که بیا؛ شنیده ام درباره اهل بیت شعر گفته ای. می گوید آقام علی بن موسی الرضا اجازه نمی دهد. و این زمانی است که حضرت ولی عهد بوده اند.

مأمون می گوید حضرت رو دعوت کنید به جلسه. آقا اجازه می دهید بخواند؟ حضرت برای اولین بار بعد از غدیر در ماجرای نیشابور امامت و ولایت را علنی کردند و این جا این مطلب را. حضرت اجازه می دهند. آن طائیه دعبل رو با نگاه تاریخی بخوانید حرف هایی زده شده که عجیب است. در برخی نسخ نسبت به قاتل حضرت زهرا تعبیر **هاتک الحرمات** است و این ها در مجلس شاهی خوانده شده و مأمون ۵۰۰۰۰ درهم هم جایزه داده. یک بیت این است:

و ما سهلت تلک المذاهب فیهم // علی الناس الا بیعه الفلتات...

و این را در حضور مأمون می خواند و امام رضا علیه السلام ۵۰۰۰۰ درهم می دهد و بعد هم مأمون هدیه می دهد. این حرف ها را اهل بیت علنی کرده اند. این مطلب به نسل های بعدی رسیده. در سند نگاه کنید قرن ۲ و ۳ و ۴ نمونه هایی هست، که یکی از رفقای ما کار می کند بیش از ۱۲۰ بیت پیدا کرده. به گونه ای که - در فایل هم هست - مرحوم شرف الدین یک متنی دارد **الی المجمع العلمی بدمشق** در آن جا که دفاع از مکتب اهل بیت می کند می گوید: اهل بیت به شیعیان یاد دادند که افکارشان را به شعر در بیاورند، که در ضمن نمونه ها به همان بیت کمیت استدلال می کند. یعنی یک چیزی است که شما از اول نگاه کنید مسئله فاطمیّه فقط موضوع شهادت حضرت زهرا نیست. بلکه مسئله این است که ولایتی هست و ولایتی نیست. ولایتی که نیست سر منشأ همه انحرافات است و یاد بگیرند مردم که هر جا هر مصیبتی دیدند به آن اتفاق برگردانند.

ابن سنان خفاجی که شاگرد سید رضی و هم سید مرتضی می گوید یک روز فردی آمد گفت روزگار بده و گرانی شده. می گوید چه می گویی که مصیبت آن روزی شروع شد که به حضرت جسارت شد.

از این شعری که اسم بردیم برای بغداد و شام و کوفه و ... تا ابن هانی اندلسی. یعنی تمام اقطار جهان اسلام اگر شاعر شیعه ای پیدا شده آن شاعر شیعه به این موارد استناد کرده.

مثلا این ابن هانی از آن شعرای تراز اول است که شروح فراوانی به دیوانش ۵۰۰ سال تا ۸۰۰ سال پیش نوشته شده او متوفی حدود ۳۶۰ است. از نظر کار بدیع یک شاعر ابن هانی یک آدم برجسته ای است. شاعر بسیار فحلی است. ما رد شدیم که بخواهیم تمام شعرای تراز اول در قرن ۲ و ۳ و ۴ را بیان کنیم که این حرف ها را زده اند. تعدادشان هم زیاد است، و این ها برایشان هزینه دارد. این ها گاهی مجبور بوده اند مدح خلفا بگویند. ولی این مطالب را بیان کرده اند.

یا مثلاً این حرف **ولکن امرا کام ابرم آنفا** و **ان قال قوم فلتنه غیر مبرم**

میگوید: این مصیبت هایی که امروز در جهان اسلام رخ داده جای دیگری ابرام شده و جای دیگری کار را محکم بسته‌اند تا انحراف به وجود بیاید. حتی اگر خود قوم بگویند فلتنه بوده یعنی ناگهانی بوده. این ها موارد قطره از دریا که شیعیان از فضای فاطمیه و سقیفه که امتداد تمام انحرافات است نمی‌توانستند چشم ببوشانند. که اگر چشم پوشی می‌کردند عملاً احساس می‌کردند چیزی از مکتب دستشان نیست. و ما از اهل بیت در این شرایطی هم که خیلی سخت بوده نفی پیدا نمی‌کنیم. جز دستورات کلی تقیه که مواردش مشخص است.

تطبیق با شرایط زمانه

حجت الاسلام احمدی

بخش دیگری که محل مهم موضوع می‌تواند باشد این است که طبق فرمایشات حضرت استاد فهمیدیم که از بیانات ائمه علیهم السلام مصائب فاطمی مطرح می‌شده و حتی میان اشعار شاعران هم ظهور و بروز داشته اما مسئله جدی که در زمان ما اتفاق می‌افتد بحث جریان سازی است. یعنی در این ۲۰ سال اخیر یک جریان سازی خوبی ایجاد شده که در گذشته، آیا به این شکل بوده؟ و آیا در دوران بعد از ظهور ائمه که غیبت صغری و کبری را شامل شود آیا این جریان سازی بوده؟ و آیا فاطمیه به شکل یک جریان رایج مطرح بوده؟

با توجه به این که فاطمیه دو حیث دارد که یک حیث تولی است و یک حیث تبری. و آن چیزی که در فاطمیه حساسیت را بیشتر می‌کند حیث تبری است. آیا این جریان مصائب با توجه به این پیامد حیثیت تبری که دارد در جامعه شیعه در طول این ۱۲ قرن بوده یا نه؟ و مهم‌تر این که با توجه به این که می‌بینیم، جریان سازی این اتفاق، لطمه به جهات مختلفی می‌زند، یعنی امروزه اگر بنا باشد اسلام، به عنوان یک دین، در مقابل دشمنان خودش بایستد نیاز به وحدت کلمه دارد. نیاز دارد به این که پرچم دست غالب مسلمانان قرار بگیرد. خب غلبه مسلمانان هم با مخالفین این جریان است، که معتقدند اصلاً فاطمیه‌ای رخ نداده و این ها اکاذیب است و...

هر چند که شما در منابع شیعه و حتی غیر شیعه هم سند بیاورید این ها زیر بار نخواهند رفت. حالا که قبول نمی‌کنند و طرح این مسئله باعث می‌شود یک افتراق و یک اختلاف و شقاق میان جامعه اسلامی که بنا است به یک تمدنی برسد و نیاز به وحدت کلمه دارد ایجاد شود مخصوصاً در زمان ما که دشمنان، از همه سو علیه شیعه و اسلام، به طور کلی حمله می‌کنند. آیا تمرکز بر مسئله وحدت آفرین بهتر نیست تا این که یک جریانی را بزرگ کنیم که نه تنها وحدت ایجاد نمی‌شود بلکه اختلاف هم ایجاد می‌کند. البته حرف های دیگری هم هست که در زمان دیگر عرض می‌کنیم.

حجت الاسلام کاشانی

یه بخشی از این که در طول تاریخ چگونه بوده؟ هرگز در طول تاریخ شیعیان از این مسئله، در مقام اعتقاد و در محافل خصوصی خودشان، کوتاه نیامدند و این مطلب به صورت گسترده، در منابع ما موجود است.

مثلاً علامه حلی در نهج الحق روضه خوانده. صاحب حدائق در ج ۵ حدائق الناظره یک روضه بسیار جانسوزی برای حضرت زهرا خوانده. و یک مورد هم اگر یادم نرود از مرحوم کاشف الغطا که متهم به برخی مسائل هست می‌خوانم که ببینیم ایشان در اشعار به کتک زدن حضرت زهرا سلام الله علیها اشاره کرده و در شعر گریه کرده. باید تبیین بشود که در جنت المأوا که مطالبی می‌گوید در تقیه و... می‌تواند باشد و شعر مقامی است که اتفاقاً آن چیزی را بیان می‌کند که

حب و بغض نسبت به آن غلیان پیدا می‌کند. سرودن شعر، مثل سخنرانی نیست بلکه باید احساس متراکمی باشد تا شعر بگوید.

در طول تاریخ این جریان بوده و هر جا قدرت داشته‌ایم زیاده‌تر شده و هر جا نترسیده‌ایم و هر جا حکومتی ما را نداشته مثلا آل بویه‌ای پیدا شده، این جریان شدت گرفته. وقتی نگاه می‌کنید بخش زیادی از *الشافی* سید مرتضی در آن دوره که هنوز به ایشان حمله نشده یا شیخ مفید هم همینطور به این موضوعات پرداخته‌اند. حتی شیخ مفید در این که عایشه بعد از جمل توبه نکرده هم رساله‌ای جدا غیر از *الجمل* دارد. در دوره‌هایی طبعاً وقتی کتابخانه شیعیان را آتش می‌زنند و آدم‌ها را می‌کشند و برای محرم و غدیر می‌کشند دیگر فاطمیه که مفصل تره و حساسیت آن بیشتر است. در زمان بنی عباس که محرم و گردن بنی امیه بوده باز هم برای محرم می‌کشند.

تا زمان مغول که به برکت پدر علامه حلی، شیعیان، در عراق کشتار نمی‌شوند. که مغول ها شمن مسلک هستند و یک نحوه‌ای مثل بودایی ها به خیلی از امور غریبه و موضوعات ماورایی و فال بینی توجه داشته‌اند. پدر علامه حلی، و بعد هم سید بن طاووس به ابن ابی المعز نامه می‌نوسند و از آن امان نامه می‌خواهند. وقتی پیروز می‌شود این ها را صدا می‌کند که شما از کجا می‌دانستید من پیروز می‌شوم. از شخص پیروز، امان نامه می‌خواهند و شما چرا قبل از جنگ از من امان نامه خواستید؛ در صورتی که باید به سلطان خودتان کمک می‌کردید. می‌گویند چون مولای ما امیرالمومنین علیه السلام فرموده بود که تو پیروز می‌شوی. و این هم چون شمن بود و آسمان و ستاره نگاه می‌کرد، می‌گوید کجاست و متن را بیاورید. وقتی روایت را می‌آورد که یکی از پیشگویی‌های امیرالمومنین علیه السلام قابل تطبیق به هلاکو است می‌گوید کوفه و نجف و کربلا و... در امان باشد که کشتار نمی‌شود. و این جا فرصتی پیدا می‌شود که بعدش با الجایتو و دیگران که برخی از آن ها شیعه می‌شوند فرصت فراهم می‌شود. باز شیعیان در تخریب شدید می‌شوند. در حدی که شهید اول ما را به عنوان مستحل خمر اعدام می‌کنند. عالمی که در ۳۰ سالگی اش علمای عامه به عنوان اعلم علمای **فی هذا العصر** اجازه داده‌اند این حکم را بکنند خیلی روشن است که نسبت ناروا است.

هر وقت حکومت یا قدرت نداشتیم طبعاً کوبیده شدیم تا می‌رسیم به دوره صفویه، که محقق ثانی، کاری می‌کند که فضا برمی‌گردد. اگر ملاحظه کرده باشید سید نعمت الله جزایری یک شرحی دارد بر *عوالی الثالی* ابن ابی جمهور احسائی که در مقدمه‌اش می‌گوید شیخ وقتی راه میرفت عده‌ای سمت چپ و راست او پشت سر، حرکت که می‌کرد آن ها هم الفاظی می‌گفتند که آن الفاظ، الفاظ حساسی است که می‌خواستند مرز بندی کنند.

ولی در زمانی که قدرت دستمان نبوده صرف مجلس گرفتن بعید بوده است. یعنی حتی زمان امام صادق علیه السلام بعید است یک مجلس مفصلی در سطح جمعیت بالا داشته باشیم که برای امام حسین علیه السلام عزاداری کرده باشند. یعنی از قبل برنامه ریزی کرده باشند که فلان وقت جلسه است.

اتفاقاً وقتی آن فشار سنگین را می‌بینیم و از طرفی هم ائمه نهی که نمی‌کنند تشویق هم می‌کنند که حرف های سوپر حساس مطرح بشود؛ یعنی ائمه نمی‌خواستند این حرف ها گم بشود؛ بلکه می‌خواستند حفظ بشود.

این تا دوره‌ی معاصر ما برسد بوده... اگر هم اختلافی است در این حد است که شیخ بهایی، در کشکولش به کسی که شیخین را کافر نداند می‌گوید تو خارج از دینی.

ولی سید نعمت الله جزایری در اول *مدینه الحدیث* که شرح *عوالی* است، می‌فرماید آن رفتار محقق ثانی را که خلاصه چند نفر پشت سر شیخ راه بروند و سب علنی بکنند، شیخ بهایی این کار را نمی‌کرد ولی همین شیخ بهایی گفتیم در کشکول چه گفته.

و اما در معاصر اگر به دنبال تمدن اسلامی هستیم که هستیم می‌گوییم ما یک دوره، تمدن اسلامی در زمان بنی‌العباس داشتیم، وضعیتش هم معلوم است. برخی مثل آقای واعظ زاده خراسانی می‌گویند شیعیان باید از جمود دست بردارند و به جای گیر دادن بیش از حد به حدیث تقلین از تمدن بنی‌امیه و بنی‌عباس استفاده کنند.

ما اول باید تکلیفمان را معلوم کنیم، که دنبال اعاده تمدن اسلامی با کانال بنی‌امیه هستیم یا چیز دیگری.

اگر همان است که نتیجه‌اش هم همان است و اگر محور وحدت دنبال می‌کنیم می‌گوییم که برخی کلمات هستند مثل عدالت و شما کسی را پیدا نمی‌کنید که بگوید من از عدالت بی‌زار هستم. در سعه و ضیق و تعریف و تعیین مصداق اختلاف است. وحدت هم همین است. کسی با وحدت امت اسلام مشکلی ندارد ولی محور وحدت چه باشد. یعنی اول باید محور وحدتی مشخص کرد که دیگر در آن اختلافی نباشد و یا این که حداقل کسی جرأت نکند بر سر آن اختلاف کند.

چه موضوعی می‌تواند محور وحدت اسلامی باشد. حتی اگر بگوییم استکبار ستیزی و مبارزه با ظالمان و... به تعیین مصداق که برسد چون شیوه‌های حاکمان گذشته امروز به عنوان حقوق و قانون تئوریزه شده تفاوت می‌کند.

مثلاً سنه‌وری را ملاحظه کنید، پدر حقوق مدرن مصر است که یک کتابی دارد در مورد *فقه الدوله* و می‌خواسته فقه اسلامی بنویسد که حکومت مشروع ایده آل را تعریف کند که وقتی نگاه می‌کنید حکومت مشروع ایده آل برای او حکومت خلفا است. یک جاهایی را هم نمی‌تواند درست کند. مثلاً می‌گوید شرط حاکم عدالت است ولی رفتار گذشتگان نشان می‌دهد عدالت شرط واجب نبوده است ولی چون اصل، گرفته نمی‌تواند عدول کند پس مجبور به تئوریزه کردن است. جریان‌های عدالت خواه معاصر در عامه، مثل اخوان المسلمین، تمام تلاششان این است که بگویند یزید، اسلام را خراب کرد یا معاویه خراب کرد؟ و این یعنی شما برای این که یک تئوری داشته باشی باید یک چیزهایی را پیش فرض بگیری.

این اولاً بین خود جهان عامه قابلیت و جذابیت و توانایی ایجاد انسجام نبوده و امروز هم نیست. یعنی الان مسلمانان تشیع مگر چقدر از مردم دنیا هستند. بگوییم ۳۰۰ میلیون. آن یک میلیارد و ۵۰۰ میلیون که اختلاف در مسئله حضرت زهرا سلام الله علیها ندارند چقدر اشتراک دارند؟

گاهی آدرس غلط داده شده. صدیقه طاهره فرمود امامت ما را خدا قرار داد برای نظام و الفت امت. شما اگر این را حذف کنید ستون فقرات را بیرون کشیده‌ای. هرچه کارشناسان پزشکی کمیسیون بگذارند این قامت راست نخواند شد و هرچه برایش برویم جایگزین پیدا کنیم نیست. می‌توانیم ببینیم چه تئوری‌هایی وجود دارد بر فرض این که تشیع اصلاً خارج از اسلام تلقی بشوند و جزو بودایی‌ها باشند این یک میلیارد و ۵۰۰ میلیون ایده دارند؟ یا اگر از ما بگذرند تازه باید بین خودشان دعوا کنند و سنت و بدعت را مشخص کنند؟ چون محور وحدت را از آنچه که خدا گفته جدا می‌کنیم، می‌شود یک چیز غیر واقعی و موهوم برای همین شکل نمی‌گیرد. مگر امیرالمومنین را کنار نگذاشتند و عثمان محاصره نبود و... آن‌ها گردن چه کسی بود؟ مگر کسی آن‌جا روضه فاطمیه می‌گرفت؟ دعوای بنی‌امیه و بنی‌عباس برای فاطمیه بود؟ تضعیف بنی‌عباس و شکستش از مغول برای فاطمیه بود؟ و...

امروز مشکلات عمده جهان اسلام و بیچارگی آفریقا و کشورهای مغرب و تونس برای فاطمیه است؟

گاهی کسانی که به دنبال راه حل هستند چنان غلو در یک مسئله می‌کنند، که همه باور می‌کنند منشأ این جاست.

بله ما که منکر نیستیم که مسئله فاطمیه، مسئله حساسیت زایی هست ولی اصلاً جاهایی که شیعیان قدم نگذاشته‌اند چه اتفاق روشنی افتاده که کسی خیال کند در بقیه موارد که نشده تقصیر شیعیان است؟ علاوه بر این کسانی که پرچم دار وحدت و تمدن در معاصر ما هستند بیاناتی دارند که نشان می‌دهد تلقی آنها با این فردی که دقیقاً معلوم نیست کجا درس خوانده‌اند و به کدام سنت فکری تعلق دارند و... بسیار متفاوت است.

الان جریانی داریم که ولایت اهل بیت را یک فضلی می‌داند و می‌گوید در سعادت و شقاوت، اثری ندارد. این جریان، زور هم دارد. و هرکس هم مقابل این‌ها باشد رمی به نو انگلیسی و ضد انقلابی و... می‌شود. راه مقابله با این‌ها این است که بگوییم شما حتی نسبت به پرچم داران انقلاب فاصله جدی دارید. کتاب هم‌زمان حسین هست که رهبر انقلاب می‌فرماید اگر دعبل گفت :

أ فاطم لو خلط الحسین مجدلاً....

فقط نمی‌خواهد روضه حضرت زهرا بخواند بلکه می‌خواهد بگوید اولین فردی که درمقابل جریان ظلم، ایستاد تو بودی و این پسر که تاصی به تو کرده خبرش را به تو می‌دهیم.

این طور نیست کسانی که امروز مسئله حکومت و تمدن را مطرح می‌کنند می‌دانند که تفاوت نظر هست و اگر بنا باشد نفی کنیم یک جریان همانطور باید باشد که گرگیج می‌گوید. می‌گوید شما شهادت حضرت زهرا را بگیرید و هیچ اسمی از هیچ کس هم نبرید ما توهین تلقی می‌کنیم. ملا عمر سربازی هم می‌گوید که تا وقتی شما قائلید که فدک غصب شده امکان حرف زدن نیست. غفاری هم در آخر پایان نامه فوق لیسانس، همین را می‌گوید. که تا وقتی شما قائل به حقانیت امیرالمومنین و شهادت حضرت زهرا هستید امکان گفت گو نیست. این یعنی ما به آن‌ها بگوییم تا وقتی شما قائل هستید که خلافت شیخین، مشروع است امکان گفت گو نیست. اینها نمی‌تواند محور وحدت باشد. عجیب این است که یک جریانی درمکتب ما هستند از مدل شیعه های عجیب و غریب که اینها یک طرفه این حرف را می‌زنند که مشخص است این یعنی نفی یک مذهب، که وحدت و اتفاق نیست و معنایش از بین بردن یک مذهب می‌شود. همان چیزی که نادر شاه دنبالش بود که چه بسا مرگش هم بر همین اساس بوده. نادر شاه سال ۱۱۵۶ دنبال این بود که عقاید شیعه را از بین ببرد و شیعیان قائل به افضلیت شیخین و مشروعیت خلافتشان بشوند و فقط اجازه داشته باشند به جای فقه شافعی و مالکی و حنبلی و... از فقه جعفری تبعیت کنند. یعنی نفی یک جریان. اگر کسی این را بگوید یعنی در هیچ موضوعی در کشور نباید دو حزب و دو نظر باشد. این معلوم است که راه حل نیست و این نفی یکی است و هیچ مکتبی از عقایدش کنار نمی‌رود. در حالی راه دوم این است که ...

مناظره‌ای که با آقای دهباشی داشتیم آخرش که ما از شهادت حضرت زهرا سلام الله علیها دفاع کردیم گفت: پس شما قائل به دشمنی هستید. گفتیم نه. فرمایشات رهبر انقلاب، که معلوم است و من به جای آن، فتوای آیت الله وحید را می‌خوانم. ممکن است تفاوت نگاه باشد ولی شیعیان در طول تاریخ یکطرفه اهل احسان بوده‌اند. از ایشان می‌پرسند ما در یک منطقه‌ای هستیم، که ما را اذیت می‌کنند و می‌زنند و حق ما را می‌خورند و... ما حق ظلم داریم؟ ایشان این آیه را می‌گویند: **ما یجرمنکم شنآن قوم الا ان لا تعدلوا...**

حتی اگر در مکتب تشیع تفاوت هایی باشد من جز دو سه مورد که اینها به صورت جریان کلی نیست ندیده‌ام جایی که بگویند بروید با یک غیر شیعه به خاطر این که غیر شیعه هست بجنگید و یقه بکشید و دعوا کنید. بلکه تا بوده علمای شیعه ملجأ و پناه آنها هم بوده‌اند. بین اقوام و قبائل آنها دعوا می‌شده به سراغ مرجع شیعه می‌آمدند که آنها را آشتی بدهد. کاری که می‌کردند این است.

ما یک اعتقاد داریم و یک شیوه‌ی عمل. امروز روزگار دوره بنی امیه نیست. یکی از اتهامات امروز شیعه نفاق است. این که عالم بزرگواری در قم کتاب ابوالصلاح حلبی را ۲۰۰ صفحه اش را حذف می‌کند و فکر می‌کند زرنگی کرده این طور نیست. آنها نسخ خطی دارند؛ از ما کمتر نیست. اصل کتاب را چاپ کردند در عربستان و یک عالمی برای این که بگوید ما این اعتقادات را نداریم ۲۰۰ صفحه را حذف کرده.

مصادری که گوشه‌ای از آن را آورده‌ایم دست مخالفین ما هم هست و انکار کردن این فقط باعث می‌شود بگویند شما دروغ گو هستید. چون مبانی روشن است و منابع هم معلوم است. ولی اگر ببینند ما یک اعتقاداتی داریم ولی اگر یک کشوری از مسلمین دچار جنگ یا حادثه باشد ما برادرانه کمک می‌کنیم. همانطور که علامه امینی فرمود که ما یک

برادری داریم و یک برادری انسانی داریم. **اذ قال اخوهم صالح.** یک برادری در جهان اسلام داریم که با اینها مانند برادر رفتار می‌کنیم. علامه امینی می‌فرماید که این قید به تشیع نخورده. یک حقوقی دارند. بله شیعیان که برادران ایمانی ما هستند حقوقشان به مراتب بیشتر است. همان برادری اسلامی یک عالمه حقوق را دارد. معمولا شیعیان هم پای این حقوق هستند در حالی که به دلیل تبلیغات گسترده سوء خلاف این برداشت می‌شود. این آزادی که امروز اهل سنت در کشور ما دارند در کجای دنیا پیدا می‌کنید. من یادم رفت در این فایل بگذارم. یک کتابی منتشر شده بود به اسم امیرالمومنین در آثار معتزله. نویسنده می‌گوید من چون کتاب را ۲۰۰۳ نوشتم و در دوره صدام بود و اجازه نمی‌داد راجع به فاطمیه حرف بزنیم مجبور شدم برخی فصول را ننویسم. شیخ محمود سعید ممدوح می‌گوید چون این رساله خودم اتجاهات حدیثی معاصر رو زیر نظر فارو حماد برای دانشگاه های عامه نوشتم اجازه نقد نداشتم. همین آزادی نسبی که امروز ایران هست کجا هست. ما یک وقت داریم راجع به ایده آل‌های نشدنی نگفته حرف می‌زنیم، و اولویت می‌شود چیز هایی که اولویت نیستند. و کآن امروز در جهان اسلام اگر چهار عدد شیعه، برای حضرت زهرا سلام الله علیها عزاداری برپا کردند کل جهان اسلام از هم می‌پاشد. در حالی که این واقعی نیست.

راه حل

حجت الاسلام احمدی

با توجه به حساسیت برانگیزی این مسئله، از یک سو بحث وحدت جامعه اسلامی مد نظر همه بزرگان جامعه است. از سوی دیگر حساسیت برانگیزی فاطمیه و از سوی سوم نقش و تأثیر فاطمیه در باور های شیعه و اهتمام ائمه معصومین و علما به این موضوع مهم به خصوص در زمان ما پیشنهاد حضرتعالی برای برگزاری فاطمیه چیست؟ یعنی همه این ابعاد در آن جمع بشود. هم وحدت اسلامی و هم عقاید شیعه حفظ بشود و... راهکار چیست؟

حجت الاسلام کاشانی

این که ما از مصادر مورد قبول گروه‌های دیگر حرف خودمان را بزنیم جزء مترقی‌ترین کارها است و علت جسارت آنها به صدیقه طاهره هم همین است که فایده‌ای ندارد نفی آن‌ها. اگر در کافی بود آنها لازم نمی‌دیدند که از لاک خود بیرون بیایند و به حضرت زهرا سلام الله علیها جسارت نکنند. چون در بخاری مطلبی هست که شیعیان در ایام فاطمیه نقل می‌کنند، باعث این می‌شود. من خودم یک پنج شب یک روایت را تحلیل کردم و یک پنج شب روایتی دیگر در بخاری را. این که دیگر حرف اختلافی نیست. حرف اختلافی این است که کسی بگوید شما شیعیان قائل به فلان موضوع هستید. اما اگر بگوید: ای شیعه شما در کافی چنان روایتی دارید و مرحوم خوئی و مرحوم بروجردی از دو نحلۀ فکری هم این را تأیید کرده‌اند، دیگر اختلافی نیست و نظر ما شیعیان است.

حالا اگر کسی نخواهد این مطلب را بپذیرد خودش باید پاسخگو باشد. حرف متقن زدن و بالا بردن سعه صدر و اهانت نکردن جزو وظائف ما است. رهبر انقلاب سال ۹۹ یک حرفی زده که ایشان قاعدتاً مشکلات جهان اسلام را رصد می‌کند. ۱۵ بهمن ۹۹ در ولادت حضرت زهرا که لزوم هم ندارد شما از شهادت حرف بزنید. ایشان در ولادت می‌فرماید که : این که بگوییم فاطمه زهرا یک بانو و مادر نمونه و عابده ویژه بود ... خوب است ولی ناقص است. او یک **مجاهد فی سبیل الله** است. و در راه این جهادش اولین قربانی را داد که پسرش محسن بود.

این ها بیاناتی است که در ولادت می‌فرمایند.

در موردی دیگر می‌فرمایند: شما تقیّه بی مورد نکنید.

یعنی شما مطالب را بگویید ولی فحش ندهید و جسارت نکنید. این که حرف‌های اختلافی مطرح نشود یعنی دشنام ندهید. ولی عرض کردم که هر گروهی و هر مذهبی یک خصوصیات و ممیزاتی دارد و هیچکس نمی‌گوید از ممیزات صحبت نکنید.

ایشان خطاب به اهل منبر می‌فرمایند: شما برای فاطمیه خطبه‌های حضرت زهرا را بخوانید. که سه بار هم کلمه طوفانی در فرمایشات ایشان هست. خطبه‌های طوفانی حضرت زهرا را بخوانید.

خب کسی به این خطبه ها نگاهی کرده باشد می‌بیند که تمام مطالب آنجا هست. پس چه نگوییم؟ فحش ندهید. با یک مسلمان متفاوت از ما در جهان معاصر جنگ نکنیم.

ما دیگران از مسلمین را مستضعف می‌دانیم. دلمان می‌سوزد و دلمان می‌خواهد مسیری باز بشود و با یک بیانی که تحمل داشته باشند حقایق را بشنوند. ما جنگی با جهان اسلام نداریم. همانطور که این همه هم ضربه خورده‌ایم برای این که از فلسطین دفاع کنیم. به نظر می‌رسد این که در مقام اعتقاد حرف‌های شسته زفته متقن خود را باید بگوییم که اگر نگوییم و حب و بغض ما تنظیم نباشد صریح می‌گوییم که یا اشتباهی با دوست دشمنی می‌کنیم و یا دشمنی ما با دشمن خدا زور ندارد. اگر کسی خیلی دنبال این است که با مستکبران و صهیونیست‌ها و آمریکایی‌ها بغض داشته باشد امکان ندارد الا این که بغض اصلی‌اش درست باشد.

یعنی یکی از جهات اصلی بحث فاطمیه این است که تا کسی بغض نداشته باشد نسبت به آن کسانی که مبعوض اهل بیت و مؤسسین هستند چه تضمینی دارد که نسبت به کسانی که دنبال رو هستند و یا مستکبرانی که معلوم نیست چند سال دیگر هستند یا نه بغض داشته باشد. ما باید اعتقاداتمان رو به یک مبنای محکمی تکیه بدهیم. به نظر می‌رسد اگر حب و بغضمان را تنظیم کنیم آن وقت، هم می‌توانیم با دوستانمان دوستی کنیم و هم با دشمنانمان درست دشمنی کنیم. هر چه آن دشمنی و بغض تضعیف شود عملاً ما خط حب و بغضمان در دوران معاصر خلط می‌شود. می‌شود همین که گاهی گرفتار درگیری با خودمان می‌شویم. امکان ندارد کسی دشمن واقعی اسرائیل باشد درحالی که بغض نسبت به قاتل حضرت زهرا ندارد. لذا اگر کسی دلش می‌سوزد و می‌خواهد جهان اسلام را با مستکبران، درگیر کند راهی ندارد جز این که حب و بغض را تنظیم کند. و این هم جز در محور اهل بیت و دشمنان اهل بیت جای دیگری نیست.

۶۴. دلالت‌های سیاستی مصرف در منظومه معنایی قرآن کریم مبتنی بر نظام خانواده

ارائه کننده عباس ابراهیمی/ ناقد علی نقی فقیهی/ دبیر محمد ترابی فر

پژوهشکده انوار طاها

خانواده مهمترین نهاد اجتماعی و بستری برای رشد و نمو، تربیت نسل مومن، به فعلیت رسیدن استعداد افراد و در نتیجه رشد و تعالی جامعه است. این نهاد کانون دوسویه است که متأثر از سبک‌زندگی می‌تواند محل تعالی انسان و شکل‌گیری ابعاد شخصیتی نظیر مسئولیت‌پذیری، جامعه‌پذیری و یا زمینه ایجاد نابسامانی، انحراف و ناکامیهای انسان و جامعه باشد. موضوع مصرف در جامعه و نظام خانواده به مثابه موضوعی علمی، تا پیش از قرن نوزدهم می‌آید، صرفاً موضوعی اقتصادی و در قلمرو علوم اقتصادی در نظر گرفته می‌شد؛ اما متأثر از تحولات جامعه مدرن، این موضوع به تدریج در علوم گوناگون دیگر نیز مطرح شد؛ به همین دلیل، دانش‌های گوناگون مانند حقوق، سیاست، مدیریت، جامعه‌شناسی، پزشکی، اخلاق و... به تبیین ابعاد فردی و اجتماعی آن پرداخته‌اند. امروزه با تقویت و اثرگذاری چشمگیر مؤلفه‌های مصرف در بستر فرهنگی دنیای جدید، مصرف به یکی از اساسی‌ترین کنش‌های اجتماعی تبدیل شده و تعاملات فردی او اجتماعی به ویژه در نظام خانواده مبتنی بر روابط بازار است. دیگر مصرف محدود به نیاز نیست بلکه بر اساس تمایز است. افراد در جامعه مصرفی به جای تامین نیازهای حقیقی و واقعی خود در بازارها به تماشای کال و خدمات می‌پردازند و هسته اعمال اجتماعی و هویت در رابطه با مصرف تعریف و جهت می‌یابند. کنشی که تنها یک مفهوم اقتصادی نیست بلکه بیشتر مسأله‌های اجتماعی و فرهنگی و از مؤلفه‌های مهم و تاثیرگذار در کارکرد موثر و مطلوب جامعه و نظام خانواده است. ذکر این نکته الزم است که موضوع مصرف خانواده از هر سو با سیاست‌های عمومی دولتها پیوند خورده است و از ابعاد گوناگون تحت سیطره قوانین و سیاست‌های حاکمیت قرار دارد. هرچند دولت‌ها در معنای وسیع خود (نیز متأثر از دانش‌های گوناگون و بر اساس مبانی و نظام فکری و معرفتی خود، در قالب سیاست‌گذاری و اجرای سیاست به دنبال مدیریت و ساماندهی مصرف فردی و اجتماعی است. اما باید دانست در نظام اسالمی سیاست‌گذاری در حوزه مصرف که از جمله مسائل عمومی است با ماهیت پیچیده خود بویژه در استخراج رویکرد دینی و اسالمی نیازمند به داللتی‌زوهی است تا بدین وسیله بتوانیم در حوزه اندیشه اسالمی سیاست‌های برآمده از داللتی‌های مفاهیم بنیادین اسالمی را استخراج کنیم. در رویکرد دینی به این حوزه قرآن به عنوان کتاب آسمانی که همه ۲ نیازهای بشر و موجبات سعادت زندگی او را دربردارد. جامعترین و غنیترین منبع در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی جامعه و خانواده . « ۲ Market Society . او نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ .» (سوره نحل) ۱۹ (آیه ۵۶؛ «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ است. در منشور توسعه فرهنگ قرآنی آمده است: «ارتقای ایران به کشوری توسعه‌یافته با هویتی اسالمی - انقلابی، در گرو عزم ملی و اراده هماهنگ مدیران ارشد نظام برای توسعه فرهنگ قرآنی است. فرهنگی که باید متأثر از قرآن و حاکم بر بینشها، نگرشها و رفتارهای فردی و اجتماعی، و در همه سطوح سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی نظام جمهوری اسالمی جاری باشد». این مقاله برآن است تا بر اساس نظام معنایی قرآن کریم با روش داللتی‌زوهی برای‌شی به کشف و استخراج دالها و صورت‌بندی آن در تدوین سیاست‌های مصرف در نظام خانواده دست یابد. داللتی‌هایی که برای حاکمیت و نظام اسالمی در مسیر تدوین سیاست‌های مصرف در عرصه‌های گوناگون فرهنگی و پیرو آن، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی راهگشا و در ساماندهی مصرف در حوزه های گوناگون بویژه نظام خانواده تحول آفرین خواهد بود. و در نتیجه جامعه و کانون خانواده را از حرکت در مسیر مصرفی شدن نجات خواهد داد.

۶۵. مبانی و اصول خانواده تراز تمدن اسلامی از منظر بیانیه گام دوم انقلاب

پژوهشکده انوارطاها

جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر روح الله شهریاری به عنوان ارائه کننده با بیان مقدمه‌ای بحث خود را شروع کردند و بیان داشتند:

اصلاح مستمر مسیر حرکت انقلاب اسلامی و تعالی بخشی آن، ضرورت تمدن سازی اسلامی محسوب می‌شود و در این راستا حفظ اصول و هویت نظام ضرورت دارد. حفظ اصول و هویت نظام در مرتبه‌ای فراتر رهین ابتدای آموزه‌های آن بر منبعی موثق است تا فرآیند جریان‌سازی در همه مراحل بر بستری استوار و ماندگار نهاده شود. یکی از اسنادی که در این خصوص به مثابه راهبرد استمرار حرکت نظام اسلامی در ابعاد مختلف توسط رهبری شایسته آن ارائه شده است، «بیانیه گام دوم انقلاب» است. با توجه به آنچه ارائه شد آنچه در این بیانیه و آکاوای آن ضرورت دارد پی‌جویی ملاک و معیار و مصادیق باید و نبایدها و به تعبیری مبانی و اصول ارزش‌های پیدا و پنهان آن در ابعاد مختلف است، تا روشن کننده مسیر حرکت انقلاب در ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی مبتنی و بر مدار واقعیت‌ها و ارزش‌های اصیل باشد. در این میان خانواده یکی از ابعاد و در حقیقت یکی از ارکان مهم جامعه اسلامی است که نقش بسزایی در شکل‌دهی تمدن نوین اسلامی ایفا می‌کند. خانواده در صورتی می‌تواند نقش حیاتی خود به منزله‌ی سنگ بنای جامعه اسلامی را در ایجاد تمدن نوین اسلامی ایفا کند که ابتدای بر مبانی و اصول متخذ از بیانیه گام دوم انقلاب داشته باشد. از همین روی باتوجه به آنکه بیانیه گام دوم به منزله‌ی راهبرد ایجاد تمدن نوین اسلامی است تحلیل و بررسی آن می‌تواند چارچوب و خطوط خانواده در تراز تمدن نوین اسلامی را ترسیم کند. ترسیم مبانی و اصول ارزشی خانواده روشن کننده مسیر سلوک خانوادگی و موجب اعتماد و یقین به صحت جهت و مقصد آن خواهد بود و یقین و قوت در یقین، قوت در مسیر را به همراه خواهد داشت. بدین جهت پژوهش حاضر بررسی مبانی و اصول خانواده تراز تمدن نوین اسلامی از منظر بیانیه گام دوم انقلاب را مطمح نظر قرار داده است.

دکتر شهریاری به تعریف مبانی و اصول پرداخته و بیان کردند:

در یک تقسیم نیز به پنج دسته، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی تقسیم شده است. در این میان مبانی ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی بدان جهت که در طرح ریزی و اتخاذ یک استراتژی در اولویت برنامه ریزان قرار می‌گیرند مورد توجه و اهمیت بیشتر است.

واژه اصل و اصول در اکثر شاخه‌های علمی به کار می‌روند. مراد از اصول در حوزه تربیت و تهذیب، گزاره‌های تجویزی و یا دستورالعمل‌های تربیتی است که از یک سو با مبانی و از سوی دیگر با فعالیت‌های تربیت رابطه دارند و راهنمای عملیات تربیت می‌باشند. به لحاظ کارکردی اصول و روش‌ها هر دو از یک سنخ یعنی جزو دستورالعمل‌ها هستند و تنها از حیث کلی و جزئی متفاوت می‌باشند به گونه‌ای که اصول کلی تراز روش‌ها است و از هر اصل تربیتی می‌تواند چند روش استخراج کرد. تمدن نوین اسلامی به معنای پیشرفت همه جانبه می‌باشد. اگر ما به دنبال یک مصداق عینی و خارجی برای درک معنای تمدن نوین اسلامی باشیم می‌توانیم بگوییم هدف ملت ایران و هدف انقلاب اسلامی، ایجاد تمدن نوین اسلامی می‌باشد». در این تمدن پیشرفت شامل دو بخش است. بخش ابزاری و بخش اصلی و متنی. بخش ابزاری عبارت است از ارزش‌هایی که به عنوان پیشرفت کشور مطرح می‌شود. بخش دوم که بخش حقیقی است عبارت است از آن چیزهایی که متن زندگی انسان را تشکیل می‌دهد که همان سبک زندگی است.

دکتر شهریاری به مبانی ارزش‌شناختی پرداختند و به فرا فرهنگی بودن ارزش‌های خانوادگی اشاره کردند:

تحقیقات پرشماری در طی سال‌های متمادی این نتیجه را تایید نموده است که زوجین از جهات مختلف شبیه هم هستند. هم نژاد هستند، دارای دین مشترک هستند، به لحاظ ویژگی‌های جامعه‌شناختی مانند سن، نژاد، مذهب،

تحصیلات و طبقه اجتماعی و همچنین از جهات روان شناختی نظیر هوش و ویژگی‌های بدنی از قبیل قد و رنگ چشم شبیه هم هستند. این مسئله ممکن است به مثابه یک ارزش و ملاک در همسرگزینی مطرح شود با این حال ارزش‌هایی که اسلام به آنها دعوت می‌کند جهان شمول است و مرزهای فرهنگی، جغرافیایی و نژادی را درنوردیده و بی‌اعتنای به آنها است. بررسی بیانیه گام دوم نشان می‌دهد عناصر کلیدی ارزشی که در این بیانیه ارائه شده است دارای چنین هویتی است؛ یعنی مرزهای جغرافیایی، زمانی، فرهنگی و طبقاتی را درنوردیده است. از جمله ارزش‌هایی که به آنها تاکید شده است عبارت هستند از: اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه، خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راستگویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس، معنویت، عدالت و مبارزه با فساد. این عناصر نشان می‌دهد که ارزش‌های خانوادگی نژادی و قبیله‌ای و دارای مرز جغرافیایی نیست بلکه فرا فرهنگی است. وقتی ارزش‌های خانواده جهان شمول باشد نشان می‌دهد از نسبی‌پذیری مصون هستند. یعنی مطابق با فطرت انسان است.

یکی دیگر از مبانی ارزش‌شناختی خانواده تدرُّج داشتن ارزش‌ها است. این تدرج از دو منظر قابل تبیین است. از منظری مراد از تدرج داشتن این است که ماهیتاً برخی ارزش‌ها نسبت به برخی دیگر، ارزش فزون‌تری دارند. در این فرض از میان اموری که به ارزش‌گیری متصف می‌شوند، هر چیزی که در نیل به هدف نهایی یعنی قرب الهی تأثیری فزون‌تر داشته باشد، ارزشمندتر خواهد بود و هر مقدار که از تأثیر در این هدف کاسته شود، ارزش‌گیری نیز دچار کاستی می‌شود. به این ترتیب، ارزش‌گیری دارای شدت و ضعف و مراتب مختلف است. برای مثال، ارزش علوم و معارف دینی که برای سعادت ابدی انسان ضروری اند، بیش از ارزش علوم تجربی است که محدوده‌ی تأثیرگذاری آنها زندگی دنیاست؛ گرچه علوم تجربی نیز تا جایی که با واسطه برای رشد و تعالی فضیلت‌های انسانی و امکان تقرب بیشتر به خداوند زمینه‌ی بهتری فراهم می‌کنند ارزشمند هستند. این امر نشان دهنده‌ی آن است که از دیدگاه اسلام، نمی‌توان برای ارزش‌گذاری صرفاً از معیار سلب و ایجاب یا صفر و یک استفاده کرد، بلکه باید در اندازه‌گیری ارزش‌ها به پیوستگی ارزش و در مقایسه‌ی ارزش‌ها به برتری یکی بر دیگری توجه داشت. جهت دوم تدرج، ناظر به مراتب کیفی یک ارزش است. به این معنا که مفاهیمی مشکک هستند و دارای درجات مختلف. به همین جهت در قرآن کریم خداوند متعال در پی‌جویی ارزش‌های دینی توان و ظرفیت افراد را مورد توجه قرار داده است و از این جهت به شدت و ضعف توان و ظرفیت هر فرد در انجام یک ارزش اخلاقی صحنه گذاشته است. در بیانیه گام دوم، سخن از آرمان‌ها به میان آمده است که ناظر به کمیت‌های ارزشی است. به این معنا که ارزش‌ها دارای مراتب کمی است. بعلاوه سخن از دو نوع ظرفیت‌ها در نظام جمهوری اسلامی به میان آمده است.

یکی از نکاتی که رهبر انقلاب در بیانیه گام دوم بر آن اشاره دارند این است که در تحقق اهداف انقلاب نبایستی از قدرت قاهره استفاده شود. ایشان تصریح می‌کنند که برای تحقق معنویت و اخلاق نباید حکومت متوسل به عنصر زور و جبر شود. عنصر اصلی که جهت تحقق اهداف بر آن تاکید دارند نیروی انسانی جوانان مومن انقلاب است و نه زورمداری حکومت و دستگاه‌های نظامی و امنیتی. اما بر این نکته که باید بسترها و زمینه‌های رشد فراهم بشود و از سوی دیگر موانع رشد و تعالی اخلاقی و معنوی برطرف شود تاکید دارند. ما به زور نمی‌تونیم کسی رو به بهشت ببریم اما توجه کنیم که یک عده‌ای با زور و فریب و خدعه و به پاکردن جهنمی از پلشتی‌ها مردم رو به زور می‌خواهند جهنمی کنند حکومت بستیزد با اینها.

در بیانیه گام دوم انقلاب در کنار عناصری مثل معنویت و اخلاق از عقلانیت یاد شده است. مولفه‌ای که به زعم رهبر انقلاب با کمک آن می‌توان مسیر اهداف انقلاب را روشن تر پیمود. این مولفه از چنان جایگاهی برخوردار است که معتقدند حتی در مواجهه‌ی با کانون‌های ضد معنویت و اخلاق، ستیز معقولانه ضرورت دارد. بعلاوه رشد و تعالی معنوی مبتنی بر شعور معنوی شده است. مظاهر عزت جمهوری اسلامی علاوه بر شجاعت مدیران، بر حکمت سنجی مبتنی شده است. همچنین در مناسبات مدیریتی، خردورزی ضرورت داده شده است. این نوع از توجه به عنصر عقلانیت نشان می‌دهد عقلانیت به مثابه معیاری جهت‌سنجش ارزش‌ها و نیز ارزیابی و تعیین حسن و قبح در نظر گرفته شده است. این نکته در مباحث ارزش‌شناختی در زمره مباحث مهم است به این معنا که یکی از مباحث مورد توجه در مبانی

ارزش‌شناختی، توجه به سنجه‌ها است. در این بحث سخن از ملاک‌هایی است که بوسیله آنها می‌توان ارزش‌های اصیل را شناخت.

از منظر معارف بنیادین قرآن، طلب خیرات دنیوی فی الجمله منافاتی با طلب خیرات اخروی ندارد. یعنی امکان جمع خیر دنیا و آخرت وجود دارد. در قرآن کریم اشاره شده است که برخی انبیای الهی طالب بالاترین عزت‌ها و بهره‌های دنیایی بوده‌اند. «هَبْ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي؛ حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد. در برخی ادعیه نیز به این مسئله اشاره شده است. از سوی دیگر رهبانیت ورزیدن و ترک دنیا مورد مذمت قرار گرفته است و بر بهره‌گیری از مواهب دنیوی تاکید شده است «لَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص، ۷۷). نتیجه اینکه معارف قرآنی میان لذائذ دنیا و لذائذ آخرت جمع نموده است و بنابراین به فعلیت رساندن آن می‌تواند مورد طلب و درخواست انسان مومن قرار گرفته و ارزشمند تلقی شود. بدین جهت است که بیانیه گام دوم، توأمانی دین و دنیا را آغازگر عصر جدیدی اعلام نموده که این توأمانی چارچوبهای شرق و غرب مادی را در هم شکسته و کهنگی کلیشه‌ها را به رخ دنیا کشیده است. محصول تلاش چهل‌ساله انقلاب را عناصری از خیرهای دنیوی و اخروی می‌شمارند و بر تدین و عزت در کنار پیشرفت علمی و صنعتی تاکید نموده است. بیانیه گام دوم، جهت تحقق توأمانی دین و دنیا عناصری بنیادین تجویز و توصیه نموده است. از جمله به آزادی همراه با حفظ ارزش‌ها، توجه به عقلانیت در پیوند با ایمان دینی، حاکمیت علم توأم با حاکمیت معنویت و اخلاق و فراهم کردن زمینه رشد اخلاق و معنویت همراه با مبارزه با عناصر ضد معنویت و اخلاق و انعطاف‌پذیری در عین عدم انفعال، تاکید نموده است.

دکتر شهریاری به مبانی انسان‌شناختی پرداخته و به حیات متالمانه، هویت حقیقی انسان اشاره کردند:

از جمله مهمترین مبانی انسان‌شناختی در اندیشه اسلامی توجه به سرشت انسان است. در حقیقت پاسخ به این سوال که هویت حقیقی انسان چیست؟ مقدمه شکل‌گیری سبک زندگی انسان است. آنچه در بیانیه گام دوم انقلاب در این خصوص می‌توان مشاهده نمود این است که به تبیین و ایجاد تمایز میان شوون مادی و غیرمادی انسان توجه شده است. اهمیت این ایجاد تمایز از آن جهت است که در انسان دو بعد مادی و معنوی ملحوظ شده است که عدم تفکیک میان آنها و عدم تشخیص اصیل از اعتبار آن، شناختی انحرافی از انسان می‌دهد. تفکیک این دو و بیان اینکه کدام در تبیین و تعیین هویت انسان دخالت دارند و کدام ندارند مورد توجه بیانیه گام دوم انقلاب قرار گرفته است. در این بیانیه علاوه بر ذکر شوون مادی انسان در کنار شوون معنوی، بر این مسئله که شوون معنوی اصالت دارد تاکید شده است. ایمان و معنویت به مثابه یک ساحت اصیل که اعتباری و قراردادی نیست لحاظ شده است. چرا که مبتنی بر فطرت بشر است و فطرت بشر در همه‌ی عصرها با آن سرشته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷). چنانکه از این عبارت مشخص است برای تعیین هویت انسان به اموری استناد شده است که به تناسب زمان و مکان و شخص تغییر نکنند. یعنی چیزی که در هویت حقیقی انسان دخیل بوده و همواره با انسان حضور دارد و حتی با مرگ و برزخ و نیز بهشت و جهنم نمی‌توان آن را از انسان جدا کرد و آن چیزی نیست جز روح انسانی متصف به تقوا و عمل صالح. بنابراین اموری مانند ویژگی‌های جسمی و جنسی و اقلیمی و نژادی و زبانی و نسبی و تمامی ویژگی‌های مادی و به طور کلی ساحت طبیعی وجود انسان که تغییرپذیر و زوال‌پذیر است بیرون از هویت حقیقی انسان بوده و در تشخیص هویت انسان کارا نیستند. از همین روی در این بیانیه معنویت و اخلاق، جهت‌دهنده‌ی همه‌ی حرکت‌ها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی است. این عبارت به این معنا است که آنچه اصیل است و زیر بنا است معنویت است. از همین روی ارزش‌هایی مانند آزادی نیز در مقابل با این ارزش الهی اعتباری خواهند شد و تاکید شده است که آزادی نباید در تقابل با ارزش‌های الهی قرار گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

در این بیانیه به طور کلی مولفه‌های تقوا، فطرت، ایمان و معنویت به مثابه ابعاد اصیل وجود انسان که جهت‌دهنده و معیار حرکت‌ها هستند معرفی شده است. این موارد نشانگر آن است که هویت حقیقی انسان را حیات متالمانه شکل می‌دهد. انسان حیات دارد مانند حیات نبات و حیوان اما این حیات یک زیربنا دارد که ایمان و تقوای الهی مبتنی بر

فطرت توحیدی است که به معنای تاله است. آن اصل اصیلی که هویت انسان است و انسانیت وی را تامین می‌کند روح ملکوتی اوست که مفسور به پشتوانه الهی است. خداوند انسان را با سرمایه علم شهودی و حضوری گران‌بهایی که همان تسویه جان آدمی به الهام و فجور و تقوا است آفریده است که بواسطه این معرفت الهی حقیقت خود را دریابد. ساختار اصلی هویت انسان تغییرناپذیر است. بدان علت که هویت انسان به گوهر اصلی وجود او یعنی فطرت الهی وابسته است، که هرگز زوال نمی‌یابد.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر شهریار به بیان اصول پرداخته و بیان می‌کند که هر کدام از مبانی ارائه شده دلالت‌هایی کلی در حوزه اصول زیست خانواده دارند. دلالت‌هایی که گاهی با تشکیل یک قیاس عملی و گاهی با تمسک به رابطه علی فراهم می‌آیند.

براساس مبانی جهان شمول بودن ارزش‌های اخلاقی می‌توان به این توصیه و تجویز در عرصه خانواده دست یافت که برای تشکل خانواده ملاک اصلی باید ارزش‌های بنیادین باشد و نه تناسب در نژاد، فرهنگ و جغرافیا و نیز اینکه هر خانواده‌ای در هر جایی از کره خاکی زندگی می‌کند باید در تحقق تمدن نوین اسلامی نقش ایفا کند چون ارزش‌های تمدنی اسلام در حیطه خانواده مرز جغرافیایی و نژادی و آیینی نمی‌شناسد.

بر مبانی تدرج داشتن ارزش‌ها می‌توان به این توصیه رهنمون شد که در خانواده ارزش‌ها از جهت کمی دسته‌بندی ارزشی شود و به لحاظ کیفی به تشکیکی بودن اون‌ها توجه شود. این تقسیم به خانواده کمک می‌کند ارزش‌هایی که نباید هیچ کدام از زوجین و فرزندان زیرپاگذارند و توقع زیرپا گذاشتن نداشته باشند و ارزش‌هایی که قابل تغییر باشند شناسایی شوند و این نکته سلوک معنوی و دینی خانواده را هدفمند و منظم می‌کند.

بر اساس این مبنا که عقل ملاک سنجش ارزش‌ها است می‌توان به این تجویز دست یافت که در سلوک خانودگی مشورت و راهنمایی گرفتن و دادن از جمله اصول ارزشی خانواده است.

بر اساس مبانی توامانی خیر دنیا و آخرت و بیان این نکته که برای انسان مومن طلب خیرات دنیوی و اخروی تواما فراهم است می‌توان گفت رهبانیت در زیست خانوادگی مذموم است و وظیفه والدین تامین و توسعه مادی زندگی است.

در مبانی انسان‌شناختی بیان شد که انسان دو شان مادی و معنوی دارد از همین روی لازم است حقیقی از اعتباری آن تعیین شود. بدین جهت در سلوک خانوادگی لازم است مبانی پیش گفته که حکایت‌گر وجه تمایز هویت حقیقی انسان بود مورد توجه قرار گرفته و شکوفا شود. لازمه این شکوفایی مورد توجه قرار دادن مولفه‌هایی است که حقیقت هویت انسان را شکل داده و آن را شکوفا می‌کنند. این مولفه‌ها ارزش‌های الهی و یا به تعبیری فضائل اخلاقی است. بنابراین لازم است ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی در سلوک خانوادگی برجسته شده و در اولویت و کانون توجه اعضای خانواده باشد به طوری که جهت دهنده و محرک افعال فردی و خانوادگی باشند و از آنها به منزله‌ی شاخصه‌های سنجش درستی و نادرستی تعاملات و افعال بهره گرفته شود.

مقام معظم رهبری نیاز اصلی جامعه را چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی معنویت می‌دانند. از سوی دیگر با در نظر گرفتن نقش حیاتی معنویت بر سازگاری و سازش اعضای خانواده و تحمل سختی‌ها توسط آنها بر این نکته تاکید می‌کنند که وجود معنویت محیط زندگی را حتی با کمبودهای مادی، بهشت می‌سازد و نبود آن حتی با برخورداری‌های مادی جهنم می‌آفریند. توجه به جنبه‌های معنوی، شاخصه‌های ارتباط مؤثر و کارآمد را ارتقاء می‌دهد و در احساس سلامت و نشاط زوجین و در نتیجه تحکیم خانواده مؤثر خواهد بود. معنویت پشتوانه تحکیم روابط خانوادگی است و کارایی مطلوب آن را تا حدود بسیار زیادی بالا می‌برد. باورها و مناسک معنوی به خانواده‌ها کمک می‌کند برای زندگی دلیل داشته باشند و بر طبق اصول اخلاقی زندگی کنند. پژوهشگران بسیاری در بیان عواملی که مهارت‌های زندگی

زناشویی را ارتقاء می‌دهد و سبب انسجام و بهبود کیفیت زندگی زناشویی می‌شود برآمده اند که از جمله مهم‌ترین این عوامل را باورهای معنوی و اعمال معنوی دانسته‌اند.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر فقیهی به عنوان ناقد اول به بیا نکاتی پرداختند از جمله:

۱. بیانیه گام دوم تمدن سازی همه جانبه است و به صورت مبسوط به همه مباحث پرداخته نشده لذا خانواده را هم در بر می‌گیرد و نیازی به بحث مستقل به خانواده نبوده است.
۲. در تعریف ارائه کننده محترم مبانی به گزاره‌های توصیفی و اصول به گزاره‌های تجویزی تعبیر شده بود که به نظر می‌رسد این تعبیر تسامحی است چرا که گزاره مبنا و اصل نیست بلکه مبنا عبارت است از واقعیاتی که وجود دارد. به بیان دیگر هر آنچه مبنا است از واقعیت وجود انسان خبر می‌دهد.
۳. کلام‌هایی از مقام معظم رهبری بیان شد که به بعضی عنوان اصول و بعضی به عنوان مبنا پرداخته شده است
۴. تدرج طولی و عرضی که در مبانی بحث شده است آیا مبنا است یا اصل
۵. سوالی دیگری که مطرح است این است که در اصول و مبانی چرا تنها از خانواده بحث شده و به مبانی انسان شناختی زن و شوهر به عنوان رکن اساسی خانواده مطرح نشد است.
۶. سوال دیگر این است که اصول خانواده تراز کدام است و در این اصول کدام مبانی مشترک است و کدام جدا و همچنین هر کدام از اصول در خانواده تراز از کدام مبنا استخراج شده است.
۷. در جایی بیان شد اصول با مبانی نباید تزامن داشته باشد اما لازم هم نیست هماهنگ باشد؛ آیا این دست برداشتن از اصول نیست؟
۸. چه خوب بود اگر سلسله وار رابطه تمدن سازی به عنوان نتیجه با اصول و مبانی تشریح میشد چرا که در انتها مطالب اساسا بحث و نتیجه گیری صورت نگرفته است.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر ابراهیمی پور به عنوان ناقد دوم به بیا نکاتی پرداختند از جمله:

۱. در این ارائه و بحث مسئله به صورت دقیق مشخص نشده است که چیست؟ ابتدائاً باید مسئله اثبات شود.
۲. مقصود و منظور در این پژوهش، خانواده ای است که می‌خواهد در مسیر تمدن سازی نقش ایفا کند و یا خانواده ای است که بعد از تمدن سازی شکل می‌گیرد یعنی همان خانواده تراز
۳. در پژوهش‌های اینچنینی برای استخراج مبانی و اصول نباید به سند بالا دستی بیانیه گام دوم اکتفا کرد بلکه از مابقی کلام مقام معظم رهبری هم می‌توان مبانی و اصول دیگری استخراج نمود.
۴. تطبیق مبانی و اصول با خانواده به صورت دقیق صورت نگرفته است.
۵. در بحث مبانی با مبانی ارزش‌ها خلط شده است کما اینکه بعضی موارد از مبنا و اصول خارج شده است.
۶. در مقدمه مقداری بحث روشی توضیح داده شده است اما در انجام پژوهش به کارگیری نشده است. با روش طوری بیان شود و اجرا شود که هر پژوهشگر دیگری با این روش پژوهش را انجام دهد مجدداً به همین نتیجه برسد.

۶۶. معارف پیش مفهومی و نقش آن در فهم معارف و حیانی (نقد مفهومی بودن معارف و حیانی)

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

ارائه دهنده : آقای شعبان نصرتی

معرفت شناسی متداول به عنوان یک بحث تحقق یافته در حل و پذیرش معارف و حیانی، داری چند حالت است.

این دستگاه معرفت شناسی بخشی از معارف و حیانی را می پذیرد و حل می کند. بخش دیگری را به سختی می پذیرد و با مشکلاتی مواجه می شود و در بخشی توان هضم معارف و حیانی را ندارد هر چند که رد نمی کند و در بخشی هم به طور معارف و حیانی را رد می کند.

ما در این بحث در صدد رد معرفت شناسی متداول نیستیم بلکه پیشنهاداتی ارائه می دهیم تا اینکه این دستگاه معرفت شناسی در حل مسائل و معارف و حیانی کارآمد تر باشد.

یکی از پیشنهادات، بحث های پیش مفهومی و شیوه توسعه معرفت از حس به مفهوم است.

نمونه هایی که دستگاه معرفت شناسی متداول در حل آنها با مشکلاتی مواجه هستند :

۱. الهیات ایجابی با قبول عدم سنخیت بین وجود خدا و مخلوق

۲. علم بلا معلوم

۳. علم تابع معلوم (در معرفت شناسی متداول علم تابع معلوم است و هیچگاه تصور نکردیم معلوم تابع علم باشد)

۴. معرفت های اضطراری

۵. بحث هایی معرفت نما

۶. هوش اخلاقی

معرفت شناسی تحقق یافته، دانش پیشین نیست بلکه بر گرفته از فلسفه ها و مکاتب عقلانی است و اینطور نیست که به عقل محض متکی باشد.

نکته دیگری که نسبت به معرفت شناسی باید متذکر شویم این است که معرفت شناسی، دانش نیست بلکه مجموعه ای از مسائل و نظریه هایی است که برای حل یک معزل معرفتی، کنار هم قرار گرفته است و در بعضی جاها موفق عمل کرده است و در بعضی جاها ناموفق بوده است.

ما در مواجهه با معرفت شناسی متداول جنبه سلبی نداریم و از راهکار های معرفت شناسی متداول استفاده می کنیم اما در مواردی که ناکار آمد است پیشنهاداتی ارائه می دهیم.

- جایگاه معارف پیش مفهومی در فهم معارف دینی:

معرفت از جهتی دو قسم است: ۱. معارف مفهومی ۲. معارف پیش مفهومی

معارف مفهومی:

معارفی هستند که بشر در تجربه دنیایی و زیستی که با بدن همراه شده است، یکسری تجربه هایی دارد و این تجربه ها را تبدیل به مفاهیم می کند. این مفاهیم ممکن است تصور صرف باشد و ممکن است تصدیقات باشد

بنابراین معارف مفهومی دارای سه نکته است: ۱. برآمد از تجربه است ۲. باید فرایندی را طی کند تا به مفهوم تبدیل شود ۳. این تجربه در این دنیا و با همین بدن بدست آمده.

معارف پیش مفهومی:

هر آنچه غیر از معارف مفهومی، پیش مفهومی است.

مصادیق پیش مفهومی:

۱. تجربه حسی

ملموس ترین تجربه پیش مفهومی، تجربه حسی است یعنی آنچه که منشا انتزاع معرفت مفهومی ما می شود خودش یک تجربه است و مفهوم نیست بنابراین آنچه که ما مستقیم با چشم مان یا گوش و یا ... مواجه می شویم، معارفی پیش مفهومی هستند.

۲. تجارب شهودی

از دیگر معارف پیش مفهومی، تجارب شهودی است. تجارب درونی که حسی نمی باشند یعنی فراد با اشیاء عینا مواجه می شوند و با مفاهیم سر و کار ندارند. ممکن است همین تجارب پایه ای برای مفاهیم انتزاعی باشند.

بنابراین معارف پیش مفهومی معارفی است که پایه معارف مفهومی قرار می گیرد و تجربه ای است که انسان در این دنیا با همین بدن و یا با روحی که قرار گرفته است، انجام می دهد.

۳. تجارب در عوالم پیشین

یکی دیگر از معارف پیش مفهومی، تجاربی است که انسان در عوالم پیشین دارد. بر اساس روایات عوالم دیگری غیر از این دنیا می باشد که انسان خودش در آن عوالم تجربه کرده است که این تجربه ممکن است بالمعاینه حقائق را می یابد.

۴. کلام ها و گزاره های در عوالم پیشین

یکی دیگر از مصادیق معارف پیش مفهومی، کلام ها و گزاره های بین خدا و ارواح و خدا و ملائکه در عوالم پیشین می باشد.

انسان پیش از ورود به این دنیا صرفا تجربه گر نبوده بلکه با مجموعه ای از گزاره ها سر و کار داشته است. گفتگو هایی که بین ارواح رخ داده است. گفتگو هایی که بین خدا و ارواح و بین خدا و ملائکه انجام شده. مجموعه ای از گزاره ها به صورت کلام و یک جهان بینی بوده و انسان آنها را دیده و با آنها مواجه شده است و اینطور نیست که آنها را تک تک تجربه کرده باشد و سپس آن تجربه تبدیل به مفهوم شده باشد.

این مفاهیم هم پیش مفهومی می گوئیم زیرا در تعریف معرفت های مفهومی گفته شد در این جهان می باشد.

۵. معارف ذاتی

چهارمین مصداق معارف پیش مفهومی، معارف ذاتی یعنی حاصل تجربه انسان نیست بلکه در ذات انسان است.

ممکن است گفته شود بخشی از هویت انسان را علم بما هو علم تشکیل می دهد. یعنی انسان هنگامی که به صورت روحی و یا نوری خلق شد، بخشی از آن علم باشد و اگر علم از آن گرفته شود بخشی از هویت انسان نابود می شود. شاهد اینکه بخشی از هویت انسان علم است وجود نورانی انسان و وجود نورانی علم می باشد.

یکسری منابع و نیرو های کمکی در وجود انسان می باشد که جزو هویت انسان نیست و خدا به انسان هبه نموده اما در هویت همان شیء علم به عنوان هویت و ماهیت او نهادینه شده است

عقل هویت انسان نیست بلکه یک وجود مستقل است و قبل از انسان به وجود آمده است و علاوه بر اینکه تجربه هایی داشته است و این تجربه ها مقدارش قرار گرفتن در فضاء کلامی بوده و مقدارش مواجه خودش بوده و تبدیل به مفاهیم شده است، بر اساس روایات علم جزو هویت عقل است.

علمی که در هویت عقل و روح باشد بعضی جاها با یک تلنگر های وحیانی و یا تجربه های جسمانی تراوش می کند. نتیجه بحث: ما در تبیین معارف پیش مفهومی، معارف حسی، معارف شهودی، تجارب، مفاهیمی که در عوالم پیشین مواجه شدیم و معارف ذاتی را داریم که هر کدام از اینها در جای خود در تولید معارف دینی و تبیین معارف دینی می تواند کمک کند.

- بررسی معرفت ایجابی با قبول عدم سنخیت بین خالق و مخلوق:

اینکه تجربه حسی وجود دارد و این تجربه حسی می تواند توسعه پیدا کند و تبدیل به تصور و تصدیقات شود، شکی نیست اما اینکه الگو توسعه چه باشد، ممکن است در معرفت شناسی تاثیر بگذارد.

توسعه بر اساس شباهت و سنخیت وجودی است. یک مفهومی را می سازیم و سپس آن مفهوم را توسعه می دهیم به عنوان مثال مفهوم علم و قدرت آنقدر انسان تجربه نموده که به نوعی جزو بدیهیاتش شده است. این دو مفهوم را توسعه می دهیم و می گوئیم انسان عالم است خدا عالم است انسان قادر است خدا قادر است.

آیا استعمال موجود و وجود نسبت به خدا و انسان، مجوز و دلیل سنخیت بین خالق و مخلوق می تواند باشد؟

آیا استعمال عالم و قادر نسبت به خدا و انسان دلیل سنخیت بین خالق و مخلوق می شود؟

- استعاره مفهومی:

برای حل این سؤال می توان از الگو استعاره مفهومی کمک گرفت.

بچه در یک سنی تجربه هایی دارد مثلا در را باز می کند، لیوان را بر می دارد، سنگ بر می دارد، ضربه می زند و ممکن است توپی را بردارد و به زمین بخورد به جهت اینکه درست قدرت را اعمال نکرده است.

این بچه به مرور زمان چیزی به نام قدرت را تجربه می کند اما هنوز مفهومی برایش نساخته است و در برداشتن توپ قدرت را درست اعمال نکرد. قدرت به معنا زور داشتن نیست بلکه به معنای این است که شما زوری که داری و شیء را که قصد داری مدیریت کنی، توانایی مدیریت و تناسب سازی داشته باشی.

این بچه تجربه اش را ادامه می دهد و دائم توسعه می دهد و چیز های دیگری را می یابد مانند معلم مقتدر، فرماندار مقتدر و سپس خدا ی مقتدر.

آیا در الگو توسعه هنگامی که ما قدرت را از یک عده تجربه داریم و توسعه می دهیم در مصادیق توسعه می دهیم و مشابهت وجودی بینشان هست و یا لازم نیست مشابهت وجودی بینشان باشد؟

یکی از مباحث معارف پیش مفهومی این است که شما معارف پیش مفهومی را تبدیل به مفهوم کنید و سپس توسعه دهید بر اساس یک مدلی که تنها ارتباطی که در توسعه شما لازم است پنجره معرفت شناسی است.

اگر بخواهم به یک شخصی در مورد زندگی سخن بگویم از سختی هایش از هدف هایش و از برنامه ریزی هایش، می‌گویم زندگی مانند سفر است. زندگی را به یک حوزه ای که ملموس تجربه نموده باید تشبیه کرد.

نسبت به خالق و مخلوق از لفظ قلمرو مبدا و قلمرو مقصد استفاده می‌کنند. با تصور قلمرو مبدا به راحتی می‌توان نسبت به نگاشته های قلمرو مقصد تفکر نمود و نیازی به سنخیت وجودی هم نباشد.

ادعا توسعه معرفت از محسوس به محسوس و از محسوس به معقول وجود دو قلمرو و وجود دو مشابهت است که این مشابهت فقط به انسان اجازه تفکر می‌دهد و اجازه معرفت می‌دهد اما اجازه این را نمی‌دهد که شاخصه های وجودی را از یک قلمرو برداریم و به قلمرو دیگری سرایت دهیم. اینکه گفته شد زندگی سفر است کاملاً این دو مغایر هم هستند اما با این جود می‌توان با کمک سفر نسبت به زندگی تفکر کرد.

اگر بخواهیم نسبت به علم قلمرو مقصد (خدا) تفکر کنیم، نسبت به انسان عالم است تفکر می‌کنیم و باید توانایی پنهان سازی و برجسته سازی را داشته باشیم. سفر لوازم بسیاری دارد اما برای تشبیه به زندگی لازم نیست خیلی از لوازم سفر را بازگو کنی بلکه آن لوازم اساسی را برجسته می‌کنی و دیگر ویژگی ها را پنهان می‌کنی. نسبت به خداشناسی هم باید هم کار را انجام داد. علم انسان مجرد است حضوری است حصولی است اما لازم نیست این ویژگی ها را نسبت به خدای متعال تسری دهیم.

در این نوع مدل توسعه مفهومی شما دو قلمرو دارید و پنجره ای ایجاد می‌کنید و آن پنجره، پنجره معرفت شناسی است. شما وقتی می‌گویید خدا عالم است واقعا خدا عالم است نیازی نیست تفسیر کنید به اینکه خدا جاهل نیست، خدا غافل نیست بلکه خدا عالم است اما لازم نیست قائل به سنخیت وجودی بین علم خدا و مخلوق شوید. ممکن است تباین تمام الذات را بین دو قلمرو قائل باشید و سپس در مورد هر دو قلمرو تفکر کنید.

یکی از داده های مدل توسعه معارف حسی یا تجربی به مفهومی و از مفهومی به حوزه های جدید استعاره مفهومی است که در بحث اسماء و صفات مشکل را حل می‌کند و در بحث ها انسان شناسی خیلی کمک می‌کند.

ناقد: استاد برنجکار

- نکته اول: طرح مساله ای که برای معارف پیش مفهومی گفته شد، اساساً مبنی آمپرسیمی دارد.

در قرن هفده صف بندی هایی که در فلسفه غرب رخ داد، دو مکتب اصلی ۱. آمپرسیسم ۲. راسیونالیزم مطرح شد.

- مکتب آمپرسیست:

انسان با لوح سفید متولد می‌شود و با تجربه ها معرفت ها در انسان نقش می‌بندد و این تجربه ها بعد ها تبدیل به معارف مفهومی می‌شود.

- مکتب راسیونالیسم:

انسان هنگامی که متولد می‌شود لوح سفید نیست بلکه با یکسری معارف متولد می‌شود. (مفاهیم فطری) و اینکه این مفاهیم فطری با مفاهیم فطری در دین ما مطرح شده است شباهت دارد و یا نه و اینکه تعبیر مفاهیم نسبت به مباحث فطرت صحیح است یا نه، بحث دیگری است اما با توجه با این مکتب اجمالاً غربی ها هم معتقد به معارف پیشین بودند بنابراین توصیفی که آقای نصرتی از معرفت شناسی ارائه دادند بیشتر مبتنی بر دیدگاه آمپرسیستی است.

بر اساس مبانی راسیالیستی مساله به گونه دیگری می شود و اینطور نیست که مفاهیم اصلی تجربه ها باشد البته تمام آمپریست ها تجربه حسی را تنها تجربه نمی دانند بلکه اشخاصی مانند بارکلی، جانلایک و دیگران می گویند: تجربه ها اولیه ممکن است با حواس پنجگانه باشد و ممکن است با علم درونی و تجربه های مستقیم باشد.

بنابراین رویکردی که آقای نصرتی قبول نموده و نقد می کند هر چند رویکرد حاکم است اما مبتنی بر یک نوع خاص معرفت شناسی است و در خود غرب هم دیدگاه های دیگری وجود دارد.

- نکته دوم: مصادیقی که برای معارف پیش مفهومی ذکر نمودید، می توان همه را با هم جمع کرد.

پنج مورد برای معارف پیش مفهومی ذکر نمودید

۱. تجربه حسی

۲. تجربه درونی

۳. معارف تجربی در عوالم پیشین

۴. گزاره ها، مجموعه از گزاره ها، مجموعه هماهنگ (جهان بینی) از گزاره ها در عوالم پیشین

۵. معارف ذاتی (در روایات ما دلیلی بر این مورد پیدا نکردیم)

یکسری تجربه هایی برای انسان رخ داده است و این تجربه در روح انسان باقی مانده و هنگامی که وارد این عالم می شود در حقیقت هویت انسان را شکل می دهد مانند: عقل، عقل خلقت مستقل دارد اما انسان از آن عقل بهر مند شده است. انسانیت انسان به عقلش می باشد و در روایات هم آمده (الانسان بعقله) بنابراین هر چند ان عقل اعطائی است اما پس از اعطا اگر به انسان، انسان گفته می شود به جهت عقلش می باشد. به تعبیر فلاسفه انسان حیوان ناطق است.

