

عقل مدرن یا عقلانیت عاشورایی؟

مقایسه آراء دکتر سروش و آیت‌الله مصباح (ره) در تحلیل ابعاد قیام عاشورا

دکتر سروش، انقلاب اسلامی ایران را عامل تبدیل شدن عاشورا از یک رودخانه به برکه می‌داند، اما آیت‌الله مصباح یزدی (ره) معتقد است که انقلاب اسلامی، دقیقاً در امتداد قیام عاشورا شکل گرفته است.



+ پرونده ویژه

شناخت و مذهب

- نسبت دین و نورتئولوژی
- تکنولوژی هیئت
- فطرت و علوم شناختی
- مکانیزم‌های شناختی دین
- ضعف مطالعات شناختی
- دین در مه‌دین داری

دعوت اجباری؟!

جامعه‌شناسی دین در جهان معاصر
گفتگو با دکتر سید جواد میری

خدا، در بند اخلاق

نگاهی به برداشت‌های روشنفکری از دین



رهبر حسین علیهم السلام بهری حسین

انقلاب شکوهمند
ما از برکات عظیم
حادثه کربلاست.

رهبر انقلاب اسلام

۱۳۷۲/۰۳/۲۶

ملت حسین بهر حسین

KHAMENEI.IR



مجله تخصصی خردورزی | سال سوم | شماره چهاردهم | شهریور ۱۴۰۱



خردورزی، یک مجله اندیشه‌ای آزاد و مستقل با هویت اسلامی است که تأملی دارد در تطبیق مبانی علوم انسانی و اسلامی بر مسائل و انگاره‌های شناختی انسان در جامعه‌ی مدرن؛ بدین منظور با رویکردی اندیشمندانه و فکری، سعی در جمع‌آوری آثار اندیشمندان و متفکران آزادمنش و ژرف اندیش در موضوعات متعدد و متنوع دارد. خردورزی وضعیت کنونی تکثر آراء روشنفکران و تشتت آراء فلاسفه غرب را فرصتی مغتنم جهت ایجاد فضای گفتگویی اندیشمندان دینی می‌داند و در تلاش است با توجه به انگاره‌های ذهنی اقبال نخبگانی در موضوعات مختلف حوزه دین و اندیشه، از خاستگاه اندیشمندان اسلامی فضایی فکری و گفتگویی را رقم بزند. خردورزی در حقیقت محملی برای کنش ارتباطی است که در بستر آن متفکران آزادمنش در جایگاهی برابر و مبتنی بر منطق و استدلال به بحث و گفت و گو و طرح دیدگاه‌های خود می‌پردازند. در راستای وصال و پویایی این رسالت «مجله تخصصی خردورزی» از اعانت تمامی علاقمندان در نگارش یادداشت، طرح ایده و ایجاد فرصتی برای گفتگو با اندیشمندان با کمال افتخار استقبال کرده و دست یاری یکایک آنان را به گرمی می‌فشارد.



هنگام ارسال مطلب، نکات زیر را مدنظر قرار دهید:

- آثار خود را تایپ شده و براساس رسم الخط خردورزی ارسال کنید.
- آیین نگارش و شیوه نامه نسخه پردازی ما نسبت به کلیه آثار اعمال می‌شود.
- از آثار ارسالی حتماً رونوشتی برای خود نگاه دارید، زیرا مقالات دریافتی عودت داده نمی‌شوند.
- ارجاعات، مستندات و پاورقی‌های هر مطلب را بر اساس شیوه‌های مرسوم منبع‌نویسی دانشگاهی ذکر کنید.
- به همراه ترجمه، اصل مطلب را نیز ارسال کنید.
- نشانی خود را به صورت دقیق با قید کدپستی و شماره تماس بنویسید.
- خردورزی در ویرایش، حک و اصلاح مطالب آزاد است، اما چنانچه میزان ویرایش بیش از حد متعارف باشد، به اطلاع صاحب اثر خواهد رسید.
- صاحبان آثار اگر خواهان آگاهی از پذیرش و یا عدم پذیرش اثر خود هستند، از طریق ایمیل مجله یا از طریق صفحه اینستاگرام با ذکر دقیق مشخصات خود با ما در ارتباط باشند.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

صاحب امتیاز: مؤسسه فرهنگی-رسانه‌ای شناخت

مدیر مسئول: رفیع‌الدین اسماعیلی

سردبیر: مجید رحیمی

شورای سیاست‌گذاری: عبدالحسین خسروپناه، حمید پارسانیا، محمد حسینی، دانیال بصیر، محمدحسن فرج‌نژاد

هیأت تحریریه: تحریریه ایرانی: امین‌رضا نوشین، علیرضا ملاحمدی، زهرا میرزایی، سمیه جبارپور، شیمافرزادمنش، مهدی نساجی، زهرا شیخ‌الاسلام، سیداحمد غفاری قره‌باغ، قاصدک حسینی، مهدی پاک‌نیا، سیدکاظم سیدباقری، هاله عبداللهی‌راد
تحریریه خارجی: ناتانیل بارت، جاستین بارت، دیوید لیچ، آکو ویسالا، گروه ترجمه: فرخنده سادات یزدانی، حمیده مسلمان‌نژاد

ویراستار: سید محمد امین موسوی، محمد حسین کتابی

فنی و هنری: مدیر هنری: عرفان خلیلی‌فر
نقاشی جلد: آرش فروغی
عکس: سید طاها موسوی

روابط عمومی: علیرضا فرهادی

با تشکر از: پروانه بیاتی، احسان حضرتی، محمد میرزایی، سید حسین امامی، محمد مهدی اسکندری، کاظم علیرضا، سعید غنچه‌پور

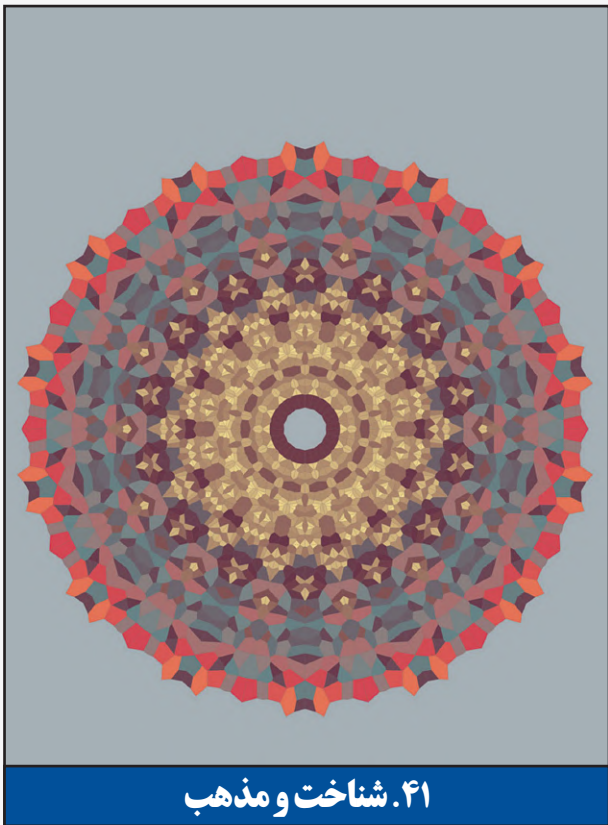
راه‌های ارتباطی: نشانی: قم، بلوار بسیج، بعد از خیابان شهید تراب نجف‌زاده مؤسسه فرهنگی-رسانه‌ای شناخت

تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۴۲۰۶۴

آدرس سایت: www.Fekrat.net

صفحه اینستاگرام: @Kheradvarzi_ir





۴۱. شناخت و مذهب

۴۲ فطرت و علوم شناختی
بررسی بنیادهای شناختی و روان شناختی دین
یادداشت / مهدی نساجی



۴۵ ماهیت آگاهی
درآمدی بر نسبت دین و نورتئولوژی
یادداشت / ناتانیل بارت



۴۸ ضعف مطالعات شناختی دین در مهددین داری
چالش‌ها و ظرفیت‌های شناختی دین در زندگی انسان
گفت‌وگو با دکتر محمدامین سراجی



۵۶ خدا باوری ناخودآگاه
درآمدی بر ماهیت و مکانیزم‌های شناختی دین
یادداشت / جاستین بارت



۶۰ تکنولوژی هیئت
انسان و نقش شناختی فناوری‌های مبتنی بر تجربه
گفت‌وگو با دکتر ابوطالب صفدری



۶۴ خدای متناقض
علم شناختی دین؛ پاسخ یک خدا باور اصلاح‌شده
یادداشت / دیوید لیچ و آکو ویسالا



۶ درد تنهایی

مذهب و سودای مدرنیته
سرمقاله / مجید رحیمی



۷. مذهب و جامعه

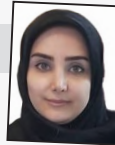
۸ دین دنیای مدرن!

پست مدرنیسم؛ مکتبی بدیع یا دینی جدید
یادداشت / امین‌رضا نوشن



۱۳ اصالت مبنا و منطق ذائقه

مواجهه انقلاب اسلامی با پروبلماتیک شدن تمنا
یادداشت / شیما فرزادمنش



۱۶ دعوت اجباری!؟

جامعه‌شناسی دین در جهان معاصر
گفت‌وگو با دکتر سید جواد میری



۲۳ انعطاف شریعت

انطباق آموزه‌های اسلام بر نیازهای جامعه‌ی مدرن
گفت‌وگو با دکتر سهیل اسعد



۲۷ زیست مذهبی زنان در جامعه‌ی مدرن

نسبت بانوان مسلمان با واقعیت‌ها و سیاست‌های
جامعه‌ی امروز
یادداشت / زهرا میرزائی



۳۰ الهیات رنج

درآمدی بر لذت رنج و زیست عقلانی انسان
گفت‌وگو با حجت الاسلام دکتر حبیب‌الله بابائی



۳۷ حیات عارفانه در جهان متکثر

جایگاه مفاهیم عارفانه در جهان مدرن
یادداشت / سمیه جبارپور



۷۳

آه مظلومگذری بر درس های عاشورا
یادداشت / سیدکاظم سیدباقری

۷۵

رستاخیز عدلتقدم عدالت بر پرستش سیاست و ستایش قدرت
گفت وگو با حجت الاسلام دکتر محمدرضا باقرزاده

۸۳

کربلا و زمانه‌ی ماالگوپردازی از سیره سیاسی اهل بیت علیهم السلام
گفت وگو با حجت الاسلام دکتر احمد رهدار

۹۳

نسبت آزادی و انسان در جامعه مدرنزندگی مذهبی انسان در مناسبات سیاسی
یادداشت / قاصدک حسینی

۹۶

الگوی حکمرانینسبت جامعه‌ی ما با زمانه‌ی حسین ابن علی
گفت وگو با حجت الاسلام دکتر محمدجواد نوروزی

۱۰۱

پای در سنت، رو به آیندهگفتمان کربلا: الگوی جبهه مقاومت و سیاست‌رهایی بخش
یادداشت / مهدی پاک‌نیا

۱۰۵

استثمار ایدئولوژیکفرایند تبدیل امر قدسی به سوژه
یادداشت / زهرا شیخ الاسلام

۱۰۹

خدا، در بند اخلاقنگاهی به برداشت‌های روشنفکری از دین
گفت وگو با حجت الاسلام دکتر محمدعلی عبداللهی

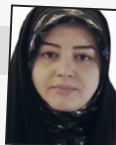
۱۱۲

قمار عاشقانه یا تصمیم عاقلانه؟نقدی بر برداشت‌های عاشورایی دکتر سروش
یادداشت / سیداحمد غفاری قره‌باغ

۱۱۴

عقل مدرن یا عقلانیت عاشورایی؟مقایسه‌ای تطبیقی میان آراء دکتر سروش و آیت الله
مصباح یزدی (ره) در تحلیل ابعاد قیام عاشورا
یادداشت / علیرضا ملااحمدی

۱۱۹

عقلانیت اخلاقنگرشی بر رابطه دین و اخلاق
یادداشت / هاله عبداللهی‌راد**۷۲. مذهب و سیاست**

دردِ تنهایی

مذهب و سودای مدرنیته



مجدد رحیمی |
سر دبیر مجله تخصصی خردورزی

متنوعی ارتباط دارد؛ اما بیش از گذشته احساس تنهایی و غربت می‌کند. انسان، نیازمند توجه به درون است و این نیاز هیچ‌گاه با ابزارهای بیرونی و زرق و برق‌های جهانِ مدرن برطرف نمی‌شود. به نظر دیورا موگاک، تنهایی، آخرین تابو است، تنهایی همان جذام قرن بیست و یکم است که قربانیان را ذره‌ذره می‌خورد و هرکه با آن مواجه شود، از آن می‌گریزد.^۲ به اعتقاد اندیشمندان اسلامی، راز تنهایی انسان، بزرگی وجودی اوست که فراتر از این دنیا است، از این رو معتقدند انسان محدود به این دنیا نیست و دنیا برای او صرفاً راه و گذرگاه است؛ نه آخور، عسرت‌کده، و خوابگاه.^۳

الگوهای سیاسی و اجتماعی

باتوجه به قدمت زیست انسان در این عالم، گزاره‌های اجتماعی و سیاسی متعددی به بشر منتقل شده و انسان بر اساس همین گزاره‌ها، اجتماعات مختلف را اعتبار می‌کند.

اندیشه اسلامی نیز باتوجه به نیاز انسان و مبانی اسلامی، الگوهای متنوع اجتماعی و سیاسی که همواره، مورد توجه و بحث محافل علمی و نظری بوده، ارائه کرده است. یکی از الگوهای مهم تاریخی و اسلامی، قیام حسین بن علی (علیه السلام) در سال ۱۳۶۱ هجری است. هم‌اکنون و پس از گذشت حدود ۱۴۰۰ سال از این قیام، باتوجه به فهم‌های گوناگون، درس‌های مختلفی از این واقعه برداشت می‌شود. برخی متفکران مدعی‌اند که عاشورا یک واقعه منحصر به فرد بوده و نمی‌توان از آن قانون و الگویی جامع استخراج کرد؛ در مقابل، بسیاری از اندیشمندان دیگر همچون امام خمینی (ره)، محمد تقی مصباح یزدی، عبدالله جوادی آملی، و... معتقد به امکان و وجوب الگو برداری از واقعه عاشورا هستند. مجله خردورزی با هدف تبیین نسبت مذهب، سیاست، و انسان در جهان امروز، در چهاردهمین شماره، به چالش‌های زیست مذهبی انسان در جامعه مدرن، مسئله شناخت انسان و مذهب، و انگاره‌های الگو برداری از سیره سیاسی اهل بیت (علیهم السلام) در نظام‌های سیاسی پرداخته است. ●

پی‌نوشت

۱. دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۲۲۲، بند ۱۵۲، ص ۱۳۷۷.
۲. ر.ک سقراط، کی. سی دبلیو گاتری، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، بی تا.
۳. economist.com/184322/01/2018/how-does-it-really-feel-to-be-lonely.
۴. ر.ک بهار رویش، علی صفایی حائری، انتشارات لیله‌القدر.

انسان، به عنوان محور تمامی اندیشه‌ها و اصلی‌ترین موجود در جهان آفرینش، همواره ناگزیر از سیر انفسی بوده و هست. انسان‌مداری و توجه به نفس انسانی، علی‌رغم مبانی مختلف، همواره مورد توجه بوده است. یکی از معروف‌ترین چهره‌های سوفسطایی، پروتاگوراس است. پروتاگوراس معتقد است که آدمی مقیاس همه چیز است؛ مقیاس هستی آنچه هست و چگونه هست و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست.^۱ سقراط نیز بر خودشناسی تأکید و به مردم توصیه می‌کرد که خود حقیقی، یعنی روح را بشناسند.^۲ افلاطون، ارسطو، هیدگر، و برخی دیگر از اندیشمندان، مایه‌های اولیه اصالت ذهن و نفس (subjectivism) را به عنوان مظهری از انسان‌مداری، شکل دادند و نسبت به آن دقت نظر داشتند.

فلاسفه و حکمای اسلامی نیز تأکیدات ویژه‌ای بر جایگاه انسان در عالم هستی و شناخت این جایگاه و چگونگی تعامل و ارتباط این جایگاه با عالم هستی و مبدأ اصلی وجود، دارند. ابن سینا، ابن عربی، شیخ اشراق، و دیگر اندیشمندان اسلامی اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برای منزلت انسان قائل شده‌اند. در اندیشه صدر، انسان در قوس صعودی هستی و بعد از ایجاد عوالم نباتی و حیوانی، پا به عرصه وجود می‌گذارد و علاوه بر داشتن ویژگی‌های این عوالم، از مراتب بالاتر هستی نیز بهره‌مند است. به همین دلیل می‌توان انسان را خلاصه عوالم وجود نامید.

انسان دائماً مورد توجه و مذاقه بوده است. برخی انسان را محدود به عالم دنیا می‌دانند و به همان اندازه برای به‌زیستی او اندیشیده‌اند. عده‌ای نیز انسان را موجودی دائمی، متعالی، کامل، و فراتر از نیازهای دنیایی می‌دانند. آنها معتقدند کار انسان در این عالم، حرکت است؛ نه خوردن و خوابیدن و خوش بودن، به دلیل اینکه انسان برای صرف زندگی در دنیا، به این همه استعداد های درونی و روحانی نیاز ندارد.

سودای جهانی مدرن که دایره مدار زیست انسان است، مواجهه‌ی انسان با خویش را سخت‌تر کرد و مفهوم «توجه به درون»، طی برداشت‌های مدرنیته از انسان و جهان، به تدریج، رو به نابودی نهاد.

هرچند صنعت و تکنولوژی نوعی عمل انسانی است که امتداد و بسط وجود انسان است، اما مادامی که تکنولوژی پا را از ابزار رفع نیاز فراتر گذاشت، تکثر حاصل از آن، میل به تجرد را در وجود آدمی سرکوب کرد. به همین دلیل است که انسان امروز، هرچند با انسان‌ها و ابزارهای

مذهب و جامعه

گفتار و نوشتارهایی از:

سید جواد میری

سهیل اسعد

حبیب الله بابایی

امین رضا نوشین

سمیه جبارپور

زهرا میرزایی

شیما فرزادمنش

دینِ دنیای مدرن!

پست مدرنیسم؛ مکتبی بدیع یا دینی جدید



امین رضا نویسنده

عضو هیئت علمی دانشگاه هنر شیراز

پست مدرنیسم بیش از آنکه مکتبی فلسفی، جامعه‌شناختی، و هنری باشد، دین است؛ دین دنیای مدرن! پس، برخلاف باور رائج، دنیای مدرن در دین‌آوری عقیم نبوده، بلکه پست مدرنیسم را عرضه کرده است. شاید این مدعا خوشایند یا موخه به نظر نرسد، اما برای آن استدلال‌هایی در دست است، استدلال‌هایی که ذیلاً طرح و شرح خواهند شد.

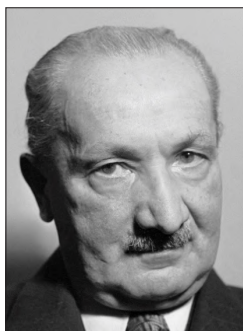
استدلال پیامبرشناختی

پیامبران ادیان ابراهیمی، تئذیری، تبشیری، یا تئذیری و تبشیری بوده‌اند. ارباب پست مدرنیسم که فیلسوفان پست مدرن نامیده می‌شوند، عموماً تئذیری‌اند. از آنجاکه پست مدرنیسم ریشه در آراء نیچه و مارکس دارد، دستخوش نوعی بدبینی است که به تبع، به تئذیرهای پیامبرانه روی آورده است. پیامبران پست مدرنیسم تئذیر می‌دهند و آموزه‌های نیچه‌ای و مارکسیستی را شاهد می‌آورند. همچنین، بدبینی بعضاً حاد رسانه‌ای خود را هم به بدبینی‌های پیش‌گفته می‌افزیند. بدبینی ناظر به فعالیت‌های فریبکارانه رسانه‌های در خدمت نظام سلطه. افزون بر آن، کلام آباء پست مدرنیسم و نظریه‌پردازان رسمی آن، بیش از کلام فیلسوفانه، به کلام پیامبرانه شبیه است. طرز بیان کرک گور، نیچه، و هی‌دگر مثلاً در «چنین گفت زردشت، هستی و زمان، و ترس ولیرز»، کمتر یادآور طرز بیان مثلاً دکارت و کانت در «گفتار در روش راه بردن عقل و نقد عقل محض» است و بیشتر، طرز بیان مثلاً عیسی مسیح (ع)، بودا، و لائوتزه در «اناجیل، سوتره نیلوفر، و دائوده‌جینگ» را به یاد می‌آورند. بی‌خود نبود که کرک گور به ابراهیم، نیچه به واگنر، و هی‌دگر به هولدرلین ارادت داشتند.

استدلال ایمان‌شناختی

ایمان بسته به خویش کاری و حوزه استفاده از آن، انواع و اقسامی داشته و صرفاً دینی

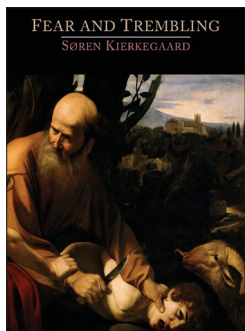




■ مارتین هایدگر



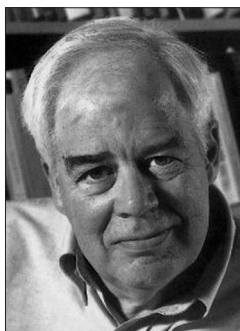
■ ریچارد سوئین برن



■ کتاب ترس و لرز



■ ویلیام آلستون



■ ریچارد رورتی

پست مدرنیست‌های نسبی‌اندیش، ضرورتی برای استدلال‌ورزی نمی‌بینند و اغلب، نسبت به ارزش صدق گزاره‌ها بی‌تفاوت‌اند. از این روست که ریچارد رورتی، در نظریه انتقاب‌ی یا حداقلی صدق، تصدیق را چیزی بیش از موافقت با گزاره یا سخن‌گوینده نمی‌دانست.^۱

استدلال مربوط به تجربه دینی

در ادیان نهادینه و تاریخی، ارتباطی وثیق بین ایمان و تجربه دینی برقرار است. البته در اینجا معنای شلایرماخری تجربه دینی مد نظر است. از این منظر، این نوع تجربه، نوعی احساس است؛ احساس اتکا یا وابستگی مطلق و یک‌پارچه به مبدأ یا قدرتی فوق‌یا غیر از جهان.^۲ شلایرماخر در جای دیگر گفته است: «ذات دین نه اندیشیدن است نه عمل کردن، بلکه شهود و احساس است.»^۳ شلایرماخر یکی از ارباب رمانتیسیسم و به تبع، از منتقدین مدرنیسم بود. او نظیر سایر همگنان خود، بر تقویت احساس در کنار عقل در راستای توازن بخشیدن به انسان تأکید می‌کرد. شلایرماخر، تجربه دینی را نیز از سنخ عواطف و احساسات می‌دانست.

همچنین از هامان نباید غافل شد. او الهام‌بخش فیلسوفانی مانند شوپنهاور، نیچه، و هی دگر است؛ متفکرانی که بر پست مدرنیسم تأثیر گذاشته‌اند.^۴ هامان، تحت سیطره پروتستانیسم قرار داشت و از معرفت‌شناسی و ایمان‌گرایی پروتستان متأثر شد. ارتباط معرفت‌شناسی و ایمان‌گرایی پروتستان در آثار و آراء امثال پلنتینگا و ولترستروف به خوبی نمایان است. افزون بر آن، هامان، در تضاد با راسیونالیسم دکارتی و ایدئالیسم استعلایی کانت، به تجربه‌گرایی گرایش داشت. همچنین او از شگاکتیت هیوم استقبال کرد. حاصل جمع این همه، نوعی نگرش احساسی، ایمانی، و عرفانی بود.