یکسری معارفی به انسان ها داده شده است و به تعبیر روایات (عرفهم نفسه - عرفهم شخصه) یک مواجهه مستقیم رخ داده و معرفتی ایجاد شده و این معرفت بعدها تبدیل به معرفت های مفهومی و یا بیشتر جهان بینی شده و سپس جزو ذات انسان شده باشد مانند عقل (مراد از ذات همان توضیحی که بیان شد نه ذات فلاسفه).

تعبیر فطرت به همین مساله اشاره دارد یعنی در واقع آن معرفتی که ابتدا داده شده الان ان فطرت ما شده است و ما با آن متولد شدیم و اکتسابی نیست هر چند منشا آن تجربه و معرفی خدای متعال می باشد اما این معرفت در نفس ما باقی مانده و الان اکتسابی نیست و به صورت فطرت در آمده.

بنابراین این دو سه مورد که بیان شد، قابل جمع هستند و می تواند مورد آخری نتیجه مورد قبلی باشد اما به طور کلی ادعا شما قابل قبول است که معرفت های متداول موجود مبتنی بر یکسری از سلسله مبانی فلسفی و می توانیم ما ان مبانی را قبول نداشته باشیم و در نتیجه یک معرفت شناسی متفاوتی داشته باشیم.

ما می توانیم یک معرفت شناسی را طراحی کنیم به مانند آن کاری که متکلمین ما در لطیف الکلام انجام می دادند. متکلمان با وجود اینکه عقلی بحث می کردند اما یک نگاهی به مباحث الهیاتی داشتند یعنی اگر سراغ جزء لا یتجزی رفتند، احساس می کردند این مطلب هماهنگ تر با نظام الهیاتی (کتاب و سنت) می باشد. اگر هشام عرض را انکار کرد هر چند استدلال عقلی داشت اما احساس می کرد نفی عرض با مبانی الهیاتی سازگارتر است و یا دیدگاه های دیگری که داشتند سعی می کردند مبانی را اتخاذ کنند که هم عقلی باشد و هم همانگ با مباحث الهیاتی باشد و ما هم اشکال ندارد که اینکار را انجام دهیم و لازم نیست حتما مقلد فلاسفه باشیم بنابراین اشکالی ندارد ما هم قائل به مفاهیم پیشین باشیم.

چگونه این مباحث را در دستگاه معرفت‌شناسی فلاسفه تحلیل کنیم؟

آیا نام این مبحث را معارف پیش‌مفهومی قرار دهیم و یا مفاهیم بگذاریم؟ آنها گفتند باید این جهانی باشد و چون این مباحث این جهانی نیست بنابراین باید گفت مفهومی نیستند، جای بحث و بررسی دارد.

آیا لازم است اصطلاحات آنها را بپذیریم و در ساختار اصطلاحات آنها مباحث را مطرح کنیم و یا اصطلاحات آنها را تغییر دهیم؟ این مبحث جای بحث دارد.

- نکته سوم: بررسی استعاره مفهومی نسبت به علم و قدرت خدا

اینکه ما در انتقال نیاز به مشابهت و اشتراک داریم بحثی نیست اما چگونه مشابهت و اشتراک منجر به سنخیت نمی‌شود؟

توضیحی که آقای نصرتی دادند، منجر به سنخیت می‌شود. شما گفتید اصل علم و اصل قدرت را در خدا می‌یابیم. آیا غیر از اصل علم هم چیزی دیگری داریم؟!

لازم نیست که بگوییم مصداق علم علمی است که از طریق چشم و گوش و ... بدست آمده. مدعی فلاسفه هم همین است.

فلاسفه قائل به الیهات ایجابی هستند و اصل علم انسان را به خدا نسبت می‌دهند و می‌گویند ما نواقص علم مان را جدا می‌کنیم و ضرب در بی‌نهایت می‌کنیم و آن را به خدا نسبت می‌دهیم در نتیجه علم خدا به مانند محدود نیست علم خدا به مانند از طریق حواس پنجگانه نیست علم خدا به مانند ما پس از جهل نیست.

علامه طباطبایی در المیزان می‌گوید این عمل شدنی نیست و بر فرض اینکه تمام نواقص برداشته شد آخرش علمی باقی می‌ماند که غیر از قدرت است و در ذات خدا که علم او و قدرت او عین ذاتش هست باید گفت ذات خدا دوتا می‌باشد. علمی که ما تصور می‌کنیم غیر از قدرت است.

اصل استعاره مفهومی و وجود مشابهت که بتوان لفظ را به هر دو استعمال کرد، قبول داریم اما این اشتراک اصل علم نیست و یا حداقل اصل علم را باید توضیح داد.

اگر اصل علم آن چیزی است که در خودم می‌باشد و اگر این را به خدا بخواهیم نسبت دهیم منجر به تشبیه و سنخیت می‌شود.

آنچیزی که منجر به سنخیت نمی‌شود یا سلب است و یا فعل است.

- روش اول: سلب

نقطه مشترک بین خدا و انسان در علم این است که خدا جاهل نیست و من هم جاهل نیستم و این تشبیه نیست زیرا تشبیه در معانی رخ می‌دهد. اگر گفته شود من دیوار نیستم و خدا هم دیوار نیست، تشبیه نیست. تشبیه نسبت به یک امر ثبوتی است.

بنابراین یک راهش سلب است. در این روش استعاره مفهومی سر جای خودش است و انتقال صورت می‌گیرد. واژه مشترک هم داریم. مصحح اطلاق مشترک هم وجود دارد. مشترک معنوی هم هست البته مشترک معنوی متعارف این است که معنای اثباتی باید باشد اما ما می‌گوییم مشترک معنوی یعنی معنا مشترک چه سلبی باشد و چه ایجابی باشد.

- روش دوم: فعل(اثباتی):

روش اثباتی این است که ما بحث را در ذات نبریم بلکه به فعل ببریم. ایجاب منتهی به ذات نباید بشود اگر به سمت ذات برود مثل اینکه گفته شود اصل علم ما در خدا هم هست، موجب تشبیه می شود
فعل هم به سه صورت اتفاق می افتد:

۱. بحث خلق، خدا عالم است من هم عالم هستم و نقطه اشتراک این است که خدا خالق من است و من هم مخلوق او می باشم.

اصل این نظریه مال ارسطو است. مثالی که می زند تندرستی است. ما به غذا مناسب، تندرستی می گوئیم، به ورزش، تندرستی می گوئیم، به مزاج درست، تندرستی می گوئیم و به رنگ صورت تندرستی می گوئیم اما در یک جا مراد علامت تندرستی است و در یک جا خود تندرستی و جای دیگر علت تندرستی است. بین همه اینها یک ارتباطی هست و بر اساس این ارتباط انتقال صورت می گیرد.

این ارتباط این است که خدا خالق علم من است و یا به تعبیر دیگر علم خدا نقش خلقت در مرتبه علت علم من دارد البته علت را به تفسیر کلامی، تشبیه نیست اما به مبنی فلسفی که صدور باشد، تشبیه می باشد.

۲. بحث اعطا، خدا متعال علم را به انسان ها اعطا کرده است (سمی الله عالما لانه وهب العلم للعلماء).

۳. بحث کارکرد

بعضی ها می گویند اصلا لفظ وضع برای کارکرد شده است. ابن سینا می گوید ما نسبت به حقائق برتر بحث می کنیم ما نسبت به همین آب و خاکی مقابل مان تعریف ذاتی نمی توانیم بکنیم. تمام تعاریف ما رسمی و بر اساس آثار می باشد.

بنابراین می توان از طریق کرد علم مثل منظم انجام دادن محکم انجام دادن نسبت خدا هم عالم گفت و هیچ سنخیتی پیش نخواهد آمد.

کارکرد علم چیست کار منظم انجام دادن محکم انجام دادن ما از طریق مشترک می توان به خدا عالم گفت البته ویژگی هایی که عقلا مشکل دارد و اثبات سنخیت می کند و لازمه اش نفی توحید است به خدا نسبت نمی دهیم.

۶۷. فقه تربیت در آینه مسائل آموزش و پرورش

ارائه‌کننده حجت الاسلام دکترعلی لطیفی

پژوهشگاه فقه نظام

حجت الاسلام و المسلمین لطیفی: بخش اول: ویژگی های فقیهی که می خواهد مسائل آموزشی را مورد توجه قرار دهد:

از دیدگاه ایشان این دانش ها و تخصص ها نیستند که مسئله های موجود در حیطه های مختلف را حل می کنند بلکه افراد هستند که مسئله ها را می فهمند و آن ها را حل می کنند.

بخش اول: ویژگی های فردی که می خواهد مسئله های مورد نیاز آموزش را بشناسد و حل کند:

الف: تسلط دانشی + اشراف نسبی به مسئله های مختلف آن علم (حتی آن چه مشهور نیست).

ب: مهارت ارتباط با دیگران = تعامل با آن ها و فهمیدن موقعیت طرف مقابل.

ج: رصد مسائل مرتبط با مسئله

بخش دوم: بعضی از مسائل آموزش و پرورش که فقیه می تواند در آن نقش آفرینی کند:

این مسائل به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- کلان و راهبردی: مسائل چند بعدی و پیچیده مثل مدیریت دولتی، خصوصی و مردمی. آموزش و پرورش و مدارس کدام یک از این الگوها مطلوب است؟

۲- مسائل موضوعی حوزه های خاص، مثل مسئله آموزش و پرورش دانش آموزان با نیازها ویژه (استثنایی)، بررسی آغاز و انجام و محتوا و روش تقویت دین داری در کودکان.

۳- مسئله های موردی مثل شیوه پدر و مادر و مربی در سخت گیری بر متربی.

بخش سوم: کدام فقه در این زمینه کارگر است؟ فقه اجتماعی علاوه بر توجه به حکم فردی مسئله به پیامد های اجتماعی آن هم توجه می کند. لذا ضروری است به مسئله تربیت و آموزش و پرورش در بافت اجتماعی و کلان آن توجه شود

رضا محققیان
جامعه الزهرا

بر اساس طوائف متعددی از روایات از جمله احادیث ثقلین، (لَنْ يَفْتَرِقَا) و نیز روایات متعددی مثل «علی مع القرآن و القرآن مع علی» و نیز «القرآن معنا و نحن مع القرآن» قرآن با اهل بیت معیت دارند و هرگز در دنیا و آخرت از یک دیگر افتراق ندارند. اصل ارتباط وثیق و عمیق بین قرآن و عترت مورد قبول همه بزرگان است؛ لکن سخن در انواع و انحاء معیت قرآن با عترت علیهم السلام است. علامه مجلسی قدس سره از جمله بزرگانی است که در مورد این معیت و همراهی عترت با قرآن توضیحی کوتاه بیان نموده است و لکن این معیت و ارتباط وثیق بین قرآن و عترت باید در سطح بیشتر و عمیق تر بیان شود. این روایات که معیت قرآن با عترت را بیان می کند افزون بر این که فضیلتی از فضایل اهل بیت علیهم السلام را بیان می کند، نشان می دهد که بر این معیت ثمرات و آثار مهمی مترتب است و ما در قبال این معیت نیز وظایفی داریم. پس باید این معیت و آثار و ثمرات مترتب بر آن را تبیین نمود، کاری که تا کنون انجام نشده است.

بر اساس برخی از روایات امیرمؤمنان همان گونه که با قرآن معیت دارد با حق نیز معیت دارد: «علی مع الحق، و الحق مع علی» که همه این روایات را می توان به یک مطلب ارجاع داد و انحاء معیت قرآن با اهل بیت و با حق را چنین بیان نمود:

- ۱- معیت به لحاظ مبدء صدور و نزول، همان گونه که قرآن برای هدایت مردم از طرف خدا نازل شده است، بر اساس برخی از روایات، اهل بیت نیز برای هدایت مردم از جانب خدا ارسال شده اند.
- ۲- معیت در معاد و قیامت (لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ)
- ۳- معیت در هدف و مقصد (معیت قرآن و عترت به لحاظ وحدت غرض سوره ها با غرض عترت)
- ۴- معیت به لحاظ مقام ثبوت (معیت به لحاظ رتبه و درجه و تطبیق درجات انسان کامل بر اهل بیت ع)
- ۵- معیت به لحاظ مقام اثبات (قرآن و عترت هر یک مصدق دیگری)
- ۶- معیت به لحاظ مقام عمل و اجرا (اهل بیت ع مخاطبان قرآن و مجریان فرامین قرآن در جامعه هستند)

۶۹. توصیف و تبیین رابطه متغیرها در روان‌شناسی اسلامی: توسعه طرح‌های پژوهش مبتنی بر متون دینی

مرکز تخصصی امام خمینی ره

حجت الاسلام والمسلمین مهدی عباسی

پژوهش‌ها و مطالعات روانشناسی اسلامی در دهه‌های اخیر در کشورهای اسلامی به ویژه ایران رو به گسترده‌گی و افزایش است. در این باره پژوهش‌های مختلفی در موضوعات خرد و کلان روانشناسی انجام شده است. کتاب‌های مختلفی در موضوعات اساسی، مسائل اصلی و مرتبط با روانشناسی اسلامی تألیف شده است.

یکی از مباحث مهم در شکل‌گیری روانشناسی اسلامی همانند سایر علوم، توجه به «روش» جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات آن علم و چگونگی تجزیه و تحلیل آنهاست. اهمیت این مبحث بدان جهت است که اساساً شکل‌گیری «علم» و اطلاق عنوان علم بر مجموعه‌ای از مسائل و پاسخ‌های آن، زمانی حقیقی و واقعی خواهد بود که با روشی صحیح، داده‌ها جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل شوند. اگر چه آثار روانشناسی اسلامی تاکنون شامل یافته‌های مختلف درباره روش‌شناسی هست، هنوز تا تأمین انتظار محققان علاقه‌مند و نیازمند به روش پژوهش در روانشناسی اسلامی فاصله زیاد است. از جمله این انتظارات، مشخص بودن طرح‌های پژوهش در روانشناسی اسلامی بر اساس متون است.

وقتی هدف‌های پژوهش مشخص، فرضیه‌های تدوین و مفاهیم یا متغیرهای مورد مطالعه تعریف شد، محقق با مسأله‌تهیه یک طرح پژوهشی که بتواند فرضیه مورد بررسی را بیازماید یا پاسخ پرسش‌های پژوهش را بیابد، روبرو است. در این راستا، طرح پژوهش (research design) به عنوان یک برنامه، ساختار و راهبرد پژوهش را به منظور به دست آوردن پاسخ پرسش‌های پژوهش اهمیت دارد. طرح پژوهش یک الگوی کلی است که همه اعمالی را که محقق انجام خواهد داد، از نوشتن فرضیه‌ها، پرسش‌ها و دلالت‌های ضمنی آنها تا تحلیل نهایی داده‌ها را نشان می‌دهد.

به موازات طرح‌های پژوهش در روانشناسی تجربی، در روانشناسی اسلامی بر اساس متون دینی طرح‌های پژوهش دربردارنده الگوهای منطقی روشی است که به پژوهشگر این امکان را می‌دهد که درباره روابط متفاوت پدیده‌ها یا متغیرها استنباط به عمل آورد. این الگوی روشی می‌تواند او را در مراحل مختلف پژوهش هدایت کند. با روش استقرایی تحلیلی در متون دینی (قرآن و حدیث) و استنباط قیاسی توصیف و تبیین رابطه متغیرها در محتوای متون دینی به سه شکل قابل ترسیم است:

(۱) رابطه مفهومی متغیرها که با پژوهش‌های توصیفی همبستگی و آزمایشی در روانشناسی تجربی متناظر است. مانند نقش تجربه‌های لذت‌بری در فراغت ذهنی (آسودگی خاطر)؛

(۲) تحلیل ساختار مفهومی که عناصر معنایی یک مفهوم را به دست می‌دهد و با ساختار مفهومی سازه‌ها در پرسشنامه‌ها و مداخلات متناظر است. مانند بررسی مؤلفه‌های مفهومی حياء و مدل اسلامی شادکامی؛

(۳) مدل یابی مفهومی که با مطالعات مدل‌یابی معادلات ساختاری در روانشناسی تجربی متناظر است. مانند مدل‌یابی نقش یاد مرگ بر سرعت در انجام کار خوب (تبیین نقش یاد مرگ در سرعت بر انجام کار خوب).

هدف از برگزاری این کرسی نیز ارائه و تبیین این سه طرح پژوهش در روانشناسی اسلامی مبتنی بر متون است که مشخص کردن ویژگی‌های ساختاری و فرآیندی پژوهش در چارچوب این سه طرح می‌تواند مسیر پژوهش را برای محققان هموار سازد. این کرسی با عنوان «توصیف و تبیین رابطه متغیرها در روان‌شناسی اسلامی: توسعه طرح‌های پژوهش مبتنی بر متون دینی» برگزار خواهد شد. چه این که معتقدیم در هر سه طرح پژوهش، محقق می‌تواند

توصیف و تبیین رابطه پدیده‌ها یا متغیرها را با استفاده از تحلیل محتوای متون دینی دنبال کند که تراکم یافته‌های آن منجر به نظریه پردازی در روانشناسی اسلامی مبتنی بر متون خواهد شد. با این که طرح‌های پژوهش کاربرد فنون مختلف تحقیق را در یک فرآیند مشخص ترسیم می‌کند و امری ضروری است اما، تاکنون در کتب و مقالات روش‌شناسی در روانشناسی اسلامی حتی مورد توجه هم قرار نگرفته است

۷۰. نقد کتاب اصول فقه مذاهب اسلامی

دکتر مؤمنی/ دکتر ضیائی (ناظر و اهل سنت)

مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی، بازوی علمی دبیرخانه شورای برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت می باشد. بر همین اساس لازم است محتوای علمی متون مقالات و... را برای آن دبیرخانه ارزیابی و تایید و یا رد نماید. در همین راستا (کتاب اصول فقه مذاهب اسلامی) که جهت تدریس در مدارس علوم دینی اهل سنت توسط (دکتر مؤمنی با نظارت دکتر ضیائی اهل سنت) تالیف گردیده است مورد ارزیابی توسط ارزیابان قرار گرفت که نقدهایی بر کتاب وارد شد، لذا جهت بررسی انتقادات و شنیدن پاسخ مولف در خواست برگزاری کرسی نقد کتاب با حضور نظریه پردازان و اندیشمندان را داریم. کتاب مذکور اصول فقه شیعه و اهل سنت را تبیین نموده است، از آنجایی که این کتاب توسط نویسندگان شیعه و زیر نظر ناظر اهل سنت تدوین گردیده و در آینده به عنوان متن درسی حوزه علمیه اهل تسنن قرار می گیرد، سزاوار است از دیدگاه صاحب نظران در این عرصه نقد گردد. تا ضمن بر طرف شدن اشکالات احتمالی، اصول فقه شیعه و اهل تسنن را به درستی برای مذاهب اسلامی تبیین نماید، بنابراین وجه نوآوری این کرسی چالشی بودن مباحث آن در زمینه اصول فقه شیعه و اهل سنت است.

کرسی علمی - آزاد اندیشی
نقد و بررسی کتاب اصول فقه مذاهب اسلامی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی
با همکاری دبیرخانه شورای برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت
و کتبه مرکزی کرسی های آزاداندیشی حوزه علمیه قم
و انجمن اصول فقه حوزه علمیه قم برگزار می کند

پنجشنبه ۱۹ آبان ماه ۱۴۰۱
از ساعت ۹ الی ۱۱ صبح
بصورت حضوری در مؤسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی قم
و بخش زنده با اینترنت رایگان در: online.dmsonnat.ir

مدیر علمی جلسه
حجت الاسلام دکتر مهدی غلامعلی
استاد حوزه و دانشگاه

آیت الله
ابوالقاسم علی دوست
استاد درس خارج فقه و
اصول حوزه علمیه قم
استاد حوزه و دانشگاه

دکتر
محمد عادل ضیائی
دانشیار فقه شافعی
دانشگاه تهران

دکتر
عابدین مؤمنی
دانشیار دانشگاه تهران

رايه دهندگان

۷۱. بررسی انتقادی آزمون تورینگ به مثابه مبداء تصدیقی فقه هوش مصنوعی و سبک زندگی

پژوهشکده سبک زندگی اسلامی

حجت الاسلام دکتر سیدامیر سخاوتیان

پدیده هوش مصنوعی در آینده بسیار نزدیک در جامعه انسانی تولید سبک زندگی خاص خود را خواهد نمود و از آنجایی که سبک زندگی از افعال مکلفین است، احکام آن ذیل فقه تعریف خواهد شد. از این رو، هوش مصنوعی در جهان جدید تولید مسئله فقه نیز خواهد نمود که این مسائل فقهی در سبک زندگی آینده نیز ظهور دارد و از آن تعبیر به مسائل فقه هوش مصنوعی و سبک زندگی می‌شود. از سوی دیگر، در هوش مصنوعی چهار رویکرد وجود دارد که هر یک به نوعی در رشد و تعالی هوش مصنوعی نقش مهمی را بر عهده دارند. این چهار رویکرد عبارتند از: آزمون تورینگ، رویکرد مدل سازی شناختی، رویکرد قوانین تفکر و رویکرد کنش راسیونال. در این نوشتار به بررسی آزمون تورینگ به عنوان یک مبداء تصدیقی برای فقه هوش مصنوعی و سبک زندگی پرداخته می‌شود و هر یک از سه رویکرد دیگر به پژوهشهای آینده سپرده می‌شود.

آزمایش تورینگ (Turing test)، با نام اصلی بازی تقلید، توسط آلن تورینگ و در سال ۱۹۵۰ معرفی شد، این آزمایش درباره توانایی یک ماشین برای ارائه رفتارهای هوشمندانه برابر یا غیرقابل تمایز از رفتارهای یک انسان است. تورینگ پیشنهاد کرد که یک ارزیابی کننده انسانی گفتگوی زبان طبیعی بین یک انسان و یک ماشین که قصد تولید پاسخهای شبه انسانی دارد، را قضاوت نماید. ارزیابی کننده فقط از این موضوع اطلاع دارد که یکی از دو شریک در گفتگو یک ماشین است و همه مشارکت کننده‌ها از یکدیگر تفکیک شده‌اند. این گفتگو فقط به کانال متنی محدود است، مثل یک کیبرد و نمایشگر رایانه‌ای، از این رو نتایج به توانایی ماشین برای ارائه کلمات به صورت گفتار بستگی ندارد. در اینجا اگر ارزیابی کننده نتواند ماشین را از انسان تشخیص دهد، گفته می‌شود که ماشین آزمایش را پشت سر گذاشته است (پاس کرده است). نتایج این آزمایش به توانایی ماشین برای تحویل جوابهای صحیح به سوالات بستگی ندارد، یعنی فقط به این بستگی دارد که چقدر جوابها با جوابهایی که یک انسان می‌دهد شباهت دارد و نزدیک است. وجوه چالشی بودن کرسی مزبور از قرار زیر است:

۱. آزمون تورینگ یکی از چهار رویکرد اصلی در هوش مصنوعی است و کاملاً تکینکال است و در طراحی هوش مصنوعی به ابعاد فرهنگی توجهی ندارد. لذا در جامعه پیامدهای فرهنگی نامطلوب دارد.

۲. آزمون تورینگ هم در سطح طراحی پیامدهای فقهی و حقوقی دارد و هم پس از تولید فناوری، سبب ایجاد افعالی در جامعه می‌گردد که دارای ابعاد فقهی و حقوقی است.

۳. آزمون تورینگ به عنوان یک رویکرد فناورانه، نوعی سبک زندگی مبتنی بر فناوری تولید می‌کند که می‌توان از آن به تکنولوژی زندگی تعبیر نمود



۷۲. عدم محوریت قرائت هفتگانه در اثبات تواتر

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

ارائه کننده: حجت الاسلام حبیب الله احمدی

ناقد: حجت الاسلام دکتر یوسفی مقدم

دبیر: حجت الاسلام حسین شم آبادی



حجت الاسلام والمسلمین حبیب الله احمدی، استاد سطح خارج حوزه و نویسنده کتاب «پژوهشی در علوم قرآن»، شامگاه ۱۱ خردادماه در نشست علمی «عدم محوریت قرائت هفتگانه در اثبات تواتر» گفت: قرآن کریم قطعی الصدور است و این صدور قطعی، اجماعی فریقین است. قرآن بدون تواتر ثابت نمی شود و ثبوت آن هم با یک اعراب و یک قرائت متواتر است که آن قرائت با ظن و خبر واحد ثابت نمی شود.

وی با بیان اینکه مرحوم بلاغی در تفسیر آلاءالرحمان گفته است که ماده و صورت قرآن با تواتر ثابت شده و قرائت های مختلف از جمله قرائت قراء سبعة هیچ تاثیری بر آن ندارد، اضافه کرد: منشأ تواتر، قرائت (لفظی) عموم مردم است و با قرائت چند نفر قابل اثبات نیست. قرآن نسل به نسل منتقل شده است و این انتقال از طریق الفاظ قرآن و بر اساس قرائت عموم مردم و سینه به سینه بود و حتی قرائت حفص از عاصم هم نمی تواند تأثیری بر آن داشته باشد.

اتفاق نظر درباره نزول قرآن بر یک قرائت واحد

استاد سطح خارج حوزه با بیان اینکه مفسران، متکلمان و فقها اتفاق نظر دارند که قرآن بر یک قرائت نازل شده است، تصریح کرد: مرحوم طبرسی در مجمع البیان گفته که قرآن بر حرف واحد نازل شد. صاحب جواهر هم فرموده که ضروری مذهب این است که قرآن به حرف واحد نازل شده است و صاحب مدارک و حدائق و زمخشری هم چنین نظری دارند. فخر رازی هم در تفسیر کبیر به این مورد اشاره کرده است.

وی با تأکید بر اینکه قرآن با یک قرائت متواتر است نه بیش از یک قرائت و نه غیر از این قرائت، اظهار کرد: اصل اولی که قرآن فقط یک قرائت باید داشته باشد براساس قاعده است و دلیل نمی خواهد، ولی ما دلایلی آورده ایم: اولین دلیل، عقلی است، یعنی منظور از قرائت متواتر، قرآن ملفوظ است نه مکتوب و نیز قرآنی که از مبدأ وحی بر پیامبر(ص) نازل شد و ایشان بر مردم خواندند.

قرائت قرآن همانند آن متواتر است

احمدی بیان کرد: تلفظ قرآن یک مرتبه آن هم همراه با اعراب بوده و اعراب آن حتمی است، زیرا تکلم با هر زبانی نیازمند اعراب است. همچنین قرآن یک مرتبه بیشتر بر پیامبر(ص) نازل نشد. از این رو چون قرآن متواتر است، قرائت آن هم قطعاً متواتر است.

وی با بیان اینکه اختلاف قرائت از دوره خود پیامبر(ص) پدید آمد و ایشان با آن مقابله کردند، ادامه داد: دو نفر نزد پیامبر آمدند و هر دو قرائت خود را به پیامبر(ص) نسبت دادند. ایشان ناراحت شدند و پیامبر(ص) برای منع

قرائت‌های مختلف تذکر دادند. همچنین در چند روایت بر این مورد تأکید شده است؛ از جمله روایت «ان القرآن واحد نزل من عند واحد».

تأکید امام صادق(ع) بر نزول قرآن بر یک قرائت

استاد سطح خارج حوزه با بیان اینکه برخی روایات، برای فقها منشأ خلط شده و به همین دلیل اختلاف قرائات را جایز دانسته‌اند، گفت: امام صادق(ع) فرمودند که این اختلافات از ناحیه روات است. از امام صادق(ع) سؤال شد که مردم می‌گویند قرآن بر سبعة احرف نازل شده، ولی امام فرمودند: «كذبوا اعداء الله»؛ کسانی که این سخن را می‌گویند دروغگو هستند و قرآن حرف واحد من عند واحد است.

وی اضافه کرد: در روایت دیگری در نزد امام صادق(ع) از قرآن و قرائت ابن مسعود، که شیعه و محب اهل بیت(ع) بود، سخن به میان آمد و امام صادق(ع) فرمودند که اگر ابن مسعود هم بر قرائت ما نباشد گمراه است. امام فرمودند که ما بر قرائت ابی بن کعب هستیم، چون سیدالقرء بود.

خطای فقها در اختلاف قرائات

نویسنده کتاب «پژوهشی در علوم قرآن» گفت: در روایت دیگری آمده است که فردی قرائات مختلفی داشت. وقتی امام صادق(ع) چنین قرائتی را شنیدند، فرمودند دست بردار و بایست. چرا اینطور می‌خوانی و ادامه دادند: «اقرء كما يقرء الناس». برخی فقها فکر کرده‌اند که مراد امام همان قرائات سبعة است، در حالی که در دوره امام صادق(ع) قراء سبعة وجود نداشتند و این برداشت‌های اشتباه از سوی برخی از فقها مشکلات زیادی را ایجاد کرده است. از این رو فقیه ابتدا باید به قرآن مسلط و بعد وارد فقهات شود.

احمدی بیان کرد: قراء سبعة، که ما سنگ آنها را بر سینه می‌زنیم، کسانی چون عبدالله بن کثیر مکی هستند که از قراء طبقه سوم است. ابوعمر بصری، حمزه، نافع و کسائی کوفی و ... همه از قراء طبقه سوم و چهارم بودند و در قرن سوم زندگی می‌کردند. ورش جزء طبقه چهارم قراء در سال ۱۹۷ وفات کرد و قالون جزء طبقه ۵ است؛ زمان تولد قراء سبعة به زمان رسول الله و حتی به دوره ائمه(ع) هم نمی‌رسد. همچنین قرائت قراء سبعة تا سال ۲۶۰ مطرح نبود و علت مطرح شدن قرائت آنان به اوایل قرن چهارم و یک بخشنامه برمی‌گردد.

استاد حوزه علمیه اظهار کرد: ابن مجاهد، وزیر ارشاد عباسیان، بدون ملاک هفت قاری را انتخاب و به همه بلادها بخشنامه کرد که مردم فقط باید به این هفت طریق بخوانند و غیر از آن نخوانند؛ از این دوره قرائت قراء سبعة مشهور شد نه اینکه متواتر شده باشد.

وی درباره قرائت حفص از عاصم هم گفت: قرائت عاصم با دو واسطه به قرائت امیرالمؤمنین(ع) می‌رسد. در مورد خود عاصم در تراجم شیعه و سنی هیچ اثری از او نیست و نه ممدوح است و نه مذوم، ولی همه او را پذیرفته‌اند و ما هم عاصم را قبول داریم، ولی حفص، ترجمه و شرح حالش در رجال آمده است؛ مرحوم آیت‌الله خویی، که خبره حدیث و رجال بودند، او را کذاب و جاعل حدیث می‌داند. بنابراین این قرائت هم هیچ اعتباری ندارد و کسانی که سنگ حفص از عاصم را به سینه می‌زنند مایه تأسف است به خصوص سازمان دارالقرآن. البته عاصم به برکت وجود مقدس امیرالمؤمنین(ع) و شاگردش سلمی، قرائتش در بسیاری از موارد منطبق بر قرائت متواتر است، ولی در دو مورد عاصم به روایت حفص از متواتر فاصله گرفته یکی آیه ۱۸ انفال است که در آن واژه «کید» را مفتوح خوانده که باید مکسور باشد و نیز در آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ...» آن را قِرْن یعنی با کسر قاف خوانده است که درست نیست. در این دو مورد قرائت او متداول نشد. پس ملاک قرائت عمومی مردم است که سینه به سینه و شفاهی متواتر به دست ما رسیده است.

استاد حوزه با اشاره به فرمایش امام صادق(ع) مبنی بر اینکه ما قرائت ابی بن کعب را قبول داریم، تأکید کرد: امام صادق(ع) نمی‌گوید که قرائت ابی بن کعب به عنوان یک شخص ملاک است، بلکه چون قرائت او قرابت بسیار زیادی با قرائت اصلی و متواتر دارد و او فرد دقیقی بود مورد تأیید امام قرار گرفت. بنابراین قرائت خارج از قرائت عموم در نماز و غیرنماز باطل است و موجب بطلان نماز خواهد شد. پس کیف ننشها، قرائت متواتر است نه ننشها و مالک درست است نه ملک.

نقد سخنان ارائه‌دهنده



همچنین حجت‌الاسلام والمسلمین محمدصادق یوسفی مقدم، ناقد گفت: در بحث قرائات باید بین آنچه اهل سنت در مبانی قرائات دارند با مبانی خودمان فرق بگذاریم. ما روایاتی داریم که در آنها گفته شده است که یک قرائت بیشتر نیست و دیدگاه حقی هم هست، ولی اهل سنت هم روایاتی دارند که معتقدند قرآن بر هفت قرائت نازل شد و آن را دلیل بر کثرت می‌گیرند. بنابراین نقد ما بر آنها باید براساس مبانی خود آنها باشد. همچنین فرمودند که قرائت جز با تواتر ثابت نمی‌شود که

دقیق نیست. از این رو باید بین حقیقت قرآن و قرائات فرق بگذاریم مثلاً چه اشکالی دارد کسی بگوید در مالک و ملک، اصل ماده مورد تواتر است، ولی ملک یا مالک قرائتی است که متواتر نیست. پس خبر واحد قرآن را ثابت نمی‌کند، ولی قرائت را ثابت می‌کند.

عضو هیئت علمی پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن ادامه داد: در شیعه هم روایاتی داریم که هر سال جبرئیل، قرآن را بر پیامبر(ص) نازل می‌فرمود و در سال آخر دو بار نازل شد. برهان عقلی اقامه کردند که قرائت باید متواتر باشد، ولی ما نیازمند برهان عقلی نیستیم. در اصل به وجود قرآن نیاز داریم ولی در بحث قرائات نیاز نیست. در بحث تفسیر هم اگر دلیل عقلی در تبیین آیه داشتیم، مثلاً در آیه «و جاء ربک و الملک صفا صفا» آن را ملاک قرار می‌دهیم یا در بیان فصاحت و بلاغت، دلیل عقلی لازم داریم. ولی در اثبات ملک است یا مالک فقط با روایت و خبر می‌توانیم و برهان عقلی به کار نمی‌آید.

اهل بیت(ع) قرائت مخصوصی داشتند

وی افزود: روایت «من لم یقرأ علی قرائتنا فهو ضال» که درباره ابن مسعود به کار رفته بیانگر آن است که اهل بیت(ع) یک قرائت دارند و این دلیلی برای قرائت عموم مردم نیست و ایشان مردم را به قرائت خودشان دعوت فرمودند. ما قرائت عاصم را معتبر می‌دانیم، چون شاگرد سلمی و نیز او شاگرد امام علی(ع) بود و قرائتش منتسب به قرائت علوی است و قرائت مردم هم در مدار این قرائت بوده است. البته اشکالاتی در قرائت حفص وجود دارد که باید اصلاح شود. همچنین وقتی توحید مصاحف شکل گرفت، اعتبار آن این بود که امام علی(ع) فرمودند که اگر من هم بودم، این کار را می‌کردم و در روایت هست که او با اشاره ما این کار را انجام داد و اشاره امام(ع) در پشت سر جمع مصاحف بود.

رئیس پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن در پایان تصریح کرد: در روایت از ابی بن کعب هم سخن به میان آمده زیرا او نقش اصلی را در توحید مصاحف داشت و منتقل‌کننده قرائت اهل بیت(ع) بود نه اینکه قرائت مردم موضوعیت داشت. البته قرائت اهل بیت(ع) در بین مردم رواج داشته است و ایشان به روند قرائت مصونیت بخشیدند. نکته دیگر درباره حفص است. اگر ما قرائت عموم را نیافتیم، باید به این قرائت رجوع کنیم، زیرا حفص از عاصم نزدیکترین قرائت به قرائت اهل بیت(ع) است. البته اشکالات این قرائت باید برطرف شود.

۷۳. حق بر سلامت از منظر کرامت انسان و نقش آن در سیاستگذاری عمومی سلامت انسان

جلسه کرسی ترویجی گروه فقه و حقوق بشر در روز چهارشنبه مورخ ۱۴۰۱/۹/۱۶ در مرکز فقهی ائمه اطهار با حضور طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم و همچنین دانش پژوهان و پژوهشگران فقه و حقوق بشر این مرکز با موضوع حق بر سلامت از منظر کرامت انسان و نقش آن در سیاستگذاری عمومی سلامت انسان برگزار گردید

در این کرسی جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر حمید ستوده (استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران و عضو ستاد راهبردی سلامت حوزه علمیه قم) به عنوان ارائه دهنده، و جناب دکتر محمدعلی تسخیری (مسوول طرح های حقوق حمایتی مرکز تحقیقات مجلس شورای اسلامی) به عنوان ناقد و دبیر

علمی این کرسی حجت الاسلام و المسلمین مجتبی گلی زاده سرچشمه (پژوهشگر و دبیر گروه فقه و حقوق بشر مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)) بوده و به بررسی موضوع و نقد آن پرداختند.

در آغاز مراسم ابتدا دبیر علمی نشست به بیان خیر مقدم به طلاب و فضلاء و

دانش پژوهان و پژوهشگران گروه فقه و حقوق بشر به بیان نکاتی از نشست پرداخته و در ادامه حجت الاسلام دکتر ستوده به ارائه موضوع نشست پرداختند.

ارائه دهنده: حجت الاسلام و المسلمین دکتر حمید ستوده (استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران و عضو ستاد راهبردی سلامت حوزه علمیه قم)

سر فصلهای بحث:

۱. جمع آوری نظرات مراجعان و بیماران در بیمارستان های استان در سایت بیمارستان ها به شکل اتفاقی

۲. تعریف حقوق بشر و نقد آن از دیدگاه مبانی و حیانی

۳. جایگاه حق بر سلامت در تقسیم بندی اسناد حقوق بشری

حقوق بشر، مجموعه ای از حقها میباشند که از ان سان به صرف ان سان بودن حمایت کرده، غیر قابل سلب و تبعیض ناپذیر است و چون لازمه طبیعت بشر است، وضعی و قراردادی نیست. در این میان، حق کرامت انسانی و حق حیات، ارزشهای پایهای و موجب تعلق حقوق بشر هستند.

البته باید توجه داشت که این حقوق با توجه به حقیقت ملکی انسان بوده و برخاسته از طبیعت بشر است و لذا در میان اسناد حقوق بشری، حس خداجویی و گرایش به دین حنیف را نداریم (ر.ک: ماده ۱۸ حقوق بشر)؛ در حالی که از نگاه حقوق اسلامی میتوان آن را بر مبنای فطرت انسان استنباط کرد؛ و از این رو، کرامت انسانی در دامنه جسم و روح سالم معنای حقیقی خود را به دست خواهد آورد

ثانیا قوانین از حق به عنوان حق، حمایت نمیکند، بلکه از موقعیت و وضعیتی حمایت میکنند که حق بر مبنای آن ایجاد و شناسایی شده است. در این حالت، حقها ماهیتی اعتباری مییابند و آنچه معیار است، وضعیت مورد حمایت است و لذا، حقها در اساس، برای حمایت از حیات انسانی شناسایی می شوند و باید توجه داشت حیات انسان نیز، حقیقتی است که از منظر مبانی حقوق اسلام، قابل فروکاست و انحصار به ویژگیهای جسمانی

نیست حق بر سلامت یا حق بر سالم بودن، به معنای حق دسترسی و بهره مندی از استانداردهای قابل حصول و مناسب زندگی است و با توجه به اینکه سلامت فردی، به عنوان یکی از مهمترین مولفه های کرامت هر انسانی محسوب می شود، حق بر سلامتی نیز به عنوان یکی از حقهای بنیادین و شناخته شده در نظام بین المللی حقوق بشر

است که همه ک شورها در قبال تامین آن متعهد هستند. البته همانطور که بیان خواهد شد حوزه‌های مربوط به سلامتی، متنوع بوده و دارای ابعاد گوناگونی است و این امر نیز عاملی برای دشواری تعریف حق مزبور شده است.

در اسناد حقوق بشری عمدتاً از سلامت جسمی و روانی و بع ضاً از سلامت معنوی، اجتماعی و محیطی حمایت شده است. دولت‌ها نیز به‌طور کلی در ارتباط با تأمین و تضمین این حق دارای مسئولیتهای معینی میباشند تا شرایطی را فراهم آورند که در آن سلامتی افراد مورد حمایت قرار گیرد و دستیابی به سلامتی برای افراد ممکن گردد.

همانطور که بیان شد از جمله حق‌های بشری که سازمانها و حتی محاکم بین‌المللی برای آن مبنای کرامتی در نظر گرفتند حق بر سلامتی و مراقبت‌های بهداشتی و سعادت میباشند و با توجه به اینکه هر نظام حقوقی نیازمند مبنایی نظری است سعادت کرامت انسانی مبنای حقوق بشعر در نظام مدرن میباشند و با اثرگذاری بر حق بر سلامت بعنوان یک حق بشری، نه تنها چهارچوبهای نظری آن را مشخص مینماید بلکه با تفسیر موسع قادر به

هنجارسازی و توسیع این حق بشری در همه ابعاد زیستی حیات انسانی است.

قران کریم، کرامت انسانی را یکی از شعاع‌های حقیقت انسانی بیان میکند و آن را موهبتی میداند که خداوند به آدمی اخت صاص داده و لذا، هیچ موجود زمینی دیگری را به این شرافت تو صیف نکرده است؛ چه به صراحت قران کریم، وجود انسان، سرفرازترین مخلوق و زینبدهترین صورت است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/ آیه ۴) و در سوره غافر میفرماید: «وَ صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَتِكُمْ» (غافر/ ۶۴؛ تغابن/ ۳) خدای متعال در

سوره مومنون برای آفرینش ان سان، به خود تبریک میگوید: «ثُمَّ أَنْ شَأْنَاهُ خَلَقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون/ آیه ۱۴) از این رو، کرامت طبیعی انسانی برخاسته از ویژگیهایی است که در جریان خلقتش مورد عنایت حق تعالی است بوده و شاید به همین جهت، متعلق کرامت در آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، (سراء/ آیه ۷۰) بنی آدم ذکر شده است که همگی در نفع الهی مشترک هستند و به اضافه تشریفی به خداوند نسبت داده شده است: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ آیه ۲۹)

کرامت انسان با اثرگذاری بر حق بر سلامت به عنوان یک حق بشری، نه تنها چهارچوبهای نظری آن را مشخص می‌نماید بلکه با تفسیر موسع قادر به هنجارسازی و توسیع این حق بشری در همه ابعاد زیستی حیات انسانی است. مهمترین تغییری که انتظار می‌رود آن است که دولت و جامعه باید به این واقعیت برسند که سلامت و خوب زیستن، یک هدف و تعهد اجتماعی است و همکاری همه جانبه و توجه جدی به این مقوله را در تصمیمات بخش‌های مختلف حاکمیتی می‌طلبد. چنین نگاهی نیازمند یک چشم انداز تازه از ساختارها و نظام توزیع قدرت از فرایندهای حکمرانی خواهد بود و نیازمند بازتعریف مجدد نقش دولت، وزارت بهداشت، نوع و شکل مشارکت مردم و همه ذینفعان است و طرحی نو را خواستار است

ناقد:

دکتر تسخیری

در ادامه دکتر تسخیری به ایراداتی پرداختند. از جمله اینکه عنوان سیاستگذاری دلیلش چه بود در عنوان جلسه؟ باید سیاستگذاری ها راهکار و راهبرد ارابه شود که درای چرخه ایست دارای فرآیند که دارای معیارهایی می باشد.

همچنین چرا عموماً باید از اختلافات مبنوی خود با مبنای غربی سخن بگوئیم؟ آیا نقاط مشترکی وجود ندارد.



دبیر جلسه: حجت الاسلام دکتر سید محسن میرمرشدی

دبیر جلسه:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين انه خير ناصر و معين. ثم الصلاة والسلام على اشرف برئته حبيب قلوبنا و طيب نفوسنا العبد المؤيد ابي القاسم محمد.

به حول و قوه الهی سلسله نشست‌هایی در رابطه با فقه هنر را آغاز می‌کنیم با موضوعی که امروز در خدمت اساتید و حضار و شنوندگان خواهیم بود با بحث قلمروشناسی فقه هنر. بحمدالله بعد از انقلاب اسلامی توجهات خوبی به مسائل فرهنگ و رسانه شده. اما همانطور که همه مستحضرید بحث هنر و رسانه نیاز به نگاه‌های ویژه‌ای دارد و می‌شود گفت که در فقه ما آنطور که باید و شاید به آنها دقت و توجه ویژه نشده است. البته رساله‌های معدودی نوشته شده است ولی حق مطلب ادا نشده و نیاز به کارهای قوی‌تر و بهتری هست. از جمله مسائلی که در حوزه فقه هنر قابل توجه می‌باشد این است که واقعاً قلمرو فقه هنر کجاست؟ چه مسائلی را می‌شود راجع به آن صحبت کرد؟ اگر خواهیم هنر را تقسیم‌بندی بکنیم شامل چه بخش‌هایی می‌شود؟ چه شاخه‌هایی می‌شود و مسائلی که به چه دسته‌هایی تقسیم می‌شود؟ یا در خود مسئله‌شناسی فقه هنر، نقش عرف چه قدر پررنگ است نقش کارشناسان هنری چقدر پررنگ است؟ همچنین در تبویب فقه هنر چه قسم‌هایی را می‌شود برایش در نظر گرفت؟ بحث سبک‌های هنری یا بحث رشته‌های هنری. اینها مجموعه سؤالاتی است که باید پاسخ داده بشود تا آهسته آهسته راه بیشتر و بیشتر باز بشود و خودمان هم می‌دانیم که با گسترش جوامع و کاربرد هنر در جوامع، تخصصی شدن این امور واقعاً امری درست و به جاست. حالا بر خلاف نگاه‌های گذشته که در کنار مکاسب یا متاجر و برخی از مباحث هنری فقط پرداخته می‌شد واقعاً الان نیاز

هست که ما یک باب جدیدی را باز کنیم و فقه هنر را به عنوان یک فقه مستقل مطرح کنیم و بتوانیم برای جامعه و برای نسل امروز حرف‌های کاربردی و جدیدی را داشته باشیم.

در همین راستا، محضر جناب استاد حجت‌الاسلام میرخندان هستیم که سالهاست در حوزه رسانه و هنر فعالیت می‌کنند انشاءالله که بتوانیم از محضرشان فیض ببریم به برکت صلوات بر محمد و آل محمد.

استاد میرخندان:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد و آله الطاهرين. الهی اخرجنی من ظلمات الوهم و ادخلنی بنور الفهم و اکرمنی بالهدی و الاستقامه.

درباره بحث فقه هنر و قلمروهایی که به فقه هنر مربوط هست مباحثی به صورت طرح‌واره مطرح است. که طبیعتاً یک حرف آخر و قطعی نیست. درباره فقه هنر عرصه‌ای که فقه هنر به آنها تعلق دارد گاهی همپوشانی‌هایی با فقه رسانه پیدا می‌کند و در بعضی از مجامع و نشست‌های علمی دیده شده که اینها را با هم عطف می‌کنند و تعبیر فقه هنر و رسانه می‌کنند. به نظرم یکی از بحث‌های مهمی که اینجا وجود دارد تمایز بین این دو از یکدیگر است هر چند که در واقعیت بیرونی، یعنی در مصداق خارجی گاهی هنر با رسانه یکی می‌شود و مصداقاً اینها در هم می‌افتند.

تعریف هنر

تعریف هنر بحث بسیار مفصلی هست. در فلسفه هنر بحثی مطرح است که هنر چیست و طبیعتاً ما اگر بخواهیم موضوع فقه هنر را معین کنیم چاره‌ای نیست جز اینکه درباره هنر و تحدید آن بحثی بشود و به یک معنا موضعی گرفته بشود تعریفی ارائه بشود. این تعریف و بحث هم از بحث‌های چالش برانگیز است از بحث‌هایی که در آن بحث فلسفه و هنر شاید به یک معنا هنوز به یک نظر واحدی نرسیده و نظرات متعدد و دیدگاه‌های مختلفی هست حتی بعضی گفتند که این تعاریف ذاتی که برای هنر هست که ویژگی جامع و مانع بودن را باید داشته باشد اساساً درباره هنر تعریف ذاتی دادن کار درستی نیست و نمی‌شود تعریف ماهوی و ذاتی برای هنر داد فلذا به جای آن تعریف کارکردی هنر را ارائه می‌کنیم، آن چیزی که اجمالاً اینجا به عنوان یک مبنا برای ادامه بحث مطرح می‌کنم (ضمن اینکه آن مناقشات و بحث‌هایی که در فلسفه هنر هست در جای خودش محفوظ است) این است که اولاً هنر امر مصنوع است یعنی ساخته انسان است به این معنا با صنع و آفرینش انسانی سر و کار دارد. این امر مصنوع یا به تعبیر یونانی قدیمش (تخنه) صنعت، یک ویژگی‌ای که دارد این هست که با زیبایی همراه هست بنابراین امر مصنوع است زیبا می‌شود هنر و اثر هنری.

هر کدام از این دوتا مؤلفه، چیزهایی را خارج می‌کند یا داخل می‌کند که حالا نمی‌خواهیم وارد این تفصیل بشویم برای اینکه از هدفی که داریم دور می‌افتیم و به همین اندازه اکتفا بکنیم که وقتی ما هنر را به امر مصنوع زیبا تعریف کردیم اولاً ما تعریف ذاتی را پذیرفتیم و آن اشکالات ویت‌کنشتاینی اساساً اشتباه است و راه به جایی نمی‌برد و منطق ارسطویی هیچ وقت اساساً نتوانسته است تعریف ذاتی بدهد و ثانیاً پذیرفتیم ضمن اینکه این تعریف دوتا عرصه از امر زیبا یا به اصطلاح هنر را برای ما باز می‌کند.

این دوتا عرصه یکی هنرهای کاربردی است که این دو قیدی که در تعریف هنر گفته شد درباره آنها هم صدق می‌کند. یعنی امر مصنوع هست و با زیبایی سر و کار دارد. همچنین هنرهای زیبا که در فارسی معادلی است برای (فاین آرت) که انگلیسی‌زبان‌ها به کار می‌برند در برابر هنرهای کاربردی (اپلاید آرت) است. چون این مفاهیم از آنجا گرفته شده دانستن معادل انگلیسی آن هم خالی از فایده نیست. بنابراین هنر، این دوتا عرصه عمده را شامل می‌شود هنرهای زیبا و هنرهای کاربردی. به تناسب این تقسیم، هنرهای زیبا، هنرهای غیرکاربردی هستند هنرهای کاربردی یعنی اینکه آن

اثری که در آن زیبایی به کار رفته برای یک کاربردی در زندگی عادی و معمولی در بیرون از آن جهان اثر اینها یک کاربردی دارند و از آنها در زندگی استفاده می‌شود. اما هنرهای زیبا اینطور نیستند.

مثلاً فرشی که ما زیر پا می‌اندازیم بگوییم از طراحی استفاده شده و عناصر زیبایی در آن وجود دارد اما این فرش یک شیء کاربردی است فرش بافته می‌شود با آن طرح و نقش زیبا، با رنگ، رنگ‌آمیزی برای اینکه ما از این به عنوان زیرانداز استفاده کنیم پس امر مصنوع هست زیباست ولیکن برای کاربردی در زندگی واقعی و بیرونی ساخته می‌شود اما هنرهای زیبا از همین نوع مثل تابلوفرش. تابلوفرش چیزی است صرفاً برای خود زیبایی‌اش هست که ساخته می‌شود اینکه ما این تابلو را بر دیوار بزنیم و از زیبایی آن تابلو فرش استفاده نکنیم.

یک نمونه دیگر مثلاً بر روی این مبل‌هایی که ساخته می‌شود مثبت‌کاری هست که یک جوری نقش برجسته است و جزء هنر مجسمه‌سازی محسوب می‌شود در آن هنری به کار رفته است و زیبایی هست ولیکن مبل و صندلی برای استفاده و نشستن تولید شده. و کاربردی در زندگی واقعی ما دارد که آن استفاده برای نشستن و راحتی هست. این به آن صندلی جنبه کاربردی می‌دهد ولی آن که زیبایی در آن به کار رفته ولیکن ما داریم صندلی‌هایی که از قطعات پراکنده از چیزهایی که هست به یک معنا اسقاطی و استفاده شده است وقتی اینها به هم وصل می‌شود صندلی درست می‌شود که آن صندلی دیگر جایش در اتاق پذیرایی یا دفتر کار برای نشستن نیست جایش نمایشگاه و گالری هنری است.

هنرهای زیبا و هنرهای کاربردی

بنابراین ما در بحث هنر دوتا عرصه بسیار گسترده داریم ۱- هنرهای زیبا و ۲- هنرهای کاربردی که ذیل اینها آثار هنری که هنرهای زیبا هستند و آثار هنری‌ای که آثار کاربردی هستند. یک نکته‌ای که اینجا باید به آن توجه داد این است که وقتی به طور مطلق گفته می‌شود هنر به اصطلاح این منصرف به هنرهای زیباست و در ادبیات رایج در هنر و بحث‌های زیبایی‌شناسی وقتی هنر گفته می‌شود منظور هنرهای زیبا و رشته‌های ذیل هنرهای زیبا هست. بنابراین آن چیزی که امروز مورد بحث ماست همان فقه هنرهای زیبا هست ضمن اینکه این توجه هم هست که هنرهای کاربردی یک جلوه‌ای از هنرهای زیبا هستند به یک معنا هنرهای زیبا را در زندگی روزمره به کار می‌گیرند و کاربردی‌اش می‌کنند برای زندگی آسان‌تر و بهتر با چاشنی زیبایی. این هم یک نکته‌ای که در بحث قلمروشناسی به آن توجه داده بشود که بحث ما با اینکه هنر به این مفهوم عامی است و به غلط هنر منحصر می‌شود در هنرهای زیبا، هنرهای کاربردی هم جلوه‌های خودشان را دارند و در زندگی بسیار نقش ایفا می‌کنند. بحث ما محدود به هنرهای زیباست و رشته‌هایی که ذیل آن تعریف شده است.

یک نکته مهم این است که تمام رشته‌های هنری و آثار هنری که ذیل آن رشته‌ها مندرج هستند به نوعی این انتقال معنا در آنها هست. حتی در موسیقی که انتزاعی‌ترین هنر محسوب می‌شود، باز بحث انتقال معنا وجود دارد موسیقی محض و سازی را عرض می‌کنم. موسیقی که بدون کلام هست. پس در رسانه، بحث انتقال معناست. انتقال معنا هم از طریق نظام رمزگانی است که هر هنری با توجه به امکانات بیانی که دارد موسیقی یک امکانی دارد نقاشی، رنگ، ترکیب‌بندی، کمپوزیسیون و امثال اینها، هر کدام یک گونه نظام رمزگانی هستند که از طریق آنها معنا منتقل می‌شود موسیقی از طریق ملودی مثلاً ریتم، هارمونی، سازبندی، اینها مجموعه‌ای از عناصری هستند که معنارسانی می‌کنند به اینها اصطلاحاً رمزگان موسیقی می‌گویند. موسیقی از طریق اینها معنا را انتقال می‌دهد.

بنابراین هنرهایی که ذکر شد، همه به نوعی حیث رسانه‌ای هم دارند یعنی در عین حالی که حیث هنری دارند حیث رسانه‌ای هم دارند به یک معنا اینها هنر رسانه هستند این در بحث فقهی ما آیا تأثیر می‌گذارد یا نه، به این هم باید بپردازیم که در بحث فقه هنر، واقعاً اینجا بحث فقه رسانه هم ما داریم. فقه رسانه ذیل این قرار می‌گیرد یا اساساً بحث‌های دیگری است از جنس دیگری.



کنار این بحث یک نکته را هم عرض بکنم که گرچه هنرها به یک نوعی ذیل رسانه‌ها می‌گنجد و هنر رسانه محسوب می‌شوند ولی رسانه یک مفهوم بسیار عامی است که شامل امور هنری و غیر هنری می‌شود. مثلاً روزنامه یک رسانه است اما رسانه‌ای است که جنبه هنری ندارد. بنابراین فقه رسانه یا فقه هنر این عرصه‌ها را شامل نمی‌شود یعنی عرصه روزنامه و رسانه‌های اینگونه‌ای مثلاً شبکه‌های اجتماعی، رسانه‌های جدیدی که الان داریم آنهایی که جنبه هنری ندارند داخل در بحث فقه رسانه می‌شوند. در اینجا ما یک رسانه‌هایی داریم که نه هنر و رسانه هستند نه هنر محض هستند بینابین هستند. چون قرار است ما قلمروشناسی بکنیم به نظرم مقداری تفکیک این عرصه‌ها، از یکدیگر لازم است. مثل رسانه تلویزیون که خیلی شاخص است در این زمینه.

رسانه تلویزیون در بعضی قالب‌ها یا فرمت‌ها کاملاً هنری است. یعنی مثل قالب‌های داستانی، فیلم سینمایی که از تلویزیون پخش می‌شود سریال، مجموعه، تله‌فیم، تله‌تئاتر، اینها قالب‌های برنامه هستند که کاملاً هنری هستند و از قواعد زیبایی شناسی که در هنر از آن بحث می‌شود در اینجا وجود دارد. تلویزیون امر بینابینی است یعنی بعضی قالب‌هایش مثل مسابقات، مثل برنامه‌های گفتگومحور، مثل دعای کمیل، مثل سخنرانی مذهبی، مثل بسیاری از برنامه‌های مستند، مستندهای سیاسی، اینها غیر هنری هستند و آنهایی که هنری هستند محدود هستند.

قالب‌های داستانی، قالب‌هایی که قصه تعریف می‌کنند و داستان به مفهوم خاص هنری‌اش یعنی امر تخیلی. (نه به معنای امر واقعی مثل داستان حضرت یوسف.) آن قالب‌هایی که داستان به معنای امر هنری یعنی امر تخیلی در آنها به کار می‌رود اینها را می‌توانیم بگوییم که هنری هستند. بنابراین وقتی ما می‌خواهیم از فقه تلویزیون صحبت کنیم احیاناً برخی از مباحث تلویزیون ذیل فقه رسانه می‌گنجد برخی ذیل فقه هنر. اینجوری به نظر می‌رسد یعنی می‌رود ذیل فقه سینما، فقه فیلم.

اگر عنوان را عنوان عام بگیریم یا به جای فقه سینما بگوییم فقه فیلم، این عرصه‌های داستانی و هنری تلویزیون را هم شامل می‌شود. این به یک معنا تفکیک آن دوتا عرصه فقه رسانه و فقه هنر هست با توجه به این بحثی که عرض کردم

بعضی هنرها، بعضی رسانه‌ها، هنر رسانه هستند باید تعیین تکلیف بشود که این را کجا بایستی به یک معنا جاگذاری کرد و از آن بحث کرد.

نکته بعدی این است که اگر ما بپذیریم که رشته‌های هنری خودشان رسانه هستند آیا همین‌طور در آن فرمت‌هایی که در تلویزیون هست آیا ما آنجا دو دسته بحث داریم. یک سری بحث‌هایی داریم که رسانه‌ای است یک سری بحث‌هایی داریم که هنری است در بحث رسانه و ارتباطات، متاع فرهنگی هم همین‌جور است در هنر هم همین‌جور است که شما به سینما می‌توانید یک نگاه رسانه‌ای داشته باشید بحث‌های رسانه‌ای بکنید. سینما را به این عنوان که هنر محض است آیا در کالاهای رسانه‌ای از سینما به عنوان یک رسانه بحث می‌کنند یعنی از حیث رسانه بودن مورد بحث است و آنجا بیشتر چون در بحث‌های رسانه‌ای بحث پیام هست بحث مدیریت پیام هست به تناسب آن سازمان رسانه‌ای، مدیریت رسانه. بحث مالکیت رسانه و بحث‌هایی که در این حوزه هست؛ در تلویزیون هم همین بحث‌ها مطرح است. اما در هنر وقتی بحث می‌شود بحث‌ها جنبه زیبایی شناختی دارد و به یک معنا می‌شود گفت که چون جنبه زیبایی‌شناسی دارد نمی‌شود از بحث توجه به عناصر بیانی که سینما برای ابراز خودش استفاده می‌کند سر باز زد. آنها بسیار عمده هستند و جنبه زیبایی در آنها بسیار مهم است.

بحث‌هایی از این دست در بحث‌های رسانه‌ای مورد نظر نیست و از آن بحث نمی‌شود. ولیکن در بحث‌های هنری این بحث هست چون آن وقت بر این بحث‌ها، بحث‌های فقهی مترتب است. بحث‌هایی که به صورت تکنگاری مطرح شده و نوشته‌هایی هست مثل این که دروغ و تهمت در بازیگری چه حکمی دارد؟ این خانم مثلاً در برابر این آقا نقش یک همسر را بازی کند اینجوری صحبت کند حکمش به چه صورت خواهد بود؟ بنابراین با اینکه اینها هنر و رسانه هستند در بحث‌های مربوط به هر کدام از اینها در آن رشته، یعنی هنر یا رسانه حیث بحث چون متفاوت است بحث‌ها هم متفاوت است.

طرح‌واره فقه هنر

اما وقتی ما وارد فقه می‌شویم ماجرا چیست؟ همان‌طور که عرض کردم این گفتگوها قرار است طرح‌واره‌ای باشد حرف آخر نیست. چون فقه از افعال مکلفین بحث میکند (ولو در سطح نظام هم فقه را مطرح کنیم) به نظر می‌رسد که خود عنوان هنر این قابلیت و ظرفیت را دارد که مباحثی که ذیل هنر و رسانه و فیلم هست همه را بیاوریم و اینجا بحث بکنیم. یعنی چه؟ یعنی مثلاً فرم مهم است در هنر. فرم را بحث کنیم. زیبایی را بحث کنیم جهان ساخته، جهان مصنوع، اینها در جای خودش بحث می‌شود معنا در هنر مهم است بنا بر یک مبنایی در هنر، فلسفه هنر که آن مبنا به یک مبنا می‌شود گفت که مبنای درستی است مبنای مختار هست هنر فقط فرم نیست و فرم و محتوا یک وحدت است تعبیر ترکیب اتحادی دارند و جزء ذاتیات هنر است بنابراین وقتی ما از معنا بحث کنیم از محتوا بحث کنیم در اثر هنری، اینجا باز داریم بحث هنری می‌کنیم بحث‌های فقهی را عرض می‌کنم. و جای بحث دارد این نیست که ما بگوییم اگر به معنا منتقل شدیم لزوماً داریم بحث رسانه‌ای می‌کنیم.

حتی در بحث تولیدکنندگان فیلم در بحث سازمان بحث‌هایی که مطرح است می‌توانیم اینجا بحث‌ها را مطرح کنیم تهیه کننده، کارگردان، عوامل فیلم، سرمایه گذار فیلم و پخش فیلم و بحث‌های فقهی که در این عرصه‌ها مطرح هست اینها در همان حوزه فقه هنر این ظرفیت وجود دارد که از اینها بحث بشود. فقه هنر، این خودش ظرفیتی دارد که در بحث‌های فقه، چیزی از مباحث فقه رسانه را در عرصه سینما فروگذار نمی‌کند یعنی این ظرفیت هست که به یک نوعی آن مباحث همین‌جا مطرح بشود. حتی بحث‌های مخاطب.

ما در بحث‌های سینما، نظریه‌های فیلم بحث‌های جدی در مورد مخاطب وجود دارد این طور نیست که سینما فقط به فرم بپردازد به مخاطب کاری نداشته باشد حتی بحث‌های نشانه‌شناسی فیلم بحث‌هایی است که می‌دانید در تحریرهای معنای محتوای پیام رسانه‌ای یکی از شیوه‌هایی که خیلی متداول است نشانه‌شناسی است روی تهدید کیفی

رسانه‌ها، پیام‌های ارتباطی و رسانه‌ای، یعنی نشانه‌شناسی بسیار پرکاربرد است همین نشانه‌شناسی در سینما و فیلم هم دارد کار می‌کند. بنابراین به نظر می‌آید که در این هنر و رسانه‌ها، ما می‌توانیم بحث فقه فیلم را خیلی واسع و موسع ببینیم جوری که عرصه‌ای از بحث‌های مربوط به سینما را در حوزه فقه فروگذار نکند و پوشش بدهد. ولی رسانه اینطور نیست و این ظرفیت را ندارد چون رسانه بیشتر وسیله ارتباطی برای انتقال معناست و رسانه کاری با تخیل و بحث‌های زیبایی و زیبایی‌شناسی ندارد.

نحوه تعامل فقیه و مسائل هنر

یک نکته جزئی دیگر این است که برای شناختن مسائل فقه و هنر (این پیشنهاد قبلا هم از سوی بعضی از فضلا مطرح شده بود) چه قدر خوب است بین کارشناسان هنری و کسانی که کار فقه‌ای می‌کنند جمعی تشکیل بشود و از طریق این جمع، مسائل فقه هنر استخراج شود. به یک تعبیری مسئله از شما کار فقهی و اجتهاد فقهی از ما. این یک شیوه است.

شیوه دیگر این است که او بگوید من الان مسئله‌ای دارم شما می‌گویید فقه اجازه نمی‌دهد که خانم‌ها روسری‌شان را بردارند. من می‌خواهم این خانم را نشان بدهم آیا کلاه‌گیس می‌تواند بگذارد؟ راه‌های مندوحه‌ای هست برای این مساله؟ راهی وجود دارد که بشود حل کرد؟ یعنی مسئله از او و پاسخ از فقیه باشد.

در واقع یک جور نگاه این هست که ما بگوییم در حوزه‌هایی مثل فقه و هنر، شما به عرف رجوع کنید. بگذارید اینجوری تعبیر کنم کسی که کار فقه‌ای بخواهد بکند خودش چه قدر در موضوع ورود بکند؟ یک بحث جدی است یک دریایی هست هر کدام از این رشته‌ها نه کل هنر، یعنی شما وقتی ورود می‌کنی می‌بینی اینها برای خودشان عالمی دارند موسیقی را ورود می‌کنید یا فیلم را ورود می‌کنید. شاید یک عمرهایی را در خودش بگیرد یعنی یک نفر هم مثلاً باید تخصص داشته باشد. حالا این اقیانوسی که فرض کنید این رشته دارد شما می‌خواهید کسی که کار فقه‌ای می‌کند انگشت پایش هم خیس نشود یعنی آن کنار بایستد و از دور آنهایی که در آب هستند به آنها بگوید که شما بیایید برای من طرح موضوع کنید طرح مسئله بکنید و من فقه‌ت می‌کنم.

به نظر می‌رسد اینجور فقه‌ت صائب نیست یعنی آن جور که باید جوانب فقهی آن پدیده و آن رشته هنری دیده نمی‌شود. شما مستحضربود وقتی که مسئله را به یک فقیهی به گونه خاصی توضیح می‌دهید یک جواب می‌گیرید وقتی جور دیگری توضیح می‌دهید احیاناً نتایج و جواب‌ها و احکام مختلف می‌گیرید.

بنابراین در بحث هنر عرض من این است کسی که می‌خواهد در بحث فقه و هنر وارد بشود به نظر می‌رسد که خودش باید هنر را بشناسد و با توجه به این تعبیر عرصه‌های خیلی گسترده‌ای که عرض کردم شاید برای هر فقیهی مقدور نباشد که همه رشته‌های هنری را بتواند به لحاظ شناخت مسائل و موضوعات ورود بکند.

مطلب دیگر اینست که کسی که می‌خواهد موسیقی یا فقه سینما درس بدهد، چه قدر باید به موسیقی و سینما آشنا باشد؟ البته تردیدی نیست که کسی که می‌خواهد در عرصه موسیقی کار فقهی بکند لازم نیست مثل موسیقی‌دان برود موسیقی کار بکند نت‌خوانی بلد باشد سبک‌ها و مقام‌ها را بلد باشد تاریخ موسیقی و بحث‌هایی که موسیقی دارد همه را بداند ولی آن مقدار که باید بداند چه قدر باید باشد به نظرم آن کار خود فقیه هست.

آیا خلاف این تصور، امکان تحقق دارد یعنی فقیه بدون آگاهی لازم ورود پیدا بکند؟

اگر فقیه بدون آگاهی لازم ورود پیدا بکند البته نتیجه ضعیف و خیلی کم‌فائده است آن وقت فقه نمی‌تواند در عرصه اجتماعی حضور پیدا بکند. مثلاً در همین بحث کلاه‌گیس، کسانی که یک مقداری سینما خواندند و مطالعه کردند می‌دانند که این کجاها به کار می‌رود مخصوصاً در گریم کارکردش چه هست این ممکن است در دادن حکم فقهی تأثیر بگذارد اگر مندوحه‌ای باشد یا نباشد. من مثال دیگری بزنم که خیلی هم برخوردار نیست راجع به انگشت خانم‌ها، گفته

می‌شود که انگشتر خانم‌ها زینت محسوب می‌شود و نباید آشکار باشد. حالا بحث بود که حلقه ازدواج چه؟ شما تلفن می‌زدید به یک دفتری می‌گفتید حلقه‌ای هست می‌گفتند اگر زینت باشد نمی‌شود. علی فرض اینکه زینت است. گفتیم این حالا زینت هست یا نه، این یک جور علامت است البته این یک جور ایکال به عرف هست این موضوعی است که الان عرف باید بگوید یعنی مردم بگویند این دستش کرده که قشنگ باشد یا در دستش کرده که علامت و اماره باشد بر اینکه این خانم ازدواج کرده. این حالا بحث موضوع تشخیصش به عرف خاص اصطلاحاً نیازمند نیست.

در این بحث‌های هنر به نظر می‌رسد که خود فقیه باید مثل عرف خاص موضوع را بشناسد. ممکن است مراجعه بکند مثل مراجعه به لغوی در بحث شبیه آن هست نظیر آن هست نمی‌گویم مبانی و استدلال‌هایی که در اصول می‌شود برای ارجاع به لغوی، اینجا هم همان است در واقع جزو موضوعات مستنبطه است. نتیجه‌ای که از این می‌خواهم بگیرم این است که کسانی که می‌خواهند فقه هنر کار کنند باید بعضی مباحث فقهی عمومی و عام درباره هر رشته هنری را آن فرد بداند باز تأکید می‌کنم این به این معنا نیست که فرد باید در آن رشته، مثل کسی که تخصص در آن رشته دارد در آن رشته تسلط داشته باشد احاطه داشته باشد آن مقداری که در بحث‌های فقهی تماس پیدا می‌کند با آن رشته بایستی فرد بداند و این کار، کار شاقی نیست و چاره‌ای هم از آن نیست. یعنی شما اگر بخواهی فقه مؤثر باشد و کارآمد باشد و حضور داشته باشد به یک معنا دور زده نشود که البته این دور زدن ریشه‌های غیر فقهی هم دارد یک بخشش بحث فقه است که فقه چه قدر واقعی و ملموس در آن عرصه حضور دارد بایستی این اتفاق بیفتد.

این موضوعی جزئی بود طرح بحث بود و اینکه به دست آوردن این اطلاعات چگونه هست؟ فرد با کارشناسان ممکن است صحبت کند به آن می‌گویند نقد تکوینی. برای این که این موسیقی، موسیقی بشود گاهی آدم باید این چیزها را بخواند و کار فقه‌ای کند این قطعه موسیقی که ساخته شد چه جوری ساخته شد؟ برای فیلم چه جوری ساخته می‌شود اطلاعات عمومی لازم را باید فرد از طریق مطالعه کتابخوانی، از طریق گفتگو و رجوع به اهل خبره کسب کند و چه بسا یک ساعت صحبت با یک متخصص، کار صد ساعت مطالعه را بکند اما باز تأکید من غیر از این هست که شما از آن متخصص، مسئله فقهی بخواهید. این دوتا بحث است.

جایگاه فقه هنر



و بحث آخر اینکه ما فقه هنر را کجا قرار بدهیم این هم یک بحثی است. اساساً فقه باید به یک نظام جدیدی تن بدهد. یعنی این تقسیم سنتی فقه که قرن‌هاست وجود دارد کافی نیست. باید فقه از اساس، یک تبویب جدیدی پیدا کند. پیشنهادهای هم شده بر اساس نظام‌ها. مثل آن بچه‌ای می‌ماند که به یک معنا بزرگ شده حالا این لباس قدیمی گنجایش او را ندارد.

واقعیت این است که عرصه‌های فقه به خاطر عرصه‌های جدید، تحولات اجتماعی و مدنی و نهادهایی که به وجود آمده دیگر آن تبویب پاسخگو نیست و ظرفیت ندارد باید متحول و بزرگتر و جامع‌تر بشود. گستره‌اش بیشتر بشود. حالا ما وارد آن بحث نمی‌شویم یعنی مورد بحث ما نیست که حالا فقه هنر کجا می‌گنجد در فقه فرهنگ می‌گنجد، یا جای

دیگر، به آن نمی‌خواهیم بپردازیم. و هنوز هم بحث به این معنا جمع‌بندی قاطع و قطعی نشده که ما بگوییم فقه هنر آنجا خواهد بود.

آن چیزی که الان بیشتر مورد نظر من هست این است که ما اگر بخواهیم وارد فقه هنر بشویم و خود فقه هنر را به یک معنا تبویب بکنیم آیا می‌توانیم یک طرح‌واره‌ای برای این تبویب قائل باشیم یا نه؟ یکی از شکل‌هایی که می‌شود مطرح کرد همان چیزی است که بعضی از فضلا مثل آقای علیدوست در آن مقاله‌ای که برای همایش فقه هنر دادند آنجا یک بحث عمومی دارند درباره اینکه دیدگاه اسلام درباره هنر چه هست؟ از نظر فقهی ما درباره هنر چه بگوییم؟ ایشان یک اصلی بنا می‌کنند بعد می‌گویند حالا فراتر از آن اصل می‌رسیم به استحباب هنر و اینجا حکم استحباب هنر را می‌دهند. من فکر می‌کنم که این بحث اساساً کمتر فقهی است دلیلش هم این است که اساساً فقه متکفل طرح بحث در این عرصه نیست که اگر بخواهیم یک جایگاهی برای هنر و زیبایی قائل بشویم در منظومه تفکر اسلامی، هنر کجا قرار می‌گیرد؟

من یک موقعی در مباحث آیت الله مصباح(ره) می‌دیدم ایشان عجیب دیدگاهی در مورد هنر دارد و عجیب روی هنر و زیبایی تأکید دارد و البته از آیات و روایات هم مثال می‌زند که خداوند خودش هنرمند است اصلاً وقتی گفته می‌شود که خداوند خودش زیباست یعنی اصلاً هستی با زیبایی عجین است. شما وقتی اینجوری نگاه می‌کنید بحث‌های فلسفه هنری است. حوزویان متهم هستند که آقایان حوزوی با هنر نسبتی ندارند. چون نمی‌توانند هنر را نفی کنند چاره‌ای از آن ندارند می‌گویند. حالا هنر باشد. در دانشگاه هنر که می‌روید همینجوری هست و خارج از دانشگاه هنر هم همین هست. حالا وقتی شما فقه را که مطرح بکنید می‌گویند آقایان می‌خواهند با فقه چه بلایی بر سر هنر بیاورند؟ بنابراین به نظر من بحثی مانند این، بیشتر جنبه فلسفی دارد.

پس الان یک طرح، یک ایده‌ای هست که ما بحث‌های عمومی هنر داریم بدون اینکه هنوز وارد رشته‌های هنری و به تعبیر آقای علیدوست تعینات هنری بشویم.

یک طرح دیگر این هست ضمن اینکه ما آن بحث عمومی فقه هنر را داریم ما وارد رشته‌های هنری می‌شویم.

بنابراین من فکر می‌کنم که اگر قرار هست بحث فقهی درباره هنر بشود باید قاعدتاً وقتی گفته می‌شود فلان بزرگوار بحث‌های فقه هنر می‌گوید باید منتظر باشیم ببینیم که ایشان چه رشته هنری را قرار است بگوید. برای این هم دو پیشنهاد می‌شود کرد که قابل جمع هم هست.

۱- اینکه ما بیاییم رشته‌های هنری را در دسته‌بندی‌هایی که در هنر متداول است قرار بدهیم و اصطلاحاً فقه را در آن دسته‌بندی‌ها مطرح کنیم یعنی بگوییم که ما در یک دسته بندی برای هنرها گفته می‌شود که ما هنرهای ادبی داریم شعر و ادبیات داستانی، هنرهای نمایشی داریم (دراماتیک) که شامل سینما، رقص، تئاتر و اینها می‌شود. هنرهای تجسمی داریم نقاشی و عکاسی و مجسمه‌سازی و اینها و هنرهای موسیقایی داریم. حالا تعبیر موسیقایی از آن می‌کنند که آواز را هم شامل می‌شود. هر چیزی که جنبه ملودیک، آهنگین یا به تعبیر عربی، لحنی دارد. این یک شکل تبویب برای فقه هنر.

اگر این تقسیم‌بندی برای ما این امکان را فراهم کند که یک سری مباحث فقهی ذیل هنرهای دراماتیک بما هو دراماتیک مطرح کنیم این تقسیم‌بندی منطقی دارد یعنی کارآمد است یعنی ما قبل از اینکه بیاییم وارد تئاتر، سینما و رقص بشویم بگوییم یک سری مباحثی فقهیه در بحث هنرهای دراماتیک هست. مثلاً همین بازیگری که اختصاص به سینما ندارد. اینکه این خانم با این آقا چه جور ارتباط برقرار کند. این کلمات که بین اینها رد و بدل می‌شود چه جور است؟ یا اینکه اینها زن و شوهر هستند اشکالی دارد این آقا دستش را به این خانم بزند؟ در واقع زن و شوهر واقعی نیستند به اصطلاح آن بحثی که عناوین فقهی در بعضی از بحث‌ها عناوین قصدی‌اند و غیر قصدی‌اند، ارتباط به قصد ندارد. شما بگویی اینجا قصد وقتی تغییر کرد اشکال ندارد پس اینجور تقسیم‌بندی اگر برای ما این امکان را فراهم بکند

که یک سری مباحث عمومی فقهی درباره فقه هنرهای دراماتیک هنرهای نمایشی داشته باشیم این سزاوار است بعد وارد هر کدام از این رشته‌ها بشویم حالا من تقسیم‌بندی‌های دیگر را عرض نکردم مثلاً به تعبیر انگلیسی در هنرهای دیداری، ویژوال می‌گویند که هر چیزی که چشم ما می‌بیند این یک تقسیم‌بندی است به معنای دیداری و شنیداری.

یا حتی هنرهای تصویری مثلاً. این هم یک جور تقسیم‌بندی است در برابر هنرهای غیر تصویری. این تقسیم‌بندی‌های اینجوری اگر این امکان را فراهم بکند که ما بعضی مباحث فقهی که مشترک بین این هنرهاست آنجا بتوانیم مطرح کنیم این سزاوار است و منطق دارد. آن وقت بعد از آن ما وارد رشته‌های هنری باید بشویم و بگوییم که اینجا در فقه هنرهای نمایشی از سینما قرار است بحث کنیم. ذیل سینما هم بحث تلویزیون می‌آید یعنی نمایش در تلویزیون. یعنی آن مجموعه، سریال آن قابل تعمیم است. پس در فقه رسانه کسی که فقه رسانه بحث می‌کند قاعدتاً آن مباحث را چون بحث‌های هنری است او دیگر متکفل، آن حوزه دیگر متکفل این مباحث نیست. آن مباحث ارجاع داده می‌شود به بحث فقه هنر، آن هم به طور خاص فقه نمایش، به طور خاص فقه فیلم.

۲- یک طرح هم این است که ما از ابتدا بیاییم رشته‌های هنری را مطرح کنیم ۷، ۸، ۹ تا رشته، تعدادش هم بسته نیست احیاناً شکل‌های جدید هنرهای ترکیبی هم که به وجود می‌آید حتی باز است. بیاییم فقه را بر اساس رشته‌های هنری تعریف کنیم بگوییم که ما یک فقه هنر به طور عام داریم بعد فقه رشته‌های هنری.

۷۵. موضوع شناسی فقهی پدیده سلبریتی ها

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام 13 دی ۱۴۰۱
ارائه دهنده: حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر محمدرضا زبیبائی نژاد



دبیر نشست: حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر علی

حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر نهاوندی:

پدیده سلبریتی مثل سایر پدیده‌هایی که در حوزه مسائل سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گیرد؛ باید دارای ضوابط و قواعدی باشد که طبیعتاً فقه عهده‌دار تبیین و ترسیم آن است. و از آنجائی که به قول شهید بزرگوار، حضرت آیت‌الله آقا سیدمحمد باقر صدر که فرمودند فقه ما منظومه و مجموعه‌ای از موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی توأمان است؛ ما در گام نخست بنای بر تبیین ماهیت و موضوع‌شناسی این پدیده داریم که در جلسات آینده که انشاءالله برگزار خواهد شد به ابعاد حکمی و حکم‌شناسی فقهی آن می‌پردازیم.

سلبریتی کیست؟

ابتدا به صورت مختصر، موضوع را به طور اجمالی خدمت دوستان عزیز تبیین کنم؛ تا طول و عرض جغرافیایی این بحث یک مقداری روشن بشود. سؤال مهمی در این زمینه هست که آیا همه افراد مشهور و چهره و معروف، سلبریتی هستند یا نه؟ اگر نه، تفاوت بین چهره بودن، مشهور بودن و شهرت و پدیده سلبریتی چیست؟

ابتدا باید گفت که رابطه این دو، عموم و خصوص مطلق است. یعنی حتماً هر سلبریتی یک چهره معروف و مشهور است ولی اینگونه نیست که هر چهره معروف و مشهور را بتوانیم عنوان سلبریتی روی آن بگذاریم. به همین دلیل اگر بخواهیم یک تعریف اجمالی بکنیم؛ از دیدگاه جامعه‌شناسی، چهره‌های مشهور، کسانی هستند که با اتکاء به ویژگی‌ها و توانمندی‌ها و خصوصیات خودشان در حادثه‌های اجتماعی مورد توجه عوام و خواص قرار می‌گیرند. و به خاطر موفقیت‌هایی که در عرصه‌های مختلف داشتند؛ به وسیله بسترسازی رسانه‌ها برجسته شدند. و به واسطه همین تعلق خاطر که ایجاد شده در جامعه مخاطبین و علاقه‌مندان، هدایت عاطفی و رهبری مستقیم و غیر مستقیم بخشی از زندگی مردم را خواسته یا ناخواسته بر عهده دارند. پسندها و ناپسندهای آنها را شکل دادند و در اذهان عمومی از یک قدرت و اهمیتی برخوردارند.

با این تعریف و با این انگاره‌ای که ما از چهره داریم؛ چهره‌ای به عنوان یک سلبریتی، مطرح است که برای کسب شهرت و تولید ثروت تلاش کرده باشد و از او بهره‌برداری غیر از حوزه تخصص او می‌شود (اگر دارای تخصصی باشد). چهره‌هایی که به دنبال کسب معروفیت و تجاری کردن فرهنگ و کالائی نگریستن شکل گرفتند و به قول غربی‌ها پیامبران فرهنگ مصرف‌زدگی و مصرف‌گرایی هستند. چهره‌هایی را که ما به عنوان سلبریتی به آنها اشاره می‌کنیم؛ اینها کسانی نیستند که به صورت خودجوش و طبیعی به عنصر شهرت دست پیدا کرده باشند. عموماً نوعی واسطه‌گری و دلّالی‌هایی (به معنای وسیع کلمه دلّالی) در عرصه فرهنگ و در عرصه اجتماع شکل گرفته است و اینها در صحنه حضور اجتماعی در مقابل دیدگان عموم مردم قرار گرفته‌اند.



سلبریتی و رسانه

آخرین نکته این است که پدیده سلبریتی و رسانه یک رابطه مستقیمی با همدیگر دارند. به تعبیری رسانه و سلبریتی دو مفهوم به هم متصل‌اند. چرا؟ چون حیات و بقای هر کدامشان به دیگری وابسته است. شهرت و قدرت هنرمندان در جذب مخاطب برای رسانه‌ها کمک می‌کند و رسانه‌ها در مقابل، زمینه ساز شهرت و معروفیت بیشتری را برای سلبریتی‌ها فراهم می‌کنند. اساساً شهرت، نتیجه ناگزیر در کار رسانه است. این که ما بخواهیم بگوییم که رسانه نباید زمینه فضای شهرت را فراهم کند این نقش خارج از توان رسانه است و برجسته‌سازی و مرجعیت‌سازی چه بخواهیم چه نخواهیم تحقق پیدا می‌کند لکن مدیریت رسانه باید زمینه حضور سلبریتی‌ها را برای یک تعامل مثبت و تعالی‌بخش فراهم بکند و این که به دنبال نفی و حذف این پدیده با توجه به این گستره فضای رسانه‌ای باشیم به نظر من یک مدیریت تحقق‌ناپذیر و امکان‌ناپذیر است.

حجت الاسلام و المسلمین آقای دکتر زیبایی‌نژاد:

بسم الله الرحمن الرحيم. اللهم صلّ على فاطمة وابيها ...

بحث از سلبریتی‌ها را نمی‌شود بدون دو سه ضلع دیگری که در کنارش هستند بیاوریم؛

مخاطبان سلبریتی‌ها

یعنی انسان جدید، نسل جدید؛ همان کسانی که سلبریتی را سلبریتی می‌کنند. و این تصویری که ما داریم که مثلاً سلبریتی موتور محرکه و راهبر هست، معلوم نیست خیلی دقیق باشد. بلکه سلبریتی محصول جامعه جدید و جامعه فردی شده و انسان جدید است.

فضای مخاطب

یک ضلع دیگر بحث، بحث فضای مخاطب است. فضای مخاطب اعم از فضای زبانی و فضای فرهنگی هست که این رابطه بین سلبریتی و مخاطب خودش را چفت می‌کند.

اقتصاد سلبریتی

ضلع سوم هم بحث اقتصاد سلبریتی است که ذیل اقتصاد رسانه می‌شود به آن پرداخت.

به نظرم باید این چند طرف قضیه خوب فهمیده بشود.

چند سال پیش، زمانی که مرحوم آقای پاشایی از دنیا رفت؛ آن موقع رئیس انجمن جامعه‌شناسی کشور، مرحوم آقای دکتر قانع‌گرا، در یکی از سخنرانی‌هایش گفته بود که ما جامعه‌شناسان از فهم جامعه عقب افتادیم. کسی که جامعه‌شناس است، شغلش فهم جامعه است؛ می‌گوید از فهم جامعه عقب افتاده ایم. ایشان می‌گفت من جلوی یک بیمارستان رفتم؛ دیدم شلوغ است. گفتم چه خبر است؟ گفتند که آقای مرتضی پاشایی در حالت احتضار است. و بعد هم که ده‌ها هزار نفر بدون اینکه شخص معینی آنها را دعوت کند؛ (یعنی به دعوت هیچ‌کس‌ها) در مراسم تشییع ایشان آمدند. که تعداد آنان را تا ۵۰ هزار نفر هم گفتند. شاید بیشتر هم باشد. عکس‌هایشان را هم که من در رسانه‌ها می‌دیدم؛ همه گریه می‌کردند. همه آنان هم گوشی دستشان بود و سلفی می‌گرفتند. این نسل جدید را باید شناخت.

ویژگی‌های نسل جدید

نسلی که به چند ویژگی تعریف می‌شود.

الف) نسل فردی شده؛ یعنی فردگرایی در نهایت خودش شاید معرف نسل جدید باشد.

ب) نسل رسانه‌ای شده؛ که هویت خودش را در رسانه و بازنمایی که رسانه می‌دهد جستجو می‌کند.



یک موقعی (سال ۱۳۹۶) صدا و سیما ژست می‌گرفت که در بحث مناظرات انتخاباتی ۶۵ درصد مخاطبین را جلوی رسانه، می‌خکوب کردیم، بنابراین انتخاب‌های آنها از طریق تلویزیون انجام شده یعنی صدا و سیما بوده که در انتخاب گزینه اصلح نقش ایفا کرده است. همان موقع بعضی افراد جواب داده بودند که به تصور شما مسئله این طور بوده است. اما واقعیت این است که رسانه زمینه انتخاب مردم را فراهم نکرده، بلکه بازنمایی این فضای رسانه‌ای در شبکه‌های اجتماعی بوده است که زمینه را فراهم کرده است. یعنی بعد از انجام مناظرات تلویزیونی، تفسیرها و روایاتی که در شبکه‌های اجتماعی از این مناظرات انجام می‌شود؛ که چه کسی برد، چه کسی باخت، چه کسی محبوب بود چه کسی کم آورد؟ این فضایی که در شبکه‌های اجتماعی ساخته می‌شود در انتخاب گزینه اصلح به وسیله مخاطب شبکه‌های اجتماعی تأثیر دارد.

وساطت رسانه‌های جدید در زندگی انسان جدید خیلی مهم است. انسان جدید یعنی انسان رسانه‌ای شده. انسان جدید، قضاوت‌ها، تحلیل‌ها، حتی تصویر خودش و چارچوب نظریه خودش را از بازنمایی‌های رسانه‌های مدرن می‌گیرد. فضای رسانه‌ای شده برای انسان جدید. این قدر مهم است که جنبش‌هایی مثل میتو (Me Too) که خدمتتان عرض خواهم کرد کاملاً با این فضای رسانه‌ای شدن گره می‌خورد.

ج) صیادیت هویت؛ ویژگی دیگر انسان جدید، صیادیت هویت است. یعنی انسان مدرن خاصیتش سوژگی اوست. سوژگی به دو ویژگی خودآگاهی و نقد و بازنگری برمی‌گردد. یعنی که من گاهی وقت‌ها خودم را از خودم بیرون می‌کشم؛ خودم را مورد بررسی قرار می‌دهم و بعد که مورد بررسی قرار می‌دهم؛ بازنگری می‌کنم و در خودم تحول ایجاد می‌کنم. این سوژگی، ویژگی انسان مدرن است. یعنی اینطور نیست که از بازی دادنش آگاهی پیدا نکند. به عنوان مثال، مقداری از تحولات بحث حجاب در دو دهه اخیر را می‌شود بر اساس این که مردم به طور ناخودآگاه دارند متحول می‌شوند بگذاریم اما خیلی از این تحولات، تحولات خودآگاه است. یعنی انسان مدرن می‌داند؛ دنبال چه می‌گردد. با چه چیزی مخالف است. او نوع پوشش خودش را انتخاب می‌کند. و با انتخاب نوع پوشش خود با جامعه‌اش، با حکمرانی‌اش، با دیگران حرف می‌زند و مقاومت اجتماعی درست می‌کند و بلکه یک ناجنیش و جنبش اجتماعی را شکل می‌دهد.

این نسل یکی از ویژگی‌های دیگرش صیادیت است صیادیت یعنی لحظه‌ای بودن. اگر شما کتاب "عشق سیال" اثر زیگموند باومن را ببینید؛ آنجا توضیح می‌دهد که انسان صیاد یعنی چه. یعنی شنبه حزب الهی است؛ یکشنبه یهودی است؛ دوشنبه بودائی است؛ سه شنبه طرفدار فلسفه است؛ چهارشنبه عارف می‌شود؛ پنجشنبه زاهد می‌شود. و از این تحولات احساس تنفر هم به او دست نمی‌دهد. یعنی این صیادیت، این که امروز اینطور لذت ببریم که بیاییم در خیابان، سنگ‌پرانی کنیم ضرورتاً به معنای این نیست که یک موضع منطقی را در چارچوب نظری‌اش اتخاذ کرده و بدین نتیجه رسیده است که مثلاً جمهوری اسلامی برخلاف مسیر من است. ضرورتاً به این معنا نیست. بلکه به این معناست که از این تغییر حالت‌ها، لذت می‌برد. لذتش در این لحظه زندگی کردن است او انسان لحظه‌ای شده است. این تبلیغ هم که روی قوطی پپسی کولا نوشتند در لحظه زندگی کن، معرف انسان جدید است.

مثال دیگر: تفاوت انسان جدید با نسل‌های قبل از خودش در عشق،

قبلا این طور بود که اگر کسی عاشق دیگری می‌شد؛ پیش‌فرض این عشق، دوام بود و به خاطر این عشق، عاشق خودش را به زحمت می‌انداخت، هزینه می‌کرد. همانند عشق خسرو و شیرین. ولی در انسان جدید در فضای پست‌مدرن اصلاً تصویرش از عشق متحول شده است. او می‌گوید من نمی‌دانم فردا که از خواب بیدار می‌شوم عاشق چه چیزی هستم؟ به چه چیزی علاقه دارم؟ چون لحظه‌ای شده است. علاقه‌مندی‌های لحظه به لحظه دارد و از این عدم ثبات هم احساس بدی به او دست نمی‌دهد. اگر شما بگویید که تو همان بودی که تا دیروز چپ بودی حالا راست شدی، می‌گوید خب بودم، خیلی هم خوب است. این چه اشکالی است که بر من وارد می‌کند؟

می‌گویند تا دیروز این طرفی بودم حالا آن طرفی هستم. این را عیب نمی‌دانند. آیه شریفه «یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا» اصلاً برای او معنا ندارد. و برای انسان جدید همان در لحظه زندگی کردن معنا می‌دهد. آرمان ندارد و آرمانش در همین خوشی لحظه‌ای است. او زندگی معمولی می‌خواهد. در بعضی از اشعاری که این روزها خوانده می‌شود مضمونش این است که: من طالب یک زندگی معمولی هستم همین زندگی که فقط به شکم و شهوت توجه بشود. اصلاً آرمان یعنی چه؟ بعضی‌ها از نسل جدید و دهه هشتادی‌ها به نسل بی‌تفاوت تعبیر می‌کنند. آنها ارزشی را به رسمیت نمی‌شناسند. کاملاً در آن فضای نسبیت ارزشی و برساخت ارزشی دارد زندگی می‌کند. اینکه ذیل ارزش‌های مسلط، خودش را معنا بکند چنین چیزی وجود ندارد. در مصاحبه‌هایی که با دخترهای دبیرستانی می‌شود؛ مثلاً می‌پرسند نظرت در مورد ازدواج چیست؟ می‌گویند هیچ. آن هم یک گزینه مثل گزینه‌های دیگر است. یعنی هیچ تعلق خاطری به ازدواج نسبت به گزینه‌های ارتباط آزاد ندارد. مثلاً می‌گوییم در ازدواج ضرورتاً باید طرف ناهمجنس باشد. می‌گویند چرا؟ یعنی همه‌چیز برای او مورد سؤال است. چرا باید ناهمجنس باشد؟ چرا ازدواج گزینه بهتری از همزیستی آزاد باشد؟ چرا باید تناسب سنی در ازدواج رعایت بشود؟ چرا بایستی ازدواج کرد و دیگر طلاق نگیریم؟ و خیلی از چیزهای دیگر. کاملاً ارزش‌هایش به هم ریخته است. این طرف قضیه یعنی فهم انسان جدید برای ما خیلی مهم است.

اما سلبریتی که طرف اصلی قضیه ما هست و به آن باید توجه بکنیم؛ کسی است که به وساطت رسانه‌های مدرن چهره شده است. مخترع و مکتشف و علامه طباطبایی و امثال اینها که به وسیله علم‌شان مشهور شدند؛ هیچ وقت سلبریتی نیستند سلبریتی کسی که است که اگر این رسانه مدرن را از وساطت بیندازی دیگر این شخص سلبریتی نمی‌شود.

پیدایش پدیده سلبریتی

توجه به بحث سلبریتی‌ها از زمان مایکل جکسون به بعد شکوفا شده است. مهم‌ترین چهره سلبریتی مایکل جکسون هست که توانسته تحولات زیادی را هم رقم بزند. سلبریتی ممکن است از طریقی که ما آن را خوب می‌دانیم مشهور شده باشد یا از طریقی که بد می‌دانیم ولی واسطه اش رسانه‌های مدرن هستند. ممکن است کسی با رسوائی جنسی به وسیله رسانه‌های مدرن مشهور شده باشد. یا کسی با گنده‌گویی، شایعه پراکنی و چیزهای دیگر سلبریتی باشد.

* نکته دیگر این است که سلبریتی با فردیت ما درگیر می‌شود یعنی با ذوق شخصی ما درگیر می‌شود. اینکه از چه چیزی بیشتر لذت می‌بریم. ما هنگامی فالوئر شخصی می‌شویم که از جهت سبک زندگی یا از جهت ارزش‌ها، خودمان را مثل او بدانیم. ولی او قله باشد ما در پایه کوه باشیم. یعنی یک مزیتی دارد که او را از من متمایز می‌کند. ولی در سلسله مراتب ارزشی که من دارم قرار دارد. ارزش‌های انسان پست مدرن، یعنی همان لحظه‌ای بودن و رسانه‌ای بودن و لذت دادن و لذت بردن و از این قبیل امور. مثلاً وجه شهرت مرحوم مرتضی پاشایی این نبود که آدم مهمی در عرصه موسیقی بود. (در همان سالی که ایشان از دنیا رفت استاد مسلم موسیقی آقای جلال ذوالفنون هم از دنیا رفته است، ولی جلال ذوالفنون در غربت تشییع شده است.) آن چیزی که مرتضی پاشایی را به شهرت رسانده، ترانه‌هایی است که با عاطفه و احساسات مخاطب ارتباط دارد. در حالی که سطح موسیقی‌اش بسیار پایین است و جنبه هنری بالایی ندارد. به مناسبت این که سرطان گرفته یک شعری درست کرده که تو نگران من هستی من هم نگران تو هستم. اصلاً توانسته رابطه عاطفی با مردم برقرار کند و برای خودش در این فضا فالوئر جمع کند. خدایش رحمت کند.

* نکته بعدی این است که زندگی روزمره این سلبریتی‌ها بیشتر در معرض دید ما قرار می‌گیرد. یعنی مسئله از آن تخصص‌شان فراتر می‌رود و پشت صحنه‌های زندگی‌شان برای ما جذاب می‌شود. چند تا بچه دارد؟ کی طلاق گرفته است؟ این که شما می‌چرخید در فضای شبکه‌های اجتماعی زرد، مثلاً امروز فلان سلبریتی موهایش را کوتاه کرد. فلان روز مثلاً بچه‌اش را شوهر داد. طلاق گرفت و اینها. اصولاً این پشت صحنه‌های زندگی سلبریتی‌ها هست که جذابیت پیدا می‌کند و مهم می‌شود.

خیلی وقت‌ها سلبریتی‌ها نیستند که خودشان را مشهور می‌کنند. تا یک حدی از شهرت را دارند ولی سفارش می‌دهند به کارشناسان که ژست رسانه‌ای من، حرف زدن من، واکنش دادن من را مدیریت کن. و اگر دست خودشان بود بعضی‌هایشان اینقدر تفتن نداشتند که الان چه چیزی می‌گیرد چه چیزی فضا را برای تو باز می‌کند. آنها مشاورینی دارند که برایشان کارچاق کنی می‌کند و سبک او را برنامه‌ریزی می‌کند.

سلبریتی بخشی از زندگی انسان جدید؛

نکته دیگر اینکه سلبریتی لازمه زندگی جدید است یعنی سبک زندگی جدید انسان مصرف‌گرا و رسانه‌ای شده بدون سلبریتی یک چیزی کم دارد. یعنی او دلش می‌خواهد یک کسی لحظه‌ای به او لذت بدهد و این لذت را با سلبریتی‌ها از راه دور تجربه می‌کند، از راه نزدیک در کنسرت‌هایش شرکت می‌کند. مثلاً اگر امیر تتلو را دنبال کنید؛ در کنسرت‌هایش چند هزار نفر نشسته اند و با او همخوانی می‌کنند و با او گریه می‌کنند. بعد مادر یک دختری می‌آید التماس می‌کند که دختر من را یک لحظه در آغوش بگیر یک عکس یادگاری با او بگیر. سلبریتی در این فضا باید فهمیده بشود.

مرجعیت یافتن سلبریتی‌ها نتیجه تحولات ارزشی است؛



اینگونه نیست که به طور قاطع بگوییم سلبریتی‌ها هستند که تحولات ارزشی ایجاد می‌کنند. یعنی یک رابطه دیالکتیکی برقرار است خود اینها هم محصول تحولات ارزشی‌اند و تحولات ارزشی را از آنجایی که هست یک قدم آن طرف‌تر می‌برند. مثلاً اینکه شما می‌بینید دانشجوی دانشگاه شریف در تظاهراتش فحش‌های رکیک جنسی می‌دهد. اصلاً باورتان نمی‌شود. اخیراً دیدم تتلو شعری درباره این حوادث به نام انقلاب صلح درست کرده است. من در آن شعر دیدم این فحش‌هایی که در این تظاهرات‌ها می‌دهند به گونه‌ای در آنجا آمده است. حتی دستور العمل آمده که مثلاً سر بسیجی‌هایی که می‌گیرید چه بلایی بیاورید یا مثلاً قاضی را چکار کنید. سپاهی را چکار کنید و فحش‌های ناموسی از سر نظام تا پایین همه را آورده است.

این از یک زاویه که می‌توانم بگویم این شخص چه آدم حتّاکی است که مرز بی‌حیائی را جابه‌جا کرده است ولی با یک نگاهی دیگر می‌گویم که او در یک فضایی که این حرف مقبولیت دارد این حرف‌ها را می‌زند. یعنی جامعه متحول شده که این شعر را می‌گیرد و الاً حداقلش این بود که اینها ارتباط را با او قطع می‌کردند و می‌گفتند شما از این مرز تجاوز کردی. یعنی به تعبیری نان سلبریتی در ژست‌هایی است که لحظه به لحظه می‌گیرد اگر این ژست‌ها را نگیرد از گردونه رقابت حذف می‌شود. اینطور باید بفهمید. از این روست که من می‌گویم اضلاع مسئله را باید ببینید. این ژست‌های سیاسی را که سلبریتی‌ها می‌گیرند خیلی جدی نگیرید. سلبریتی هویتش با دیده شدن است. من خوشم می‌آید که

دیده بشوم ولی او همه چیزش دیده شدن است. هویتش، زندگی اقتصادی‌اش در دیده شدن است. زندگی اجتماعی‌اش در دیده شدن است.

هستی سلبریتی در دیده شدن؛

چند سال پیش جلسه‌ای داشتیم درباره میتو، (Me Too) کسانی که مورد تعرض جنسی قرار گرفتند؛ که از زوایای مختلفی بحث می‌کردیم. گفتیم اجازه بدهید از چند زاویه به موضوع نگاه کنیم؛

- ابتدا از زاویه همدلانه؛ بگوییم که اینها به یک مشکلی خوردند و الان یک فضایی باز شده که می‌توانند در موردش صحبت کنند. خیلی خوب است که این صحبت‌هایی که می‌کنند قانون‌گذاران و مجریان را متقاعد کند که باید بروند فضاهای آنها را پالایش کنند و مجرمان را مجازات کنند.

- ولی موقعی که من دقیق‌تر نگاه می‌کنم؛ می‌بینم چیزهای دیگری هم هست. یعنی تمام کسانی که درباره میتو بحث می‌کنند؛ همه گزارش ماضی می‌دهند؛ می‌گویند پنج سال پیش، ده سال پیش، بیست سال پیش این اتفاق افتاده است. نمی‌گویند امروز و دیروز این اتفاق افتاده است. این یعنی چه؟

یعنی آن زمانی که اینها مورد تعرض جنسی (به فرض درست بودنش) قرار گرفتند به گونه‌ای آن را پشت سر گذاشته اند. یا با آن راضی شدند یا با آن کنار آمدند یا پشت گوش انداختند. حالا چطور شده که بعد از این مدت می‌گویند؟ این برای ما یک علامت سؤال است. من در کشورهای غربی که بررسی کردم؛ دیدم این جنبش میتو توسط بازیگران مسن مطرح شده است. یعنی بالای ۵۰، ۶۰ سال. آنها ستاره‌های فیلم (چه پورن استار چه ستاره‌های فیلم‌های دیگر) بودند که حالا دیگر از معرض دیده شدن خارج شده اند. و الان مخاطب به نسل‌های جدیدی از ستاره‌ها توجه می‌کند. اینها که از گردونه رقابت کنار گذاشته شدند. حالا باید به گونه‌ای دیگر دوباره هستی و بودن خودشان را ابراز کنند و دوباره وارد چرخه شوند. باید با حرف‌های جذاب دوباره در معرض دید قرار گیرند تا دوباره بتوانند فالوئر جمع کنند. به همین جهت موقعی که دوباره مطرح می‌شوند؛ تبلیغات در صفحاتشان شروع شده و مقداری درآمد و اقتصادشان درست می‌شود. یعنی این دیده شدن هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ اقتصادی برایشان نفع دارد.

حالا در کشور خودمان هم نمی‌خواهم قضاوت کنم چون قضاوت کردن شرعاً مشکل دارد. ولی می‌توان به عنوان یک احتمال به این مطلب هم توجه کرد که تمام هستی سلبریتی در دیده شدن است. اگر هستی سلبریتی در دیده شدن است پس در صورتی که از چشم مردم بیفتند برایشان بالاترین خسارت است. سلبریتی که فالوئرش از ۵ میلیون به ۴ میلیون برسد و بعد ۲ میلیون بشود دیگر به پایان عمرش نزدیک شده است.

موضع‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی اینها را در قبال مرگ مثلاً مهسا امینی یا دیگران را اینطوری هم می‌شود تحلیل کرد. یعنی سلبریتی تحت فشار مخاطبش است. اگر اینها موضع‌گیری نکنند؛ مخاطب اینها را طرد می‌کند. مخاطبان اینها که از بدنه انقلاب نیستند. لذا از آنها انتظار موضع‌گیری دارند و اگر سلبریتی‌ها موضع‌گیری نکنند طرفدارانشان آنها را رها می‌کنند.

شما باید این موضع‌گیری را پاسخی به این نیاز بازاری ببینید. و مطلب دیگر اینکه خود این موضع‌گیری‌ها چگونه یک بازار جدید و مخاطب جدید برایشان جذب می‌کند. مخصوصاً هر چه حرف‌های رادیکال‌تر، فحش‌های ناموسی و حرف‌های ساختارشکن بزنند؛ می‌بینید چند نفر به فالوئرهایشان اضافه می‌شود و از این جهت برای آنان آورده دارد. چند تا صفحه تبلیغاتی و چیزهای دیگر برایشان ایجاد می‌کند. البته بعضی از آنها هم واقعاً موضع سیاسی دارند و آدم‌هایی هستند که اظهار نظر سیاسی و اجتماعی دارند.

فضای مخاطب؛

بحث دیگر فرق چهره‌ها با سلبریتی‌ها است از این جهت که چهره‌ها ممکن است پیرو داشته باشند اما سلبریتی‌ها هوادار دارند. فرق پیرو و هوادار اینست که یک عالم ممکن است مرید داشته باشد. یک عالم ممکن است طرفدار علمی داشته باشد. یک مخترعی مثل ادیسون باشد و کسانی هم باشند که در گفتمان ادیسون حرکت کنند. از این گونه افراد هستند؛ اما سلبریتی با هیاهو و جنجال تعریف می‌شود یعنی آنچه باعث بزرگ شدنش میشود؛ علم و منطق نیست. قدرت سلبریتی بر تحرک‌آفرینی در مخاطب است که او را سلبریتی می‌کند، مخاطب را با جنجال و هیاهو، فشار عصبی و احساسی از جا میکند نه با علم، نه با اقناع. این معرف شخص سلبریتی است و به همین دلیل باید در این فضای مخاطب بحث بشود. یعنی این فضای مخاطب بین سلبریتی و مخاطب خودش فضای هیاهو و جنجال و تنش مثبت یا منفی، فضای استرس مثبت یا منفی این چیزها هست که سلبریتی را سلبریتی می‌کند.

سلبریتی، تهدید یا فرصت؟

اگر ما این فهم را از سلبریتی‌ها داشته باشیم حالا باید ببینیم که فایده سلبریتی‌ها برای ما چیست؟ باید چه کار کنیم با پدیده سلبریتی؟ بعضی دوستان عزیز فکر می‌کنند که ما بنشینیم یک بحث فقهی بکنیم که آیا می‌توانیم سلبریتی‌ها را گوشمالی بدهیم یا نه؟

من می‌خواهم بگویم گاهی وقت‌ها ما سلبریتی‌ها را به مثابه یک تهدید می‌بینیم قطعاً سلبریتی‌ها وجه تهدیدی دارند نمی‌شود نادیده گرفت. اما چرا بگوئیم سلبریتی ذاتاً تهدید است. یعنی ذاتاً اقتضای تهدید دارد. چرا؟ به دلیل اینکه سلبریتی محصول فضای رسانه‌ای شده است. محصول فضای سالم نیست. اگر فضا، فضای سالم بود فضای عقل بود حاکمیت عقل بود که پدیده‌ای به نام سلبریتی شکل نمی‌گرفت. شکل‌گیری سلبریتی مربوط به آن فضای غلبه احساسات بر عقل است این را اول باید فهمید. اما این که شما در فضای گفتمان انقلابی، سلبریتی تربیت بکنید باز هم باید به این اقتضائش توجه کنید که خود سلبریتی که شما درست کردید فردا در مقابل شما خواهد ایستاد. یعنی این فضا، فضای خاصی است. اما موقعی که من این سلبریتی‌ها را نگاه می‌کنم گاهی وقت‌ها از زاویه تهدید می‌بینیم. گاهی وقت‌ها از زاویه فرصت آنها را می‌بینم. اینکه از زاویه فرصت می‌بینم یعنی چه؟

سلبریتی منعکس کننده تحولات اجتماعی

سلبریتی‌ها تحولات بخشی از بدنه اجتماعی را به من انعکاس می‌دهند. این خیلی خوب است. یعنی مشکل من و شماست که دستگاه گیرنده‌مان کار نمی‌کند و الا این سلبریتی‌ها از دهه ۷۰ به این طرف‌تر داشتند به ما آلارم تحولات اجتماعی می‌دادند. داشتند به ما می‌گفتند جامعه دارد پوست می‌اندازد حواستان هست؟ من دارم به شما می‌گویم که حد پوست‌اندازی جامعه کجاست. این را لحظه به لحظه برای ما مخابره می‌کنند خیلی برای ما مهم است که من بدانم جوان من امروز در مدرسه به چه چیزی می‌اندیشد؟ فهم مسئله برای کسانی که در حال رصد تحولات فرهنگی هستند؛ خیلی مهم است. ما با نسلی چهل تکه مواجهیم که از هر دنیای معنایی یک عنصری را می‌گیرند و به هم می‌چسبانند و احساس تنافر هم نمی‌کنند.

اگر شما ۶۰ سال پیش در خیابان می‌رفتید یک کسی را می‌دیدید کت و شلوار پوشیده و کراوات زده می‌توانستید تشخیص بدهید که منش او در زندگی چه‌گونه است یعنی یک نحوه هارمونی و هماهنگی بین عرصه‌های مختلف سبک زندگی‌اش وجود داشت. از سبک پوشش تا سبک خوردن و آشامیدنش هماهنگ بود. یعنی می‌دانستید کسی که با این سبک بیرون آمده، ظهر تیلیت آبدوغ‌خوار نمی‌خورد. یک چیز دیگری می‌خورد و در خانه‌اش هم مثلاً احتمالاً سیگار کنت می‌کشد و یک طور دیگری دودش را بیرون می‌دهد یا با ژست خاصی عکس می‌گیرد. اینها را می‌توانستید حدس بزنید. ولی امروز یک جوانی موی بلند گیس کرده می‌آید صف اول جماعت می‌نشیند. بعد هم در خانه فیلم رقص نگاه می‌کند. با دوست دخترش به راهپیمایی اربعین می‌رود. سه روز از همدیگر خداحافظی می‌کنند و به اعتکاف می‌رود. و نکته مهمش این است که با انجام این کارها احساس تنافر نمی‌کنند. این غیر از گناه کردن امثال من است که

وقتی کاری را انجام می‌دهم می‌دانم که این مال فضای دینداری نیست. ولی او این کار را که انجام می‌دهد می‌گوید خب چه عیبی دارد؟ هم نماز بخوانیم هم دوست دختر داشته باشیم.

این نسل را باید فهم کرد و این خط مقدم این تحولات فرهنگی‌اند. یعنی اولین نسلی که این تحولات را می‌پذیرد جامعه هنری هستند که در لبه مواجهه ما با غرب هستند و سلبریتی‌ها آن تحولات را در جامعه می‌آورند و منتقل می‌کنند. اینها می‌توانند فهم ما را به تحولات معطوف کنند.

نقیصه حاکمیت

آن چیزی که در جمهوری اسلامی مورد غفلت ما بوده وهست؛ فهم حکومت دینی است. از اول انقلاب تا الان اینگونه بوده که. اگر من از شما سؤال کنم که جامعه اسلامی چه جامعه‌ای است و حکومت اسلامی چه حکومتی است؟ به من پاسخ خواهید داد حکومتی است که در آن احکام اسلامی جریان پیدا کند جامعه‌ای است که در آن احکام اسلامی جریان پیدا بکند. و در این ۴۰ و چند سال از این تعریف لطمه خوردیم. یعنی دین را به فقه و به احکام تقلیل دادیم. هر انسانی به حسب هویت تکوینی‌اش می‌خواهد خودش را بسط بدهد. یعنی در سه عرصه می‌خواهد خودش را ارتقاء و بسط بدهد؛

بسط آگاهی‌ها و بینش‌ها؛

بسط تمایلات و نظام علاقه‌ها؛



بسط در نظام تعاملات.

اگر حاکمیتی برنامه برای بسط متوازن بینش‌ها، گرایش‌ها و تمایلات و رفتارها و تعاملات نداشته باشد دیگران می‌آیند نسل شما را مدیریت می‌کنند. تحت نظام آگاهی‌ها و نظام ارزشی دیگران قرار می‌گیرند و شما ته خط نشستید مطالبه حجاب و مطالبه احکام می‌کنید بالاخره جامعه باید حجاب را رعایت کند، اما نظام آگاهی‌هایتان دارد بینش متناسب با خلاف این را بسط می‌دهد. نظام تمایلات‌تان فردگرائی، آزادی، اباحه‌گرائی جنسی را بسط می‌دهد و شما آخر خط تولید نشستید یک شورای نگهبانی را هم گذاشتید آن آخر که بنشیند احکام خلاف شرع را تشخیص دهد و اعلام کند. یعنی کارخانه دارد خلاف شرع تولید می‌کند دو نفر را آنجا نشانید که محصولات خراب را حذف کنند و از چرخه تولید کنار بگذارند. بعد که نگاه می‌کنید می‌بینید ۹۰ درصد محصولات خراب است.

این تعریف غلط، یعنی اینکه حاکمیت نمی‌تواند ارزش‌های خودش را به مطالبه نسل جوان تبدیل کند. نمی‌تواند آگاهی‌های نسل جوان را شکل بدهد. نظام آموزش و پرورش فشل و رسانه‌هایی که در خدمت بسط توحید نیستند نتیجه‌اش این خواهد شد که نسل شما تحت نظام ارزشی بیگانه رشد پیدا می‌کند. حال شما تقاضای احکام شرعی دارید؟

سال ۱۳۸۲-۱۳۸۱، دولت جمهوری اسلامی ایران، الحاق ایران به کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را تصویب کرده بود و به مجلس فرستاده بود و مجلس هم تصویب کرده بود. اما شورای نگهبان ۴۰ مورد خلاف شرع را به کنوانسیون اشکال گرفت و گفت نمی‌شود به این کنوانسیون ملحق بشویم. خلاف شرع‌ها چه بود؟ قصاص، دیه، حجاب و خیلی چیزهای دیگر. ولی ما می‌دیدیم یک چیزهایی هست که مهم‌تر از خلاف شرع‌های احکام است. ولی شورای نگهبان نسبت به آن حساس نبود. چرا؟

چون میزان و معیار و آن شاقولی که دست شورای نگهبان است فقط به عمل حساس است به فعل مکلف حساس است به نظام ارزشی حساس نیست. مثلاً یکی از مواد کنوانسیون این بوده «نفی کلیه کلیشه‌های جنسیتی از نظام تحصیلی» یعنی هر چه بابا نان داد را شما باید حذفش کنی. روی چه حسابی بابا باید نان بدهد، مامان نان ندهد؟ هر چه کوکب خانم زن با سلیقه‌ای است چون ماست و پنیر و نیمرو را درست کرده این را باید حذف کنید. ثریا سه روز مریض بود مادرش برایش آش پخته بود. اینها را باید حذف کنید چون مادر را منحصر در نقش آشپز و تیماردار و اینها نشان می‌دهد. باید نشان بدهد که جنسیت کلیشه است. زنانگی و مردانگی کلیشه است. شورای نگهبان به این بندها توجه نکرده است در حالی که این بندها خیلی مهم‌تر و کلیدی‌تر از آن بندهاست. یعنی اگر فرزند شما متقاعد بشود که جنسیت کلیشه است و در الگوی برابری جنسیتی پرورش پیدا بکند؛ فردا شما می‌توانید به او بگویید حجاب زن با مرد فرق می‌کند؟ ارث زن با مرد فرق می‌کند؟ دیه‌اش فرق می‌کند؟ زیر بار این تفاوت‌ها و احکام می‌رود؟ شما نظام بینشی متنافر با نظام حقوقی برایش درست کرده اید و او زیر بار نظام حقوقی نمی‌رود.

مشکل ما اینجاست که چیزی به نام سیاست فرهنگ درکشورمان مورد توجه قرار نگرفته است. سیاست گذاری در حوزه فرهنگ، چه بوده است؟

یکی از دوستان ما در بحث حجاب یک رصدنمای ملی به نام "عین" درست کرده است که ببیند در بحث حجاب چه چیزهایی داریم؟ کتاب، مقاله، مدل لباس، هر چه داریم بتوانیم در یک سایتی ببینیم چه داریم. با وجود اینکه حجاب از اول انقلاب تا الان جزء مهم‌ترین پروژه‌های حاکمیت بوده است ولی دیدیم متونی که بتواند کودکان و نوجوانان ما را در بحث حجاب جهت دهی و متقاعد کند تقریباً نداریم.

در بحث حجاب آخر خط ایستاده ایم و می‌گوییم "بی‌حجابی ممنوع". "برادرم نگاهت، خواهرم حجابت". ولی متأسفانه ذهنیت بچه‌های ما را دیگران شکل دادند.

در پایان با ذکر چند نکته جلسه را خاتمه می‌دهیم؛

نکته اول: مشکل نرم افزاری حاکمیت

به نظر میرسد جمهوری اسلامی مشکل نرم‌افزاری بزرگی دارد که این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که فقه حوزه، فقه راهبردی نیست. فقهی است که وظیفه فرد مکلف را در مقیاس خرد تعیین می‌کند. فقه راهبردی یا فقه حکومتی آیا همین فقه موجود است با مصالح حکومتی یا نه، روش استنباط و رویکردش فرق می‌کند؟ به نظر می‌رسد که ما یک چیز دیگری می‌خواهیم به نام فقه راهبردی که باید کسانی که در این زمینه کار کردند بیایند و طرح بحث بکنند. اما مسئله مهم‌تر از اینها یک جهت دیگر است. همیشه در راهبری راهبران بایستی موقعیت خودشان را درک بکنند. فهم موقعیت

خیلی مهم است که شما در موقعیت قدرت هستید یا در موقعیت تهدید هستید. اگر در موقعیت تهدید ژست قدرت بگیرید با سر به زمین می‌خورید.

اگر حواستان باشد که موقعیت‌تان موقعیت تهدید هست یعنی یک موج سهمگینی آمده شما را با جایتان بگند و ببرد، آن موقع دیگر اینقدر ژست قدرت نمی‌گیرید. باید ژست مقاومت بگیرید ژست مقاومت یعنی چه؟

یعنی باید خودم را به یک سبک دیگری از راهبری اجتماعی در مقیاس حاکمیتی یا در مقیاس فردی، مجهز کنم. مثلاً در زمینه تربیت فرزند باید به یک سبک دیگری از تربیت فرزند خودم را مسلح کنم که میزان تأثیرپذیری فرزندم از تحولات اخلاقی به حداقل برسد و بتواند در مسیر خلاف رودخانه شنا کند. از شنا کردن در مسیر رودخانه بتواند کسب قدرت کند مثلاً همین سال گذشته چه قدر از دختران ما، ۹ ساله، ۱۰ ساله روزه گرفتند و به مدرسه رفتند. می‌گفتند در کلاس تنها ما روزه بودیم. و تحقیر شدیم. در کشور اسلامی! دخترک آمده به مادرش می‌گوید که من دیگر نمی‌خواهم روزه بگیرم. آنها هم می‌خواهند پُلْتیک شرعی بگیرند. تا حد سفر شرعی بروند تا دخترک روزه اش را افطار کند و برگردند. موقعی که ژست قدرت بگیرید این اتفاق می‌افتد ولی اگر ژست مقاومت بگیرید چطور؟ اگر به بچه‌تان از اول گفتید مرد آن است که تک باشد هر چه بیشتر تک باشد بیشتر به خود ببالد. یعنی اینکه شما در کلاس تک هستید این مزیت تو هست افتخار کن پز بده به اینکه همه دارند از این راه می‌روند من از این راه دیگر می‌روم. یعنی به یک سبک دیگری.

یک جا نظام حواش جمع بوده که در موقعیت تهدید است. کجا؟ در بحث نظامی. آقای رفیق دوست می‌گفت در دوره جنگ می‌خواستیم از شوروی سیم خاردار وارد می‌کنیم می‌گفتند سلاح جنگی است و نمی‌گذاشتند وارد بشود. از واسطه به سه برابر قیمت اسلحه می‌خریدیم. اسلحه‌های بروز هم نبود. بعد از جنگ به این نتیجه رسیدیم که ما در فضای پر از تهدید که همه دهن باز کردند که ما را ببلعند چاره‌ای نداریم الا اینکه خودکفا بشویم از ذره ذره امکاناتمان استفاده کردیم. ظرفیت‌های داخلی، ظرفیت‌های خارجی، الان رسیدیم به اینجائی که هستیم. ولی در عرصه هنر از اول ژست گرفتید که ما می‌خواهیم سخنانمان را به جهانیان صادر کنیم. حواستان نبوده که قدرت دست شما نیست. فلسفه هنرتان بومی نیست. اصحاب هنرتان نسبت رابطه خیلی قوی‌ای با ادبیات انقلاب ندارند. شما اگر به این فهم رسیده بودید که در عرصه هنر باید بر خلاف مسیر رودخانه شنا کنید می‌رفتید شبکه هنرمندان انقلاب را از ۳۰ سال، ۴۰ سال پیش راه می‌انداختید آهسته آهسته اینها را بسط می‌دادید. الان چه قدر از این هنرمندان متدین هستند که دارند کارهای مبتذل تولید می‌کنند چرا می‌گویند ما در نان شب‌مان ماندیم کسی نیست ما را جمع کند.

البته در سخنرانی‌های عمومی نباید خودت را وا بدهی، ولی پشت صحنه باید بنشیننی برای فهم، میدانند دارد عوض می‌شود متحول می‌شود. این تحول، فهم نشده است و اصحاب انقلاب در موقع تهدید، ژست قدرت گرفتند و زمین خوردند.

نکته دوم: چهل سال جامعه دست ما نبوده!

راجع به این مطلبی که رایج شده که می‌گویند "۴۰ سال قدرت دست شما حوزویان بوده است و شما کاری نکردید" باید بگویم این حرف اشتباهی است ۴۰ سال قدرت دست ما نبوده. چرا؟ من در یک پروژه‌ای که داشتم پیگیری می‌کردم در این پروژه دیدم جامعه‌شناس‌هایی که خیلی‌هایشان هم مخالف رویکردهای انقلابی هستند به یک حرف قشنگی توجه دارند می‌گویند که جمهوری اسلامی بعد از انقلاب خواست ارزش‌های اسلامی و انقلابی را جانشین ارزش‌های موجود در دنیای مدرن بکند اما از چه ابزاری استفاده کرد؟ ابزار دانشگاه. از ابزارهایی استفاده کرد که ابزار تحقق اهداف دنیای مدرن بودند و جمهوری اسلامی دارد با شعارهای اسلامی بر سر شاخ بن می‌بُرد. یعنی فاتحه خودش را دارد می‌خواند. حالا من اضافه می‌کنم به آن هم افتخار می‌کند. که ما مثلاً تعداد دانشجویهایمان این قدر برابر قبل از انقلاب شده. تعداد دانشجویهای دخترمان این قدر برابر قبل انقلاب است. این را افتخار می‌کند. بله برای اینکه دهان مخالفین را ببندیم

خوب هم هست که به آن پز بدهیم ولی حواسمان باشد که در کشوری مثل آلمان میزان دانشجویان را مطالعات منابع انسانی تعیین می‌کند. همین‌طوری کسی دانشگاه نمی‌رود. اعلام میکنند که نیازهای کشور برای امسال به اندازه‌ای است که ۱۶ درصد از دانش‌آموزها باید بروند دانشگاه. ۹/۵ درصد آلمانی‌تبارها، ۶/۵ درصد مهاجرین. اگر بخواهند دوتا دانشجو اضافه بگیرند باید مستنداتش را بفرستند برای نهاد بالادستی که فلان صنعت در فلان جا یک نیازی دارد که شما آن را ندیدید، ما هم لجستیک داریم فضا داریم منابع انسانی، استاد و اینها داریم ما می‌توانیم این دانشجو را بگیریم. این تصویری که ما داریم تصور ابوریحان بیرونی است که موقع مرگش می‌گوید بدانم و بمیرم بهتر است از آنکه ندانم و بمیرم. تصور ما از علم سکولار، همان علمی است که خدا و پیغمبر گفتند. آقای حسینی کچوئی هم در کتاب تجددشناسی و غرب‌شناسی حقیقت‌های متضاد می‌گوید که وقتی علم سکولار و تجدد از جهان غرب وارد جهان اسلام و مخصوصاً ایران شد دچار کج‌فهمی شد حالا من می‌گویم مغالطه لفظی. که گفتند این علم که علم است این همان هست که می‌فرماید « اِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » و این دوتا را به همدیگر چسبانند ، دم در مدرسه هم نوشتند « اطلبو العلم من المهد الى اللحد » و بخشی از پول سهم امام را برای احداث مدرسه قرار دادیم و گمان‌مان این شد که نظام آموزش و پرورش یعنی فرهیختگی، بعد هم در کتاب‌های درسی‌مان نوشتیم که بعد از مقام نبوت هیچ مقامی از مقام علم و عالمی بالاتر نیست. آن مقام علم و عالمی که خدا و پیغمبر در قرآن گفتند کجا و این چیزی که اصلاً کارکرد نظام تعلیم و تربیت، کارکرد اصلی‌اش، شغل نیست جامعه‌پذیری به آن معنایش نیست تغییر چارچوب نظری است یعنی اینکه نگاهتان را به عالم و تفسیر عالم متحول کنید یعنی نگرش تجربه‌گرایانه، نگرش انتقادی که هیچ چیز مقدسی وجود ندارد و هر چیزی که قابل انتقاد است در ذهن بچه‌های شما جا می‌گیرد.

نتیجه این شد که من در موضوع امر جنسی داشتم پژوهش می‌کردم دیدم هر چه میزان تحصیلات بالاتر می‌رود با میزان اعتقاد به عدم لزوم بکارت، جواز روابط دختر و پسر قبل از ازدواج و فلان و فلان، رابطه برقرار است. هر چه تحصیلات بالاتر می‌رود تفکرات مدرن‌تر می‌شود. و این هم مؤید همان حرفی است که جامعه‌شناسان گفته بودند که جمهوری اسلامی بر سر شاخ نشسته و بن می‌برد. این که می‌گویید ۴۰ سال است این نسل دست ما بودند نخیر دست ما نبودند؛ دست نخبگان ما بودند که تحصیل کردگان این نظام تحصیلی مدرن است که این ادبیات را در کشور اشاعه می‌دادند. و دو تا کارشناس کنار دستمان گذاشتند که حرف آنها را اسلامیزه بکنیم ما که حرف از خودمان نگذاشتیم برای اداره کشور. اقتصادمان اسلامی بوده یا الگوی توسعه‌مان؟

دکتر اباذری که استاد دانشگاه هست ، می‌گوید: این الگوهای توسعه در کشور ما الگوهای توسعه نولیبرالیستی است. اصلاً زیرآب خانواده را می‌زند زیرآب ارزش‌های اخلاقی را می‌زند خب این نسل ما نسلی هست که الگوهای توسعه ما پرورشش داده. و الگوهای نولیبرالیستی گرچه نولیبرالیست ادبیاتش با ادبیات پست مدرن دوتا است اما در اینکه نفی سنت‌ها و نفی دین می‌کنند با همدیگر مشترک‌اند و دکتر جواد غلامرضا کاشی که از نواندیشان دینی است؛ یک یادداشتی دارد با عنوان "من بابت سهم خود شرمندهم" می‌گوید: در اوایل دهه ۷۰ که جریان نو اندیشی دینی اوج گرفت؛ مصادف بود با اشاعه جریان نولیبرالیست در دنیا و اشاعه جریان پست مدرن. و ما اینقدر ذوق می‌کردیم با این ادبیات پست مدرن و با ادبیات پست مدرن زیرآب ادبیات سنتی را می‌زدیم و نقد می‌کردیم. ولی حواسمان نبود ما با ادبیات پست مدرن زیرآب سنت را می‌زنیم ولی جریان نولیبرالیسم که لیبرالیسم اخلاقی را دارد ترویج می‌کند سوار می‌شود سوار مرکب می‌شود و می‌تازاند و پیش می‌رود. یعنی ما آمدیم به کمک ادبیات نسبت‌گرای اخلاقی زیرآب سنت و دین را زدیم و بُردش را چه کسی کرد؟ بردش را جریان لیبرالیسم کرد و الان نسلی از جوان‌ها داریم که نمی‌دانیم با آنها چه کار کنیم.

ما نواندیشان نمی‌خواستیم این‌طور بشود ولی شد.

راهبری مشارکتی

مشکل اصلی ما این است که نظام اسلامی الگویی برای تحول نسل جوان و نوجوانش ندارد. ضعف نرم‌افزاری دارد. یعنی الگوهای قدیمی در راهبری را باید کنار گذاشت، این که من می‌افتم جلو و شما پشت سر من بیایید. حرف‌های درست را من می‌فهمم شما هم اگر مسیر راه هدایت می‌خواهید پشت سر من بیایید. نسل جدید را با مشارکت می‌شود تفهیم داد. راهبری مشارکتی. یعنی ولایت نرم نه ولایت سخت. یعنی حرف شما و مطالبه شما از زبان این نسل در بیاید. این نسل احساس تحقیر شدن می‌کند از ناحیه حاکمیت و روحانیت و به درستی احساس تحقیر می‌کند.

شما نسل جدید را در بازی مشارکت‌شان ندادید. الگوی مشارکتی ندادید. سختی ندارد. بنشینیم با بچه دبستانی، بگوییم تا حالا به تو گفتند تو نسل آینده هستی من از حالا می‌گویم تو نسل امروزی. تو باید از همین حالا احساس مسئولیت کنی. این مدرسه را ما باید خودمان بگردانیم. به نظرتان چه طوری بگردانیم؟ چرخشی نظافت کلاس از امروز با شما دو نفر، فردا شما دو نفر. تو هم سرکشیکشان باش، همه احساس مسئولیت و مشارکت کنند در اداره کلاس. پلیس لازم نیست که بیاید عبور و مرور اطراف مدرسه را کنترل کند، یک تیمی از بچه‌های ارشد مدرسه هر روز تقسیم کار کنند برونند برای کنترل ترافیک جلوی مدرسه. یعنی از الان احساس مسئولیت نسبت به محله‌شان داشته باشند نسبت به شهرشان داشته باشند. آقا شهر را بسپارید به دست اینها. تا آنجائی که می‌شود. بلوار را بسپارید دست اینها. انتظامات پارک را بسپارید دست اینها. اربعین را بسپارید دست اینها. مراسم را بسپارید دست اینها. جواب می‌دهد. احساس می‌کنند دیده شدند.

در سال ۶۰، ۶۱ نوجوان ۱۶ ساله عضو سازمان مجاهدین خلق را گرفتند که آدم کشته است او را محاکمه می‌کردند و تلویزیون نشان می‌داد می‌گفت تو چکاره هستی؟ می‌گفت من مسئول توزیع نشریه راه مجاهد بین ساعت ۱۱ تا ۱۲ در چهارراه فلان. یعنی هزار تا آدم داشتند هزار تا مسئولیت داشت همه را مسئول کرده بودند. تو مسئول گوجه فرنگی، تو مسئول سیب‌زمینی. تو مسئول فلان. افتخار می‌کرد از اینکه در سیستم دیده می‌شود. در این سیستم بود که اینها تا ته خط دنبال اینها می‌رفتند. دنبال راهبرهایشان می‌رفتند. ما فقط داریم روی جنبه منفی‌شان روایت می‌کنیم یعنی یک ولایت غیر الهیه ابلیس‌گونه. اما با کلیدواژه‌ای که تو آدمی، ما تو را می‌فهمیم ما تو را به رسمیت می‌شناسیم ولی ما می‌خواهیم آن ولایت الهیه را با کوچک شمردن مسئول، گسترش دهیم. آموزش و پرورش شما چرا به مدیرتان اعتماد نمی‌کنی؟ شما برای مدیر مدرسه‌ات شاخص تعریف کن بگو من ته خط می‌ایستم؛ باید شاخص آموزشی، اخلاقی، سیاسی دانش‌آموزها اینجا باشد تدبیرش به عهده خود مدرسه باشد. ببیند که با این روش بهتر اینها را به نشاط می‌اندازد و اینها را بزرگ می‌کند. ما داریم همه را تحقیر می‌کنیم. من بخشنامه دیدم که مجری در اجرا، اصلاً از فکرش استفاده نمی‌کند. در سیستمی که بدنه به آن حاکمیت اتصال ندارد؛ شکاف هم بوجود می‌آید یعنی مردم مقابل حاکمیت می‌ایستد معلم مقابل شما می‌ایستد. و امروز این اتفاق افتاده است.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام با مشارکت کلینیک فوق تخصصی درمان ناباروری و جراحی محدود طهورا برگزار می نماید:

نشست علمی

گروه فقه پزشکی

(۸)



هم اندیشی فقیهانه

واکاوی فقهی و پزشکی انجماد انسانی

ارائه کنندگان: حجت الاسلام والمسلمین علی اسلامی فر
دکتر سیدرضا طباطبایی قمی
دبیر علمی: حجت الاسلام والمسلمین عمار نصرالهی نیا

یکشنبه، ۲۹ آبان ماه ۱۴۰۱، ساعت: ۱۸:۳۰

زمان:

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام - طبقه ۲ - سالن امام خمینی قدس سره

مکان:

لینک های ورود به جلسه:

<http://www.markazfeqhi.com/live>

نشست علمی هشتم گروه فقه پزشکی با همکاری مرکز درمان ناباروری طهورا

موضوع: واکاوی فقهی و پزشکی انجماد انسانی (کرایونیک) ۲۹ آبان ۱۴۰۱

ارائه دهندگان: حجت الاسلام و المسلمین اسلامی فر و جناب آقای دکتر طباطبایی

دبیر جلسه: حجت الاسلام و المسلمین نصرالهی

سخنان دکتر طباطبایی:

اولین بار بحث انجماد در دنیا سال ۱۹۵۱ روی اسپرم انجام گرفت که هم منجمد شد و هم ذوب شد. در بحث انجماد سلولی به واسطه واکنشهای بیولوژی در دمای پایین در سلولهای زنده کاهش می-یابد این به ما زمان می-دهد که واکنشها را به مدت زمان بیشتر انجام بدهیم. انجماد چه فرآیندی را در داخل سلول انجام می-دهد؟ اگر یک انسان یا موجود زنده را در درون یخ قرار دهیم انجماد ساده باعث از بین رفتن سلولها و مرگ انسان می-شود. دو شیوه داریم انجماد به روش آهسته، ذخیره سازی زیر صفر بدون اینکه فریز صورت بگیرد و نگهداری در حالت خشک از روشهایی

است که در انجماد سلولی مورد استفاده قرار می‌گیرد. ساختاری که در این چرخه شکل می‌گیرد در حوزه انجماد در همین چهار روش، پروتکل اصلی که شکل می‌گیرد فاز اول اینکه یک سری مواد را به سلولها اضافه می‌کنیم که همان ضد یخ یا محافظ کننده سلول است. وقتی این ماده در مجاورت سلول قرار می‌گیرد، مانع از بین رفتن آن می‌شود. در مرحله بعدی حذف این عامل ضد یخ است که به چرخه کار اضافه کردیم. این ضد یخها باید یکسری خواصی داشته باشند. یکی اینکه مایع باشند تا بتوانند نفوذ کنند و دوم اینکه خاصیتی سمی نداشته باشند که سلول را از بین نبرند. بعدی اینکه در چه دمایی می‌خواهیم این فریز را انجام دهیم غلظت مورد نظر باید باشد. پروتئین ها در این چرخه استفاده می‌شود.

موادی که در این چرخه استفاده می‌کنیم عبارت است از:

برخی قابلیت ورود به سلول را ندارند و در حقیقت محافظ غشاء سلول هستند. در دو شیوه اول که در چرخه انجماد مطرح کردیم تحت عنوان انجماد آهسته و سریع، در غلظت مواد ضد یخ است و دوم در میزان سرما است. در این روش از یکسری مواد خاص استفاده می‌کنیم که توسط دستگاه خاص فریزر تدریجی دما را به دمای مورد نظر می‌رسانیم. ولی در سریع به یکباره سلول را در دمای مورد نظر قرار می‌دهیم و به یکباره انجماد شکل می‌گیرد. در بدن انسان در سال ۱۹۶۶ که مربوط به یک خانمی بود که مومیایی شده بود و مشخصاتی از او موجود نیست این جسد را وارد بحث تحقیقاتی کردند و با نیتروژن مایع فریز کردند و آن مجموعه به لحاظ مالی دچار مشکل شد و این جسد بعد از مدتی از ذوب خارج شد و دفن شد. در سال ۱۹۶۷ جسد بت فورد اولین جسدی بود که تحت عنوان فریز انسانی قرار گرفت و هنوز هم وجود دارد. این ساختار را مد نظر قرار بدهید. اولین جسد در سال ۱۹۶۷ فریز شده است. در کنار این موضوع اولین سلول جنین که مورد استفاده در چرخه نازایی قرار گرفت در سال ۱۹۹۶ بود. برای یک خانمی بود که فریز شد سلول جنینش که مبتلا به سرطان بود و بعد هم ذوب شد و مورد استفاده قرار گرفت.

اختلاف این زمانی که مد نظر است در خروجی بحث به این نکته می‌رسیم. چهار شرکت در دنیا این ساختار را انجام می‌دهند که سه شرکت آن در آمریکاست و یک شرکت در روسیه بحث فریز انسانی را انجام میدهند که ۲۵۰ تا ۳۰۰ مورد فریز انسان شکل گرفته است و ۱۵۰۰ نفر دارای شرایط هستند در چرخه نوبت برای فریز هستند. بحث فریز اندام، در حال حاضر در شرایط علمی و فعلی جزء ساختاری است که توانایی فریز اندام و ذوب آن را نداریم. وقتی لایه های طبقاتی سلول شکل می‌گیرد این امکان را نداریم. اگر این اتفاق بیفتد بهترین مورد در پیوند قلب است. اکنون با تایم سریع با هلیکوپتر می‌آورند و دو تیم باید آماده باشند برای پیوند. اگر این کار اتفاق بیفتد در این داستان می‌شود استفاده کرد. یک تکنولوژی برای خون هزینه این کار از ۸۰۰۰ دلار تا ۲۰۰ هزار دلار است.

آنچه حائز اهمیت است بر اساس قانونی که در دنیا وجود دارد پس از مرگ بیمار می‌تواند این فرآیند اتفاق افتد.

یعنی فریز کردن جسد. در این تکنیک این اعتقاد وجود دارد که بعد از اینکه روح از بدن خارج می‌شود، سلولهای بنیادی به ویژه یک سلولهای خاص تا ۱۶ ساعت بعد از مرگ هم امکان حیات دارند. مثل عمل جراحی قلب باز سیستم چرخش خون به دستگاه وارد میشود و به جای خون یک مواد ضد یخ وارد رگها میشود و این جسد وارد فرآیند نیتروژن مایع میشود و در دمای ۱۹۶ درجه زیر صفر قرار می‌گیرد.

اندیشمندان این حوزه با توجه به اینکه به ویژه سلولهای عصبی در این فرآیند در نیتروژن دچار آسیب شدید می‌شوند این داستان را به عنوان علم نمی‌پذیرند و از آن با علم کاذب یا دروغین استفاده می‌کنند. به هر جهت در خصوص مسائل مربوط به کرایونیک بین اندیشمندان این حوزه اختلافات شدیدی وجود دارد. به ویژه اینکه این ساختار موارد علمی خودش را طی نکرده است. فاز اول مرحله آزمایشگاهی است فاز دوم موجودات کوچک و فاز سوم در انسان است. این کار هنوز تحقیقاتی است و هیچ مقاله‌ای تحت این موضوع تحت چرخه حیوانی قرار گرفته است نیست. متولیان بحث مربوط به حوزه شرکت‌هایی که گرداننده این چرخه هستند خودشان می‌گویند که چرخه تحقیقاتی شروع شده است و لیکن هنوز بحث وارد یک عرضه علمی قابل ارائه در فرآیندهای علمی حوزه نشده است. منتهی چند بحث در اینجا هست اینکه آیا در آینده ممکن است علم به نقطه‌ای دست یابد که این جسد قابلیت زنده شدن داشته باشد. اگر این داستان اتفاق نیفتد برای حفظ جسد یک قبرستانهای مدرنی است که جسد را سالیان سال

نگه می‌دارد و آیندگان کارهای تحقیقاتی را روی آنها انجام می‌دهند.

خلاصه بندی:

چیزی که متبادر از انجماد است آن را یخ زدگی معمولی می‌دانیم. ولی بحث فریز کردن در مایع است و روح خارج می‌شود. ابعادی که استاد اسلامی-فر می‌فرمایند مختلف است. در مورد اماته فرد زنده است. بحث بعدی نگهداری جسد شخص در کپسول نیتروژن. یا بحث فریز جنین است.

استاد اسلامی-فر:

غالباً دانشجویان مباحث فقهی این بحث را مطرح کرده‌اند و همه بالاتفاق قائل به جواز شدند. در بحث کرایونیک اکنون در جهان روی جسد انجام می‌گیرد در حالی که همه مقالات یک اصل مسلم گرفته‌اند که بیمار زنده لاعلاج فریز می‌شود. خود مؤسسه ... می‌گوید بهتر است که فرد زنده را فریز کنیم ولی به خاطر مسائل قانونی بعد از مرگ این کار را انجام می‌دهیم. یک مشکل این مقالات این نگاه است که اکنون انجام نمی‌شود. به دنبال این هستند که بیماران لاعلاج را منجمد کنند به امید اینکه روزی علم پیشرفت کند و بتواند اینها را به زندگی برگرداند و بیماری آنها را درمان کند.

مقالات ما با پیش فرض زنده فریز کردن است و همه هم قائل به جواز این کار شده‌اند. ادله‌ای که آورده‌اند را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در بحث مرده احترام به جسد مطرح است که برای آن طبق آموزه‌های دینی غسل و کفن و دفن است. حال قبل از فریز می‌توانیم غسل را انجام دهیم ولی کفن نمی‌شود زیرا در کپسولهای نیتروژن کفن از بین می‌رود و همچنین دفنی صورت نمی‌گیرد و آنها را در کپسول می‌گذارند. از ادله آنها برای جواز بحث احیای نفس است که به آیه ۳۲ سوره مائده تمسک می‌کنند که من احیاء فکانما احیا الناس جمیعاً به امید پیشرفت علم این شخص بیمار را فریز می‌کنیم و بعد علم آینده او را درمان کند. کرایونیک یک ظن و گمان عقلایی برای احیاست. این مسلم است که آیه در اینجا کاربردی ندارد. اولاً در مورد بیماران لاعلاج برای فریز کردن گام اول کشتن آنهاست. اگر خودش داخل این نیتروژن برود، همانطور که پروفیسور ... این کار را کرد. کسی که خودش را به کشتن می‌دهد لا تلقوا الی التهلکه جلوی او را می‌گیرد که طرف در هلاکت خودش را قرار دهد. این دلیل ناقص است. یکی از ادله آنها این است که فریز را مصداق احیا گرفته‌اند. این حتی احتمال عقلایی هم نیست. حتی در مورد حیوانات هم یک مورد نداشتیم که بتوانند فریز کنند و دوباره زنده کنند. در اندام هم نداریم وگرنه قلب را فریز می‌کردند برای پیوند قلب. دلیل دوم آنها قاعده لاضرر است. اگر این کار را نکنیم موجب ضرر اطرافیان این بیماران است.

ادله دیگر قاعده لاجرح است. بر این اساس بیماری که در آستانه مرگ است و تحت فشار روانی قرار گرفته است می‌تواند در معرج کرایونیک قرار بگیرد و اگر آن را مجاز ندانیم در عسر و حرج قرار می‌گردد. از کجا معلوم که اگر این کار را بکنند روح او بیشتر در عذاب باشد.

دلیل دیگر عقل حکم می‌کند در مسئله مهم و سرنوشت سازی فرد خود را به دستگاه انجماد بسپارد تا بتواند در آینده راه درمان پیدا بکند. شما ابتدا ثابت کنید یک موجود زنده از انجماد برگشته است تا بتوان به این حکم کرد.

سوالات:

تا کنون علم بشری امکان ذوب و برگرداندن موجود زنده را ندارد. داستان دوم با توجه به اینکه در حوزه تولید سلولهای بنیادی و ایجاد اندام، بعید می‌دانم این داستان بتواند در این چرخه قرار بگیرد. وقتی می‌توانیم یک اندام تولید کنیم بعید است که از اندام‌های فریز شده استفاده کنیم. یا حتی فرد را زنده در نیتروژن قرار بدهیم و بعد ذوب کنیم و بتوانیم زنده کنیم. شرکت‌های زیادی در زمینه فریز انسانی در دنیا از سال ۱۹۶۷ شکل گرفت که غیر از چهار شرکت همه ورشکست شدند به واسطه هزینه‌های بالایی که بر آن مترتب است و همه اجساد را ذوب کردند و دفن کردند. در این چرخه فعالیت‌های شیمیایی و بیوفیزیولوژی انجام می‌گیرد که می‌تواند سلول را برای زمان بیشتری نگه داریم. اگر ممکن باشد که زنده را فریز کنیم دیگر چرا او را بکشند بعد فریز کنند؟ اگر در حال زنده شخص را فریز کنند می‌میرد از جهت عرفی نه مغزش کار می‌کند نه قلبش میزند، او را در داخل کپسولهای مایع غوطه‌ور کنند می‌میرد. قانوناً در کشورهایی که این فرآیند را دارند، سوال ما هم این است که وقتی جنین را می‌توانیم فریز کنیم، یک موجود

زنده را فریز کنیم بحث این است که انسان را زمانی که حیات به لحاظ ذهنی دارد از منظر ما زمانی که روح از بدن خارج شد اجازه می‌دهند در این چرخه قرار بدهند. مثل سلولهای زنده که می‌توانیم فریز کنیم. مطلبی که اکنون مورد بحث است اینکه اشکال ندارد انسان زنده را فریز کنیم از نظر پزشکی، قبل از این فریز باید یک بررسی‌های کلینیکی روی آن انجام گرفته باشد، ابتدا موش یا خرگوش یا یک موجود زنده را فریز کن بعد برگردان و ذوب کن و عوارض آن را مورد بررسی قرار بده بعد سراغ انسان بروید. می‌گویند ما هنوز در حوزه حیوانی این کار را نکردیم و اگر روی انسان زنده این کار را بکنیم در حال حاضر علم به این پیشرفت نرسیده است که او را بتوانیم زنده کنیم. به لحاظ عقلانی این نوع برخورد غلط است.

در حال حاضر این فرایند روی جسد انجام می‌شود و قائلتاً این موجودی که فریز می‌شود موجود زنده نیست که مرگ حساب کنیم. اگر بتوانیم موجود زنده را بتوانیم فریز کنیم و بعد دوباره ذوب کنیم به آن مرگ نمی‌گوییم همانند اینکه سلولها را فریز می‌کنیم. یک بشر را می‌خواهیم صد سال دیگر زنده کنیم با شرایط آن روز خودش شاید عسر و حرج باشد.