اینک می‌توانیم بگوییم: «تجربه دینی پست مدرنیستی با ارجاع به احساسات دینی شلایرماخری و تاندازه‌ای هامانی، قابل‌درک است.» می‌دانیم که توجه به هنر، بخشی از مشی و مرام پست مدرن‌هاست. پست مدرن‌ها در ارجاعات پرتکرار خود به آثار هنری، آن‌هم آثاری سیال، هزل‌آلود، متناقض، طنزآلود، مبهم، پر ابهام، و به‌طور کلی رازآلود، به تجربه سطح‌گسترده و وسیعی از عواطف و احساسات نامتعارف، متمایز، و متفاوت دست‌یافته، تجارب دینی به معنای شلایرماخری را برای خود بازآفرینی می‌کنند.

حتی اگر تجربه دینی را در معنای تازه‌تر آن، مثلاً آن‌گونه که مدنظر ریچارد سوئین برن یا ویلیام آلستون است بدانیم، بازهم تجربه قرارگرفتن در معرض آثار هنری پست مدرن، می‌تواند از سنخ تجارب دینی باشد. تجربه دینی نزد ایشان، تجربه امر قدسی، جهان غیب، و موجودات غریب است. از تماشای اغلب آثار پست مدرن احساسی مشابه احساس مواجهه با امر قدسی دست می‌دهد، به قول اوئو: «احساس جاذبه و دافعه توأمان».

نیست؛ تا آنجا که در علم نیز، با ایمان علمی مواجهیم. اما ایمان به‌طور کلی به معنای باور غیر مدلل است. توماس آکوینسی، یکی از برترین متألهان مسیحی، ایمان را در مقابل معرفت که متعلق به باور خردپذیر است، متعلق به باور خردگریز می‌دانست؛ یا کرک گور، فیلسوف متأله آگزیستانسیالیست، ایمان را در مقابل یقین و متعلق به باور خردستیز معرفی می‌کرد. فراموش نکنیم که ایمان، نقطه مقابل عقل استدلالی است.

منادیان پست مدرنیسم، نظیر داعیان به دین مروج ایمان‌گرو هستند. البته متعلق ایمان دینی، خدا و عالم غیب است ولی ایمان پست مدرن به اقتضاء غیب‌ستیزی یا غیب‌گریزی مدرن، چنین متعلق ندارد. در اینجا نوعی شباهت روش‌شناختی برقرار است؛ اگر دین خود را ملزم به اقامه برهان منطقی نمی‌دید، پست مدرنیسم نیز برهان منطقی را بر نمی‌تابد و چنین برهانی اقامه نمی‌کند.

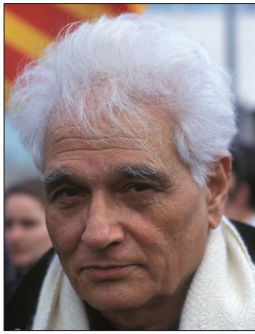
پست مدرنیسم با خردگرایی عصر روشنگری می‌ستیزد. به باور نیچه، خردگرایی عصر روشنگری، خود جلوه دیگری از اتورپته‌پذیری است. او تکمیل پروژه عصر روشنگری را در گرو عبور از خردگرایی می‌دانست.

اگرچه پست مدرنیسم تحلیلی مشرب، برخلاف پست مدرنیسم فازه‌ای مشرب، استدلال‌گراست؛ ولی باز هم خردستیزی پست مدرن غیرقابل‌انکار است. ضمناً غلبه با پست مدرنیسم فازه‌ای است که به‌جای استدلال‌گری، روایتگر است.

استدلال اسطوره‌شناختی

ادیان، لبریز و مملو از اساطیرند. بعضی گمان کرده‌اند که دنیای مدرن فاقد اسطوره است و بعضی دیگر گمان می‌کنند که صرفاً روایت‌های مدرن از موجودات غیرواقعی که محصول تخیل انسان معاصرند، اسطوره‌های عصر جدیدند. این در حالی است که هر روایتی از جهان یا واقعیتی که ریشه در علم یا فلسفه نداشته باشد، اسطوره است. به همین دلیل، بعضی به درستی مارکسیسم را یکی از انواع اسطوره‌های عصر مدرن دانسته‌اند.^۶ انکار مبنای عقلانی توسط پست مدرن‌ها را باید بازگشت از لوگوس به میتوس و به طور خاص، اسطوره دانست. همچنین، ابهام و ابهامی که در فرهنگ و اندیشه پست مدرن موج می‌زند، بی‌شابهت به ابهام و ابهام اسطوره‌ای نیست.

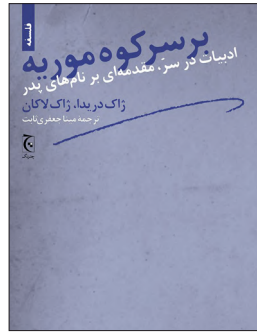
شهرسازی، معماری، ادبیات، سینما، و سایر جلوات هنر پست مدرن، محمل اسطوره‌های عصر مدرند. پرسه زدن در شهرهای التقاطی پست مدرن که معجونی از فروشگاه‌ها و ابنیه متنوع‌اند، به پرسه زدن خیالی در سرزمین‌های اسطوره‌ای می‌ماند. معجونی که از کنار هم قرار گرفتن رستوران‌های آمریکایی، پیتزا فروشی‌های ایتالیایی، می‌کده‌های لندن، کافه‌های فرانسوی، و... فراهم آمده است. خانه‌هایی طنزآمیز که از ترکیب سبک‌های مختلف، مواد material متنوع و بعضاً متضاد و تقلبی fake ساخته شده‌اند، ما را به خانه‌های اساطیری پرتاب می‌کنند.^۸ شعر و ادبیات بعضاً نودرتوی پست مدرن - نظیر آثار بورخس و... - نیز ریخت به هم ریخته بعضی روایت‌های اساطیری را تداعی می‌کنند. همچنین، به قول ژولیا کریستوا، فرمالیستی نظیر باختین، حین سخن از ادبیات، از دقت فنی زبان‌شناسان احتراز جست و پیامبرانه سخن گفت.^۹ معلوم است که پست مدرن‌ها ادبیات پیامبرانه را به ادبیات فلسفی ترجیح می‌دهند و به تبع، اسطوره را به فلسفه.



■ زاک دریدا



■ پل میشل فوکو



■ کتاب وضعیت پست مدرن

چنان‌که کریستوا، منطق زبان و بیش از همه زبان شاعرانه را از منطق علم برتر می‌داند.^{۱۰} جهان در زبان و ادبیات مختار پست مدرنیستی، جهانی رازآمیز و وهم‌آلود است؛ جهانی نظیر جهان اساطیر و ادیان. از این رو می‌توانیم بگوییم: «پست مدرنیسم، نه با یادآوری اسطوره‌های جهان سنت و جهان باستان، بلکه با ترسیم اساطیری از جهان در عصر مدرن، به احیاء اسطوره‌ها پرداخته و با این کار، به ادیان پهلوی می‌زند».

استدلال کتاب‌شناختی

ادیان تاریخی، کتاب‌مندان؛ در آنها کتاب یا متن مقدس حضور حیاتی دارد. مشهور است که وضعیت پست مدرن از لیوتار، انجیل پست مدرن‌هاست. اما در اینجا مراد ما از کتاب مقدس پست مدرن، چیزی نظیر کتاب وضعیت پست مدرن نیست؛ زیرا، ارتباط عاطفی و احساسی پست مدرن‌ها با این کتاب، شباهت چندانی با ارتباط عاطفی و احساسی پیروان ادیان با کتاب‌های مقدسشان ندارد. کتاب مقدس، کتابی است که سیر در آن، موجب تجربه دینی به معنای پیش‌گفته و برانگیخته شدن عواطف و غلبان احساسات و ابتلا به احوال رازآمیز، یا به قول امثال اوئو و الیاده، قدسی است. پس می‌توان با ارجاع به هرمنوتیک افراطی، رادیکال، و افسارگسیخته پست مدرن، کتاب مقدس ایشان را در جایی دیگر جستجو کرد. هر متنی، خاصه متون مقدس و ادبی، بالقوه کتاب مقدس یا انجیل پست مدرن است. کتب مقدس موجود، افزون بر اینکه متن مقدس پیروان خود هستند، می‌توانند متن مقدس پست مدرن‌ها نیز باشند. کافی است توجه دریدا به ماجرای ذبح، در عهد عتیق را در کتاب بر سر کوه موریه مدنظر قرار داده و آن را با توجه کرک گور به همان ماجرا در کتاب ترس ولرز مقایسه کنیم.

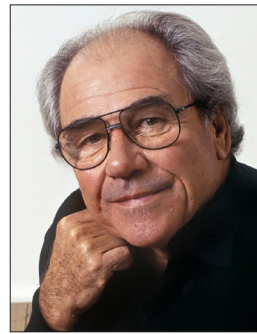
ضمناً، سنن دینی مختلف، با طرح ثنویت ظاهر و باطن برای کتاب مقدس خود، همواره بر غنای متون دینی افزوده‌اند. با این کار، باب تأویل گشوده می‌شود. هرمنوتیک پست مدرن، خاموش و بی‌صدا از این رأی استقبال کرده، با طرح آموزه تکثر معنایی متون، خروارخوار کتاب مقدس فراهم آورده است.

استدلال جهان‌شناختی

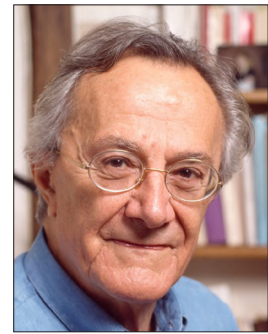
در ادامه بحث فوق، اگر با استناد به بولتمان، یکی از ویژگی‌های دین را عرضه نگاه رازورانه به جهان بدانیم و اگر در فرایند مدرنیزاسیون اسطوره‌زدایی، افسانه‌زدایی، افسون‌زدایی، و راززدایی از جهان صورت‌گرفته باشد، آن‌گاه باید بگوییم: «پست مدرنیسم، دوباره نگاه رازورانه به پیرامون را به پیروان خود بازگردانیده؛ چنان‌که در گذشته پیامبران، پیروان خویش را در جهانی رازورانه غوطه می‌دادند». پست مدرنیسم نه بازگرداندن جهان رازورانه، بلکه بازگرداندن رازورانی به جهان است. بین



کتاب بر سر کوه موریه



ژان بودریار



ژان فرانسوا لیوتار

درآمده است، با توضیح این نکته که در چنین شرایطی انتقال و پذیرش پیام‌ها از قواعدی معین تبعیت می‌کنند، بر باور به بازنمایی خرده گرفت. بودریار نیز با طرح مفهوم حاد واقعیت، واقعیت را به مجموعه‌ای از واژه‌ها و نشانه‌های فاقد مرجع تقلیل داد.^{۱۶}

پست مدرن‌ها گاه در راستای انکار بازنمایی از بعضی نحله‌های موجود در علم و فلسفه علم نیز استقبال می‌کنند. مثلاً از فیزیک نسبیت و کوانتوم یا از تامس کوهن، وقتی بحث پارادایم‌های موزی را در فلسفه علم طرح کرد. پست مدرنیسم، رازورنگی را به جهان بازگردانده، پیروان خود را در جهانی رازورانه غوطه می‌دهد. وقتی به فاعل شناسا تلقین شود که برای تو امکان بازنمایی جهان منتفی است، از آن پس جهان او جهانی رازورانه خواهد شد، جهانی که کاملاً رازآمیز است.

استدلال فرجام‌شناختی

اوج جلوه دینی پست مدرنیسم به فرجام‌شناسی آن مربوط است. پست مدرنیسم، فرجام‌شناسی‌ای آخِرالزمانی دارد. ادبیات مکاشفه‌ای^{۱۷} یهودی و مسیحی، فرجام‌شناسی آخِرالزمانی آن دو دین را به نمایش می‌گذارد. رساله خونخ، مکاشفه دانیال، مکاشفه ابراهیم، متون موسوم به هخالوت در فرهنگ یهودی، و مکاشفه یوحنا در فرهنگ مسیحی، اهم آثار مربوط به این حوزه‌اند.^{۱۸} این آثار از مکاشفه‌هایی خیر می‌دهند که در آن پایان جهان و فروپاشی ارکان آن توسط راوی، مشاهده و گزارش شده‌اند. ادبیات مکاشفه‌ای مسیحی، مزده می‌دهد که پس از آن همه جوش و خروش، ملکوت آسمان تحقق خواهد یافت.

در اسلام نیز آخِرالزمان بسیار مورد توجه است. در این موضوع، شیعه و اهل تسنن اختلاف‌نظرهایی دارند که باب مقایسه را می‌گشاید. یکی از نکات حائز اهمیت، تفاوت دیدگاه دو مذهب نامبرده در قبال منجی

بازگرداندن جهان رازورانه با بازگرداندن رازورنگی به جهان تفاوت است؛ اولی را سنت‌گرایان انجام داده و دومی را پست مدرن‌ها. شاید به همین دلیل است که در نظر بعضی، سنت‌گرایی با پست مدرنیسم خلط می‌شود.^{۱۹}

پست مدرن‌ها جهان پیرامون را چیزی نظیر رؤیا قلمداد کرده و غیرواقعی می‌پندارند. البته احتمالاً پست مدرن‌ها قضاوت یاد شده در حق خود را صرف اتهام یا دست‌کم سوء تفاهم بدانند، چنان‌که رورتی در دفاع از دیوید سن علیه رؤیا پنداری جهان تاخته و با آن هزیمت کرده است.^{۲۰} از منظر پست مدرن‌ها، قوای ادراکی بشر جهت شناخت جهان، یا دروغ‌زن یا غیرقابل اعتماد است؛ پس هیچ تصویر و تصویری از جهان، تصویر و تصوّر راجح و نهایی نخواهد بود. از منظر این گروه، حتی بعید نیست تصویر و تصوّر عمومی از جهان نیز کاملاً معوج باشد. پست مدرن‌ها با تأکید بر نقطه نظر^{۲۱}، منظر، و استنباط؛ به تضعیف عینیت، واقعیت، و واقع‌گرایی پرداخته و مسیر پیش‌گفته را پیموده‌اند.

در نگاه پست مدرن، باورهای فاعل شناسا راجح به جهان، لزوماً مطابق با واقع نبوده و مطابق با ذهن و ذهنیت او از واقعیت‌اند؛ پس فاعلان شناسا در جهانی خودساخته به سر می‌برند. پست مدرن‌ها ذیل بحث از بازنمایی، با تلقی حقیقت، همچون لشگر استعاره‌ها، آن را ناممکن و منتفی می‌دانند.^{۲۲} اسلاف ایشان، شوپنهاور، کرک گور، مارکس، و نیچه، هرکدام از جهتی خاص حکم به امتناع بازنمایی داده و راه را برای این گروه گشودند. شوپنهاور، امتناع بازنمایی را محصول ارده معطوف به حیات، کرک گور محصول زندگی توده‌ای، مارکس، محصول بت‌وارگی کالا و نیچه، محصول سیطره نهیلیسم می‌دانستند. جهان به مثابه اراده و تصوّر چیزی مغایر با واقعیت است. زندگی توده‌ای نیز با تضعیف فردانیت، موجب تریق نگاه گروهی به واقعیت و مانع از نگاه شخصی به آن می‌شود. بت‌وارگی کالا، ابژه را به شیخ تبدیل می‌کند و نهیلیسم، جهان را دیگرگونه به تصویر درمی‌آورد. متفکران پست مدرن نیز با الهام از متفکران یاد شده، هر یک با مشی متفاوت، بازنمایی را به چالش کشیدند. فوکو از موضع پساساختارگرایی، با تأکید بر دخالت همه‌جانبه قدرت، از تأثیر نهادهای اجتماعی در انتخاب و اختیار بعضی از اشکال بازنمایی در بین بدیل‌ها و نظایر آنها سخن گفت. دریدا از مسیر زبان به بازنمایی تاخت. او با تأکید بر طبیعت لغزنده و چند ظرفیتی زبان، امکان ناپذیری بازنمایی را طرح و شرح کرد. دریدا تأکید می‌کرد که: «طبیعت صرفاً نشانه‌ای زبان، کاملاً غیر یقینی، جزئی یا غیر ذاتی جلوه می‌کند»^{۲۳}. ضمناً با بحث پیرامون متافیزیک، حضور مواضع خود را استحکام بخشید. لیوتار در کتاب وضعیت پست مدرن، از افول کلان روایت‌ها سخن به میان آورد. او کار هنرمند را نه آن‌چنان که افلاطون می‌گفت، میمه سیس، محاکات یا تقلید از طبیعت، بلکه بازنمایی بازنمایی ناپذیر می‌دانست؛ باین حال با ارجاع به وضعیت بشر در عصر رایانه که دانش به اطلاعات تبدیل شده و به قالب چیزی از سنخ پیام‌های کدگذاری شده

پست مدرنیسم نه بازگرداندن جهان رازورانه، بلکه بازگرداندن رازورانگی به جهان است. بین بازگرداندن جهان رازورانه با بازگرداندن رازورانگی به جهان تفاوت است؛ اولی را سنت‌گرایان انجام داده و دومی را پست مدرن‌ها. شاید به همین دلیل است که در نظر بعضی، سنت‌گرایی با پست مدرنیسم خلط می‌شود.

یاد کنیم. در آنجا، شخصیت‌های داستان صرفاً منتظرند. کسی به دنبال گودو نمی‌رود. در آثار پست مدرن با دوگانه قهرمان و ضدقهرمان مواجه نیستیم، بلکه این آثار عرصه حضور ناقهرمان‌اند. پس انتظار قهرمان حتی در قالب منجی منتفی است.

نکته دیگر اینکه این دین نوظهور، صرفاً فروپاشی و ویرانی وضع موجود را وعده می‌دهد و از آبادانی بعد از آن سخن نمی‌گوید.

دفع دخل مقدر

می‌دانیم که در طول سال‌های اخیر، بعضی متفکران کوشیده‌اند روایت‌هایی از دین و عرفان، موافق با مواضع پست مدرنیستی ارائه دهند. شاید بعضی اشکال کنند که اگر پست مدرنیسم خود دین دنیای مدرن است، پس چنان روایت‌هایی از دین و عرفان چیست؟! در پاسخ باید گفت: «صورت‌های دینی و عرفانی یاد شده، ادیان و عرفان‌های الگو گرفته و برآمده از دینی خاص‌اند، دینی با نام پست مدرنیسم».

آخرین سخن

پست مدرنیسم، دین دنیای مدرن یا دین به اقتضاء مدرنیته و مدرنیسم است. اینکه می‌گویند: «خاک دنیای مدرن برای جوانه زدن دین نو بایر است.» صرفاً در حق ادیان با ساختار ادیان نهادینه و تاریخی صادق است؛ نه بیش از آن. دنیای مدرن نیز دین خیز است؛ دین خیز برای ادیانی که با ساختار آن موافق باشند، ادیانی به اقتضاء مدرنیته و مدرنیسم. پست مدرنیسم چنان دینی است. ●

پی‌نوشت

۱. البته بعضی مدافعان کلام عقلی می‌کوشند تا در متون دینی و آیات کتب مقدس برهان منطقی بجویند. این مشی، میراث الهیات طبیعی برای کلام عقلی است که بین متکلمین مسلمان نیز رواج دارد. با این حال، دست‌آورد‌های ایشان از نصوص دینی لزوماً قابل قبول نیست.

موعود است؛ چندانکه بین دو موضع نوعیه و شخصیه خلاف کرده‌اند.^{۱۹} توصیف آخرالزمان در ادیان ابراهیمی، از دو بخش کلی تشکیل شده است: توصیف صحنه‌های مربوط به ظهور منجی و توصیف صحنه‌های مربوط به قیامت. البته، گاه این توصیفات از هم تفکیک و گاه به هم آمیخته شده‌اند؛ اما آنچه در اذهان پیروان این ادیان ثبت شده، ترکیبی از هر دو است. ترکیبی از آنچه درباره اقدامات منجی آمده با آنچه درباره قیامت گفته شده است. مهم اینکه، اتفاقاً سهم دومی بیشتر است. گاه تصویر آخرالزمان در اذهان پیروان ادیان ابراهیمی، تصویری کاملاً قیامت‌گونه است. قرآن به خوبی چنین صحنه‌هایی را ترسیم می‌کند. به شهادت آیات قرآنی، چشم‌های شاهد وقایع قیامت، چشم‌هایی به غایت نگران خواهند بود. مردم به این سو و آن سو می‌دوند و کوه‌های سخت به سستی پشم حلاجی شده، درخواهند آمد. همه چیز فرومی‌ریزد و جهان، به باد داده می‌شود و شیرازه آن از هم خواهد گسست.

از توصیفات مربوط به ظهور منجی نیز نباید غافل شد. در هر سه دین ابراهیمی، یکی از مفاهیم کلیدی، مفهوم ظهور است. این مفهوم در اسلام شیعی بیش از هر جای دیگر اهمیت دارد. در یهودیت، ظهور مسیحا، در مسیحیت، ظهور عیسی مسیح (ع)، و در اسلام ظهور مهدی (عج)؛ نتیجه ظهور نیز، گسترش عدالت است. از مفهوم ظهور، مفهوم دیگری نشئت گرفته که بسیار حائز اهمیت است: مفهوم انتظار! انتظار به حدی مهم است که مثلاً در بعضی تلقی‌ها از مذهب شیعه، اساسی‌ترین نشانه باور به مذهب مختار است. بنا به روایت دینی، انتظار، ظهور، و فروپاشی به هم پیوسته‌اند.

روایت پست مدرن از تاریخ جهان، مشابه نگاه یاد شده است: فروپاشی! باور به فلسفه تاریخ از طریق نگاه مارکسیستی، به عنوان یکی از بن‌مایه‌های پست مدرنیسم، به قلمرو یاد شده ورود یافت. پست مدرنیسم، با نگاهی مارکسیستی، مخالف نظام سرمایه‌داری، غلبه امپریالیسم، و گسترش لیبرالیسم است. در پست مدرنیسم، با نوعی انتظار مواجهیم؛ اما نه انتظار ظهور منجی، بلکه انتظار فروپاشی وضع موجود. بهترین توصیف از انتظار پست مدرنیستی را در نمایشنامه در انتظار گودو مشاهده می‌کنیم. لفظ انتظار در عنوان نمایشنامه، کاملاً یادآور انتظار پست مدرنیستی است؛ اما تا پایان داستان، خبری از گودو نمی‌شود. پست مدرن‌ها با نوعی نگرش آخرالزمانی در عداد منتظرانند، اما نه منتظران ظهور منجی، بلکه منتظران فروپاشی وضع موجود؛ هرآنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوای رود! حتی زمانه، زمانه فروریختن کلان روایت‌هاست. آخرالزمان پست مدرنیستی، پایان جهان نیست، پایان غرب، پایان نظام سرمایه‌داری، پایان امپریالیسم، و آغاز تحقق بخشی از آرزوه‌های مارکسیستی است. اصلاً پست مدرنیسم، اعلام عصر فروپاشی و پایان‌هاست؛ فروپاشی و پایان فلسفه، علم، اخلاق، و نظایر آن؛ نیز، فروپاشی و پایان مدرنیته و مدرنیسم. پست مدرنیسم، دینی است که آخرالزمان آن، در تقابل با غرب مدرنیته و مدرنیسم معنا می‌یابد.

منتظران پست مدرن، برخلاف عموم منتظران در ادیان ابراهیمی، منفعل، نظاره‌گر، تماشاچی، گرفتار بوجی و بی‌عملی، واداده، و پله‌اند؛ ایشان صرفاً منتظرند. باز هم باید از نمایشنامه در انتظار گودو

۲. صدق به چه کار می‌آید؟؛ آنزل، پاسکال و ریچارد رورتی؛ ترجمه روح‌الله محمودی، تهران، کرگدن، ۱۳۹۵، ص ۲۲ و ۲۳.

3. Schleiermacher, Friedrich, The Christian Faith, Edinburgh, T. & T. Clark, 1928, P. 17.

۴. درباره دین؛ فردریش شلایرماخر؛ ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران، نشر نی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۶.

۵. نگاهی به روشنگری مدرنیته و ناخرسندی‌های آن؛ محمد ضیمران؛ تهران، نشر علم، ۱۳۸۵، ص ۲۵۸.