۷۷. متصدیان شناخت موضوعات با رویکرد موضوعات فقه پزشکی

مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) با مشارکت موسسه موضوع شناسی احکام فقهی برگزار می نماید:



کرسی ترویجی
گروه فقه پزشکی

۷

متصدیان شناخت موضوعات با رویکرد موضوعات فقه پزشکی

هم اندیشی فقیهانه



جلسه کرسی ترویجی گروه فقه پزشکی در روز چهارشنبه مورخ ۱۴۰۱/۰۷/۲۷ در مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) با حضور طلاب و فضایی حوزه علمیه قم و همچنین دانش پژوهان و پژوهشگران فقه پزشکی این مرکز با موضوع "متصدیان شناخت موضوعات با رویکرد موضوعات فقه پزشکی" برگزار گردید.

در این کرسی جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر حجت الله بیات (مدیر موسسه موضوع شناسی احکام فقهی و عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث) به عنوان ارائه دهنده، حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد علی قاسمی (مدیرگروه فقه پزشکی مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) و موسسه موضوع شناسی) به عنوان ناقد و دبیر علمی این کرسی حجت الاسلام و المسلمین حامد میرزاخان (پژوهشگر فقه پزشکی و دبیر پژوهشی گروه فقه پزشکی مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)) بوده و به بررسی موضوع و نقد آن پرداختند.

در آغاز مراسم بعد از قرائت آیاتی از کلام الله مجید، دبیر علمی نشست به بیان خیر مقدم به طلاب و فضیله و دانش پژوهان و پژوهشگران گروه فقه پزشکی به بیان نکاتی از نشست پرداخته و در ادامه حجت الاسلام دکتر بیات به ارائه موضوع نشست پرداختند.

ارائه دهنده: دکتر بیات

سر فصلهای بحث:

۱. ارکان شناخت موضوعات احکام

۲. فرآیند شناخت

۳. انواع موضوعات احکام فقهی

شناخت موضوع شأن فقیه نیست. اساساً باید بگوییم چه موضوعاتی؟ سه مقاله علمی پژوهشی در سایت مؤسسه موضوع شناسی وجود دارد فرآیند پیچیدگی های شناخت و... کتابی هم با عنوان نیمه اول اجتهاد در مؤسسه در حال چاپ است. چه کسی متصدی شناخت است موضوع دیگری است. فقه ما به دلایلی رویکرد حکمی داشته است. در تعریف فقه و اصول فقه و اجتهاد اساساً عنصر موضوع را مفقود می بینید. رویکرد فقه ما حکمی است اما از این پس باید باب مجزا و مستقلی را برای موضوعات باز کنیم چرا که موضوعات با گذشته بسیار متفاوت است. در موضوع شناختی یک نکته مقدماتی این است که ارکان آن را مشخص کنیم.

ارکان شناخت: ۱. متعلق شناخت ۲. متصدی ۳. منبع ۴. راه ۵. ابزار ۶. نتایج شناخت

در فرآیند شناخت هم به دو مرحله در فقه توجه ویژه شده است: یکی مفهوم شناسی و یکی مصداق شناسی. در اولین مرحله شناخت که باید نوع موضوع مشخص شود. چون نوع موضوع است، که ارکان را مشخص می کند. در بحث نوع شناسی مقسم های مختلفی است که در مقاله آمده است. شارع در موضوعات چه مقدار تصرف کرده است. که مطلب به سه دسته تقسیم می شود:

۱. اختراعات شرعی ۲. مستنبطات (مقیدات) شرعی ۳. موضوعات عرفی

دو دسته اول که در غالب موضوعات شرعی است، هر آنچه در موضوعات شرعی می گوییم در اینها هم می گوییم. در اختراعات و مقیدات شرعی اجتهاد و تقلید ساری و جاری است مثل احکام شرعی. اینکه معروف است شناخت موضوع کار فقیه نیست، آیا این حرف درستی است؟ یکی دیگر از چیزهایی که در شناخت موضوع مهم است این است که آیا منصوص است یا غیر منصوص. منظور از منصوص این است که این واژه در احکام شرعی است به عنوان حکم شرعی. این مهمترین مقسم است. موضوعات عرفی غیر منصوص در سه دسته قابل پیگیری هستند:

۱. الفاظ غیر منصوص در زبانهای مختلف حتی عربی ۲. الفاظ موضوعات تخصصی ۳. الفاظ موضوعات مستحدثه

شئون فقیه

فقیه دارای شئونی می باشد که عبارت است از:

۱. شأن افتا ۲. شأن قضا ۳. شأن اجرا

فقیه دارای شئون مختلفی است که در هر کدام از اینها فهم او از شناخت موضوع متفاوت است. بحث ما شأن افتای فقیه است. فقیه در شأن قضا اتفاقاً باید مفهوم موضوع را بشناسد. اگر مصداق برای فقیه در شأن قضا مشخص نشود نمی تواند حکم کند. چند سوال باید مطرح کنیم تا از این کلی گویی که شناخت موضوع شأن فقیه نیست رهایی یابیم. یک اینکه فقیه در کدام شأن است؟ می گوییم شأن افتا. بعد می پرسیم منظور چه مرحله ای از افتا است و شناخت چه

موضوعی مد نظر است. چون عموماً نگاه ما به موضوع شناسی مفهوم و مصداق بوده است تا اندازه‌ای باید این را بپذیریم. یک واژه یک لفظ حاکی از موضوع مواجه می‌شویم برای اینکه بدانیم مخترع شرعی است یا موضوع عرفی است، این کار کیست؟ در بسیاری از موارد در تصور اولیه که فکر می‌کنیم موضوع عرفی است، اتفاقاً عرفی صرف نیست. فقیه باید ابتداءً نوع موضوع موقعیت فقهی موضوع را بشناسد تا بداند که موضوع عرفی صرف است یا نه. خیلی از موضوعات فکر می‌کنیم مخترع شرعی نیست در حالی که اینگونه است، مثل نکاح یا کر بودن، اینها مخترع شرعی است و این کار فقیه است که آن را مشخص کند.

مسئولیت فقیه

مسئولیت فقیه به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. شناخت نوع موضوع ۲. شناخت موقعیت فقهی موضوع فقهی ۳. شناخت عنوانیت موضوع
- مکلف نیز دارای مسئولیت می‌باشد که عبارت است از:
۱. مفهوم شناسی ۲. شاخص...

در فقه پزشکی موضوعات دو نوع هستند: ۱. منصوص ۲. غیر منصوص

عقل و جنون منصوص است. اختلالات روانی غیر منصوص است. موت و حیات منصوص است و مرگ مغزی غیر منصوص. هر جایی که پای استنباط به میان است فقیه مسئولیت دارد اما جایی که این نیاز نیست فقیه نباید ورود کند.

ناقد: دکتر قاسمی

امروزه بدون شناخت موضوع صدور حکم ممکن نیست. مراجع می‌گویند ما همه مسائل را به صورت موضوعات حقیقیه پاسخ می‌دهیم. در مورد مرگ مغزی سوال می‌کنیم می‌شود دستگاہ را قطع کرد، می‌گویند اگر تسریع در موت او می‌شود این کار جایز نیست. این را رها می‌کند به خود مکلف که آیا این تسریع در موت است یا نه، اصلاً این شخص مرده است یا خیر؟ بحث در این است که در مرحله ایجاد یا صدور فتوا با مشکل مواجه هستیم. بحث در این است که اگر گفتیم موضوعی عرفی است شارع قیدش زده است، آن مقداری که قید زده از عرفیت خارج شده است. بخشی به مخترع شرعی برگشته است. شارع تصرف کرده است. مثلاً سفر و صلاه نزد عرف مشخص بود ولی شارع در آن تصرف کرده است. مثال عینی شارع مرگ مغزی در عباراتش نیامده است. احکام موجود روی موت و حیات رفته است هرکس مرد در دفنش عجله کنید و خانمش عده نگه دارد و اموالش به ورثه می‌رسد. مرگ مغزی امر تخصصی است. اگر ۵ پزشک امضا نکنند نمی‌شود اطمینان کرد که مرگ مغزی است یا کما. شارع می‌گوید خطابات ما به عرف شده است نمی‌توانید بگویید که عرف در تشخیص معنای موت مشکل دارد. عرف جامعه به چیزی مرگ می‌گویند. شارع می‌گوید خوردن خاک حرام است. همه ما در سال مقدار زیادی خاک می‌خوریم. در نان چند گرمی خاک است. از عرف می‌پرسیم یک نان خوردیم، عرف نمی‌گوید خاک خوردید. صدق خوردن خاک عرفی ملاک شرعی است. خون را از لباس می‌شویم به دقت میکروسکوپی هنوز خون وجود دارد. ادله می‌گوید مقداری رنگ اشکال ندارد. این مقدار رنگی که از خون مانده است نمی‌گویند خون است. موت خطاب به عرف شده است عرف از موت معنایی در ذهن دارد. معنای موت را می‌فهمد. معنای قدر متیقین از موت از کار افتادن قلب و مغز است. مشکل اینجاست که قلب کار می‌کند ولو با دستگاہ ولی مغز او از کار افتاده است. عرف می‌گوید این مفهوم موت را قبول ندارم. قلب را نگه داشتید پس به او می‌گوییم زنده است یا اگر هم نگوئیم زنده است نمی‌گوییم مرده است. فقها می‌گویند نه احکام مرده را بر او بار می‌کنیم مثل شروع عده خانمش و نه احکام زنده را که اگر دستگاہ را برداشتیم قتل صورت گرفته است. این را به متخصص واگذار می‌کنیم. اینجا خطای فقهاتی به وجود آمده است که شارع به عرف محول کرده است ولی به متخصصین و دقت عقلی واگذار کرده ایم. اینکه متخصصین برای فهم موضوعات به فقیه کمک کنند اشکالی ندارد. در تبدیل عرف خاص به عرف عامی که بتوانیم امضایش را از شارع داشته باشیم، در شناخت اینکه متصدی کی باشد.

دکتر بیات: عرف متخصص نیست. به عرف رجوع می‌کنیم تا موضوع مشخص شود. اینها منبع هستند. اگر مکلف نتوانست که نمی‌شود او را رها کرد. اگر عرف نتوانست کارشناس باید به کمک او بیاید. خطابات شارع به عرف عام

هست. آنچه‌ی که شارع از مکلف می‌خواهد و ارجاع به عرف داده است اصلاً از عرف عام بر نمی‌آید و خطاب متوجه عرف خاص و متخصص می‌شود.

۷۸. اعتبار سنجی قاعده «کلمه ازداد صحة ازداد وهنا» طبق مبانی حجیت خبر واحد

اعتبار سنجی قاعده «کلمه ازداد صحة ازداد وهنا» طبق مبانی حجیت خبر واحد، با ارائه محمد فائزی از اساتید سطوح عالی حوزه علمیه و عضو گروه اصول فقه مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) در تاریخ ۱۴۰۱/۰۸/۲۴ در مرکز فقهی ائمه اطهار ۳ برگزار گردید.

خلاصه‌ای از بیانات ارائه شده در این نشست تقدیم می‌گردد.

تعبیرات مختلفی از این قاعده در کلمات آمده است که مضمون همه آنها یک امر است و آن اینکه هرچه روایت از لحاظ سندی و دلالتی معتبرتر باشد اعراض اصحاب بیشتر آن را موهون و تضعیف میکند و بالعکس هر چه روایت از لحاظ سندی و دلالتی ضعیف‌تر باشد عمل اصحاب ضعف آن را بیشتر جبران میکند[۱].

برای توضیح مفاد این قاعده باید دانست که یکی از بحث‌های اصولی مهم و پرکاربرد بحث از جبران ضعف روایت به وسیله عمل مشهور و در مقابل تضعیف روایت به وسیله اعراض مشهور است. اهمیت بحث در این است که با پذیرش این نظریه بعضی از روایات که دارای سندهای معتبر هستند از حجیت ساقط میشوند و در مقابل بعضی از روایات که دارای سندهای غیر معتبر هستند به برکت شهرت حجت می‌گردند. در حقیقت قاعده «کلمه ازداد...» در توضیح این نظریه مطرح میشود و مفاد آن در بخش اول قاعده این است که هرگاه روایتی دارای سند و دلالت صحیحتر و واضحتری باشد تضعیف آن به وسیله اعراض اصحاب بیشتر است و در بخش دوم این است که هر مقدار روایت ضعیفتر و غیر معتبرتر باشد اثر عمل اصحاب به آن برای حجیتش بیشتر است[۲].

بررسی قسم نخست قاعده «کلمه ازداد صحته ازداد وهنا» (وهن سند با اعراض مشهور)

برای بررسی مفاد قاعده «کلمه ازداد صحته ازداد وهنا» باید ببینیم آیا اعراض مشهور موجب وهن سند هست یا خیر؟ در اینجا مفروض این است که خبری دارای شرائط حجیت فی نفسه است؛ اما مشهور علما به این خبر عمل نکرده اند. در این صورت آیا اعراض مشهور موجب عدم حجیت خبر ثقه می‌شود؟

مقدمتا باید دانست که یکی از ادله حجیت خبر واحد ثقه، بلکه مهمترین دلیل حجیت آن سیره عقلاء میباشد[۳].

نسبت به خبر ضعیفی که مورد عمل مشهور قرار گرفته نیز ممکن است ادعا شود که سیره عقلا بر این است که اگر شخص ضعیف یا مجهولی خبری آورد که مشهور به آن عمل کنند (عقلای دیگر به آن عمل می‌کنند) این خبر در نزد آنها حجت می‌شود.

کبری حجیت سیره در فرض عدم ردع از شارع محل اشکال نیست؛ بلکه اشکال اصلی متوجه صغرای این استدلال است؛ یعنی معلوم نیست عقلا در صورت عدم حصول اطمینان به این خبر عمل کنند و مواردی هم که عمل شده، به دلیل حصول اطمینان است.

در چپستی معیار و ملاک عمل عقلا نسبت به خبر واحد، بین اصولیون اختلافاتی وجود دارد. بعضی می‌گویند سیره عقلا بر عمل به خبر موثوق الصدور قائم گردیده است. بنابراین تا موثوق الصدور نباشد حجت نیست.

قول دوم این است که باید نسبت به صدور ظن وجود داشته باشد. قول سوم این است که ظن به صدور نیاز نیست؛ بلکه نباید ظن به خلاف وجود داشته باشد. قول چهارم این است که حتی اگر ظن به خلاف هم وجود داشته باشد، تا زمانی که به عدم صدور اطمینان و یقین وجود نداشته باشد، خبر واحد حجت است.

بررسی قول نخست: خبری که همه روایات آن ثقة باشند؛ اما مورد عمل اصحاب قرار نگرفته باشد. آیا بر اساس مبنای کسانی که خبر موثوق الصدور را حجت می‌دانند، اعراض اصحاب، رافع وثوق نمی‌گردد؟

به نظر می‌رسد اعراض اصحاب باعث ارتفاع وثوق می‌شود و ارتفاع وثوق منجر به ارتفاع حجیت است.

بر این اساس روشن است که قاعده «كلما ازداد صحة...» مورد تطبیق قرار می‌گیرد؛ زیرا هرچه روایت در معرض و مرعای اصحاب باشد و از نظر سند و دلالت تمام‌تر باشد، کاشف از وجود خللی در سند، دلالت یا جهتی در آن روایت است. لازم به ذکر است جریان این قاعده در صورتی است که وجهی برای تخطئه مشهور در نظر مجتهد وجود نداشته باشد.

بررسی قول دوم: بر اساس قول دوم مبنی بر حجیت خبری که ظن به صدور آن وجود دارد نیز، کلامی که در مورد قول نخست بیان گردید تکرار می‌شود؛ زیرا عمل نکردن مشهور اصحاب خود مانعی برای حصول ظن به صدور روایت است.

بررسی قول سوم: این قول حجیت خبر واحد ثقة را مشروط به عدم وجود ظن به خلاف می‌داند. روشن است که اعراض مشهور موجب حصول ظن به خلاف می‌شود. به همین دلیل قاعده قبلیت تطبیق پیدا می‌کند؛ زیرا هر چه روایت صحیح‌تر باشد، اعراض از آن، ظن به خلاف را بیشتر تقویت می‌کند.

بررسی قول چهارم: قول سوم خبر واحد ثقة را حتی در صورت وجود ظن به خلاف نیز حجت می‌داند. تنها در صورتی که اطمینان به عدم حجیت حاصل گردد، روایت از اعتبار ساقط می‌گردد. بر اساس این مبنا قاعده مذکور قابل تطبیق نیست؛ زیرا اعراض مشهور نهایتاً منجر به ظن به عدم حجیت شود که در حجیت خبر واحد ثقة خللی وارد نمی‌کند. تنها در صورتی که اعراض مشهور اطمینان به عدم حجیت را در پی داشته باشد، منجر به سقوط اعتبار خبر واحد ثقة خواهد شد. بنابراین گزاره‌ی «كلما ازداد صحة ازداد وهنا» قابلیت تطبیق ندارد.

اگر دلیل حجیت خبر واحد را ادله نقلی مانند آیه نفر، کتمان، نبأ و... بدانیم، جریان قاعده «كلما ازداد...» به چه صورتی خواهد بود.

باید دانست اگر ادله نقلی، امضاء و تایید سیره عقلاً باشد، در این صورت بحث‌هایی که تا کنون مطرح گردید، تکرار می‌شود؛ اما اگر ادله نقلی به عنوان دلیل مستقل در نظر گرفته شود، ولی اگر به عنوان تعبدی ثابت شود قاعده جاری نیست.

اگر دلیل حجیت خبر واحد عقلی باشد نیز جریان و عدم جریان قاعده متفاوت خواهد بود. دلیل عقلی حجیت خبر واحد عبارت است از علم اجمالی به صدور روایات یا مطابقت روایات با فرمایشات معصومین (ع).

تطبیق قاعده به این صورت است که حتی اگر اصل حجیت خبر را به وسیله علم اجمالی ثابت نماییم، در مواردی که خبر مورد اعراض واقع شده است چنین علم اجمالی وجود ندارد و اعراض اصحاب موجب وهن سند است. نکته قابل توجه اینکه نتیجه علم اجمالی حجیت نیست بلکه بیش از لزوم احتیاط چیزی ثابت نمی‌شود. همچنین علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی به صدور روایات در کتب معتبره و روایات صحیح‌السند.

اگر دلیل حجیت خبر واحد انسداد باشد برای تطبیق قاعده باید گفت در دلیل انسداد به ظن اقوی فلاقوی مراجعه می‌شود. بر این اساس هرچه روایت مورد اعراض صحیح‌تر باشد ظن کمتری به صدور یا مطابقت با واقع آن داریم و قاعده تطبیق می‌شود.

جابریت عمل مشهور (كلما ازداد وهنا ازداد صحة)

محل بحث این است که در خبری که به دلیل ضعف راوی آن مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست، اگر مشهور فقهاء به این خبر عمل کرده باشند و به آن فتوا داده باشند آیا ادله حجیت خبر واحد شامل آن می‌شوند یا اینکه بعد از عمل مشهور این روایات مشمول حجج و امارات دیگری (غیر از ادله حجیت خبر واحد) می‌شوند؟ به عبارت دیگر گرچه خبر ضعیف حجیت ندارد و همچنین حجیت فی نفسه عمل مشهور ثابت نیست ولی عمل مشهور میتواند ضعف سند خبر را جبران نموده به آن حجیت ببخشد؟

اگر مدرک نظریه جبر ضعف سند حصول یقین یا اطمینان یا از باب انسداد یا سیره عقلاء یا سیره متشرعه یا آیه شریفه نبا یا دلیل عقلی باشد قاعده «کلما ازداد ضعفا ازداد صحه» تمام است اما اگر مدرک، اجماع یا تعبد محض باشد این قاعده تمام نیست. همچنین اگر مدرک نظریه، آیه کتمان و نفر یا روایات خاصه باشد در صورتی که این نصوص امضای سیره باشند قاعده تمام است و اگر از باب تعبد محض باشند قاعده تمام نیست.







هم اندیشی فقیهان

اعتبارسنجی قاعده

«کَلِّمُوا أَزْدَادَ صِحَّةِ أَزْدَادِ وَهِنًا»

طبق مبانی حجیت خبر واحد



حجت الاسلام و المسلمین محمد فائزی

عضو گروه اصول مرکز فقهی ائمه اطهار و استاد حوزه

ارائه
کننده:



حجت الاسلام احمد رضا خسروی

دبیر گروه اصول فقه

دبیر
علمی:

زمان: سه شنبه، ۲۴ آبان ماه ۱۴۰۱، ساعت ۱۱

مکان: مرکز فقهی ائمه اطهار - طبقه ۲ - سالن جلسات



لینک وینار: www.markazfeqhi.com/live



[۱]- ر.ک: گیلانی، غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج۱، ص ۴۱۴؛ همدانی، مصباح الفقیه؛ ج۷، ص ۲۵۵ و ج ۱۰، ص ۲۹۶؛ کاشانی، منتقد المنافع فی شرح المختصر النافع - کتاب الطهارة؛ ج۱، ص: ۴۷۴ و ج۲، ص ۲۱۰؛ مامقانی، نهاية المقال فی تکملة غاية الآمال؛ ص ۸۸؛ بروجردی، تقریر بحث السيد البروجردی؛ ج۲، ص: ۴۸۹؛ خمینی، کتاب الطهارة، ج۳، ص: ۳۸.

[۲] - ر.ک: همدانی، مصباح الفقیه، ج۷، ص: ۲۵۵ و ج۱۰، ص ۲۹۶ و عراقی، نهاية الافکار، ج۴، ص ۲۲۸ و بروجردی، تبیان الصلاة؛ ج۳، ص ۲۲۰ و گیلانی، غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام، ج۱، ص ۴۱۴ و مامقانی، نهاية المقال فی تکملة غاية الآمال؛ ص ۸۸.

[۳] - خوئی، مصباح الأصول، ج۱، ص ۲۲۹



گروه فقه جامعه و فرهنگ
کرنسی ترویجی
(۹)

فقه؛ کنترل و نظارت اجتماعی

هم اندیشی فقیهان

ارائه کننده: دکتر سید حسین شرف‌الدین
عضو هیئت علمی هیئت مدیره علمی

ناقد: حجت الاسلام دکتر حسین بستان
عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ناقد: حجت الاسلام دکتر محمدباقر ربانی
مدیر گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار

ناظر علمی: حجت الاسلام محسن افروغ
مدیر گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار

زمان: دوشنبه، ۲۱ آذر ماه ۱۴۰۱، ساعت: ۱۵:۳۰
مکان: مرکز فقهی ائمه اطهار - طبقه ۲ - سالن جلسات



لینک وبینار: www.markazfeqhi.com/live

«فقه؛ کنترل و نظارت اجتماعی» به همت گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، با ارائه آقای دکتر سیدحسین شرف‌الدین و با نقد حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر حسین بستان و حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر ربانی و دبیری حجت‌الاسلام محسن افروغ در تاریخ ۲۱ / ۱۴۰۱/۹ در سالن جلسات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام برگزار گردید.



آقای دکتر شرف‌الدین در ابتدای ارائه خود به اهمیت مسئله نظارت اجتماعی پرداخته و فرمودند: جامعه در مقیاس افراد و گروه‌های اجتماعی به دو فرآیند مهم «جامعه‌پذیری و کنترل» نیازمند است و هیچ جامعه‌ای فارغ از این دو، قوام و استمرار نخواهد داشت.

عضو هیئت علمی موسسه امام خمینی(ره) سپس به مفهوم شناسی نظارت و کنترل پرداختند و این مفهوم را بدین شرح تعریف کردند که: «نوعی فشار رسمی و غیر رسمی، آشکار و پنهان، نرم و سخت، خفیف و شدید برای الزام افراد و سازمان‌ها به رعایت حداکثری قواعد و معیارها و عدم تمرد از آنها». سپس فرآیند کنترل را در سه خرده فرآیند نظارت، ارزیابی و بازخوردهی مناسب مورد بررسی قرار دادند. ایشان در ادامه به بررسی نقش کنترل و نظارت در جوامع سنتی و مدرن پرداخته و به تفاوت‌های کنترل در جوامع سنتی و مدرن اشاره کردند.

دکتر شرف‌الدین در ادامه به نقش فقه در موضوع کنترل و نظارت پرداختند و بیان داشتند که فقه برای کنترل اجتماعی از عوامل درونی و بیرونی استفاده می‌کند. عوامل درونی همچون میزان دینداری، تأکید به لزوم حسابرسی، محاسبه اعمال خود، برانگیختن روح اخوت مومنانه، توجه دادن به ولایت متقابل مومنان. و عوامل بیرونی همچون نوع تعامل حکومت و سازمان‌های مربوطه، ضرورت اهتمام به امور مسلمین، اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر، الزام به عبادات و بندگی به معنای خاص، توصیه به حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی حول باورها و ارزش‌های مشترک(و اعتصما بحیل الله جمیعا)، توصیه به تعاون و همکاری بر پایه نیکی‌ها.

ایشان در مقام آسیب‌شناسی فرمود متأسفانه به دلیل فقدان حکومت شیعی در طول تاریخ اسلام، بخش کنترلی و نظارتی فقه تحت عنوان عام «امر به معروف و نهی از منکر» در منابع فقهی غنای چندانی متناسب با انتظارات حاکمیتی و اقتضائات حیات جمعی نیافته است. همچنین حتی بیانات حضرت علی(ع) در نهج البلاغه که در سالهای حکومتشان مطرح شده و در مقایسه با سایر ائمه(ع) زمینه بیشتری برای طرح آن یافته است؛ نیز تا آنجا که اطلاع دارم با این نگاه خوانش نشده و انعکاس فقهی برجسته‌ای نیز نیافته است.



ناقدین:

حجت‌الاسلام دکتر بستان در مقام نقد و بررسی مطالب ارائه شده فرمود: در ارائه این بحث بهتر بود که به بیان مسأله بیشتر پرداخته می‌شد و به صورت دقیق معلوم می‌شد انتظار و هدف از پرداختن به این مسأله چیست؟. آیا این بحث صرفاً موضوع شناسی کنترل اجتماعی است و یا می‌خواهد یک مسأله از کنترل اجتماعی را مطرح کند.

ایشان در مورد دو مفهوم اصلی جامعه پذیری و نظارت اجتماعی بیان داشتند: که در نسبت دقیق این دو مفهوم، جامعه پذیری تقدم رتبی نسبت به کنترل دارد. هر چند در ارائه بدان اشاره شد اما می تواند بسط بیشتری پیدا کند.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در ادامه افزود: ورود فقه در اینگونه مسائل به دو شکل است. گاهی تأثیر محتوایی دارد و در کنترل و نظارت اجتماعی محتوای فقهی به ما ارائه می کند همانند مطالبی که ارائه دهنده محترم فرمودند. اما گاهی ورود فقه عملی است و طبق تفکر و بینشی که به انسان می دهد باعث کنترل و نظارت اجتماعی می شود. یعنی زمانی که به فقه عمل شود رفتار ما را منسجم و از تخلفات جلوگیری می کند.

دکتر حسین بستان در پایان اشاره ای به عاملان کنترل داشته و فرمود: هرچند در ارائه به عامل ها و فاعلان کنترل اجتماعی اشاره ای شد مانند دولت ها و حکومت ها اما برخی از نهادها مانند نهاد خانواده در کنترل و جامعه پذیری افراد بسیار دخیل هستند.

در ادامه، حجت الاسلام دکتر محمدباقر ربانی به عنوان ناقد فرمود: فقه علاوه بر بیان هنجارها و بایدها، در مقام بیان ارزش ها هم می باشد لذا در مسئله کنترل و نظارت اجتماعی می توانیم از ارزش هایی که فقه مطرح می کند استفاده کنیم. همچنین در نگاه فقه به کنترل اجتماعی علاوه بر مولفه های تنبیهی، به مولفه های تشویق هم اشاراتی دارد که می توان در کنترل اجتماعی از هر دو ابزار استفاده نمود.

مدیر گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام افزود: یکی از مسائلی که در مسئله کنترل می تواند مورد پردازش قرار بگیرد مسئله ساز و کارهای اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از ابزارهای کنترل اجتماعی است. آیا فقه الگوی خاصی برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه مدرن دارد؟ یا اینکه تفاوتی میان الگوی اجرای امر به معروف در جامعه مدرن و سنتی نیست.

در پایان ایشان بیان داشت: فرآیند ارزیابی در سه خرده فرآیند نظارت، ارزیابی و بازخوردهی مناسب، مورد ارزیابی قرار گرفت اما مناسب است تطبیقات مباحث فقهی بر این سه فرآیند مورد بررسی قرار بگیرد.



نشست علمی با عنوان «ماهیت فقه فرهنگ و نظام مسائل آن» به همت گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، با ارائه حضرت آیت الله محسن اراکی و دبیری حجت الاسلام و المسلمین دکتر ربانی در تاریخ ۲۳/۸/۱۴۰۱ در سالن امام خمینی (ره) مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام برگزار گردید.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر ربانی در ابتدای جلسه به تبیین اهمیت فقه فرهنگ پرداخته و افزود: به دلیل تنوع و پیچدگی مسائل اجتماعی، تعامل فرهنگ های جوامع و تخصصی بودن علوم در حوزه علمیه ضرورت دارد، اندیشمندان و فرهیختگان به مقوله فقه فرهنگ اهتمام بیشتری داشته باشند.

مدیر گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام در ادامه بیان داشت: امروزه با مسائل زیادی از پدیده های اجتماعی مواجه ایم که نیازمندیم با نگاه فقیهانه در فقه اجتماعی و فقه فرهنگ بدان پرداخته شود. نظیر سگ گردانی، نقش حاکمیت در پوشش افراد جامعه، ورود زنان به ورزشگاه، پخش مسابقات ورزشی بانوان، مسائل مربوط به زیبایی و کاشت ناخن، و مسائل مربوط به گردشگری و

در ادامه آیت الله محسن اراکی به تبیین بحث پرداخته و فرمودند: ابتدا باید بدانیم که قلمرو فقه «علم به احکام و افعال اختیاری مکلفین» است. در واقع، فقه به بررسی احکام رفتارهای اختیاری (و غیر اختیاری که در نهایت به افعال اختیاری بر می گردد) می پردازد. و این افعال اختیاری شامل رفتارهای فردی و جمعی می شود.

مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، مقصود از فعل کلان اجتماعی را اینگونه بیان کرد که: مراد از فعل کلان اجتماعی «رفتار مردم در یک مجموعه هماهنگ و نظم یافته» است. لذا اگر یک رفتاری از اکثر مردم سر بزند در حالی که منظم و در چارچوب قانونی نباشد، فعل اجتماعی تلقی نمی شود.

ایشان افزود: مجموعه رفتارهای اختیاری که در جامعه شکل می گیرد؛ شامل رفتارهای یک فرد در درون جامعه مانند پوشش یک فرد در اجتماع و همچنین شامل رفتارهای اجتماعی بما هو جامعه مانند رسانه (اعم از سمعی و بصری)،

حقیقی و مجازی) می شود. با این وجود، مسائلی همچون هنر، رسانه و حتی حکومت را یک رفتار اجتماعی می دانیم که با رفتار یک فرد در درون جامعه تفاوت دارد.

عضو مجلس خبرگان رهبری، در ورود به مسأله فقه فرهنگ بیان داشتند: فرهنگ یک مقوله اجتماعی است که از رفتارهای اختیاری نشأت می گیرد و حال که اختیاری است می تواند متصف به امر و نهی شود و وقتی امر و نهی به آن تعلق می گیرد یعنی دارای حکم وضعی و تکلیفی است.

ایشان در مقام تعریف فرهنگ، ضمن شمردن برخی از تعاریف موجود در زمینه فرهنگ بیان کردند: تعاریف زیادی در زمینه فرهنگ وجود دارد، اما متأسفانه بسیاری از آن ها تعریف حقیقی نیستند بلکه صرفاً ذکر مصادیق است. تعریف هر چیزی باید جامع ضوابط کلی آن بحث باشد و به عنوان مثال تعریف فقه به کتاب الصلاة، کتاب الصوم و کتاب الحج تعریف به مصادیق است و جامع ضوابط فقه نیست. با این وجود تعریف مختار ما از فرهنگ عبارت است از «منظومه ای از ارزش های پذیرفته شده یک جامعه یا مجموعه پسندها یا ناپسندها» در واقع ارزش های سلبی(نبایدها) و ارزش های ایجابی(بایدها) یک جامعه فرهنگ آن اجتماع محسوب می شود.

آیت الله اراکی، عضو تشخیص مصلحت نظام در ادامه افزود: سه حوزه کلان در فرهنگ داریم که شامل باورها، گفتارها و رفتارها شده که هر کدام به خرد و کلان تقسیم می شوند. منظور از خرد، رفتار یک فرد در جامعه، و مراد از کلان، رفتار جامعه بماهوجامعه است.

آیت الله اراکی در پایان افزودند: باورها و گفتارها و رفتارها در دو سطح خرد و کلان مورد مطالعه فقه فرهنگ قرار می گیرند و اینها شاکله کلی فقه فرهنگ می باشند که هر کدام ده ها ریز مسائل دارند.

۸۱. تحلیل نظریه مقاومت بر اساس منظومه فکری امامین انقلاب اسلامی

مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) با همکاری مؤسسه حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای(مدظله العالی) برگزار می‌کند:



کرسی ترویجی
گروه فقه سیاسی
۲۳



مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)
کمیسیون تخصصی فقه و حقوق
توسعه و پژوهش



موسسه پژوهشی فقهی
فقه امامیه
دانشگاه امام خمینی(ره)

تحلیل نظریه مقاومت بر اساس منظومه فکری امامین انقلاب اسلامی

	حجت الاسلام دکتر حسین میر چراغ خانی عضو پژوهشگاه امام صادق(ع)	ارائه دهنده:
	حجت الاسلام دکتر غلامرضا بهروزی لک استاد تمام دانشگاه باقر العلوم(ع)	ناقد:
	حجت الاسلام مهدی گرامی پور مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم	ناقد:
	حجت الاسلام دکتر محمد قاسمی مدیر کارگروه دفاع و امنیت مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)	دبیر علمی:

زمان: پنجشنبه ۲۶ آبان ۱۴۰۱، ساعت ۱۰ الی ۱۲

مکان: میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) - طبقه ۲ - سالن جلسات

لینک وبینار: www.markazfeqhi.com/live





مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) با همکاری مؤسسه حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)

با وجود تلاش های که برای تبیین و توضیح نظریه مقاومت صورت گرفته است به نظر می رسد همچنان خلاء پژوهشی زیادی در زمینه تحلیل و تبیین این نظریه وجود دارد. یکی از این خلاءها فقدان تحلیل و تبیین روشمند نظریه مقاومت بر اساس منظومه فکری امامین انقلاب اسلامی است. هدف این کرسی علمی ترویجی ارائه تحلیلی علمی و روشمند از نظریه مقاومت بر اساس منظومه فکری امامین انقلاب اسلامی است. در این هم اندیشی عملی ابعاد زیر مورد توجه قرار می گیرد.

الف) تبیین و تحلیل ابعاد معرفتی و منطقی نظریه مقاومت؛ در این قسمت مهمترین ابعاد منطقی و معرفتی نظریه مقاومت مانند مبانی بدیهی و مبانی نظری مورد توجه قرار می‌گیرد. همچنین توضیح داده می‌شود که چگونه نظریه های علمی با اتکا به یقین روان شناختی و یقین منطقی خود قوام پیدا می‌کنند. روش شناسی بنیادین نظریه مقاومت مورد دیگری است که در این بخش تحلیل و بررسی می‌شود. در نهایت در همین بخش با الهام از روش شناسی بنیادین رویکردها و خوانش های پیرامون نظریه مقاومت توضیح داده می‌شود.

ب) تبیین و تحلیل ساختار مدون و صورت بندی نظریه مقاومت؛ در این بخش صورت بندی و تحلیل شبکه مفهومی نظریه مقاومت مورد توجه قرار می‌گیرد. برای تبیین و تحلیل ساختار و صورت بندی نظریه مقاومت ابتدا مفاهیم و عناصر قوام بخش نظریه مقاومت و در پی آن ساختار معرفتی نظریه مقاومت و روش های کاربردی نظریه تحلیل می‌شود.

ج) تبیین و تحلیل ابعاد وجودی و اجتماعی نظریه مقاومت؛ هدف از این قسمت واکاوی بسترهای معرفتی و غیر معرفتی است که نظریه مقاومت در آنها شکل گرفته است. تحلیل و تبیین عوامل اجتماعی غیر معرفتی در تولید و تکوین نظریه، بررسی نسبت نظریه مقاومت با فرهنگ بومی و غیر بومی و در نهایت تحلیل زمینه های ارتباطی نظریه مقاومت با فرهنگ غیر بومی از مواردی است که در این بخش مورد توجه قرار می‌گیرد.



نشست علمی

میز پژوهشی علم اصول

(۷)



اصل عدم تقیه در روایات

۲۴ خرداد ماه ۱۴۰۱

نشست میز پژوهشی علم اصول فقه با موضوع اصل عدم تقیه در روایات با حضور حجت الاسلام و المسلمین سید حسین منافی (زید عزه) از اساتید سطوح عالی حوزه علمیه، در تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۲۴ در مرکز فقهی ائمه اطهار ۳ برگزار گردید. در این نشست علمی که با حضور اساتید و فضلاء حوزه علمیه برگزار شد، اصل عدم تقیه در روایات مورد بررسی قرار گرفت.

خلاصه‌ای از بیانات ارائه شده در این نشست تقدیم می‌گردد.

مقدمه و ضرورت بحث

تحلیل معارف دین و استنباطات فقهی و غیر آن، غالباً به روایات متکی است؛ زیرا در کتاب و عقل و اجماع موارد قابل استشهاد بسیار کمتری وجود دارد و به همین جهت نوع حجج موجود، مرهون روایات است. برای استناد به روایات باید از جهات مختلف حجیت روایت اثبات شود. سه جهت مختلف در روایات وجود دارد که باید برای استناد و تمسک به روایت این سه جهت مورد بررسی قرار گیرد. نخست بررسی جنبه صدور روایت است. دومین مرحله، بررسی جحت صدور است. سومین مرحله برای استناد به روایت بررسی جنبه دلالتی روایت است. روایتی قابل استناد است که نص یا ظهور باشد.

در مباحث اصول فقه در مورد جنبه دوم یعنی جهت صدور روایت، که عمدتاً پیرامون تقیه است، بحثی مستوفی و منقح صورت نگرفته است؛ این در حالی است منشا بسیاری از تعارضات روایی، تقیه است. تقیه دارای اقسام متعددی است که ائمه اطهار ۳ در روایات متعدد از این اقسام استفاده کرده اند. با توجه به وجود حجم بسیار روایت تقیه‌ای، تقیه و اقسام آن در روایات نه به صورت شاذ و نادر؛ بلکه صورت گسترده وجود داشته و بر همین اساس احتمال وجود آن در روایات موهوم نیست.

اقسام تقیه

تقیه از جهات مختلف دارای تقسیمات متفاوتی است. آنچه مقصود بحث است، تقسیم تقیه از جهت کیفیت وقوع آن است که به دو نوع بیانی و عملی تقسیم می‌شود.

قسم اول: تقیّه بیانی

تقیّه بیانی به این معنا است که متکلم در کلام خود تقیّه می کند و این تقیّه، به معنای عدم بیان واقع می باشد. این نوع تقیّه یا تحت عنوان کذب مصلحتی یا توریه قرار می گیرد.

قسم دوم: تقیّه عملی

تقیّه عملی به این معناست که ائمه اطهار^۳، وظیفه ثانوی شخص را در حالت تقیّه مشخص می نمایند. در این نوع تقیّه حتی اگر شخص تقیّه‌ای بودن حکم را بدانند نیز موظّف به انجام آن است؛ زیرا وظیفه مکلف تغییر می کند. این درحالی است که در تقیّه بیانی، اگر مکلف تقیّه‌ای بودن حکم را بدانند، آن را کنار گذاشته و نباید به آن عمل نماید.

بخش اول: بررسی ادلّه اصل عدم تقیّه

پس از بیان مطالب مقدماتی و آشنایی با اقسام و موارد مختلف تقیّه، در این بخش، ادله اصل عدم تقیّه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دلیل اول: اجماع.

بزرگانی چون شیخ انصاری^[۱] و محقق قزوینی^[۲] و محقق تنکابنی^[۳] ادعای اجماع بر این اصل نموده اند.

تمسک به این دلیل با اشکالاتی مواجه است:

نقد: این اجماع مدرکی یا محتمل المدرک است و علاوه بر این چون دلیلی لبی است باید به قدر متیقن اکتفا نمود و بر این اساس شامل تمام صور شک در تقیّه‌ای بودن روایت، نمی شود. از این گذشته حجیت اجماع در مسائل اصولی مورد اشکال است.

دلیل دوم: ادلّه لفظی حجّیت خبر واحد

برای اثبات حجیت اصل عدم تقیّه، به آیات و روایاتی دال بر حجیت خبر واحد تمسک شده است؛ به این بیان که مفاد این ادلّه، صرف حجّیت صدور نیست؛ بلکه عمل کردن به خبر واحد است. این دلیل نیز مبتلا به اشکال است.

نقد: این آیات و روایات در واقع امضاء کننده سیره عقلاء بوده و در مواردی که سیره عقلاء بر اصل عدم تقیّه احراز نشود، این ادلّه نیز توان حجّیت بخشیدن ندارد. همچنین ممکن است این ادله تنها در مقام بیان حیثیت صدور خبر واحد بوده و نسبت به سایر حیثیات، ساکت باشد.

دلیل سوم: روایت خاصّه.

روایتی از امام صادق^۸ وجود دارد که برای اثبات حجیت اصل عدم تقیّه مورد تمسک قرار گرفته است^[۴]؛ اما استدلال به این روایت نیز ناتمام است و ممکن است مقصود از روایت، تقیّه عملی باشد.

دلیل چهارم: اصل عقلایی عدم تقیّه.

بنای عقلا در موارد شک نسبت به جدی بودن کلام متکلم، جدی بودن آن است. این دلیل نیز با اشکالاتی مواجه است. از جمله اینکه سیره عقلا بر اصل عدم تقیّه، تنها در موارد عادی است و نمی توان گفت که شامل موارد چالش برانگیز نیز می شود.

دلیل پنجم: انسداد صغیر.

ممکن است برای اثبات حجیت اصل عدم تقیه به انسداد صغیر تمسک شود. این دلیل نیز مانند سایر ادله مورد نقاش قرار گرفته است.

نکات مهم مرتبط به بحث

نکته اول: اصل عدم تقیه اماره است یا اصل عملی؟

شیخ انصاری هر دو احتمال را مطرح کرده و هیچ یک را تعیین نمی کند. [۵] برخی به اماره بودن آن رای داده اند. البته باید توجه داشت اماره بودن با حجیت لوازم عقلی ملازمه ندارد؛ زیرا دلیلی بر حجیت لوازم عقلی وجود ندارد.

نکته دوم: مجرای جریان اصل عدم تقیه

موارد قابل تمسک به اصل عدم تقیه همسان نیستند. جریان اصل عدم تقیه در مواردی با چالش همراه است که به سه مورد اشاره می شود:

روایتی که دارای روایت یا روایات متعارض است.

روایتی که بخشی از آن تقیه ای است. که از آن به تبعیض در جهت صدور عنوان می شود. البته موارد تبعیض خود دارای صور مختلفی است.

موارد وجود جمع عرفی از طرفی و احتمال تقیه از طرف دیگر.



نشست علمی

میز پژوهشی علم اصول

(۶)



سنخ‌شناسی نقدهای

امام خمینی رحمته الله علیه به محقق نائینی رحمته الله علیه

۱۶ خرداد ماه ۱۴۰۱

ششمین نشست میز پژوهشی علم اصول فقه با موضوع سنخ‌شناسی نقدهای امام خمینی به محقق نائینی با حضور استاد احمد مبلغی از اساتید درس خارج حوزه علمیه در تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۱۶ در مرکز فقهی ائمه اطهار ۳ برگزار گردید. در این نشست علمی که با حضور اساتید و فضلاء حوزه علمیه برگزار شد، سنخ نقدهای امام خمینی^۷ به محقق نائینی^۸ مورد بررسی قرار گرفت.

خلاصه‌ای از بیانات ارائه شده در این نشست تقدیم می‌گردد.

میرزای نائینی^۸ از اعلام و بزرگان است. تعبیر امام خمینی^۷ نسبت به محقق نائینی^۸ از قبیل: اعلام، بزرگان و محققین درکنار توجه امام خمینی^۷ به نظریات محقق نائینی^۸، خود نشان از اذعان ایشان به رتبه والای میرزای نائینی^۸ و اهمیت نظرات وی دارد. مرحوم امام خمینی^۷ نقدهای بسیاری را در بحث‌های مختلف به محقق نائینی^۸ متوجه کرده است. این نقدها بیشتر در دروس خارج مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ اما هدف و موضوع این جلسه شناسایی سنخ نقدهای مطروحه از سوی امام خمینی^۷ است. البته بیان امثله برای تبیین بهتر مطالب گریز ناپذیر خواهد بود.

ضرورت بحث

بررسی سنخ نقدها در حصول شناختی بهتر از اندیشه منقود علیه و حتی مدرسه و مکتب وی بسیار مؤثر است. همچنان که نسبت به دریافت درکی بهتر از تفکر و مدرسه ناقد نیز تاثیر گذار خواهد بود. از جمله خلاءهایی که در مواجهه با آراء اصولیون وجود دارد، عدم توجه به علل و اسباب زیربنایی و تاثیر گذار در تولید یک نظریه است. توجه به مکتب و مدرسه مؤثر در اندیشه یک اصولی از جمله این موارد است که در تولید یک نظریه نقشی تاثیر گذار ایفا می‌کند. البته همه اصولیون دارای مکتب و مدرسه نبوده و برخی از آنها به نوعی مقلد دیگران محسوب می‌شوند؛ اما در کنار این اصولیون که فاقد مکتب اصولی‌اند، شخصیت‌های بزرگی وجود دارند که دارای مکتب یا شبه مکتب هستند.

مقایسه بین مکاتب و مدارس مختلف و انتخاب مکتبی مقوی‌تر از رهگذر شناخت مکاتب می‌گذرد و یکی از راه‌های شناخت مکاتب و مدارس مختلف، بررسی سنخ نقدهایی است که از سوی اندیشمندان یک مکتب، در نقد مکتبی دیگر بیان می‌گردد. البته باید دقت داشت که انتخاب یک مکتب به معنی پذیرش تمام نظریات صاحبان آن مکتب نیست؛

بلکه ممکن است صاحبان نظران یک مکتب را بر اساس مبانی پذیرفته شده در همان مکتب مورد انتقاد قرار داد. به نظر میرسد که حوزه علمیه در آینده به این موضوع گرایش بیشتری پیدا کرده و به سوی نقدهای مبتنی بر مکتب حرکت خواهد کرد.

تقسیم نقدهای امام خمینی V به سه سنخ

نقدهای امام خمینی V به محقق نائینی W را میتوان به سه سنخ تقسیم کرد:

۱- نقدهایی که برخاسته از دیدگاه امام خمینی V به اعتبارات عقلا است. این سنخ از نقدها دارای جنبه‌های مختلف و مصادیق زیادی است. بسیاری از نقدهای امام خمینی V به محقق نائینی W در این قسم قرار می‌گیرد. اگر نظریه اعتباریات ایشان پذیرفته شود، نقدهایی که از این خواستگاه مطرح گردیده نیز باید پذیرفته شود.

۲- دسته دوم از نقدهای امام خمینی V به محقق نائینی W، از سنخ عدم دقت در به کارگیری اصطلاحات فلسفی است. شکی نیست که امام یک فیلسوف اصولی است و تبحر ایشان در این زمینه قابل مقایسه با سایر محققین نیست. این نکته در مورد علامه طباطبایی نیز وجود دارد. بدیهی است اگر که تعریفی از یک اصطلاح فلسفی مطرح و بر اساس آن رأیی استوار گردد، در صورت خدشه‌دار شدن آن تعریف، استنتاج حاصل از آن نیز مخدوش خواهد بود.

۳- دسته دیگر از نقدهای امام خمینی V از سنخ نقدهای رایجی است که اصولیون نسبت به دیدگاه‌های مختلف با ارائه تحلیل‌های متفاوت، به نقد نظریات و تحلیلات یکدیگر می‌پردازند.

در این جلسه تنها به بررسی سرفصل‌هایی از سنخ نخست پرداخته خواهد شد و تفصیل و بررسی سایر اقسام به جلسات دیگر موکول می‌گردد.

سنخ اول

امام خمینی V اعتبارات عقلا را تا سر حد مصدر اصولی ارتقا می‌دهد. مصادر فقهی عبارتند از کتاب، سنت، عقل و اجماع. اعتبارات عقلا در فقه به عنوان مصدر جایی ندارد. هر چند سیره به مثابه دلیل مورد استفاده قرار گرفته و به آن استناد می‌شود اما ذیل سنت قرار می‌گیرد. در اندیشه امام می‌توان بر اساس سیاقی که در مطالب ایشان وجود دارد به مصدر اصولی بودن اعتبارات عقلا پی برد. البته منبع و مصدر بودن اعتبارات عقلا به معنای عدم نیاز به امضاء شارع نیست؛ اما باید توجه داشت که تعریف ایشان از امضاء متفاوت است. ایشان می‌فرماید: «أكثر مدارك هذه المسائل موجود في الذكر الحكيم و الروايات المأثورة و المرتكزات الفطرية العرفية العقلائية» [۱]. در این عبارت ارتکازات فطری و عرفی عقلا، در کنار و در عداد کتاب و سنت قرار گرفته است. امام خمینی V ارتکازات و بناات عقلایی را ارتقا داده و به حدی رسانده است که گویی به چشم یک منبع و مصدر به آن نظر دارد؛ اما از این ادبیات در کلام نائینی W اثری نیست.

آثار نگاه مصدرگونه به ارتکازات و سیره عقلا

۱- ارجاع ادله به سیره عقلا یکی از نتایج منبعت از نگاه مصدر گونه به سیره عقلا است؛ از آنجایی که در اندیشه امام خمینی V سیره عقلا یکی از منابع به شمار می‌رود، در بسیاری موارد، سایر دلایل را به سیره عقلا ارجاع می‌دهد. این نوع تعامل با سیره عقلا در اصول محقق نائینی W مشاهده نمی‌شود. بعضی از نقدهای امام خمینی V بر این اساس است. «فإن سيرة المسلمين إذا رجعت إلى طريقة العقلاء لا تكون دليلا مستقلا، بل الدليل هو طريقة العقلاء فقط، و إنما تصير سيرة المسلمين دليلا لو قامت بما أنهم مسلمون، لا بما أنهم عقلاء كما في المقام. و بالجملة: لا تنعقد سيرة المسلمين بما هم مسلمون مع رجوعها إلى طريقة العقلاء، فلا معنى لكونها دليلا كاشفا في مقابلها، و هذا واضح.» [۲].

امام خمینی V رجوع به سیره مسلمین در جایی که بازگشت آن به سیره عقلا باشد را دلیل مستقلاً ندانسته و تنها سیره عقلا را به عنوان دلیلی مستقل می‌پذیرد. نفی اعتبار دلیلیت سیره مسلمین از سوی امام خمینی V بدان جهت است که

سیره عقلا را در جایگاه برتر، فراتر، فعالتر، اساسی‌تر و به تعبیری از جمله منابع اصولی میدانند و بر این اساس هر دلیلی که به نوعی ذیل سیره و ارتکاز عقلا قرار گیرد را دلیلی مستقل به شمار نمی‌آورد.

۲- دیگر اندیشه‌ای که از مبنای مصدریت ارتکازت عقلایی برمی‌خیزد، مسئله امضاء شارع است. امام خمینی^۷ از آن رهگذر که دیدگاهی مصدرگونه به ارتکازات عقلایی دارد، نظریاتی را پیرامون مسئله امضاء شارع مطرح می‌کند که این نظریات و مطالب در اندیشه محقق نائینی^۸ وجود ندارد. این موارد در تاسیس اصول و قواعد اصولی و فقهی دارای ثمره عملی است. در ادامه به بررسی نظریات امام خمینی^۷ پیرامون امضاء شارع، که منبعث از نگاه مصدرگونه به سیره عقلا است خواهیم پرداخت.

لزوم یا عدم لزوم تصریح به امضاء از سوی شارع: این نظریه پیرامون لزوم یا عدم لزوم تصریح شارع برای حکم به امضاء ارتکازات و سیره‌های عقلایی است. محقق نائینی^۸ در معاملات به لزوم تصریح شارع، متمایل شده و امام خمینی^۷ لزوم تصریح را نفی می‌کند^[۳].

معنی و ماهیت امضاء شارع: دیگر اندیشه‌ای که بر اساس نگاه مصدر گونه در مورد مسئله امضاء شارع وجود دارد این است که آیا امضاء به معنی جعل حکم است؟ این بحث در کلام بسیاری از اصولیون وجود دارد که در واقع امضاء شارع نوعی جعل حکم است. امام خمینی^۷ امضاء به معنی جعل حکم را نیز نوعی تصرف در امر عقلا دانسته و به همین دلیل با این تفسیر از امضاء مخالفت کرده است. گویی امضاء در اندیشه امام خمینی^۷ به معنی نوعی پذیرش است؛ مانند پذیرشی که از جانب شارع نسبت به قواعد محاوره‌ای وجود دارد و شارع زبان و رویه جدیدی تاسیس ننموده بلکه قواعد عقلایی حاکم بر محاورات را پذیرفته است.

لزوم یا عدم لزوم احراز عدم الردع: امام خمینی^۷ برای تایید یک سیره از سوی شارع احراز عدم ردع را لازم نمی‌داند؛ بلکه صرف عدم وصول ردعی از جانب شارع، برای تایید سیره کافی است. بر این اساس احتمال وجود ردع نیز به تایید و امضاء شارع ضرری وارد نمی‌کند^[۴].

۳- تبعیت: از جمله آثار نگاه مصدرگونه به سیره عقلا موضوع تبعیت است. امام خمینی^۷ بر اساس این اندیشه بیان می‌دارد، رجوع به سیره عقلا باید با تبعیت همراه بوده و خالی از تحمیل هر امری به سیره باشد. رجوع به سیره باید به دور از نگاه‌های مغلوط و مشوش و به گونه‌ای باشد که بتوان سیره مورد نظر را به صورت صحیح تفسیر نمود؛ بدون اینکه امری به آن اضافه و تحمیل نمود. این نوع مواجهه با سیره عقلا را می‌توان تبعیت نامید. متضمن تحمیل بر سیره عقلا است نیز مورد پذیرش امام خمینی^۷ قرار نگرفته و مبتلا به اشکالاتی است.

امام خمینی^۷ بر این اساس، متمم کشف که از جمله نظریات پذیرفته شده از سوی محقق نائینی^۸ است را حاصل رجوع به سیره عقلا و تحمیل به عقلا عنوان می‌کند



نشست علمی «اصول فقه اجتماعی؛ تطبیقات»، با ارائه آیت‌الله ابوالقاسم علیدوست و دبیری علمی حجت الاسلام و المسلمین محمدباقر ربانی، به همت گروه فقه جامعه و فرهنگ، در تاریخ ۱۴۰۰/۱۲/۱۷ در مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام برگزار شد.

دبیر علمی ضمن تبریک اعیاد شعبانیه و خیرمقدم به حضار، به کارکرد این نشست علمی پرداخته و فرمودند: اولین کارکرد این نشست تبیین و روشن شدن ابعاد ناشناخته مباحث فقه اجتماعی است. همچنین دومین کارکرد آن طرح موضوعات و مسائل جدید جهت پروژه های علمی است.

آیت الله علیدوست، در ابتدای مباحث خود، به دو مقدمه مهم در شیوه مواجهه با مسائل علمی پرداختند. ایشان ضمن بیان اهمیت مراجعه به نظرات و افکار اندیشمندان در مباحث علمی به جایگاه تراث فقهی در ارائه نظرات فقهی اشاره کردند. همچنین ایشان به روایتی دیگر از امیرالمومنین که فرمودند: *اَتَّهَمُوا عُقُولَكُمْ فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَّةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَأُ* (تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص: ۵۶) استناد کردند. {به خردهایتان خوش بین نباشید؛ زیرا خطا، ناشی از اعتماد کردن به آنهاست.}

عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ضمن توجه به اهمیت برخورد عالمانه با نصوص دینی به روایتی از امیرالمومنین علیه السلام که فرمودند: *اغْلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةٍ لَا عَقْلَ رِوَايَةٍ فَإِنَّ رِوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَ رِعَايَتُهُ قَلِيلٌ* (نهج البلاغه حکمت ۹۸)، تمسک کردند. {امیرالمومنین علیه السلام: هنگامی که خبری را می شنوید در آن بیندیشید (و حقیقت محتوای آن را درک نمایید) تا آن را به کار بندید نه اینکه تفکر فقط برای نقل به دیگران باشد، زیرا راویان علم بسیارند و رعایت کنندگان آن کم‌اند!} ایشان در ادامه افزودند: برای راعی بودن نسبت به تراث باید چهار کار صورت بگیرد.

اول: ارتباط با تراث و فهم آن، دوم ترمیم تراث، سوم تکمیل و توسیع تراث و چهارم تاسیس و تولید تراث. مدرس درس خارج حوزه علمیه قم ضمن پرداختن به اهمیت اصول فقه فرمودند: اصل اول در اصول فقه اجتماعی آن است که نحوه تعامل با ادله فقه اجتماعی متفاوت با تعامل با ادله در فقه فردی است. بر این اساس نحوه اطلاق گیری، اخذ به عموم در مساله اجتماعی نسبت به مساله فردی متفاوت است. ایشان در توضیح این مطلب به مساله حدود اختیارات ولی نسبت به مولی علیه اشاره کرده و فرمودند: عده ای اعتقاد دارند حدود اختیارات ولی نسبت به مولی علیه در مصلحت و مصلحت اعلی است، عده ای معتقدند که تنها در حوزه مصلحت است و عده ای معتقدند با توجه به مطلق بودن ادله نباید آن را محدود به مصلحت کنیم.

ایشان در نقد دیدگاه سوم، ضمن بیان اینکه ولایت از امور اجتماعی است، فرمودند: ولایت گاه به معنای سروری است و گاه به معنای مراقبت (عهده داری و حفظ). ولایت خداوند به معنای سروری است. اما در غیر خداوند به معنای مراقبت است. این یعنی اگر دستوری هم از طرف ولی صادر می‌شود باید بر اساس مصلحت باشد. لذا نباید همانند مباحث فقه فردی به صرف عدم وجود نصوص اطلاق گیری کرد.

عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ضمن بیان دومین اصل از اصول فقه اجتماعی فرمودند: جنس مسائل فقه اجتماعی عقلایی است. با توجه به اینکه افراد ادراکاتشان را در قالب الفاظ بیان می‌کنند، نباید عمده بحث بر سر الفاظ شکل بگیرد، به عبارت دیگر نباید درگیر الفاظ و واژه‌ها بود. به عنوان مثال به جای بحث بر سر تعاریف مختلف لفظ ظلم در «الظلم قبیح»، باید به کنه آن پی برد.

آیت الله علیدوست در سومین اصل از اصول فقه اجتماعی به اهمیت رویکرد (پارادایم) در فقه اجتماعی و تفاوت آن با قواعد فقهی پرداخته و فرمودند: قاعده فقهی به درون شریعت می‌رود و با ادله اولی مواجهه دارد. برخلاف رویکرد که از بیرون و ناظر به کل شریعت است. به عنوان مثال آیا می‌توان از تعبیر *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* (سوره بقره. آیه ۱۸۵) که بعد از بیان مرخصات و جوب روزه آمده است، برداشت قاعده نفی عسر کرد؟ به عنوان مثال آیا می‌توان گفت با توجه به اهمیت آزمون کنکور در زندگی آینده افراد، شخصی که در ماه رمضان کنکور دارد از باب این قاعده روزه نگیرد؟ و یا اینکه باید گفت این امور رویکردی هستند که ناظر به مجموعه دین بوده و می‌خواهند بگویند به طور کلی دین بر اساس آسان‌گیری است؟

در ادامه جلسه نیز جناب استاد به سوالات حضار پاسخ دادند.



حوزه/ نقد و بررسی سایر مکاتب اخلاقی به عنوان یک کار خیلی بزرگ بود؛ البته برخی مکاتب را مرحوم مطهری بحث کرده بودند ولی محدود بود و آیت الله مصباح همه مکاتبی را که بیشتر رایج بود و به صورت منطقی دسته‌بندی کرده بودند، نقد کردند و حتی اخلاق ارسطویی را هم مورد نقد قرار دادند.

حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح، استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره) در نشست «بررسی ابتکارات فلسفه اخلاق علامه مصباح یزدی» که از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد در سخنانی اظهار کرد: آیت الله مصباح یزدی از نخستین کسانی بودند که وارد مباحث حوزه فلسفه اخلاق شدند و شاید اولین مباحث اخلاق که قبل از انقلاب وجود داشت توسط ایشان در مدرسه حقانی مطرح شد البته در آن زمان مباحث اخلاقی، عنوان فلسفه اخلاق نداشت. این مباحث به صورت یک کتاب با نام خودشناسی برای خودسازی منتشر شد و ایشان در آن به مباحث مبنایی اخلاق پرداختند.

وی با بیان اینکه علامه طباطبایی هم این کتاب را ملاحظه کرده بودند، افزود: مباحث فلسفه اخلاق با این عنوان در دهه ۶۰ توسط ایشان شروع و با عنوان دروس فلسفه اخلاق منتشر شد و بعداً هم تحقیقاتی روی آن انجام شد و تبدیل به دو کتاب دیگر با عنوان فلسفه اخلاق و نقد و بررسی مکاتب اخلاق شد.

حجت الاسلام والمسلمین مصباح با بیان اینکه ایشان نوآوری‌های خاصی در مباحث فلسفه اخلاق داشتند، افزود: معمولاً مباحث اخلاقی به دو دسته هنجارهای اخلاقی و مباحث فرا اخلاقی تقسیم می‌شود که مفهوم‌شناسی و روان‌شناسی اخلاق و ... در فرا اخلاق بحث می‌شود. هر صاحب نظری ممکن است در یکی از این عرصه‌ها متخصص باشد ولی آیت الله مصباح یزدی بین این دو دسته یعنی اخلاق هنجاری و فرا اخلاق ارتباط و پیوند برقرار کرده، لوازم منطقی آن را بررسی و براساس آن به تقسیم‌بندی مکاتب اخلاقی پرداختند.

وی ادامه داد: مثلاً در فلسفه اخلاق غرب، وقتی در مباحث فرا اخلاق بحث می‌شود، نظریه واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی را از همدیگر تفکیک می‌کنند. در معیار ارزش هم درباره اینکه معیار وظیفه یا نتیجه است بحث می‌کنند؛ در معرفت‌شناسی در مورد مطلق یا نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی بحث می‌کنند اما ارتباط بین اینها با همدیگر مشخص نیست ولی آیت الله مصباح یزدی بین اینها ارتباط منطقی برقرار کرد.

حجت الاسلام والمسلمین مصباح اضافه کرد: یکی از ابتکارات ایشان این بود که لوازم منطقی هر سخنی را استخراج می‌کردند یعنی بررسی می‌کردند که آیا فرد واقع‌گرا می‌تواند در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق، مثبت‌گرا یا منفی‌گرا باشد؛ برخی تصور می‌کنند ایشان نظرانی که ابراز کرده‌اند به علت نا آشنایی بوده است یا فکر می‌کنند فلان شخص که

نظریه‌ای در مورد اخلاق هنجاری داده‌اند چه ربطی به فرااخلاق دارد در حالی که ایشان توجه داشته‌اند ولی دنبال برقراری ارتباط منطقی بین این دو بخش بودند.

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی بیان کرد: مسئله دیگر نظام‌سازی برای اخلاق اسلامی بود؛ در تبیین اخلاق اسلامی علمای اخلاق مباحث فراوانی از مناظر فلسفه و عرفان و متکی به آیات و روایات دارند؛ ایشان اولاً دیدگاه‌ها را بهم نزدیک کردند و در عین حال برای اخلاق اسلامی، نظام‌سازی کرده و مبانی و اصول و ملاک اولویت‌بندی و مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آن را هم مشخص کردند که این کار بی‌سابقه‌ای بود.

حجت الاسلام والمسلمین مصباح اظهار کرد: مسئله دیگر نقد و بررسی سایر مکاتب اخلاقی به عنوان یک کار خیلی بزرگ بود؛ البته برخی مکاتب را مرحوم مطهری بحث کرده بودند ولی محدود بود و آیت الله مصباح همه مکاتبی را که بیشتر رایج بود و به صورت منطقی دسته‌بندی کرده بودند، نقد کردند و حتی اخلاق ارسطویی را هم مورد نقد قرار دادند.

وی اضافه کرد: نکته دیگر در مورد قلمرو اخلاق است، در مباحث سنتی، اخلاق را به ملکات نفسانی مانند شجاعت، ترس و عفت، حکمت و ... محدود می‌کردند ولی آیت الله مصباح یزدی گفتند، ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی فرقی ندارد که در مورد ملکات و یا رفتارهای اخلاقی باشد. ایشان ملاک، را اختیاری بودن می‌دانست یعنی اگر چیزی اخلاقی نیست از دایره اخلاقی بیرون است.

فرزند آیت‌الله مصباح یزدی اظهار کرد: موضوع دیگر در اهداف اخلاق است؛ در اخلاق فلسفی معمولاً سعادت را هدف قرار می‌دهند و مصداق آن را اعتدال در قوای نفسانی بر مبنای فلسفه ارسطو می‌دانند و این در صورتی تامین خواهد شد که ویژگی اصلی یک موجود به تکامل رسیده و سایر ویژگی‌ها تحت کنترل ویژگی اصلی یعنی عقل قرار بگیرد.

وی افزود: در تعبیر دینی، رسیدن به بهشت جاودان و رضایت خداوند؛ در اخلاق عرفانی، فنای فی الله هدف است؛ ایشان سبک بحثشان فلسفی و عقلانی بود و معتقد بود می‌توان هدف اخلاق را بالاتر از آنچه صرفاً در فلسفه بیان شده تعریف کنیم و آن قرب الی الله است. این مسئله هم در مفاهیم دینی مورد اشاره است و هم به تعبیر فنای فی الله نزدیک و هم قابل اثبات است.

وی با بیان اینکه بررسی رابطه اخلاق و حقوق از دیگر نوآوری‌های ایشان بود تصریح کرد: ایشان می‌فرمود همه موضوعات حقوقی زیر مجموعه موضوعات اخلاق هستند زیرا به اختیار انسان بازگشت دارد و هدف و غایت و ضمانت اجرا تفاوت دارد؛ در حقوق بحث می‌شود که داشتن اختیار چه تاثیری در زندگی اجتماعی دارد و امنیت و رفاه و ... را تامین می‌کند یا خیر ولی در اخلاق هدف متعالی‌تری وجود دارد. هدف حقوق چون تامین زندگی اجتماعی است نوعی ضمانت اجرا گذاشته می‌شود ولی اخلاق صرفاً دنبال تنظیم روابط اجتماعی نیست بلکه هدفی متعالی دارد و مربوط به آخرت انسان است لذا ضمانت اجرایی دنیوی ندارد و به بهشت و جهنم مرتبط می‌شود.

استاد حوزه و دانشگاه اضافه کرد: نکته دیگر رابطه اخلاق و دین است و اینکه آیا ما می‌توانیم یک اخلاق سکولار داشته باشیم؟ در ذهن عوام هم این مسئله وجود دارد که دینداری ربطی به اخلاق ندارد و انسان می‌تواند اخلاق داشته باشد ولی دین هم نداشته باشد یا دیندار باشد و بد اخلاق. بعد هم ارزش‌گذاری می‌کنند که انسان اخلاق داشته باشد بهتر است مثلاً بت‌پرست خوش‌اخلاق بهتر از مسلمان بد اخلاق است. آیت الله مصباح یزدی معتقد بودند که اخلاق جزئی از دین است و منطقی هم باید جزء دین باشد.

وی افزود: نکته دیگر تعیین ملاک ارزش اخلاقی است یعنی از کجا بفهمیم یک کاری بد و یک کاری خوب است؛ بحث معیار ارزش اخلاقی آیا واقعی، عرفی، سلیقه‌ای، دینی یا عقلانی و ... است که ایشان به تفصیل به این مباحث پرداختند. همچنین نقش نیت در ارزش اخلاق که جای آن در اخلاق ارسطویی هم خالی است. در فهم عرفی این است

که انسان ممکن است کار خوبی انجام دهد ولی چون انگیزه خوبی ندارد بگوییم کار خوبی نبود، مثلا فرد به دیگران کمک می‌کند ولی برای خودنمایی، خودستایی و ریا است.

حجت الاسلام والمسلمین مصباح اظهار کرد: گاهی در مفاهیم دینی گفته می‌شود کار هم باید حسن فعلی و هم حسن فاعلی داشته باشد و تعیین ملاک بین این دو و اینکه رابطه این دو در عرض یا طول همدیگر هستند هم از مباحث مهم است همچنین اینکه برخی کارها اصلا بی‌ارزش است، برخی کم ارزش و برخی ارزش زیادی دارند. آیا ارزش صفر و یک است یا واجد درجه‌بندی است و تعیین ملاک برای درجه‌بندی هم از مباحث مهم آیت‌الله مصباح بود.

استاد حوزه و دانشگاه افزود: تبیین الزام اخلاقی از نوآوری‌های بزرگ ایشان بود، اینکه این الزام انشاء است یا واقعیت دارد و اینکه آیا حقیقت گزاره‌های اخلاقی، انشایی است یا نشانگر یک واقعیت هستند و اخلاق چه ارتباطی با واقعیات دارند؛ برخی می‌گویند اخلاق چون هنجاری است ربطی به واقعیات ندارند و آیت‌الله مصباح در نظریه ضرورت بالقیاس به آن پرداخته و آن را تبیین برهانی کرده‌اند. خیلی‌ها معتقدند اخلاق، واقعیت دارد ولی در تبیین آن مانده‌اند ولی ایشان تبیین خردپذیر ارائه کرده است.

فرزند آیت‌الله مصباح یزدی گفت: اطلاق و نسبیت اخلاق هم از مباحث پرحاشیه است؛ اینکه آیا گزاره‌های اخلاقی مطلق یا نسبی هستند و هر نوع تغییرپذیری و قید داشتن به معنای نسبیت است و مرز بین این دو چیست و استاد به صورت مفصل به آن پرداخته و منقح کرده است.

وی افزود: همچنین درباره راه‌های کشف اخلاقی بودن یا نبودن و اینکه آیا عقل می‌تواند تشخیص دهد، برخی معتقدند عقل می‌تواند ولی آیا همه‌جا می‌تواند؟ ارسطو معتقد است عقل می‌تواند در همه موارد تشخیص دهد ولی آیا ما با عقل خودمان می‌توانیم بدون اینکه نیازی به وحی داشته باشیم؟



به همت پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی و مرکز همکاری‌های علمی و بین‌المللی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی نشست علمی «شیعه پژوهی غربی در عصر صفوی» با ارائه محمد جاودان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دبیری علمی اصغر رضایی برگزار شد.

محمد جاودان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی امروز چهارشنبه طی سخنانی در این نشست علمی اظهار کرد: در بین غربی‌ها اراده‌ای برای شناخت درست و اصولی از اصل اسلام وجود نداشته است چه رسد به شناخت شیعه، زیرا آنها از ابتدا اسلام را دین آرمانی تلقی نکرده و اسلام را جریان دجالی ضد مسیحی می‌دانند که درصدد برکندن اساس مسیحیت است و برای شناخت اسلام سراغ کتاب مقدس و متون دیگر می‌رفتند، کماینکه ما برای شناخت دجال سراغ منابع روایی خود مانند الغیبه نعمانی و شیخ طوسی می‌رویم.

جاودان بیان کرد: بعد از دوران صلیبی‌ها یعنی قرن هشتم به بعد هم ما حکومت شیعه امامی نداشته‌ایم که توجه اروپاییان را جلب کند. لذا همچنان تماس آنان با اسلام سنی برقرار بوده و از قرن سیزدهم یعنی دو قرن قبل از صفویه، حکومت عثمانی شکل گرفت و در دوره اقتدار خود بزرگترین امپراتوری زمان خود بود و بعد از آن امپراتوری دیگری شکل نگرفت. خلافت عثمانی خلافتی سنی بود و غرب هم در تیررس آنان قرار داشت و بیشترین تماس آن‌ها با همین اهل سنت بود. بنابراین ناآشنایی از دوره صلیبی تا بعد از عثمانی تداوم یافت تا اینکه صفویان روی کار آمدند.

وجود مذهب تشیع از قرن دوم در قم

استاد دانشگاه افزود: صفویه سرزمین ایران و تشیع امامی را احیا کرد و رواج داد. البته تشیع همیشه در ایران وجود داشت و در قم از قرن دوم و در کاشان از قرن چهارم به بعد شیعیان حضور داشتند و در گیلان هم از ابتدا شیعه بودند، ولی در مجموع غلبه با اهل سنت بود، ولی در دوره صفویه غلبه با شیعه اثنی‌عشری و مذهب رسمی شد. صفویه در اوج اقتدار خلافت عثمانی روی کار آمد. البته درصدد بود که همه اروپا را تصرف کند و زیر سیطره اسلام درآورد و اروپا از بن دندان در برابر عثمانی احساس خطر کرد و بخش عمده اسلام‌هراسی امروزی به دوره خلافت عثمانی برمی‌گردد. البته عثمانی سقوط کرد و ترکیه جدید در صد سال اخیر پدید آمده است.

وی اضافه کرد: صفویه با مذهب رسمی شیعه و با جمعیت قابل توجه و منطقه سوق‌الجیشی دقیقاً در برابر حکومت عثمانی قرار گرفت و جنگ اول بین شاه اسماعیل و عثمانی‌ها هم به همین دلیل رخ داد. البته شاه اسماعیل چون نمی‌دانست عثمانی مسلح به برخی سلاح‌های جدید مانند توپخانه است شکست خوردند. البته کسانی به شاه اسماعیل هشدار لازم را دادند، ولی او زیربار نرفت چون تصور می‌کرد شکست‌ناپذیر و مؤید به تأییدات ویژه الهی است در حالی که باید دشمن را به درستی بشناسیم و ارزیابی دقیقی از خود داشته باشیم و مبتنی بر سنجش دقیق به جنگ با دشمن برویم.

استاد دانشگاه ادامه داد: اروپا حکومت صفویه را به عنوان فرصت مدنظر قرار داد، زیرا عثمانی شرایط خطر و تهدید برای آن‌ها بود. لذا از همان قرن دهم ارتباط با صفویه را برقرار کردند و هیئت‌هایی به دربار صفوی آمدند. یکی از اهداف این‌ها برقراری ارتباط تجاری و سیاسی، علمی و تبلیغی بود چون در ابتدای صنعتی‌شدن قرار داشتند. البته انگیزه تبشیری در ردیف آخر بود و دولت‌های اروپایی هم با یکدیگر رقابت کردند و دو جنگ جهانی هم به دلیل چنین اختلافاتی ایجاد شد، ولی به تدریج پی بردند که برای پیشرفت باید نزاع را کنار بگذارند لذا به اتحادیه اروپا رسیدند. در طول مدت حکومت صفوی ۲۰۰ سیاح از اروپا به ایران آمدند که برخی گردشگر، برخی تاجر، برخی هیئت‌های سیاسی، برخی عالم و هنرمند و برخی مبلغ تبشیری بودند و در این دوره توجه اروپا به شرق بیشتر شد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأکید کرد: برخی از این افراد تا هشت زبان مانند عربی، کلدانی، ترکی، فرانسوی، انگلیسی و فارسی بلد بودند و همین‌ها شروع به سفرنامه‌نویسی کردند. سفرنامه‌ها هم برخی کاملاً دیپلماتیک بود. برخی ضمن سیاسی‌بودن به برخی آداب و رسوم اشاره داشت و برخی هم نوعی گزارش از مسائل جامعه و مردم، آداب و رسوم و باورها و آئین، پوشش، صنعت، راه و جغرافیا و مسائل هنری و معماری بود.

سفرنامه‌ها به عقاید و باورهای مذهبی اشخاص توجه دارد

جاودان بیان کرد: بنابراین در این دوره نوعی شیعه‌شناسی سفرنامه‌ای شکل گرفت و انتظار این است که روند گذشته از شیعه‌شناسی تغییر کند و تا حدی هم این شناخت اجمالی فراهم شد، گرچه باز تبصره‌ای باید به آن زد؛ برخی از این سفرنامه‌ها به عقاید و باورهای مذهبی و شخصیت‌های علمی شیعه و نظرات علمای شیعه، منابع شیعی و... توجه کرده‌اند که بسیار محدود است. یکی از این سفرنامه‌ها، سفرنامه‌های برادران شری است که از طرف انگلیس به عنوان سفیر به درگاه شاه عباس صفوی آمدند. ماموریت اینها تحریک شاه عباس برای جنگ با عثمانی و کسب امتیاز برای تجار انگلیسی بود و البته با مسائل نظامی هم آشنا بودند و سپاه ایران را برای اولین بار با اسلحه جدید آشنا کردند. این سفرنامه در دوره ناصری به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۳۰ در تهران چاپ شد.

در سفرنامه غربی به امور مذهبی به صورت حاشیه‌ای پرداخته شده

وی افزود: این سفرنامه بر مشاهدات و شنیده‌ها متکی است و دنبال تحقیق علمی و رجوع به شخصیت‌های علمی و مطالعه میدانی نبوده است، بلکه بیشتر مشاهدات میدانی خودشان از دربار و ولات و... به خصوص در اصفهان را پوشش داده‌اند. گاهی تناقض هم در این سفرنامه دیده می‌شود و برخی واقعیات را هم تحریف کرده‌اند. این سفرنامه به اخلاقیات و امور مذهبی و باورهای اجتماعی به طور حاشیه‌ای پرداخته است.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی گفت: مثلاً مدعی شده در ایران برخلاف عثمانی به سادات احترام نمی‌گذارند و سادات بر دیگران تفوقی ندارند و اگر کسی چنین تفوقی را بیان کند گردن او را می‌زدند، در صورتی که چنین چیزی واقعیت نداشت و قبل از اینکه شیعه عمومی شود به سادات احترام می‌گذاشتند و امروز هم احترام به سادات وجود دارد. گزارش دیگر آنان این است که ایرانی‌ها به خدای واحد ایمان دارند و حضرت علی(ع) را قبول داشته و محمد را پیامبر بزرگ بزرگ می‌دانند و این پیشرفت در آشنایی با شیعه بوده است. مساجد بسیار عالی و زیبا دارند و آن‌ها را در کمال نظافت نگاه می‌دارند و در وسط حیات، منبر گذاشته و حوضی وجود دارد که از آب آن وضو می‌گیرند و

افراد مقدسی هستند که از آن‌ها استفسار و سؤال می‌کنند که مثلاً به سفر بروند یا خیر؟ این اشخاص برهنه راه می‌روند و لباسی از نم‌آبی‌رنگ پوشیده و هر سال در روز قتل مرتضی‌علی(ع) با کارد خود را مجروح کرده و گاهی عذاب سختی به خودشان می‌دهند که می‌میرند. شاید به قه‌زنی‌ها اشاره شده است.

جاوادن اظهار کرد: در سفرنامه آمده کشیشان آنان لباس‌های سفید می‌پوشند و هر روز جمعه با کمال حضور قلب نماز می‌خوانند و طوری غرق در عبادت هستند که مبهوت شده‌اند؛ در همان اوقاتی که ما در انگلیس پرهیز می‌کنیم آنها روزه نگه می‌دارند که تقریباً ۲۹ روز طول می‌کشد و در تمام روز هیچ چیزی نمی‌خورند تا افطار کرده و شب را به خوشگذرانی می‌پردازند. البته گفته است برخی از مردم خوشگذرانی می‌کردند. بعد گفته مردمان معقول هیچ‌وقت شراب نمی‌خورند مگر موعدی که شاه آن را آزاد اعلام می‌کردند و عیسوی‌ها و شاه در خوردن شراب مختار بودند.

وی با بیان اینکه ۵ سفرنامه تقریباً مهم از سوی فرانسوی‌ها نوشته شده است، افزود: شخص دیگری به نام پیترو دلاواله در قرن ۱۷، برای اولین بار سنگ‌نوشته‌های تخت جمشید را برای غربیان تشریح کرده است؛ او به جشن عید غدیر اشاره دارد و اینکه مردم در این روز جشن می‌گیرند. به سوگواری محرم و معماری ایران، جایگاه مناسک، مظاهر دینی و رونق فراوان آن را هم مورد توجه قرار داده است و اینکه این مناسک در بین مردم رواج زیادی دارد، ولی شاهان خیلی به آن توجهی ندارند. همچنین این باور در بین بیشتر مردم رایج است که شاه صفوی نور اهورایی دارد و خودش را از نسل فاطمه(س) می‌دانند. این سفرنامه به شکست چالدران اشاره کرده و افسانه شکست‌ناپذیری شاه اسماعیل را هم بیان می‌کند. جالب اینکه آورده است مهمترین قسم، قسم به سر شاه عباس است و اگر کسی به سر شاه عباس قسم بخورد، جرئت نمی‌کند قسم بشکند.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی بیان کرد: او ذکر کرده که حرم حضرت عبدالعظیم حسنی(ع) مأمّن و مأوای همه شیعیان است و حتی اگر کسی در آنجا متحصن شود و یا مجرم باشد و به آنجا پناه ببرد در امان است. همچنین در مراسم عزاداری محرم، روی زین اسب، تیر و کمان و شمشیر می‌بندند که از تراش امام علی(ع) است. همچنین جایگاه والا و مهم حرم مطهر حضرت معصومه(س) را مورد توجه قرار داده و این حرم را در تراز حرم حضرت امام رضا(ع) نام برده است. اشاره کرده که باور شیعیان صفوی این است که فقط آن‌ها سعادت‌مندند. همچنین شاه عباس با اینکه به تشیع تعصب داشت، ولی در برابر پیروان مذاهب دیگر تسامح به خرج می‌داد.

وی تصریح کرد: در برخی سفرنامه‌های دیگر حتی به نظر علما درباره نوع حکومت در دوره غیبت هم اشاره کرده و یا جان شاردن که مفصل‌ترین سفرنامه را نوشته و به مراسم عید قربان و قربانی کردن شتر و مراسم عاشورا پرداخته و ده روز محرم را به هفته مقدس مسیحیان تشبیه کرده است و اینکه شیعیان به حمام نمی‌روند، لباس سیاه می‌پوشند، شادی نمی‌کنند و کسی ساز و دهل نمی‌زند.

بیست و یکمین کرسی ترویجی مجمع عالی علوم انسانی اسلامی، سه‌شنبه ۴ بهمن ۱۴۰۱

در این نشست حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مهدی قربانی مسئول دایره المعارف فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، از نظریه خود با عنوان «امکان مردم‌سالاری دینی» کرد.

دکتر مسعود معینی پور استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(علیه‌السلام) و معاون فضای مجازی، هنر و رسانه(مهر) دفتر تبلیغات اسلامی ناقد این کرسی و حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمدهادی مقدسی دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) دبیر این جلسه بود.



مسئول دایره‌المعارف فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) گفت: بحث درباره امکان دموکراسی دینی مهم است و باید صورتبندی دقیقی از مردم‌سالاری دینی شکل بگیرد. برخی اشکالات مردم‌سالاری دینی به عدم فهم منطق حاکم بر مردم‌سالاری برمی‌گردد.

حجت‌الاسلام مهدی قربانی، طی سخنانی در کرسی ترویجی «امکان مردم‌سالاری دینی» اظهار کرد: برخی می‌گویند ساخت جوامع شرقی به گونه‌ای است که تاب دموکراسی را ندارد و این حرف را هم در مورد گذشته ما و هم برای دوره معاصر بیان می‌کنند. بنابراین بحث درباره امکان دموکراسی دینی مهم است و باید صورتبندی دقیقی از مردم‌سالاری دینی شکل بگیرد. برخی اشکالات مردم‌سالاری دینی به عدم فهم منطق حاکم بر مردم‌سالاری برمی‌گردد. مثلاً استاد ما که فرد مغرضی نبود و صاحب آثاری درباره دموکراسی غربی و نقد آن بود، وقتی سخن از دموکراسی دینی می‌شد، می‌گفت نمی‌توانم آن را بفهمم و تردید جدی در امکان مردم‌سالاری دینی داشت.

مسئول دایره‌المعارف فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) تصریح کرد: غرب چند صد سال برای دموکراسی غربی دنبال رفع ابهامات نظری رفت و بنیانی برای دموکراسی مدرن ساختند. بنابراین مسئله کم‌اهمیت نیست یا در یونان چند قرن برای دموکراسی جنگیدند تا در دوره ارسطو موفق به آن شدند. دموکراسی از دغدغه‌های اصلی متفکران یونانی بود و افلاطون آن را به دموکراسی بد و خوب تقسیم کرده بود؛ وقتی قدرت در دست عموم مردم

بود و قانون فیلسوف شاه اجرا می‌شد، دموکراسی خوب نامیده می‌شد و دموکراسی بد هم یعنی قدرت در دست عموم مردم است و از قانون فیلسوف شاه تبعیت نمی‌شود و قوانین هم در دست مردم است. مساوات برای رسیدن به مقامات دولتی، وجود انتخابات، آزادی اعم از بیان و عمل و آموزش و پرورش از نگاه افلاطون مشخصه‌های دموکراسی است. البته در نهایت افلاطون نگاه مثبتی به دموکراسی ندارد و ارسطو دموکراسی را حکومت اکثریت می‌داند که همه با هم برابر هستند. او هم دموکراسی را حکومت مطلوب نمی‌داند.

مؤلفه های بنیادین دموکراسی

مسئول دایره‌المعارف فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) با بیان اینکه این رویه تا دوره رنسانس نگاه حاکم است، گرچه اندیشمندان از آن غافل نبودند، برای آن‌ها جذاب نبوده است، اظهار کرد: چند عنصر همیشه در دموکراسی‌ها مورد توجه و وجه مشترک بوده و هر نظریه‌پردازی با هر نوع پارادایمی آن را پذیرفته است و براین اساس دموکراسی حکومتی است که در آن مشارکت مردم در مسائل سیاسی، آزادی، تساوی همه در برابر قانون و رضایت مردم به رسمیت شناخته شده است.

وی با طرح این پرسش که آیا اسلام مؤلفه‌های بنیادی دموکراسی مانند مشارکت مردم، شورا و مشورت و انتخابات و امر به معروف و نهی از منکر، آزادی و... را پذیرفته است، گفت: فی‌الجمله پذیرفته است. شهید مطهری گفته به خاطر همین آزادی‌ها بوده که اسلام باقی مانده است، اسلام با شجاعت و صراحت با افکار مختلف مواجه شده است و حتی اگر کسی بگوید من خدا را قبول ندارم، ما با او وارد بحث می‌شویم. امام خمینی(ره) هم فرمودند مادامی که مخالفان اسلحه به دست نگرفته‌اند آزادند و ما هم جواب آنان را می‌دهیم. امام فرمود که در حکومت اسلامی ولی امرش با پایین‌ترین مردم علی‌السویه است و در صدر اسلام هم این‌طور بود. بنابراین رضایت مردم ملاک است و اسلام هیچ حکومتی را با خشونت به مردم تحمیل نمی‌کند.

حجت الاسلام قربانی در پاسخ به این پرسش که تعارضاتی بین قوانین و ساختارها با مقام عمل و کنش‌ها در این مسئله شاهدیم و این امر می‌تواند منجر به پیامدهای نادرست شود، گفت: بله درست است؛ در سال ۱۳۸۵ اساسنامه خانه ملی گفت‌وگوی آزاد مصوب شد، ولی هنوز اجرا نشده است. البته رئیس‌جمهور تلاش کردند که آن را اجرا کنند ولی به نظر برخی، نیازی به خانه ملی گفت‌وگو نیست و باید قانون اساسی را اجرا کنیم که آزادی‌ها و اعتراضات را به رسمیت شناخته است و باید محدودیت‌ها برداشته شود.

از نظر اسلام، در هیچ حکومتی اجازه حذف مردم را نداریم

مسئول دایره‌المعارف فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) با بیان اینکه عمل ما با چارچوب‌های نظری فاصله ملال‌آوری دارد و در ذهن مردم تناقض ایجاد می‌کند، تصریح کرد: از نظر اسلام، در هیچ حکومتی اجازه حذف مردم را نداریم؛ از نظر شهید بهشتی اگر آیه و روایتی هم نداشته باشیم عقل حکم قطعی به این موضوع می‌دهد چه رسد به اینکه آیه هم داریم که امر به مشورت کره است؛ دو آیه درباره مشورت یکی در مدینه و دیگری در مکه نازل شده است و بر این اساس برخی اصل مشورت را واجب می‌دانند ولی برخی نظر شورای کسب‌شده از مشورت را هم واجب می‌دانند.

وی تأکید کرد: حاکم ولو معصوم هم نمی‌تواند براساس شناخت و اراده خودش جامعه را اداره کند. به همین دلیل امام خمینی(ره) می‌فرمود: «دموکراسی در ذات اسلام است». بنابراین قرار نیست پیامبر براساس علم عصمت جامعه را اداره کند. البته ممکن است این پرسش در ذهن برخی وجود داشته باشد که برخی علما در کنار حکومت‌ها بودند و بر کارشان نظارت می‌کردند و آیا چنین وضعی مردم‌سالاری دینی است که جواب می‌دهیم مردم‌سالاری دینی زمانی وجود دارد که در رأس هرم قدرت انسان معصوم یا در غیبت امام، ولی‌فقیه باشد.

حجت الاسلام قربانی با بیان اینکه دموکراسی به دو بخش ناب و مطلق و کنترل شده تقسیم شده است، افزود: ما در خارج هیچ وقت دموکراسی ناب نداریم و همیشه محدود و کنترل شده بوده است. پوپر که طرفدار جامعه باز و دشمنان آن است می‌خواهد خالص‌ترین دموکراسی را ارائه دهد و می‌گوید؛ معنای آزادی نامحدود این است که قوی می‌تواند به ضعیف زور بگوید و جامعه به سمت بی‌نظمی پیش خواهد رفت و اقلیت بهره‌مند اکثریت دارای ضعف اقتصادی را به بردگی می‌کشاند؛ یعنی او هم بر دموکراسی حد زده و آزادی مطلق را نابودکننده جامعه می‌داند.

وی اظهار کرد: لیبرال‌ها براساس ارزش‌های بنیادین لیبرالیسم، دموکراسی را محدود می‌کنند. سوسیالیست‌ها براساس ارزش‌های سوسیالیستی و... سؤال این است که چه اشکالی دارد که کسی براساس ارزش‌های اسلامی بر دموکراسی حد بزند؛ اصلاً اسلام را به عنوان دین ندانیم، بلکه به عنوان یک مکتب و مسلک هم بدانیم چه ایرادی دارد؟ شما که براساس لیبرالیسم، دموکراسی را بیان کرده‌اید از کجا فهمیدید که مردم راضی به ارزش‌های لیبرالیستی هستند. بنابراین منطق دموکراسی اسلامی قوی‌تر از غربی است، زیرا حداقل می‌دانیم مردم مسلمان بر سر یکسری مسائل اصلی و مهم اتفاق نظر دارند و کسی که پایبند به این اصول نباشد او را از دایره اسلام خارج می‌کنند. بنابراین دموکراسی ناب در جوامع وجود ندارند و همه کنترل شده هستند و فرایند و خط تولید مشخصی دارند و با همان منطقی که دموکراسی‌ها در دنیا حاکم است مردم‌سالاری دینی هم این ظرفیت را دارد؛ با این تفاوت که منطق مردم‌سالاری دینی در مواجهه با سایر مدل‌های دموکراسی قوی‌تر و روشن‌تر است.

۸۸. چالش ایده‌های تمدنی در عصر پهلوی دوم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / ۱۰ بهمن ۱۴۰۱



عضو گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشکده اسلام تمدنی گفت: تمدن یعنی تلاش برای نجات دیگران؛ تمدن نوع زیستی است که امکان همزیستی بیشتر و بهتر آدمیان را در کنار همدیگر فراهم می‌کند و جامعه‌ای متمدن‌تر است که این شرایط در آن فراهم‌تر باشد.

سیدعلیرضا واسعی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی امروز در نشست علمی «چالش ایده‌های تمدنی در عصر پهلوی دوم»، گفت: سه نظریه تمدنی مهم در یک قرن اخیر وجود داشته است و اندیشه‌ورزان به سمت توصیه‌هایی رفتند که بتوانند جامعه را به وضعیت مطلوب سوق دهند و جوامع اسلامی و ایران را از آن وضعیت نجات دهند. این سه نظریه شامل نظریه‌های دین‌بنیاد، عرف‌بنیاد و غرب‌بنیاد است.

وی افزود: نظریه «دین‌بنیاد» در دوره‌های اخیر مدافعان زیادی داشته و به خصوص در بین فقه‌اندیشان بیش از اقشار دیگر مورد توجه بوده است؛ این‌ها گفتند اگر بخواهیم به وضع مطلوب دست یابیم تنها راه این است که به اسلام اصیل روی بیاوریم، زیرا اسلام کنونی دچار تحریف و خرافات و خوانش‌های نادرست و در عرصه حیات اجتماعی منحرف شده است و آنچه از دین در اختیار ماست با صدر اسلام فرق دارد و دستیابی به جامعه مترقی فقط با برگشت به اسلام اصیل ممکن خواهد بود.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با اشاره به تعریف تمدن، اظهار کرد: تمدن دستاورد مادی نیست، بلکه دستاوردهای مادی حاصل تمدن است؛ یکی از اندیشمندان غربی به نام مارگارت در تعریف تمدن آورده است که ما در چند هزار سال قبل به یک استخوان شکسته دست یافتیم که پیوند خورده بود. اگر هر حیوانی استخوان رانش می‌شکست زمین‌گیر شده و طعمه حیوانات دیگر می‌شد ولی انسان این‌طور نبود؛ از دید وی، تمدن آن است که انسان با همه مشکلاتی که دامنگیر اوست به کمک هم‌نوعش شتافته و او را از مشکلاتش رها کند.

تمدن یعنی تلاش برای نجات دیگران

واسعی تأکید کرد: تمدن یعنی تلاش برای نجات دیگران؛ تمدن نوع زیستی است که امکان همزیستی بیشتر و بهتر آدمیان را در کنار همدیگر فراهم می‌کند و جامعه‌ای متمدن‌تر است که این شرایط در آن فراهم‌تر باشد. نظریه دین‌بنیاد معتقد است که بهترین نوع زندگی را دین برای انسان ایجاد می‌کند. در دوره پهلوی این دیدگاه فراوان مورد توجه بود و شخصیت‌هایی چون شریعتی و طالقانی و... از طرفداران آن بودند و امام در نظر و عمل آن را دنبال کردند و معتقد

بودند که تمدنی که ما به دنبال آن هستیم در پی تحقق دین در عرصه فردی و اجتماعی و حکومتی برای سعادت دنیا و آخرت است.

وی افزود: نظریه دیگر نظریه «عرف‌بنیاد» است که در تضاد کامل با نظریه دین‌بنیاد بود؛ اینها معتقد بودند ایران یک سابقه تمدنی بزرگی داشته است و اگر بخواهیم دوباره به پیشرفت برسیم، باید به تمدن کهن و تاریخ باستان خودمان برگردیم و الگوهای زیستی آن دوره را احیا کنیم؛ البته باستان‌گرایان هم با این نظریه پیوند می‌خورند. این افراد به پیشرفت‌های زمان ساسانیان اشاره دارند که مسیرهای زیرزمینی برای آب با پیچیدگی زیادی ایجاد کرده و قنات داشتند و در عرصه‌های مختلف مانند معماری، کارهای بزرگی می‌کردند. افرادی چون کسروی، زرین‌کوب و فخرالدین شادمان معتقد به این موضوع بودند، هر چند زرین‌کوب تصریح ندارد، ولی از آثار او به خوبی این موضوع قابل استحصال است.

واسعی بیان کرد: نظریه سوم «غرب‌بنیاد» است؛ این نظریه بر این باور بود که اوضاع تاریخی، فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی در جامعه ایران به آسانی قابل حل و فصل نیست و اصلاح این جامعه عملاً ناممکن است، مگر اینکه یک الگوی مشخص پیش رو داشته باشیم؛ اگر عین غرب عمل کنیم آن وقت خواهیم توانست به زندگی درست و متمدانه دست یابیم، وگرنه جامعه خرافات‌زده را باید به زور به تبعیت از یک زندگی متمدانه ترغیب و تشویق کنیم.

وی افزود: این نظریه بیشتر به تقی‌زاده منسوب است و او در یکی از آثارش تأکید می‌کند که اولین کسی که بمب اخذ تمدن غرب را منفجر کرد من بودم ولی او اذعان دارد که گفتم باید از تمدن غرب پیروی کنیم، ولی منظور من این نبود که فرهنگ خودمان را هم در فرهنگ غرب ذوب کنیم و پوشش و آداب و رسوم خودمان را از بین ببریم. به نظر تساهل و تسامح، آزادی و... باید وارد فرهنگ ما شود و در این صورت متمدن خواهیم شد، ولی این امر دلیلی بر این نیست که نوع پوشش و آداب و رسوم غلط غرب را هم بگیریم.

واسعی اظهار کرد: آیا واقعا این افراد قصد داشتند که زیرآب دین را بزنند یا اینکه افراد دغدغه‌مند و پردردی بودند؛ من معتقدم دغدغه داشتند و دنبال رفع گرفتاری‌ها بودند. سیدجمال به آسیب‌هایی پرداخت که عامل عقب‌ماندگی جهان اسلام است و به این نتیجه رسید برای پیشرفت باید این آسیب‌ها را حذف کرده و طرح نو در اندازیم. مهمترین طرح وی که توسط عرف‌بنیادها و غرب‌بنیادها هم دنبال شد این بود که جامعه وقتی پیشرفت خواهد کرد که انسان در آن دارای کرامت انسانی واقعی باشد.

حفظ ارزشمندی انسان

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با بیان اینکه شهید مطهری گفته است حتی کفار هم از جهت انسانی جایگاه برابر شهروندی و این دنیایی دارند بنابراین باید ارزشمندی انسان حفظ شود، گفت: دومین عامل مورد تأکید سید جمال، حقوق انسان‌ها و برابری آن است و مقوله دیگر آزادی که کسی نمی‌تواند منکر این مقوله شود و در بیانیه گام دوم هم آمده که آزادی حقی انسانی است که نه حکومتی می‌تواند آن را از مردم سلب کند و نه به آن‌ها بدهد، زیرا آزادی مانند اکسیژن برای تنفس مردم است.

واسعی تأکید کرد: هر سه نظریه دنبال این بودند که الگویی ارائه دهند که بر مبنای آن چنین فرایندی طی شود؛ مثلاً در انقلاب مشروطه بر لزوم حاکمیت قانون تأکید شد، زیرا تنها راهی بود که می‌توانست حقوق و آزادی مردم را به رسمیت بشناسد. مهمترین چیزی که انقلاب اسلامی هم دنبال کرده است همین عدالت و پیشرفتی است که انسان‌ها در آن آزادی و حقوق برابری دارند و ارزشمند و با کرامت هستند.

چالش‌های نظریه دین‌بنیاد

وی ادامه داد: هر سه نظریه چالش‌های بزرگی هم داشتند؛ نظریه دین‌بنیاد، روشنفکران بی‌دین را در برابر خود داشت؛ اینها گفتند خود اسلام عامل عقب‌ماندگی ما بوده است و زیست‌مسلمین نشان داده که نمی‌تواند یک تمدن را ایجاد کند و حالا شما دوباره می‌خواهید ما را به عقب ببرید؟ البته شهید مطهری و دیگران جواب‌های درخوری به آن داده‌اند و امروزه نویسندگان حوزه و دانشگاه پاسخ‌ها را به این نظر داده‌اند. دسته دوم سنت‌گرایان اخباری‌مسلک بودند که می‌گفتند شما می‌خواهید گفتمان جدیدی از دین ارائه کنید، ولی ما همان رویکرد سنتی به دین را قبول داریم؛ این افراد دینداران متصلب و متعصبی بوده و هستند که امروز هم بیشتر بر مناسک و شعائر تأکید دارند و رویکرد آنان دینداری مناسکی است و خیلی با عقلانیت دینی کاری ندارد.

واسعی بیان کرد: دسته سوم روشنفکران دینی بودند که می‌گفتند دین امری تاریخی و فردی است و باید آن را در بسترهای خودش ببینیم و دین آمده تا رابطه انسان با خدا را درست کند و کاری به عرصه اجتماعی ندارد. نظریه عرف‌بنیاد هم دو چالش جدی داشته است؛ اول اینکه آنچه این افراد بیان می‌کنند در حد شعار است؛ یعنی ما در تاریخ باستان دستاورد داشتیم، ولی الگویی چارچوب‌دار و قاعده‌مند برای پیشرفت ندارد و چالش دوم این است که حتی تصویر روشنی از گذشته نداریم؛ اینکه در ایران باستان چه وضعی وجود داشت. مضاف بر اینکه بعد از اسلام چیزهایی که قابلیت استفاده و کاربرد از تمدن ایران داشت، مورد توجه قرار گرفت.

نیازمند غرب‌شناسی هستیم

وی با بیان اینکه نظریه غرب‌بنیاد هم دو چالش جدی داشت؛ اول چالش از سوی دینداران و دیگری چالشی از سوی عرف‌گرایان و باستان‌گرایان، افزود: معتقدم گفت‌وگو درباره این مقولات و نظریات بسیار لازم است تا شناخت جدی از غرب و عرف پیدا کنیم که متأسفانه کمیت آن در بین دینداران لنگ می‌زند، فکر می‌کنیم در غرب فقط فساد و فحشا هست؛ نیازمند غرب‌شناسی هستیم، زیرا غرب فقط چیزی نیست که در رسانه‌ها منعکس می‌شود. چنانکه در تاریخ و شرق هم چیزهایی وجود دارد که غرب می‌تواند از آن استفاده کند.

واسعی تأکید کرد: ایرانیان سده اخیر به فهم متفاوتی از جهان پیرامونی، پیشرفت و راهکارها دست یافته‌اند؛ این فهم بسیار مهم است، زیرا گام اول زیست‌تمدنی، آگاهی انسان و دانش گسترده است و اگر آگاهی به خصوص علوم انسانی نباشد، انتظار زیست‌تمدنی نابخاست.

وی درباره اینکه چرا نظریه دین‌بنیاد در قرن اخیر با اقبال بیشتری روبرو شد، گفت: دین در جامعه ایرانی بیش از ۱۴ قرن ریشه دواند و ایرانیان با هر هویت دیگری هم شناسایی شوند هویت دینی از آنان زدودنی نیست خصوصاً اکثریت جامعه ایرانی کسانی بودند که با آداب و سنن دینی خود را بیشتر تعریف می‌کردند. دینداری مردم قشری، مناسکی و سطحی و شعائری بوده و هست و الان در ایامی خاص خیابان‌ها پر از افراد است، ولی ممکن است دین در زندگی افرادی از جامعه وجود نداشته باشد و این نشان می‌دهد دینداری مردم، عمیق، اصولی و مبتنی بر داده‌های اصیل اسلامی نیست.

واسعی تصریح کرد: در چنین جامعه‌ای اگر زبانی غیر از زبان دین به کار گرفته شود کارآمدی ندارد و کسی صدای ادبیات غیردین را نمی‌شنود؛ چقدر داستان‌سرایی به نام دین می‌شود و برخی زشت‌ترین تعابیر را نسبت به افراد مقدس و ائمه می‌گویند و مخاطبان زیادی هم دارند و صدای کسی هم در نمی‌آید. بنابراین تئوری دین‌بنیاد قابلیت طرح بیشتری دارد و امکانات مناسب در عمده زمان‌ها در اختیار سخنوران و خطبا وجود داشته است.

نشست علمی

بزرگسازان مهدویت و آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
با همکاری قطب تعمیق ایمان دینی
اولین نشست علمی همایش «جریانهای انحرافی و مدعیان دروغین مهدویت معاصر»
با موضوع:

**راهکارهای مواجهه با جریان انحرافی
و مدعیان دروغین معاصر مهدویت**

ارائه دهنده
حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمدتقی سبحانی

دبیر علمی
حجت الاسلام و المسلمین محمدشهبازیان

زمان: یکشنبه ۱۴۰۱/۱۱/۰۹ | ساعت ۱۰ الی ۱۲
مکان: قم؛ پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تالار کوثر

لینک ورود به جلسه: <http://dte.bz/mahdaviyat>

مرکز همکاری های علمی و بین المللی پژوهشگاه
بزرگسازان مهدویت و آینده پژوهی



حجت الاسلام و المسلمین محمدتقی سبحانی در نشست «راهکارهای مواجهه با جریان انحرافی و مدعیان دروغین معاصر مهدویت» که امروز در قم برگزار شد اظهار کرد: موضوعی که برای این نشست انتخاب شده است موضوعی مهم و اساسی است. در ذهنم بود چند مقدمه عرض کنم ولی در بررسی اولیه به اینجا رسیدم این مقدمات پایه های اصلی تبیین راهکارها و سیاست گذاری ها در این زمینه است و شاید اهمیتش از خود راهکارها بیشتر باشد. به تعبیری ما با یک خلأ راهبردی در مواجهه با فرق مدعیان مهدویت مواجهیم و ریشه اصلی این است که در حوزه مطالعات فرق، چندان کار علمی و میدانی نکردیم. غالب فعالیت های فرقه ای ما به شناخت درون مایه فرق و حداکثر آداب و شعائر آنها گذشته است اما فرقه شناسی به مفهوم دقیق کلمه و بررسی آن به عنوان یک جریان اجتماعی کمتر مورد مطالعه ما بوده است.

وی بیان کرد: طبیعی است وقتی از جریان مدعیان مهدویت یاد می‌کنیم بحث از صورت فرهنگی به یک بحث کلان اجتماعی تبدیل می‌شود، از بعد فردی به بحث گروهی و جریانی تبدیل می‌شود و بررسی یک حرکت اجتماعی با برخورد با یک مجموعه از عقاید و اندیشه‌های متفاوت است. به تعبیری وقتی با فرقه مواجهیم چهار عامل در هم تنیده می‌شود تا یک فرقه را شکل دهد. عامل اول باورها و شعائری است که ربنای یک فرقه است. بخش دیگری از فرقه به حوزه آسیب‌های اجتماعی برمی‌گردد، معمولا این فرقه‌ها چه در گذشته تاریخی و چه دوره‌های جدید وابسته به یک زمینه‌های اجتماعی هستند که در آن نوعی خلل‌هایی وجود دارد که ظهور و رشد فرقه‌های مدعی مهدویت را دامن می‌زند و این را هرگز نمی‌شود از فرقه‌های مدعی مهدویت جدا کرد.

حجت الاسلام و المسلمین سبحانی محور سوم را حوزه اختلالات روانی و روحی توصیف کرد و افزود: غالبا کسانی که به جریان مدعیان می‌پیوندند از اختلالات روانی رنج می‌برند. این لزوما بیماری روانی نیست بلکه شاید به یک نیاز اساسی انسان برگردد. لایه چهارم فرقه‌های مدعی، بخش‌های سیاسی و امنیتی است. تبعا این الگویی که بنده عرض می‌کنم یک مدل تیپیکال است یعنی صورت‌بندی‌هایی ارائه می‌کند که از آن الگوهای تحلیلی دربیآوریم. ما در حوزه فرقه‌های مدعی باید این چهار مولفه را به عنوان مولفه‌ای تاثیرگذار در شکل‌گیری فرقه‌های مدعی مد نظر داشته باشیم.

وی بیان داشت: اساسا دو رکن سازنده اصلی فرقه‌های مدعی است و دو پایه اساسی شکل می‌گیرد تا فرقه‌ها به وجود بیایند. رکن اول مجموعه باورهایی است که در ذهن پیروان این گروه‌ها و حتی در خود مدعیان وجود دارد که آن مجموعه باورها نوعی نگاه به آینده را شکل می‌دهد. رکن دوم شرایط اجتماعی و فرهنگی در جامعه است به این معنا که شرایطی به وجود آید که افراد انتظار چنین ارزش‌ها و اصول و باورهای آینده‌نگرانه را بسیار زود و قریب بدانند و معتقد شوند که باید آن آرمان‌ها به سرعت تحقق پیدا کند. وقتی این دو تا عامل در جامعه‌ای شکل می‌گیرد بستر ظهور فرقه‌های مدعی مهدویت فراهم می‌شود.

گسترده دامنه مدعیان مهدویت و توجه به آن

استاد حوزه علمیه قم اظهار کرد: اگر با نگاه تاریخی سراغ این موضوع برویم درمی‌یابیم این مدعیان اختصاص به مذهب امامیه ندارند و در سایر گرایش‌های شیعی هم شاهد ظهور مدعیان مهدویت هستیم. این رویکرد ادعاگرایانه در غیر مجموعه‌های به ظاهر مذهبی اسلامی هم ظهور داشته است. بنابراین ما با یک پهنه وسیعی از پدیدارهایی مواجهیم که اگر قرار است راهی و راهکاری برایش ارائه دهیم باید این سطح از گروه‌ها و جریانات را پوشش دهیم. ما در تاریخ جریانی از غلات داشتیم که ریشه و بنیاد آنها همین جریان مدعیان بوده است. عمدتا اینها وعده به آینده را به وضعیتی که خودشان دارند تطبیق می‌دادند. همچنین وقتی بسیاری از جریان‌های صوفیانه را از نگاه پدیدارشناسانه بررسی می‌کنیم درمی‌یابیم که اینها بیش از اینکه یک گروه معنوی و عرفانی باشند بیشتر یک گروه مهدوی‌باور هستند و باید آنها را در مجموعه مهدی‌باوران دسته‌بندی کنیم. بسیاری از کسانی که در تاریخ اسلام مدعیاتی مطرح کردند، بین رویه ادعایی آنها و هسته ادعایی آنها تفاوت وجود داشته و چون ما نمی‌توانیم اینها را تفکیک کنیم در نحوه برخورد با آنها دچار اشکال می‌شویم. بسیاری از گروه‌هایی که تحت عنوان صوفیه ظهور پیدا کردند فرقه‌های معنوی نبودند بلکه بیشتر اینها از یک ادعای مهدی‌باورانه عمیقی برخوردار بودند. باید کارشناسانی که می‌خواهند فرقه‌ها را بررسی کنند میزان‌هایی داشته باشند که نشان دهند این گروه جزء مدعیان مهدویت است و صرفا گروهی معنویت‌گرا نیست. از این جهت معتقدم حتما باید شاخص‌هایی ارائه دهیم که گروه مدعیان مهدویت را با این شاخص‌ها بسنجیم و از طریق همین شاخص‌ها راهکارهای اصلی‌مان را پیدا کنیم.

وی بیان کرد: ما می‌توانیم شش ویژگی به گروه‌های مدعی مهدویت نسبت دهیم؛ در فرقه‌شناسی به معنای امروزی که مطالعه جامعه‌شناسی دینی است برای فرقه شش ویژگی برشمردند که من کاری به آنها ندارم. مدعیان مهدویت یک ویژگی‌هایی دارند که آنها را کاملا ممتاز می‌کند و از طریق همین ویژگی‌ها باید راهبرد روشنی را در مواجهه با آنها طراحی کنیم. اولین ویژگی این است که مدعیان مهدویت معمولا دست روی مهمترین ارزش‌ها، آرزوها و امیدهای بزرگ

بشریت می‌گذارند. به تعبیری بیشترین ظرفیت دینی را درون مدعیات خودشان می‌گنجانند مثل ادعای برقراری عدالت یا رساندن انسان به کمال. پس یکی از نقاط تمایز مدعیان این است که بزرگترین آرزوها و ظرفیت‌های دینی و انسانی را درون مدعیات خودشان می‌گنجانند. پس ما نه با یک عقیده و باور معنوی بلکه با مجموعه‌ای از آرمان‌ها، آرزوها و افق‌اندیشی‌های انسانی سروکار داریم.

حجت الاسلام والمسلمین سبحانی افزود: ویژگی دوم این است؛ این‌گونه فرقه‌ها به دلیل اینکه به آینده تکیه می‌کنند همیشه از کمترین شواهد و مستندات برای مشروعیت بخشی خودشان استفاده می‌کنند. به تعبیری تکیه‌گاه اصلی این فرقه‌ها برای مشروعیت بخشی آینده است نه وضعیت موجود و این کار فرقه‌ها را آسان می‌کند. ویژگی سوم این است؛ اینها با کمترین شواهد عقلی و نقلی و آن هم بر اساس تاویلات با پیروان خودشان برخورد می‌کنند. تمام فرقه‌های مدعی با تمام شاخه‌هایشان یا اساساً خودشان را نیازمند ادله نمی‌بینند و یا اگر ادله‌ای مشخص می‌کنند به صورت موردی و مبتنی بر تاویل است.

وی ادامه داد: ویژگی چهارم این است که این فرقه‌ها به شدت بر محور شخصیت بنا می‌شود یعنی یک فرد مثالی و آرمانی همیشه در نقطه مرکزی این فرقه‌ها ظهور پیدا می‌کند. ویژگی پنجم ابعاد عاطفی و احساسی است که در فرقه‌های مدعیان شکل می‌گیرد. نکته ششم بحث رازآلودگی و تمسک به مجموعه رمزورها است. وقتی قرار است شخصیت فرقه‌ای معرفی شود معمولاً مجموعه‌ای از رمزها، ویژگی‌ها، ابزارها و خصوصیت‌هایی که جنبه ماورایی پیدا می‌کنند در او برجسته می‌شود.

وی بیان کرد: بنابراین ما در جریان مدعیان مهدویت با دو پدیده یا دو سطح از پدیده مواجهیم که باید سطوح پدیده را از هم تفکیک کنیم بعد در بخش راهکارها متناسب با این سطوح و تحلیل و تجزیه این عناصر راهکار ارائه دهیم؛ یک سطح، سطح اجتماعی فرقه‌ها است و یک سطح، سطح فردی آنها. در یک فرقه این دو از هم قابل تفکیک نیست. در فرقه‌ها ما نه با یک فرد مواجهیم و نه با یک فرقه و جریان اجتماعی. با اینکه اینها از هم قابل انفکاک نیست، ولی به جد اعتقاد داریم توجه به این دو بعد در شکل‌گیری این جمعیت‌ها مهم است. ما با دو مقوله سروکار داریم که اگر آنها را از هم تفکیک نکنیم راه مواجهه ما دچار اشکال می‌شود.

راهکار مقابله با فرقه‌های مدعی

استاد حوزه علمیه قم گفت: تا اینجا روشن شد که ما با یک ساختار تشکیلاتی مواجهیم و مواجهه با تشکیلات، تشکیلاتی از جنس خودش می‌خواهد. مثلاً اگر تشکیلات مقابل، تشکیلات قومی و طایفه‌ای است جریان مقابله با آن هم باید درون قومی و درون طایفه‌ای باشد و هر گونه مواجهه دیگر به تقویت آن می‌انجامد. اگر جریان مدعی دارد از بستر طایفه‌ای استفاده می‌کند یا از جریان فراملی استفاده می‌کند باید تشکیلات بتواند ساختاری متناسب با آن ایجاد کند. کار تشکیلاتی هم نیازمند اجماع‌سازی است. اگر تشکیلات نتواند در تقابل با تشکیلات فرقه‌ای بین کسانی که همسو هستند ایجاد اجماع کند، در نقطه اول شکست می‌خورد.

وی بیان داشت: نکته دوم این است که در مواجهه با فرقه‌ها نیازمند دو حرکت موازی هستیم یکی درمانگری، دوم ریشه‌کنی. ما در فرقه با افرادی مواجه هستیم که توسط فرقه‌ها جذب شدند و فرقه‌ها به آنها آسیب رساندند. لذا یک راه درمان این افراد است و راه دوم شناسایی ریشه‌ها و تلاش برای خشکاندن آنها. نکته سوم هم این است که در مواجهه با مدعیان ما به دو بعد فردی و اجتماعی نیاز داریم و باید بعد فردی را از بعد اجتماعی جدا کنیم.



نشست موضوع اذن پدر در ازدواج باکره

نشست علمی با عنوان «مدل حل مسئله در احکام فقهی ناسازگار با حقوق شهروندی زنان» با تاکید بر موضوع ازدواج باکره از سوی گروه فقه حقوق و تکالیف شهروندی پژوهشگاه فقه معاصر برگزار شد.

زهرا اخوان صراف، استاد دانشگاه نشست علمی با عنوان «مدل حل مسئله در احکام فقهی ناسازگار با حقوق شهروندی زنان» با تاکید بر موضوع ازدواج باکره از سوی گروه فقه حقوق و تکالیف شهروندی پژوهشگاه فقه معاصر و با ارائه زهرا اخوان صراف و نقد محمود حکمت نیا برگزار شد در سخنانی اظهار کرد: موضوع سخن من مدل حل مسئله در احکام فقهی ناسازگار با حقوق شهروندی زنان است. واضح است که در مطالعات فقهی معاصر یک سری ناهماهنگی بین برخی از قوانین و احکام فقهی مربوط به زنان با هارمونی و نظم عمومی حقوقی جهانی با عقلانیت معاصر و از همه مهمتر پاره‌ای از مقاصد خود دین وجود دارد. این‌ها تشخیص داده شده و گفته شده است و این اقتضاء می‌کند که در بسیاری از موارد یک بازبینی و بازبینی مبتنی بر پویایی فقه انجام شود. حالا این بازبینی و بازبینی چه این‌که منجر به تغییر قانون مبتنی بر فقه شود و چه منجر به تغییر فقه پشتوانه و تغییرات جزئی و تدارک فقهی مسئله شود و چه این‌که منجر به تغییر کلان در حکم شود و یا حتی به هیچ‌کدام از این‌ها منجر نشود، یعنی مسئله به همان صورتی که بود تشخیص داده شود و بعد از بررسی باقی می‌ماند و مشکلی ندارد، باز هم نیاز است که به نحوی و با ادبیات و بیانی بازتقریر شود که آن چالش‌ها مرتفع شود.

وی افزود: از طرف دیگر اگر بخواهیم آن وجه شهروندی و حقوق شهروندی را بیان کنیم، حقوق و آزادی‌های زنان تا پیش از مطرح شدن حقوق شهروندی توسط نهادهایی مثل فرهنگ و جوامع ادیان و فرق و چیزهایی از این قبیل به قوانین دیکته می‌شد. اما امروزه زنان به عنوان شهروندان جهان برخوردار از حقوق شهروندی هستند. حقوق شهروندی که مدعی است ضامن منافع تک تک افراد جامعه فارغ از جنسیت، نژاد، دین و غیره است.

صراف خاطر نشان کرد: اندیشه‌ای که بنده آن را تشریح می‌کنم یک مدل علمی برای حل نوع این معضلات است و در واقع اشاره و بخش گزیده‌ای از یک پروژه علمی وسیعی است که درباره‌ی چالش‌هایی که بعضی از احکام مربوط به زنان با حق کرامت و آزادی زنان دارد. بنده آن پروژه را در دست اجرا دارم. در این نشست می‌خواهم ضمن این‌که اصل مدل علمی را تشریح کنم آن را بر یک نمونه - ولو به صورت مختصر و بسیط - تطبیق کنم و بیازماییم، یعنی ارائه‌ی مدل و آزمودن آن است.

این استاد دانشگاه گفت: نمونه‌ای که من امروز می‌خواهم این قضیه را بر آن تطبیق کنم اذن ولی در نکاح باکره‌ی رشیده است که مسئله‌ی جنجالی بسیار اندیشیده‌ی بسیار پژوهیده‌ی بسیار جای کار داری است. بالأخره مشهور معاصران قائل به این هستند که؛ نکاح باکره‌ی رشیده نیازمند اذن ولی است. این مسئله چالش‌خیز است و خواهم گفت که نوع

چالش‌های آن چیست. با فرض این‌که بپذیریم چالش‌هایی داشته است، برای رفع این چالش‌ها چه نوع اقداماتی شده است. یک اقدام این است که قول دیگر فقهی را تقویت کرده‌اند. در عصر خود ما شما نوشته‌جات فراوانی را می‌توانید پیدا کنید که افرادی اتفاقاً قائل به عدم اشتراط اذن ولی شده‌اند. از چه راهی؟ از درون همان فقه سنتی و با ابزارهای تماماً سنتی، یعنی بدون تغییر. مثلاً به جای این‌که این دسته از روایات که مشهور فقهای معاصر آن‌ها را ترجیح داده‌اند، بپذیرند، این دسته را تضعیف کرده‌اند و دسته‌ی دیگری را پذیرفته‌اند. چطور تضعیف کرده‌اند؟ با همان روش‌های فقه سنتی. این راهی است که در درون خود فقه وجود دارد که من به آن قول دیگری‌ها می‌گویم، یعنی همان فقه است و فقط یک قول دیگر است

وی افزود: درست است که از همان داخل فقه سنتی رفتار می‌کند، اما یک ابزارهای به‌روزتری که محصول این تراکم معرفتی بشر هست را به کار می‌گیرد، مثلاً پیشرفت‌هایی که در حوزه‌ی بررسی تاریخی واقع شده، این را در نقد روایات وارد می‌کند و چیزهایی از این دست. باز هم این چاره‌اندیشی، چاره‌اندیشی سنتی است، اما نوگرا است. وجه سومی که هست و آن چیزی که در افواه نواندیشی دینی مشهور است، از این اجتهاد در فروع پا را بالاتر می‌گذارد و به اجتهاد در اصول می‌پردازد، مثل این‌که در منابع تشکیک کند و این‌که این روایات را همیشگی نداند و یا مثلاً به قرآن کریم وجه برجسته و بارزتری بدهد و یا در کنار این‌ها عقلانیت معاصر را در کنار سیره‌ی عقلا به عنوان یک منبع قرار دهد، نه فقط سیره‌ی متصله و غیر ذلک.

اخوان صراف افزود: کاری که قرار است انجام شود بررسی واقعی مسئله است. یعنی تا حد امکان در پرتوی پیشرفت دانش‌ها واقعا به زبان خودمان این‌طور معلوم شود و بررسی شود که مسئله چه بوده است؟ مسئله‌ای که احکامی بر آن بار شده چه بوده است؟ وقتی از مسئله حرف می‌زنم منظور من واقع قضیه‌ای است که مجموع حکم و موضوع را می‌گیرد. آن موضوع چه بوده است؟ چه احکامی بر آن بار شده است؟ و این احکام برای تحصیل چه اغراض و مصالحی بوده است؟ محصول اعمال مدل لزوماً تغییر احکام فقهی و سازگار کردن آن با بینش‌ها و گرایش‌های دوره‌ی معاصر نیست. همین‌طور که در پاره‌ای از موارد ناسازگار ممکن است به بازبایی کلی منجر شود، در برخی دیگر فقط ممکن است یک بازتقریر از همان مسئله گذشته باشد. می‌خواهم تأکید کنم که به هیچ وجه پایبند ارضای تمامی مختصات دوره‌ی مدرن نیست.

وی در عین حال افزود: در اینجا بحث نظام حقوق زنان نیست. برای این نمی‌خواهیم مدل عرضه کنیم، بلکه فقط یک طرح برای حل چالش‌های احکام فقهی ناسازگار به طور کلی با حق کرامت و آزادی زنان است. اینجا هم زنان در رابطه با مردان مطرح بوده و آن هم شاخه‌ی غیرحکومتی است. این را هم اضافه کنم که این یک حلقه است. حلقه‌ی اول از سه حلقه تشکیل می‌شود که دو حلقه‌ی بعدی آن گردآوری و استیعاب تمام این نوع چالش‌ها است و حلقه‌ی سوم اعمال مدل در تک تک این چالش‌ها است. طبیعتاً به خاطر سرعت تطورات انسان و جهان، خود این مدل هم بایستی پویا باشد و به ارتقاء مستمر احتیاج دارد.

وی در ادامه گفت: از تعاریف که بگذریم، اصول و مبانی که برای چنین مدلی در نظر گرفتیم، یکی کرامت انسان است، حق آزادی انسان، نبود تفاوت جوهری میان زن و مرد و نفی مهتری، یعنی یک مزیت سلطه‌آوری به صورت دائمی برای مردان نسبت به زنان وجود ندارد. اصل بودن قرآن در استنباطات فقهی، انحصار روایات به موارد خودشان، تأسیسی نبودن بعضی از احکام، دائمی نبودن بعضی از احکام، برائت جوهر فقه از تبعیض نابه‌جا و در نهایت پایداری و پایستگی اعتبار سنت فقهی، یعنی با یک نگاه همدلانه نسبت به آن چیزی که تا الان وجود دارد تلاش می‌شود گزارش و مسیر گذار از آن معین شود. نتیجه این‌که؛ خصوص پدر در خصوص دختر نقش تعیین‌کننده‌ی اقتصادی یا غیر آن ندارد، پدر و مادر و مجموعه‌ای از شرایط از جمله آموزش‌های رسمی و غیره.

ارائه دهنده بحث خاطرنشان کرد: همان‌طور که گفتیم، سوشال مدیا، مشاورها، افراد خانواده برای ازدواج هم پسر و هم دختر دخیل هستند و در نهایت این‌ها او را اهل می‌کنند و دختر و یا پسری که اهلیت ازدواج دارد در ازدواج خودش

مستقل است و اگر اهلیت نداشت، مثل همان ممیز که باید کنار او باشد، ممیز غیربالغ، یک نهادی به او کمک می‌کند. فقه تا همین‌جا مسئول است. پس همین را می‌گویید، از این مدل این درمی‌آید. اما این که اهلیت با چه اماره‌هایی احراز می‌شود و اگر بنا به سن باشد، سن در هر جایی چقدر است، این را باید قانون‌گذار به کمک نهادهایی که گفتیم تعیین کند.

وی در پایان بحث خود گفت: پیشنهادی که از این فرآیند به دست می‌آید این است که احتیاج داریم اهلیت را احراز کنیم. این اهلیت مانند اماره‌ی رشد فعلی به سن باشد و یا اماره‌ی تحصیلات باشد، همان‌طور که در طرح پیشنهادی سال ۹۷ مطرح شد و تصویب نشد که کارشناسی ارشد، ۲۸ سال سن، ۵ سال سابقه‌ی کار با بیمه، این‌ها را قرار می‌داد. این را قرار دهد. این لایحه‌ای بود که بعداً هم تصویب نشد. به‌رحال این‌ها به قانون هر منطقه‌ای بستگی دارد و کار فقه در نقطه‌ای که گفتیم تمام است. این نظر هم نظری است که از منظر فلسفه‌ی فقهی و تحلیلگری عرضه شده است.

در ادامه ناقد این جلسه دکتر حکمت‌نیا به بیان نظرات خود پرداخت و گفت: مفروض خانم اخوان این است که حقوق خانواده هست. می‌خواهم این‌که شما این قدر عمیق بحث کردید، در ابتدا باید بحث کنید که اصلاً حقوق خانواده داریم یا نه، چون معلوم نیست. مثلاً شما فرض کنید من می‌خواهم یک آنارشیست شوم؛ اگر مردم را به همان عرفیات خودشان واگذار کنیم و اذن بگیرد... چون یک بحثی که شما در اینجا بیان نکردید این بود که؛ آیا بر فرض وجود، این اذن اثر وضعی دارد و یا صرفاً تکلیفی است؟ می‌دانم که شما کار کرده‌اید و حتماً در اینجا بیان نکردید و من نفهمیدم، بالأخره یک نظر هست.

وی گفت: ممکن است ما بگوییم که اساساً می‌خواهیم این را به مدل‌های فتوایی واگذار کنیم، قانون هم در این ماجرا سکوت کند. من نمونه‌ی سخت‌تر از این را بگویم. همین عراق همسایه‌ی ما در بحث قتل دیه را به عرف عربی واگذار کرده است و قانون هم وارد نشده است. ما در قانون عراق چیزی تحت عنوان دیه نداریم. می‌گویید که؛ چه کنیم؟ می‌گویید که؛ من به قتل رسیدگی می‌کنم و دیه را خودتان بدهید و حل و فصل کنید. آیا اساساً این مدلی که در ایران رواج پیدا کرده است واقعا متناسب با خانواده هست یا نیست؟ یا اگر این مدل هست، چه مدلی هست که با اخلاقیات مردم متناسب باشد. شما اگر هر ماهیتی برای قانون داشته باشید، مردم در امور دینی‌شان تابع فتوا هستند، حالا دولت بگوید: اهلیت. ولی آقای حضرات آقایان مکارم شیرازی و آقای وحید خراسانی و رهبر معظم انقلاب و هر کسی نظر خودشان را بگویند، آن کسی که در نظام تقلید، تقلید می‌کند نظر آن‌ها را انجام می‌دهد.

حکمت‌نیا خاطر نشان کرد: اولین بحثی که ما در فرمایش خانم اخوان صراف درگیر آن هستیم این است که اساساً نظام تنظیم‌گری خانواده چگونه صورت می‌گیرد. مثلاً شما در خود آمریکا مدل رسمی شهرداری را دارید، مدل کلیسایی را هم دارید و هر دو هم خانواده است. یا مثلاً در جایی در آمریکا در بعضی از موارد شما باید بر راستگویی قسم بخورید، چون دروغ‌گویی مجازات ندارد. می‌گویید که؛ چه کنم که شما از دروغ گفتن بترسید؟ می‌گویید که؛ اگر مؤمن هستید به کتاب قسم بخورید. آنجا کتاب هم موجود است و به آن قسم می‌خورند. اگر مؤمن نیستید باید متعهد شوید و یک تعهدنامه‌ای امضاء کنید که؛ اگر من دروغ گفتم، ماده‌ی ۵ قانون مجازات برای من اجرا شود. راه‌های مختلفی را برای آن وجه درست کرده‌اند.

وی افزود: ما خانواده را مورد بازخوانی قرار دهیم. اساساً خانواده چیست، چون می‌دانید که امروزه ما به شدت در معرض آسیب هستیم. من معتقدم که مطالعات تطبیقی در بعضی از زمینه‌ها امکان ندارد. از جمله زمینه‌هایی که نمی‌توان مطالعه‌ی تطبیقی کرد خانواده است، چون بافت خانواده فرهنگی - اخلاقی است، بافت آن سرزمینی است، شما نمی‌توانید ببینید که آن خانواده چقدر خوب است و در اینجا اجرا کنید. نه، آن برای محیط خودش خوب است و اینجا هم برای محیط خودش خوب است. لذا اساساً من معتقد به مطالعه‌ی تطبیقی هم نیستیم. چون مطالعه‌ی تطبیقی برای حل مسئله است. یعنی شما می‌گویید که؛ او این‌طور حل مسئله کرده است و ما هم مسئله داریم و از آن

شیوه می‌توانیم استفاده کنیم. من می‌گویم که اصلا در خانواده امکان ندارد، چون نهاد خانواده، نهاد فرهنگی است. این یک نکته است.

وی خاطر نشان کرد: سرکار خانم اخوان این دنیای معاصر را مفروض گرفته‌اند. یک نمونه برای شما مثال بزنم، شما از حق کرامت صحبت کردید. من حدود بیش از ۲۰۰ صفحه در مورد کرامت نوشته‌ام و ان‌شاءالله ۳-۲ سال دیگر آن را منتشر می‌کنم، اساسا فهم ما از کرامت غلط است، کرامت واقعا چیست؟ این‌که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده، در اصول نیامده، در صدر آمده، در مقدمه آمده است و در هر سندی هم تقریبا یک معنایی از آن متبادر است، چون این را معنا نکرده‌اند. بعضی می‌گویند که کرامت یک فریاد اخلاقی زیبایی است که جنبه‌های سلبی دارد و هیچ جنبه‌ی اثباتی از آن در نمی‌آید. ولی کرامت قاعده نیست، اصل نیست. آیا آن را به چیز دیگری می‌شکنند؟ به مساوات و آزادی برمی‌گردانند؟ کرامت موقعیت است؟ وضعیت است؟ چون در ادبیات گاهی اوقات می‌گوییم که کرامت، وضعیت است، نه این‌که یک ارزش باشد. مثلا می‌گویند که انسان ملائکه نیست و حیوان هم نیست و این کرامت انسان است. وضعیت است. آیا از این وضعیت حق به دست می‌آید یا نه؟ این هم ابتدای بحث است.

در پایان جلسه برخی نقدها و سوالات حاضرین در جلسه و همچنین مشارکت‌کنندگان به صورت فضای مجازی مطرح و پاسخ‌های لازم ارائه شد.



۰۷ آذر ۱۴۰۱

نشست «نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست» با حضور جمعی از اندیشمندان حوزه محیط زیست و شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوهای دینی مرکز گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌های سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، مسئولان و اعضای هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب و نمایندگان پیروان ادیان کشورمان در حسینیه الزهرا(س) این سازمان برگزار شد.

علی‌اکبر ضیایی، رئیس مرکز گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها در سخنانی، ضمن خیرمقدم به اساتید و میهمانان این نشست تخصصی گفت: به دنبال تمهید هر چه بهتر برگزار شدن همایش ملی «نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست» پیش‌نشستی را برگزار کردیم تا به بررسی نقشی که دین می‌تواند در بحران‌های جهانی محیط زیست داشته باشند، بپردازیم.

وی افزود: برای برگزاری این پیش‌نشست مرکز گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها، دانشگاه ادیان و مذاهب و انجمن مدیریت سبز ایران همکاری می‌کنند.

ضیایی به تشریح فعالیت‌های مرکز گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها پرداخت و تأکید کرد: این مرکز در طول ۲۸ سال گذشته تاکنون نشست‌های بسیاری میان دانشمندان مسلمان با سایر ادیان برگزار کرده و با اعزام هیئت‌های مختلف در گفت‌وگو با سایر ادیان شرکت کرده که مورد توجه جهان اسلام قرار گرفته است.

وی تصریح کرد: ما معتقدیم که اگر ادیان بتوانند با یکدیگر همبستگی داشته باشند، می‌توانند از طبیعت به بهترین وجه محافظت کنند؛ زیرا ادیان به حفاظت از محیط زیست توجه ویژه‌ای دارند.

رئیس مرکز گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها اهتمام به آموزه‌های ادیان الهی را راه برون‌رفت از بحران‌های محیط زیست عنوان کرد.

ضیایی با استناد به آیه قرآن کریم که می‌فرماید «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» گفت: منابع طبیعی در طول سال‌های متوالی تخریب شده و برخی از حیوانات نابود شدند، طبیعتاً اگر برداشت درستی از متون مقدس نداشته باشیم نمی‌توانیم محیط زیست مطلوبی هم داشته باشیم، اگر می‌خواهیم از این پل عبور کنیم و به سعادت برسیم باید در حفظ و استحکام این پل کوشا باشیم.

محمدحسن امامی، دبیر انجمن سبز ایران نیز در سخنرانی خود، با اشاره به رویکرد این انجمن گفت: سبز به معنای همگرایی فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی سازمان‌ها با مسئولیت زیست محیطی شان است و انجمن مدیریت سبز ایران به عنوان یکی از تشکل‌های وابسته به اتاق بازرگانی ایران طی ۱۶ سال گذشته با در اختیار داشتن اعضای حقیقی و حقوقی بر توسعه دانش سبز در کشور متمرکز بوده است.

وی به اهمیت و چرایی برگزاری همایش ملی «نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست» اشاره کرد و افزود: با توجه به اینکه مسئله محیط زیست بحران جهانی محسوب می‌شود و با تمام جهان به این موضوع می‌اندیشیم، با مجموعه‌های بسیاری مکاتبه کردیم که در ابتدا دانشگاه ادیان و مذاهب ما را پذیرا شد و سپس مرکز گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها از این موضوع استقبال کردند.

امامی با ارائه گزارشی از سازمان ملل در آبان ماه سال گذشته در خصوص محیط زیست، تأثیر تغییرات اقلیمی در تاب‌آوری زیست محیطی را یادآور شد و تصریح کرد: مشخصه‌های زیست جهانی ما این گونه است که چند مشخصه بنیادی دارد. سازمان ملل طبق تحقیقاتی که انجام داده، بر این باور است که انسان امروزی به دنبال موفقیت است نه خوشبختی و انسان معاصر موفقیت گراست نه خوشبخت گرا.

دبیر انجمن سبز ایران اظهارکرد: زندگی مدرن امروز باعث شده است توجه انسان به طبیعت کاسته شود و به نوعی زندگی خود را به موازات طبیعت پیش نبرد.

وی با تأکید بر ایجاد راهکارهای مشترک دینی برای حفاظت از محیط زیست افزود: وقتی می‌گوییم باید با دین به سراغ محیط زیست برویم، در واقع به دنبال آن هستیم که روشمند و سیستماتیک با مسئله مواجه شویم و محرک‌های اقتصادی داشته باشیم.

امامی ادامه داد: باید از نو رابطه خود را با طبیعت قابل فهم کنیم. ما به دنبال آن هستیم یک جهت‌یابی داشته باشیم و نظریه‌سازی کنیم و در نهایت، به واسطه دین و دریافت دیدگاه‌ها و ایده‌های ادیان مختلف، این مهم محقق شود.

وی با تأکید بر اینکه دین قابلیت حل مسائل بنیادی بشر را دارد، گفت: ما دارای ظرفیت عظیمی به نام دین هستیم و باید از این ظرفیت بهره‌گیری لازم را داشته باشیم و امیدواریم نتایج این قبیل نشست‌های تخصصی بتواند در راستای بهبود زندگی مردم جهان و آیندگان تأثیرگذار باشد.

امین احمدی، دبیرکل همایش ملی «نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست» در اصفهان در این نشست، نکاتی را در خصوص نحوه برگزاری همایش مطرح کرد و گفت: استان اصفهان طی روزهای ۲۳ و ۲۴ آذرماه میزبان همایش ملی «نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست» خواهد بود.

وی اظهار کرد: در این همایش از نمایندگان ادیان مختلف و صاحب‌نظران حوزه محیط زیست دعوت به عمل می‌آید تا به بررسی این موضوع بپردازند و پس از به پایان رسیدن، بیانیه‌ای صادر می‌شود که برگزارکنندگان آن، مفاد همایش را همگانی خواهند کرد.

یوناتن بت کلیا، نماینده آشوریان هم در سخنانی، نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست را ضروری برشمرد و گفت: به نظر می‌رسد اگر برای همایش‌های این چنینی از نمایندگان ادیان دعوت شود تا در محل انجمن‌های توحیدی و نمونه آن گردهم آیند، تأثیرگذاری بهتری خواهد داشت.

وی در ادامه، افزود: افتخار ما بر این است که در کشوری زندگی می‌کنیم که عالی‌ترین مقام رسمی آن کشور «حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، مقام معظم رهبری» ضمن دلجویی از خانواده‌های اقلیت‌های دینی، بر برابری حقوق آنان با جامعه مسلمانان تأکید دارند. انسان زاهد به دنبال فضیلت است

حجت‌الاسلام محمدحسین مظفری، رئیس مرکز صلح و گفت‌وگوی دانشگاه ادیان و مذاهب اظهار کرد: موضوع نقش ادیان الهی و بر طرف ساختن بحران‌های جهانی محیط زیست، بسیار مهم، حیاتی و ضروری است که توجه همه ما را به آن جلب کرده است.

وی ادامه داد: از انقلاب صنعتی و رنسانس این نگاه مطرح شد که ادیان به طور عام و دین مسیحیت به طور خاص دوری از دنیا را تبلیغ و ترویج می‌کنند و چنین اندیشه‌ای مانع پیشرفت بشر می‌شود.

حجت‌الاسلام مظفری بیان کرد: ادیان به دنبال آن هستند که فضایل را در دنیا ترویج دهند و باید این مهم چه در سطح فردی و چه در سطح بین‌الملل دولت‌های ملی شکل گیرد و اگر خواهان امنیت هستیم باید به جای امنیت ملی به امنیت بشری فکر کنیم.

همچنین حجت‌الاسلام محمد مهدی تسخیری، معاون ارتباطات و امور بین‌الملل دانشگاه ادیان و مذاهب با اشاره به اهمیت برگزاری همایش ملی «نقش ادیان الهی در خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست»، به توضیح رابطه بشر، ادیان الهی و محیط زیست پرداخت.

وی افزود: ما با برگزاری این همایش به دنبال راهکارهایی برای خروج از بحران‌های جهانی محیط زیست و نقش مهم ادیان الهی در این زمینه هستیم.

معاون ارتباطات و امور بین‌الملل دانشگاه ادیان و مذاهب ادامه داد: در ادیان الهی، آموزه‌های بسیاری برای حفظ محیط زیست وجود دارد که اگر به کار گرفته شوند، می‌توانند مشکلات امروزی را حل کنند.

وی در پایان سخنانش، تأکید کرد: در این همایش صاحب نظران و اندیشمندان و نمایندگان مختلف ادیان الهی دور هم جمع می‌شوند و مسئله زهد، جهاد، نقش فردی و اجتماعی و ... در حوزه دین و محیط زیست را مورد بررسی قرار می‌دهند.

۹۲. نقد نظریه عدالت در فقه

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به همت پژوهشکده فقه و حقوق و مرکز همکاری‌های علمی و بین‌المللی پژوهشگاه، دومین پیش‌اجلاسیه کرسی تخصصی نقد نظریه عدالت در فقه روز پنجشنبه مورخ ۱۵ دی ماه ۱۴۰۱ در سالن کوثر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار گردید.

این نشست با حضور حجت‌الاسلام و المسلمین سیف‌الله صرامی به عنوان ارائه‌دهنده و آیت‌الله قائینی و حجج‌الاسلام و المسلمین دکتر سید رضا مؤدب و دکتر قاضی زاده به عنوان شورای داوران به مدیریت حجت‌الاسلام و المسلمین خادمی کوشا برگزار گردید.

در این جلسه حجت‌الاسلام و المسلمین صرامی به ارائه بحث پرداخت و بیان داشت :

نظریه مرحوم صانعی دو مدعا دارد؛ مدعای اول این است که مفاد قاعده عدالت این است که در مصادیقی که به تشخیص عرف عدالت است، عدالت عرفی مساوی با حکم شرعی است خواه حکم تکلیفی باشد خواه وضعی. مدعای دوم اینکه اگر دلیل معتبر شرعی وجود داشته باشد اما عرف در زمان خاصی آن حکم را ظالمانه بداند این روایت معتبر مخالف با قرآن می‌شود و باید کنار گذاشته شود. مثل بحث پرداخت دیه اضافه به مرد برای قصاص کردن از او در کشتن یک زن.



وی در رد نظریه اظهار داشت: مرحوم صانعی در مدعای اول به ادله نفی ظلم و به ادله عدالت تمسک جست، اما اشکال ادله نفی ظلم این است که اثبات حکم نمی‌کند و ادله عدالت نیز اولاً دلالت بر عدل به معنای عدالت ورزی دارد ثانیاً اگر هم دلالت بر عدل کند، مربوط به فعل مکلف است نه توصیف احکام شرع.

عضو هیأت علمی پژوهشکده فقه و حقوق در نقد دلیل مدعای دوم تأکید کرد: در این مدعا با تمسک به ادله نفی ظلم، روایت معتبری که در عرف ظالمانه تشخیص داده شد، مخالف قرآن تلقی شد و لذا کنار گذاشته شد. در حالی که این دلیل معتبر حکم شرعی با ادله «أن الله ليس بظلام للعبيد» یا حکومت دارد یا به تقریری ورود دارد و یا از باب تقدیم

نص بر ظاهر قابل حل است و لذا مخالفت با قرآن شکل نمی گیرد.
سپس ارائه دهنده به سوالات مکتوب ناقدین و داوران حاضر در جلسه پاسخ داد .
در پایان جلسه داوران برای بررسی و نتیجه جلسه به شور نشستند.

۹۳. راه‌کارهای ارتقای اخلاق امدادگری

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده اخلاق و معنویت روز پنج‌شنبه ۸ دی ۱۴۰۱، پیش‌نشست دوم از سلسله پیش‌نشست‌های همایش علمی اخلاق امداد و نجات را با عنوان «راه‌کارهای ارتقای اخلاق امدادگری» با حضور حجج اسلام: دکتر حسین دیبا؛ استادیار پژوهشکده اخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مهدی فصیحی رامندی؛ پژوهشگر و نویسنده در زمینه اخلاق کاربردی برگزار کرد.

در این نشست که از ساعت ۱۶ الی ۱۸ ادامه داشت، دکتر دیبا ضمن توضیح پیرامون جایگاه اخلاق امدادگری در مسائل اخلاقی و حوزه‌های مختلف اخلاقی، به تقسیم رایج اخلاق به چهار حوزه: اخلاق فردی، بندگی، زیستی و اجتماعی اشاره کرد و حوزه اخلاق امدادگری را در حیطه حوزه اخلاق اجتماعی برشمرد که اصول اخلاقی‌اش را باید از اخلاق اجتماعی تغذیه کند.

وی سپس به بحث همدلی و روحیه مشارکت و کار گروهی، به عنوان دو اصل مهم در اخلاق اجتماعی و امدادگری اشاره کرده،

در مورد ضرورت ارتقای اخلاق امدادگری به داوطلبانه‌بودن امدادگری اشاره نمود که التزام به اخلاق در آن ضرورت پیدا می‌کند و چون حالت تقنینی ندارد، اخلاق در این‌جا ضرورت پیدا می‌کند.



راه‌کارهای ارتقای اخلاق امدادگری

از سلسله پیش‌نشست‌های همایش علمی اخلاق امدادگری



دکتر حسین دیبا

استادیار پژوهشکده اخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



دکتر مهدی فصیحی رامندی

پژوهشگر و نویسنده در زمینه اخلاق کاربردی

دکتر دیبا گفت: دومین دلیل در این خصوص وجود دشواری‌هایی است که در صحنهٔ امدادگری وجود دارد که انسان ظرفیت‌های اخلاقی خودش را بروز می‌دهد؛ انسان‌ها هر چقدر اخلاقی‌تر باشند، در دشواری‌ها بیشتر التزام به اخلاق دارند و هر چقدر در اخلاق ضعیف‌تر باشند و شرایط سخت‌تر شود، التزام‌شان به اخلاق نیز کم‌تر می‌شود. وی افزود: در نهایت باید گفت ما در امدادگری با انسان‌هایی به عنوان امدادگر روبه‌رو هستیم که ظرفیت‌ها و کاراکترهای شخصیتی متفاوتی دارند و ما نباید به دیدهٔ ربات به آن‌ها را نگاه کنیم که به لحاظ شناختی و عواطف، یکسان عمل می‌کند. زیرا به هر حال آنان انسان‌هایی هستند و ظرفیت‌های مختلفی دارند، لذا اگر در سازمان‌ها توزیع نیروها با توجه به کاراکتر شخصیتی و روحی- روانی آن‌ها و نیز پیشینه اخلاقی‌شان اتفاق بیفتد، در این صورت ارتقای اخلاقی نیز اتفاق خواهد افتاد.