۶. منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر؛ فردریک جیمسون و دیگران؛ ترجمه مجید محمدی و دیگران، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ص ۲۰ و ۲۱.

۷. افسانه اسطوره؛ نجف دریابندری؛ تهران، ۱۳۹۴، انتشارات کارنامه، ص ۱۳۶.

۸. پست‌مدرنیسم؛ گلن وارد؛ ترجمه قادر فخرزنجبری و ابودر کرمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷، ص ۳۱.

۹. کلام، مکالمه، و رمان؛ ژولیا کریستوا؛ از کتاب به سوی پسامدرن، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز، ۱۳۸۱، ص ۵۰.

۱۰. کلام، مکالمه، و رمان؛ ژولیا کریستوا؛ از کتاب به سوی پسامدرن، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز، ۱۳۸۱، ص ۴۹.

۱۱. چنانکه هیوستون اسمیت، یکی از سنت‌گرایان نامبردار، مقاله‌ای در تفکیک سنت‌گرایی از پست‌مدرنیسم نگاشته است. نک: اهمیت دینی پساتجددگرایی؛ یک جوابیه؛ هیوستون اسمیت؛ از کتاب سیری در سپهر جان، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه‌معاصر، ۱۳۸۱، ص ۷۹ الی ۱۱۹.

۱۲. نک: حقیقت پست‌مدرن؛ ریچارد رورتی؛ ترجمه محمد اصغری، تهران، الهام، ۱۳۹۲، ص ۱۹۳ الی ۲۰۰.

۱۳. البته استعمال این اصطلاح در زبان فارسی چندان صواب نیست، زیرا این اصطلاح ترجمه Point of view در زبان انگلیسی است که معادل فارسی آن منظر است، اما از آن رو که مصطلح است و استفاده از آن به ایضاح مطلب کمک می‌رساند، در این نوشتار به کار بسته شد. ۱۴. فرهنگ پسامدرن؛ عبدالکریم رشیدیان؛ تهران، نشر نی، ۱۳۹۳، ص ۸۴.

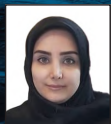
۱۵. نوشتار و تفاوت؛ ژاک دریدا؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵، ص ۵۴.

۱۶. فرهنگ پسامدرن؛ عبدالکریم رشیدیان؛ تهران، نشر نی، ۱۳۹۳، ص ۸۴.

17. Apocalypse.

۱۸. تاریخ مختصر آرزوآلزمان؛ مارتا هیمل فارب؛ ترجمه سعید درودی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۴۰۰، ص ۲۲ و ۲۳ و ۲۹ و ۳۳.

۱۹. گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در مذاهب اهل سنت؛ مهدی فرمانیان؛ از کتاب گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹، ص ۳۳۸.



شیمافرزادمنش

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی

مواجهه انقلاب اسلامی با پروبلماتیک شدن تمنا

اصالت مینا و منطق ذائقه

انسان به مثابه یک سوژه، پیشاپیش درون یک وضعیت اجتماعی و گفتمانی شکل گرفته و اساساً در نسبتش با دیگری تعریف و متعین می‌شود؛ لذا نه از فرد و نه از جامعه، به تنهایی و در یک دوگانه حاصل از فرا روایت‌ها نمی‌توان سخن گفت. اگر از رویکردهای نظری عینیت‌گرا، مبتنی بر شیء‌وارگی واقعیت اجتماعی که اساساً فاقد ظرفیت فهم کنش‌های نیت‌مند انسانی‌اند، بگذریم، در سوی دیگر رویکردهای ذهنیت‌گرا - که انسان را سوژه‌ای کمابیش آگاه تلقی می‌کنند - نیز برای فهم آنچه درون سوژه جریان دارد و بر کنش و گفتارش تأثیر می‌گذارد، ناکافی هستند. تأکید صرف بر کنش آگاهانه و عاملیت فردی، به این معنا که بپذیریم آنچه سوژه به زبان می‌آورد، همان چیزی است که هست، فهمی چندبعدی و همه‌جانبه را ممکن نمی‌سازد. به دلیل اینکه همان گونه که در حوزه روان‌کاوی مطرح می‌شود، بسیاری از چیزهایی که موجب کنش می‌شوند، ممکن

است اصولاً به طور مستقیم به زبان درنیابند یا بسیار دیر و معوج به زبان آیند.

یکی از آنها مفهوم میل، تمنا یا آرزومندی است. میل و آرزومندی، نه در مطالعه عینی واقعیت اجتماعی وضوح می‌یابد و نه در مطالعه ذهنیت و گفت‌وگوی سرراست میان پژوهشگر و سوژه قابل دستیابی است. غفلت از این سوژه آرزومند، نیمه تاریک تحلیل‌هایی است که عموماً در مطالعات مردم‌نگارانه، نوری بر فهم ما از فرهنگ می‌افکنند، اما در پاسخ به این سؤال که انسان ایرانی انضمامی امروزی، چه می‌خواهد؟ یا آرزوهایش چیست؟ ناکام می‌مانند. از یک سو، تمنا و آرزومندی در بسیاری از تحقیقات اجتماعی نادیده گرفته می‌شوند و از سوی دیگر، مطالعات روان‌شناختی و روان‌کاوی صرفاً در حیطه درمان و تریابی فردی متمرکز می‌کنند و تاریخ، فرهنگ، دین، و ابعاد اجتماعی انسان را در نظر نمی‌گیرند؛ درحالی‌که سوژه انسانی، جوهر وجودی‌اش نه صرفاً در درون، بلکه در خارج از خود و در ارتباط با دیگری شکل گرفته است.

سوژه آرزومند از منظر روانکاوی اجتماعی

جدای از آنکه تمنا و آرزومندی را در قالب روایتی بزرگ‌تر قرار دهیم یا خیر، به هر حال تمناها یا آرزوهایی در انسان ایرانی و اصولاً هر انسانی وجود دارد. برای مطالعه این سوژه آرزومند که لکان آن را سوژه منقسم می‌نامد، لازم است مروری بر تاریخ روان‌کاوی و تحلیل روان‌کاوانه امر اجتماعی و فرهنگی داشته باشیم. فروید در کتاب تمدن و ملالت‌های آن^۱، از اقتصاد لیبیدویی صحبت می‌کند که چگونه به هم خوردن بنیادین این اقتصاد لیبیدویی، احساسی از ناخشنودی در افراد ایجاد می‌کند و چیزی را پدید می‌آورد که همان خسران ذاتی، ملالت یا ناخشنودی انسان در تمدن و فرهنگ است. جان کلام آنکه، انسان اصولاً در تمدن و فرهنگ، خسرانی ذاتی را تجربه خواهد کرد و تمام تلاش او این

است که توازن را به این اقتصاد لیبیدویی بازگرداند. این اقتصاد در اثر تعامل بین چیزهایی شکل می‌گیرد که جامعه و فرهنگ، در خلال جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری، در انسان سرکوب می‌کنند و در عوض، قرار است در ازای این محرومیت، مواهبی را هم به افرادش بدهد. این مواهب به‌طور کلی شامل چیزهایی مانند نظم، امنیت، و زیبایی هستند. اگر در این رابطه اقتصادی توازن برقرار نشود، یعنی جامعه ذاتاً محروم ساز، در مقابل چشم‌پوشی‌ها و محرومیت‌ها به اندازه کافی به افرادش نفع نرساند، اقتصاد لیبیدویی به هم می‌ریزد.

در این حالت چیزی در جامعه رخ می‌دهد که می‌توانیم آن را نوعی بیماری اجتماعی یا بیماری فرهنگی بخوانیم؛ لذا در چنین صورت‌بندی‌ای از سوژه آرزومند، دیگری، مهم و قابل تأمل بوده و اساساً این آرزومندی، میل و ذائقه به‌واسطه مکانیزم‌هایی در جامعه تولید می‌شود که صرفاً در قیاس با دیگری می‌تواند معنادار باشد. ژاک لکان که روان‌کاوی را در نسبت با بافت اجتماعی سوژه قرار می‌دهد، از تعبیر سوژه منقسم برای اشاره به سوژه‌ای نام می‌برد که در کنار یک دیگری و در تعامل با آن معنادار شده و در رابطه‌ای گفتگومانی بروز و ظهور می‌یابد. فرم و محتوای این آرزومندی و میل، در طیفی از طبیعت تا اجتماع در رفت‌وآمد است و از همین جهت نیز همان گونه که زیربنای آن غریزی است، روینای آن متأثر از فرهنگ و اقتصاد و سیاست، می‌تواند در کمیت و کیفیت‌های متنوعی ظاهر شود. از این منظر، مطالعه گفتمان‌هایی که در مقاطع زمانی گوناگون در جامعه مسلط می‌شوند، می‌تواند چگونگی مکانیزم‌های تولید سوژه‌هایی آرزومند را رؤیت‌پذیر کرده و یا نحوه مواجهه حاکمیت با ساحات غریزی این ذائقه و میل را مشخص کند.

چرخش از سوژه ایناگر به سوژه آرزومند مصرف

اساساً پرابلماتیک شدن موضوعی به نام میل و ذائقه و انتخاب، محصول دوران مدرنیته است و رخداد انقلاب اسلامی که نوعی عصیان همه‌جانبه بر علیه نظم پیشین و چندهزارساله بود، در همین بستر شکل گرفت و در نسبت با سوژگی انسانی متبلور شد که برای خود حق انتخاب قائل بود. این حق، همان حق برهم‌زدن نظم حکومت پادشاهی و مطالبه استقلال، آزادی، و جمهوری اسلامی بود. در چهارچوب گفتمان انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ و امتداد آن در دهه شصت و هم‌زمان با دوران جنگ، گفتارهای غالب همچنان مبتنی بر امر اجتماعی - نه امر فردی - شکل گرفت. در این زمان، سوژه‌های دخیل در آن، مهم‌ترین هدفشان در حین یک کنش سیاسی، تغییر هستی‌های منقادکننده بیرون از انسان‌ها بود. از همین رو، آرمان‌کنشگران انقلاب اسلامی، دگرگونی ساخت سیاست استبدادی، اقتصاد استثماری، و فرهنگ مصرف‌زده بود که تا پایان دوران جنگ نیز، این گفتمان غالب ماند.

به خاطر داریم که ارزش‌های مسلط آن دوران ساده‌زیستی، قناعت، پرهیز از مصرف‌گرایی، کنترل امیال، توجه و حمایت از مستضعفان، و به‌طورکلی مفاهیمی بود که خروجی آن، شکل‌گیری نهادهایی چون جهاد سازندگی و تبلورش در افراد، میل به بالاترین حد ایشار و گذشت، یعنی شهادت بود. در نسبت با همین ارزش‌ها، هر شکلی از تبلیغات توسط رسانه به‌مثابه نوعی ترویج و تشویق به مصرف‌گرایی تلقی می‌شد و هر نوع به رسمیت شناختن تنوع امیال و لذت‌جویی، ظلم به مستضعف و فرودست قلمداد می‌شد. با ورود به دهه هفتاد، اتمام جنگ، و رحلت پدر نمادین جامعه، امام خمینی (ره)، وارد دوره‌ای جدید از ساخت اقتصادی و سیاسی می‌شویم که مکانیزم‌های پیشین تولید سوژه مختل شده و سوژه با بحران معنا روبه‌رو می‌شود.

در پاسخ به همین بحران و در همسازي با گفتمان مسلط سازندگی، در دهه هفتاد، به تدریج با سازوکارهایی روبه‌رو می‌شویم که نه تنها میل و ذائقه را به رسمیت می‌شناسند، بلکه آن را در

اشکال متکثر و متنوع، توجیه و تبلیغ می‌کنند. به تدریج سوژه‌ای آرزومند، انتخاب‌گر، و مصرف‌گرا بر ساخته می‌شود که به سرعت، سوژه صنعت فرهنگ شده که با سلیقه و ذائقه و امیال متکثر هماهنگ است. ساخت‌های اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی در حال دگرگونی هستند و در همین راستا، با خصوصی سازی آموزش و درمان، شاهد رشد مدارس غیرانتفاعی و شعب دانشگاه آزاد اسلامی هستیم. مسکن و اتومبیل کالای سرمایه‌ای می‌شوند، ماشین‌های لوکس وارد می‌شوند، ساختمان‌های قدیمی به سرعت تخریب شده و برج و پل و اتوبان و مال^۳ های متنوع، جای آنها را می‌گیرد. رشته و دانشگاه کارآفرینی تأسیس می‌شود و نهایتاً، تبلیغات رنگارنگ کالاهای مختلف، پای ثابت و اصلی برنامه‌های رسانه ملی قرار می‌گیرند. ایران پساجنگ، در دهه‌های هفتاد، هشتاد، و نود، کمتر شباهتی به ایران انقلابی دهه شصت دارد و از این زاویه انسان ایرانی پساجنگ، در نسبت با امیال و علائق فردی شده، سوژه‌ای در آرزوی موفقیت و خوشبختی است. بر خلاف سوژه انقلابی دهه شصت که رضایت را در شهادت در راه وطن و انقلاب جستجو می‌کرد. بر اساس همین تغییر گفتارهاست که در ایران امروز و اولین دهه از قرن پانزدهم هجری شمسی، شاهد شکل‌گیری گفتمانی هستیم که سوژه بهنجار آن می‌بایست به‌گونه‌ای فردی شده، تصور کند که بر اساس میل و سلیقه و ذائقه‌اش، دست به انتخاب می‌زند و صنعت فرهنگ نیز در این میان برای همین سوژه، ذائقه و سلیقه را تعریف و متعین می‌سازد.

دهه چهارم انقلاب اسلامی و بر ساخت سوژه آرزومند

پرواضح است که نیروهای مختلفی در تعامل با هم، صنعت میل و مصرف را پیش می‌برند. در این میان لازم است وجوه مختلف این سازوکار، هم در ابعاد فرهنگی و هم در ابعاد اقتصادی، مورد توجه قرار گیرند تا تحلیل دچار تقلیل‌گرایی نشود. اساساً نمی‌توانیم از پرورش علائق و سلائق در فرهنگ سخن بگوییم و از نیروهای اقتصادی میدان چشم‌پوشی کنیم. رؤیت‌پذیر کردن مکانیزم‌های سوژه‌سازی در دهه‌های مختلف و گفتارهای متفاوت، به ما کمک می‌کنند که نشان دهیم چگونه نوع مواجهه انقلاب اسلامی با تمنا، میل، و سلائق مختلف، متأثر از سیاست‌های کلان اقتصادی و فرهنگی تغییر می‌کند. البته این منطق اقتصادی و صنعت فرهنگ است که پیش‌برنده میدان علائق و سلائق و امیال است.

آنچه در جمهوری اسلامی دهه اخیر، در حوزه جهت‌دهی به میل و سلیقه و ذائقه ملاحظه می‌کنیم، شباهتی با نوع مواجهه انقلاب اسلامی در دهه شصت نداشته و ندارد. بخشی از این تفاوت، قطعاً متأثر از فرایندهای جهانی و نسبتی است که معنا با مصرف، در گفتمان نئولیبرالی برقرار کرده است. اما همین تولید نیازهای کاذب و دادن توهم انتخاب به افراد که از مشخصه‌های گفتارهای نئولیبرالی است، زمانی که در تقاطع با یک اقتصاد غیرشفاف و سیاستی مبتنی بر رانت قرار گیرد، به شکلی مضاعف موجب تشدید نابرابری و به حاشیه رفتن فرودستان می‌شود. در این بین، آنچه به یکسان در دسترس همگان قرار گرفته، تکثیر انتخاب‌ها و به صدا درآوردن انواع ذائقه و امیال است که در سبک زندگی طبقه برخوردار، قابل مشاهده و تجربه است و برای طبقه فرودست، صرفاً قابل نظاره. تضاد میان سبک زندگی اقلیت طبقه برخوردار که با موج سیاست‌های اقتصادی دهه هفتاد، به تدریج شکل گرفته و مستحکم شدند، با اکثریت فرودست که به تماشای این فرهنگ مبتنی بر لذت و مصرف نشسته‌اند، تولیدکننده سوژه آرزومندی است که تمنا و میلش بر ساخته و برانگیخته شده، اما فرصت و امکانی برای تجربه و تحقق آن ندارد.

این سوژه آرزومند و تهی دست، نه مانند دهه شصت، وضعیتش هم راستا با ارزش‌های کلان جامعه همراه می‌شود و نه زمانی که هدف بمباران تبلیغات مصرفی و ارزش‌هایی چون موفقیت

و ثروت قرار می‌گیرد، امکان و فرصتی برای تحقق مصرف پیش‌رویش گذاشته می‌شود. نشانه‌های ایجاد تمایز از ساحت تولید و اقتصاد، به ساحت مصرف و فرهنگ منتقل شده‌اند. آنچه روی صحنه، هم در فضای رسانه‌ای و مجازی و هم در حوزه عمومی به نمایش در می‌آید، تمایز در ذائقه و میل و سلیقه است؛ لذا در گفتمان مسلط که حول انسان اقتصادی و روان‌شناسی موفقیت شکل گرفته، عدم همراهی با فضای غالب و عدم انتخاب میان آنچه صنعت فرهنگ پیش روی سوژه می‌گذارد، به ناتوانی وی از تشخیص ترندهای بازار تقلیل داده می‌شود. در همین راستا، هرگونه امر اجتماعی، نفی و ناتوانی از دستیابی به ثروت و موفقیت، به امری فردی تقلیل می‌یابد.

بدین ترتیب، درحالی‌که در دهه اول انقلاب اسلامی، هرگونه تنوع در سلیقه و میل و انتخاب نفی می‌شد، ارزش‌هایی چون قناعت و ساده‌زیستی مرجح بود. در آن زمان، تلاش‌ها در پی ایجاد حداقل‌های استاندارد زندگی برای عموم مردم، در دورافتاده‌ترین مناطق بود. چهار دهه پس از انقلاب اسلامی، شاهد برجسته شدن ذائقه و میل، متأثر از منطق اقتصادی هستیم که تولید نیاز و مصرف را مبنای قرار داده است. این امر، هم‌زمان موجب شده که ناکامی افراد از دستیابی به این استانداردهای ثروت، لذت، موفقیت، زیبایی، و خوشبختی نه تنها مانع از احساس رضایت فرد در زیست روزمره شود، بلکه سوژه‌ای در حسرت و آرزو تولید کند. ناکامی این سوژه از تحقق سلائق و علائق و امیال موجود در بازار، می‌تواند در فرم‌های مختلفی مانند، افسردگی، پرخاشگری، ناامیدی، مهاجرت، بزهکاری، و ... بروز و ظهور یابد. ●

پی‌نوشت

1. Divided Subject.

۲. این کتاب به نام «فرهنگ و ناخوشنودی های آن» نیز ترجمه شده است.

3. Mall.

گفت‌وگوی اختصاصی با

دکتر سید جواد میری

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دعوتِ اجباری؟!؛

جامعه‌شناسی دین در جهان معاصر

دکتر سید جواد میری منبِق، در سال ۱۳۵۰ شمسی، در آذربایجان شرقی دیده به جهان گشود. او به‌عنوان یک جامعه‌شناس، در محافل علمی و دانشگاهی ایران و جهان شناخته می‌شود. نشریه دیدگاه اسلامی و انجمن مطالعات علامه جعفری (۵) از جمله فعالیت‌های دانشگاهی و علمی او در خارج از کشور به شمار می‌رود. میری مدرک کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه یوتبری سوئد و مدرک دکتری خود را از دانشگاه بریستول اخذ کرد. از جمله آثار سید جواد میری، می‌توان به کتاب‌های «حسین بن علی در افق معاصرت»، «تأییز میان امر سکولار و امر عرفی»، «آزادی و تاریخ»، و «ایران فرهنگی» اشاره کرد. دکتر سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

مقدمه

حوادث تاریخی اگر بر اساس مبانی دقیقی باشند، برای جوامع هویت‌سازند. هویت، نقشی اساسی در قوام اجتماعی ایفا می‌کند و افراد جامعه را در کنار هم قرار می‌دهد. جامعه‌ای که با هویت خود آشناست، افراد آن در سختی‌ها برای رفع مشکلات در کنار یکدیگر خواهند بود؛ اما جامعه‌ای که هویت خود را فراموش کرده باشد، در بزنگاه‌ها با سختی مواجه می‌شود. حادثه عاشورا یکی از مهم‌ترین حوادثی است که هویت شیعی را پشتیبانی می‌کند. به‌عنوان مثال، در قضیه شهادت‌ها و ایستادگی‌ها در مقابل ظلم، همیشه شهید را اقتدا کننده به مکتب امام حسین (ع) معرفی می‌کنیم. از این رو مجله تخصصی خردورزی گفت‌وگویی را پیرامون اهمیت الگوگیری و هویت‌سازی اجتماعی، مبتنی بر حادثه عاشورا، با نگاه جامعه‌شناسی با دکتر سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ترتیب داده که متن کامل آن را در ادامه تقدیم می‌کنیم.

■ **خردورزی:** آیا تمامی رفتارها، کنش‌ها، رویکردها و عملکرد ائمه معصومین (علیهم السلام) می‌تواند الگویی برای جامعه امروز قرار گیرد؟

باید ابتدا مشخص کنیم منظور از ما، کدام یک از جهان ایران، جهان تشیع، جهان اسلام، انسان امروزی یا انسان معاصر است؟ وقتی از رفتارها و کنش‌ها صحبت می‌کنیم، کدام رفتارها، کنش‌ها، و رویکردها را مدنظر داریم؟ یک مثال ساده و ابتدایی این است که وقتی صحنه جنگ کربلا را تصور می‌کنیم، وقتی سیدالشهداء و یارانش می‌خواهند با دشمنان بجنگند، با شمشیر به مبارزه با دشمنان می‌روند، یا وقتی می‌خواهند خانواده‌شان را اسکان بدهند، آنها را در چادر و خیمه اسکان می‌دهند و یا وقتی حضرت ابوالفضل العباس (ع) می‌خواهد از فرات و شریعه آب بیاورد، آن آب را درون مشک می‌ریزد؛ این رفتارها می‌تواند برای جامعه امروز الگو باشد؟! ما امروز با شمشیر می‌جنگیم؟! امروز در میدان نبرد، آرایش شکلی ما این است که عده‌ای این سمت و عده دیگری سمت دیگر بایستند؟! وقتی می‌خواهیم خانواده‌مان را در جایی اسکان بدهیم، آنها را در خیمه و چادر اسکان می‌دهیم؟! اگر کسی بخواهد آب بخورد، از رودخانه آب می‌خورد؟!!

در اینجا سؤالی وجود دارد که الگوواره‌هایی در همین صحنه و وضعیت وجود دارد. الگوواره‌هایی مثل شجاعت، وفاداری، وفای به عهد، استقامت، و ... می‌توانند معیارهایی برای انسان باشد تا بتواند خود را تعالی بدهد. زمان و مکان هم نمی‌تواند باعث شود عنصری به نام شجاعت از انسان گرفته شود. انسان در مواجهه با زندگی و نه فقط دشمنان و مادیاتی که در هستی زیست می‌کند، باید صفت شجاع بودن را دارا باشد. برای مثال، تیلش در کتاب شجاعت بودن می‌گوید: «انسان برای زندگی در این هستی و عالم و شکوفایی، به شجاعت نیاز دارد. جامعه‌ای که وفای به عهد و امانت‌داری در آن نباشد نمی‌تواند جامعه مطلوبی به شمار برود».

جامعه‌ای که ظلم‌پذیر باشد، جامعه‌ای نیست که انسان‌ها در آن بتوانند به حریت برسند. اتفاقاتی در واقعه کربلا رقم می‌خورد که یکی از آن اتفاقات، به زبان امروزی، سرلشکر سپاه یزید که فردی به نام حر بن ریاحی است تا لحظه آخری که توانست در برابر سپاه امام حسین (ع) ایستاد، او از ابتدا کسی است که راه را می‌بندد و وقتی هم که می‌خواهند مذاکره کنند، قبول نمی‌کند و اقداماتش در سیره‌ها ثبت شده است. همین فرد در لحظه‌هایی که باید تصمیم بگیرد، جهت خود را عوض می‌کند؛ آیا این رفتار برای ما می‌تواند الگو باشد؟ بدهی است که سوارشدن حر بر روی اسب یا شجاعت او در شمشیرزنی نمی‌تواند برای ما الگو باشد.