در ادامه جلسه، دکتر فصیحی به بیان محورهایی در این موضوع پرداخت. ایشان محور اول را که پیش‌نیاز است و نیاز به کار پژوهشی جدی دارد، محور الگوهای مفهومی دانست؛ یعنی این‌که باید تعریف دقیق ارتقا و رشد و خود اخلاق امدادگری را بدانیم و معیارهای سنجش را هم دقیقاً بر اساس یک مطالعه کمی و کیفی بیاوریم. وی محور دوم را بحث آموزش عنوان کرد و گفت: باید دید آیا اساساً آموزش باعث ارتقای اخلاق امدادگری می‌شود یا خیر؟ اگر پذیرفتیم که آموزش منجر به رشد اخلاقی می‌شود، آن محتوای آموزش باید چه باشد؟ وی همچنین به مواردی مثل: مدل آموزش اخلاقی اسلامی- ایرانی و راهکارهای اصلاحات ساختاری در راستای ارتقای اخلاق امدادگری اشاره کرد و نیز در بخش اصلاح ساختاری به بحث نظام تشویقی و تنبیهی، پایش محیطی و پایش‌های بیولوژیک و استفاده از هوش مصنوعی پرداخت. این جلسه پیش‌نشست تا ساعت ۱۸ ادامه داشت و دبیر علمی آن دکتر حسن لاهوتیان بود.

۹۴. اصول حاکم بر اجتهاد از منظر ملاصدرا

آیت‌الله احمد مبلغی، عضو خبرگان رهبری و استاد درس خارج حوزه علمیه، ۱۷ آذر در نشست علمی «اصول حاکم بر اجتهاد از منظر ملاصدرا» که از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد، گفت: اصول حاکم بر اجتهاد دو دسته هستند، اصولی که عمل اجتهاد را تنظیم می‌کند که باید در فلسفه فقه مطرح شود و دسته دیگر اصول حاکم بر فلسفه شریعت است؛ ملاصدرا در فضای فلسفه فقه سخن چندان مگر به صورت غیرمستقیم مطرح نکرده است. او کالاهای مهمی برای ما دارد ولی به صورت مستقیم کار فقهی نکرده و دغدغه فقهی جز در مواردی نداشته است ولی فلسفه شریعت زیاد دارد.

وی افزود: اصول حاکم بر اجتهاد او از نوع رایج نیست؛ مثلاً اگر شهید صدر به عنوان فیلسوف فقه مطلبی فرموده است قابل عرضه به حوزه است ولی اگر بخواهیم ملاصدرا را در ارتباط با فقه در نظر بگیریم خیمه را در دوردست زده است. باید با تحلیل آن را نزدیک کنیم و نیاز به ادبیات‌سازی، تجمیع و تحلیل دارد و حیف است که از صدرا با اندیشه منظم و ذهن قوی او غافل باشیم و از آورده‌های وی برای فقه و فلسفه بگذریم.

مبلغی با بیان اینکه ظواهر شریعت، غایات شریعت یا مقصد شریعت، بواطن شریعت، ملاک شریعت، حکم شریعت و علل شریعت واژگانی است که ملاصدرا از آن‌ها استفاده کرده است، افزود: برخی از این‌ها مرادف هستند و برخی مستقل مثلاً ایشان در مورد ملاک شریعت عبارت جالبی دارد و به فلسفه فقه نزدیک شده است؛ او معتقد است مستنبط نباید جمود بر الفاظ داشته باشد بلکه باید از معانی بهره برد و فهم اجتهادی خود را با فهم این معانی توسعه دهد.

استاد حوزه علمیه بیان کرد: وی مثالی زده است که قاضی اگر در حال غضب بود نباید قضاوت کند؛ یعنی عبارت فقط بر بحث عدم قضاوت در غضب تاکید دارد ولی ایشان تاکید می‌کند که فقیه نباید به معنای ابتدایی لفظ اکتفا کند یعنی اگر قاضی گرسنه هم بود نباید قضاوت نکند، اگر تشنه و بیمار هم بود و موارد مشابه باز نباید قضاوت کند. بنابراین ملاک احکام غیر از اسرار و بواطن حکم است. پس ایشان ادبیات ویژه‌ای در مورد شریعت دارد مثلاً غایات شریعت برای ایشان خیلی مهم است و فرموده که ظاهر شریعت برای ما که ظاهرگرا هستیم سخت است ولی اگر کسی غایات شریعت و اغراض آن را شناخت خواهد فهمید شریعت، شریعت رحمت و مهربانی است.

شریعت از منظر ملاصدرا مهد شفقت است

آیت‌الله مبلغی تصریح کرد: نه اینکه در شریعت قهر و غضب نیست ولی مجموعه شریعت مهد شفقت و مهربانی و دوستی و لطف است. البته این سؤال وجود دارد که شریعت، نرم و پرشفقت است یا خشمگین و یا سخت است یا سهل و براساس تحلیل و تجمیع اندیشه ملاصدرا او مجموعه شریعت را با شفقت می‌داند البته وی شرط رسیدن به این مسئله را درک درست و فهم درست علل و حکمت شریعت و عدم جمود بر الفاظ می‌داند.



فقه منهای مطالعه شریعت

عضو مجلس خبرگان رهبری با اشاره به روش ملاصدرا در مطالعه شریعت، اظهار کرد: خود ایشان این روش را نگفته است و باید آن را به دست آوریم؛ روش ایشان هم برای مطالعه خود شریعت است و هم پیشنهادی برای فقها و مجتهدان است؛ اشکالی که ما داریم این است که فقه را بدون شریعت مطالعه می‌کنیم، فقه منهای مطالعه شریعت و بدون فیلسوف بودن در فقه، قطعا به خطا می‌رود. البته خیلی از فقهای ما فیلسوف نیستند ولی دانایی فلسفی دارند و گرفتار خطای کمتری هستند.

آیت‌الله مبلغی با بیان اینکه اینک کسی بدون آن که مختصات و جغرافیای شریعت را بداند نمی‌تواند وارد فقه شود، شریعت متداخل و پیچیده است و اینطور نیست که از در درآییم و چیزی استنباط کرده و به خورد مقلدان بدهیم، اظهار کرد: یک مجتهد و فیلسوف فقه باید بداند شریعت، مقصد دارد وگرنه شریعت بی‌هدف و پوچ و لغو را هدف گرفته است. از منظر ملاصدرا شیخ جاهل کسی است که چیزی از مقصد شریعت نمی‌داند و نکته جالب وی هم این است که هر کسی هم توان این کار را ندارد.

وی با بیان اینکه عنصر دیگر در اندیشه وی، تطابق‌گرایی شریعت با حکمت است، گفت: وی عباراتی در این باره دارد از جمله اینکه حکمت با شرایع حق الهیه مخالفتی ندارد؛ وی معتقد است برخی ممکن است به خاطر جهل و برداشت غلط معارفی را به شریعت افزوده باشند که در اینجا تطابق وجود نخواهد داشت.

ضرورت توجه به همه شرایع سماوی در اجتهاد

آیت‌الله مبلغی بیان کرد: اصل دیگر ضرورت‌گرایی شرایع آسمانی است؛ یعنی وی معتقد است ما نباید شرایع دیگر را در روش مطالعه نادیده بگیریم و فقط سراغ شریعت اسلام برویم بلکه باید همه شرایع سماوی را یک حقیقت بدانیم و به ضرورت تمامی شرایع توجه کنیم. معتقد است که یک مجموعه‌ای ضروری در تمامی شرایع هستند و در مواردی شرایع اصلا نمی‌توانند با هم اختلاف داشته باشند زیرا ریشه همه این شرایع، نزول از طرف خداوند است.

استاد درس خارج حوزه علمیه تصریح کرد: گرایش ملاصدرا به این است که هسته‌های اشتراکی دین را توسعه دهد و اختلافات را صرفاً به یکسری ظواهر دین تقلیل دهد، در ذیل بحث استعانت صبر و صلوات گفته است در نگاه ما صبر، روزه و صلوات، نماز است ولی او معتقد است که در همه ادیان نماز و روزه وجود داشته است و حتی بالاتر از این رفته و می‌گوید آیه متعلق به همه بشریت است زیرا همه با صبر می‌توانند بر مشکلات فائق شوند و کسانی که نماز به اصطلاح ما و ادیان سماوی هم ندارند دعا و نیایش مخصوص خودشان را دارند.

لزوم داشتن اولویت در شریعت

وی افزود: عنصر دیگر در فهم شریعت از منظر وی این است که چند چیز را در نظر گرفته است؛ اصول، فروع، مقدمات (علمی) که با آن می‌توانیم به سمت کتاب و سنت برویم) و متممات که همان اصول فقه است. اولین اصل حاکم بر اجتهاد و شریعت، در نظر گرفتن اولویت‌های شریعت است؛ ما یک اشکالی که در حوزه داریم این است که اصلاً شریعت را از حیث احکام، اولویت‌بندی و رتبه‌بندی نکرده‌ایم و چون نمی‌دانیم گاهی یک چیزی را که در پایین است در راس قرار داده و برعکس و این باعث داغون‌شدن شریعت می‌شود و کارکرد نظم در شریعت را زیر سؤال می‌برد.

استاد درس خارج حوزه علمیه گفت: وی معتقد است که برای فهم اولویت باید از مقاصد شریعت استفاده کنیم؛ وی گفته است که مقصود شریعت چیزی جز معرفت خدا نیست و همه این خلقت و عالم و این زندگی با عرض و طولش براساس قرآن کریم و ذهن فلسفی قدر و قوی، صرفاً برای عبادت خدا و معرفت الهی خلق شده است.

نظم فلسفی ملاصدرا به معاصی و طاعات

وی با بیان اینکه وی معتقد است که ما ناگزیر هستیم که در این دنیا باشیم تا به مقاصد خلقت که معرفت خداوند است برسیم، گفت: ملاصدرا معتقد است دنیا بر دو محور اساسی یعنی نفوس و اموال می‌چرخد و شناخت و تعیین مراتب طاعات و معاصی را مهم می‌داند و تلاش کرده تا در معاصی اولویت‌بندی کند.

عضو خبرگان رهبری و استاد درس خارج حوزه علمیه افزود: عمدتاً منبری‌ها گفته‌اند که معاصی کبیره چیست و صغیره کدام است؟ ولی بحث دقیق و علمی نهایی در فقه که جامعه را براساس آن تنظیم کنیم و بگوییم کدام معاصی کبیره و کدام صغیره است نداریم. ملاصدرا نظمی از حیث فلسفی به بخشی معاصی و طاعات انداخته و اینکه کدام گناه بزرگتر است ولی ممکن است نگاه ایشان قابل نقد هم باشد مقلاتفاوت علامه طباطبایی با ملاصدرا در این است که هر دو بزرگوار فیلسوف بوده‌اند ولی علامه جامعه‌شناس هم هست به همین دلیل دقت نظر علامه طباطبایی بالاتر است.

آیت‌الله مبلغی در پاسخ به پرسشی در مورد تفاوت علامه طباطبایی و ملاصدرا در تفسیر، اظهار کرد: ما تصور می‌کنیم یک فکری را ابداع کرده‌ایم بلکه ما در امتداد یک اندیشه طولانی قرار داریم که به تدریج تکامل یافته است بنابر این اگر کسی باب تاریخ را بر روی خود ببندد نمی‌تواند قدرت نقد بر نظریات معاصر داشته باشد و خودش را از یکسری اندیشه و داده‌ها و نظریات محروم کرده است و اصولاً ابداع در بستر اندیشه‌های قبل رخ خواهد داد و علامه هم در بستر گذشته دست به نوآوری زده و از صدرا هم بهره برده است.

وی تأکید کرد: کسی که تفسیر فلسفی را به صورت قوی باب کرده ملاصدرا بود و او عقل و نقل را بر اساس یکسری مبانی در هم آمیخت یعنی او گشاینده این راه و هم به کارگیرنده عقل و نقل در تفسیر است و طبعاً تفسیر ایشان لذتبخشی دارد که تفاسیر دیگر این ویژگی را ندارند. علامه هم اساساً فرزند مکتب ملاصدراست و اگر نبود نمی‌توانست

همانند او عقل و نقل را در هم بیامیزد ولی علامه طباطبایی در هر جای آیه، زمینه بحث اجتماعی دارد وارد آن شده که امر بی سابقه در تفاسیر است ضمن اینکه علامه طباطبایی از خوش فکری بالایی برخوردار است .



نشست تخصصی «نقش هنر در مدیریت تعارضات اجتماعی» به همت اداره امور پژوهشی اداره کل پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی برگزار شد.

نشست تخصصی «نقش هنر در مدیریت تعارضات اجتماعی» با ارائه محمدجواد استادی پژوهشگر مطالعات فرهنگی و دبیر علمی عباسعلی نصرآبادی برگزار گردید.

در ابتدای این جلسه نصرآبادی گفت: آیا تحولات اجتماعی آسیب زاست؟ باید تعارض را به رسمیت بشناسیم؟ تعارض جامعه را پویا می کند یا خیر؟ هنر چه نقشی در مدیریت تعارضات اجتماعی دارد؟ سپس استادی به بیان برخی نکات کلی و ضروری در پرداختن به این گونه مباحث و ناظر به تحولات اخیر در کشور پرداخت و گفت: در ابتدا باید در عرصه کنش کارگزاران و حاکمیت بپذیریم که هر جامعه با دگرگونی و تحول روبرو است و تا زمانی که تحول را به رسمیت نشناسیم، در برنامه ریزی و سیاست گذاری با مشکل مواجه می شویم. لذا نباید تحولات اجتماعی را ضرورتاً آسیب بدانیم.

وی در ادامه به بیان برداشت های مختلف از مفهوم «تعارض» پرداخت و خاطر نشان کرد: تعارض لزوماً امری منفی و ناپسند نیست. اتفاقاً وجود تعارض در جامعه موجب رشد و پیشرفت می شود و جامعه پویا، جامعه ای است که در آن تعارض وجود دارد.

پژوهشگر مطالعات فرهنگی افزود: تعارض در فرآیندها، امری است که نتیجه ای مثبت به دنبال دارد و در نهایت می تواند منجر به هم افزایی شود. آنچه که اهمیت دارد، مدیریت تعارضات اجتماعی است. به دلیل نیازهای متفاوت تعارض بوجود می آید، اگر تعارض در دال مرکزی (ارزش های مشترک) باشد. این تعارض منفی است، اما این تعارض در ایران در دال مرکزی نیست، یعنی دچار تعارض در ارزش ها نشده ایم. با هنر می توانیم گفتمان مرکزی را تقویت کنیم.

استادی با اشاره به ضرورت قبول یک گفتمان مرکزی در جامعه خاطر نشان کرد: هر حاکمیت باید گفتمانی مرکزی را شکل دهد که غالب افراد جامعه به آن پایبند باشد. هنر باید در سطح کلان (ارزش های بنیادین) با زتاب داشته باشد. هنر گرچه اختلافات را نشان می دهد اما می تواند با تقویت گفتگو ایجاد وحدت و تعارضات را حل نماید. وی در پایان گفت: باید تعارض را به رسمیت بشناسیم. چرا که تعارض جامعه را پویا می کند. البته در این میان نیازمند مدیریت تعارض هستیم و نیز نیازمند گفتمان مرکزی در جامعه هستیم که مورد اجماع جامعه قرار بگیرد و اتفاقاً بر

اساس مطالعات موجود، دين مى‌تواند نقش مهمى در شكل‌گيرى اين گفتمان مركزى، حتى در ميان افرادى باشد كه شايد در ظاهر به اين گفتمان پاييند نباشند.

۹۶. ناآرامی‌های اخیر در ترازوی حکمت (پرسش، انتقاد، اعتراض)

نشست تخصصی ناآرامی‌های اخیر در ترازوی حکمت (پرسش، انتقاد، اعتراض) به همت اداره امور پژوهشی اداره کل پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و گروه حکمت و کلام جدید پژوهشکده اسلام تمدنی برگزار شد.

نشست تخصصی « ناآرامی‌های اخیر در ترازوی حکمت (پرسش، انتقاد، اعتراض)» از مجموعه نشست‌ها «اعتراض در ترازوی فقه، اخلاق، حکمت و کلام» با ارائه سیدمجید ظهیری رئیس پژوهشکده اسلام تمدنی و دبیری اویس استادی به همت اداره امور پژوهشی اداره کل پژوهش و با همکاری گروه حکمت و کلام جدید پژوهشکده اسلام تمدنی برگزار گردید.

در ابتدای این جلسه، اویس استادی به اجتماعی بودن انسان و نیاز به تشکیل حکومت جهت اجرایی قوانین و جلوگیری از هرج و مرج پرداخته و عنوان کرد: قاعدتاً تشکیل حکومت مستلزم برقراری ارتباط دوسویه میان مردم و حکمرانان خواهد بود و بحث حقوق و تکالیف را پیش می‌آورد، یکی از این حقوق، پاسخگویی از سوی حکمرانان نسبت به عملکردشان است که در صورت نرسیدن به پاسخ مناسب به ا



نتقاد و اعتراض و هرج و مرج منتهی خواهد شد.

سپس ظهیری اظهار داشت: مطالب این نشست به سه بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست، توضیحاتی درباره ی علت تبیین چرایی برگزاری این سلسله جلسات مطرح می‌شود. در بخش دوم به تبیین سه الگوی انسان سنتی، انسان مدرن و انسان پست مدرن پرداخته می‌شود. بر این اساس انسان سنتی کمال خود را در ثبات می‌بیند، در حالی که انسان مدرن کمال را در تغییر می‌جوید و پیوسته در پی دگرگونی است. اما انسان پست مدرن پا را فراتر و هیچ از این دو دیدگاه را نمی‌پذیرد، بلکه دچار ملغمه‌ای از افکار و اندیشه‌هاست که در نهایت به نوعی آنارشیزم می‌انجامد. جوان نسل جدید ایرانی به نوعی بازتاب‌دهنده ی این رویکرد هستند که بیشتر در قالب انسان پست مدرن قرار می‌گیرد که اینها نسبی است، اما کلیت و اکثریت این نسل چنین هستند.

وی رابطه ی انسان با حکمرانی را در قالب چهار رویکرد تشریح کرد و گفت: مرحله ی نخست پرسش است که در این حالت مردم نسبت به برخی از اقدامات و قوانین ابهاماتی دارند که باید در قالب پرسش بروز می‌کند. اگر این پرسش‌ها به نحوی شایسته از سوی حکمرانان پاسخ درست نیابد، وارد مرحله ی انتقاد می‌شویم. انتقاد جدا کردن سره از ناسره است، یعنی وقتی مردم پاسخ پرسش خود را نیابند، خود به جدا کردن سره از ناسره می‌پردازند، یعنی در کنار خوبی‌ها،

اشکالات و بدی‌ها را نیز برشمرده و خود عللی را برای آن بیان می‌کنند. چنانچه این مرحله نیز به خوبی از سوی حکمرانان هدایت نشود، وارد مرحله ی اعتراض می‌شویم که دیگر در آن به خوبی‌ها توجه نمی‌شود و همه ی نگاه‌ها متوجه بدی‌ها و اشکالات است.

رئیس پژوهشکده اسلام تمدنی به تبیین جایگاه NGO ها و احزاب در مرحله ی اعتراض پرداخته و گفت: اگر در کشوری حزب وجود نداشته باشد، صدای این اعتراض‌ها از طریق مدنی به جایی نمی‌رسد و در نهایت بی‌تابی اجتماعی مردم را در پی خواهد داشت و به ناآرامی، اغتشاش و بی‌نظمی منتهی می‌گردد. در اغتشاش، مردم به این نتیجه رسیده‌اند که حکومت پاسخگوی ایشان نیست و در این حالت، نداشتن حکومت بهتر از داشتن آن است که در نهایت نیز به آنارشیسم در عرصه‌های مختلف می‌انجامد. این آنارشیسم محیطی را ایجاد می‌کند که بهترین بستر را برای فعالیت دشمنان خارجی ایجاد می‌کند، چون پس از مدتی، ادامه ی بی‌نظمی‌ها موجب می‌شود گروه‌های مختلف مردم در قالب قومیت و زبان شکل گرفته و هر یک مدعی ایجاد نظم برای خود شوند، فرآیندی که به‌ویژه برای کشور ما که قومیت‌های مختلفی را در خود جای داده، بسیار خطرناک بوده و به تجزیه سرزمینی می‌انجامد.

ظهیری گفت: اگر این سیر عقلانی را بپذیریم (که مبتنی بر تحلیل عقلانی وقایع است) و آن را به نوعی مهندسی معکوس کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این حرکت از مرحله ی پرسش به اغتشاش فرآیندی است که به مرور زمان رخ داده، بنابراین اگر بخواهیم از اغتشاش به مرحله ی نخست بازگردیم، باید مرحله به مرحله پیش برویم تا اغتشاش تبدیل به اعتراض شود، اعتراض به انتقاد منتهی گردد و در نهایت از انتقاد به پرسش برسیم. یکی از مهم‌ترین راهکارهای رسیدن به این هدف، تقویت احزاب در کشور است .

وی در پایان افزود: این تحلیل، صرفاً تحلیلی عقلانی بدون دخالت عوامل بیرونی است، اما یکی از بزرگترین مشکلات ما عوامل بیرونی یعنی دشمنان خارجی هستند که راست و دروغ را با هم مخلوط کرده و شرایطی را به وجود می‌آورند که به اصطلاح فتنه نامیده می‌شود. در این حالت، رسانه‌های داخلی ما باید اطلاع‌رسانی درست داشته باشند و وقایع را هرچند تلخ به مردم انتقال دهند.

۹۷. ارتباط علوم انسانی-اسلامی با هوش مصنوعی

نشست اول همایش سالانه دانشگاه شهید مطهری واحد خواهران مشهد با موضوع ارتباط علوم انسانی-اسلامی با هوش مصنوعی با همکاری پژوهشکده اسلام تمدنی و با ارائه وحید شریفی پژوهشگر حوزه هوش مصنوعی و علوم انسانی-اسلامی برگزار گردید.

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی نشست اول همایش سالانه دانشگاه شهید مطهری واحد خواهران مشهد با موضوع ارتباط علوم انسانی-اسلامی با هوش مصنوعی با همکاری پژوهشکده اسلام تمدنی و با ارائه وحید شریفی پژوهشگر حوزه هوش مصنوعی و علوم انسانی-اسلامی برگزار گردید.

در این نشست ضمن بیان تعاریف و تبیین مفاهیم هوش مصنوعی به برخی از دشواری ها و چالش های استنباط علوم اسلامی توسط هوش مصنوعی از قبیل: حل مسأله و عرضه استدلال به همراه تسلط و تبحر ویژه در دانش «رجال، لغت، صرف، نحو، معانی بیان، اصول، فقه و استنباط فقهی» اشاره شده و بیان شد که با امکاناتی که امروز بشر در اختیار دارد هوش مصنوعی می‌تواند به جای انسان در برخی از فرایندهای تحقیق در علوم اسلامی ورود نماید.



ایشان در ادامه، با توصیف نقش هوش مصنوعی در علوم اسلامی، اذعان کرد: هوشی که ماشین ها دارند، می‌تواند به نوعی کارکردهای مشابه رفتار هوشمند انسانی داشته باشد که از مصادیق این موضوع می‌توان به «درک شرایط

محیطی»، «شناخت محتوای انسانی»، «فهم افعال انسانی»، «یادگیری مبتنی بر تجربه پیشین و آموزش»، «طراحی، تصمیم‌گیری و فرماندهی متناسب با شرایط موجود»، «رفتار متناسب با وضع فعلی»، «رفتار متناسب با درک، شناخت و تفکر ماشین»، «شبیه‌سازی فرایندهای تفکری»، «مسأله‌یابی و حل مسأله همراه با عرضه استدلال»، «تعاملات فردی و اجتماعی انسانی» و «خودآگاهی و خویشتن‌بینی در تعامل با دیگران» اشاره کرد.

۹۸. توسعه و موانع فرهنگی آن از منظر قرآن کریم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نشست «توسعه و موانع فرهنگی آن از منظر قرآن کریم» شنبه ۲۶ آذرماه ۱۴۰۱ از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین کریم خانمحمدی، عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم برگزار شد.

ابتدا لازم است مفهوم توسعه جامعه در ادبیات علوم اجتماعی را تشریح کنم. در آیه ۹۶ سوره اعراف آمده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ و چنانچه مردم شهر و دیارها همه ایمان آورده و پرهیزکار می‌شدند همانا ما درهای برکاتی از آسمان و زمین را بر روی آنها می‌گشودیم و لیکن (چون آیات و پیغمبران ما را) تکذیب کردند ما هم آنان را سخت به کیفر کردار زشتشان رسانیدیم...». بر اساس این آیه اگر جامعه‌ای تقوا پیشه کند برکات آسمان و زمین بر آنها نازل می‌شود. اگر مفهوم برکات را در تفاسیر بررسی کنیم به نشانه‌هایی دست می‌یابیم که برکت، معادل توسعه همه‌جانبه یا پیشرفت است. بنده تفسیر المیزان اثر علامه طباطبایی، تفسیر نمونه از آیت‌الله مکارم شیرازی، تفسیر آیت‌الله صادقی تهرانی و سایر تفاسیر را که ملاحظه کردم ذیل مفهوم برکت، مواردی همانند فراوانی رزق، رشد اقتصادی، بهداشت محیط، امنیت، عدالت اجتماعی، بهداشت روانی و سایر مولفه ذکر شده است که نشان می‌دهد منظور از برکات فقط رشد اقتصادی نیست بلکه سایر مولفه‌ها را هم در بر می‌گیرد.



توسعه چگونه به وجود می‌آید؟

از منظر قرآنی اگر بخواهیم به توسعه برسیم عامل اصلی، عامل فرهنگی است و مراد ما از عامل فرهنگی این است که ایمان و تقوا، انسان‌ها را به توسعه می‌رسانند. شهید صدر در کتاب «سنت‌های تاریخی در قرآن» معتقد است که مولفه و محرک اولیه پیشرفت و توسعه، باورها هستند و به این آیه شریفه استناد می‌کند که خداوند فرموده است: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ؛ برای هر کس پاسبانها از پیش رو و پشت سر برگماشته شده که به امر خدا او را نهبانی کنند. خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند (و از نیکی به بدی شتابند)، و هرگاه خدا اراده کند که قومی را (به بدی اعمالشان) عقاب کند هیچ راه دفاعی نباشد و برای

آنان هیچ کس را جز خدا یارای آنکه آن بلا بگرداند نیست» (رعد/ ۱۱) بنابراین عامل اصلی توسعه به تعبیر ایشان ایستارهای ذهنی و تغییرات فرهنگی است.

اگر انسان‌ها به مرحله‌ای برسند که ارزش‌های خودشان را تغییر دهند به دنبال آن توسعه هم می‌آید. در یک گزاره گفته شده که ایده، جهان را می‌سازد و این هم نشان دهنده اهمیت عمل است بنابراین اگر در قرآن کریم ملاحظه کنیم آیات بسیار زیادی وجود دارد که در آنها ایمان و عمل صالح توأمان هستند علت این است که در این صورت جامعه پیشرفت می‌کند لذا اگر در جامعه‌ای شاخص‌های ایمان وجود داشته و ارزش‌ها سر جای خود باشند جامعه همواره رو به پیشرفت خواهد بود اما مفهوم توسعه و پیشرفت مصدری نیستند بلکه فعلی هستند و اینگونه نیست که بگوییم فلان جامعه به طور کامل به پیشرفت رسیده‌اند بلکه جوامع همیشه می‌توانند در حال پیشرفت باشند. لذا مؤمنان واقعی هر روز نماز می‌خوانند و هر روز در نمازشان می‌گویند: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»

عوامل ممانعت از توسعه جوامع

در آیات ۱۷ و ۱۸ سوره زمر آمده است: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۗ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ تو هم بندگان مرا (به لطف و رحمت من) بشارت آر، آنان که از پرستش طاعت دوری جستند و به درگاه خدا با توبه و انابه باز گشتند آنها را بشارت و مژده رحمت است، ای رسول تو هم بندگان مرا به لطف و رحمت من بشارت آر» برای چنین بندگان صرفاً شنیدن کفایت نمی‌کند بلکه آنچه که با عنوان حق، تشخیص داده‌اند را به منصف ظهور می‌رسانند. علامه طباطبایی می‌گوید چنین جامعه‌ای هدایت شده است. وی می‌گوید هدایت تفسیری باید در هر زمانی تجدید شود اما هدایت اجمالی، به معنای پذیرش محتوای این آیه است لذا اگر جامعه همواره دنبال حقیقت باشد و تصمیم بگیرد پس از شنیدن، احسن آن را انتخاب کند آن جامعه هدایت شده و پیشرفته است.

سؤال این است که چه عواملی باعث می‌شود که جوامع توسعه پیدا نکنند در حالی که پیامبرانی آمدند و مردم را به سوی صراط مستقیم راهنمایی کردند. مفهوم ما از توسعه، مفهوم قرآنی آن است. خداوند در سوره مؤمنون مواردی را مطرح می‌کند که اگر این موارد را ملاحظه کنیم به نظریه قرآنی در باب موانع فرهنگی توسعه می‌رسیم. اولین مانع توسعه، احساس‌گرایی است. خداوند در سوره مومنون بر تدبیر تأکید می‌کند چراکه اگر انسان‌ها اهل فکر و آینده‌نگری باشند آن موقع پیام پیامبران را می‌پذیرند اما چگونه می‌شود که پیامبران، مردم را به سوی حق و توسعه دعوت می‌کنند اما مردم نمی‌پذیرند بدون تردید یکی از دلایل، فقدان تدبیر است چراکه تدبیر در برگیرنده عقل قدسی است.

دلایل مذموم بودن مناسک‌گرایی

عامل دیگر که در سوره مومنون مطرح می‌شود مناسک‌گرایی است. سنت‌گرایی به صورت مطلق مذموم نیست اما مناسک‌گرایی به معنای تأکید بر سنت‌های غیر معقول پدران و نسل‌های گذشته و وقوف در آنهاست که این امری مذموم است. در قرآن کریم نیز تأکید شده که از گذشتگان عبرت بگیرید و منظور عبور از آنها و گرفتن اصول و ارزش‌های محتوایی و دائمی است نه اینکه صرفاً به مناسک گذشته متوسل شویم. در آیه ۶۸ سوره مومنون در این راستا آمده است: «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ؛ آیا در این سخن خدا و قرآن بزرگ فکر و اندیشه نمی‌کنند تا حقایق آن را درک کنند یا آنکه کتاب و رسول تنها بر اینان آمده و بر پدران پیشین آنها نیامده؟»

در قرآن به مردم گفته می‌شود آنچه خداوند نازل کرده را بپذیرید اما آنها می‌گویند ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم تبعیت می‌کنیم. از نظر قرآن چنین کاری مذموم است چراکه اگر پدران سنتی داشته‌اند که معقول نبوده است چرا باید از آن تبعیت کرد؟ مانع دیگر شخصیت‌نگری است. یعنی اگر در جامعه‌ای، افراد نه به محتوای سخن شخصیت‌ها بلکه به خود آنها نگاه کنند این امر مانعی برای توسعه و پیشرفت است در آیه ۳۱ سوره زخرف آمده است: «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا

الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرَبَاتَيْنِ عَظِيمٍ؛ و باز گفتند: چرا این قرآن بر آن مرد بزرگ قریه مکه و طایف (ولید و حبیب یا عروة بن مسعود) نازل نشد؟ این افراد حضرت محمد(ص) را در شأن آن نمی‌بینند که قرآن بر وی نازل شود اما خداوند می‌گوید که پیامبر(ص) شهره به تقوا و امانت است. سودجویی نخبگان عامل دیگری است که برای جلوگیری از توسعه به آن اشاره شده است.

۹۹. فرهنگ مقاومت و مکتب شهید سلیمانی انقلابی خستگی ناپذیر در تحقق مولفه های تمدن اسلامی

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نشست علمی فرهنگ مقاومت و مکتب شهید سلیمانی انقلابی خستگی ناپذیر در تحقق مولفه های تمدن اسلامی با ارائه مهدی امجدی امام جمعه شهر رضویه مشهد با دبیری علمی علی ابوترابی برگزار گردید.

در این نشست ابتدا علی ابوترابی گفت: رمز موفقیت حاج قاسم سلیمانی دل سپردن به ولایت، مرز بندی با دشمن، صدق و اخلاص و اخلاق و جان فدایی در راه ارزش ها و آرمان های انقلاب اسلامی و مردم بود.

وی افزود: حاج قاسم یک انسان تربیت شده در مکتب انقلاب اسلامی است. ماورایی نشان دادن شهید سلیمانی یک تحریف است. این را مقام معظم رهبری در دیدار اخیر فرمودند و باید حواسمان به این نکته معطوف باشد عقلانیت، معنویت، و عدالت سه عنصر اصلی در مکتب شهید سلیمانی است که باید با دقت تبیین گردد.

دبیر علمی نشست گفت: شهید سلیمانی در کشورهای اسلامی توانست ساختار تشکیلات را به خوبی سازماندهی کند. دشمن برای ترور مکتب حاج قاسم از دیکتاتوری رسانه ای، دروغ، سانسور، تحریف، تقلیل و بمباران اطلاعات استفاده کرده و می کند که در این زمینه ما باید هوشیارانه عمل کنیم.

ابوترابی ادامه داد: آنچه که پس از شهادت سردار اسلام رقم خورد ایجاد مکتب انقلابی تمدن ساز با محوریت ولایت است. بدون پاک شدن عرصه های مختلف از لوث افراد غیر انقلابی و واداده در برابر تمدن غرب، نه تنها تمدن نوین اسلامی محقق نمی شود بلکه اصل انقلاب اسلامی دچار چالش می گردد. ریزش های زیاد پس از هر فتنه و امتحانی در مسیر حرکت انقلاب، خود گواه این ادعاست و اگر چه مطلوب نیست ولی نویدی از رویش های جدید است. رویش هایی که باید در چارچوب تربیتی نسل انقلابی با ویژگی هاس مکتب شهید سلیمانی همسو و سازگار شود و با فراگیر شدن در نسل حاضر و آینده دست ناهلان نسبت به انقلاب در عرصه های مختلف آموزش و پژوهش، فرهنگ و هنر، سینما و رسانه، تولید و اقتصاد، مدیریت و سیاست و ورزش کوتاه گردد. باید الگوی حکمرانی حاج قاسم سلیمانی را در حوزه مسکن، علم و فرهنگ به کار برد.

حاج قاسم سلیمانی مقاومت را تبدیل به یک مکتب کرد. شهید سلیمانی به مقاومت حیات جدیدی دارد و آن را تبدیل به یک مکتب کرد.

وی افزود: شیعه و سنی برای حاج قاسم تفاوت نداشت. در لشکر پیروز ۴۱ ثارالله یک گردان مخصوص برادران اهل تسنن بود حاج قاسم اهل تسنن را روح و جان می دانست و احترام می گذاشت او با عمل و رفتارش کار می کرد و این وحدت آفرین بین مسلمانان بود یاد و نام سردار در دل اهل سنت ثبت شد و همه در نبودنش اشک ماتم ریختند. سوختند.

سپس مهدی امجدی با گرمی داشت نام و یاد سپهبد شهید، سردار دل ها را فاتح ژرف، در تمدن اسلامی در گستره منطقه ای معرفی و بیان داشت: مهمترین مولف مکتب حاج قاسم سلیمانی تمدن سازی است که با سه اصل وحدت، محبت و اطاعت از ولی، پیاده سازی شد و همین امر موجب هراس دشمن از حاج قاسم سلیمانی شد.

وی با اشاره به مولفه های گوناگون از جمله محبت شهید سلیمانی گفت: گاهی بعضی ها در درون می خواستند کشور را بهم بزنند سردار دل ها با محبت، ارشاد، راهنمایی، نصیحت و با دلسوزی همه را دور هم جمع می کرد. دشمن گاهی که امید داشت کشور را از درون متلاشی کند حاج قاسم با محبت نه فقط بیرون را بلکه درون را هم حفظ کرد.

امام جمعه شهر رضویه ضمن اشاره به انقلابی بودن، خستگی ناپذیری با ذکر مولفه های تمدن اسلامی سپهبد شهید حاج قاسم سلیمانی به توضیح ارکان مقاومت رهبری، دولت سازی، ملت سازی، مردم سالاری دینی، وحدت، اندیشه مقاومت و فرهنگ مقاومت پرداخت.

امجدی گفت: همه جلوه های شهید سلیمانی را باید تبیین کرد هم مسائل فرهنگی هم سیاسی اجتماعی، و هم اقتصادی حاج قاسم را فرمانده انقلابی و با بصیرت خواند که همه این ها در رفتار و برنامه های او هویدا بود. و بی جهت نبود که حکیم انقلاب ما امام خامنه ای در خصوص این مرد بزرگ فرمودند او یک مکتب و مدرسه و راه بود و

تعبیر واژه مکتب از ناحیه ولی فقیه زمان بر فردی چون شهید سلیمانی آن هم برای اولین بار حاوی نکات و ظرایف برجسته ای است چرا که توصیف شهید سلیمانی به مکتب او را از حیثیت فرد بودن و شخص بودن خارج می کند و در حوزه شخصیت وارد می سازد او شخص نیست بلکه مرام عقیده و مسلک است.



سیدعلی نقی ایازی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اظهار کرد: قرآن تاریخمند و مختص زمانه خاصی نیست بنابراین می‌توانیم در هر زمانی سؤالاتی را به قرآن عرضه کنیم و پاسخ آن را بگیریم. علامه فضل‌الله در مقدمه تفسیر خود آورده است که قرآن کتاب لغوی نیست تا در معنای همان لغت منجمد شود.

سیدعلی نقی ایازی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۰ بهمن در نشست علمی «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی» گفت: تفسیر اجتماعی را در طبقه‌بندی انواع تفاسیر، ذیل تفسیر موضوعی قرار می‌دهند و تفسیر موضوعی مبتنی بر موضوع خاصی است. این سبک تفسیری همزمان با رشد دانش مورد توجه علما قرار گرفت، زیرا گزاره‌هایی که در دانش‌های بشری هست تقریباً معادل‌هایی در قرآن دارد و می‌توان آرای جدید را با نگاه به قرآن تحلیل کرد.

وی با بیان اینکه تفسیر موضوعی کوشش بشری در فهم روشمند قرآن کریم است و ذیل جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد، افزود: تفسیر اجتماعی مبتنی بر اندیشه‌های اجتماعی است، اما نوع دیگر تفسیر اجتماعی، کار کسانی است که در عرصه اجتماعی مطالعه داشته و به قرآن مراجعه کرده و بازخوانی مجددی از قرآن دارند و بحث ما بیشتر درباره این نوع اخیر است. لذا این سبک می‌تواند ترکیبی از فرهنگ و دانش باشد و به خصوص با طرح مباحث جامعه‌شناسی

معرفت و هرمنوتیک مورد توجه قرار گرفته است. موضوعاتی چون اینکه چگونه فهم مخاطب بر متن اثرگذار است.



ایازی با اشاره به لزوم لحاظ برخی شرایط در این نوع تفسیر، اظهار کرد: دنیای اجتماعی متفاوت از دنیای طبیعی است و در تفسیر باید مورد لحاظ باشد. همچنین عنصر آگاهی انسان به شدت موضوعی پرمعنا و چند متغیر و با ابعاد و اضلاع مختلف است. نمی‌توان گزاره‌های علت و معلولی برای همه شرایط اجتماعی ارائه کرد؛ یعنی صرفاً یک‌سری قواعد محدودی تابع علی و معلولی هستند. همچنین در دنیای اجتماعی ما به لحاظ ذهنی درباره آن سخن می‌گوییم و از سویی این ساختارها هستند که خودشان را بر رفتارها تحمیل می‌کنند، ولی هستی‌شناسی تفسیر اجتماعی این است که ساختارها تأثیر جدی بر رفتار آدمی ندارند. معرفت و شناخت در تفسیر اجتماعی براساس توانایی ما در تجربه جهان به نحوی است که دیگران هم آن را تجربه می‌کنند؛ در این حالت واقعیت را مردم خلق می‌کنند که در نقطه مقابل نگاه پوزیتیویستی است و هدف علم هم تلاش برای معرفی و نمایش روابط علی جهان اجتماعی نیست.

مردم واقعیت‌های اجتماعی را خلق می‌کنند

وی بیان کرد: در بحث روش‌شناسی، مدل فرضی قیاسی قابل استفاده در دنیای اجتماعی نیست، زیرا واقعیت اجتماعی منتظر کشف شدن نمی‌ماند. واقعیت اجتماعی از سوی مردم و روزمره خلق می‌شود و بهترین شکل محدودسازی آن به زمان و مکان خاص است. در این حالت محقق درصدد درک تجربیات و تفاسیر ذهنی مردم است. همه این‌ها در روش‌شناسی تفسیر اجتماعی مؤثر است.

ایازی ادامه داد: موضوع دیگر که باید در تفسیر اجتماعی لحاظ شود این است که بی‌طرفی و عینیت‌گرایی شخصی ضرورت دارد، ولی این موضوع با ذهنیت‌گرایی در تعارض نیست و باید در خدمت فهم و درک تفاسیر ذهنی افراد قرار بگیرد. روش در تفسیر اجتماعی تأکید بر جمع‌آوری اطلاعات غیرتجربی است؛ هر روشی که استفاده می‌شود باید سعی در فهم پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه کنشگران اجتماعی داشته باشد و برای کسب تجربیات اجتماعی بکوشد؛ یعنی وقتی ما در آیات غور می‌کنیم آن را به کنشگران آن واقعه ارجاع می‌دهیم و ارزیابی می‌کنیم.

نقش شناخت‌های پیشین مفسر

وی با تأکید بر اینکه در این نوع تفسیر عنصر فهم قابل توجه است، اظهار کرد: شناخت‌های پیشین مفسر در فهم او از قرآن اثر می‌گذارد. لذا مفسر براساس نظریات باید روشمند به تفسیر آیه بپردازد. در مورد خاستگاه پیش‌فهم مفسر دو

دیدگاه وجود دارد؛ یک دیدگاه این است که مفسر باید غرض و هدف مؤلف را به دست آورد و در این شرایط ممکن است و در برخی موارد مغایرت‌هایی در فهم با دیدگاه مؤلف ایجاد شود. بنابراین این دسته از نظریه‌پردازان بر این باورند که برای اینکه مفسر بتواند به دنیای ذهنی مؤلف راه یابد، باید هم به معانی الفاظ توجه داشته باشد و هم خود را در ذهنیت مؤلف شریک سازد و با گفتمان او آشنا شود.

ایازی گفت: دیدگاه دوم این است که چنین التزامی وجود ندارد و تفسیر راهی را جدا از نیت و هدف مؤلف طی می‌کند. لذا ورود به ذهنیت مؤلف ضروری نیست و به تعداد مفسران می‌توانیم تفاسیر گوناگونی داشته باشیم. تفسیر اجتماعی مورد نظر درصدد است که ذهنیت مؤلف را کشف کند. از این رو به یکسری پیش‌نیازها محتاج است و از مهمترین پیش‌فرض‌ها آن است که قرآن ویژه مردم یک عصر و زمانه نیست و برای هر دوره و زمانه راه هدایت را برای مردم مشخص می‌کند و مفسر سعی می‌کند نظر قرآن را در هر زمانی درباره چالش‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از کتاب الهی بیابد.

قرآن تاریخمند نیست

این پژوهشگر تأکید کرد: قرآن تاریخمند و مختص یک زمانه خاص نیست. بنابراین می‌توانیم در هر زمانی سؤالاتی را به قرآن عرضه و پاسخ آن را دریافت کنیم. علامه فضل‌الله در مقدمه تفسیر خود آورده است که قرآن کتاب لغوی نیست تا در معنای همان لغت منجمد شود. از این رو در مواجهه با آن نباید مانند متون دیگر برخورد کنیم.

وی با بیان اینکه خصوصیت دیگر در بحث تفسیر اجتماعی هم تحول از فرد به اجتماع است و در مقولاتی مانند آزادی، عدالت، ارزش‌ها و عناصر فرهنگی از قرآن استفاده می‌کنیم، گفت: در قرآن واژه قانون وجود ندارد، ولی بحث سنت‌های اجتماعی بیان شده است. از جمله در آیه ۱۳۷ آل عمران فرموده که در زمین گردش کنید و ببینید عاقبت تکذیب‌کنندگان چه بوده است. این آیه به سنت‌های الهی و عبرت گرفتن از حوادث تاریخی اشاره می‌کند.

ایازی تصریح کرد: براین اساس ما سه دسته از قوانین را احصا کرده‌ایم؛ اولین دسته گزاره‌هایی هستند که به صورت شرطی در قرآن بیان شده است و این قانون تأکید می‌کند که نتیجه و جزای شرط از خود شرط منفک نمی‌شود و به محض تحقق شرط، نتیجه هم محقق خواهد شد و در آیه ان الله لایغیر ما بقوم... به آن اشاره شده است. شکل دوم قوانین منعطف و دسته سوم قوانین و سنت‌های لایتغیر است که مورد تأکید قرار گرفته و در همه اعصار و امصار قابل تحقق است و در این سنن تحویل و تبدیلی رخ نخواهد داد.

ماهیت تفسیر اجتماعی مشخص نشد

در ادامه این نشست محمد باقر آخوندی، استادیار دانشگاه بیرجند، گفت: ایده تفسیر اجتماعی نظر خوبی است، ولی باید ماهیت آن مشخص شود. مشکل نخست این مسئله مشکل پارادایمی است؛ یعنی مبنای تفسیر اجتماعی، پارادایم تفسیری است، ولی استدلالی که شده بر مبنای پارادایم واقعیت اجتماعی است و این دو با هم سازگار نیست. در قرآن کریم هم ذهن و هم واقعیت خارجی اصل است، کما اینکه شما در استدلالتان بیتان کردید. بنابراین پارادایم تفسیری، تضاد و واقعیت اجتماعی نمی‌توانند قرآن را تفسیر کنند و قرآن پارادایم دارد.

وی افزود: اینکه ما تفسیر اجتماعی را بر پارادایم تفسیری منوط کنیم درست نیست و باید پارادایم اصلی را از خود قرآن بگیریم. بر این اساس قرآن را تفسیر کنیم، زیرا از منظر قرآن، فقط بحث ذهنی و خارجی ملاک نیست. همچنین نظریه تفسیر اجتماعی در فرمایشات شما مورد بحث و توضیح قرار نگرفت و اینکه قرار است در تفسیر اجتماعی چه کاری کنیم، مبنای آن مشخص نشده و صرفاً پیش‌فرض‌هایی بیان شده و مراحل تفسیر اجتماعی هم مشخص نشده است.

البته ایشان تفسیر اجتماعی را ذیل تفسیر موضوعی بردند، ولی اگر تفاوت جدی با آن دارد می‌توان مستقلاً نام برد و اگر اینطور نیست می‌تواند ذیل همان روش تفسیری شهید صدر قرار بگیرد.

آخوندی تصریح کرد: موضوع دیگر اینکه در هر ایده‌ای روشی وجود دارد، ولی روش‌تان را در رسیدن به این نظریه نفرمودید و قرار است با چه روشی تفسیر اجتماعی تداوم بیابد. بحث دیگر قانونمندی جامعه است؛ آیا رابطه‌ای بین ایده تفسیر اجتماعی و قانونمندی اجتماعی وجود دارد؟ یعنی اگر تفسیر اجتماعی قرار است فقط قوانین موجود در قرآن را توضیح دهد ولی آیا قرار است غیر از قوانین موضوعات و موارد دیگر را توصیف و تبیین کند؟ بنابراین ارتباط دقیقی را بین این دو مسئله نمی‌بینم. قانونی که قرار است در تفسیر اجتماعی بحث کنیم چه نوع قانونی است؟ برخی قوانین قرآن، فلسفی، برخی کلامی و برخی از انواع دیگر هستند، ولی قانونی که موضوع آن جامعه‌شناسی و تفسیر اجتماعی است چه شرایطی دارد و با قوانین علمی چه اشتراکی دارد؟

۱۰۰. بازخوانی انتقادی از روش کشف نظریه اخلاق هنجاری از قرآن

نشست تخصصی بازخوانی انتقادی از روش کشف نظریه اخلاق هنجاری از قرآن به همت گروه حکمت و کلام جدید پژوهشکده اسلام تمدنی برگزار گردید. به گزارش پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشست تخصصی «نشست تخصصی بازخوانی انتقادی از روش کشف نظریه اخلاق هنجاری از قرآن» از سلسله نشست‌های «نقد مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم اسلامی» با ارائه حجت الاسلام علیرضا آل بویه استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دبیری علمی اویس استادی، کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی به همت گروه حکمت و کلام جدید پژوهشکده اسلام تمدنی برگزار شد.

در ابتدای این جلسه، اویس استادی گفت: از جمله مسائل مهم در فلسفه اخلاق، تعیین ارزش فعل اخلاقی است. در یک تقسیم کلی نظریات مختلف در مورد تعیین معیار ارزش اخلاقی افعال را می‌توان به دو دسته غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه تقسیم کرد. دیدگاه غایت‌گرایی در فلسفه اخلاق به هدف و غایت رفتار نظر دارد و ارزش اخلاقی کار را براساس نتیجه خارجی آن تعیین می‌کنند. غایت‌انگاران در این‌که باید به دنبال فراهم آوردن خیر برای چه کسی بود اختلاف نظر دارند. خودگرایان بر این باورند که انسان همواره باید بیشترین خیر را برای خودش ایجاد کند، اما دیگرگرایان اخلاقی، این موضع را اختیار می‌کنند که مقصود نهایی عبارت از بیشترین خیر برای بیشترین افراد است.

روش‌شناسی استنباط نظریه اخلاق

- شیروانی تقریری خودگرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داده است.
- او با تعریفی اجمالی از غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، مکتب اخلاقی اسلامی را غایت‌انگار دانسته است نه وظیفه‌گرا.
- او گرچه تصریح می‌کند «این گفته ممکن است در بادی نظر، تعجب‌آمیز باشد» اما دلیلی بر مدعای خود اقامه می‌کند مبنی بر اینکه «در متون دینی اعم از آیات و روایات در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، بر این نکته تأکید شده که این کارها موجب سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و مانند آن می‌گردد».

سپس آل بویه پس از بیان مقدماتی درباره نظریه اخلاق هنجاری اظهار داشت: برخی از اندیشمندان مسلمان در راستای استنباط نظریه اخلاق هنجاری از قرآن تلاش‌هایی را انجام داده‌اند، اما پرسش اصلی بحث امروز این است که چگونه می‌توان بک نظریه اخلاقی را از قرآن استنباط نمود و برای چنین کاری چه شرایط و لوازمی را باید در نظر گرفت. وی در ادامه بحث خود به ۱۴ اصل جهت استنباط یک نظریه اخلاقی از قرآن اشاره نمود و گفت: برخی از مهم‌ترین این اصول سنجش عقلانی یک نظریه و اطمینان از درستی آن؛ سازگاری درونی یک نظریه؛ امکان یا عدم امکان جمع میان نظریه‌های اخلاقی؛ به دست دادن معیاری عینی و کاربردی به‌عنوان راهنمای عمل؛ سازگاری با شهودات انسانی؛ سادگی؛ فهم دست نظریه‌ها و خلط نکردن میان مباحث و... است.

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی افزود: تنها نظریه‌ای را می‌توان در وهله نخست پذیرفت که استدلال‌های عقلی معتبر در اثبات آن وجود داشته باشد.

آل بویه به بحث تطبیقی گرایش‌های برخی از فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی معاصر نسبت به نظریه سودگرایی بتنام و استنباط آن از قرآن پرداخت و گفت: به‌عنوان مثال منصور نصیری اگرچه نظریه سودگرایی بتنام را نقد کرده و

اشکالاتی بر آن وارد می‌کند، اما در مجموع اظهار می‌دارد که این اگر سود را در سود مادی منحصر نکرده و سود اخروی و معنوی را نیز لحاظ کنیم، این نظریه تحت عنوان «برین سودگرایی» قابل‌پذیرش خواهد بود.

وی در نقد این نظریه افزود: مهم‌ترین ویژگی نظریه بن‌تام «بیشترین سود برای بیشترین افراد» است، در حالی که نصیری در تقریر خود این قید را نادیده می‌گیرد؛ زیرا سود اخروی ناظر به رضایت الهی است، در این صورت دیگر جایی برای بیشترین افراد باقی نمی‌ماند. در واقع رضایت الهی ناظر به خود فرد و فاعل فعل اخلاقی است و به بیشترین افراد ربطی ندارد.

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به دیدگاه دکتر علی شیروانی در ارائه نظریه اخلاق اسلامی پرداخته و اظهار کرد: خلاصه تقریر شیروانی از نظریه اخلاق اسلامی این است که «قاعده‌ای به لحاظ اخلاقی خوب است و باید براساس آن لحاظ شود که فاعل را به قرب خداوند برساند» وی در نقد این دیدگاه گفت قواعد صرف نظر از قرب به خدا به لحاظ اخلاقی خنثی هستند و قرب به خداوند است که قاعده‌ای را خوب و قاعده‌ای را بد می‌سازد. در این صورت اگر از کسی که به این قاعده معتقد است بپرسیم راستگویی خوب است یا دروغگویی؟ می‌گویید نمی‌دانم باید ببینم کدام یک مرا به قرب خداوند می‌رساند. اما پرسش این است که از کجا باید بفهمیم چه قاعده‌ای ما را به قرب خداوند رهنمون می‌شود؟ و نکته مهم‌تر اینکه آیا فهمی از اوصاف اخلاقی خدا داریم یا نه؟ در واقع این دیدگاه به نوعی انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی است که مشکلات عدیده‌ای در پی خواهد داشت. ضمن اینکه مشکل دیگر این است که براساس این قاعده و دیدگاه هنگام مواجهه با تعارضات اخلاقی چه باید بکنیم؟

نشست تخصصی روش های نوین تحقیقات کیفی در حوزه علوم اسلامی با ارائه وحید شریفی مدیر اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و دبیر علمی فاطمه معین به همت اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی برگزار گردید.

در ابتدای این نشست شریفی به معرفی روش تحقیق کیفی پرداخت و گفت: روش تحقیق کیفی شامل گردآوری و تحلیل داده‌های غیرعددی برای شناخت مفاهیم، دیدگاه‌ها و تجارب مختلف است. منظور از داده‌های غیرعددی مواردی مانند متن، صوت، تصویر یا ویدیو است. تحقیقات کیفی بر منابع دسته اول برای گردآوری اطلاعات و داده‌ها، اتکا دارند.

وی افزود: تحقیق کیفی، حوزه‌ای از روش پژوهش است که ویژگی مشترک انواع مختلف آن تحلیل داده‌های بدون ساختار می‌باشد. روش‌های تحقیق را از منظر نوع داده‌های تحقیق می‌توان به روش تحقیق کیفی و روش تحقیق کمی تقسیم بندی کرد. در روش تحقیق کیفی هدف شناسایی، طبقه بندی و استخراج مفاهیم براساس مطالعه متون یا مبتنی بر دیدگاه خبرگان است. بنابراین ابزارهای اصلی گردآوری داده‌ها در روش تحقیق کیفی مصاحبه یا مطالعات کتابخانه‌ای است. بسته به نوع تحقیق باید از ابزارهای مناسب استفاده کرد.

مدیر اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی گفت: تحلیل کیفی، مجموعه فعالیت‌هایی چون مشاهده، مصاحبه و شرکت گسترده در فعالیت‌های پژوهشی است، که هرکدام به نحوی محقق را در کسب اطلاعات دست اول، درباره موضوع مورد تحقیق یاری می‌دهند. بدین ترتیب، از اطلاعات جمع‌آوری شده، توصیف‌های تحلیلی، ادراکی و طبقه‌بندی شده حاصل می‌شود. در روش مورد بحث دسترسی به اطلاعات؛ یعنی زندگی کردن با مردم مورد پژوهش، یادگیری فرهنگ آن‌ها، از جمله مبانی ارزشی، عقیدتی و رفتاری، زبان و تلاش برای درک احساس، انگیزش و هیجان‌های آن‌ها است. پژوهشگر کیفی، رفتار اجتماعی را به این دلیل درک می‌کند که خود را به جای دیگران قرار می‌دهد.

در ادامه شریفی به معرفی انواع روش تحقیق کیفی پرداخت و گفت: روش‌های کیفی مبتنی بر مصاحبه مانند تحلیل محتوا، تحلیل مضمون (تم)، روش داده‌بنیاد (گراندد تئوری) و پدیدارشناسی، روش‌های کیفی مبتنی بر تحقیق کتابخانه‌ای مانند مرور سیستماتیک، فرامطالعه، فراترکیب و فراتحلیل و روش کیفی مبتنی بر آینده یا آینده‌پژوهی از انواع روش تحقیق کیفی هستند.

وی در پایان افزود: مراحل تحقیق کیفی مبتنی بر مصاحبه شامل تعیین نوع مصاحبه، طراحی پروتکل مصاحبه، ثبت مصاحبه، کدگذاری مصاحبه، شناسایی، تلخیص و پالایش شاخص‌ها، غربالگری و پالایش شاخص‌ها و تهیه فهرست نهایی شاخص‌ها است.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با بیان اینکه فقه ما هنوز مشخص نکرده است که موسیقی بحث فردی است یا اجتماعی، گفت: با خوانش سیاستمداران ابعاد فقهی موسیقی کاملاً مبهم است و همین امر باعث ایجاد سیاست‌های دوگانه شده و مشکلات زیادی را برای اهالی موسیقی ایجاد کرده است.

حسین پرکان، مدرس دانشگاه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در نشست اخلاق و موسیقی که از سوی این پژوهشگاه برگزار شد، گفت: کشور ما در زمینه جمعیت و فرزندآوری سیاست‌گذاری‌های متعدد و متضادی را تجربه کرد، قبل از انقلاب بر مقوله فرزند کمتر، زندگی بهتر تأکید شد و بعد از انقلاب عکس آن عمل کردیم و برای فرزندآوری زیاد تشویق‌هایی برقرار شد اما در دهه ۷۰ به بعد به روش سابق بازگشتیم و این تعدد سیاست‌گذاری سبب شده تا امروز که به فرزندآوری نیاز است سیاست‌های جمعیتی با موانع جدی روبرو باشد.

وی افزود: بنابراین اگر در سیاست‌گذاری تشویش و تشنت داشته باشیم، به ضد کارکرد خود تبدیل خواهد شد، در حوزه موسیقی هم سلیق و دولت‌های مختلف در دوره‌های مختلف سیاست‌های گوناگونی اتخاذ کرده و اهالی موسیقی را همواره با بحران‌های عجیب و غریب مالی، اقتصادی و فرهنگی مواجه کردند و باعث شد عملاً صنف موسیقی تبدیل به یک اپوزوسیون شوند.

پرکان بیان کرد: بحران‌هایی که برای اهالی موسیقی ایجاد شده، تبدیل به ضد کارکرد شده و ضعف و نقص در اجرای سیاست‌ها هم آن را دوچندان کرده است؛ در بحث حجاب که از مسلمات انقلاب اسلامی بود نیز دچار چنین مشکلی به خاطر سیاست‌گذاری‌های دوگانه شدیم.

مدرس دانشگاه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اظهار کرد: در بحث جشنواره‌های فیلم هم باز این مشکلات وجود دارد و در موسیقی این مسئله حادث‌تر است؛ در این بخش، عدم بهره‌وری در سیاست‌های بروکراتیک و بودجه و سیاست‌های اشتباه را شاهد بوده و هستیم.

پرکان اظهار کرد: در موسیقی یک فرد برای فراگیری یک ساز خاص، هفت سال نیاز به آموزش دارد که معادل لیسانس و فوق لیسانس است؛ فرد دانشگاهی و محصل، ایامی را تعطیل هم هست ولی یک فرد برای فراگیری موسیقی باید مداومت دائمی داشته باشد تا بتواند یک ساز را به خوبی بزند و در این شرایط دستکاری در سیاست‌ها و ترویج این فرهنگ که این فرد مطرب و مالی که به دست می‌آورد، حرام است می‌تواند زندگی او را دچار مشکل کند.

وی با اشاره به تأثیر سیاست‌های دوگانه در موسیقی، افزود: زندگی شغلی و کاری و اعتبار اجتماعی این افراد با تغییر سیاست‌ها موجب بحران‌های بسیار شدیدی می‌شود، و به مرور به این نتیجه می‌رسند که جنبه اپوزوسیون بگیرند و ساختارها را بشکنند و کار خود را انجام بدهند و برخی هم این کار را ترک می‌کنند که هر دو بد است و عمر افراد را تلف می‌کند. همچنین اینکه مسائل فقهی موسیقی هم حل نشده و اینقدر بالا و پایین دارد که سیاستگذار هم سردرگم است و نمی‌داند چه باید بکند، مانند استخوانی در گلو هست.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تصریح کرد: فقه ما هنوز مشخص نکرده است که موسیقی بحث فردی است یا اجتماعی؟ و حدود و ثغور آن از جنبه تمدنی و اخلاقی و ... چیست؟ با خوانش سیاستمداران ابعاد فقهی موسیقی کاملاً مبهم است و البته تلاش‌هایی هم شده تا تدوین و ابلاغ شود ولی به خاطر مبانی که عمدتاً برگرفته از فقه است، همچنان حل‌نشده باقی مانده است.

وی افزود: ما به دنبال این هستیم که با نگاه انکشافی از جنبه اخلاق، تمدن، اقتصادی، اجتماعی و روان‌شناسی و فقهی به آن بپردازیم تا بتوان مشکلات فرارو را به نحوی حل کرد.



نشست علمی

اندیشه های قرآنی شهید مطهری (ره)

موضوع و اساتید سخنران

روشی نو در فهم قرآن بر اساس اندیشه های شهید مطهری حجت الاسلام والمسلمین محمدعلی مهدوی راد	به مناسبت شهادت آیت الله مطهری (ره)
گزارش تحلیلی از مطالعات قرآنی در آثار شهید مطهری حجت الاسلام والمسلمین محمدهادی یعقوب نژاد	
اندیشه های قرآنی - اجتماعی شهید مطهری جناب آقای دکتر سید مصطفی احمدزاده	
رویکرد شهید مطهری در پردازش سنتهای الهی در قرآن حجت الاسلام والمسلمین سعید بهمنی	
نقد و روش شناسی مطالعات قرآنی خاورشناسان در آثار و آراء شهید مطهری حجت الاسلام والمسلمین دکتر سیدحامد علیزاده موسوی	
نگاهی به مرجعیت علمی قرآن کریم در اندیشه های شهید مطهری حجت الاسلام والمسلمین محمدصادق یوسفی مقدم	
عوامل مهجوریت قرآن در نگاه شهید مطهری حجت الاسلام والمسلمین عیسی عیسی زاده	دبیر علمی

لینک ورود به جلسه: Dte.bz/danaee

زمان: شنبه ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ | ساعت ۱۰ الی ۱۳

مکان: قم/چهارراه شهدا، مرکز همایش های غدیر، طبقه منفی ۲، سالن ۴۰ نفره

پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن مرکز همکاری های علمی و بین الملل

بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری



نشست علمی «اندیشه های قرآنی شهید مطهری(ره)» به همت پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن و مرکز همکاری های علمی و بین الملل پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری(ره) در مرکز همایش های غدیر برگزار شد.

در این نشست، حجت الاسلام والمسلمین محمدهادی یعقوب نژاد «معاون سابق پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی» به ارائه بحث با موضوع «گزارش تحلیلی از مطالعات قرآنی در آثار شهید مطهری» پرداخت و با بیان این که توجه شهید مطهری به مباحث قرآنی بسیار قابل دقت و بررسی است، اظهار داشت: در سه فراز می توانیم به مطالعات قرآنی و دیدگاه های قرآنی شهید مطهری مراجعه کنیم: فراز اول، مطالعات و اندیشه های علامه مطهری به صورت مستقیم درباره قرآن است؛ مشخصاً درباره مباحث مستقیم متن قرآن، اثر هشت جلدی «آشنایی با قرآن» این عالم قابل توجه است.

وی گفت: فراز دوم، «موضوعات و عناوین قرآنی» بوده که علامه مطهری به آنها پرداخته است؛ بسیاری از آثاری که از ایشان منتشر شده، موضوعات قرآنی است و در موضوعات قرآنی از آیات قرآن و احادیث بهره می جسته است. بنیان یک سری مباحث با موضوعاتی از جمله توحید، امامت و رهبری، جهاد، دلایل تربیت در قرآن، حق و باطل، عدل الهی، فطرت، گفتارهای معنوی، معاد، نبوت، امدادهای غیبی، و حجاب در آثار شهید مطهری به صورت خاص پرداخته شده است و این موضوعات را بر اساس مبانی، مطالعات، دیدگاه ها و ارزش های قرآنی مستقر می کند که این مجموعه آثار در قالب ۱۳ جلد منتشر شده است.

معاون سابق پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تصریح کرد: فراز سوم از مطالعات قرآنی شهید مطهری، «توجه به مفادها و معانی آیات قرآن در استنادات علمی و بحث های مختلف عقلانی، فلسفی، اجتماعی و...» است؛ شهید مطهری در تمام آثار خود به آیات قرآن استناد و استدلال می کرده است که باید بیشتر مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرار گیرد.

وی با اشاره روان بودن سخنان شهید مطهری افزود: ما نسبت به شهید مطهری بسیار کم توجهی کرده ایم؛ امام خمینی (ره) در خصوص آثار شهید مطهری می فرماید "آثار ایشان بی استثناء، خوب و انسان ساز است". همه افراد باید آثار شهید مطهری را بخوانند. امتیاز این عالم آن است که مانند پیامبران، روشنگونه و ساده گویی و همه فهم سخن می گفته و سخت ترین مسائل فلسفی، علمی و دینی را در روان ترین و شیوا ترین سخن، گفته یا نوشته است . حجت الاسلام والمسلمین محمدصادق یوسفی مقدم «رییس پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی» نیز در این نشست در خصوص «نگاهی به مرجعیت علمی قرآن کریم در اندیشه های شهید مطهری» تبیین کرد: آن حقی که شهید مطهری بر گردن ما دارند، نتوانستیم ادا کنیم.

وی گفت: اندیشه های شهید مطهری درباره مرجعیت علمی قرآن به معنای اثرگذاری قرآن بر علوم، در دو عرصه قابل توجه است، یکی در عرصه پیش فرض ها و مبانی که برای ورود به این موضوع اهمیت دارد و دیگری در عرصه روش شناسی اثرگذاری قرآن کریم مورد توجه است.

رییس پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با اشاره به سخنی از شهید مطهری در خصوص اصالت قرآن تصریح کرد: در بحث پیش فرض ها، بحث های مبانی قرآنی بسیار زیادند اما به طور خاص در فرمایشات ایشان اصالت قرآن مطرح شده که شهید مطهری می فرماید "برای قرآن سه اصالت انتساب، اصالت مطالب و اصالت الهی بودن قرآن کریم وجود دارد که از سوی مستشرقان مورد شبهه قرار گرفته است."

وی افزود: شهید مطهری در بحث امکان فهم و تأثیر قرآن در برابر دو دیدگاه افراط و تفریط، یک دیدگاه اعتدالی را برای ما بیان می کنند و می فرماید کسانی هستند که در برابر قرآن کریم افکار خشکی دارند و دسته دیگر، افرادی اند که برداشت های انحراف گونه ای دارند که به قرآن نسبت می دهند و ما باید منصفانه در قرآن وارد شویم و آنچه را قرآن بیان فرموده، پیگیری کنیم.

حجت الاسلام والمسلمین یوسفی مقدم در خصوص جامعیت قرآن در اندیشه های شهید مطهری گفت: کسی که به

جامعیت قرآن اعتقاد نداشته باشد، به نوعی جاودانگی قرآن را مورد سؤال قرار داده که شهید مطهری بیاناتی در این خصوص دارد که "بهترین دلیل برای وحیانیت قرآن، همین جامعیت آن است." وی، فرازمانی بودن را از دیگر مباحث با اهمیت در دیدگاه شهید مطهری عنوان کرد و گفت: عمیق بودن قرآن کریم مربوط به جنبه فکری و علمی قرآن است که از آن به اعجاز معنوی یا فکری و علمی یاد می شود و از این حیث هم فرازمانی است.

رییس پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با بیان این که به هم پیوستگی ساختاری آیات قرآن مورد تأکید شهید مطهری بود، تصریح کرد: این عالم می فرمود "معارف قرآن با هم نظام مند است و کسی که می خواهد قرآن را تفسیر کند، باید به بُعد نظام مندی قرآن دقت کند، وگرنه به مفاهیم عمیق قرآن دست نخواهد یافت."

وی با بیان این که مبنای دیگر شهید مطهری این بود که قرآن تنها منبع معیار است، افزود: برای فهم دین منابع گوناگونی دارد اما ایشان می فرماید "تنها منبعی که هم خودش منبع است و هم منبع معیار است، قرآن می باشد و استفاده از هر منبع موقوف به شناخت از قرآن است."

حجت الاسلام والمسلمین یوسفی مقدم اظهار داشت: شهید مطهری می فرمود "علوم از قرآن سرچشمه گرفته و همانطور که نقطه آغاز قرآن است، باید نقطه آغاز بماند." اگر وارد علوم دیگر شدیم، بدون قرآن آن کار ما ابتر خواهد بود. اگر اسلامی سازی علوم با منبعیت قرآن انجام نشود، آن کار، اسلامی سازی نخواهد بود، چرا که با توجه به فرمایش شهید مطهری، آغاز علوم، قرآن است و امروز هم باید با قرآن آغاز کنیم.

همچنین، سید مصطفی احمدزاده «مدیر گروه پژوهشی قرآن و مطالعات اجتماعی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی» در خصوص «اندیشه های قرآنی - اجتماعی شهید مطهری» عنوان کرد: اولین نکته ای که در اندیشه های قرآنی شهید مطهری بسیار برجسته است، نگاه جامع، چند وجهی و سیستمی ایشان است و بحث های فقهی سیاسی، تربیتی، اجتماعی و... در هم تنیده است که این را از قرآن برگرفته اند.

وی گفت: شهید مطهری در مورد فلسفه انفاق می فرمایند که برخی معتقدند فلسفه انفاق پر شدن خلأهای اجتماعی است و باید سازمان هایی تشکیل شود اما استاد مطهری این مسأله را نقد می کند که این نگاه یک سویه به قرآن است و قرآن وقتی انفاق را مطرح می کند، نگاه چند سویه دارد و افزون بر پر شدن خلأهای اجتماعی، بحث فلسفه سازندگی و خودسازی نیز مطرح است و این که فردی بخشی از مالش را از خود جدا کند، در حقیقت محبت را در جامعه نهادینه کرده و توجه به دیگران را با توسعه محبت در جامعه با نقش انفاق مطرح می کند.

مدیر گروه پژوهشی قرآن و مطالعات اجتماعی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، از دیگر ویژگی های استاد مطهری را تسلط ایشان بر نظریه ها و دیدگاه های مکاتب جامعه شناختی دانست و تصریح کرد: مفسران این عرصه به نگاه جامعه و دیدگاه های فلسفی و تربیتی کمتر تسلط دارند و وقتی که آثار شهید مطهری را مورد بررسی قرار می دهیم، از مکاتب و دانشمندان مختلف سخن به میان می آورد و کتاب ها و آرا و نظریات آنها را معرفی می کند و این نشان از عمق زیاد نظریات شهید مطهری است و نظریاتشان سطحی نیست .

وی افزود: ایشان دیدگاه های غیر اسلامی را رد می کند و مثلا در خصوص فلسفه مجازات زنا، ازدواج نظریات خودشان را دارند.

احمدزاده اظهار داشت: شهید مطهری در پاسخ به سؤالی مبنی بر این که وظیفه ما در قبال فردی که علیه فرد یا مؤسسه دیگری سخن می گوید، چیست، می فرماید "در وضعیت فعلی تا زمانی که یقین برای ما حاصل نشده، باید بگوییم دروغ است ."

حجت الاسلام والمسلمین سیدحامد علیزاده موسوی «عضو هیئت علمی پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی» در ادامه به سخنرانی با موضوع «نقد روش شناسی مطالعات قرآنی خاورشناسان در آثار و آراء شهید مطهری» پرداخت و عنوان کرد: نگاه دقیق ایشان در مطالعات خاورشناسی بنده را شگفت زده کرد. وقتی که به آثار علامه شهید مطهری نگاه می کنیم، ۴۰ سال پیش نسبت به مطالعات در خصوص غرب، آینده پژوهی کردند.

وی آینده پژوهی را از دیگر ویژگی های شهید مطهری دانست و گفت: شهید مطهری تأکید بر بحث زبان آموزی داشتند و توصیه می کند که حوزه باید زبان های خارجی را حتماً فراگرفته و ساز و کاری برای زبان خارجه در حوزه دیده شود، چرا که تا زبان آموزی نشود، نمی توان دیدگاه های غربی ها را نقد کرد.

عضو هیئت علمی پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تصریح کرد: روش شهید مطهری در نقد مطالعات خاورشناسان در خصوص قرآن، بافت گرایانه بود و در عین بافت گرایانه، نگاهشان تطبیقی بود و نگاهشان را به زمان نزول قرآن می بردند و چیزی که غرب به آن روش می خواست قرآن را نقد کند؛ ما هنوز به گفتمان غرب وارد نشده ایم که بتوانیم مطالعات غربی ها در خصوص قرآن را نقد کنیم.

وی افزود: یکی از موضوعات مورد توجه شهید مطهری، اصالت قرآن بود و روی آن تأکید داشت؛ اگر دقت کنیم که در زمان حیات شهید مطهری در غرب چه دیدگاه هایی رواج داشته، متوجه خواهیم شد که ایشان با همان روش آنها را نقد می کند.

حجت الاسلام والمسلمین عیسی عیسی زاده «رییس میز قرآن دفتر تبلیغات اسلامی» در پایان به ارائه بحثی با موضوع «عوامل مهوریت قرآن در نگاه شهید مطهری» پرداخت و اظهار داشت: قرآن رکن فرمایشات شهید مطهری در زمینه های مختلف بوده است؛ شهید مطهری گله ای را مطرح کردند که "امروز از این نسل گله داریم که چرا با قرآن آشنا نیست و چرا در مدرسه ها قرآن یاد نمی گیرند و در دانشگاه از خواندن قرآن عاجز هستند اما ما باید از خودمان بپرسیم که ما در راستای قرآن چکار کرده ایم."....

وی گفت: باید گفت که به خاطر همین دغدغه های شهید مطهری و امثال ایشان و فرهنگی که مجاهدت ایشان در تبیین جایگاه و عظمت قرآن به یادگار گذاشت و تأکیدی که داشت، شاهدیم که الحمدلله پس از این سال ها در حوزه فهم قرآن در رفع مهوریت قرآن در حوزه های مختلف تلاوت، تفسیر، تدبر و محفل های قرآنی تحول شگرفی رخ داده است.

مدیر گروه پژوهشی فرهنگ‌نامه‌های قرآنی پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تصریح کرد: به عنوان مثال، به نظر برخی از دانشمندان، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن دفتر تبلیغات اسلامی بزرگترین پژوهشکده قرآنی برای عرصه های مختلف دنیا است و به دنبال ترجمه این زیرساخت های قرآنی می رود و شاگردان این شهید و دیگر اندیشمندان تولیداتی را در راستای رفع مهوریت قرآن به وجود آورده اند.

وی افزود: امروز این پژوهشکده و دیگر پژوهشکده های مربوطه به برکات همین فرمایشات علامه مطهری، امام راحل و رهبر معظم انقلاب که عنایات ویژه های داشته اند، این برکات پس از سال ها به وجود آمده است.

حجت الاسلام والمسلمین عیسی زاده ابراز کرد: سؤالی مطرح می شود که آیا قرآن کماکان مهور است؟ طبق بررسی های میدانی صورت گرفته، آنگونه که حق قرآن است، به خصوص در انقلاب و کشور ما که انقلاب بر اساس پیام های قرآن به وجود آمده تا جامعه الگوی قرآنی را به جهان تحویل دهیم، آیا توانستیم حق آن را ادا کنیم یا نه؟ اما باید بیش از پیش تلاش شود تا مفاهیم قرآنی را در زمینه های مختلف در جامعه ترویج و گسترش دهیم.

وی خاطرنشان کرد: شهید مطهری در راستای رفع مهوریت قرآن فرمودند: رفع مهوریت در مربیان جامعه، اعم از مدارس حوزه ها و دانشگاه و محافل عمومی تا زمانی که افراد تأثیرگذار به جایگاه واقعی قرآن پی نبرند و عملاً آن را مورد توجه قرار ندهند، نمی توان توقع داشت که قرآن در دیگر اقشار جامعه محقق شود

۱۰۴. آیا وجود خدا در قرآن اثبات شده است؟



گروه فلسفه اسلامی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
برگزار می کند.

سلسله کرسی های ترویجی

عنوان:
آیا وجود خدا در قرآن اثبات شده است؟

ارائه دهندگان:
دکتر احسان کردی اردکانی
عضو هیئت علمی دانشگاه اردکان
دکتر احمد شه‌گلی
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ناقد:
دکتر محمدجواد فلاح
عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی

مدیر جلسه:
دکتر روح‌الله سوری
عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی

زمان: شنبه ۲۱ آبان ماه ۱۴۰۱ ساعت: ۱۳:۰۰
مکان: قم، بلوار شهید صدوقی، خیابان حضرت ابوالفضل (ع)، خیابان دانش، کوچه دانش ۳، پلاک ۷۱.
حضور و معطاری
لینک شرکت در جلسه: www.irip.ac.ir/u/136

کرسی ترویجی «آیا وجود خدا در قرآن اثبات شده است؟» در تاریخ شنبه ۲۱ آبان ۱۴۰۱ برگزار شد. ارائه‌دهندگان این کرسی دکتر احسان کردی اردکانی (استادیار دانشگاه اردکان) و دکتر احمد شه‌گلی (استادیار فلسفه مؤسسه حکمت و فلسفه ایران) بوده و هم‌چنین ناقد کرسی دکتر محمدجواد فلاح (دانشیار دانشگاه معارف اسلامی) و مدیر کرسی دکتر روح‌الله سوری (استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی) بودند.

در این نشست، نخست ارائه‌دهندگان محترم (دکتر اردکانی و دکتر شه‌گلی) به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته و گفتند: مسئله وجود خدا یکی از مسائل بنیادین فلسفی کلامی است که از دوران کهن تا کنون کانون توجه بوده است. برخی وجود خدا را نیازمند اثبات دانسته و برخی دیگر آن را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند. یکی از پرسش‌های مهم آن است که خود خداوند در قرآن کریم، چه روی‌کردی را برگزیده است. علامه طباطبایی بر آن است که وجود خدا در قرآن اثبات نشده، بلکه بدیهی قلمداد شده است. به باور ایشان فطرت انسان با پذیرش خداوند، عجین شده است و از این رو قرآن نیازی به اثبات آن نمی‌بیند. آنچه در آیات الهی دیده می‌شود سراسر بحث از صفات الهی و پاسخ به

برخی شبهات در این باره است. اما اصل وجود خدا فطری و بی‌نیاز از اثبات، گرفته شده است. این دیدگاه مخالفانی دارد که نقل و نقد دیدگاه ایشان به پرورش و تکامل دیدگاه علامه کمک می‌کند. همچنین برای امتداد و پرورش بهتر این دیدگاه لازم است دلالت‌ها و پیامدهای آن نیز بررسی شود.

از این‌رو دکتر اردکانی و دکتر شه‌گلی در ادامه سخنان خود بر این دو ستون مهم توجه نمودند. البته فطری بودن وجود خدا، تنها بی‌نیازی از اثبات را روشن می‌کند اما دلیل بر اثبات‌ناپذیری آن نیست. بنابراین برهان‌های فلسفی اثبات خدا، که خود علامه طباطبایی نیز در کتاب‌های فلسفی برپا نموده‌اند، از اعتبار نمی‌افتد. این برهان‌ها می‌توانند فطرت‌های غبار گرفته از شبهات را غبارروبی کنند و آنها را به دارایی درونی خویش توجه دهند. از این‌رو آن‌دست از بیان‌های قرآنی که به‌عنوان برهان اثبات خدا، قلمداد شده‌اند، در واقع وصفی از اوصاف الهی را به اثبات می‌رسانند، نه اصل ذات را.

در ادامه، دکتر شه‌گلی دلیل نپرداختن قرآن به اثبات خدا را توضیح داده و دو وجه برای آن ذکر کردند: ۱. بداهت عقلی مسئله در سطح عالی آن ۲. فطری بودن مسئله در سطح عالی آن. بر اساس آموزه‌های دینی انسان برای فهم و پذیرش حقایق و از جمله حقیقت رسالت انبیا باید جان خود را از یکسری عیوب مثل تقلید، تکبر و لجاجت پاک کند. در غیر این صورت مخالف حق عمل می‌کند. همان‌گونه که برای دیدن باید چشم سالم باشد فرد نابینا حقایق را نمی‌تواند ببیند. برای پذیرش حق نیز سلامت نفس از عیبی نظیر تکبر و عناد لازم است. بر اساس آموزه‌های دینی گناه و عصیان یکی از عوامل انکار وجود خدا، توحید و رسالت است. با مراجعه به تاریخ ملحدان می‌توان نتیجه گرفت انکار آنها عمدتاً از بحران‌های زندگی و روحیات اخلاقی آنها ناشی شده است، نه آنکه دچار شبهه علمی در این موضوع شده باشند. کسانی چون سارتر تصریح دارند که من مسئله را در دوازده سالگی برای خود حل کردم. بعدها استدلال‌های الحادی را مطالعه کردم.

پس از ارائه دکتر اردکانی و شه‌گلی، دکتر فلاح به بیان نقطه‌نظرات و نقدهای خود پرداختند که مهم‌ترین آنها در محورهای زیر خلاصه می‌شود

۱. لزوم تبیین دقیق مفهوم‌های پایه برای پیش‌گیری از لغزش بحث به حیطه‌های گوناگون. مفهومی‌هایی چون ذات خدا، اثبات‌پذیری (و اثبات‌پذیری) و فطری بودن از مفهوم‌های کلیدی این پژوهش‌اند که باید به دقت تبیین شوند.

۲. روشن کردن تبار مسئله و اینکه آیا روش پژوهش، فلسفی است؟ یا عرفانی؟ یا تفسیری؟

۳. روشن کردن وجه نوآوری در پژوهش.

۴. پاسخ به این پرسش که سرانجام، قرآن و اهل بیت (ع) در برابر زندیق‌های دیروز و ماده‌گرایان امروز، چه می‌گویند؟ آیا سکوت می‌کنند یا وجود خدا را به اثبات می‌رسانند؟

در پایان، ارائه‌دهندگان محترم نکات ناقد محترم را به بحث گذاشته و در زمان باقی‌مانده به پاسخ‌گویی به آنها پرداختند.

محسن ابراهیمی، پژوهشگر فلسفه اسلامی، امروز چهارشنبه ۲۸ دی در نشست «تمایز حکمت عملی از نظری و دوگانه کاشفیت و یا حاکمیت» که از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد به سخنرانی پرداخت که در ادامه متن سخنان وی را می‌خوانید:

ایده اصلی که در این سخنان مطرح می‌کنم پرده برداشتن از این نزاع است که آیا عقل در حکمت عملی کاشف است یا حاکم. مراد از عقل کشف، عقلی است که صرفاً شأنیت شناخت دارد و عقل حاکم به جعل و ایجاد عناوین در حکمت عملی می‌پردازد. نکته مهم این است که هر دو دیدگاه لوازمی دارند که اندیشمندان معاصر به طور کامل ملتزم به این لوازم نشده‌اند. می‌توان به دیدگاه‌های متقابل با یکدیگر در زمینه حکمت عملی اشاره کرد که یکی دیدگاه اشاعره است که جایگاهی برای عقل در حکمت عملی قائل نیستند. دیدگاه دیگر حاکمیت عقل است که شهید مطهری می‌گوید عناوین حکمت عملی توسط عقل ایجاد و جعل می‌شود. کانت هم در فلسفه غرب دارای چنین دیدگاهی در زمینه عقل است.

معنای کاشفیت در حکمت عملی

دیدگاه دیگر کاشفیت است که کسانی همانند آیت‌الله جوادی آملی به آن اشاره و عقل را همانند چراغی می‌دانند که به کشف واقعیت می‌پردازد. در این دیدگاه عقل در مقام جعل حکم نیست بلکه صرفاً واقعیت را برای ما روشن می‌کند. در بحث از شواهد کاشفیت لازم به اشاره است که شاهد اول، سخنان اندیشمندان معاصر است که بیان می‌کنند حکمت عملی همانند حکمت نظری به کشف واقعیت می‌پردازد و تفاوتی در این زمینه میان آنها نیست. شاهد دیگر تعریف حکمت عملی است که به ادراک آنچه شایسته عمل کردن است تعریف شده است.

توجه به کلمه ادراک در اینجا نشان می‌دهد که عقل در مقام کاشف است. شاهد سوم، طرح بحث از حسن و قبح از سوی متکلمان در نسبت با خداوند است که این هم نشان می‌دهد عقل در حکمت عملی در جایگاه کاشف است. اما شاهد اصلی حاکمیت عقل، بحث از اعتباری بودن حکمت عملی است زیرا اعتبار به این معناست که عناوین حکمت عملی توسط عقل ایجاد می‌شود. در این راستا باید به مشهور بودن گزاره‌های حسن و قبح و برابر بودن حسن و قبح با مدح و ذم از سوی متکلمان و همچنین اعتباری بودن مصلحت و مفسده اشاره کرد.

شواهد حاکمیت عقل در حکمت عملی

این شواهد هرکدام از امور اعتباری و شاهی بر حاکمیت عقل در حکمت عملی هستند. مسئله دیگری که باید اشاره کرد ابهام در کاشفیت و حاکمیت است چراکه سخنان اندیشمندان در این زمینه مبهم و گاه ناسازگار با یکدیگر است و شاید یکی از بارزترین موارد این ابهام سخنان طرفداران کاشفیت است که در ضمن بحث به طور ناخودگاه به سمت حاکمیت عقل سوق پیدا می‌کنند.

استفاده از مفاهیم حکمت نظری در حکمت عملی بدون توجه به جایگاه عقل موجب پدید آمدن ابهاماتی در تعریف حکمت عملی شده که نمونه اول، بحث از ذاتی بودن حسن و قبح است. در انتقاد از این بحث گفته شده که اصطلاح ذاتی، در حکمت نظری مطرح است و طرح آن در حکمت عملی این بحث را پیش آورده که مراد از ذاتی بودن در اینجا چیست؟ درباره مزیت‌های عقل کاشف و حاکم هم باید گفت که مهمترین مزیت کاشف بودن، تناسب آن با واقع‌گرایی و مزیت اصلی حاکم بودن عقل در حکمت عملی هم هماهنگ بودن آن با اختیار و اراده انسان است.

معنای معرفت اخلاقی

همچنین حجت‌الاسلام والمسلمین بهروز محمدی‌منفرد، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با موضوع «ابتنا‌ی حکمت عملی معطوف به اخلاق بر معرفت‌شناسی» سخنرانی کرد که در ادامه می‌خوانید:

معرفت اخلاقی همان باور اخلاقی صادق و موجه است. حکمت نظری، معطوف به شناخت هستی‌های نامقدور همانند شناخت خداوند و نفس انسانی است اما حکمت عملی معطوف به هستی‌های مقدور همانند حالات اختیاری و فضایل و رذایل نفس انسانی است. البته هدف حکمت عملی همانند حکمت نظری این است که انسان به سعادت حقیقی نائل شود. اگر امکان معرفت یا توجیه باور که یکی از مباحث حوزه معرفت‌شناسی است وجود نداشته باشد نمی‌توانیم به هستی‌های مقدور اعتماد و استناد کنیم و با فرض عدم امکان معرفت اخلاقی، نمی‌توانیم از اصول حاکم بر رفتارهای اختیاری صحبت کنیم بنابراین فیلسوفان اسلامی از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا ابتدا باید در ساختار معرفتی خودشان مشخص کنند که برای نمونه کدامیک از مدل‌های مبنای کلاسیک را می‌پذیرند تا اینکه باور به اصول و قواعد اخلاقی توجیه شود.

بنده به طور خاص به دو مسئله اشاره می‌کنم که یک مورد این است که امکان توجیه باور در گزاره‌های اخلاقی، مبنایی برای حکمت عملی است و در گام دیگر باید مشخص کنیم گزاره‌های اخلاقی معطوف به حکمت عملی امکان توجیه دارند. در این راستا باید ابتدا مشخص کنیم که آیا گزاره‌های اخلاقی، اخباری هستند یا انشایی؟ اگر این را روشن کنیم آن وقت مشخص می‌شود که آیا می‌توانیم از امکان توجیه آنها صحبت کنیم یا خیر؟ اگر ثابت کنیم که فیلسوفان در حکمت عملی از گزاره‌های انشایی صحبت می‌کنند معنایش این است که جایگاهی برای گزاره‌های اخلاقی قائل نیستند و اساساً رسالت حکمت عملی محقق نمی‌شود. در حالی که زمانی می‌توانیم از معرفت و شناخت صحبت کنیم که اخباری بودن چنین گزاره‌هایی برای ما مشخص شود تا عنصر باور بر آنها قابل صدق باشد.

نحوه تحقق سعادت انسان

در آرای فیلسوفان اخلاقی، ادله‌ای داریم که دلالت بر این می‌کند که گزاره‌های اخلاقی، اخباری هستند بنابراین امکان باور به این گزاره‌ها وجود دارد و در نتیجه حکمت عملی هم بر آنها صدق می‌کند. مهمترین دلیل این است که گزاره‌های اخلاقی در حکمت عملی واقع‌نما هستند و البته نوع حداقلی آن را می‌توانیم به فیلسوفان اسلامی نسبت دهیم. منظور از حداقلی این است که گزاره‌هایی همانند اینکه راستگویی خوب یا دروغگویی بد است، ما به‌ازایی در عالم خارج ندارند اما این خوبی یا بدی را می‌توانیم مساوی با سعادت و شقاوت بدانیم. در اینجا وقتی می‌گوییم راستگویی خوب است یعنی سعادت‌بخش است. حال این سعادت‌بخشی می‌تواند در عالم خارج با رفتارهای درست ما محقق شود.

در این‌صورت گزاره‌هایی همانند راستگویی خوب است از حقایق رفتارهای ارادی انسان حمایت می‌کنند که سبب سعادت نفس انسان می‌شود. معتقدم نسبتی بین اخباری بودن و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی در آرای ابن‌سینا و ملاصدرا مشاهده می‌شود. البته برخی با ملاحظه آرای ابن‌سینا مخصوصاً قیاسات منطقی، نوعی برساخت اخلاقی را به ابن‌سینا نسبت داده‌اند که البته اگر چنین چیزی پذیرفته شود منافاتی با اخباری بودن گزاره‌ها ندارد اما برخی گفته‌اند که بر اساس حکمت سینوی، آرای اخلاقی تکیه‌گاهی غیر از مشهورات ندارند یعنی گزاره‌های اخلاقی همان مشهورات اخلاقی هستند.

از نگاه ابن‌سینا، گزاره راستگویی خوب است به گزاره راستگویی سعادت‌بخش است تقلیل پیدا می‌کند یا برمی‌گردد؛ یعنی هر عملی تنها از این جهت مطلوب و خوب است که سعادت حقیقی را در پی داشته باشد. وی معتقد به نوعی این‌همانی بین گزاره‌های برخی گزاره‌ها است؛ اولین گزاره این است که سعادت حقیقی، مطلوبیت ذاتی دارد، دوم اینکه رفتارهای اخلاقی یا فضیلت‌ها، سعادت‌بخش هستند یعنی کمک می‌کنند به اینکه انسان به سعادت حقیقی برسد پس راستگویی، مطلوب بالعرض است و هر مطلوب بالعرضی از حیث اخلاقی خوب است در نتیجه می‌توانیم بگوییم

راستگویی خوب است. در همه آرای ابن سینا که دقت کنیم این موارد را مشاهده می‌کنیم که تمرکز وی در حکمت عملی بر عنصر سعادت نفس انسانی است.

۲۸ دی ۱۴۰۱

جت‌الاسلام والمسلمین مهدی عبداللهی، استادیار گروه فلسفه علوم انسانی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، امروز چهارشنبه ۲۸ دی در نشست «بررسی انتقادی سعادت از منظر ابن سینا» که از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد به سخنرانی پرداخت که در ادامه متن سخنان وی را می‌خوانید:

یکی از مباحث کلیدی در حکمت عملی مخصوصاً در حوزه اخلاق، سعادت یا کمال نهایی انسان است. اینکه تصویر ما از سعادت و کمال نهایی انسان چیست نقش مهمی در شاخه‌ها و اقسام حکمت عملی دارد و از سوی دیگر دیدگاه ما درباره چیستی سعادت، برآمده از دیدگاه‌های ما در حکمت نظری خواهد بود بنابراین سعادت نقطه تلاقی حکمت نظری و عملی محسوب می‌شود. برای تحلیل و بررسی دیدگاه ابن سینا، نیاز به مبانی مختلفی داریم که باید آنها را از حکمت نظری ابن سینا وام بگیریم تا تصویری دقیق از کمال نهایی انسان داشته باشیم.

معنای سعادت

سعادت به لحاظ مفهومی محل اختلاف نیست بلکه غایت الغایات بشریت محسوب می‌شود بلکه آنچه بر سر آن اختلاف است در تعیین مصداق و حقیقت این سعادت است. در مکاتب اخلاقی، دیدگاه‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد. به عبارت دیگر سعادت انسان مطلوب بالذات است و مطلوبیت امور و غایات و اهداف دیگر در سایه آن و در نسبت با این سعادت تعریف می‌شود پس سوال ما این است که کمال نهایی انسان از دیدگاه ابن سینا چیست؟ برای جواب این سؤال باید ابتدا به برخی از مبانی شناختی ابن سینا در این زمینه رجوع کنیم تا بتوانیم تصویر درستی از سعادت انسان از منظر ابن سینا داشته باشیم.

در اندیشه اسلامی از دو نوع حکمت نظری و عملی و دو نوع عقل نظری و عملی سخن به میان آمده است و برای تبیین مسئله سعادت باید سراغ عقل عملی و نظری برویم اما ابتدا باید مقدمه‌ای بیان کنیم؛ مقدمه اول این است که فیلسوفان اسلامی در تعیین سعادت نهایی انسان، روی قوه‌های اختصاصی انسان دست گذاشته‌اند و گفته‌اند اوج کمال بشری را باید در حیثیت انسانی او پیگیری کنیم و آن هم قوه عقل است. در مقدمه دوم باید سراغ تفکیک و تمایز عقل نظری از عملی برویم. درباره تمایز واقعی این دو مورد، سه دیدگاه در میان فیلسوفان وجود دارد. از نظر ابن سینا، قوه ناطقه به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری نیرویی است که امور کلی را درک می‌کند اعم از اینکه مربوط به امور نظری باشند یا امور عملی، پس عقل نظری مُدرک کلیات است.

معنای عقل عملی در اندیشه ابن سینا

اما عقل عملی از نظر ابن سینا، قوه مُدرک جزئیات یعنی مربوط به اعمال اختیاری انسان است. وقتی چنین تفسیری از دیدگاه ابن سینا ارائه می‌کنیم باید این سوال را هم جواب دهیم پس اگر عقل عملی مدرک جزئیات است پس چرا آن را حکمت عملی می‌نامیم؟ علت این نیست که ابن سینا قوه عقل عملی را قوه عامله بداند بلکه بدین جهت است که ادراکات کلی هیچگاه مستقیماً به عمل منتهی نمی‌شوند و مثلاً اگر به طور کلی تصویری از ساختن یک خانه داشته باشید هیچ‌وقت منجر به ساخت خانه نمی‌شود بنابراین علت اینکه فیلسوفان اسلامی عقل عملی را مدرک جزئیات دانسته‌اند این است که ما با ادراکات کلی به عمل نمی‌رسیم بلکه باید ادراک جزئی داشته باشیم چون منجر به عمل اختیاری می‌شود و به همین دلیل مدرک جزئیات را عقل عملی نامیده‌اند.

مسئله دیگری که در تبیین دیدگاه ابن سینا باید به آن اشاره کنیم نفی اتحاد عاقل و معقول است. یکی از مواردی که ابن سینا به شدت از آن پرهیز می‌کند این است که نفس با معقولاتی که ادراک می‌کند هیچ نوع اتحادی ندارد به عبارت دیگر از نظر ابن سینا نسبت صورت‌های ادراکی با عقل، نسبت عرض با جوهر است. وقتی نفس، معقولی را ادراک می‌کند در ذات آن اتفاقی نمی‌افتد. به تعبیر شهید مطهری، همانند این است که بر روی یک دیوار، نقاشی بکشیم که

قطعاً باعث تغییر ذات آن نمی‌شود. مسئله دیگر در تبیین دیدگاه ابن سینا نظریه روحانیت القدوس و روحانیت البقا بودن نفس است. ابن سینا معتقد است که نفس در لحظه حدوث، یک موجود مجرد است لذا در تعریف عقل هم به صراحت می‌گوید مجرد و ذاتاً مادی است برخلاف ملاصدرا که نفس در ابتدای پیدایش را جسمانی می‌داند و معتقد است در حرکت جوهری به مجرد می‌رسد.

نفی حرکت جوهری نفس

مسئله دیگر نفی حرکت جوهری نفس در فلسفه ابن سینا است. قاطبه فیلسوفان از زمان ارسطو معتقد بودند که حرکت، تنها در چهار مقوله از مقولات ده گانه رخ می‌دهد و تغییر در جوهر راه ندارد و ابن سینا هم قائل به چنین دیدگاهی است و قاعدتاً حرکت جوهری در نفس هم راه نخواهد یافت. دیدگاه دیگر درباره سعادت انسانی در اندیشه ابن سینا، نفی اتحاد نفس با عقل فعال است. از نظر وی چون عقل عملی، ناظر به تدبیر بدن و جسمانیت است بنابراین کمال حقیقی انسان از نظر فلسفه ابن سینا، در عقل نظری است که ناظر به آسمان و معارف است و البته در نهایت باید به عقل مستفاد برسد که متصل به عقل فعال شود.

وی اتحاد نفس با عقل فعال را هم رد می‌کند. البته او در برخی کلمات، از جمله انتهای کتاب «اشارات و تنبیهات» سخنان دیگری را هم بر زبان می‌آورد که می‌توان آن را کمال عرفانی نامید اما نکته مهمی که وجود دارد این است که فلسفه مشایی ابن سینا، باعث کمال نمی‌شود بلکه آنچه انسان را به کمال می‌رساند همان اتصال به عقل فعال است. به عنوان نتیجه بحث باید گفت دیدگاهی که ابن سینا مطرح می‌کند در میان فیلسوفان دیگر تا زمان ملاصدرا هم پیگیری می‌شود.

مخصوصاً با وجود اینکه شیخ اشراق با ابن سینا زاویه دارد اما در این زمینه دارای تفاوت معناداری با او نیست بلکه آن را شرح و بسط هم می‌دهد بنابراین می‌توان گفت دیدگاه فلاسفه اسلامی تا زمان ملاصدرا در زمینه سعادت، همان رسیدن به عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال است اما وقتی به ملاصدرا می‌رسیم وی تصویر متفاوتی از سعادت و کمال نهایی انسان ارائه می‌دهد و شکاف بین حکمت اشراقی و مشایی را پر می‌کند و در نهایت وقتی به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد اتحاد آن با عقل فعال را می‌پذیرد اما دیدگاه وی همانند ابن سینا این نیست که دو موجود، اتحاد پیدا کنند بلکه به تحول جوهری نفس اشاره می‌کند تا مرحله‌ای که واجد مجرد عقلانی می‌شود.



حجت‌الاسلام والمسلمین حامد اسماعیلی مهر، پژوهشگر فلسفه اسلامی، چهارشنبه ۲۸ دی در نشست «صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا» که از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد به سخنرانی پرداخت که در ادامه گزیده سخنان وی را می‌خوانید.

ما در این سخنان به طور کلی به همه گزاره‌های اخلاقی از نظر ملاصدرا نمی‌پردازیم بلکه صرفاً با گزاره‌های اخلاقی کار داریم که در دو دسته ارزشی و الزامی قرار می‌گیرند. گزاره‌های ارزشی، آن گزاره‌هایی هستند که از گزاره‌های قبیح، درست و نادرست استفاده اما در گزاره‌های الزامی از باید و نباید استفاده می‌کنیم. در گزاره‌های اخلاقی اولین بحث این است که آیا از نظر ملاصدرا، اخلاق پشتوانه واقعی دارد یا خیر و بحث دیگر این است که آیا این گزاره‌ها که بر اساس آنها افعال را صفاتی را به خوب یا بد بودن نسبت می‌دهیم از واقعیت‌ها تبعیت می‌کنند یا خیر؟

دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه فعل و سعادت

تقریباً شاید در بین تمام اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، فیلسوفی را پیدا نمی‌کنیم که واقعیتی را در پس گزاره‌های ارزشی و اخلاقی قائل نباشد بلکه همه آنها معتقدند که گزاره‌های اخلاقی حتی اگر اعتباری باشند از یک پشتوانه واقعی برخوردارند که به سعادت و خوشبختی انسان ربط دارند. حتی علامه طباطبایی هم که گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند معتقد است که گزاره‌های اخلاقی دارای پشتوانه واقعی هستند. در تبیین اصل صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی از نظر ملاصدرا ممکن است به چند امر تمسک شود که اولین مورد رابطه واقعی بین فعل و غایت است.

ممکن است برخی بگویند که ملاصدرا در مباحث فلسفی خودش به رابطه‌ای واقعی بین فعل انسان و غایت آن و سعادت انسان اشاره و در نتیجه به همین سخن وی تمسک کنند و بگویند پس گزاره‌های ارزشی اخلاقی، صدق و کذب‌پذیر خواهند بود. ملاصدرا می‌گوید اقوال انسان رابطه‌ای حقیقی با غایات آن و سعادت انسان دارند. وی معتقد است بخشی از اعمال و گفتارهای انسان هستند که انجام دادن آنها برای رسیدن به سعادت سودمند است یعنی بین فعل و سعادت انسان رابطه‌ای حقیقی وجود دارد که تابع جعل و اعتبار ما نیست و نمی‌توانیم فعلی انجام دهیم و بعد

بگوییم که اعتبار می‌کنیم که آیا رابطه‌ای با سعادت دارد یا خیر؟ چراکه فعل تحت اختیار ماست اما رابطه آن با سعادت از اختیار ما بیرون است.

معنای حکمت نظری و عملی

به نظر ما علی‌رغم اینکه رابطه فعل و غایت، پشتوانه گزاره‌های ارزشی اخلاقی را اثبات می‌کند اما برای صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی کافی نیست چون می‌توانیم دو نحو از واقع‌گرایی قائل باشیم که یکی واقع‌گرایی در خود مبانی اخلاقی است که اخلاق پشتوانه واقعی دارد اما ممکن است واقع‌گرایی بگوید که گزاره‌های اخلاقی هم حاکی از خود آن واقعیت‌هاست و مثلاً اگر می‌گوییم هوا سرد است همین گزاره از واقعیتی حکایت می‌کند پس اگر بگوییم عدالت خوب است پس این هم از واقعیتی حکایت می‌کند. اگر قائل به چنین چیزی نباشیم نمی‌توانیم قائل به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی بر اساس واقعیات باشیم.

برای تکمیل این بحث و تام شدن استدلال باید به تعریف حکمت در استدلال فیلسوفان و از جمله ملاصدرا تمسک کنیم تا صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق را به ملاصدرا نسبت دهیم. ملاصدرا و همه فیلسوفان، حکمت اعم از نظری و عملی را علم به حقیقت اشیاء می‌دانند اما این اشیاء دو گونه هستند؛ گاهی این اشیاء در اختیار ما نیستند و مثلاً عالم در اختیار ما نیست بلکه در اختیار خداست و اگر این حکمت از اشیایی بحث کند که در اختیار ما نیست حکمت نظری است اما اگر از اشیایی صحت کند که در اختیار ما هستند حکمت عملی است.

اما سؤال این است که کدام چیز درباره این اشیاء در اختیار ماست؟ آنچه در حکمت عملی شرط است این است که فعل در اختیار ماست اما اینکه این فعل عادلانه باشد یا خیر وابسته به ویژگی‌های خود فعل است. اینکه فعل حسن یا قبیح یا درست یا نادرست باشد هم به اختیار ما وابسته نیست پس حکمت از واقعیت اشیایی صحبت می‌کند که ویژگی‌های آنها تحت اختیار ما نیست. بنابراین وقتی می‌گوییم حکمت عملی، عملی است که از اشیایی صحبت می‌کند که به اختیار ما وابسته هستند منظور این است که ما صرفاً آن فعل را ایجاد می‌کنیم.

مسئله دیگر رابطه اخلاق با حکمت عملی است. در میان فیلسوفان در گذشته اعم از فیلسوفان یونان و مسلمان، حکمت عملی را به سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم می‌کردند. اخلاق در اصطلاح قدمای ما به معنای امروزی نیست بلکه منظور فقط احکام فردی است اما در اصطلاح امروز شامل اخلاق اجتماعی و حتی اخلاق محیط زیستی و رابطه انسان با خدا می‌شود بنابراین باید در نظر داشته باشیم که منظور ما اخلاق امروزی است اما گزاره‌های گذشته اخلاقی را هم در بر می‌گیرد.

نحوه اثبات صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی

حال می‌خواهیم با تمسک به این تعریف از حکمت، برای اثبات صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی از نظر ملاصدرا استفاده کنیم. حکمت بیانگر رابطه واقعی است که بین اخلاق و افعال انسان وجود دارد بنابراین باید رابطه فعل و غایت را متصف به صدق و کذب کنیم یعنی گزاره‌های اخلاقی، صدق و کذب‌پذیر خواهند بود چون این رابطه یک رابطه حقیقی است که وابسته به اختیار ما نیست و در نتیجه بر این اساس صدق و کذب‌پذیر خواهند بود.

حال سؤال این است که چگونه می‌توانیم این گزاره‌ها را بر اساس واقعیات ارزیابی کنیم. ملاصدرا گزاره‌های اخلاقی را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. وی درباره گزاره‌های بدیهی اخلاقی می‌گوید این گزاره‌ها همانند این هستند که عدالت خوب و ظلم قبیح است. منظور از بدیهی بودن این موارد این است که نیاز به نظر و استدلال ندارند. گاهی بدون اینکه انسان نیاز به دقت و فکر داشته باشد خوب بودن این موارد برای وی حاصل می‌شود. گزاره‌هایی که بدیهی هستند نیازی به اثبات ندارند و خودموجه هستند. البته همین تقسیم گزاره‌های ارزشی به بدیهی و ارزشی نیز ثابت کننده صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی است. ملاصدرا گزاره «کذب قبیح است» را ذیل مقبولات و بدیهیات قرار داده

و ملاحظه‌ای سبزواری هم درباره علت این اقدام وی گفته علت این است که مقبول و مورد پذیرش جامعه هستند اما ضروری هم هستند و عقل نیازی به این ندارد که در راستای اثبات آنها مقدمه چینی کند.

اما در گزاره‌های نظری ارزشی اخلاق از نظر ملاصدرا می‌توان گفت که برای اثبات آنها از گزاره‌های دیگری استفاده و گاهی نیاز به اثبات و مقدمات دارند و از فرآیند استدلال می‌توانیم این گزاره‌ها را اثبات کنیم. به طور خلاصه و نتیجه بحث باید گفت از نظر ملاصدرا گزاره‌های اخلاقی پشتوانه واقعی دارند و بر اساس واقعیات صدق و کذب‌پذیر خواهند بود و اگر بدیهی باشند نیاز به استدلال ندارند و اگر نظری باشند نیاز به مقدماتی دارند که از راه آن مقدمات اثبات شوند.

۲۸ دی ۱۴۰۱



حجت‌الاسلام والمسلمین رضا غلامی، رئیس مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، دوشنبه ۲۶ دی در نشست «ظرفیت‌ها و کاستی‌های حکمت متعالیه برای بازتولید نظام حکمت عملی»، که از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد، به سخنرانی پرداخت که در ادامه گزیده سخنان وی را می‌خوانید:

سؤالی که باید در ابتدا جواب دهیم این است که آیا اصولاً حکمت عملی جزئی از فلسفه است یا خیر؟ شخصاً معتقدم اگر فلسفه را تبیین، توصیف و تحلیل هستی در نظر بگیریم، حکمت عملی در قلمرو فلسفه قرار نمی‌گیرد چون کار فلسفه، باید و نباید نیست بلکه کار آن توصیف هستی است و راجع به هست‌ها صحبت می‌کند اما این سنتی جا افتاده در فلسفه اسلامی است که عمده فلاسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا، بابی تحت عنوان حکمت عملی در فلسفه خودشان باز کردند. البته مباحث حکمت عملی از فارابی به این سو سیری نزولی داشته است اما این سنت همچنان در میان اهالی فلسفه اسلامی مورد ابتنا است.

هدف حکمت

هدف حکمت، استکمال نفس است و سعادت هم چیزی غیر از استکمال نفس نیست. درباره امتیازات فلسفه ملاصدرا باید گفت که اولین مورد این است که انسان نیازمند زمینه مادی است. همچنین علم ذاتی نیست، خصوصیت دیگر اینکه عمل، اندیشه‌ساز و علم‌ساز است و نمی‌توان علم و عمل را تفکیک کرد و برای آن شأن فکری قائل نبود، خصوصیت دیگر فلسفه ملاصدرا این است که دنیا و آخرت از هم جدا نیستند و تقابلی هم با هم ندارند، در این فلسفه، سعادت جامعه در سعادت فرد مؤثر است و اصلاح جامعه جز از طریق اصلاح فرد صورت نمی‌گیرد. همچنین دین می‌تواند با فلسفه و عرفان به وحدت برسد، سیاست انسانی بر سیاست الهی مبتنا دارد، امتیاز دیگر فلسفه ملاصدرا این است که تنها خلیفه‌الله از شایستگی برای اداره جامعه برخوردار است و مصداق بارز آن هم پیامبر(ص) و ائمه(ع) و سپس افرادی هستند که سفرهای چهارگانه را رفته‌اند.

یکی از نقاط قوت حکمت ملاصدرا را باید در وحدت فرد و جامعه در فرآیند استکمال نفس دانست. نقطه قوت دیگر تصویر حرکت جوهری در جامعه‌پردازی است. وی باب زیادی برای اختیار انسان باز می‌کند اما سعادت از همبستگی فرد و جامعه رخ می‌دهد. خصوصیت دیگر، نقش عمل اجتماعی در شکل‌گیری شاکله وجودی انسان است. درباره ضعف‌ها و کاستی‌های فلسفه عملی ملاصدرا باید گفت که اولین مورد بیگانه بودن حکمت عملی ایشان با زندگی جاری و توقف در فضای انتزاعی و شبه تصنعی درباره جامعه است. البته ملاصدرا نسبت به فیلسوفانی که قبل از وی آمده‌اند بهای بیشتری به جامعه می‌دهد اما بیگانگی حکمت عملی صدرایی با جامعه را می‌توان به عنوان کاستی دید. مورد دیگر سلطه نوعی ایده آلیسم و رئالیسم بر حکمت عملی ملاصدرا است. وی مدینه فاضله‌ای را ترسیم می‌کند بدون اینکه واقعیت‌های حاکم بر این مدینه را در نظر بگیرد که این امر می‌تواند ما را دچار توهم‌زدگی کند.

ترجیح نخبگان بر مردم در فلسفه ملاصدرا

بها ندادن کافی به تاریخ و فرهنگ از دیگر نقاط ضعف این مکتب هستند. اساساً نمی‌توان راجعه به تمدن‌سازی صحبت کرد مگر اینکه غور در تاریخ داشته باشیم و درباره تاریخ و فرهنگ گفت‌وگو کنیم اما متأسفانه ملاصدرا به آن کم‌توجه بوده و به همین دلیل پیچیدگی‌ها و ظرایف زندگی را درک نکرده است. مورد دیگر ترجیح پنهان یا ناخواسته نخبگان به عامه مردم است در حالی که تکیه اصلی تمدن‌های جدید بر مردم است. مورد دیگر غلبه توصیه‌گرایی بر تحقق و عمل است چراکه با ارائه طریق نمی‌توان انسان و جامعه را به مقصد رساند. آخرین مورد فروکاستن حکمت عملی به اخلاق و شریعت است. البته این مختص ملاصدرا نیست و در اکثر حکما چنین موضوعی را مشاهده می‌کنیم.

معتقدم که حکمت عملی با این مختصات که دارد، اگر متحول نشود نمی‌تواند سهم زیادی در تمدن‌سازی اسلامی داشته باشد چون اولاً در فهم ظرافت و دشواری‌های تمدن از عصر مدرن به بعد ناتوان است چراکه اگر امروزه از تمدن صحبت می‌کنیم جنس و ابعاد آن با تمدن‌های گذشته قابل قیاس نیست بلکه تمدن‌های امروز و آینده، تمدن‌هایی هستند که حکمای عملی ما با این ابزارها قابل به فهم آن نیستند. حتی مکانیزم دین در تمدن‌سازی هم در نزد حکمای عملی به خوبی کشف نشده است. بر اساس مکانیزم قرآن و حدیث در حوزه تمدن‌سازی که استخراج شده نتیجه‌گیری شده است که حکمای گذشته ما به بسیاری از این موارد توجه نکرده‌اند.

پیامدهای علم‌سالاری

ما در شرایطی قرار داریم که نوعی علم‌سالاری و تکنولوژی‌سالاری بر جهان احاطه پیدا کرده و این امر پیامدهایی داشته است بنابراین باید هم بتوانیم آن را درک کرده و هم راه‌حلهایی برای آن ارائه دهیم. فقدان درک لازم از غلبه کنشگری فرد بر جامعه و دولت، از موارد موجود در فلسفه ملاصدرا است. ما هرچه جلوتر می‌رویم دولت‌ها کوچکتر می‌شوند و این خاصیت فضای مجازی است که دولت را آب کرده و فرد در آن محوریت پیدا می‌کند اما در حکمت عملی ملاصدرا، همه قدرت در اختیار قدرتی است که در اختیار اولیای الهی است و می‌توان از این طریق جامعه را به وضعیت مطلوب رساند اما در دنیای جدید، یک فرد به تنهایی می‌تواند بخشی از کنش دولت را از آن خود کند.

می‌توانیم عقلانیتی را جایگزین حکمت عملی صدرایی کنیم که این ضعف‌ها و کاستی‌ها را نداشته و از مزیت‌های حکمت عملی هم بی‌بهره نباشد و چیزهایی هم فراتر از حکمت عملی داشته باشد. عقلانیت در نگاهی که بنده دارم عبارت از کیفیت و شاخص ارزیابی ابتدای اندیشه و رفتار بر عقل است که به نحو نظام‌مند و توأمان بر عقل نظری و عملی استوار است و شامل چهارچوب‌هایی از روش‌ها و ابزارها و فناوری‌ها است. عقلانیت نقطه مقابل شاخص‌های توهمی و هر آن چیزی است که عقل آن را ناموجه قلمداد می‌کند. بنده در یک نگاه نظام‌مند، عقل عملی و ابزاری و علم را مبتنی بر عقل نظری می‌گیرم. اگر چنین عقلانیتی را بتوانیم جایگزین کنیم نیازهای ما در تمدن‌سازی و جامعه‌سازی را رفع می‌کند. باید بدانیم که این عقلانیت به باید و نبایدهای اخلاقی و شرعی بسنده نمی‌کند. همچنین عقل عملی را بر

عقل نظری استوار کرده و از نسبی‌گرایی افراطی می‌گریزد. چنین عقلانیتی از واقع‌گرایی کافی برای توصیف و تحلیل پدیده‌ها هم برخوردار است.

نقطه ضعف فلسفه اسلامی

همچنین حجت‌الاسلام والمسلمین سیداحمد غفاری قره باغ، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دبیر علمی این نشست گفت: این همایش توسط گروه حکمت عملی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران در حال برگزاری است. حقیقتاً حکمت عملی پنجره‌ای برای امتداد شریعت اسلامی در عرصه اجتماعی است. در حالی که فلسفه غربی امتداد عملیاتی در زندگی اجتماعی دارد اما متاسفانه فیلسوفان اسلامی نسبت به امتداد اجتماعی اندیشه‌های خودشان اهتمام کمی داشته‌اند و این نقطه ضعف فلسفه اسلامی است.

وی ادامه داد: بنابراین فعالان فلسفه عملی باید تلاش‌های بیشتری انجام دهند و به شکل دقیق‌تری به تبیین فلسفی این سازوکارها اقدام کنند. غرض ما رسیدن به یک رویه واحد نیست بلکه می‌خواهیم نگرش‌های مختلف را به محک بگذاریم لذا امیدواریم در این عرصه موفق باشیم و نشست‌های ما بر اساس همین نگاه چالشی و رفت و برگشتی باشد.

۲۷ دی ۱۴۰۱

کرسی ترویجی «مواجهه امام حسن عسکری (ع) با غالیان» به صورت حضوری و مجازی و به عنوان یکی از نشست‌های ذیل همایش بین المللی سیره و زمانه امام حسن عسکری (ع) به همت پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع) برگزار شد.

در این کرسی ترویجی، حجت الاسلام و المسلمین دکتر یدالله حاجی‌زاده، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به عنوان سخنران و ارائه دهنده بحث و حجت الاسلام و المسلمین دکتر مصطفی صادقی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر بخش تاریخ دانش‌نامه اهل بیت (ع)، در جایگاه ناقد به بحث و بررسی در مورد مواجهه امام حسن عسکری (ع) با غالیان پرداختند.

در ابتدا حجت الاسلام و المسلمین دکتر یدالله حاجی‌زاده در تبیین بحث خود بیان داشتند: غالیان از جریان‌های منحرف و آسیب‌زننده در عصر امامان (ع) بوده‌اند و با فراز و نشیب به حیات خود ادامه داده‌اند. ایشان در محور اول مباحث خود به معرفی برخی از غالیان دوره امام حسن عسکری (ع) اشاره کرده و گفتند: برخی از غالیان دوره امام حسن عسکری (ع) را می‌شود حسن بن محمد بن بابای قمی، محمد بن نصیر نمیری و حسین بن علی خواتیمی بر شمرد. از اندیشه‌های این افراد و داده‌هایی که در منابع در مورد آنان وجود دارد این‌که اینان الوهیت امام را مطرح می‌کردند و خود را فرستاده از جانب ایشان می‌خواندند و گاه رفتارهای اباحی‌گرایانه را نیز ترویج می‌کردند.



دکتر حاجی‌زاده در محور دوم که به نوع مواجهه امام با غالیان اختصاص داشت بیان داشتند: امام با غالیانی که قصد سودجویی و فریب‌کاری داشتند به شدت برخورد کرده و آن‌ها را لعن و طرد می‌کردند. امام اندیشه‌های ایشان را برنتابیده و شیعیان را نسبت به این اندیشه‌ها برحذر می‌داشتند. اما حضرت با ناآگاهان مانند محمد بن عیسی عبیدی با شیوه ارشاد و اصلاح اندیشه‌ها مواجهه می‌کردند و بر آن بودند تا در برابر آن اندیشه انحرافی آموزه صحیح را به ایشان یاد دهند.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر مصطفی صادقی در جایگاه نقد، تخصص ارائه دهنده در بحث غالیان، آشنایی ایشان با

منابع و داشتن ساختار مناسب در ارائه را از محاسن بحث دکتر حاجی‌زاده دانستند. ایشان در مورد نکات قابل تامل بیان کردند: در مورد برخی از افرادی که ارائه دهنده آنان را غالیان عصر امام عسکری(ع) دانست تردید است که برای دوره ایشان باشند چرا که از امام هادی(ع) نیز با عنوان عسکری یاد می‌شود و این احتمال که برخی از این افراد برای دوره امام دهم باشند وجود دارد. به نظر می‌رسد در عصر امام یازدهم غالیان خیلی فعال نیستند. با توجه به این که این افراد متهم هستند می‌طلبند افزون بر منابع درون‌گروهی در این بحث از منابع عمومی تاریخ و دیگر فرقه‌ها هم استفاده شود. پرداختن به مؤلفه‌های غلو از دیگر ضعف‌های این بحث می‌باشد. در پایان حضرات سولاتی را مطرح کردند و پاسخ‌های خود را از سوی ارائه دهنده بحث دریافت کردند.

این جلسه روز یکشنبه هشتم آبان ماه به همت پژوهشکده فقه و حقوق و مشارکت مرکز همکاری‌های علمی و بین‌المللی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در سالن شهید سلیمانی برگزار شد.

این نشست با ارائه جناب آقای دکتر اسماعیل آقابابایی و نقد حجت الإسلام و المسلمین رضا اسلامی و دبیری حجت الإسلام و المسلمین محمد شهنازیان و با حضور جمعی از طلاب و فضلاء حوزه و دانشگاه برگزار گردید . در ابتدا دبیر جلسه در تبیین موضوع جلسه بیان کرد: در فضای جریان های انحرافی با چهار گروه از مدعیان فرقه های انحرافی مواجه هستیم که در حیطه برخورد قضایی با این فرقه ها خلأها و کاستی هایی مشاهده می شود. از این رو قانونگذار برای حل آن ها لاجرم تبصره هایی به برخی مواد قانونی افزود تا راه دفاع را برای متهمان مسدود سازد، جناب آقای دکتر آقابابایی در این جلسه بیان می کند که این مواد و تبصره ها کفایت از احکام حقوقی و قضایی برای فرق انحرافی دارد یا خیر؟

سپس جناب آقای دکتر اسماعیل آقابابایی در ارائه مطالب خود اظهار داشت: در اینجا دو بحث مطرح است؛ یک بحث موضوع شناسی که ناظر به بحث فرقه ها است مبنی بر اینکه به چه چیزی فرقه ضاله اطلاق می گردد و اگر کسی بدون تشکیل فرقه به تبلیغ بپردازد داخل در فرقه هست یا خیر؟ بحث دیگر بحث حکم و قانون است که در این بحث روش جمع بین بحث آزادی بیان، اصل قانونی بودن جرم، بحث عمل به قوانین بین المللی و... مورد بررسی قرار می گیرد . مدیرگروه مسائل فقهی و حقوقی در ادامه در بیان کفایت قانون به موانع آن اشاره کرد و افزود: نکته دیگر کفایت قوانین موجود است؛ در این مسئله باید گفت گاهی افرادی فرقه تشکیل می دهند و تبلیغ از آن فرقه می کنند در این مورد در قانون عناوین مختلفی وجود دارد که شامل آن ها می شود مانند شرکت در دستجات غیرقانونی، اخلال در نظم عمومی در مواردی که موجب آشوب شود، ارتداد، توهین به اشخاص خاص و... اما در برخی موارد محافل علمی تشکیل می شود و عناوین فوق شامل آن نمی شود. این یک مانع برخورد قضایی است، مانع دیگر این است که در تعهدات و میثاق بین المللی نیز ما یک سری محدودیت در اجرای احکام قضایی داریم، در قانون اساسی هم تعهداتی داریم که به خاطر اولویت قانون اساسی و عدم نقض آن با قوانین عادی محدودیت می آورد. بحث قانونی بودن جرم و مجازات نیز یک سری محدودیت هایی برای ما ایجاد می کند. مانع دیگر این است که اگر قانونی وضع شود این قانون برای آینده قابل اجرا است و نسبت به گذشته ضمانت اجرایی ندارد.



ایشان در پایان به راه حل برون رفت از این مشکلات اشاره کرد و مبنای امکان عبور از این موانع را در دو راه بیان کرد: راه اول اصل ۱۶۷ قانون اساسی است که در موارد نبود قانون قاضی باید به فقه و فتاوی معتبر مراجعه کند. در امور

کیفری قانونگذار دو ماده به قانون مجازات اضافه کرد. در اینجا قانونگذار سعی کرده است که در انتخاب عناوین هم پایبند به قانون اساسی باشد و هم تعهدات بین المللی را رعایت کرده باشد اما در مرحله اجرا، در مرحله کشف جرم، مرحله تعقیب، مرحله تحقیق، مرحله تحکیم و صدور مجازات دچار مشکل شده است. مشکل اساسی، مشخص نکردن نحوه تشخیص در این مراحل است .

سپس حجت الإسلام و المسلمین رضا اسلامی در نقد مطالب ارائه شده تصریح کرد: عنوان کرسی بسیار خوب انتخاب شده است زیرا کرسی ترویجی باید به مسائل جاری کشور سوق داشته باشد. ارائه دهنده محترم به لحاظ شناسایی مشکل نیز ورود خوبی داشتند و به لحاظ راه حل نیز تا حدودی راه حل های خوبی بیان شد اما به لحاظ مبانی فقهی نیاز به بررسی دارد که بنده به این زاویه از بحث اشاره می کنم. در بیان موضوع شناسی با توجه به اینکه در قانون آزادی بیان را مشروط به عدم اخلال به مبانی دینی کرده است، این سوال مطرح است که از کجا تشخیص دهیم مخل به مبانی دینی شده است یا مصداقی برای ارتداد یا انحراف ثابت می شود؟

عضو هیأت علمی گروه دانش های وابسته به فقه در ادامه افزود: فقها در بحث ابواب صلاة جماعت، عیادت مریض، تألیف قلوب و هجاء المؤمنین این بحث را مطرح کردند و فرقه ضاله را با عناوین سنتی مانند مجسمه، حلولیه و... بیان کردند که در بین فرق انحرافی عصر حاضر نیز برخی از تکفیری ها در قالب عناوین سنتی خوارج و یا نواصب قابل الحاق هستند. در بحث ممنوعیت تفتیش عقاید باید گفت این عنوان عنوانی وارداتی است که با توجه به سابقه سیاه کلیسا در تفتیش عقاید مطرح شده است و با این عنوان در فقه نیاز به بحث نیست بلکه از نظر فقهی سوال را اینگونه مطرح می کنیم که آیا می توان در فکر و اندیشه یک فرد جستجو کرد؟ به نظر می آید آزادی اندیشه و فکر و عقیده را باید به رسمیت شناخت؛ زیرا امری درونی است. اما اگر این عقیده به مرحله ابراز و بیان برسد، در این حالت اگر ابراز عادی باشد مشکلی ندارد اما اگر بیان به همراه تشکل و حزب سازی با داعیه داری و قدرت باشد، اینجا می توان برخورد کرد. و قوانین در این زمینه جنبه فردی ندارد بلکه ناظر به امر اجتماعی است. نکته دیگر بحث قانونی بودن جرم و مجازات است و در این مسئله قدر متیقن این است که قاضی باید به فتوای مشهور فقها مراجعه کند و نقد اشکالات در مرحله اجرا این است که این اشکالات امری طبیعی است و برای نحوه مجازات بستر آماده در فقه نداریم زیرا سابقه حکومت نداشتیم و احکام در حد نماز نخواندن پشت سر فرد ضال و رسواسازی و... است. اما با این وجود می توان در مرحله اقدام و اثبات جرم در دادگاه بدوی از قاضی حقوقدان و مجتهد در این موضوع استفاده شود .

در ادامه حاضرین جلسه نکات خود را نسبت به مطالب ارائه شده بیان کردند و در نهایت ارائه دهنده به سؤالات و نقدهای مطرح شده، پاسخ داد .

۱۱۱. بررسی سقط جنین در اسلام و مسیحیت

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین علیرضا آل بویه، استاد حوزه و دانشگاه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۷ دی ماه ۱۴۰۱ در نشست علمی بررسی سقط جنین در اسلام و مسیحیت که از سوی این پژوهشگاه برگزار شد، گفت: چنانچه خانم کاترینا ژوزف دروست، استاد دانشگاه آکویناس رم اشاره داشته است، از منظر مسیحیت، سقط جنین کاری نادرست است زیرا حیات انسان تقدس دارد و انسان واجد کرامت است و این مسئله از منظر قرآن کریم هم کاملاً مورد تأکید و تأیید است.

وی ادامه داد: بر اساس آیه شریفه ۳۲ مائده، خداوند فرموده است که ما بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کسی انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد روی زمین بکشد چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته و هر کسی انسانی را حیات ببخشد گویی به همه انسان‌ها حیات بخشیده است؛ این حکم گرچه برای بنی اسرائیل مقرر شده است ولی برای همه مسلمانان هم قابل اجرا است.



آل بویه بیان کرد: استدلال‌های مختلفی بر نادرستی سقط جنین از جمله استدلال استمرار وجودی شوارتز، استدلال ذات نوعی، استدلال از طریق بالکوگی و استدلال از طریق آغاز فعالیت مغزی ارائه شده است که ما می‌توانیم با اشاره به این براهین بر اساس فلسفه اسلامی تقریرهای قوی‌تری را به لحاظ عقلی و فلسفی علیه سقط جنین اقامه کنیم که در این زمینه مقالات متعددی نوشته و به زبان فارسی منتشر شده است.

استاد حوزه و دانشگاه اظهار کرد: بررسی سقط جنین از منظر الهیات اسلامی از دو زاویه فقهی و اخلاقی قابل پیگیری است؛ از جهت فقهی، دستور خدا، رسول خدا و جانشینان بر حق او در مورد حرمت سقط جنین وجود دارد؛ البته آیاتی از قرآن که مستقیماً حرمت سقط جنین را مطرح کند، نداریم ولی آیات عامی داریم که از آن‌ها می‌توان استفاده کرد سقط جنین از منظر قرآنی نادرست است. در کلام ائمه شیعه (ع) روایات زیادی وارد شده است که طبق آن کشتن جنین

از لحظه لقاح حرام است. فقهای شیعه هم بر این اساس گفته‌اند کشتن جنین از همان لحظه لقاح نادرست است.

چند دسته آیه در حرمت سقط جنین

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی گفت: سه دسته برهان می‌توان از منظر اخلاقی از قرآن مبنی بر نادرستی سقط جنین بیابیم؛ از جمله نادرستی سقط جنین به خاطر هدیه‌بودن جنین از سوی خدا؛ در قرآن، ۱۹ بار کلمه هبه و بخشش مورد استفاده قرار گرفته است و جالب اینکه از این تعداد، چهار بار به صورت تک‌مورد درباره مسائل دیگری چون رحمت و ازدواج پیامبر(ص) است و ۱۵ بار درباره فرزنددارشدن انبیاء است.

وی افزود: واژه هبه واژه اخلاقی است بنابراین می‌توان براساس آن سقط جنین را غیراخلاقی بدانیم؛ آیات هبه به چند دسته تقسیم می‌شود؛ اول آیاتی که فرزند از خدا درخواست شده است؛ آیات دوم آیاتی که خود خداوند وعده فرزنددارشدن به انبیاء می‌دهد؛ دسته سوم آیاتی که خدا به دلیل هبه فرزند مورد ستایش واقع شده و یک آیه داریم که خدا از اعطای فرزند چه دختر و چه پسر از واژه هبه استفاده می‌کند.

استاد حوزه و دانشگاه اظهار کرد: برخی از پیامبران چون فرزنددار نمی‌شدند، از خدا درخواست فرزند داشتند و در این درخواست از واژه هبه استفاده می‌کردند که اینک حضرت زکریا از خداوند درخواست کرد که خدایا فرزندی پاک و پاکیزه به من ببخش (آل عمران / ۳۸) همچنین در آیه ۵ و ۶ سوره مریم «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِمُمَّتَيْنِ إِمَامًا، خدا از جانب برخی انسان‌های پاک مطرح کرده که خدایا همسران و فرزندان ما نور چشم ما قرار بده و ما را پیشوای پرهیزگاران قرار ده». در آیه فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرْثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا هم شاهد این مضمون هستیم.

تعبیر هبه برای اعطای فرزند

آل بویه بیان کرد: دسته دیگر آیاتی است که خدا خودش در اعطای فرزند از واژه هبه استفاده کرده است؛ از جمله فرمود که اسحاق و یعقوب را به ابراهیم بخشیدیم و هبه کردیم. همچنین آیه ۳۰ سوره ص فرموده است که ما سلیمان را به داود بخشیدیم و جالب اینکه خدا در آیات فراوانی وقتی نعمات دیگری به سلیمان داده است از واژه «آئینا» استفاده می‌کند ولی وقتی از فرزند حرف زده از واژه «هبه» استفاده می‌فرماید. بنابراین خداوند نعمت فرزند را بر همه نعمات برتری بخشیده است.

استاد حوزه و دانشگاه تصریح کرد: همین تعبیر را در مورد حضرت زکریا داریم زیرا ایشان فرزنددار نمی‌شد لذا دعای او توسط خدا اجابت و یحیی به او بخشیده شد و باز از تعبیر هبه استفاده می‌فرماید. آیه دیگری که در این باره وارد شده، سخن فرشته‌ای است که به مریم(س) فرمود: ای مریم من فرستاده پروردگار تو هستم برای اینکه پسری پاک به تو ببخشم یعنی وقتی خدا حضرت عیسی را به مریم می‌دهد، از واژه هبه استفاده می‌کند. در آیه شریفه ۳۹ ابراهیم فرموده است همه ستایش‌ها مخصوص خدایی است که اسماعیل و اسحاق را در سن پیری به من بخشیده است و یقیناً پروردگار من شنونده دعاست؛ این کلام حضرت ابراهیم(ع) است.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی اضافه کرد: دسته دیگر آیات هم آیاتی هستند که از اعطای دختر و پسر به عنوان هبه یاد کرده‌اند؛ ممکن است برخی به آیات قبل اشکال کنند که آن‌ها فقط دعای انبیاء بوده و یا خطاب خدا به انبیاء بوده است بنابراین امکان اینکه قرآن فقط در مورد انبیاء از واژه هبه استفاده کرده باشد، قابل‌القاء است ولی این آیه نشان می‌دهد که قرآن در همه موارد از اعطای فرزند به عنوان هبه یاد می‌کند. مالکیت و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره خداست و هر چه را بخواهد می‌آفریند؛ به هر کسی بخواهد دختر می‌بخشد و به هر

کسی بخواهد پسر می‌بخشد؛ در ابتدای آیه از واژه خلقت استفاده می‌شود ولی وقتی به اعطای فرزند می‌رسد، از یهب لمن یشاء اناثا ... استفاده می‌کند و حتی دختران را بر پسران مقدم شمرده است. در کلامی از پیامبر(ص)، فرزند هبه دانسته شده است؛ حضرت فرمود فرزندان شما هبه خداست و به هر کسی بخواهد دختر و به هر کس بخواهد دختر خواهد بخشید.

۱۹ بار تعبیر هبه برای اعطای فرزند

آل بویه تصریح کرد: اینکه قرآن در مورد فرزند از واژه هبه استفاده کرده است حتماً دلیل خاصی دارد، وقتی ما ۱۹ آیه با تعبیر هبه داریم و ۱۵ مورد آن برای فرزند است، نشانه توجه خدا به این مسئله است؛ اگر عزیزی به شما هدیه بدهد، شما چه می‌کنید قطعاً آن را جبران می‌کنید و حداقل آن تشکر زبانی است نه اینکه انسان هدیه را به قتل برساند؛ دیوید راس می‌گوید ما هفت وظیفه اساسی داریم و یکی از آن‌ها حق دیگران بر گردن ما هست وقتی کاری برای ما انجام دهند و حداقل آن سپاسگزاری است. در ادبیات دینی هم فرموده است: لم یکشر المخلوق لم یشکر الخالق. در اعطای فرزند، یکطرف خدا و یکطرف انسان و در وسط اعطای فرزند است و اگر وجدان خود را قاضی کنیم، به عظمت این هبه پی خواهیم برد.

سقط جنین غیراخلاقی است

استاد دانشگاه باقرالعلوم(ع) گفت: خدا با آن همه عظمت و بزرگی به ما با این همه جهل و نادانی و فقر و ضعف، فرزندی عطا می‌کند که خلیفه خدا در روی زمین است و حق حیات و کرامت ذاتی دارد و از روح خدا در او دمیده شده است و او ابدیت را تجربه خواهد کرد؛ بنابراین آیا از نظر اخلاقی درست است ما چنین هدیه‌ای را سقط و نابود کنیم؟ در نگاه قرآن، انسان آنچنان موجود ارزشمندی است که از واژه عطا و هبه برای آن استفاده شده و این عطیه از همان لحظه شکل‌گیری لقاح و بارورشدن تخمک است و سقط از همین مرحله نادرست و ناسپاسی به خداوند و کاری غیراخلاقی است .

اخلاقیات جزء مستحبات نیست

آل بویه اظهار کرد: به نظر بنده این تلقی که ما اخلاقیات را جزء مستحبات بشماریم، نادرست است و این ادبیات باید اصلاح شود لذا اخلاق، الزامی است و بنده آنچه در مورد آیات قرآن به کار بردم همان الزام را استنباط می‌کنم نه استحباب را. ما همچنین واژه هبه را دقیقاً واژه‌شناسی کرده‌ایم که مفصلاً در کتابی که بنده نوشته‌ام و آن هم مؤید همین برداشتی است که توضیحات آن ارائه شد .

پاسخ به یک پرسش

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در پاسخ به این پرسش که هدیه وقتی هبه است که با رضایت و میل افراد باشد، یعنی اگر خدا قبل از اعطای فرزند از انسان می‌پرسید که آیا فرزند می‌خواهد یا خیر و او قبول می‌کرد، نابودی آن خلاف اخلاق بود ولی در اینجا چنین چیزی نداریم و خیلی از فرزندان ناخواسته‌اند، اضافه کرد: ما علاوه بر این شبهه چند شبهه دیگر مانند فرزند ناقص و تجاوز به عفت و ... را هم فرض گرفته و در کتابی که نوشته‌ایم پاسخ دادیم؛ ولی اجمالاً اینکه مثلاً اگر در حج تمتع و بذلی و ... هدیه به شما بدهند، باید بپذیرید و الزام دارد مگر در شرایط خیلی خاص و روایاتی هم داریم که هدیه را رد نمی‌کنند، مگر کسانی که حمار هستند.

۱۱۲. سیری تاریخی در مواجهه غربیان با اسلام (وحی اسلامی و رسول خدا) در قرون نخستین

نشست علمی «سیری تاریخی در مواجهه غربیان با اسلام (وحی اسلامی و رسول خدا) در قرون نخستین» با ارائه دکتر جاودان، مدیر محترم گروه کلام اسلامی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی در روز چهارشنبه ۱۴ دی ماه ۱۴۰۱ در سالن جلسات علوم و اندیشه سیاسی برگزار شد. به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در این نشست علمی دکتر محمد جاودان بیان داشتند که شناخت و مواجهه غربیان در سده‌های نخست آشنایی با کلیت اسلام و با وحی اسلامی و شخص رسول خدا ص حاکی از خصومت و نگاه بدعت آمیز و عدم شناخت صحیح آنان است که حاکی از فقدان هرگونه شناخت و مواجهه همدلانه است.

هدف از این نشست مقدماتی آن خواهد بود که نشان داده شود شناخت اولیه غربیان از اسلام، قرآن و رسول خدا ص با چه موانعی مواجهه بوده است که سبب شده است شناختی نادرست و غیرواقعی از اسلام، قرآن و شخص رسول خدا برای آنان حاصل شود.



این موانع را می‌توان اموری از قبیل تعصب‌های کور، بدبینی، عناد و لجاجت و خصومت دانست. لازمه هرشناختی کناره‌دادن این موانع روان‌شناختی است و در پیش گرفتن همدلی و مطالعه نزدیک و منابع مستقیم. چنین رویکردی در مواجهه‌های نخست و شناخت اولیه از اسلام در میان غربیان به ندرت یافت می‌شود، امری که چندین قرن به درازا کشید و جنگ‌های طولانی و متعدد صلیبی را در پی داشت.

هیچ‌گونه صداقتی در شخص رسول خدا، که تعابیر زشتی در مورد او به کار می‌گرفتند نمی‌دیدند. وحی اسلامی را نیز حاصل شعبده و جنون معرفی کرده و اسلام را دینی می‌دانستند که آمده است تا مسیحیت را از بیخ‌وبن برکند. با چنین مواجهه‌ای ذهنیت عمومی اروپاییان را شکل دادند که کمابیش تا کنون گاه و بی‌گاه در میان غربیان دیده می‌شود.

نشست علمی «آشنایی آغازین غربیان با شیعه و تشیع» با ارائه دکتر محمد جاودان، مدیر محترم گروه کلام پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی در روز چهارشنبه ۲۸ دی ماه ۱۴۰۱ در تالار شهید سلیمانی برگزار شد. دکتر جاودان که درباره آشنایی آغازین غربیان با تشیع سخن می‌گفت بیان داشتند که در فرایند آشنایی غربی‌ها با مذهب شیعه، هرچه به زمان حاضر نزدیک‌تر می‌شویم این آشنایی گسترده‌تر و دقیق‌تر می‌شود. اولین گزارش‌های تاریخی در این باره نشان می‌دهد که آشنایی اولیه آنان دیر و باگذشت چند سده از عمر اسلام و تشیع آغاز شده است. افزون بر آن، این آشنایی اولاً بسیار ابتدایی و اجمالی و حتی انحرافی و برپایه اطلاعات کاملاً نادرست و جعلی بوده است و ثانیاً عمدتاً ناظر به تشیع اسماعیلی و تا حد بسیار اندکی در باره تشیع اثناعشری بوده است.

این مقدار اطلاعات در مرحله نخست طبق شنیده‌ها و سپس تا اندازه‌ای برپایه مشاهدات میدانی از عراق بوده که آن هم غیر عالمانه بوده است. همین اطلاعات اندک و غالباً نادرست از شیعه هم توسط برخی مقامات کلیسایی مسیحی در منطقه شامات و فلسطین گزارش شده است و مبنای شناخت غربیان از شیعه، ویلیام اسقف اعظم صور بوده که تنها از اسلام سنی و فاطمی سخن گفته است. پس از او ژاک دوویتی یکی دیگر از مورخان صلیبی و اسقف اعظم عکا بین سال‌های ۱۲۱۶ و ۱۲۲۸م. با بیان اینکه شیعیان معتقدند که خداوند با حضرت علی صمیمانه‌تر از پیامبر اسلام صحبت کرده است، ناآگاهی خود را از تشیع نشان می‌دهد. به گفته ژاک، علی(ع) و یارانش به پیامبر تهمت زده و به قوانین او حمله کرده بودند. این ناآشنایی تا پس از جنگ‌های صلیبی و بلکه پس از آن نیز هم ادامه داشته است که ارتباط اروپا با جهان اسلام اساساً بر تعامل آن با امپراتوری عثمانی مبتنی بود. عثمانی‌ها هم البته سنی بودند و زمینه و وسیله‌ای برای شناخت غربیان را از شیعیان فراهم نمی‌کردند.

تنها پس از استقرار سلسله صفویه در ایران در سال ۱۵۰۱م. بود که اروپاییان تا حدودی با جنبه‌هایی از عقاید و اعمال شیعی آشنا شدند. البته بیشتر اطلاعات آنها بر اساس گزارش‌ها و یادداشت‌های دیپلمات‌ها، مبلغان و بازرگانانی بود که از ایران دیدن کردند یا در ایران مستقر بودند. از این‌رو، گزارش‌های آنها چندان علمی و آکادمیک نبود و اغلب بر اساس باورهای عمومی و آنچه در خیابان‌ها در ایران شاهد بودند، بود نه برپایه منابع معتبر شیعی. در این گزارش‌ها که غالباً جنبه سفرنامه‌ای دارند و از سوی تجار و گاهی سفرا و رجال سیاسی نوشته شده است، بیشتر آداب و رسوم و زندگی مردم ایران و شاید غالباً اصفهان گزارش شده است

نشست «یهود در قرآن» در روز دوشنبه ۲۹ فروردین ماه ۱۴۰۱ با ارائه حجت الاسلام والمسلمین مصطفی صادقی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد. در ادامه سخنان وی را می‌خوانید:

بحث یهود در قرآن بسیار گسترده است و حتی تاریخ انبیای بنی اسرائیل نیز در قرآن ذکر شده است از این جهت بهتر است در این جلسه به موضوع یهود عصر پیامبر اسلام(ص) در قرآن بپردازیم. آیات زیادی درباره اهل کتاب در قرآن وجود دارد که بخش قابل توجه آنها درباره یهودیان است و علت نیز مشخص است چون آنها در یثرب و شمال مدینه حضور داشتند و با پیامبر اسلام(ص) در ارتباط و تعامل بودند اما بنده مخصوصاً در اینجا به آیاتی که مربوط به غزوات و برخوردهای نظامی پیامبر با یهودیان است می‌پردازم.

اهمیت تطبیق روایات با قرآن

لازم به اشاره است که در حدیث آمده که روایات را با قرآن تطبیق دهید و اگر تطبیق نداشت آن را کنار بگذارید. مثلاً درباره روایتی که در زمینه بستن چاه‌های بدر به روی مشرکان وجود دارد با دقت در آیه ۱۱ سوره انفال مشخص می‌شود که ظاهراً چنین نیست و آیه تصریح دارد که آب در دست مسلمانان نبوده که آنان چاه‌های بدر را بسته باشند. موضوع دیگر اینکه گاهی بین مفسران و مورخان هم اختلاف است که آیات در چه زمینه‌ای نازل شده و شأن نزول آنها چیست. در آیه ۲۷ سوره انفال آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا أَمَانَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ ای کسانی که ایمان آوردید، زنهار (در کار دین) با خدا و رسول و در امانت‌های خود با یکدیگر خیانت مکنید در صورتی که می‌دانید» آیه ناظر به خیانتی است که انجام شده است. آیه دیگر ۱۰۲ سوره توبه است که خداوند فرموده است: «وَأَخْرَجُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَأَخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ و بعضی دیگر از آنها به گناهان خود اعتراف کردند که عمل صالح و فعل قبیح هر دو به جای آوردند، امید باشد که خداوند توبه آنان بپذیرد که البته خدا بسیار آمرزنده و مهربان است» مفسران می‌گویند این آیات و مخصوصاً آیه اول درباره ابولبابه است که در جریان غزوه بنی قریظه به عنوان امین و مشاور یهودیان داخل آنها شد و مطلبی گفت که نباید می‌گفت و در واقع آنچه پیامبر در نظر داشت را لو داد و البته از اینکار خودش نیز پشیمان شد اما برخی نیز گفته‌اند درباره یکی از کسانی است که یکی از غزوات پیامبر را به مشرکان مکه اطلاع داد. درباره آیه دوم نیز گفته شده درباره توبه کنندگان جنگ تبوک است. بنابراین باید هم اصل تطبیق آیات با مباحث تاریخی را در نظر بگیریم همانگونه که حدیث را با قرآن مقایسه می‌کنیم و هم اینکه توجه داشته باشیم ممکن است شأن نزول‌های مختلفی برای آیات بیان شود و بین مورخان و مفسران و حتی بین خود مفسران در این زمینه اختلاف وجود داشته باشد.

دلایل نبرد پیامبر(ص) با یهود بنی قینقاع

درباره غزوات پیامبر با یهود آیات زیادی وجود دارد و مخصوصاً درباره غزوه بنی قریظه کتاب‌های زیادی نوشته شده است. اولین غزوه‌ای که بین پیامبر و یهودیان رخ داد با قبیله بنی قینقاع بود. وقتی پیامبر بعد از بعثت به یثرب هجرت کردند سه گروه مشهور یهودی شامل بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه وجود دارند که در گوشه یثرب زندگی می‌کردند و موقعیت اقتصادی و حتی فرهنگی خوبی داشتند. پیامبر(ص) ابتدا با آنها پیمان منعقد کرد که با مسلمانان کاری نداشته و مسلمانان هم با آنها کاری نداشته باشند اما اگر پیمان شکستند پیامبر می‌تواند با آنها برخورد و حتی از یثرب بیرون کند.