تا زمانی که انسان در این حیات قرار دارد و در جهان زندگی می‌کند، برای او امکان تحول وجود دارد. می‌تواند بر اساس وضعیت انسانی که در آن قرار دارد، تحول وجودی پیدا کند. در چنین شرایطی، فرد نباید حتی در ناامیدانه‌ترین شرایط هم ناامید شود؛ بلکه باید دائم در این جهان assertive، به دنبال تحول و باز کردن پنجره‌ای برای خود باشد.

وقتی ما ده سال حکومت حضرت رسول (ص) در مدینه و غیر از چهار سال و اندی، دوران حکومت امام علی (ع) و یازده یا نه ماه حکومت امام حسن مجتبی (ع) و دوران کوتاه ولایت عهدی امام رضا (ع) را بررسی کنیم، هیچ‌کدام از سایر ائمه معصومین در حاکمیت و حکومت، شرکت مستقیم نکرده‌اند. زمانی که امام صادق (ع) می‌خواهد در باب دعوت به دین و دین‌داری، انسان را مورد خطاب قرار بدهد، جمله‌ای دارد که می‌فرماید: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ»^۱ یعنی به ما می‌گویند: «دین، نوعی دعوت است». به‌عنوان مثال، وقتی شما می‌خواهید کسی را به خانه خود دعوت کنید، بهترین سفره و غذایی را که مقدور شما است، آماده می‌کنید و بعد بهترین جای خانه را برای مهمان قرار می‌دهید. کسی با چک و لگد مهمان دعوت نمی‌کند.

دین، در ابتدا یک دعوت است. می‌گوید: «اگر خواستید کسی را دعوت کنید، با زور و اجبار نمی‌شود؛



■ بل تیش

بلکه باید بغیر السننکم، یعنی با رفتار و کردار و عین عطوفت و مهربانی، امانت داری، عشق سیادت روحانی، نیکی، خیر، بردباری، و صبر در مواجهه با مصیبت‌های زندگی و سختی‌ها و یا ناکامی‌ها پیش بروید. همه‌ی زندگی، مانند یک اتوبان نیست که در آن گاز بدهید و حرکت کنید؛ گاهی زمین می‌خورد و باید بلند شوید. اگر کسی شما را دین‌دار فرض کرد، باید در مواجهه با سختی‌ها ببیند که شما چطور آدمی هستید؟

وقتی او توهین می‌کند و تو در مقابل، به او نیکی می‌کنی یا برعکس، تو به او ظلم می‌کنی درحالی‌که چون در موضع ضعف نیست می‌تواند انتقام بگیرد یا تو را شکست بدهد؛ اما او به تو محبت می‌کند، به این حال، دعوت می‌گویند. آیا امروز، جامعه ما می‌تواند از این سیره الگو بگیرد؟! بله! اگر می‌خواهیم جامعه را به عفاف و حجاب فرابخوانیم یا به خوبی دعوت کنیم، با زدن زن و مرد جامعه و به‌زور بردن در ماشین گشت ارشاد امکان‌پذیر نیست. وقتی به او توهین می‌کنید و حرمت یا شخصیت انسانی او را خورد می‌کنید که او را به دین‌داری دعوت کنید، نشان می‌دهد که الگوی ائمه و اولیای دین با روح دیانت شما فاصله بسیاری دارد.

اگر بخواهیم روح دیانت را از ائمه و اولیا یا انبیا (علیهم‌السلام) الگو بگیریم، باید متوجه

باشیم که آنها، مردم را به خودشان فرامی‌خواندند.

خداوند در قرآن به حضرت عیسی (ع) می‌گوید: «تو گفته‌ای که خدایی؟!» حضرت عیسی (ع) پاسخ می‌دهد: «من چه زمانی چنین سخنی را بیان کردم؟! من همه را به سمت تو فرامی‌خواندم، ای خدای مهربان!»^۴ پس ائمه و اولیای دین، مردم را به بندگی خودشان فرامی‌خواندند؛ بلکه به دین دعوت می‌کردند.

دین، در نگاه آنها پرستش خداوند و امتثال اوامر و نواهی الهی بود. حال این امر الهی و دین چیست که اولیای دین، مردم را به آن دعوت می‌کردند؟ پایه و ستون اصلی دین «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۵ است؛ یعنی دین از مقوله اجبار، اکراه، فشار، و سرکوب نیست. دین، صرفاً مبتنی بر عشق و محبت پیش می‌رود و نباید هیچ کراهتی در پذیرش آن وجود داشته باشد. اگر بخواهیم برون دینی نگاه کنیم، چه ادیان توحیدی و چه غیرتوحیدی، کسی که به سمت دین می‌رود، مانند چشمه جوشانی است که اگر کسی عطش داشته باشد و از آن بنوشد، سیراب می‌گردد. حال اگر دین این‌طور است، آیا کسی که ادعای تبلیغ دین دارد، می‌تواند آب را به آدم تشنه بنوشاند و به‌زور بگوید: «باید این آب را بنوشی!»؟ پس اساس دین، لا‌اکراه است؛ یعنی دعوت به دین باید مبتنی بر محبت باشد. دعوت با اجبار نبوده است. از این منظر و تفاسیری که بیان کردم، ما می‌توانیم از ائمه الگو بگیریم؛ ولی این‌که ما از لباس، انگشتر، ریش، لحيه، دشداشه، و... بخواهیم الگو بگیریم، الگوگیری از ظواهر است.

بر اساس مطالعاتی که در سیره معصومین (علیهم‌السلام) کرده‌ام، در باب حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌گویند: «حضرت رسول در دوران و عصر خود، خوش‌تیپ‌ترین، خوشبوترین، و خوش‌بیان‌ترین افراد زمان بودند». پس این فرد در دوران خود به زبان امروزی، بالاترین درجه مد زمان خود را داشت و آدم خوش‌تیپ، خوش‌لباس، ورزشکار، قوی، و شجاع بود. پیمان یا حلف‌الفضول، عده‌ای از اهل فتوت بودند که باید قدرتمند می‌بودند. آیا اگر امروز پیامبر می‌بود، مثل ما بدل‌لباس می‌گشت یا یکی از افراد خوش‌تیپ جامعه شناخته می‌شد؟! حال بگوئیم او ۱۴۵۰ سال، این لباس را می‌پوشید و ما نیز باید امروز همان لباس را بپوشیم! وقتی پیامبر می‌خواست مسواک بزند، در آن زمان با چوب مسواک می‌زد که امروز سلفی‌ها در خیابانهای سوئد، لباس‌ها و ریش زشتی دارند که یک چوب می‌گیرند و دندان‌های شان را مسواک می‌زنند و ادعا دارند که حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به این شکل بود.

وقتی فردی به شیوه سلفی‌ها نگاه می‌کرد، می‌گفت: «اگر آن ایده‌آلی که شما ادعا می‌کنید، این است، آن را نمی‌خواهم.»

حرکت‌های ضداسلامی بسیاری در اروپا، با مبانی اندیشه‌ای مختلف جریان دارد؛ اما این افراد عامه در اروپا با خواندن کتاب، به ضدیت با اسلام نرسیده‌اند؛ بلکه همین حرکت‌های سلفی‌ها و وهابی‌ها در اروپا و آمریکا باعث ایجاد یک حس انزجار شده است. آیا ما می‌توانیم از اینها الگو بگیریم؟ خیر! نباید هم الگو بگیریم! باید به قول مولوی از مغز حرف‌ها الگو گرفت و خود انبیا و اولیا نیز نفرموده‌اند که از این مسائل الگو بگیرید.

■ **خردورزی:** امروزه در جوامع روشنفکری و نخبگانی، واژه‌ای به نام انسانیت را متعدد می‌شنویم یا مثال معروفی که می‌گویند: «دین من انسانیت است». چگونه می‌توانیم انسانیت در سیره و عمل معصومین یا همان رفتارهای باطنی را برای جوان امروزی متبلور کنیم تا با آن آشنا شود و به سمت آن حرکت کند؟

استاد حسن محدثی، دوست و همکارم، کتابی را در باب زینب (س)، دختر پیامبر نوشته که در آن می‌گوید: «زینب (س) با کسی که اسلام نیاورده بود، ازدواج کرده بود؛ ولی روش و رویکرد پیامبر



■ حسن محدثی گیلوی

پیامبر (صلی الله علیه وآله) در حدیثی می‌فرمایند: «اهل دین بودن در آخر الزمان، مثل این است که آتشی در دست داشته باشید.»^۱ نگره داشتن آتش به قدری سخت است که وقتی چند ثانیه نگه می‌دارید، آن را به دیگری می‌دهید تا او نگه دارد. اهل دیانت بودن و ادعای دین داشتن، در زمانه ما کار ساده‌ای نیست؛ زیرا باید گشوده، اهل فتوت، عطوفت، و رحمت باشید؛ درس‌های بسیاری از سیره انبیا و اولیا در این مورد وجود دارد.

■ خردورزی: در جامعه‌ی کنونی، شاهد

اختلاف سلاقی، علائق و نظراتی در خصوص علاقه‌مندی نسل جوان به مذهب‌گرایی‌های جدید هستیم. آیا این موضوع مصداقی است بر دین‌گریزی و مذهب‌ستیزی یا باید ما در تعریف مذهب‌گرایی و مذهب بازنگری کنیم؟

سؤال شما بسیار پیچیده است. یعنی ما می‌توانیم بگوییم که مذهب‌گریزی، دین‌گریزی، و شریعت‌گریزی را در ایران، هم‌زمان شاهد هستیم؛ اما استقبال از مذهب و دین می‌تواند بدون شریعت محوری، دنبال شود. حتی می‌توان گفت: «بارقه‌ها و جریان‌هایی در ایران در حال شکل‌گیری است که به طور کامل، ضد اسلام و ضد تشیع» ولی به اسلام اقبال دارد و در کنار گرایش

به این داماد که اسلام نیاورده بود، سلبی و قهری نبود، بلکه حتی به او محبت می‌کرد.» در سیره پیامبر (صلی الله علیه وآله) افرادی را می‌بینیم که ضد پیامبر عمل می‌کردند و هرگاه پیامبر از کوچه‌ای عبور می‌کرد، به روی مبارک پیامبر (ص) آشغال پرتاب می‌کردند و در مقابل، حضرت فقط آن آشغال‌ها را پاک می‌کرد و با آنها کاری نداشت.

همسر یکی از آن افراد به او می‌گفت: «این چه کاری است که تو می‌کنی!» همسرش به او به زبان امروزی می‌گفت: «پیامبر از لوتی‌ها و اهل فتوت مکه است که اگر روزی عصبانی شود، به حساب تو می‌رسد.» اما مرد به این هشدارها توجه نمی‌کرد. یک روز این فرد مریض شده بود، پیامبر که از کوچه عبور می‌کرد، دید کسی بر روی او آشغال نمی‌ریزد. پیامبر (ص) درب خانه را می‌زند. همسر آن فرد به شوهرش می‌گوید: «نگفتم الآن می‌آید حسابت را می‌رسد!» اما وقتی درب باز می‌شود، پیامبر می‌گوید: «شنیده‌ام مریض شده و آمده‌ام به عیادتش، زیرا هر روز من را یاد می‌کرد؛ ولی امروز من را یاد نکرد.» پیامبر به این میزان ادب داشتند و با این رفتار، آن مرد از کارهای خود خجالت زده می‌شود.

وقتی حضرت علی (علیه السلام) می‌خواهد مالک اشتر را به مصر بفرستد، به او می‌گوید: «افراد و انسان‌هایی که در مصر با تو مواجه می‌شوند، دو قشر هستند: یک قشر برادر و خواهر تو در دین هستند و عده‌ای هم که امکان دارد هم‌دین و هم‌کیش تو نباشند و مذهب دیگری دارند، برادر و خواهر تو در انسانیت هستند. در هر دو حال با آنها به عدل، محبت، شفقت، عدالت، عطوفت، و فتوت رفتار کن.» در سیره تمام اولیای خدا از آدم تا خاتم و از خاتم تا حضرت مهدی (عج) می‌بینیم که آنها اهل اجبار یا زور و دشنام نبودند. من در حوزه سیره و رجال، تخصص ندارم؛ اما با فهمی که از قرآن یا سیره در این سن دارم، خود علمای دینی و فقها می‌گویند: «اگر حدیثی با قرآن و روح قرآن مخالف بود، کنار بگذارید.» و فقها از این روش استفاده می‌کنند.

حضرت رسول (صلی الله علیه وآله)، در مقابل کافران قرار می‌گیرد و به آنها توهین نمی‌کند؛ بلکه می‌فرماید: «دین شما برای خودتان و دین ما نیز برای خودمان»^۲. یعنی انسان‌ها در نگاه و چشم‌انداز قرآنی، بر یک صراط و طریق حرکت می‌کنند که اختلاف و تنوع، در این میان وجود دارد. صراط مستقیم همان چیزی است که اولیا و انبیا برای ما ترسیم کرده‌اند.

اگر در سوره توبه یا سوره‌های دیگر نیز وجود دارد، Contextual است؛ یعنی وقتی کسی به تو حمله می‌کند و می‌خواهد تو را از حیز انتفاء بیندازد و حق حیات را از شما بگیرد، جامعه اجازه دارد از خودش دفاع کند. حتی وقتی دفاع کردید و می‌خواهید مقابله به مثل کنید، می‌گویید: «از حدود تجاوز نکن.» دین به طور دائم به انسان انداز می‌دهد تا اهل عدالت، فتوت، و عطوفت باشند و دیگری را دیمونایز^۳ یا اهریمن‌سازی نکنند. هر کسی که غیر و دیگری بود، علیه من نیست. وقتی می‌خواهیم عالم را کاتیگوریز و تقسیم‌بندی کنیم، باید مراقب باشیم مفهومی که در قرآن به نام ابن سبیل وجود دارد، به معنای تحت‌اللفظی به کسی که فرزند راه است اطلاق می‌شود؛ اما در اصطلاح به معنای مسافر و غریبه‌ای است که از قبیله، ملت، فرهنگ، و دین ما نیست.

این آدم حق حیات، مسکن، و معاش دارد و باید به بهترین وجه از صدقه، انفاق، مالیات، و ... بهره‌برد که وضعیت آن رقت‌آور نشود؛ زیرا به شما پناه آورده و به هر دلیلی آمده در سرزمین قبیله و خانواده شما حضور دارد که باید از او نگهداری کرد. سیره انبیا، ائمه، و اولیای الهی، نسبت به دیگران جز محبت و عطوفت نیست. به عنوان مثال ابوالحسن خرقانی بر سر در خانقاه خود نوشته بود: «هرکسی که از این در وارد شد و خواست برخوان ابوالحسن بنشیند، از دین و آیینش نپرسید! کسی که به نانی یا جانی ارز، یقیناً در این جهان در خوان ابوالحسن، به نانی ارز.»

اگر اهل دین یا دیانت هستید، شما باید نسبت به دیگران بسیار گشوده باشید. به همین دلیل،



پایند نیست یا عدول کرده است، به شکستن این التزامات دینی که تا پیش از تأسیس نظام جمهوری اسلامی گناه بود و امروز تبدیل به جرم هم شده، می‌کند. آرام آرام نسل جوان، گناه بودن این قانون شکنی‌ها را کنار می‌گذارد و می‌گوید: «اگر من درمأعام روزه خواری کردم یا حجابم را رعایت نکردم و یا هر عملی که از نظر قانون به عنوان جرم شناخته می‌شود را مرتکب شدم که پیش از جمهوری اسلامی گناه تلقی می‌شد، به عنوان اعتراض به حکومت است.»

اگر روستی‌اش را برمی‌دارد، می‌گوید: «حکومت گفته که این اقدام جرم است و من می‌خواهم چون حکومت به وظیفه‌اش عمل نکرده، به وظیفه خودم در قبال حکومت عمل نکنم.» یعنی به جای تبدیل شدن این گفتمان به یک گفتمان دینی مبتنی بر فطرت یا حس انسان نسبت به خداوند، در مقابل حکومت قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در این گفتمان، حکومت جای خدا را در ذهن‌ها پر کرده است. حکومت ادعای دینی بودن دارد و می‌گوید: «می‌خواهم شعائر دینی را اشاعه دهم، ولی ناخودآگاه در وضعیت تاریخی خود به جای اشاعه دین، گام به گام به سمت تقلیل شعائر دینی می‌رود. اعتراضات، زنگ و بوی اعتراضات دینی می‌گیرد و معترض می‌گوید: «منی‌خواهم دین دار باشم.» که دین دار نبودن او به معنای قرار گرفتن در برابر حکومت است، زیرا حکومت می‌گوید: «من نماینده دین هستم.»

در نتیجه می‌توان این دین‌گریزی را به نوعی به ضدیت با التزامات قانونی تفسیر کرد. حکومت، به معنای واقعی، التزامات دینی را بین انسان مؤمن و خداوند اجرا می‌کند. اگر حکومت، ملتزم نیست که بر اساس باورهای دینی، یک مؤمن به دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت یا زرتشتی و هر دین دیگری، باید در معاد پاسخ بدهد و می‌گوید: «من می‌خواهم تو را در این دنیا عقاب و پاداش بدهم؛ اگر کسی حجاب

باستان‌گرایانه‌ای که دارد، در همه جا از زرتشت صحبت می‌کند و از پندار نیک، گفتار نیک، و کردار نیک دم می‌زند و در باب زن، مسائلی که وجود دارد با دین تاریخی زرتشتی که در زمان ساسانیان بوده، تفاوت بسیاری دارد.

اگر این طور نبود، مردم به مزدکیان یا مانویان و یا مسیحیت نمی‌گرویدند. ما باید به حافظه تاریخی خود رجوع کنیم که برای مثال، گرجستان که یکی از استان‌های ایران، در زمان ساسانیان بود، به طور کامل مسیحی شد و پیش از آن نیز ارمنستان به طور کامل مسیحی می‌شود. شاهزاده آنجا، تیرداد که از اشکانیان بود، مسیحی شد و می‌خواست خود را هم پیمان روم کند. وقتی به آذربایجان می‌نگریم، در بخش‌هایی از آذربایجان غربی که امروز در ترکیه قرار دارد، شاهد مسیحی شدن مردم این مناطق هستیم؛ زیرا به دلیل رویکرد دین زرتشت، متوجه خواهیم شد که از نظر تاریخی، مؤیدان سرکوبگری داشته است؛ ولی امروزه، مبلغان آن در تلاشند تا یک قرائت امروزی و غیرتاریخی از دین زرتشت ارائه دهند.

گرایش‌های دیگری نیز بعد از آن داریم که در ایران، ضد اسلام و تشیع شکل می‌گیرد که به بسیاری از ادیان هندی و شرقی یا بودایی نزدیک‌اند. آنها معنویت بدون شریعت، بدون خدا، و بدون روحانیت و آخوند دارند. اگر بخواهیم از منظر جامعه‌شناسی و انتقادی نگاه کنیم، این وضعیت دین در جامعه ایران، چه در بین جوانان و چه عامه مردم، این است که مادر یک طرف نهادی به نام نهاد حکومت و در طرف دیگر واقعیت یا نهادی به نام ملت داریم. ملت و حکومت در سال ۱۳۵۷، میثاقی می‌بندند و آن میثاق، در سال ۱۳۵۸، بعد از همه‌پرسی به نظامی به نام نظام جمهوری اسلامی تبدیل می‌شود که بر دین و مذهب تشیع مبتنی است. بعد از آن، با تغییراتی که ایجاد می‌شود، ولایت فقیه به عنوان یک اصل در دین قرار می‌گیرد تا روحانیت شیعه به عنوان یک ضامن، ممثل، و نماینده دین، حاکمیت را در ایران در دست بگیرد. حکومت و ملت، هر دو در این میثاق وظایفی بر عهده دارند که وقتی شما دین را وارد قانون اساسی می‌کنید و التزامات دینی، به التزامات قانونی تبدیل می‌شوند. برای مثال حجاب، روزه، و نماز به عنوان التزام دینی یک نفر برای استخدام و کار به شمار می‌روند.

حکومت، مادامی که به وظایف خود عمل می‌کند و حقوق ملت را رعایت می‌کند، شائبه عدول حکومت از وظایف خود پیش نمی‌آید. حجاب یا روزه، قبل از انقلاب و تأسیس نظام جمهوری اسلامی به عنوان اصل و التزامی بین انسان مؤمن و خداوند قرار گرفته بود. اگر کسی آنها را مراعات نمی‌کرد، بین خود و خدای خود احساس ندامت، پشیمانی، و گناه می‌کرد.

وقتی شما میان انسان مؤمن و حکومت التزامی قرار دهید، هنگامی که بخشی از ملت از حکومت ناراضی شود یا حداقل این تصور در ذهن او ایجاد شود که حکومت به وظیفه خود در قبال ملت

خوب داشت، پاداش می‌دهم و اگر حجاب بد داشت، مجازاتش می‌کنم». به نظر من، این دین‌گریزی بین جوانان جدای از رویکردهایی که بیان کردم، در این ساحت نیز قابل‌تصور است.

■ **خردورزی:** با توجه به مطالبی که بیان کردید، یعنی یک امر متعالی را به یک امر مادی تبدیل کرده‌ایم؟

بله! برای یک امر گناه، جرم‌انگاری کرده‌ایم. Sin را به crime تبدیل کرده‌ایم. می‌گوییم: «اگر در ماشینت حجاب نداشتی و دوربین عکس گرفت، باید جریمه بدهی. توجیه ما هم این است که آن فرد با اجرا یا اعمال جریمه، خودش را ملتزم می‌کند تا به خدا نزدیک‌تر شود. درحالی‌که دین می‌گوید: «این طور نیست». اگر این طور بود، خداوند که این عالم را خلق کرده، امکانات آن برای التزامات بشر به دیانت بیشتر می‌بود. اگر چنین باوری داریم، باید برای مثال، یک دفعه از آسمان سنگی نازل می‌شد و کره زمین را یک دفعه به کره مریخ تبدیل می‌کرد، چرا خداوند متعال این کار را نمی‌کند؟! زیرا خداوند بر اساس التزام و جهان‌بینی دینی می‌فرماید: «إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۹ یا می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»^{۱۰} یعنی اساس نگاه دینی را تبیین می‌داند و نه عُنف.

چیزی که ما در اجرای احکام دینی به عنوان عُنف دنبال می‌کنیم، بخشی از قدرت و مکانیسم آن است که به دین، دیانت، و جهان‌بینی دینی ربطی ندارد. جهان‌بینی دینی، مبتنی بر تبیین است که سلاح یا وسیله آن، سه مرحله دارد و در قرآن در عبارت حکمت، موعظه، و جدال احسن است.^{۱۱} یعنی افرادی که اهل حکمت هستند یا فیلسفه می‌دانند را نباید با زبان موعظه مورد خطاب قرارداد، بلکه باید به زبان فلسفه و حکمت با او صحبت کنید.

هیچ‌کدام از سه مرحله برای تبیین در جهان‌بینی دینی با چک و لگد نیست. ما

مذهب‌گریزی، دین‌گریزی، و شریعت‌گریزی را در ایران، هم‌زمان شاهد هستیم؛ اما استقبال از مذهب و دین می‌تواند بدون شریعت محوری، دنبال شود. حتی می‌توان گفت: «بارقه‌ها و جریان‌هایی در ایران در حال شکل‌گیری است که به طور کامل، ضد اسلام و ضد تشیع.» ولی به اسلام اقبال دارد و در کنار گرایش باستان‌گرایانه‌ای که دارد، در همه جا از زرتشت صحبت می‌کند و از پندار نیک، گفتار نیک، و کردار نیک دم می‌زند و در باب زن، مسائلی که وجود دارد با دین تاریخی زرتشتی که در زمان ساسانیان بوده، تفاوت بسیاری دارد.

هیچ جایی سراغ نداریم، چه حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و چه انبیای پیشین (علیهم‌السلام) و اولیای دین، کسی را با زور و قهر به دین دعوت کرده باشند. تبیین، اساس قرآن است که در مواجهه با سه سنخ از انسان‌ها و سه مرحله دارد. رویکرد برخی از انسان‌ها استدلالی است که نباید آنها را موعظه کنید؛ رویکرد برخی قوی‌تر است و باید با جدال و دیالکتیک با او بحث کنید؛ زیرا وقتی نکته‌ای را بیان می‌کنی، نکته دیگری را به تو پاسخ می‌دهد.

عده‌ای هم که در این حوزه‌ها قرار ندارند، فقط با موعظه یا پند و اندرز و داستان‌های تمثیلی رقت قلب پیدا می‌کنند که می‌توانند به خداوند و قیامت فکر کنند یا نوعی تحول را در خودشان ایجاد کنند. هیچ‌کدام از چارچوب‌های تبیین، همراه با عفو و خشونت نیست. اگر کسی ادعای حاکمیت دینی در قرن بیست و یکم دارد، باید از تمام علوم، از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌کاوی، اقتصاد، سیاست، فراوان‌شناسی^{۱۲}، و علوم مختلفی که چه در علوم انسانی، علوم طبیعی، و بسیاری از علوم و دانسته‌های بشر استفاده کند که بسیار پیچیده است و ذیل ولایت بشر قرار دارد و کار حکومت‌های دینی را پیچیده‌تر می‌سازد؛ بنابراین وظیفه حکومتی که ادعای دینی ندارد، راحت‌تر است؛ زیرا می‌گوید: «وظیفه من تأمین غذا، زیرساخت، امور فرهنگی، و... یک شهر است و کاری ندارم که شما می‌خواهید به خدا نزدیک شوید یا نه!» ما ادعای دین داریم و به همین میزان نیز کار سختی در پیش داریم. هیچ‌کدام از روش‌های حاضر، نمی‌تواند انسان‌ها را به حکومت جذب کند. حکومت ما داعیه جهانی دارد؛ درحالی‌که ما حتی در ایران هم نمی‌توانیم به اهداف خود برسیم.

■ **خردورزی:** آیا فضای موجود می‌تواند نگرانی درباره شکل‌گیری یک رنسانس غیردینی را برای ما متصور سازد؟

جامعه ما به اعتباری به این سمت و سو حرکت می‌کند. من به عمد از مفهوم سکولار استفاده نمی‌کنم؛ زیرا فهم من از امر سکولار، یک امر ضد دینی نیست. من این مسئله را به تفصیل در کتاب تمایز بین امر عرفی و امر سکولار، بحث کرده‌ام. جامعه به اعتباری به سمت دین‌زدایی و حتی شریعت‌زدایی از دین حرکت می‌کند؛ ولی به اعتبار دیگر می‌تواند مثال یک دهه یا دو دهه اخیر، در مرحله‌ای با عنوان ستیز یا مقاومت، به دنبال نوعی حرکت سلبی در برابر عدم ملتزم بودن حاکمیت به آن وظایف خود در برابر جامعه و ملت، باشند.

امکان دارد ده یا بیست سال دیگر، ما در وضعیتی باشیم که این التزامات یا حاکمیت دینی تغییر کرده باشد و در آن تحولی ایجاد شده باشد و یا فهم دیگری جایگزین آنها شود. انسان در آن زمان به ماورا نیاز دارد که این نیاز، اجباری نیست که حکومت‌ها درست کرده باشند؛ بلکه چیزی است

که به صورت فطری در انسان‌ها به صورت نیاز و عطشی به وجود استعلا است. امکان دارد حکومت‌هایی که ادعای دینی دارند، ادعا کنند که می‌خواهیم این نیاز را برطرف کنیم، درحالی‌که نتوانسته‌اند و نمی‌توانند چنین کاری کنند.

عطش انسان نسبت به استعلا و معنویت، چیزی نیست که بتوان در بروکراسی دولت‌ها پاسخ داد. یک منطق دیگر در اینجا به تبیین نیاز دارد که ذیل حوزه فرهنگ دنبال می‌شود. ده یا بیست سال دیگر، امکان دارد نسل دیگری دوباره بازگردد یا بسیاری از کسانی که از ایران فرار و مهاجرت کرده‌اند که بعد از انقلاب یا حوالی آن به دلایل گوناگون رفتند و گفتند: «ما نمی‌خواهیم در جمهوری اسلامی ذیل حکومت دینی قرار بگیریم.» آنها وقتی هم که به اروپا و آمریکا می‌روند، شدیداً ضد دین هستند.

امکان دارد نسل اولی که با این مادر و پدر رفته‌اند یا در آنجا متولد شده‌اند، تحت‌تأثیر پدران و مادرانشان نسبت به دین اشتیاق و عطشی نداشته باشند؛ ولی جالب اینجاست که نسل سوم و چهارم آنها به هر دلیلی در سوئد، نروژ، آمریکا، و یا کانادا به شدت مذهبی می‌شوند. گروه‌های مذهبی مانند داعش، القاعده، و... زاینده کشورهای مسلمان نیستند؛ بلکه وقتی بحث‌های ژئوپلیتیک، جاسوسی، و امنیتی را بررسی کنیم، افراطی‌ها^{۱۳} یا مسلمان‌های رادیکال از آلمان یا سوئد متولد شدند که به صورت رادیکال، به دین اقبال پیدا کردند. نمی‌گوییم این چیز خوبی است، فقط اصل یک مسئله را بیان می‌کنم.

نیاز انسان به معنویت یا استعلا یا بحث از آینده دین، در بین بشریت به مثابه یک پارادایم وجود داشته است. اگر کسی می‌خواهد از منظر برون دینی نگاه کند، ۳۰۰۰ سال است که عاملی به نام دین وجود دارد. امکان دارد فرم و چارچوب‌های آن تغییر کرده باشد یا تغییر و تحولاتی در یک یا دو نسل دیده شود؛

چیزی که ما در اجرای احکام دینی به عنوان عنف دنبال می‌کنیم، بخشی از قدرت و مکانیسم آن است که به دین، دیانت، و جهان‌بینی دینی ربطی ندارد. جهان‌بینی دینی، مبتنی بر تبیین است که سلاح یا وسیله آن، سه مرحله دارد و در قرآن در عبارت حکمت، موعظه، و جدال احسن است. یعنی افرادی که اهل حکمت هستند یا فلسفه می‌دانند را نباید با زبان موعظه مورد خطاب قرار داد، بلکه باید به زبان فلسفه و حکمت با او صحبت کنید.

اما امکان دارد بازگشت به دین نیز در یکی دو دهه آینده با شکل و شمایل دیگری رقم بخورد. اگر مذاهب و ادیان تسنن، اسلام، مسیحیت، بودایی، یهودیت، و جریان‌های نوکیش دینی در رقابتی قرار بگیرند، چه تأثیراتی خواهند داشت؟ چه تأثیری می‌تواند بر روی هویت ملی ایران داشته باشد؟ چیزی که امروز بدان ایران می‌گوییم، زاینده صفویان است که مذهب شیعه را به عنوان عامل وحدت دهنده ملی برای ایران قراردادند. حال، ایران آن زمان از ایران سیاسی امروز بزرگ‌تر است؛ اما هر دولتی هم که بعد از صفویه آمد، به جز دولت افشاریه، از قاجارها و حتی پهلوی‌ها و بعد جمهوری اسلامی ایران، این عامل را به عنوان یک عامل وحدت دهنده سرزمینی در ایران به حساب می‌آورد.

حال اینکه چه تحولات و تأثیری در آن روزگار خواهد گذاشت، بحث بسیار مهمی است. اگر کسی در ایران می‌خواهد داعیه و دعوت به دین‌داری کند، باید مسئله رحمانیت و رحیمیت را معیار قرار دهد. همان‌طور که خداوند به تمام بندگان خود نگاه می‌کند و جدای از اینکه دین‌دار هستند یا نه؟ به همه عطف دارد و بعد به آنهایی که مؤمن هستند یک عنایت ویژه دارد.

کسی که می‌خواهد به اخلاق الهی متخلق شود باید نسبت به دیگران، هم رحمان و هم رحیم باشد. اگر کسی اهل دین‌داری است، باید رحمانیت و رحیمیت داشته باشد. باید اجازه دهد که به دیگری کمک کنیم که اجازه حق حیات داشته باشند ولی بیشتر از این نه. چون شما می‌خواهید در پارادایم دینی باشید و پارادایم دینی، یعنی بسیار شمول‌تر از پارادایم لیبرالیسم، کمونیسم، آنارشیسم، و ایسم‌های دیگر، درجه شمولیت شما باید بالاتر باشد. چیزی که امروز به عنوان دین‌داری یا ایسم دینی تصور می‌کنیم، عکس‌برگردانی کوچک از آن چیزی است که ما بدان دیانت می‌گوییم.

پی‌نوشت

1. Human condition.
2. Existential.

۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۷۸.

۴. المائده، ۱۱۶.

۵. البقره، ۲۵۶.

۶. «لکم دینکم ولی دین» الکافرون، ۶.

7. Demonize.

۸. مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۳.

۹. الانسان، ۳.

۱۰. البقره، ۲۵۶.

۱۱. النحل، ۱۲۵.

12. Parapsychology.

13. Extremists.



گفت‌وگو با دکتر سهیل اسعد

فعال فرهنگی و مبلغ بین‌الملل

انعطاف شریعت

انطباق آموزه‌های اسلام بر نیازهای جامعه‌ی مدرن

معرفی‌نامه

دکتر ادگاردو روبین که به سهیل اسعد شهرت دارد، در شهر بوینس آیرس کشور آرژانتین به دنیا آمد. پدر و مادر او مهاجران لبنانی و شیعه بودند؛ اما ادگاردو در فضای مسیحی زیست. او چندی در گروه‌های تئاتر فعالیت داشت تا اینکه در سن هجده سالگی، برای آموختن زبان عربی وارد دانشگاه شد و هم‌زمان، تئاتر را نیز پیگیری می‌کرد. نخستین سفر سهیل اسعد به لبنان، جرقه‌های دگرگونی او را رقم زد و این سفر را به هجرتی از زادگاهش تبدیل ساخت. او در سال ۱۳۷۶ و در سن بیست و سه سالگی، برای ورود به حوزه‌های علمیه به ایران اسلامی پا نهاد. دکتر سهیل اسعد در طول بیست و پنج سال، در بیش از ۳۰ کشور جهان از جمله آرژانتین، برزیل، کلمبیا، اکوادور، ونزوئلا، شیلی، پرو، بولیوی، کاستاریکا، اسپانیا، انگلیس و اسکاتلند به تبلیغ اسلام پرداخته است.

مقدمه

شناخت اسلام از راه درست و به دور از هرگونه پیش‌داوری و قضاوت، می‌تواند انسان را با حقیقتی آشنا سازد که تا ابد بدان پایبند بماند. سلمان فارسی شاید اولین حقیقت‌جویی

است که به دور از هر تعصب، به سمت ادیان حرکت کرد و در نهایت، دین اسلام را بهتر از همه یافت و از بزرگان و تأثیرگذاران دین اسلام شناخته شد و نام ماندگاری از خود برجای گذاشت. اسلام ناب و حقیقی، حقیقتی است که می‌تواند قلب‌ها را فراگیرد و انسانیت را زنده کند. مهم‌تر از آن حقیقت ناب، تلاشی است که برای تبلیغ و ترویج آن به دیگران صورت می‌پذیرد. معرفی و شناخت حقیقت و شناساندن آن، در انتخاب و پیروی از حق سهمی تعیین‌کننده در پیروی و پویایی هرچه بیشتر حقیقت دارد. چه بسا زنده‌دلانی که با استشمام بوی

خوش و رانحه‌ی دلپذیر حقانیت حق، سراپا دل بدان داده و مرید همیشگی و فدایی راه حق می‌شوند؛ از این رو مجله تخصصی خردورزی گفت‌وگویی را با دکتر سهیل اسعد، فعال فرهنگی و مبلغ بین‌الملل ترتیب داده تا پیرامون شناخت نقش انقلاب اسلامی در ترویج شیعه گفت‌وگو کند. متن این گفت‌وگو را در ادامه تقدیم می‌کنیم.

■ **خردورزی:** برخی باور دارند که مذهب در حوزه مسائل اجتماعی، تنها الهام‌بخش گزاره‌های اخلاقی و اجتماعی است که ظرفیت الگوبردازی‌های کلان سیاسی و اجتماعی در سطوح بین‌المللی را ندارد. نظر شما درباره این موضوع چیست و ظرفیت اجتماعی-سیاسی مذهب شیعه را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

هنگامی که اسلام را بررسی می‌کنید، در آیات قرآن کریم و سنت پیامبر گرامی اسلام و معصومین (علیهم‌السلام) خلاصه می‌شود. این دو منبع در مذهب شیعه، برای انسان نمایان و روشن می‌کند که آیات قرآنی و سنت پیامبر (ص)، مسائل مربوط به اجتماع و سیاست و حتی حکومت‌داری، از مسائل بنیادین اسلام هستند.

مادامی که قرآن سرگذشت‌های پیامبران را مطرح می‌کند، مشخص می‌کند همه پیامبران از مصلحان جامعه بشری بوده‌اند. آنها برای اینکه مسائل اجتماعی و سیاسی را منظم کنند، طرح‌های متفاوت، گوناگون، و متنوعی را دنبال می‌کردند. ماجراهای پیامبران را که در قرآن مطالعه می‌کنید، همه آنها را درگیر نبرد و هنگامه‌ای با حاکمان طاغوتی زمانشان می‌فهمید.

همه پیامبران الهی تحت پیگرد حکومت‌های ظالمی قرار داشته‌اند یا بسیاری از پیامبران، کمینه یک جنگ واقعی را با حکومت‌ها تجربه کردند. آنها به دنبال برپاداشتن اصلاحی در جامعه بودند. مسیحیان در تاریخ مسیحیت اعتراف دارند که حضرت مسیح (ع) را کشته‌اند و به صلیب کشیده‌اند، این نوع رفتار با شخصی مانند حضرت مسیح (ع) به چه دلیل بوده است؟

کسی که می‌خواهد با عقل تاریخ را تحلیل کند، هشیار می‌شود که این درگیری‌ها به گفته خودشان در اندازه کشتن یک پیامبر، نه به خاطر دعاها یا نمازها و مسائل معنوی، بلکه بالاتر از آن، به دلیل این بود که پیامبران در پشت پرده این درگیری‌ها، یک اصل سیاسی و حکومتی را محقق می‌کردند. قرآن بسیار شفاف بیان می‌کند که پیامبران بسیاری، گروه‌های نظامی داشتند و در جنگ‌ها وارد می‌شدند. مطالعه دقیق قصه‌های حضرت ابراهیم (ع) با نمرود یا حضرت موسی (ع) با فرعون و جمیع انبیائی که رسالت بین‌المللی بر عهده داشته‌اند، مشخص می‌کند تمام حرکت‌های انبیا برای تحقق یک مسئله سیاسی و اجتماعی بوده است.

اگر سیاست را به عنوان ابزاری برای تحقق عدالت و تشریح قوانین بدانیم، موجب پدید آمدن انضباط در جامعه، یا شکل‌گیری نظم ارتباطات اجتماعی می‌شود. در این زمینه اسلام، احکام متعددی در قرآن و سنت پیامبر (ص) دارد که به حدود ارتباطات و مسائل مدنی مربوط می‌شوند. احکامی که تلاش می‌کنند فضای اقتصادی صحیح با رفع فقر، جهاد، و مبارزه با ظلم و ستم یا قضاوت و مسائل دادگستری را تبیین کنند.

شریعت اسلام، شریعتی بسیار وسیع و منظومه قانونی بسیار مفصلی است که در تمام تفصیلات زندگی اجتماعی انسان وارد می‌شود. طبیعی است که وجود چنین قوانینی در اسلام، دلیل بر این است که اسلام تنها یک دین معنوی و عبادی نیست. وقتی فقه اسلامی را بررسی می‌کنید، یک بخش آن عبادات و چیزی است که به عنوان فروع دین معرفی شده‌اند و بخش دیگر آن نیز معاملات است که در بخش عمده‌ای به مسائل اجتماعی می‌پردازد.

معاملات در فقه همان ارتباطات اجتماعی، اقتصادی، مالی، جهادی، و ارتباطات بین‌المللی را

بررسی می‌کند که در قرآن و سنت پیامبر (ص) وجود دارد. ارتباط پیامبر با مسیحیان و یا کفار به چه شکل بود؟ نبردها و مبارزات پیامبر و ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، دلیل بر این است که آنها به صورت جدی در برابر مسائل معنوی، اخلاقی، و عبادی مسئولیت اجتماعی داشته‌اند. اصل شیعه به معنای پیروی از حضرت علی (ع) است که نقطه تمایزی بین شیعه و اهل تسنن به شمار می‌رود. وقتی می‌گوییم: «در مکتب شیعه، خطی وجود دارد»، تمایز و تقسیم‌بندی میان اهل تسنن و شیعه را روشن می‌کند. علت این شکاف در امت واحد اسلام بحث اجتماعی بود. بحث ولایت و خلافت، مسئله‌ای مربوط به حکومت و مدیریت جامعه و امت می‌شد. از این رو اگر کسی بگوید: «اسلام و مذهب، کاری با سیاست ندارد»، نه اسلام و نه مذهب را فهمیده و حتی واقعیت تاریخ انبیا (علیهم‌السلام) را به درستی درک نکرده است؛ بنابراین اینکه ما می‌گوییم: «اسلام و به خصوص شیعه چنین توانایی دارد»، نگاه ما این است که تمام انبیاء و ادیان، چنین ظرفیتی را داشته‌اند و تنها منحصر در مذهب شیعه، در اسلام نیست.

■ **خردورزی:** شاخصه و وجه تمایز شیعه با دیگر مذاهب جهان در سطح بین‌الملل چیست؟

چند محور، نقطه تمایز بین شیعه و دیگر مذاهب را شکل می‌دهد. بحث ولایت، مهم‌ترین محور اصلی شیعه به عنوان یک نظام و منظومه متکامل مطرح است. ولایت در شیعه به این معنا است که حاکمیت اصلی این جهان در دست خدا قرار دارد. ولایت، مسئله‌ای است که از توحید آغاز می‌شود و ما معتقدیم خداوند متعال، به عنوان خالق این جهان و انسان، مالک حقیقی عالم وجود است. تنها کسی که در واقع، حق تصرف در این

جهان را دارد و مالک حقیقی آن است، خداوند متعال است. ما معتقدیم انسان و جهان، ملک و مملوک خداوند متعال است. خداوند به عنوان مالک، حق مطلق تصرف در جهان و انسان را دارد. قصه ولایت از آنجا شروع می‌شود که وقتی می‌خواهد در فضای این دنیا متحقق شود، ما آن را در تقنین، تشریح، و قانون‌گذاری می‌بینیم.

تشریح و قانون‌گذاری حق مطلق خداست؛ یعنی فقط خداوند متعال به عنوان خالق، رب، و مالک این جهان می‌تواند قانون‌گذاری کند. خداوند متعال، پیامبران را در طول تاریخ برای اجرای این قانون فرستاد که پیامبر خاتم(ص) یکی از آنها و بعد از پیامبر، ائمه اطهار(علیهم السلام) هستند. ما در حاکمیت الهی معتقدیم که نبوت و امامت، امتداد آن حاکمیت ولایت الهی هستند. مسئله ولایت و آن نظام سیاسی شیعه، بر اساس تفسیر ولایت، یک وجه تمایز است.

ما تجربه متفاوتی را در شیعه نسبت به بقیه مذاهب داریم که به دلیل همان بحث ولایت و الگوهای است که بدان‌ها اعتقاد داریم. الگوهای اهل بیت(علیهم السلام) که در شیعه مطرح هستند، الگوهای بسیار خاصی هستند که در واقع، میان جنبه الهی و غیبی و جنبه ملکی و دنیوی جهان جمع می‌کنند. آنها مانند قطبی هستند که در دو جهان حضور دارند. آنها هم در جهان غیب و عالم مربوط به خدا و هم در عالم بشری حضور دارند که این نمونه‌ها و الگوها از امثال امیرالمؤمنین(ع) تا امام زمان(عج)، الگوهای هستند که با تمام حاکمان تاریخ بشریت تفاوت دارند و معادله‌ای در مسائل سیاسی و اجتماعی ایجاد می‌کنند که بی‌نظیر است.

معادله آنها مثلث ایدئولوژی، رهبری، و امت است. این سه، نقاط اساسی حرکت شیعه هستند و یک پیوند حقیقی میان رهبری، اسلام، و امت وجود دارد که هر سه باهم در حال حرکت هستند؛ بنابراین تحقق انقلاب

مذاهب، به طور معمول یا معنوی‌اند یا مادی. اگر به این معنا وارد ادیان می‌شوید، آن چیزی که در فضای بین‌المللی مطرح است، این است که مذهب، تنها به معنویت، عبادت، و مسائل فردی ارتباط انسان با خدا می‌پردازد و جریان‌ها و مکتب‌های سیاسی مثل کاپیتالیسم، لیبرالیسم، نئولیبرالیسم، سوسیالیسم یا کمونیسم و... برنامه‌های کاملاً دنیوی و مادی را دنبال می‌کنند که هیچ امتدادی در مسائل اخروی زندگی انسان ارائه نمی‌کنند.

و جمهوری اسلامی ایران را می‌توان نتیجه این نگاه مثلثی دانست که از ولایت به عنوان رهبری جامعه، از امت به عنوان بدنه، و از اسلام به عنوان روح نگاه می‌کنیم که یک وجه تمایز اساسی با دیگر مذاهب است.

مذاهب، به طور معمول یا معنوی‌اند یا مادی. اگر به این معنا وارد ادیان می‌شوید، آن چیزی که در فضای بین‌المللی مطرح است، این است که مذهب، تنها به معنویت، عبادت، و مسائل فردی ارتباط انسان با خدا می‌پردازد و جریان‌ها و مکتب‌های سیاسی مثل کاپیتالیسم، لیبرالیسم، نئولیبرالیسم، سوسیالیسم یا کمونیسم و... برنامه‌های کاملاً دنیوی و مادی را دنبال می‌کنند که هیچ امتدادی در مسائل اخروی زندگی انسان ارائه نمی‌کنند. مذهب شیعه، مجموعه‌ای از تعالیم و آموزه‌هایی است که دو جنبه مادی و معنوی را در کنار هم دارد. این دو جنبه در شیعه، نه به صورت جدا، بلکه یک منظومه واحد هستند. برخی مانند الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین، سعی کردند این دو جنبه و مکتب جدا را باهم جمع کنند که نصف اینها مسیحی و نصف دیگر کمونیسم هستند و باهم تناقض جوهری دارند؛ اما مذهب شیعه در این مسئله مانند اثر هنری که رنگ‌های مختلف موجب پدید آمدن تصویر کامل و بسیار زیبایی شده، این دو را جمع کرده و این وجه تمایز اساسی شیعه با سایر مذاهب و مکاتب است.

■ **خردورزی: جامعه‌ی جهانی ما مدام در حال تغییر، نزاع، پیشرفت یا چالش است، نوع مواجهه مخاطبان شما در سطح بین‌الملل با آموزه‌هایی از دین اسلام که در فرهنگ‌های ۱۴۰۰ سال پیش ریشه دارد با توجه به مناسبات مختلف جامعه‌ی جهانی چیست؟**

نوع مواجهه آنها متفاوت است و ما یک نوع واحدی از مواجهه را نداریم. بسیاری منتقد یا مؤید یا مخالف هستند. من قبول ندارم که بگوییم: «دین اسلام در فرهنگ‌های ۱۴۰۰ سال پیش ریشه دارد». نکته حائز اهمیت این است که دین اسلام، قدرت منطبق شدن با هر زمان و مکانی را دارد و انعطاف‌پذیری اسلام به قدری است که می‌تواند در هر فضایی با زمان و مکان آن وارد و هماهنگ شود. اسلام، دین جامدی نیست که بگوییم: «مقابل یک فرهنگ منجمد قرار دارد». برعکس، اسلام از لحاظ فرهنگی و سبک زندگی، احکامی دارد که در هر زمان، جوابگوی نیازهای بشری است. ما یک سری مسائل متحرک و دینامیک داریم و اسلام نیز از طرفی احکامی دارد که می‌تواند به آنها پاسخ دهد.