آیات ۵۵ تا ۵۸ سوره انفال مربوط به همین موضوع یعنی غزوه‌ای است که با بنی قینقاع داشتند. در این آیات آمده است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ فَإِذَا تَنَفَقْتَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَسَرَدْتَهُمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ؛ بدترین جانوران نزد خدا آنان هستند که کافر شدند و ابداً ایمان نخواهند آورد. کسانی از آنان که با آنان عهد بستند (مانند یهود بنی قریظه) آن‌گاه عهد خود را در هر مرتبه می‌شکنند و راه تقوا نییامیند. پس چون بر آنان دست یابی چندان به تهدید و مجازات آنان پرداز که پیروانشان را پراکنده سازی، باشد که متذکر شوند. و چنانچه

از خیانتکاری گروهی (از معاهدین خود) سخت می‌ترسی در این صورت تو نیز با حفظ عدل و درستی، عهد آنها را نقض کن، که خدا خیانتکاران را دوست نمی‌دارد» روشن است که اینها عهد شکنی می‌کردند و اساساً یکی از خصوصیات یهودیان در زمان پیامبر و قبل از آن همین پیمان شکنی بوده است .

آیات مربوط به بنی نضیر و بنی قریظه

آیات مربوط به بنی نضیر و غزوه بنی قریظه بیشتر است و اکثر آیات سوره حشر مربوط به همین مسئله است لذا ابن عباس به این سوره لقب سوره بنی نضیر داده است. روشن است که اینها دومین گروهی بودند که پیمان شکنی کردند و پیامبر هم آنها را مدتی در قلعه‌هایشان محاصره کرد تا نهایتاً به این نتیجه رسیدند که کوچ کرده و از مدینه بروند. در آیه دوم سوره حشر آمده است: «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ؛ اوست خدایی که کافران اهل کتاب را یعنی یهود بنی نضیر را که به مکر، قصد قتل پیغمبر کردند برای اولین بار همگی را از دیارشان بیرون کرد و هرگز شما مسلمین گمان نمی‌کردید که آنها از دیار خود بیرون روند و آنها هم حصارهای محکم خود را نگهبان خود از قهر و انتقام خدا می‌پنداشتند تا آنکه عذاب خدا از آنجا که گمان نمی‌بردند بدانها فرا رسید و در دلشان از سپاه اسلام ترس افکند تا به دست خود و به دست مؤمنان خانه‌هاشان را ویران می‌کردند، پس ای هوشیاران عالم پند و عبرت گیرید.» سه گونه تفسیر از «لِأَوَّلِ الْحَشْرِ» شده است. اولین حشر در معنای ظاهری اولین خیانت است اما اولین مورد از خیانت‌ها متعلق به بنی نضیر است.

همچنین گفته شده به معنای اولین کوچ یهودیان است. تفسیر دیگر که راغب اصفهانی داشته و به نظر می‌رسد درست‌تر باشد اولین اجتماع یهودیان برای جنگ است. در آیه پنجم سوره حشر نیز آمده است: «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَرْتَكُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ؛ آنچه از درختان خرما را (که در دیار بنی نضیر) بریدید و آنچه را بر پا گذاشتید همه به امر خدا و صلاح اسلام و برای خواری و سرکوبی جهودان فاسق نابکار بود» در اینجا به امر الهی چند مورد از درختان بنی‌نضیر را بریدند هرچند قبلاً در اسلام گفته شده که با درختان کاری نداشته باشید اما در اینجا برای تسلیم شدن آنان ضروری بود .

درباره بنی قریظه هم باید گفت که در آیات مختلفی از قرآن از جمله در سوره احزاب به این موضوع اشاره شده. در آیه ۲۶ سوره احزاب آمده «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا؛ و آن گروه اهل کتاب از یهودان را که پشتیبان و کمک مشرکان بودند خدا از حصار و سنگرهاشان فرود آورد و در دلشان از شما مسلمین ترس افکند تا آنکه گروهی از آنها را به قتل رسانیده و گروهی را اسیر می‌کردید» خداوند گروه سوم یهودیان را از دژهای محکمشان بیرون آورد و در دل آنها رعب ایجاد کرد. برخی مورخان گفته‌اند حکم و قضاوتی که سعد بن معاذ با پیشنهاد خود اینها انجام داد و آنها پذیرفتند این بود که اینها کشته شده و زن و فرزند آنها اسیر شوند اما برخی مورخان درباره کشته شدن هفتصد تا نهصد تن از یهودیان تشکیک کرده‌اند و از جمله سید جعفر شهیدی گفته‌اند که این کار با سیره رسول خدا سازگار نیست اما آیات قرآن به صورت کلی این موضوع را نفی نمی‌کنند که تعدادی از آنها کشته شدند چون بحران سختی را در مدینه برای مسلمانان ایجاد کرده بودند. در اینجا به آیاتی که درباره این سه غزوه وجود دارد اشاره شد هرچند که آیات بسیار زیاد دیگری در قرآن درباره یهودیان وجود دارد.

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صد و هفتاد و دومین نشست «حکمرانی در قرآن» با سخنرانی ابوالحسن کیخا، تحلیلگر حوزه داده، امروز ۸ بهمن ماه ۱۴۰۱ در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد که گزیده آن را در ادامه می‌خوانید:

موضوع حکمرانی در کشور ما موضوع بسیار مهمی است و موضوعات مختلفی پیرامون آن مطرح می‌شود. بنده هم با موضوع تطبیق حکمرانی قرآن با محوریت داده به ارائه بحث خواهم پرداخت. من ابتدا آیه‌ای از قرآن را تلاوت می‌کنم: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ؛ آری ماییم که مردگان را زنده می‌سازیم و آنچه را از پیش فرستاده‌اند با آثار [و اعمال]شان درج می‌کنیم و هر چیزی را در کارنامه‌ای روشن برشمرده‌ایم». در این آیه هم موضوع شمارش اعمال انسان مطرح است و هم نحوه جمع‌آوری این داده‌ها.

اهمیت اعداد در قرآن

بعضی از شمارش‌ها و اعدادی که در قرآن آمده سند حقایق قرآن است. مثلاً رشاد خلیفه که دارای دکتری از دانشگاه آریزونای آمریکا است با الهام از آیات ۱۱ تا ۳۱ سوره مدثر به این نتیجه می‌رسد که عدد نوزده، کلید رمز اعجاز‌آمیز بودن قرآن است. خدا در این آیات مواردی از بدعهدی و نافرمانی عده‌ای را نقل می‌کند که در اوج نعماتی که خدا به آنها داده قرآن را هتک حرمت می‌کنند. بعد این موضوع را مطرح می‌کند که اینها را وارد دوزخ می‌کنیم و نوزده نگهبان برای آنها می‌گذاریم. اینکه تعداد ماموران دوزخ نوزده نفر باشد برای بعضی سبب تمسخر و تعجب است و انسان به طور معمول چیزی نمی‌گوید که مردم به و بخندند. از اینکه قرآن این عدد را ذکر کرده است معلوم می‌شود که این کلام از وحی است کما اینکه قرآن دارای ۱۱۴ سوره است که به عدد ۱۹ قابل تقسیم است. اولین سوره هم که علق است نوزدهمین سوره از پایان قرآن است. پنج آیه اول علق شامل نوزده کلمه است. رشاد دنبال این بود از عدد ۱۹ الهام بگیرد و اثبات کند اعدادی که در قرآن آمده است بر اساس نظمی است که در سراسر قرآن موجود است و این خودش سندی است که قرآن وحی است و قابل تحریف نیست و بشر عادی نمی‌تواند مانند آن را بیاورد.

این مثال را ذکر کردم تا نشان دهم اگر بخواهیم به صورت عددی با قرآن مواجه شویم انضباط شمارشی و اعدادی در قرآن قابل فهم است و می‌شود از آن استنباط‌هایی کرد. خود این نظم شمارشی در قرآن یک اتفاق خاصی است که در خیلی از نوشته‌ها و مکتوبات نخواهید دید همانطور که این نظم در انجیل و تورات، به این صورت وجود ندارد. غرض من این است که نشان دهم اگر بخواهیم قرآن را بر اساس اعداد و داده مرور کنیم اعجاز و قابلیت‌هایی خواهد داشت که در سایر نوشته‌ها نیست.

حکمرانی داده چیست؟

ابتدا تعریفی از حکمرانی داده ارائه کنم؛ در زبان فارسی حکمرانی از دو واژه حکم و راندن تشکیل شده است که به معنای فرمان بردن و فرمانی را اجرا کردن است. حکمرانی عبارت است از فرایند قاعده‌گذاری، اجرای قواعد، بررسی، نظارت و کاربست بازخوردها با اعمال قدرت مشروع و به منظور دستیابی به هدف مشترکی برای همه کنشگران و ذینفعان در چارچوب ارزش‌ها و هنجارها در محیط یک سازمان یا یک کشور. حکمرانی به صورت مختلف مطرح می‌شود مانند عمومی، خصوصی، جهانی، غیر انتفاعی، شرکتی، چندسطحی، تنظیمی که هر کدام تعریف خودش را دارد.

داده نیز عبارت است از نمایش ذخیره‌شده اشیای فیزیکی، چیزهای مجرد، بوده‌ها، رویدادها یا موجودیت‌های دیگر

قابل مشاهده که در تصمیم‌سازی به کار می‌آید. چرخه عمر داده عبارت است از: اکتشاف، آماده‌سازی، برنامه‌ریزی مدل، ایجاد مدل، ارتباط نتایج و اجرا.

دیدگاه‌های مختلفی در تعریف حکمرانی داده وجود دارد؛ طبق یک تعریف، حاکمیت داده مجموعه‌ای از اصول، سیاست‌ها، فرایندها، چارچوب‌ها و سنج‌ها را فراهم می‌آورد و سعی می‌کند تا بر مدیریت داده‌ها نظارت کند و فعالیت‌های مدیریت داده را در تمامی سطوح هدایت کند. طبق تعریف دیگر حکمرانی داده‌ها سیستمی متشکل از حقوق، تصمیم، قابلیت پاسخگویی با استفاده از فرآیندهای مرتبط با اطلاعات است که بر اساس یکسری مدل‌های توافق‌شده تشریح می‌کنند که چه کسی می‌تواند چه اقداماتی را با چه اطلاعات در چه زمانی تحت چه شرایطی و مقتضیاتی و با استفاده از چه روشی انجام دهد.

تطبيق آیات قرآن با چالش‌های داده‌سنجی

یکی از مهمترین مباحث در حکمرانی داده، جمع‌آوری داده است و جمع‌آوری داده روش‌های بسیار مختلفی دارد. داده‌ای که جمع می‌کنیم باید درست باشد والا تحلیل نادرست به دست می‌آید. در آیات متعدد قرآن به این مسئله اشاره شده است مثلاً قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» یعنی دقت در جمع‌آوری اعمال انسان بسیار بالا است و بر اساس همین دقت با ما رفتار خواهد شد. آیه دیگری داریم که می‌فرماید: «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» [آدمی] هیچ سخنی را به لفظ در نمی‌آورد مگر اینکه مراقبی آماده نزد او [آن را ضبط می‌کند]». علاوه بر اینکه دقت داده‌ای که جمع می‌شود در حد یک ذره است و کمترین داده خیر و شر جمع‌آوری می‌شود، خود جمع‌آوری هم لحظه‌ای است و کلمه‌ای به تلفظ نمی‌آید مگر اینکه ثبت می‌شود. بنابراین قرآن هم کیفیت داده را مطرح می‌کند و هم زمانی که این داده‌ها در آن جمع‌آوری می‌شود.

در داده‌کاوی هم تحلیل هست و هم پیش‌بینی. وقتی شما داده‌ها را تحلیل می‌کنید می‌توانید بر اساس آن آینده را پیش‌بینی کنید مثل آن چیزی که در داده‌های بازارهای مالی مطرح است. در قرآن هم اشاره شده کارهای خوب و بد طوری تحلیل می‌شود که تاثیر آن را در زندگی خودمان در این دنیا می‌بینیم کما اینکه فردی دچار بیماری می‌شود و دلیل آن یک عمل نادرست است. آیه قرآن می‌فرماید: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتَبِّرًا» اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود [بد نموده‌اید] و چون تهدید آخر فرا رسد [بیابند] تا شما را اندوهگین کنند و در معبد [تان] چنانکه بار اول داخل شدند [به زور] درآیند و بر هر چه دست یافتند یکسره [آن را] نابود کنند». من این تطبیق را با نگاه به چالش‌هایی که در حوزه داده وجود دارد عرض کردم و سعی کردم برای موضوع حکمرانی داده، انطباقات قرآنی پیدا کنم.

نشست نقد روش نمایه‌سازی پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی با حضور اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و کارشناسان برگزار شد. به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به همت گروه تدوین سازمان‌های دانش پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی جهت بررسی و نقد نمایه‌سازی مفاهیم حوزه علوم اسلامی، نشست نقد روش نمایه‌سازی پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی با حضور اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و کارشناسان برگزار شد.

در ابتدای نشست آقای دکتر رسول سعادت با بیان اهمیت مدیریت دانش و لزوم نقد روش‌های این کار برای بازنمایی بهتر اطلاعات به معرفی آقای دکتر مرتضی محمدی استانی پرداخت.



در ادامه دکتر محمدی استانی گفت: نمایه‌سازی به عنوان یک فن، هنر و علم از گذشته تا کنون در نظام‌های اطلاعاتی کاربرد داشته‌اند. اساس پایگاه‌های اطلاعاتی (آفلاین و برخط) و همچنین موتورهای کاوش وب بر اساس نمایه‌سازی است. نمایه‌سازی را فرایند توصیف و بازنمون مدرک در قالب اصطلاحات برگرفته از محتوای موضوعی مدرک تعریف کرده‌اند که دارای انواع مختلف نمایش عمل نمایه‌سازی نظیر ساده، برون بافتی و درون بافتی است. هدف از نمایه‌سازی تسهیل بازیابی اطلاعات یا به عبارت دیگر رساندن اطلاعات مناسب به کاربر مناسب در زمان مناسب است. در اینجا تاکید بیشتر بر اصطلاح «کاربر» است. به طور کلی تمام این فرایندها به جهت رساندن و بازنمون محتوا برای کاربر است. بنابراین نمایه‌سازی نیز دستخوش این تغییر بوده و باید در فرایندهای آن نیز قابل مشاهده باشد. نمود این تغییر پارادایم را می‌توان در پیش‌همارایی و پس‌همارایی نمایه‌ها، زبان‌های نمایه‌سازی و شیوه نمایش آنها مشاهده کرد.

عضو هیئت علمی اضافه کرد: بافت (CONTEXT) یکی از موارد مهم در همین تغییر پارادایم است که باعث افاده

معنای متن می‌شود. همانطور که در نمایه‌سازی خواهان بازنمون متن هستیم ضرورتاً و باید بتوانیم بافت آن متن را نیز بازنمون کنیم. با بازنمون بافت، معنا نیز منتقل خواهد شد که بسیاری از سیستم‌های مبتنی بر وب معنایی به دنبال و توسعه آن هستند. مشکل بسیاری از مباحث در نمایه‌سازی، عدم توجه به کاربر است و پاشنه آشیل بسیاری از پروژه‌های نمایه‌سازی است. حتی توجه به کاربر، شیوه نمایش نمایه‌سازی را هم مشخص خواهد کرد.

سپس ایشان با اشاره به کارهای انجام شده در پژوهشکده افزود: نمایه‌سازی در پژوهشکده مدیریت اطلاعات- که یکی از سازمان‌های پیشرو در کشور و فراتر از آن است- مبتنی بر روشی موسوم به «نمایه‌سازی موضوعی ترکیبی» است. در همین عنوان اصطلاح «موضوع» ذکر شده است. حال سوال اینجاست که «آیا هدف نمایه‌سازی بازنمون مفاهیم است یا موضوع؟» پاسخ به این سوال، راهگشای بسیاری از مباحث بوده و به نوعی محل بحث است. پاسخ به این سوال، مبحث «بافت» را نیز بهتر تبیین خواهد کرد. خروجی این نوع نمایه‌سازی، ایجاد یک برساخته جدید از دید و نظر نمایه‌ساز خواهد بود که حتی ممکن است با نحوی متفاوت از متن بیان شود.

وی در پایان گفت: روش پیشنهادی برای نمایه‌سازی در پژوهشکده مدیریت اطلاعات، روش برون بافتی است که دارای مزایای بیشتری در بازنمون بافت و معنا نسبت به سایر روش‌های نمایش نمایه‌هاست. همچنین از دیدگاه کاربر و نظام‌های اطلاعاتی معنایی جدید نظیر هستی‌شناسی‌ها این رویکرد مناسب‌تر خواهد بود. در این نشست مباحث پیشگفته به طرح و بحث تفصیل‌تر ارائه خواهد شد.

در انتها کارشناسان حوزه مدیریت اطلاعات نظرات خود را در خصوص مسائل مطرح شده در قالب گفتگو بیان کردند.

نشست تخصصی اشتراکات و افتراقات در روش فلسفی سهروردی و ملاصدرا به همت گروه حکمت و کلام جدید پژوهشکده اسلام تمدنی برگزار گردید.

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشست تخصصی «اشتراکات و افتراقات در روش فلسفی سهروردی و ملاصدرا» از سلسله نشست‌های «نقد مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم اسلامی» با ارائه عباس بخشنده بالی دانشیار دانشگاه مازندران و دبیری علمی اویس استادی، کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی به همت گروه حکمت و کلام جدید پژوهشکده ی اسلام تمدنی برگزار شد.

در ابتدای این جلسه، اویس استادی اهمیت مباحث روش‌شناسی و تفاوت ماهوی روش و روش‌شناسی را تشریح کرد و به جایگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در فلسفه ی اسلامی، به نوآوری‌های این حکیم بزرگ به‌ویژه در مباحث روش‌شناسی پرداخت.

سپس بخشنده بالی گفت: ریشه‌های نظام نوری شیخ اشراق، هرمس، حکمت ایران باستان، حکمت یونان باستان، عرفان اسلامی، فلسفه ی مشاء، قرآن و احادیث اسلامی است.

وی به تشریح و تبیین روش فلسفی شیخ اشراق پرداخت و اظهار داشت: روش سهروردی را می‌توان در سه محور کلی نفی شکاکیت و نسبی‌گرایی، تمسک به سلوک تا رسیدن به شهود و با کمک بدیهیات خلاصه کرد. روش حکمت اشراق نه مثل مشاء است نه مثل متصوفه و نه مثل متکلمین، بلکه جمع بین شهود، عقل و وحی است.

دانشیار دانشگاه مازندران به فلسفه ملاصدرا و ریشه‌های حکمت متعالیه پرداخت و گفت: سه منبع قرآن و حدیث، کلام، عرفان اسلامی و فلسفه‌های پیشین به عنوان اصلی‌ترین خاستگاه حکمت متعالیه ملاصدرا است.



بخشنده بالی افزود: روش فلسفی ملاصدرا در سه محور کلی اصالت عقل و استدلال، اصالت کشف و شهود و روش حاصل از ترکیب راه‌های سه‌گانه معرفت قرآنی، برهانی و عرفانی که روش مأخوذ و معتبر در حکمت متعالیه است. وی در تبیین الگوی ملاصدرا در اقبال به رشته‌های مختلف گفت: اقبال وی به دانش‌های گوناگون معطوف به حل مسئله ی واحد است. اگرچه وی بظاهر از رهیافت‌های رشته‌های مختلف بهره می‌جوید اما در باطن امر آنچه مورد

توجه تام وی است روی آوردهای مختلف است. روش صدرا به چالش کشاندن روی آوردهای مختلف در مسئله‌ای واحد است. چالش بین روی آوردها مجالی برای فراتر رفتن و از موضع جامع نگر به تجربه فلسفی دست یافتن است. دانشیار دانشگاه مازندران در تبیین روش فلسفی ملاصدرا، روش او را با وجود ترکیب میان روش عرفانی، روش کلامی، روش فلسفی مشاء و روش فلسفی اشراق، روشی منحصر به فرد دانست و افزود: حکمت صدرالمتألهین با اینکه از لحاظ روش شبیه مکتب اشراق است؛ یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

بخشنده بالی به ارزیابی دیدگاهی پرداخت که ملاصدرا را ابن‌سینای اشراقی می‌داند و گفت: این دیدگاه در دو تقریر که یکی صرفاً آمیزه‌ای از ارجاعات ابن‌سینا و سهروردی است؛ و دیگری امتزاج این دو منبع و ترکیب هسته و پوسته، صبغه اشراقی است، بیان شده است.

وی در پایان نتیجه‌ی بحث خود را در قالب چهار گزاره ذیل تشریح کرد: سهروردی: استفاده از نظریات اندیشمندان سابق، ملاصدرا: ادامه مسیر سهروردی و استفاده از ابن‌عربی ...، سهروردی: استفاده از تمثیلات و داستان‌های رمزی، ملاصدرا: علاوه بر طرح دیدگاه‌های مختلف در یک موضوع، به چالش کشاندن آنها و انتخاب دیدگاه میان رشته‌ای.

۱۱۸. عدالت در توزیع امکانات و خدمات امدادی

پژوهشکده اخلاق و معنویت با همکاری جمعیت هلال احمر، روز سه‌شنبه ۶ دی ۱۴۰۱، پیش‌نشست اول از سلسله پیش‌نشست‌های همایش اخلاق امدادگری را با عنوان «عدالت در توزیع امکانات و خدمات امدادی» برگزار کرد. به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در این جلسه که به صورت مجازی و از ساعت ۱۵ الی ۱۷ برگزار شد، دکتر سیدمحمد حسینی سورکی؛ استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم و دکتر محمدجواد فلاح؛ دانشیار گروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی قم به ارائه بحث در موضوع یادشده پرداختند.

دکتر حسن بوسلیکی که دبیر علمی این نشست بود، ابتدا در مورد مسائل علمی و محورهای همایش توضیحاتی داد و محورهای به دست آمده را حاصل گفتگوهای فراوان با امدادگران و نیز کمیته مرکزی و کمیته علمی همایش دانست که بر اساس مسائل عینی و متمرکز بر فعالیت امدادگران، ذیل یازده محور اصلی تقسیم‌بندی شده است.

دکتر حسینی سورکی در این جلسه با توضیح واژه تریاژ، آن را تخصیص مراقبت‌های پزشکی به شیوه عادلانه بر اساس اصول و ارزش‌های اخلاقی و اصول و ارزش‌های پزشکی و نیز اولویت‌بندی در رسیدگی برشمرد و تصریح کرد: امدادگران نباید خودسرانه و جانب‌دارانه عمل کنند، شدت نیاز و شانس بقا دو اصلی هستند که باید بدان‌ها توجه گردد.

www.radio.isca.ac.ir

ساعت ۱۵ تا ۱۷

زمان: سه‌شنبه ۶ دی ۱۴۰۱

وی افزود: در این خصوص با چالش‌هایی روبه‌رو هستیم؛ از جمله: موقعیت‌های بروز بی‌عدالتی، علل و عوامل

بی‌عدالتی، پیامدهای بی‌عدالتی که در تمامی موارد باید بی‌غرضی و بی‌طرفی را رعایت کنیم .
استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم در نهایت با بیان این‌که مدیریت منابع، دانسته‌های پزشکی و دانش، نسبت به
هنجارهای اخلاقی می‌تواند راهگشا باشد، گفت: کار امدادگران سخت و دشوار است و در شرایط مختلف تصمیم‌های
سختی می‌گیرند.

استاد فلاح نیز با دسته‌بندی محورها به تبیین مفهومی و مصداقی عدالت توزیعی در فضای امدادگری پرداخت و
گفت: عدالت یعنی توزیع مساوی امکانات یا در نظر گرفتن تفاوت‌ها؛ اما باید دید معیار در نظر گرفتن تفاوت‌ها
چیست؟ آیا جنسیت است؟ یا موقعیت مددجویان، نقش‌ها (مادری-همسری-فرزندی...)، نقش‌های موثرتر اجتماعی؟
شخصیت؟ خانواده؟ سبک زندگی؟ عدالت؟ و... .

در ادامه درباره محورهای دیگر این همایش بحث و گفتگو شد که این محورها عبارت بودند از:

- آسیب شناسی عدالت توزیعی در فضای امدادگری
- پیامدهای عدم توزیع عادلانه
- عدالت در توزیع امکانات بر اساس مولفه های امدادگری
- نقش حاکمیت و دولت / امدادجو/ امدادگر/ ابزار و امکانات امدادگری/ سازمان‌ها و عوامل مرتبط با امدادگری
- تعارض‌ها و چالش‌ها
- راه‌کارهای توزیع عادلانه

تعریف غنا و موسیقی حرام چیست؟/ تمایل جوانان به موسیقی و فیلم‌های کرهای سیدفرید سیدجوادی، استاد حوزه در نشست فقه موسیقی اعلام کرد که رویکردهای نادرست به موسیقی سبب شده تا سیاستگذاری، به جای اینکه آن را ضابطه‌مند کند منجر به رهاشدن آن شود و حسین پرکان، نیز گفت که اختلافات فقهی در موسیقی زیاد و غالباً غیر سیاستگذارانه است

به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حجت‌الاسلام والمسلمین سیدفرید حاج سیدجوادی، استاد خارج حوزه علمیه، امروز ۱۲ اسفندماه ۱۴۰۰ در نشست علمی «فقه موسیقی؛ بررسی تطورات سیاستی جمهوری اسلامی ایران در حوزه موسیقی»، با اشاره به اینکه من چند اصطلاح را در این بحث تعریف می‌کنم تا مشخص باشد بر سر چه موضوعی بحث می‌کنیم، گفت: اولین اصطلاح، غنا است. برخی فکر می‌کنند غنا اعم از ساز و آواز است در صورتی که فقط مربوط به آواز است و ربطی به ساز و موسیقی ندارد و با حلق و کام، کارهای آوازی می‌کنند، شبیه موسیقی کلیساهای ارتدکس یا کارهای گروهی که آوازی را با حلق و کام می‌خوانند. بنابراین غنا یک نوع صدای آدمی معطوف به لفظ و کلام است و البته ما این نوع آوازاها مانند صوت‌های کلیسا را غنا نمی‌دانیم.

وی افزود: واژه دیگر موسیقی است که در ادبیات روایی و سنن قطعی چنین اصطلاحی نداریم و اگر باشد استناد آن قوی نیست و آنچه در ادبیات روایی داریم ناظر به آلات موسیقی مانند سنج و طبل و دف، مزمار و تار و ... است. واژه دیگر فقه است؛ ما فقه را به عنوان دستگاه خاصی از معرفت دینی که نظم و معانی خاصی دارد و نه تفقه جامع در دین می‌دانیم همچنین واژه دیگر، سنت است و مراد از سنت هم سیره اشخاصی است که ملاک تبیین شریعت هستند یعنی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) که باز عمدتاً معطوف به پیامبر(ص) و اعم از قول و فعل است.

حاج سیدجوادی تصریح کرد: واژه دیگر سیره متشرعه و سیره عقلا است؛ سیره عقلا، رویه رایج بین عقلا فارغ از خصوصیات فرهنگی زبانی است مثلاً در طول تاریخ بشریت، مالکیت از سوی عقلا به رسمیت شناخته شده است. سیره متشرعه هم یعنی اینکه بخشی از عقلا که به شریعت اهمیت می‌دهند و بعضاً بر یک روش عملی پایبند هستند و خصوصاً اگر احراز شود که این سیره از دوره پیوسته به معصوم و نزدیک به آن اتخاذ شده است.

استاد سطح خارج حوزه علمیه با بیان اینکه مفهوم فقه تغییراتی کرده است، اظهار کرد: ما نمی‌توانیم بگوییم قطعا یک حکم فقهی همان چیزی است که شارع مقدس برای بشر قصد کرده است ولی می‌توان گفت که فلان فعلی که ما انجام می‌دهیم مجاز است چون دلیلی بر حرمت آن در ادله شرعی نداریم، یعنی اباحه دارد. در فقه یکسری احکام محکم و واضحی مانند اصل نماز و روزه داریم ولی در جزئیات و فروع، مواردی وجود دارد که فهم ما از دلیلی یا جمع بین ادله آن هم با تامل بیشتر تغییر می‌کند لذا حکم هم عوض می‌شود و این به معنای تغییر حکم خدا نیست.

وی با بیان اینکه مواجهه فقهای ما با این مسائل به اندازه فراگیری آن در جامعه نبوده است و بازخوانی همان مباحث قبلی جز برخی استثنایها را شاهد بوده‌ایم و کار فقیهانه جدی نشده است، تصریح کرد: مثلاً اگر در دهه ۴۰ یک فردی از فقیهی برجسته و بسیار محتاط مانند آیت‌الله سیداحمدخوانساری، می‌پرسید که من قصد خرید تلویزیون دارم حکمش چیست؟ خیلی بعید بود که آن فقیه به او بگوید بخرید. ولی همین فرد اگر در دهه ۶۰ که تقریباً موسیقی و آلات آن را نداریم و حجاب هم رعایت می‌شود، نفی نمی‌کند و ممکن است آن مرجع در خانه خودش تلویزیون داشته باشد؛ در اینجا فقط فرهنگ رسمی عوض شده و نه ابزار تلویزیون.

تغییر حکم شطرنج

وی افزود: مثال دیگر در مورد شطرنج است؛ حکم به حرمت آن اینقدر واضح بود که تردیدی در آن نبود و روایات هم موضع شدیدی در این زمینه دارد و آن را مساوی با شنیع‌ترین اعمال در حد زنا با محارم دانسته‌اند ولی الان مرجع

تقلیدی نداریم که به حرمت شطرنج فتوا دهد؛ عجیب اینکه سیداحمد خوانساری از کسانی است که قبل از امام، حکم به حرمت شطرنج نداده بود (چون ادله برای او تام نبوده است)، در صورتی که وی بسیار در امور فقهی محتاط بود؛ حال چطور ممکن است چیزی که در دوره‌های ابزار قمار بوده و فیزیک آن هم عوض نشده در دوره دیگری حلال باشد. حاج سیدجوادی بیان کرد: روایات تخته نرد هم در روایات همانند شطرنج است و هنوز هم حرام است و نمی‌دانم فرهنگ عمومی چه تعاملی با آن دارد، این بازی شبیه بیلارد و .. است؛ در شطرنج که روایات صراحت بیشتری دارد رفع ید کرده و فهمیده‌اند عنوان حرام شامل آن نیست لذا ما جمودی بر روایات در این عرصه نداریم و در سایر بازی‌ها هم می‌توانیم این کار را انجام دهیم.

وی تاکید کرد: اگر ساز و آواز را با عناوین خود بفهمیم مانند تحریم گوشت خنزیر و ... حکم آن ثابت است ولی اگر مانند شطرنج در ذیل عناوین دیگری بفهمیم می‌توان بررسی مجدد فقهی کرد؛ الان غایت تلاش فقیهانه ما این است که مهمترین دلیل برای حرمت غنا، اضلال از راه خدا و لهو بیان می‌شود. رهبر انقلاب غنای محرم را آوازی می‌دانند که نوعا موجب اضلال از راه خدا شود یعنی یا به افعال محرم و یا به عقاید باطل منجر شود و افراد را به این سمت بکشاند. استاد سطح خارج حوزه گفت: الان خواندن‌های پاپ، مد و صوت ندارد ولی فرد را متمایل به التذاذات حرام می‌کند، همچنین آواز غنایی، نوعا در خدمت اضلال و مناسب مجالس لهو و لعب مانند اختلاط زن و مرد بوده و مجلسی که آیات الهی به سخره گرفته شود و در آن شرب خمر رخ دهد. این غنا در آن زمان عجین با این امور بوده است نه اینکه خود غنا موضوعیت داشته باشد. البته معدود روایاتی داریم که از غنا نهی کرده که ملازم با هیچکدام از این موارد نیست ولی ادله‌ای هم داریم که گفته شده اگر باعث دخول مردان بر نساء و اختلاط نباشد غنا نیست و البته جمع عرفی فقهی بین این دسته روایات دشوار است.

هر حرامی مجازات دنیوی ندارد

وی با بیان اینکه فقها ۹۰ درصد درباره آواز و ده درصد درباره ساز کار فقهی کرده‌اند، تصریح کرد: فرض را بر این بگذاریم که در عرصه سیاستگذاری فرهنگی این موضوع مطرح است که هر نوع صنعت فرهنگی که باعث ایجاد عقیده باطل و فعل حرام شود، حرام است باز این بحث وجود دارد که آیا هر چیز حرام مستحق مجازات دنیوی هست یا خیر؟ و حاکم اسلامی می‌تواند سیاستگذاری و وضع قانون و مجازات کند؟ مثلا گفته می‌شود غیبت که جزء حق الناس مسلم است مجازات دنیوی ندارد حتی تهمت هم حداقل در سطح رجال سیاسی در کشور ما مجازات قانونی ندارد در صورتی که در برخی کشورها جرم‌انگاری شده است، ما حتی در تهمت‌های خصوصی هم حق مدنی قائل نیستیم و جرم‌انگاری هم انجام نشده است.

استاد سطح خارج حوزه بیان کرد: در یکسری مسائل مانند زنا و سرقت، حاکم شرع مجازات تعیین و آن را اجرا می‌کند ولی در حوزه موسیقی چنین چیزی دیده نمی‌شود، البته شاید در ۳۰ سال قبل متاسفانه بگیر و ببند در ساز و آواز هم در کشور ما بوده است، ولی اگر موسیقی جنبه فردی دارد و غنایی بودن آن بسته به برداشت فرد است، آیا به نحو پسینی و پیشینی می‌توانیم نظارت داشته باشیم و مجازات بگذاریم؟ مثلا بگوییم اگر در تالاری کسی برنامه‌ای اجرا کرد که غنا و موسیقی محرم بود آن را جرم‌انگاری کرده و آن تالار را جریمه مالی بکنیم و در موارد بالاتر آن را ببندیم و زندان کنیم یا اصلا از قبل برای اجرای این نوع برنامه‌ها و ایجاد گروه باید مجوز گرفته شود؛ به نظر بنده برای هیچکدام از اینها دلیل خاص فقهی نداریم. دقیقا گفته شده اگر کسی از قانون مرتبط با موسیقی تخلف کرد باید مجازات شود یا باید از حکومت مجوز بگیرد ولی این مسئله روشن است که شارع به غنای محرم اهتمام داشته است .

حاج سیدجوادی تصریح کرد: وضعیت کنونی در عرصه موسیقی طوری است که سیاستگذاری به جای اینکه آن را ضابطه‌مند کند منجر به رهاشدن آن شده است زیرا آن بخش از موسیقی رسمی که قانونی است کمترین مقدار مصرف را در بین مردم دارد و موسیقی‌هایی آمده‌اند که فرهنگ جوانان ما را برده است. امروز هزینه‌هایی که برای یادگیری زبان کره‌ای می‌شود از زبان انگلیسی هم بیشتر شده است، کره که کشور آنچنان خاصی هم نیست ولی منشا این مسئله عمدتا فیلم‌ها و سریال‌های آن است و ای کاش دست‌اندرکاران عرصه موسیقی و فرهنگ کشور به این مسائل هم توجه داشتند .

اختلافات زیاد فقهی در عرصه موسیقی

همچنین در این نشست حسین پرکان، مدرس دانشگاه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی گفت: فقها اختلافات عجیب و غریبی در این زمینه دارند و فتاوا در زنجیره سیاستگذاری ناقص قرار دارند. رهبر معظم انقلاب ورود جدی در این زمینه داشته‌اند ولی باز در انتهای کتابی که در این زمینه تالیف شده نشان دادن ابزار موسیقی در صدا و سیما را ممنوع کرده‌اند و آیت‌الله فاضل لنکرانی آموزش آن را حرام می‌دانند پس این شاخص‌ها سیاستگذارانه نیست بلکه فقهی است که تکلیف فرد را مشخص می‌کند.

وی افزود: در طول این ۴۰ سال ما نتوانسته‌ایم مشکل فقهی موسیقی را حل کنیم؛ حوزه دچار اخباری‌گری شده و برخی فقها می‌خواهند آن را آزاد کنند ولی از شماتت اخباریون در هراس هستند. از منظر تحلیلی هم وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم ما اعیاد بزرگی مانند فطر و قربان و ... را داشته‌ایم که ائمه (ع) یا پیامبر(ص) درباره تمام آداب ریز آن و حتی نوع لباسی که خوب است پوشیده شود اظهار نظر کرده‌اند ولی نداریم که بگویند بریزید در کوچه و خیابان و آواز بخوانید و چهچه بزنید.

وی تاکید کرد: برخی علما مانند رهبری و امام که درگیر مسائل اجتماعی هستند تلاش کرده‌اند راه‌هایی را باز کنند که البته شاید هم از روی ناچاری باشد و این موضوع هم برای خوانش سیاستگذارانه از فقه جای بحث دارد.

پژوهشگر و محقق حدیث، انتساب غلو به جابر جُغفی را به علت بی‌پروایی وی در بیان برخی مسائل عنوان کرد و گفت: برخی روایات در مورد کرامت امام(ع) داریم که بیان آن هم می‌تواند در انتساب غلو مؤثر بوده باشد ولی از آنجا که روایات ایشان از صافی محدثان قم عبور کرده و وارد شیعه شده است، غالبانه نیست.

مصطفی حقانی فضل، پژوهشگر حدیث، ۹ بهمن ماه ۱۴۰۱ در نشست علمی «جابر جُغفی و پدیده غلو» گفت: جابر جُغفی به نظر بنده شخصیت جالبی دارد زیرا با وجود این همه روایت یک بعد او به غلو خورده و بعد دیگر هم پرروایتی او است تا جایی که هم شیعه و هم سنی از او نقل روایت دارند و به همین دلیل هم به این شخص پرداختم.

وی افزود: اواخر قرن یک و اوایل قرن دوم گروهی به نام غلات پیدا شدند که جابر جعفی از سران این جریان محسوب می‌شود و او معروف‌ترین فرد در این زمره است. یکسری مطالب که در مورد فضایل و شأن ائمه(ع) بیان شده فقط از طریق این افراد داریم؛ همچنین برخی افراد غلات(اعم از شیعه و سنی) سخنان خودشان را به جابر نسبت داده‌اند. منظور اینکه بستر برای اینکه یکسری افراد خودشان را به جابر بچسبانند، فراهم بوده است یا اینکه از طریق ایشان باورها و نظرات خود را در آثار امامیه بگنجانند.

حقانی فضل بیان کرد: برای شناخت بیشتر در این زمینه چند منبع وجود دارد از جمله منابع فرق و مذاهب، که شرح حال افراد و جریانات بیان شده و دیگری روایاتی است که هر شخصی دارد، از جمله جابر که روایات زیادی دارد و گفته شده است که ۵۰ هزار روایت را به کسی نگفته است و شاید به خاطر اینکه صاحب سزای نیافته بود.

این پژوهشگر با بیان اینکه روایاتی که یک شخص بیان می‌کند، در مواردی که مخصوصاً سؤال خود فرد از امام است، بیانگر گرایشات عقیدتی و خط فکری او است، اضافه کرد: هیچ کدام از آثار جابر جعفی، به صورت مستقل به دست ما نرسیده است و می‌توان از مجموعه روایات و لابلای برخی منابع و کتب حدس زد که مربوط به چه کتابی بوده و او چه خط فکری داشته است. مبنای نقد محتوایی روایت هم بر اساس سیره عقلا است.

وی افزود: چون جابر راوی دو تا سه امام است، چند دلیل بر ضرورت نقد محتوایی روایات وی افزوده می‌شود؛ اول وجود تغییر در پاسخ‌هایی که ائمه به اصحاب می‌دادند زیرا ائمه یک پاسخی را به یک فرد می‌دادند ولی در همان مسئله پاسخ دیگری به فرد دیگر و همین باعث اختلاف بوده است لذا نقد محتوایی برای پذیرش روایت درست لازم است.



چرا برخی سخنانشان را به ائمه(ع) منتسب می‌کردند

حقانی فضل با بیان اینکه پاسخ‌های متفاوت گاهی به خاطر تقیه و گاهی به خاطر تفاوت در درک و فهم اصحاب بوده است، اضافه کرد: غالبان برای مقبول کردن سخنانشان آن را به ائمه(ع) نسبت می‌دادند، تا خریدار بیشتری پیدا کند و گاهی برای بدنام کردن اصحاب هم از آن استفاده می‌کردند. شاهد این مطلب، آن است که فردی نزد امام صادق(ع) رفت و قصد داشت درباره جابر از امام بپرسد ولی قبل از این که چیزی بپرسد، امام فرمود خدا جابر را رحمت کند که راست می‌گفت و خدا مغیره را لعنت کند که بر ما دروغ می‌بست.

وی افزود: شاهد دیگر در دوره غیبت هم در آثار شیخ طوسی داریم که نقل از ضعفا خللی به اعتبار وثوق نمی‌زند زیرا اصحاب روایات قرین به صحت را می‌پذیرفتند بنابراین ملاک پذیرش یک روایت متن بوده است. ما براساس این واقعیت، روایات جابر را مورد بررسی قرار دادیم. یعنی وثاقت راوی تابع وثاقت آثار او بوده است.

این پژوهشگر تصریح کرد: جابر از نژاد عرب و از خاندان جعفری بوده که اصلاً یمینی هستند. در مورد زمان تولد و زمان و مکان وی چیزی در منابع بیان نشده است، دوره زندگی وی را می‌توان سه بخش تقسیم کرد؛ ابتدا سفر به مدینه، سپس ۱۸ سال در مدینه نزد امام باقر(ع) و دائماً در حال شنیدن و یادداشت حدیث و آموزش از امام بوده است که ظاهراً در بین سال‌های ۹۶ تا ۱۱۴ بوده است. بعد هم به کوفه برگشت و مکتب درس و نماز جماعت داشته و ارتباط با امام را از طریق سفر حج حفظ کرده است، در مورد سال وفات وی هم ۱۲۸ مشهورتر از نقل‌های دیگر است و در کوفه هم دفن شد.

وی اضافه کرد: وی از فقهای اواخر دوره اموی بود و بعد از برگشت به کوفه شاگردان زیادی از شیعه و سنی داشته است که روایات او را نقل می‌کردند. برخی علمای اهل سنت ایشان را از افراد برجسته شیعه در آن زمان می‌دانستند. گزارشی هم داریم که آنقدر جایگاه داشت اهل سنت هم در نماز جماعت او حضور می‌یافتند.

نقل زیاد روایات مهدوی

حقانی فضل بیان کرد: روایت دیگری داریم که وقتی عیسی بجلی در کوفه قضاوت می‌کرد، وی به او کمک می‌کرد؛ در مورد ارتباط با حکومت، موضع‌گیری وی نشان می‌دهد به چند دلیل در معارضه بوده است از جمله اینکه در روایات وی، بحث مهدویت زیاد مطرح است؛ این مباحث نشان می‌دهد او از فضای حکمرانی دوره خود ناراحت است و آرزوی ایجاد حکومت مهدوی را دارد. احتمال دارد حضور وی در کنار قاضی کوفه به خاطر نظارت بر قضاوت او بوده است تا ظلمی در حق شیعیان صورت نگیرد چون باور وی این بود که حکومت ظالم است.

حقانی فضل گفت: براساس یک گزارشی می‌بینیم که جابر خود را به دیوانگی می‌زد، نقل شده که در سفری با جابر بودیم و پیکی از امام باقر(ع) آمد و در آن نوشته بود «ج» و او فهمید که باید خود را به جنون بزند و بعداً فهمیدیم که هشام بن عبدالملک فرمان قتل جابر را صادر کرده بود ولی والی کوفه وقتی جابر را در این وضع دید، گفت او دیوانه شده است و از قتل او منصرف شد.

مقام والای جابر

وی ادامه داد: جابر از امام صادق(ع) هم روایت دارد، ولی در مقایسه با روایات امام باقر(ع) بسیار اندک است و احتمالاً در ایام حج امام را دیده و از ایشان نقل روایات داشته است؛ کلینی و قطب راوندی هر کدام یک روایت از امام صادق(ع) به نقل از جابر دارند ولی برقی و شیخ طوسی جابر را از اصحاب امام سجاد(ع) نمی‌دانند. نزدیکی او به امام باقر(ع) به قدری بود که ابن شهر آشوب را باب امام باقر(ع) معرفی کرده و برخی او را نماینده تام امام در کوفه می‌دانند. روایاتی هم وجود دارد که مقام جابر در نزد امام باقر(ع) مانند مقام سلمان در نزد پیامبر(ص) است.

وی ادامه داد: سفیان ثوری از جمله شاگردان فراوان او بوده است؛ سفیان او را از راویان ثقه و صادق در حدیث دانسته و شعبه هم او را از راستگوترین مردم می‌داند و ابن جراح هم گفته است که اگر در چیزی بتوانم شک کنم، شک در وثاقت جابر ناروا است.

این پژوهشگر گفت: در مورد تضعیف وی هم روایاتی وجود دارد، از جمله از امام صادق(ع) در مورد جابر پرسیدند و امام(ع) فرمود من او را یکبار بیشتر در نزد پدرم ندیدم ولی این روایت در تعارض با روایات دیگر است و مرحوم مامقانی گفته احتمالاً این کار برای حفظ جان جابر بوده است.

وی افزود: اختلاط در نفس و عقل هم برای تضعیف او به کار رفته است که ظاهراً اشاره به جنون وی دارد، البته کلینی و صدوق از او نقل روایت دارند که وثاقت او را تقویت می‌کند. گزارشاتی که در مورد اختلاط وجود دارد، اگر تصدیق هم شود مقطعی بوده و ظاهراً برای حفظ جان صورت گرفته است. حتی برخی قائل هستند اگر اختلاط در عقیده هم صورت گرفته باشد، نمی‌توان روایات وی در دوره عدم اختلاط را زیر سؤال برد.

حقانی فضل گفت: نجاشی بیان کرده روایات وی در حلال و حرام کم است ولی کمبود روایت دلیلی بر ضعف وی نیست، زیرا شاید کمتر به جنبه فقهی توجه داشته است و مهم‌ترین جنبه تضعیف وی همان انتساب به غلات در تشیع است که باز اهل سنت بیشتر به آن پرداخته‌اند.

انتساب دروغ و غلو به جابر

وی افزود: برخی دروغ‌گویی را به او نسبت داده‌اند که قابل پذیرش نیست و البته بیشتر اهل سنت این را بیان کرده‌اند که ممکن است به خاطر شیعه بودن وی بیان شده، ضمن اینکه با برخی روایات دیگر خود اهل سنت که راستگویی او را مورد تأکید قرار داده‌اند، ناسازگار است. بحث جادوگری و شعبده‌بازی او هم مطرح است که باز نشان می‌دهد توانایی‌هایی داشته که برخی آن را حمل بر فریب و نیرنگ کرده‌اند.

وی تأکید کرد: در مورد انتساب غلو به ایشان سخنانی مطرح است که ممکن است به علت بی‌پروایی وی در بیان یکسری مسائل باشد. برخی روایات در مورد کرامت امام(ع) داریم که بیان آن هم می‌تواند در انتساب غلو مؤثر بوده باشد. روایاتی که از جابر در این باره وارد فضای شیعه شده، غالبانه نیست زیرا تصفیه شده است و از صافی محدثان قم عبور کرده است و اگر قرینه برای صحت آن نبوده، کنار گذاشته‌اند.

۱۲۱. عدالت توزیعی در چرخه حکمرانی اسلامی

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی ۱۴۰۱/۱۰/۴

نشست علمی «عدالت توزیعی در چرخه حکمرانی اسلامی» از سلسله نشست های سومین همایش علوم انسانی- اسلامی پژوهش و فناوری در سالن شهید سلیمانی با ارائه حجت الاسلام و المسلمین حسنعلی علی اکبریان و دبیر علمی حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد رشیدزاده برگزار گردید. دانشجویان پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تعریف حکمرانی بیان نمود: مقصود ما از حکمرانی فقط حاکمیت، دولت و رفتار آن نیست بلکه حکمرانی به کل پیکره جامعه اسلامی اعم از دولت، نهادهای شبه دولتی و نهادهای مردمی و حتی آحاد مردم اطلاق می شود. از این رو حکمرانی یعنی اداره و تنظیم امور جامعه در همه ابعاد از مسیر ایجاد رابطه مؤثر بین نهادهای حاکمیتی و مردم.

حجت الاسلام علی اکبریان بعد از بیان دو اصطلاح برای حکمرانی، شاخصه هایی برای حکمرانی خوب بیان کرد؛ مشروعیت داشتن، قانون مداری، مقبولیت و رضایتمندی مردمی، کارآمدی، سلامت و شفافیت از شاخصه های حکمرانی خوب است. برخی در تعریف حکمرانی خوب کم کردن اختیارات حاکم و افزودن به اختیارات مردم و نهادهای مردمی و نیمه دولتی را لحاظ می کنند، در حالی که تغییر اختیارات حاکم از شاخصه های حکمرانی خوب به شمار نمی رود.

وی در بخش دوم سخنرانی خود به توصیف عدالت توزیعی و ارکان آن در حوزه اقتصاد پرداخت و چهار رکن عدالت توزیعی را شامل امر اقتصادی، ذی نقشان، ذی نفعان و معیار عادلانه بودن توزیع دانست. عضو هیأت علمی گروه فلسفه فقه و حقوق در بخش پایانی ارائه خود داشته ها و بایسته ها در حوزه عدالت توزیعی را در دو حوزه امور دینی و امور اجرایی تبیین کرد.

۱۲۲. خدمات شخصی سازی شده فناورانه در کتابخانه های هیبرید

نشست تخصصی خدمات شخصی سازی شده فناورانه در کتابخانه های هیبرید و مراکز اطلاعاتی با ارائه سمانه غفاریان دکترای علم اطلاعات و دانش شناسی و دبیر علمی مریم اصغرزاده به همت اداره کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی برگزار گردید. به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در ابتدای نشست، غفاریان گفت: مهم ترین رسالت کتابخانه ها و مراکز اطلاع رسانی در سال های اخیر ارائه خدمات نوین به کاربران و گسترش خدمات مشتری محوری است که منجر به خشنودی و رضایتمندی و در نهایت افزایش ارزش افزوده برای کتابخانه ها خواهد بود.

وی افزود: چنان که با کمک تکنولوژی اطلاعات و فناوری های روز و تنوع در منابع اطلاعاتی با کیفیت به منظور روزآمد نگاه داشتن دانش تخصصی پژوهشگران مورد توجه کتابخانه می باشد در این میان نقش کتابداران و کارشناسان علم اطلاعات به عنوان واسطه های اطلاعاتی همگام با ظهور پدیده وب جهانگستر در مواجهه با افزایش حجم اطلاعات تولیدی پژوهشگران در سال های اخیر سبب شده است تا نخستین بارقه های تحول در شیوه ارائه خدمات انواع منابع اطلاعاتی به مراجعانی که تبدیل به کاربران بالقوه شده اند در قالب خدمات شخصی سازی شده در بستر کتابخانه های دیجیتال آشکار شود.



غفاریان گفت: نیازهای امروزی کاربران با توجه گسترش پدیده فناوری اطلاعات، ضرورت شناسایی نیازهای اطلاعاتی و درک سطح دانش، علایق، سلیق و اولویت های کاربران است. وی افزود: کتابخانه های دیجیتال با توجه به تغییر رویکرد خود از خدمت محوری به مشتری مداری متوسل به فناوری پیشرفته ای همچون خدمات شخصی سازی شده که به مرور زمان ایجاد و به تدریج در حال تکامل است. غفاریان در پایان فناوری خدمات شخصی سازی شده را این گونه بیان کرد: فراهم کردن اطلاعات دلخواه یا مورد نیاز کاربران بدون درخواست صریح آن ها، توجه به جنبه های روانشناختی و مهارتی رفتار کاربران، شناسایی نیازهای اطلاعاتی خاص کاربران محقق از طریق دسترسی به پروفایل شخصی، ایجاد ساز و کارهای مدیریت شخصی سازی مانند مدیریت در نمایش (صفحه شخصی) و رابط کاربر پسند، گسترش سطح مدیریت دسترسی و تعاملات دوسویه میان کاربر و سیستم و افزایش سرعت فرایند بازیابی اطلاعات مرتبط و مورد علاقه کاربران، خدمات شخصی سازی شده هستند.

حسین پرکان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی اظهار کرد: راحت‌ترین راه فرار برای مدیران این است که بگویند مبانی فقه ما اجازه چنین کاری را نمی‌دهد و همیشه هم در مسائل مختلف از جمله موسیقی، گره‌هایی وجود دارد. به گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشست «سیاستگذاری و موسیقی؛ مدل مفهومی اقدامات جمهوری اسلامی ایران در سیاستگذاری موسیقی» امروز یکشنبه ۱۵ اسفندماه ۱۴۰۰ با ارائه حسین پرکان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد.

در ادامه متن سخنان وی را می‌خوانید:

بسیاری از حکومت‌های بسیط و ساده اسلامی در نقاط مختلف دنیا، اساساً مسائل فرهنگی که ما داریم را ندارند؛ مثلاً وقتی شورای فرهنگی اروپا را مورد مطالعه قرار می‌دهیم در زمینه فرهنگی یک سند به نام «بیست و یک دو راهی» دارند که همه مشکلات و مسائل خود را در آن تعریف می‌کنند که شخص باید صرفاً در این دوراهی‌ها یکی را انتخاب کند. در اینجا پیدا کردن مبانی سخت نیست بلکه مسئله صرفاً انتخاب است اما در جمهوری اسلامی ایران، بنده در رساله دکتری به ۱۷۰ مورد از دو راهی‌ها رسیدم که بیشتر آنها هم مبنایی بودند و مثلاً وقتی از اسلام و موسیقی صحبت می‌کنیم تبدیل به موضوعی پیچیده می‌شود و ثبات خاصی در آن وجود ندارد و برخی پیش‌فرض‌شان این است که موسیقی باید باشد و اساساً حوزه علمیه را به اخباری‌گری متهم می‌کنند و می‌گویند حوزویان رویکرد امروزی ندارند. نگاه فقهی و جامعه‌شناختی به موسیقی

خوانش فقهی برخی دیگر این است که این فقه مدرسی است که مسائل را از متون استخراج می‌کند که البته این هم اساساً نمی‌تواند پاسخگوی مسائل امروزی باشد. وقتی هم نگاه جامعه‌شناختی به موضوع داشته باشیم برخی معتقدند نمی‌توان موسیقی را از زندگی مردم جدا کرد چون به آن نیاز است و می‌تواند مزایایی هم در پی داشته باشد. یکی از مشکلات در کشور ما این است که چون مطالعات انتزاعی در ایران در رشته‌های مختلف و حتی در حسابداری که رشته‌ای تخصصی است، بسیار زیاد است بنابراین در سیاستگذاری نمود بسیار عجیبی پیدا کرده است. وقتی مسائل غنا و موسیقی را بررسی می‌کنیم یکی دو فصل از کتاب‌های فقهی در مورد لغت است یعنی هنوز در این لغت‌پردازی باقی مانده‌اند؛ مثلاً آیا موسیقی با غنا فرق دارد یا خیر و حکم هرکدام از آنها چیست؟ البته در صورت این مباحث شکی نیست اما اینکه سال‌ها در مسائل لغوی متوقف شویم صددرصد اشتباه است.

منظور از سیاستگذاری موسیقی چیست؟

سیاستگذاری موسیقی ناظر بر تمام آن چیزی است که قرار است ناظر به مدیریت عمومی عرصه موسیقی اتفاق بیفتد. مدیریت با سیاستگذاری متفاوت است. در مدیریت، حساب و کتاب می‌کنیم و اشراف اطلاعاتی و قدرت فرمان‌رانی داریم اما وقتی اشراف اطلاعاتی کامل یا قدرت فرمان‌رانی نداریم بنابراین باید دنبال سیاستگذاری در عرصه عمومی برویم و باید تمام تلاش خود را به کار بگیریم که خط و مشی ما محقق شود. از سوی دیگر راحت‌ترین راه فرار برای مدیران این است که بگویند مبانی فقه ما اجازه چنین کاری را نمی‌دهد و همیشه هم در مسائل مختلف از جمله موسیقی، گره‌هایی وجود دارد.

وقتی هم گفته شود یک موضوع دارای مشکل شرعی است بنابراین مخالفت با آن هم سخت می‌شود چون هم جرئت و هم سواد علمی می‌خواهد بنابراین بعد از چهل و سه سال از پیروزی انقلاب اسلامی هنوز ۱۷۰ دو راهی فرهنگی داریم. درباره اینکه چرا در زمینه موسیقی باید سیاستگذاری کنیم باید گفت؛ علت این است که موضع حکومت در زمینه موسیقی باید مشخص شود و اینکه آیا باید ورود پیدا کند یا خیر؟ اساساً حکومت نسبت به همه چیز باید موضع داشته باشد که یکی از مواضع سکوت، دیگری مداخله و در نهایت عدم مداخله است.

شیوه سیاستگذاری فرهنگی در ایران

سؤال مهم این است که سیاستگذاری حوزه فرهنگ در کشور ما چگونه اتفاق می‌افتد. واقعیت این است که هنوز جواب روشنی به این موضوع داده نشده است و عملاً در کشور ما سیاستگذاری به نحو علمی انجام نمی‌شود. وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی، صدا و سیما، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، وزارت آموزش و پرورش، وزارت علوم، سازمان فرهنگی و هنری شهرداری، مرکز موسیقی انقلاب اسلامی، انجمن موسیقی و خانه موسیقی ایران، شورای عالی انقلاب فرهنگی و... همگی در زمینه فرهنگ برنامه‌ریزی و مخصوصاً در زمینه موسیقی دیدگاه‌های موافق یا مخالف خود را اعلام و برخی برنامه‌های مشوش بیان می‌کنند که در نهایت هم مشکلی را حل نمی‌کند.

نکته دیگر اینکه تشویش در حوزه سیاستگذاری‌های فرهنگی دارای لایه‌هایی است. یکی تشویش بین حوزه فرهنگ با اقتصاد، سیاست و حقوق است. لذا هماهنگی بین حوزه فرهنگ و سایر حوزه‌ها وجود ندارد. تشویش دیگر، در درون خود دستگاه‌های فرهنگی است لذا دستگاہی همانند صدا و سیما نمی‌داند سیاست آن در حوزه موسیقی چیست؟ بنابراین هر مدیری که می‌آید برنامه خاصی را اجرایی می‌کند. مسئله دیگر درباره انواع فعالیت‌های دستگاه‌ها در زمینه موسیقی است؛ نوع اول مبادرتی یا تصدی‌گرایانه است که خود دستگاه سیاستگذاری، به طور کامل و مستقیم یا شرکت‌های زیرمجموعه‌ای که ایجاد کرده فعالیت در زمینه موسیقی را انجام می‌دهد. شیوه‌های حمایت و تقابل با موسیقی در ایران

البته جایی همانند وزارت ارشاد اجازه چنین کاری ندارد که به عنوان یک حکمران، مبادرتاً دوره آموزشی در زمینه موسیقی برگزار کند اما این کار را هم انجام می‌دهد. برخی نهادها اجازه چنین کاری دارند اما وقتی بخش خصوصی وجود دارد و دولتی‌ها به حوزه موسیقی ورود پیدا می‌کنند این به معنای نابودی بخش خصوصی است مثلاً وقتی یک نهادی دارای ارکستر است بسیاری از بخش‌های مشابه از بین می‌روند. البته طبیعتاً هزینه ارکستر بالاست اما در سایر بخش‌های موسیقی نیز شرایط همینگونه است و تولیدات توسط خود نهادها صورت می‌گیرد.

نوع دوم حمایت معنوی یا فعالیت‌های هدایتی همانند فعالیت‌های حمایتی غیر مالی است که دستگاه‌های سیاستگذار به واسطه جایگاهی که دارند انجام می‌دهند که از جمله آنها جشنواره موسیقی یا فیلم فجر است که هزینه مالی چندانی ندارد و در حد یک سیمرغ و دیپلم افتخار است لذا یک رخداد ملی با کمترین هزینه انجام می‌شود و گرفتن سیمرغ برای یک کارگردان یا بازیگر ارزش معنوی بالایی دارد. نوع سوم حمایت مادی است که معنای آن مشخص است که پول، سرمایه زمین یا ملک برای تقویت عرصه فرهنگی و مخصوصاً موسیقی واگذار می‌شود. نوع چهارم فعالیت‌های مشارکتی یا سهیم در اجرا است. در اینجا چند دستگاه سیاستگذار با همکاری هم به منظور تقویت یا تولید و عرضه محصولات موسیقی همکاری می‌کنند. نوع پنجم اقدامات نظارتی است که دستگاه سیاستگذار از حیث وظایف حاکمیتی که دارد بر اشخاص حقیقی و حقوقی فعال در زمینه موسیقی نظارت می‌کند. مسئله اصلی و اختلافی همین است که آیا حکومت باید بر حوزه موسیقی نظارت داشته باشد یا خیر؟ عجیب است که در حین این نظارت‌ها احکامی صادر می‌شود و مثلاً یک خواننده ممنوع‌التصویر یا ممنوع‌الکار می‌شود. در اینجا بدون اینکه قوه قضائیه ورود پیدا کرده باشد صدا و سیما برای خودش حکم صادر می‌کند.

نوع دیگر ورود دستگاه‌های سیاستگذار، صدور مجوز است. نکته مهم این است که در بسیاری از موارد این صدور مجوزها چندگانه و ناهماهنگ است و هرکدام از دستگاه‌ها در زمینه صدور مجوزها در زمینه موسیقی با هم تعارض دارند. نوع دیگر فعالیت‌های ستادی و مدیریتی و در نهایت فعالیت‌های تقابلی است. موارد قبلی حمایتی بود اما در اینجا با جریان توسعه موسیقی، تقابل وجود دارد این را معمولاً سازمان‌های حوزوی انجام می‌دهند که اقدامات آنها سلبی است.

نشست تخصصی روش پژوهش فناورانه از انتخاب موضوع تا انتشار به شیوه های نوین به همت اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی برگزار شده گزارش روابط عمومی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشست تخصصی روش پژوهش فناورانه از انتخاب موضوع تا انتشار به شیوه های نوین با ارائه وحید شریفی مدیر اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و دبیر علمی فاطمه معین به همت اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی برگزار گردید.

در ابتدای این نشست شریفی گفت: هدف از برگزاری این گونه نشست ها آگاهی از روند تحولات فناوری اطلاعات و ارتباطات و آشنایی مدیران، مسئولان و کارشناسان امر با کاربردهای آن در حوزه علمیه و نهادهای حوزوی است. وی افزود: حوزه های علمیه و نهادهای حوزوی از زمانی که فناوری جدید رایانه ای در کشور مطرح گردید، در استفاده از آن پیش تاز بوده اند. استفاده گسترده از رایانه در فعالیت های سازمانی، تولید و ارائه محصولات مختلف نرم افزاری علوم اسلامی، تأسیس مراکز پژوهشی و رایانه ای در حوزه علوم و معارف اسلامی مانند مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، همگی گواه این امر است. اما مشکلات توسعه و استفاده بهینه از فناوری اطلاعات و ارتباطات مانند کمبود نیروهای متخصص که در سطح کشور وجود دارد، کم و بیش گریبانگیر حوزه و نهادهای حوزوی نیز بوده است.



مدیر اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، دانش را اجتماعی از اطلاعات و اطلاعات را اجتماعی از داده ها خواند و گفت: در گذشته، سیستم های اطلاعاتی به عنوان دیتابیس مطرح شدند و بعد از مدتی که معضلات داده حل شد و متخصصان با مسائل پیچیده تری مواجه شدند، نیاز به جمع بندی داده ها را احساس کردند و به سوی ارائه سیستم های اطلاعاتی روی آوردند. در حال حاضر، سعی بر آن است که اطلاعات به صورت پردازش شده در اختیار کاربران قرار گیرد تا آنان دانش سازماندهی شده را آسان تر دریافت کنند و از جمع بندی دانش ها به دیدگاه مورد نظر خود دست پیدا نمایند.

شریفی به بحث انتقال دانش پرداخت و افزود: توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات و همچنین جمع آوری اطلاعات را پیش نیازهای اساسی فرایند انتقال دانش است. بحث زمان، از مباحث کلیدی در فرایند انتقال دانش است، زمان وجه تمایز بین دانش ضمنی و دانش صریح است. دانش صریح را دانشی است که در مخزن دانش ذخیره می شود و در

زمان های گوناگون و به اشکال مختلف از آن استفاده می کنند و ممکن است در چهارچوب برنامه درسی یا یک مستند کتابخانه ای مورد استفاده قرار گیرد و در این نوع از دانش، قابلیت استفاده مجدد از اطلاعات که بحث اقتصاد و آموزش و توسعه دانش را در بر می گیرد، قابل پیگیری است.

وی در ادامه، به بحث معماری مخازن دانش پرداخت و اظهار داشت: معماری مطلوب آن است که هر کس هر دانشی را که تولید می کند، به نوعی در اختیار دیگران قرار دهد و ضمن اینکه به صورت مستقل عمل می نماید، بتواند در یک فضای کلی تر و به صورت یکپارچه تمام آنها را ارائه کند. یک ساختار مخازن که برای انواع گوناگون دانش ها به کار می رود، مخازن تجمعی نام دارد که از محصولات استراتژیک صنعت IT به شمار می آید.

در پایان مدیر اداره کتابخانه و اطلاع رسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی با توجه به تمرکز و تعدد مراکز علوم اسلامی، بیان داشت: باید نگرشی به وجود آید که نشر علوم دینی در قالب فناوری الکترونیک امکان پذیر گردد و همگان دسترسی کاملی به این علوم داشته باشند.



حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی بیان داشت: امام راحل(ره) فیلسوف، عارف، عالم علم اخلاق، فقیه، متکلم، جامعه شناس و زمان شناس بود. ایشان مهندسی نظام را به خوبی می دانست و به صورت روزآمد و جامع جمهوری اسلامی را بنیان نهاد.

حجت الاسلام والمسلمین سید سجاد ایزدهی، رئیس پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در هفتاد و چهارمین نشست از سلسله نشست‌های مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه های علمیه تحت عنوان «تأملات» به بررسی موضوع «استاد فکر بر محور اندیشه‌های امام خمینی(ره)» پرداخت و گفت: تعبیر مقام معظم رهبری در سالگرد وفات مرحوم آیت الله مصباح یزدی از ایشان به عنوان استاد فکر یاد کردند، این منطوق و این رویکرد موجب شد ما بتوانیم از برخی شخصیت های محوری و تأثیرگذار یاد کنیم که به معنای واقعی استاد فکر بوده و صرفاً استاد علم نبودند.

وی افزود: اصولاً علم یا معلومات برای بسیاری از اندیشمندان فراهم است؛ اما ضرورتاً پیشران، پیشرو و از افرادی که دانش و جامعه را متحول می کنند، نیستند. وقتی صحبت از علم می شود، منظور دانش معلومی است که در ذهن ما شکل می گیرد. اما الزاماً به این معنا نیست که شخص دارای معلومات زیاد بتواند به خوبی آن ها را پردازش کرده و به اندیشه جدیدی متناسب با این دانش ایجاد نماید. اضافه کردن معلومات در گذر زمان مسئله ای متفاوت با خلاقیت و نظریه پردازی است؛ حافظه فقط محل ثبت اطلاعات است و پیشرو شدن کامپیوتر بوسیله پردازشگر صورت می گیرد. فکر انسان ها همان پردازشگر اطلاعات آن هاست.

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی خاطرنشان کرد: تکرار افکار دیگران به صورت صرف مفید نیست و برای مفید واقع شدن اندیشه‌های ما می بایست بتوانیم نکته یا نکاتی را به آن ها اضافه کنیم.

امام خمینی(ره) نقطه ای عطف در تقسیم زمانه

وی شخصیت علمی امام خمینی(ره) را شخصیتی خلاق دانست و گفت: ایشان فضای موجود جهان معاصر را به گونه ای تحت تأثیر قرار داد که می توان جهان معاصر را به پیش از امام و بعد از امام تقسیم نمود. امام تفکری ایجاد کرد که متناسب با زمانه، متناسب با شرایط و توانمند برای ایجاد اثرات مفید در سطح جهان اسلام و حتی خارج از جهان اسلام بود.

این مدرس حوزه، استاد فکر را فرد دارای توان تحلیل به گونه مطلوب و ارزیابی و بازتولید دانش برشمرد و تصریح کرد: ادبیات دینی ما تا زمان امام خمینی(ره) نیز وجود داشته و افراد متعددی نیز مطالبی را به آن اضافه کرده اند؛ اما تا پیش از ایشان کسی نتوانسته بود این ادبیات را متحول و نوآورانه کند. حضرت امام خمینی(ره) دین داری روزآمد را به مردم عصر امروز ارائه کردند. ایشان مسائل مستحدثه را مورد بحث و پاسخ قرار دادند.

وی با اشاره به اینکه امام خمینی(ره) هم مطرح کننده نظریه ولایت فقیه بودند و هم ماندگاری آن را تضمین نمودند، افزود: حضرت امام فرمودند آن کسی که برای ما شریعت آورده قطعاً برای آن متصدی اجرا نیز تعیین کرده است. امام خمینی(ره) اشبه الناس به امام معصوم را شایسته حکمرانی می دانست و نوع نگاه ایشان مبتنی بر مبنا و دارای نظام واره بود.

بنیان گذاری جمهوری اسلامی؛ جامع و روزآمد

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی بیان داشت: امام راحل(ره) فیلسوف، عارف، عالم علم اخلاق، فقیه، متکلم، جامعه شناس و زمان شناس بود. ایشان مهندسی نظام را به خوبی می دانست و به صورت روزآمد و جامع جمهوری اسلامی را بنیان نهاد.

وی گفت: امام خمینی(ره) برای بقای حکومت اسلامی نیز اندیشه داشتند. ساختار مد نظر امام ساختار بومی و برگرفته از اسلام حداکثری بود؛ یعنی چیزی غیر از نظام مشروطه برگرفته از آموزه های غربی.

رئیس پژوهشکده نظام های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی اظهار کرد: اندیشه های حضرت امام خمینی(ره) عاقلانه و مدبرانه بود که به ایجاد ساختار متناسب با زیست بوم ما منجر شد. نوع نگاه بازخوانی شده امام نظامی است مبتنی بر مردم سالاری دینی و به دور از حزب گرایی.

وی با تأکید بر اینکه تفکیک قوا، انتخابات و احزاب در جمهوری اسلامی ایران چیزی غیر معادل های غربی آن است، اظهار داشت: این ها نوع بازخوانی شده تشکیلات غربی با قرائت اسلامی است.

امام خمینی(ره) برای برون رفت نظام از بحران ها هم برنامه داشت

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی گفت: حضرت امام خمینی(ره) برای حل بحران ها و گره های نظام جمهوری اسلامی نیز راهکارها را ارائه داده است. ایشان به طور مثال مجمع تشخیص مصلحت نظام را در راستای حل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان قانون اساسی ایجاد کرد. تشکیل شورای عالی انقلاب فرهنگی، تأسیس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و سایر دستگاه های ویژه نظام جمهوری اسلامی ایران برای حراست و تضمین بقای این نظام و برگرفته از خلاقیت حضرت امام خمینی(ره) بوده است.

وی ادامه داد: امام یک رویکرد جدید به فقه داشت. ایشان گفتند که فقه شامل فقه فردی و حکومتی است. اینکه بیش از هزار سال فقه به صورت فردی دنبال می شد، ناشی از ذات فقه نبوده و در شرایطی که فقه بتواند دارای نفوذ اجتماعی گردد، فقه نیز دارای برنامه برای حکمرانی اسلامی هست.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ایجاد انگیزه و نشان دادن نقشه راه برای عاشقان دین را از دیگر ویژگی های شخصیتی امام خمینی(ره) برشمرد و خاطرنشان کرد: ایشان در موقعیت های مختلف واکنش های دقیق را ارائه کردند.

وی گفت: امام در زمان رژیم طاغوت در قبال کتاب اسرار خاص حکمی زاده به نام اسرار ۱۴۰۰ ساله، کتاب کشف الاسرار را نوشته و در این کتاب متناسب با اقتضائات زمانه خودش ادله ولایت فقیه را برمی شمارد، سپس آن را جامه عمل نیز می پوشاند و انقلاب اسلامی ایران را رقم می زند.

نگاه امام به مسئله حکمرانی در همه جای دنیا قابل بهره برداری است

این پژوهشگر بیان داشت: امام خمینی(ره) متناسب با شرایط و زمانه خود به ارائه راهکار می پردازد. طبیعی است که باید تحول و پیشروی با حفظ اصول و مبانی داشت و حضرت امام برای تضمین بقای این نظام این روش را در پیش گرفتند.

وی ضمن بیان اینکه امام خمینی(ره) با نظام های نژادپرستانه و سلطه گرایانه مخالفت داشت، افزود: نوع نگاه امام به مسئله حکمرانی و مسائلی همچون نیازها و حقوق بانوان جنبه جهانی داشته و در نقاط مختلف دنیا قابل بهره برداری است.

حجت الاسلام والمسلمین ایزدهی اظهار کرد: اگر نگاه ما جهانی نبود، ناظر به جهان اسلام نبود و مبتنی بر شایسته سالاری و شناخت واقعیت های موجود نبود، طبیعی است که مؤلفه های انقلاب اسلامی دچار تحریف می شد.

وی گفت: انقلاب اسلامی بعد از بیش از ۴۰ سال نیازمند تفکر خلاقانه جامع رو به جلوی مبتنی بر روش شناسی دینی، زمان شناسی متناسب و مردم شناسی مطلوب است تا در نهایت بتواند مسیر رشد و تحول آفرینی خود را در سطح جهانی ادامه دهد. طبعاً الگوی ما در این حوزه، امام خمینی(ره) است که خلاقانه، هوشمندانه و جامع نگرانه آمد و ساختاری را ایجاد کرد که به طور عملی می تواند بقای خود را تضمین نماید.

عامل بقای نظام جمهوری اسلامی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با تأکید بر استمرار جمهوری اسلامی ایران با وجود تمام مشکلات پیش روی آن و فشارهای جهانی بیان داشت: همه می دانند که استمرار این انقلاب و نظام حاصل نمی شود، مگر با ساختار قوی و مبنایی پیشینی.

وی در پایان با اشاره به اهمیت خلق الگوهای پیش رو ادامه داد: ما باید مبتنی بر الگوی امام خمینی(ه) به صورت خلاقانه اقدام به ایجاد الگوهای پیش رو بپردازیم تا بتوانیم همانند مقام معظم رهبری این انقلاب را نو به نو تا هنگام ظهور حضرت ولی عصر(عج) جلو ببریم.