ما در اسلام دو نوع احکام داریم، یکی احکام ثابت و پایدار هستند که بدان شریعت می‌گویند. حدیث معروفی وجود دارد که می‌فرماید: «حَالٌ مُّحَمَّدٍ حَالٌ لِّأَبَدٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» حلال و حرام ما ثابت است و در آن نسبت نداریم؛ اما مسائل و موضوعاتی که به جامعه، حاکمیت، ولایت، و مدیریت مسائل روز مربوط می‌شود،

احکامی متحرک هستند.

شیعه، بحثی به نام تقلید دارد که در آن، فلسفه شرط زنده بودن مرجع تقلید این است که استنباط و تطبیق اجرای احکام را با تشخیص موضوع به روز دنبال کند. مجتهد و مرجع باید به واقعیت امروزی ما نگاه کند و حکمی را صادر نماید. با در نظر گرفتن وضعیت امروز، افتاء صورت می پذیرد که این بسیار اهمیت دارد؛ بنابراین، من هیچ‌گاه به عنوان مبلغ اسلام احساس نکردم که درباره دین، یا فرهنگی و یا سبک زندگی قدیمی صحبت می‌کنم.

اسلام بسیار مترقی‌تر از مذاهب کنونی و امروزی در جهان است؛ زیرا اسلام به دو شکل به انسان نگاه می‌کند، گاهی انسان را به عنوان انسان فطری می‌بیند که مسائل مشترکی میان همه انسان‌ها در ساختار هر انسان، با قطع نظر از ساختار زمان و مکان وجود دارد؛ زیرا بسیاری از مسائل زندگی و حیات انسانی، زمان و مکان ندارند.

نیازها، میل‌ها، رغبت‌ها، خلأها، و مسائل مرتبط با ساختار انسانی، قابل تغییر نیستند؛ بنابراین فطری بودن انسان در خطاب‌های اسلامی اهمیت دارد. این انسان، انسان ۱۴۰۰ سال پیش یا ده هزار سال بعد نیست، انسانی است که با عنوان انسان، به انسان‌های دیگر وجوه اشتراک دارد. اسلام اصل مخاطب را چنین انسان مشترکی می‌داند و برای آن انسان مشترک، احکام و قوانینی را وضع کرده است. اسلام مانع پیشرفت در بعد مادی نیست. چه بسا بسیاری از پیشرفت‌هایی که امروز در دنیا شاهد هستیم را اسلام رقم زده است؛ مانند رنسانس که بسیاری از محققین تاریخی معتقدند که اصل این حرکت، بعد از هشت قرن حضور مسلمان‌ها در فضای اندلس، رشد، تظورهای علمی و مادی، و گسترش اسلام بود.

بنابراین افرادی که به طور معمول در مواجهه عاقل هستند، اطلاعات و مطالعه دارند یا اهل فکر و تعامل هستند، با اسلام مواجهه

ما تجربه متفاوتی را در شیعه نسبت به بقیه مذاهب داریم که به دلیل همان بحث ولایت و الگوهای است که بدان‌ها اعتقاد داریم. الگوهای اهل بیت (علیهم‌السلام) که در شیعه مطرح هستند، الگوهای بسیار خاصی هستند که در واقع، میان جنبه الهی و غیبی و جنبه ملکی و دنیوی جهان جمع می‌کنند. آنها مانند قطبی هستند که در دو جهان حضور دارند.

مثبتی دارند. ما به طور معمول در میان نخبگان مشکل خاصی نداریم؛ بلکه بسیاری از آنها استقبال می‌کنند و مسلمان می‌شوند. همیشه هم افراد خاکستری هستند که عدم مطالعه و جهلشان غالب است و اطلاعات غلطی از سوی برخی رسانه‌ها، آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

■ **خردورزی:** برخی معتقدند مشکلات اقتصادی و فرهنگی موجود در انقلاب اسلامی وجاهت شیعه را در سطح بین‌الملل کم‌رنگ کرده است؛ به نظر شما به عنوان یک فعال فرهنگی و مبلغ بین‌المللی، انقلاب اسلامی در ترویج مذهب شیعه چه نقشی را می‌تواند ایفا نماید و چه مسئولیت به عهده دارد؟

تاریخ ترویج مذهب شیعه، یک ماقبل و یک مابعد، به اسم انقلاب اسلامی دارد. انقلاب اسلامی در تاریخ ترویج مذهب شیعه، نقطه عطفی بود که من می‌خواهم با یک اصطلاح اسلامی آن را بیان کنم. می‌گویم: «یک احیای دین صورت گرفت». احیای دین از چند لحاظ بود؛ یکی اینکه اسلام نه فقط برای غیرمسلمان‌ها ترویج شد، بلکه آن قدر تأثیر عمیقی داشت که حتی شیعه را بین شیعیان احیا و بازتعریف کرد.

یعنی آن چیزی که من می‌بینم، این است که امت شیعه، قبل از انقلاب از لحاظ فرهنگی امتی در حال احتضار و ضعیف بود؛ اما با انقلاب اسلامی حیات جدیدی پیدا کرده است. فقط همان نتایجی که از باب فضای اجتماعی امروز می‌بینیم و کشورهایی که به عنوان محور مقاومت معرفی می‌شوند یا چند میلیون نفر در کشورهایی مثل نیجریه شیعه شده‌اند و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی فعالی در میدان‌های سیاسی نداشتند، با انقلاب اسلامی یک حیات جدیدی پیدا کردند. امثال حزب الله لبنان و مقاومت فلسطین، بعد از پیروزی انقلاب یک حیات جدید در تاریخ نبرد فلسطین با نیروهای غاصب اسرائیل را تجربه کردند و این دلیلی است که شیعه یک حیات جدید پیدا کرده است.

انقلاب اسلامی، یک اتفاق بسیار مبارکی بود. خود نظام جمهوری اسلامی در بسیاری از ملت‌ها امیدی ایجاد کرده که حتی اگر یک حرکتی در خارج از عالم شیعه و عالم اسلام، به عنوان حرکت ملی یک ملت شروع می‌شود برای واژگون کردن رژیم، از انقلاب اسلامی الگو می‌گیرند. امیدهای سیاسی و اجتماعی در اذهان بسیاری از امت‌های آزاد جهان وجود دارد که قابل توجه است.

ما شاهد رشد و توسعه این انقلاب در چهل و پنج سال اخیر بوده‌ایم. دشمن با آنکه در محاسبات و معادلات خود یک سال عمر هم برای این انقلاب تصور نمی‌کرد و در تخیلات خود، گمان می‌کرد که انقلاب را یک سال بعد تمام می‌کند؛ اما این انقلاب همچنان پاینده ماند و به کار خود ادامه داد.

این از مسائلی است که در تاریخ ثبت شده و برای همگان مشهود است. ●

پی‌نوشت

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸.



ا زهرا میرزانی

پژوهشگر حوزه زنان و خانواده

مسائل مرتبط با بانوان، به عنوان نیمی از جامعه تمدنی، همیشه یکی از چالشهای بشری بوده است، زیرا زنان، نه تنها نیمی از جامعه را تشکیل می دهند، بلکه سازنده نیمی دیگر جامعه نیز هستند. به همین دلیل همیشه زنان، به عنوان جامعه‌ساز، نقش بسیار پررنگی در تغییر هویت و سرنوشت جوامع داشته‌اند. از سوی دیگر، همیشه زنان نقطه‌ای مهم برای مناقشات و چالش‌های فرهنگی جوامع قلمداد می‌شوند. جایگاه خطیر زنان، موجب می‌شود تا هویت زنانه، یک جامعه را به سمت رشد یا سقوط هدایت کند. در نتیجه، بسیار مهم است که در چه شرایطی از لحاظ توانمندی قرار داشته باشند و از سوی دیگر، برای رشد خود به کدام سو حرکت می‌کنند.

سیاست‌های حاکم بر هر جامعه، نقشی تعیین‌کننده بر وضعیت مردم آن جامعه دارد. اینکه سیاستمداران، چه راهبردهایی برای هدایت افراد پیش می‌گیرند، می‌تواند شکل‌دهنده‌ی آینده‌ی آن جامعه باشد. در مورد زنان نیز، این مسئله صادق است. یعنی اینکه زنان در جامعه از چه جایگاهی برخوردار باشند و به کدام سو پیش بروند، بسیار تحت تأثیر سیاست‌های حاکم بر جامعه است؛ اما سیاست‌های حاکم بر جامعه، متأثر از ارزش‌هاست. به عبارت دقیق‌تر، نظام ارزشی یک جامعه پایه‌گذار سیاست‌ها و سپس قوانین حاکم بر جامعه است.

پیرامون اهمیت سیاست‌ها و قوانین در شکل‌دهی وضعیت زنان، لازم است اشاره کنیم که: چند دهه است وضعیت زنان در تمام دنیا، تعیین‌کننده‌ی سطح پیشرفت و توسعه‌ی کشورها محسوب می‌شود و در این زمینه، اسناد متعددی وضع شده تا راهنمای جوامع به سمت رشد و توانمندی هرچه بیشتر زنان باشد. در همین راستا معیارهایی در این اسناد مشخص شده است. یکی از شاخص‌های تعیین جایگاه توسعه کشورها، تعیین وضعیت زنان طبق این معیارهاست. همچنین جوامع بین‌المللی بر اساس اجرای این سیاست‌ها با کشورها همکاری می‌کنند.

در کشور ما نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی، توجه ویژه به زنان صورت گرفت. بنیان‌گذار انقلاب اسلامی و همچنین مقام معظم رهبری، مدام به نقش ویژه و سازنده‌ی زنان در

نسبت بانوان مسلمان
با واقعیت‌ها و سیاست‌های جامعه‌ی امروز

زیست مذهبی زنان در جامعه‌ی مدرن

شکل‌گیری نهضت مردمی و پس از آن، در هشت سال دفاع مقدس و پس از آن، در مسیر رشد و توسعه تأکید داشته‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان بالاترین مقام تعیین‌کننده‌ی راهبردهای کلان، همیشه به توسعه و توانمندسازی زنان توجه ویژه داشته‌اند. این مسئله را می‌توان در اسناد کلان به‌عنوان مثال، سند‌های توسعه مشاهده نمود.

با وجود توجه و اهتمام ویژه‌ی مقام معظم رهبری به زنان، شاید بتوان گفت: «هنوز راه بسیار درازی تا تحقق آرمان‌های مدنظر ایشان و وضعیت فعلی جامعه وجود دارد». این مسئله ناشی از عوامل متعددی است. به‌عنوان مثال، یکی از این عوامل، محوریت زنان در بحث تهاجم فرهنگی و تقابل بین‌الگوی اسلامی و جریان استعماری است.

پس از فروپاشی دولت عثمانی، کشورهای استعماری سعی کردند به جهت تأمین منافع و استفاده از منابع کشورهای خاورمیانه، حضور خود را در کشورهای مسلمان، مثل ایران، مصر، و ترکیه تثبیت کنند. برای ورود قوی‌تر به این کشورها، به تضعیف فرهنگ حاکم بر کشور میزبان نیاز داشتند. نقطه‌ی مهم این راهبرد نیز بانوان کشورهای اسلامی بودند که در سطح پایین‌تری از توانمندی به نسبت مردان قرار داشتند. پس زنان مسلمان باید به‌عنوان نماد عقب‌ماندگی در کشورهای میزبان معرفی می‌شدند تا پذیرای فرهنگ و جریان توسعه‌یافته‌ی غربی باشند. همین مسئله را می‌توان در تغییر پوشش مردان و زنان در ترکیه و پس از آن، در ایران مشاهده نمود.

در مقابل، جریان‌های اسلامی در برابر این تهاجمات ساکت نبوده و واکنش‌های متعددی به این حرکات نشان دادند. به‌عنوان نمونه در جریان سیاسی اصول‌گرا، اندیشمندان مسلمانی چون شهید مطهری گفتند: «برخلاف آنچه اظهار می‌شود؛ اسلام همیشه موافق رشد و توانمندی زنان بوده است.» همین مسئله موجب شد تا زن مبارز مسلمان در این کشورها به‌عنوان نقطه مقابل و نماد مبارزه با تفکر استعماری شناخته شود. به‌طوری‌که در مصر شکل‌گیری حجاب نوپدید در جریان مبارزه ملی، نمادی از تقابل زن مسلمان با جریان غربی و حمایت از استقلال کشور شد. در ایران نیز با حمایت رهبران دینی، علی‌الخصوص امام خمینی (ره)، زنان نقش مهمی در حرکات انقلابی ایفا نموده و حتی آغازگر جریان انقلابی در برخی شهرها بودند.

طبق آنچه بیان شد، اندیشمندان و رهبران اسلامی بیان داشتند که اسلام، موافق رشد و توسعه زنان در تمامی ابعاد است. مشاهدات تاریخی، از صدر اسلام نیز گواه این مسئله بوده که در دوره‌های مختلف، زنان بزرگی به نقش‌آفرینی پرداخته‌اند. اوج این نقش‌آفرینی را می‌توان در زندگی حضرت زینب (س)، حضرت زهرا (س)، و حضرت خدیجه (س) مشاهده نمود. این سه زن اسوه، همیشه در گفتمان رایج اسلامی به‌عنوان زنان الگوی مسلمان ایرانی معرفی شده‌اند. به بیانی دیگر، این اندیشه از سوی رهبران جامعه به زنان تزریق شده که زن مسلمان باید این‌گونه باشد.

کتاب و مقالات و سخنرانی‌های زیادی در این زمینه صورت پذیرفته که با توجه به شخصیت زنان، الگوی زن مسلمان ایرانی باید چگونه باشد. این زن باید در جایگاه فردی، خانوادگی، و اجتماعی به رشد و تعالی برسد تا نه تنها در بعد فردی زنی توانمند باشد، بلکه به‌عنوان همسر و مادر، موجب رشد خانواده شده و دختر و خواهری مسلمان و کامل باشد. از سوی دیگر، در جامعه نیز نقشی مؤثر ایفا کند که هم شامل فعالیت‌های سیاسی و هم اقتصادی است. این همان الگویی است که از زنان اسوه‌ی صدر اسلام استنباط می‌شود.

آن چه باید مدنظر قرار گیرد، این است که این مهم تا وقتی که جامعه پذیرش چنین بانویی رانداشته باشد، رخ نخواهد داد. از سوی دیگر، این زن برای این نقش‌ها آموزش دیده باشد و از همه مهم‌تر به‌عنوان مکمل مردها، همراهی کاملی را با این زنان داشته باشند. اگر هرکدام از این ابعاد ناقص باشد، نمی‌توان انتظار داشت که زنان بتوانند مطابق الگوی معرفی شده زن مسلمان ایرانی، عمل کنند.

یک زن قبل از هر چیز باید آگاهی کافی نسبت به شرایط خود داشته باشد و به قوانین جامعه و احکام شریعت، مسلط باشد. درحالی‌که در جامعه‌ی ما هیچ نهادی متولی بحث آموزش قوانین نیست و آنچه در مدارس آموزش داده می‌شود، بخش کوچکی از الزامات موردنیاز برای حضور افراد در جامعه و خانواده است. همین امر موجب می‌شود تا زنان، با حقوق و مسئولیت‌های خود آشنا نبوده و به‌عنوان یک عضو از جامعه، درگیر چالش‌های متعدد باشند.

در بُعدی دیگر، یکی از دعوای و نقاط استراتژیک مسئله زنان و خانواده، مسئله‌ی اولویت‌گذاری بین نقش خانوادگی زنان و نقش‌های اجتماعی آنان است. زنان به دلیل اینکه به‌صورت قانونی و شرعی با وجود همسر، وظیفه‌ی تأمین معاش خانواده را به عهده ندارند، بیشتر به فضای خانواده و مسئولیت‌پذیری در فضای خانه رهنمون شده‌اند. این نگاه، علاوه بر پشتوانه سنتی، به دلیل وجود امر تمکین در نظام خانواده، تأیید نظام دینی را نیز دارا است. به‌طوری‌که جریان‌هایی از اندیشمندان و علمای مسلمان، بهترین فضا برای زن را فضای خانواده تلقی می‌کنند. پس اگر زن متمایل باشد و یا طبق نظر اندیشمندانی چون مقام معظم رهبری، وظیفه‌ی حضور اجتماعی در خود حس کند، باید با این نگاه سنتی نیز مبارزه کند.

نکته‌ی سومی که بیان شد، مسئله همراهی و تکالیف مردان در مقابل رشد زنان است. همان‌طور که امام خمینی (ره) فرمودند: «از دامان زن است که مرد به معراج می‌رود.» هر زن قوی و توانمندی نیاز دارد تا حمایت مردان را در مسیر رشد خود کسب نماید. اگر زنان با مخالفت‌های خانواده و جامعه، همان‌گونه که امروز شاهد آن هستیم، مواجه شوند، نه تنها در مسیر خود به رشد نخواهند رسید، بلکه به‌خاطر درگیری با نظام‌های موجود، دچار خسارت و سرخوردگی می‌شوند. به نظر نگارنده این متن، مهم‌ترین عامل برای رسیدن

زنان به تعالی و قرارگرفتن در مسیر زن الگو، آموزش درست به مردان است.

طبق آنچه امروزه شاهد هستیم، این سه عامل در جامعه‌ی امروز ما به درستی فراهم نشده است. همین مسئله، زنان ما را با احساس شکست و سرخوردگی مواجه کرده است. هر قدر زنان اراده‌ی بیشتری به خرج می‌دهند، با موانع بیشتری مواجه می‌شوند.

امروزه، حاصل فعالیت‌های ما این است که زنان در همه‌ی ابعاد، احساس وظیفه کرده و خود را ملزم می‌بینند که در ساحات فردی، خانوادگی، و اجتماعی به رشد و کمال دست یابند؛ ولی شرایط و بسترهای لازم برای این رشد، برای‌شان فراهم نیست. در نهایت، با زنانی مواجه هستیم که تمام تلاش خود را برای بهتر بودن انجام داده‌اند، اما در مقابل، به نتیجه‌ی دلخواه دست نیافته‌اند و از سوی دیگران نیز تشویق نخواهند شد. حتی به دلیل وجود چارچوب‌ها و نظام‌های ارزش‌گذاری متعدد، مورد شماتت نیز قرار خواهند گرفت. نتیجه این‌که، زنان جامعه‌ی ما به دلیل آنچه از سمت اندیشمندان دینی بیان شد، احساس مسئولیت و بالاتر از آن، احساس وظیفه‌ی شرعی می‌کنند تا برای پیشبرد نقش‌های فردی و خانوادگی و اثرگذاری اقتصادی و اجتماعی تلاش کنند؛ اما در نهایت با احساس شکست مواجه می‌شوند.

به نظر می‌رسد، همان قدر که در حوزه‌ی حمایت از زنان با مشکلات متعدد مواجهیم و قوانین موجود، اجازه‌ی ایفای تمام نقش‌ها و مدیریت انجام وظایف را به زنان نمی‌دهند. از سوی دیگر با سیاسی‌کردن جایگاه زنان، یک الگوی غیرواقعی از زن را نیز ترسیم کرده‌ایم تا زن را، بالاجبار به جایگاهی ناممکن هدایت کنیم. به‌عنوان مثال، مقام معظم رهبری با نگاهی واقعی، فرموده بودند: «اینکه بعضی مردان وقتی می‌خواهند ازدواج کنند، شرط قائل می‌شوند که زن باید حتماً کار کند و شغل و درآمدی داشته باشد، خطاست. گرچه خلاف شرع نیست، اما

یک زن قبل از هر چیز باید آگاهی کافی نسبت به شرایط خود داشته باشد و به قوانین جامعه و احکام شریعت، مسلط باشد. درحالی‌که در جامعه‌ی ما هیچ نهادی متولی بحث آموزش قوانین نیست و آنچه در مدارس آموزش داده می‌شود، بخش کوچکی از الزامات موردنیاز برای حضور افراد در جامعه و خانواده است. همین امر موجب می‌شود تا زنان، با حقوق و مسئولیت‌های خود آشنا نبوده و به‌عنوان یک عضو از جامعه، درگیر چالش‌های متعدد باشند.

اسلام به چنین کاری توصیه نمی‌کند. اینکه ما بگوییم: «زن را از فعالیت اقتصادی و اجتماعی ممنوع می‌کنیم»، به استناد نظر اسلام، اشتباه است و اسلام چنین حرفی نزده است. از طرفی دیگر، این راهم که زن را مجبور به انجام کارهای سنگین و تلاش‌های دشوار اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی کنند، اسلام توصیه نکرده است. نظر اسلام، یک نظر میانه است؛ یعنی زن اگر فرصت و فراغت داشته باشد، بچه‌داری مانع او نگردد، شوق و علاقه و نیرو و توان جسمانی داشته باشد، و بخواهد وارد فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی شود، مانعی ندارد. اما اینکه او را مجبور کنند و بگویند: «باید حتماً شغلی بپذیری، روزی فلان قدر کارکنی تا با درآمد آن بتوانی در تأمین هزینه‌ی خانوار، سهمی به عهده بگیری.» نه! این راهم اسلام از زن نخواست است. اسلام، این راهم یک نوع تحمیل بر زن به حساب می‌آورد. پس به‌طور خلاصه، نظر اسلام این است که در میدان فعالیت علمی، اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی، نباید بر زن تحمیل و اجبار کرد؛ چنان‌که به سد کردن راه او هم نباید پرداخت. اگر خانم‌ها می‌خواهند وارد فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی شوند، مانعی نیست.»^۱

در اینجا یک نکته‌ی بسیار مهم باید مورد توجه باشد و آن، اینکه امروزه، زنان در کنار اینکه باید طبق الگوهای اسلامی و سنتی عمل کنند، با نظام ارزش‌گذاری جهانی نیز سنجیده می‌شوند. یعنی زنان باید با معیارهای متعدد زیبایی، تحصیلات، همسری، مادری، و غیره که لزوماً برگرفته از منابع شرعی نیستند نیز خود را تطبیق دهند. این مسئله به دلیل یکپارچه شدن شبکه‌های اجتماعی و کم‌رنگ شدن مرزهای بین جوامع است که بیشترین اثر را بر مادران متأهل دارد. به‌عنوان مثال، با بروز پدیده‌ی بلاگرهای حوزه مادری و همسری و زیبایی و... زنان هیچ‌گاه از آنچه انجام می‌دهند، راضی نخواهند بود، زیرا با الگوهای غیرواقعی سنجیده می‌شوند.

در نهایت، انتظار می‌رود با توجه به آنچه به‌عنوان الگوی زن مسلمان از معصومین (علیهم‌السلام) دریافته‌ایم و با در نظر گرفتن وضع موجود و سلاطین و استعدادها و متفاوت زنان، راهبردهای متنوعی برای رشد آنان فراهم شود. البته مقام معظم رهبری در صحبت‌های متعدد، بیان داشته‌اند که از زنان انتظار دارند تا خودشان (به دلیل درگیری مستقیم با مشکلات و چالش‌ها و تجربه‌ی زیسته‌شان) برای تدوین سیاست‌های متناسب با اهداف زنان ایرانی مسلمان بکوشند و به‌عنوان نمونه فرموده‌اند: «از بانوان محترم، اندیشه‌ورزان زن - که امروز نمونه‌هایی از آن را بحمدالله اینجا دیدیم - درخواست می‌کنم که در این کار، مشارکت جدی بکنید؛ بحث کنید، فکر کنید، مطالعه کنید؛ فصول مربوط به مسئله‌ی زن را به‌طور جداگانه، به‌طور تخصصی، به شکل علمی، با تکیه‌ی بر منابع اسلامی و فکر ناب انقلابی - که خوشبختانه در شما هست - در نشست مربوط به این موضوع، بررسی کنید، مطرح بشود، بحث بشود، و ان شاء الله برای برنامه‌ریزی و عمل دنبال‌گیری شود.»^۲

پی‌نوشت

۱. بیانات مقام معظم رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای، در جمع خواهران ارومیه، ۱۳۷۵/۰۶/۲۸.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای، در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۰۳/۰۱ ش.



گفت‌وگوی سردبیر خردورزی با

حجت‌الاسلام دکتر حبیب‌الله بابائی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

الهیاتِ رنج

درآمدی بر لذتِ رنج و زیستِ عقلانی انسان

معرفی نامه

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حبیب الله بابایی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی است. او مدت چهار سال در درس خارج اصول آیت الله صادق آملی لاریجانی شرکت کرده و در مباحث فلسفه، عرفان، و غرب شناسی به صورت تخصصی ورود کرده است. وی مدرک دکتری تاریخ تمدن ملل اسلامی را از دانشکده الهیات دانشگاه تهران و مدرک کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی را از موسسه امام خمینی (ره) دریافت کرده است. وی از اندیشمندان حوزه مطالعات دینی و اجتماعی است و «تأویل عرفانی و تفسیر باطنی»، «کاوش های نظری در الهیات و تمدن»، و «رنج عرفانی و شور اجتماعی» از جمله آثار منتشر شده از او است؛ همچنین برخی از مقالات منتشر شده از دکتر بابایی عبارتند از: تبارشناسی مفهوم تمدن در غرب جدید، حله عربی و نشانه های آن در فرهنگ ایران، چیستی تمدن در فلسفه، عیار و اساس اسلامی بودن تمدن، مدنیت و معنویت در اربعین، سفسطه عشق عرفی در وضعیت پست مدرن، فرایند ورود اسلام به قم در قرن اول هجری، پیوستگی در تمدن اسلامی، و... وی به زبان های عربی، انگلیسی، و آذری مسلط بوده و با زبان آلمانی آشنایی دارد و برخی از مقالات وی به زبان های مذکور منتشر شده است.

مقدمه

بدون شک مصائب و آلام هر فرد و اجتماع، مربوط به خود آنها و در حیطه ی رفتار و افعال آنها است. درد و رنج، جزء جدانشدنی زندگی انسانی و این جهانی است و زندگی اقوام مختلف در ادوار مختلف تاریخ، همواره مملو از مسائل و مصائب گوناگون بوده، ولی در تاریخ، کمتر مصائبی وجود دارد که در بین افراد، حتی خود مصیبت دیدگان و آن قشر ماندگار و همواره مورد ذکر و توجه آنها باشد. برخی از اقوام و ملل و خصوصاً ادیان، دارای داستان های مصائبی هستند که سینه به سینه و نسل به نسل زنده نگه داشته شده و مورد توجه آن قوم بوده است. در مذهب شیعه، همواره تأکید بر یاد مصائب اهل بیت (علیهم السلام) و خصوصاً امام حسین (علیه السلام) شده و در روایات، برای آن ثواب های ویژه ای شمرده شده است. یکی از مسائل مهمی که همواره مورد توجه اندیشمندان تاریخ و ادیان و فلاسفه ی غرب و شرق بوده، مسئله شرور و مصائب و پاسخ به پرسش های متنوع در این رابطه است، ولی مسئله ای که به صورت یک شبهه پیرامون عزاداری و ذکر مصائب اهل بیت (علیهم السلام) مطرح شده، ارتباط ذکر این مصائب با زندگی انسان این جهانی و امروزی است. با هدف تبیین فلسفه ذکر مصائب و ارتباط آموزه های فلسفی و عرفانی قیام های اهل بیت علیهم السلام با زندگی انسان امروزی، مجله ی تخصصی خردورزی گفت وگویی را با حجت الاسلام دکتر حبیب الله بابائی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و نویسنده کتاب «رنج عرفانی و شور اجتماعی» ترتیب داده که در ادامه، متن آن خدمت مخاطبین محترم تقدیم می گردد.

■ **خردورزی: با وجود پیشرفت ابزار و گستردگی ارتباطات جوامع بشری چگونه از مصائب امام حسین (علیه السلام) در زندگی عقلانی و مدرن امروز، می توان الگو پذیرفت و درس گرفت؟** برای فهم مصائب و آلام امام حسین (علیه السلام)، می توان آلام متعالی در ادیان و مصائب متعالی پیامبران را در نظر آورده و همان نقطه قرآنی را نقطه عزیمت در فهم مصیبت امام حسین (علیه السلام) قرار داد. انواع مختلفی از رنج ها را می توان در زندگی پیامبران شناسایی کرد که برخی از آنها، اشاره به رنج فردی دارد که شاید چندان نتوان از آنها درک و ثمر اجتماعی برداشت کرد. مثلاً رنج ایوب نبی (علیه السلام) که نه آغازش برای دیگری بوده و نه پایانش، در جهت رفع رنج دیگران بوده است. لکن رنج، نوع دومی نیز دارد که در قرآن ذکر گردیده

و نوعاً ناظر به رنج هایی است که پیامبران پیشین، در جهت رفع رنج های معنوی و مادی امت خویش متحمل شده اند. معطوف به دیگران بودن و رهایی بخش بودن این رنج ها، محدود به قلمرو زمانی و مکانی آن پیامبران بوده است. رنج های پیامبرانی همچون حضرت نوح، موسی، و عیسی (علیهم السلام) (در دیدگاه اسلامی) رنجی از این قبیل بوده و برای نجات قومی خاص، در شرایط زمانی خاص بوده است. در این بین، رنج نوع سومی نیز وجود دارد که کامل و جامع و خاتم است و قابلیت ارائه در مقیاسی فراتر از زمان و مکان را دارد که من اسم آن را رنج جهانی و یا رنج تمدنی می گذارم. این رنج را مصداقاً می توان در رنجی که بر پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او عارض گشته، مشاهده کرد و آنگاه درباره اهمیت و برتری آن در میان رنج های انسانی به تحدی برخاست؛ بی آنکه بخواهیم دیگر دردهای انسانی را (به لحاظ تاریخی) مورد چالش و انکار قرار دهیم. به بیان روشن تر، همان طور که خاتمیت و کمال پیام پیامبر (صلی الله علیه و آله) را می توان در مواجهه با کسانی که مؤمن به این پیام پایانی (خاتم) نیستند، به تحدی گذاشت. همین طور می توان رنج پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او را نیز در میان رنج های بشری به تحدی گذاشته و بر نمونه بودن آن رنج و شایسته بودن آن برای یاد و توجه، استدلال کرد. تحدی بر سر این رنج وجودی، از آن رو ممکن است که پذیرش تاریخی این رنج و ابعاد معرفتی و احساسی آن، هرگز منوط به ایمان به پیامبر خاتم نیست و آن را می توان به عنوان یکی از نقاط روشن در تاریخ بشریت، مورد فکر و مطالعه قرار داد.

حال یاد کدامین رنج و مصیبت می تواند در حل و فصل رنج های امروزی، در دنیای امروز سهم مؤثری داشته باشد؟! رنجی که به طور جبری و خارج از حیطه اختیار و به خاطر

می انجامد. اینجاست که باید به یاد رنج‌های کامل و جامع باشیم تا از آن رهگذر، بتوانیم نجات کاملی را انتظار بکشیم.

■ خردورزی: شاخص‌ها در تعیین آلام برتر و مصائب متمایز در تاریخ رنج‌های انسانی چیست؟

مؤلفه‌ها و شاخص‌های شش‌گانه در رنج نوع سوم، آن را از بقیه رنج‌های وجودی از یک سو و رنج‌های عمومی انسان‌ها از سوی دیگر، ممتاز کرده و نسبت به دیگر رنج‌ها برتری می‌بخشد: ۱. اینکه رنج خاتم، رنجی جمعی است نه فردی؛ ۲. رنجی عقلانی و قابل فهم است (اسطوره‌ای نیست)؛ ۳. در احساسی و عاطفی بودنش بسیار عمیق و مؤثر است؛ ۴. اینکه رنجی وجودی و برای دیگران است، بدین معنا که نه فقط رنج از، بلکه رنج برای است؛ ۵. اینکه اختیاری بوده و آدمی، خود آن را برگزیده است؛ ۶. اینکه صرفاً برای رهایی در آن جهان نبوده، بلکه برای رهایی در این دنیا هم بوده است.

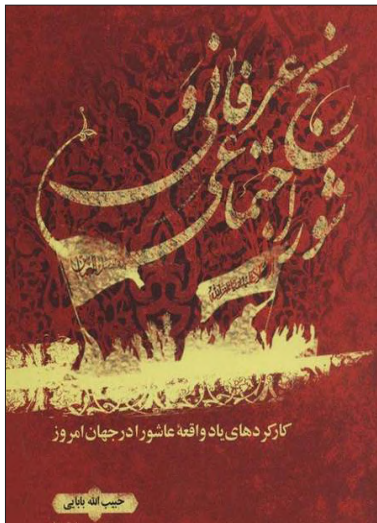
البته شاید برخی از این مؤلفه‌ها در رنج نوع اول و دوم نیز وجود داشته باشد، ولی چیزی که این رنج را از انواع دوگانه تفکیک می‌کند که شدت ابعاد شش‌گانه در این رنج (که به لحاظ تاریخی باید قابل اثبات باشد)، از یک سو و جامعیت (که همه مختصات را هم‌زمان دارد) آن از سوی دیگر است. اجتماعی بودن آن رنج، به انسجام اجتماعی بیشتری (در عین ناراحتی و درد) می‌انجامد. عقلانی بودن آن، خشم و خشونت را کمتر می‌کند. احساسی و عاطفی بودن رنج، آن را بسیار اثرگذار می‌کند (چه در کسی که آن را تجربه می‌کند و چه کسی که آن را یاد می‌کند). اختیاری بودن، رنج را تحت کنترل در می‌آورد و از زمینه‌های منفی در آن جلوگیری می‌کند. معطوف به دنیا بودنش، راه را بر زندگی در عین رنج و درد می‌گشاید و وجودی بودن آن، به معناداری و احساس هویت در وضعیت رنج می‌انجامد (در مقابله با نهیلیسم غربی). مثال وجودی بودن رنج را می‌توان در رنج مادری مشاهده کرد که در حال فارغ شدن از نوزادش است. هرچند این رنج توان جسمی مادر را کاهش داده و او را در وضعیت دردناکی قرار می‌دهد، در عین حال ثمربخش بودن این درد، به نوعی از لذت در عین درد منجر شده و مادر را در عشق و ایثار خود، برای فرزندش قوی‌تر و مصمم‌تر می‌کند. این درد، بی‌شک متفاوت از دردهای حاصل از بیماری‌ها و یا مصائبی است که برای افراد انسانی به وجود می‌آید. با تفکیک میان رنج از^۱ و رنج برای^۲، رنج معنادار^۳ از رنج بی‌معنا^۴ تفکیک می‌شود. رنج بی‌معنا، رنجی است برآمده از نیاز و نداری که در آن، آدمی امیدی برای خلاصی از رنج و توانی برای تغییر شرایط زندگی، در خود نمی‌یابد. درحالی‌که رنج معنادار، فرد رنج‌دیده (همچون مادر) را وادار به تلاش و تغییر می‌کند. البته باید بر این نکته تأکید کرد که سخن از رنج معنادار و سازنده^۵، هرگز به معنای توجیه رنج و شر نیست. شر، شر است لیکن سخن در این است که افرادی همچون پیامبران، می‌توانند شری را که از آن رنج می‌برند تبدیل به زمینه‌ای برای خیر و نیکی برای خود و دیگران نمایند؟!

مختصات و ویژگی‌های شش‌گانه در نوع سوم از رنج را می‌توان در مصائب امام حسین (علیه‌السلام)، به مثابه نماد و بخشی از رنج شخص پیامبر خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مشاهده کرد که اولاً چگونه این مصیبت به صورت جمعی رخ داد و افراد در رنج یکدیگر شرکت جستند؟! این مشارکت در رنج یکدیگر، نه به معنای تسلیت^۶ و نه به مفهوم همدردی^۷، بلکه نوعی از مشارکت و تجربه رنج یکی، از سوی دیگری است. رابطه نزدیکی که میان امام (علیه‌السلام) و اصحاب خود و همین‌طور امام (علیه‌السلام) و بستگان و نزدیکانش وجود داشت، رنج یکی از اصحاب و یا فرزندان آن حضرت را تبدیل به بخشی از رنج خود آن حضرت می‌کرد. دوم اینکه این رنج، ابعاد اسطوره‌ای نداشته که یاد و فهم آن را در زمان‌های بعدی دشوار سازد. بنا بر برخی روایات شیعی، امام حسین (علیه‌السلام)،



■ زینب ویل

نبود و نیستی رخ داده یا رنجی که از سر آگاهی و اختیار برای نیل به هدفی متعالی و برای هستی و کمال انتخاب گردیده است؟! هرچند یاد رنج وجودی نوع دوم در خاطره انسان مدرن، ممکن است اثرات مثبتی داشته باشد، لیکن یاد رنج از نوع سوم، آن که در رنج بودنش کامل باشد و یاد آن آسیب‌های اخلاقی و روانی و معرفتی را موجب نگردد، می‌تواند سهم وافر در حل رنج‌های پیشرفته انسان معاصر داشته و بدیلی برای مصائبی (همچون رنج هولوکاست، حادثه یازدهم سپتامبر، آلام بردگان سیاه در آمریکا، ترزادی هیروشیما، و یا حتی غزه) باشد که بشر امروز، آنها را آلامی نمونه و یگانه قلمداد می‌کند و تمام هم‌وغم خود را بر آن داشته که از وقوع شبیه چنان رنجی جلوگیری نماید. علت اهمیت نوع سوم از رنج برای انسان معاصر، تناسبی است که میان این رنج و رنج انسان معاصر وجود دارد. به بیان دیگر رنج انسان معاصر، آن‌چنان پیچیدگی پیدا کرده که نمی‌توان آن را با یاد رنج‌های معمولی انسانی و یا حتی رنج‌های عموم پیامبران چاره کرد. به دیگر بیان، با یاد هر رنجی نمی‌توان هر میزان از نجات را انتظار داشت. یاد رنج‌ها و آلام ناقص و محدود، به رهایی ناقص و اهتمام به آلامی محدود به رفع محدودی از آلام



■ کتاب زنج عرفانی و شور اجتماعی

و یا سرکوب^{۱۳} شورهای نفسانی سخن گفته‌اند. افرادی همچون آدام اسمیت و پاسکال، بر امکان مهار و کنترل شور نفسانی انسان تأکید کرده‌اند. افراد دیگری هم با عنوان کردن کنترل آتش با آتش، گفته‌اند: «شورهای نفسانی خطرناک را می‌توان با شورها و هیجانات بی‌خطر ضعیف کرده و از خطرات آنها کاست.» اکنون دو پرسش در این باره طرح می‌شود: اول اینکه آیا می‌توان شور نفسانی^{۱۴} را در مورد آلام و زنج‌های انسانی نیز به کار برده و آنگاه، از شور حاصل از زنج انسانی و چگونگی کنترل آن در زندگی اجتماعی و سیاسی پرسش کرد؟ اساساً، خشونت به‌خاطر هیجانات برخاسته از زنج و درد چه مفهومی دارد؟! دیگر اینکه، اگر هیجانات و لذا زنج‌های نفسانی خطرناک^{۱۵} را می‌توان و یا باید از طریق آتش به آتش کنترل کرد، آنگاه آیا همین نوع از کنترل را می‌توان در مورد زنج‌ها و دردهای انسانی هم پیاده کرد؟ چگونه می‌توان با هیجانات سازنده و ثمربخش برخاسته از درد^{۱۶} در برابر شورهای ویرانگر برخاسته از زنج^{۱۷}، ایستاده و خطرات آن را دفع کرد؟ عناصر خوش‌خیم در زنج (یا در متذکر شدن زنج) چیست که می‌تواند شور بدخیم و شیطانی^{۱۸} برخاسته از زنج را به امری آرام‌بخش تبدیل کند؟! آیا اساساً می‌توان سخن از ثمربخش و سازنده بودن هیجانات

اجازه حضور عوامل غیبی در صحنه عاشورا را ندادند، هرچند که ایشان بر این امر توانا و مختار بودند. همین‌طور بدن شریف آن حضرت، بعد از شهادتش به آسمان عروج نکرد. بلکه این بدن روزها بر روی زمین ماند و همان‌جا که شهید شده بودند، دفن گردید تا مایه یاد و ذکر اهل زمین گردد. سوم اینکه این زنج، زنجی بسیار احساسی و عاطفی بوده که توانسته جامعه شیعی را سالیان متمادی به سوگ و عزا بنشانند. از سوی دیگر این مصیبت به وجود آمده، مصیبتی بود که امام (علیه‌السلام) مجبور به آن نبودند، بلکه ایشان آن را در راه شرف و معرفت انتخاب نمودند. همین‌طور، این مصیبت صرفاً برای آن دنیا نبوده، بلکه برای رهایی مردم مسلمان از شر یزیدیان در همین دنیا نیز بوده است. بالاخره اینکه این زنج، نه فقط زنج از، بلکه زنج برای بود، برای جوانمردی و آزادگی، برای اخلاق و معنویت، و برای رهائیدن دیگران از سلطه امویان و یزیدیان.

■ **خردورزی: فلسفه زنج و توضیحاتی که پیرامون این مسئله بیان کردید را چطور می‌توان برای انسان امروزی تبیین کرد؟ به عنوان نمونه شما از زنج وجودی و زنج عدمی سخن گفتید، چگونه می‌توان این مفهوم نظری را منطبق ساخت با مسئله‌ی عاشورا و برای نسل امروز توضیح داد؟**

یکی از نقطه‌های عزیمتی که می‌توان عاشورا و مصائب امام حسین (علیه‌السلام) را برای انسان معاصر مفهوم و معقول و بلکه مقبول نشان داد، مسئله مصیبت، آلم، درد، و زنج است. مصیبت و درد به‌مثابه زبان مشترک بین انسان سنتی و انسان مدرن است. یکی از راه‌های گفت‌وگو در باب عاشورا با انسان مدرن، مقوله «زنج تیپیکال» و «زنج اخلاقی» در کربلاست. فهم این مسئله برای انسان معاصر و انسان مسلمان امر دشواری نیست. اساساً مسئله زنج، همواره زبان مشترکی بین انسان غربی و شرقی و مسلمان و غیرمسلمان بوده است. احتمالاً یکی از نقطه‌های تعامل و همین‌طور یکی از نقطه‌های تقابل و بلکه برخورد میان تمدن‌ها، مقولاتی همچون زنج و شر و نحوه مواجهه انسان معاصر با این‌گونه‌های از نقطه‌های همیشگی در زندگی انسان در تاریخ و آینده است. به‌نظم از این جهت آورده متفاوتی که می‌توان از مصائب متعالی در ادیان و از مصیبت‌های سیدالشهدا در کربلا اصطیاد کرده و آن را در توسعه معنایی زنج در تاریخ بشر آشکار ساخت و بلکه آن را متمایز و مترقی تلقی کرد، ماهیت زنج و مصیبتی است که در کربلا تبلور پیدا می‌کند که آن‌گونه از ماهیت را کمتر می‌توان در تاریخ زنج‌های انسانی مشاهده کرد.

خصوصیت این زنج، نه صرفاً در وجودی بودن، در معنوی بودن، در با‌معنا بودن، و بلکه در اجتماعی بودن آن زنج است که خود آن مصیبت و آلام را متفاوت و بسیار سازنده می‌سازد. خصوصیت این زنج، در مانایی آن در تاریخ بشر و فرهنگ مستمر انسانی است که از آن، اولاً الگویی از زنج وجودی درست می‌کند، ثانیاً یاد آن زنج را در فرهنگ‌های انسانی و اسلامی مؤثر و بسیار اثربخش قرار می‌دهد، و ثالثاً با استمرار یاد و ذکر این زنج، راهی برای کنترل زنج‌های عادی و جاری زندگی، برای جلوگیری از شکل‌گیری زنج‌های تازه برای انسان و برای تحمل زنج‌های به وجود آمده ارائه می‌شود. فهم این نکته، آموزش این نکته، و نهادینه‌سازی این‌گونه از مواجهه با عاشورا، عاشورا را نه فقط در مقیاس جهان اسلام مؤثرتر و راه‌گشا می‌سازد، بلکه می‌تواند آورده‌های تازه‌ای را برای انسان امروز فارغ از هرگونه دین و مذهبی مطرح کند.

■ **خردورزی: انسان مدرن در زیست جهان کنونی، چگونه می‌تواند از مصائب امام حسین (علیه‌السلام) الگوبرگیزی کند؟**

ابتدا به‌عنوان مقدمه باید بگوییم که امروزه، شور نفسانی^{۱۹} به یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها در اندیشه سیاسی و اندیشه اقتصادی تبدیل شده است. اندیشمندان بسیاری در مورد امکان مهار^{۲۰}

رنج و درد عاشقانه‌ای که بعد از عشق حاصل می‌شود، عاشق را در پی وصل به معشوق وادار می‌کند. همین رنج در عشق، حزن و اندوهی مداوم در عاشق به وجود می‌آورد که توأم با آرامش روحی - در عین غلیان و شور روحانی - است. نقطه مشترک میان این دو رنج، یعنی رنجی که علت عشق است و رنجی که پیامد عشق، بسیاری از رنج‌ها و دردهای مادی و معنوی را از بین می‌برد و در مقابل، نشاط و سرمستی ایجاد می‌کند.

برآمده از رنج به میان آورد؟ اگر چنین چیزی ناممکن و نامفهوم است، آنگاه کدامین شور و هیجان است که می‌تواند آشفتنگی‌ها و خرابی‌های برآمده از هیجانات ویرانگر رنج را دفع نماید؟ آیا شور و هیجانی که از یاد رنج گذشته به دست می‌آید، می‌تواند آشفتنگی‌ها و خرابی‌های برآمده از شور رنج در زمان حال را کنترل و محدود نماید؟

در پاسخ، باید گفت که اولاً، قدرت رنج، بیشتر از قدرت لذت است، زیرا شور حاصل از رنج بسیار قوی‌تر از شور حاصل از لذت و شادی است؛ بنابراین جنبه‌های سازنده رنج از یک سو و جنبه‌های ویرانگر آن از سوی دیگر، بیشتر از جنبه‌های سازنده و ویرانگر خوشی‌ها و لذایذ است. در واقع، اصطکاک و برخوردی‌های انسانی حاصل از شورهای لذت‌بخش دنیوی که برای لذت بردن بیشتر است، ضعیف‌تر از شور و هیجانات حاصل از رنج است که برای نجات از مرگ و نیستی است. از همین رو، سهم رنج‌ها و دردها در صورت بندی تاریخ انسانی بیشتر از لذت‌ها و تمتع‌ها بوده است. اساساً خشونت‌ها و ستیزه‌هایی که میان دو گروه رخ داده، بیش از آنکه به خاطر ارتقا و ازدیاد تمتعات دنیوی باشد، به‌موجب شور و درد حاصل از نیازها و نداری‌ها بوده است. به‌گونه‌ای که تاریخ، پر از برخورد میان رنج‌ها^{۱۸} بوده که نمونه آن را می‌توان در جنگ‌های مذهبی، همچون جنگ‌های صلیبی مشاهده کرد.

شایان ذکر است که این شور (سازنده یا ویرانگر) حاصل از رنج، محدود به خود رنج نیست، بلکه در مورد یاد رنج نیز صادق است. یاد رنج در صورتی که عمیق باشد، خود به‌نوعی از تجربه آن شور و هیجان غم‌انگیز می‌انجامد.

در نتیجه هرچند، شاید توجه به رنج هولوکاست، هیروشیما، یا رنج بردگان در تاریخ سیاهان آمریکا در شکل‌گیری هویت آن قوم رنجور و همبستگی آنها در زمان کنونی امری ضروری باشد، ولی یادکردن هر یک از این رنج‌ها نیز ممکن است به شور و خشونت و ویرانگر منجر شود.

خلاصه اینکه بی‌توجهی به مصائب انسانی، زمینه را برای یک تراژدی جدید مهیا می‌کند، همان‌طور که یاد آن نیز به نوعی از خون‌خواهی و انتقام می‌انجامد. حال پرسش اصلی آن است که در مواجهه با پیامدهای منفی یاد رنج، چه می‌توان کرد و چگونه می‌توان خطرات شورهای نفسانی حاصل از رنج انسانی را چاره کرده و از آنها برای ساختن انسجام اجتماعی در میان مردم رنج‌دیده استفاده کرد؟ در این باره، به نظر می‌رسد که یاد آرام‌بخش^{۱۹} رنج وجودی و ابعاد سازنده آن، می‌تواند در تغییر شورهای نفسانی^{۲۰} به شورهای عقلانی^{۲۱}، اثرگذار بوده و ابعاد خشن را در آن کمتر نماید.

یاد آرام‌بخش و رنج سازنده

رنج کشیدن برای رهایی آدمی از رنج‌های مادی و معنوی‌اش، در صورتی‌که این رهایی نیاز انسانی و مطابق با اصول اخلاقی باشد، رنجی سازنده است. یاد چنین رنجی نیز می‌تواند برای جامعه

انسانی سازنده باشد. در مقابل، رنج‌هایی که بی‌هدف باشد، و رنج برای‌ای که صرفاً برای خود فرد است و نه برای دیگری، از جمله رنج‌های ویرانگر در روابط انسانی است. این نوع رنج، نه تنها پایه‌ای برای انسجام اجتماعی نخواهد بود، بلکه در روابط انسانی و اخلاقی بسیار آسیب‌زا خواهد بود. در مقابل، رنج برای دیگران که بهترین و جامع‌ترین مثال‌های آن را می‌توان در تاریخ ادیان الهی پیدا کرد، می‌تواند پایه‌ای برای اخلاق در روابط با دیگران باشد. در واقع، آنگاه که برای رهایی معنوی و مادی دیگران رنج می‌کشیم و یا چنین رنجی را عمیقاً یاد می‌کنیم، خودخواهی از وجود ما رخت برمی‌بندد و وقتی که خودخواهی از ما دور می‌شود، ارتباط با دیگران آسان‌تر می‌شود. بر این اساس، هرچند رنج‌ها و دردهایی که فراعنه تاریخ برای دیگران به وجود آورده‌اند، امور شری بوده‌اند، ولی رنج‌هایی که از سوی شهدا و اولیای الهی برای رهایی دیگران تحمل گردیده، هرچند این رنج از سوی فراعنه موجب گشته باشد، رنجی بسیار باارزش است. یاد مصائب و آلام اولیای الهی و شهدا، نه فقط به همزیستی اجتماعی می‌انجامد، بلکه منطبق و زبانی مشترک در میان افرادی به وجود می‌آورد که به مسئولیت اخلاقی در برابر دیگران ارجح می‌نهند. یاد چنین رنج برای، می‌تواند الگویی مؤثر از ایشار و از خودگذشتگی در عصر خودگرایی^{۲۲} و خودشیفتگی^{۲۳} باشد. از سوی دیگر یاد رنج برای، در تاریخ ادیان، بدیلی برای رنج‌ها و آلام برخی از افراطی‌ها و تروریست‌های دولتی در منطقه (مانند صهیونیست‌ها) خواهد شد. آنها گمان می‌کنند که رنج و مصائبی که بر آنها رفته، رنجی جامع و نمونه بوده و باید تنها آن را در یاد و خاطره بشر زنده نگه داشته و فقط باید همان رنج را در تاریخ انسانی جبران نمود.

نتیجه آنکه یاد عقلانی رنج برای، احساسی قوی ایجاد می‌کند که با آن می‌توان احساس و شور و ویرانگر نفسانی را کنترل کرد، چه این شور

حاصل از خوشی‌ها باشد یا برآمده از رنج‌ها. یاد عقلانی، یادی آرام‌بخش است که وقتی به رنجی سازنده تعلق می‌گیرد، می‌تواند در صورت بندی نظام این جهانی و روابط اخلاقی میان اینای بشر، اثرات وافر داشته باشد. علاوه بر کاربرد عاطفی یادآوری رنج برای، باید به کارکردهای معرفتی چنین یادی هم اشاره کرد که چگونه تذکر به رنج، عقل آدمی را برای یادگیری آماده می‌کند. فعال شدن عقل به هنگام رنج (تذکر به رنج)، عامل دیگری است در جهت کنترل رنج‌های ویرانگری که ممکن است به خودخواهی و خشم منتهی گردد. با این همه، سخن کازو کیتاموری^{۲۴} مؤلف کتاب الهیات رنج خدا که می‌گوید: «ما زمانی می‌توانیم بر رنج غلبه کنیم که آن را در درون خود جستجو کرده و برای حصول آن مشتاق باشیم. ما وقتی می‌توانیم قوی باشیم که به‌طور جدی در جستجوی رنج بوده و بدان راغب باشیم تا آن را به بخشی از طبیعت خود برگردانیم.» هرگز از نظر من مورد قبول و توجیه نیست! همین‌طور این سخن از زیمون ویل^{۲۵} توجیهی ندارد که می‌گوید: «رنج به‌موجب آنکه مفید است یا اینکه چون رنج هست پس شر نیست.» آنچه بنده بر آن تأکید دارم این است که یاد رنج وجودی، می‌تواند راهی به سوی اجتناب از رنج انسانی باشد. در واقع با تأکید بر یاد، جنبه‌های مثبت رنج مورد توجه قرار می‌گیرد، بی‌آنکه جهات منفی رنج مورد توصیه و یا توجیه واقع شود. باتوجه به چنین رنج معناداری، کسانی که در زندگی لذت می‌برند، هرگز دچار خودشیفتگی در بهره‌های نفسانی خود نمی‌شوند و آنهایی که رنج می‌برند، گرفتار جزع‌وفزع نشده و نسبت به دیگران بدبین و خشمناک نمی‌شوند.

یاد رنج وجودی و عشق معرفت بخش

علاوه بر همبستگی اجتماعی، از رهگذر یاد رنج جامع محمدی می‌توان به عشقی

رنج کشیدن برای رهایی آدمی از رنج‌های مادی و معنوی اش، در صورتی که این رهایی نیاز انسانی و مطابق با اصول اخلاقی باشد، رنجی سازنده است. یاد چنین رنجی نیز می‌تواند برای جامعه انسانی سازنده باشد. در مقابل، رنج ازی که بی‌هدف باشد، و رنج برای‌ای که صرفاً برای خود فرد است و نه برای دیگری، از جمله رنج‌های ویرانگر در روابط انسانی است. این نوع رنج، نه تنها پایه‌ای برای انسجام اجتماعی نخواهد بود، بلکه در روابط انسانی و اخلاقی بسیار آسیب‌زا خواهد بود.

معرفت‌بخش نیز دست یافت. هرچند تفصیل این سخن خارج از محدوده این گفتگو است، ولی خلاصه‌ای از آن در ترسیم چارچوب کلی این نظریه مفید خواهد بود تا بُعد ایجابی آن نیز به صورت کوتاه مورد اشاره قرار گیرد.

در اندیشه عرفانی، سه نوع علم متصور است: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین. در علم الیقین نسبت به حقیقتی، شناختی ذهنی داریم. در عین الیقین آن حقیقت را مشاهده می‌کنیم. در حق الیقین نیز آن حقیقت را در درون خود تجربه می‌کنیم. به عنوان مثال، گاهی نسبت به آتش و چیستی آن علم داریم، گاهی هم آتشی را پیش روی خود مشاهده می‌کنیم، و گاهی نیز خودمان تبدیل به آتش شده و می‌سوزیم. علمی که به هنگام سوختن در آتش رخ می‌دهد، علمی است وجودی که در آن رابطه عالم و معلوم، این‌همانی بوده و راه خطای معرفتی مسدود می‌شود.

حال، عشق نوعی از وحدت میان عاشق و معشوق و تجربه معشوق از سوی عاشق است. اما خود عشق حاصل یاد شدید و عمیق معشوق است (اشد ذکر)^{۲۶} و یاد عمیق نیز، تنها زمانی حاصل می‌شود که رنج‌های معشوق مورد توجه قرار گیرد، نه خوشی‌های آن. البته عشق معنوی را می‌توان از طریق ذکر شادی‌های معشوق نیز به دست آورد، با این حال عشق حاصل از یاد رنج، عمیق‌تر و اثرگذارتر از عشق حاصل از یاد خوشی‌هاست.

ناگفته نماند که این یاد رنج و یا تجربه رنج معشوق، غیر از رنجی است که در تجربه خود عشق وجود دارد. آنچه از یاد رنج در اینجا گفته شد، مربوط به راه نیل به عشق و عاشقی است، در حالی که رنجی که به عنوان یکی از مؤلفه‌های عشق در عرفان اسلامی گفته می‌شود، مربوط به رنج حاصل از خود عشق است که العشق داء يتولد فی الدماغ من جولان الفكر و كثرة ذکر الحبيب.

چون در ابتدا، خود را به کمال حسن و اوصاف کمال بر من عرضه کردی و مرا به جمال پر کمال خود فریفته و عاشق و شیفته گردانیدی و آتش شوق در من زدی و بارهای محنت و بلا برای ازاله احکام بیگانگی بر دل و جان و تن و روان من نهادی، پس از این جهت مرا به حلیه بلا آراستی و این همه بلا را بر من گماشتی... لاجرم هر بلایی را بر خود، زیباترین حلیه و آرایشی دیدم و هر محنتی را از تو بهترین رحمتی و بخشایشی.^{۲۷}

رنج و درد عاشقانه‌ای که بعد از عشق حاصل می‌شود، عاشق را در پی وصل به معشوق و ادا می‌کند. همین رنج در عشق، حزن و اندوهی مداوم در عاشق به وجود می‌آورد که توأم با آرامش روحی - در عین غلیان و شور روحانی - است. نقطه مشترک میان این دو رنج، یعنی رنجی که علت عشق است و رنجی که پیامد عشق، بسیاری از رنج‌ها و دردهای مادی و معنوی را از بین می‌برد و در مقابل، نشاط و سرمستی ایجاد می‌کند.

■ **خردورزی:** از نظر شما، عاشورا که دربردارنده عنصر خون و خشونت است، چگونه می‌تواند در

رنج انسان معاصر، آن چنان پیچیدگی پیدا کرده که نمی‌توان آن را با یاد رنج‌های معمولی انسانی و یا حتی رنج‌های عموم پیامبران چاره کرد. به دیگر بیان، با یاد هر رنجی نمی‌توان هر میزان از نجات را انتظار داشت. یاد رنج‌ها و آلام ناقص و محدود، به رهایی ناقص و اهتمام به آلامی محدود به رفع محدودی از آلام می‌انجامد.

صورت‌بندی وحدت، انسجام، و صلح، در عصری پراز تکثر و تفاوت در دنیای امروز نقش آفرینی کند؟ خشم و خشونت، از هر رنجی به وجود نمی‌آید؛ بلکه از رنج‌های منفی که برآمده از فقدان و کمبود است، به وجود می‌آید نه از رنج‌های مثبت که اموری وجودی بوده و برای تحقق هدفی متعالی رخ می‌دهند. پیش از اینکه رابطه میان رنج و خشونت تبیین شود، باید نسبت بین دیگرگرایی و مطلق رنج، پدیدارشناسانه تحلیل شود. در این باره گفتنی است، اساساً رنج و آثار آن در خودبود و دیگربود، امری متفاوت از شادی است. آدمی، آنگاه که در شور شادی غوطه‌ور می‌شود، از دیگران غافل می‌شود. شادی، بدون توجه به یاد رنج‌ها و محدودیت‌ها در گذشته و بدون توجه به امکان زوال آن در آینده، به نوعی از خودخواهی^{۲۸} و خودباوری کاذب^{۲۹} می‌انجامد و همین نیز موجب تنش و دشمنی میان خود و دیگری می‌شود. برعکس، رنج به مثابه وجدان ناخوشی، با نوعی از نیاز و نداری پیوند دارد. به عنوان مثال، رنج بیماری، نوعی از محرومیت از سلامتی است؛ رنج فقر، نوعی از محرومیت از دارایی‌های زندگی است. آدمی، هر میزان که رنج می‌برد (آنکه رنجی را یاد کند) نوعی از نیاز را تجربه می‌کند و انسان، هر میزان که نیازی را عمیقاً تجربه می‌کند، خودخواهی و خودباوری کاذب را از دست داده و به سوی دیگران سوق پیدا می‌کند. این موضوع را در مقایسه با پدیده شادی و لذت، در کتاب رنج عرفانی بیشتر توضیح داده‌ام.

خلاصه آنکه رنجی که بر انسان‌های نمونه نازل گشته، می‌تواند راهی به سوی کلمه سواء، برای سنت‌های دینی مختلف باشد. یاد سازنده از رنج آموزنده‌ی پیامبران، ظرفیت‌های فراوانی برای ایجاد ارتباط میان ادیان مختلف را دارد که می‌توان از آن رهگذر، شکاف‌های دینی را ترمیم کرده، وحدت دینی در دوره غیبت را سامان بخشید. کارکرد وحدت بخشی یاد رنج وجودی، فقط محدود به جوامع دینی نیست، بلکه این یاد در تقریب میان جوامع دینی و جوامع سکولار نیز که رنج پیامبران را به مثابه بخشی از تاریخ رنج انسانی قبول می‌کنند، هرچند به آن باوری دینی ندارند، اثرگذار خواهد بود.

یاد رنج برای این که اهداف عالی تحمل می‌شود، در ایجاد و افزایش انسجام اجتماعی مبتنی بر رنج (انسجام سلبی) و عشق و امید (انسجام ایجابی)، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. این نقش، هرگز به معنای توجیه رنج و نادیده انگاشتن شادی در طراوت جامعه انسانی نیست. آنچه مهم است، این است که هرچند شادی و خوشی، نقش مهمی در نشاط اجتماعی ایفا می‌کند، لیکن ظرفیت و توان شادی قابل مقایسه با قدرت (منفی یا مثبت، مخرب یا سازنده)، رنج، و یاد آن در ایجاد صلح یا خشونت نیست. براین اساس، هرچند مؤمنان ادیان مختلف که به ظاهر اشتراکی در رنج مذکور ندارند (مسیحیان رنج عیسی (علیه السلام) را یاد می‌کنند و مسلمین، رنج پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) یاد می‌کنند)، لیکن راه مشابه و مشترک (یاد رنج انسان کامل) در هر دو سنت مسیحی و اسلامی، می‌تواند به نتیجه‌ای مشابه و شاید مشترک بینجامد و راه را بر نوعی از همبستگی ایجابی (همبستگی بر اساس داشتن‌ها) فراهم آورد.

البته انسجام کاملی که توقع می‌رود در زمان حضور و بعد از بازگشت منجی تاریخ در میان مؤمنان به وجود آید، قابل دسترسی در زمان کنونی نخواهد بود. باین همه، ایجاد انسجامی هرچند ناقص

از طریق: ۱. یاد مشترک از نمونه‌های جامع رنج برای، ۲. علاقه مشترک و تلاش مشترک برای رهایی از رنج امروزی، امری ممکن و شدنی است. علاوه بر اینکه یاد رنج گذشته و امید به آینده می‌تواند در شکیبایی جامعه انسانی، سهمی وافر داشته و انسان‌ها را به همدردی با یکدیگر سوق دهد.

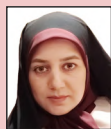
در نتیجه، هرچند خداوند رنج تاریخی انسان را در مرحله پایانی تاریخ جبران خواهد کرد، لیکن تا زمانی که رحمت پایانی خداوند شامل حال انسان نشده است، یاد رنج‌های وجودی که در گذشته رخ داده، راه برون رفتی خواهد بود برای رهایی از رنج این جهانی (اینجایی و اکنونی)، و نیل به حقیقتی که با تمسک به آن بتوان به نجات آن جهانی هم دست یافت. •

پی‌نوشت

- suffering from.
- suffering for.
- suffering from.
- suffering for.
- meaningful suffering.
- meaningless suffering.
- constructive suffering.
- Sympathy.
- Empathy.
- Passion.
- Hamessing.
- Repressing.
- Passion.
- dangerous passions.
- productive and instructive suffering-passions.
- destructive suffering-passions.
- Malignant.
- clashes of suffering.
- Tamer.
- Passions.
- Interests.
- self-centered.
- Narcissism.
- Kazoh Kitamori.
- Simone Weil.
۲۶. فاذا قضیتم مناسککم فاذکروا الله کذکرکم ائاکم او اشد ذکرا (البقره، ۲۰۰).
۲۷. سعید الدین فرغانی، مشارق الدراری.
- Selfishness.
- over-confidence.

حیات عارفانه در جهان متکثر

جایگاه مفاهیم عارفانه در جهان مدرن



سامیه جبارپور

دکترای زبان و ادبیات فارسی-عرفانی



الگوی تاریخی در کاربردی کردن مفاهیم عرفانی

به لحاظ تاریخی وارد کردن مفاهیم و تعاریف عرفانی در زندگی فردی و اجتماعی، رخ داده است؛ لذا موضوعی انتزاعی و دست نیافتنی نیست، بلکه ثابت می‌کند که کاربردی کردن این مفاهیم در زندگی، می‌تواند در جوامع امروزی نیز اتفاق بیفتد. در دوره‌های آغازین شکل‌گیری اصطلاحات و مفاهیم عرفانی، توجه به جنبه‌های اجتماعی و روانی و تلاش در القای درست این مفاهیم، برای به جا گذاشتن تأثیرات روانی فردی و اجتماعی، اعجاب‌آور است. نمونه‌ای از این تلاش‌ها در رساله آداب‌العبادات شقیق بلخی (ف. ۱۹۴ ق) مشهود است. این رساله مختصر، به تبیین چهار مفهوم عرفانی زهد، خوف، شوق به بهشت، و محبت به خداوند می‌پردازد. رساله مذکور با این جمله آغاز می‌شود: «إن المنازل التي يعمل فيها أهل الصدق أربع منازل ...». تخصیص این مفاهیم چهارگانه به واژه عمل، تأکیدی بر کاربردی بودن آن است و از سویی، تعریف همه آنها باطنی و انتزاعی نیست. این مسئله نشان می‌دهد که معانی عرفانی در آن زمان، کاملاً از زندگی دنیوی و محیط اجتماعی دور نشده است. بر مبنای شرح این مفاهیم در رساله مذکور، اگر شرط هر منزلی به درستی به جا آورده شود، نتیجه نهایی آن به صورت خصال نیک اخلاقی و زهدورزی راستین در

زندگی انسان امروزی، با بحران عمیق بی‌معنایی، اضطراب، و عدم آرامش مواجهه است. اگر بخواهیم این مسئله را ریشه‌یابی کنیم، روی این نکته اتفاق نظر خواهیم داشت که فاصله‌گرفتن زندگی‌های کنونی از معنویت و رنگ باختن بُعد معنوی و باطنی زیست آدمی و از همه مهم‌تر، خود ناشناسی انسان‌ها، موجب بی‌معنایی و تهی بودن زندگی از ارزش‌های معنوی و اصالت یافتن امور دنیوی و مادی شده است. هرچند معنویت، خود مفهومی است با دامنه و طیف وسیع معنایی که در جای خود نیازمند اصطلاح‌شناسی دقیق و علمی است. بشر امروزی از بی‌معنایی زندگی آگاه است و از آن به شدت رنج می‌برد، اما نمی‌داند چگونه بر آن غلبه کند و از چه راهی به اصلاح آن برآید. به نظر می‌رسد یکی از راهکارهای غلبه بر این مسئله، روی آوردن به میراث عرفانی و کاربردی کردن مفاهیم و معارف غربال شده آن در زندگی کنونی است. در فضای امروز که بشر می‌خواهد همه چیز عقلانی باشد و توجیه عقلانی امور را معیار پذیرش قرار می‌دهد، عرفان چه جایگاهی دارد؟ در چنین شرایطی چگونه می‌تواند دوام آورد و تعالیم خود را که از غنا و پشتوانه عمیق دینی و معرفتی برخوردار است، برای انسان مدرن عرضه کند؟! هرچند، بروز و ظهور برخی رفتارهای فردی و اجتماعی، در جامعه کنونی نشانگر نرسیدن عقلانیت به جایگاه شایسته خود، است. آیا با وجود روان‌شناسی پیشرفته و اقسام آن و تجهیز انسان امروزی به علم جدید، باز هم به آموزه‌های عرفانی نیاز است؟ به عبارتی، آنچه عرفان می‌تواند به انسان بدهد، علوم دیگر مانند روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی از آن قاصرند؟ نحوه مواجهه عرفان با جامعه متکثر کنونی چگونه بوده و آیا بین این دو مقوله به‌ظاهر متباین، می‌توان نسبتی برقرار کرد؟ آیا با احیای موارث عرفانی و تفهیم و تبیین مجدد بحث‌های معرفت‌افزا، متناسب با نیازهای زیست بشر کنونی، می‌توان راه نجاتی برای انسان امروز از زندگی معنازوده، پیدا کرد؟

زندگی و رفتار فرد تجلی و بروز می‌کند. ممکن است به نظر آید که هر چه این مقامات به مراتب عالی نزدیک شوند، ابعاد اجتماعی آثار و نتایج آن، رنگ می‌بازد. در اینجا باید گفت: «نه تنها چنین نیست، بلکه به عکس، هر چه به مراحل بالاتر پیش می‌رویم، آثار آن در رفتار فرد نمود بیشتری دارد و فواید اجتماعی مترتب بر آن نیز رو به فزونی است». در نمودار تحلیلی زیر، روش تبیین این مفاهیم در ساحات سه‌گانه فردی، اجتماعی، و معنوی مشهود است:

آثار و نتایج منزل اول (زهده)	ظهور در رفتار فردی	ظهور در رفتار اجتماعی	ظهور در اعمال معنوی
منزل اول (زهده)	ظاهر نیرومند، شاد، قانع و توانگر	طلب دنیا و نعمات دنیوی نیست.	ساطع بودن نور عبادت در ظاهر و باطن او
منزل دوم (خوف)	حزین و گریان و خائف و دردمند	هموعان از مکر او ایمن هستند و کسی از شر او هراسان نیست.	همواره به یاد خداست و شکرگزار او، خوف تنبلی در عبادت از او دور شده است.
منزل سوم (شوق محزون از مصائب و بی تاب از مصلحت‌ها به بهشت)	محزون از مصائب و بی تاب از سخنی‌ها نیست، چهره‌ای همیشه خندان دارد.	بخل نمی‌ورزد، منت نمی‌نهد، عیب‌جویی نمی‌کند، دائم‌الاحسان است، در گفتار صادق و در کردار بخشنده است.	همیشه روزه‌دار و نمازگزار است
منزل چهارم (محبت خداوند)	بردبار است، چهره‌ای خندان دارد، هیچ‌کس چهره او را عیوس نمی‌بیند، نکوروی است.	به‌آسانی بسازد (سازگار است)، نیکی بسیار کند، از بدی‌گرایان است، با دیگران بردبار و بخشنده، اخلاقی پسنده دارد، خوش‌خبر، مخالف دروغ‌گویان است.	همه محبت او را در دل دارند و او از گناه دور است

روان‌شناسی دقیق آثار هر یک از منازل و مفاهیم در ساحات ذکر شده، در سده‌های بعد، کمتر مورد توجه عرفا بوده است. به نظر می‌رسد این روش در کاربردی سازی مفاهیم عرفانی در عصر حاضر نیز، الگوی قابل توجهی باشد. طبق این الگو، فرد دیگر تنها به فکر نجات و تعالی خویش نخواهد بود، بلکه مبادی به آدابی خواهد شد که در اصلاح رفتارهای اجتماعی و تحقق زیست معنوی اسلامی مؤثر است.

طرح مسئله و آسیب‌شناسی آن

به گفته استاد زرین‌کوب، «عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان، این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. البته این احساس حالتی است روحانی، و رای وصف و حدّ که در طی آن، عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند»^۲ چنان‌که از این تعریف برمی‌آید، طلب عرفانی، ذاتی آدمی است و بنابراین، نیاز روحی اوست. از طرفی، انسان ساحت‌های دیگری هم دارد، ساحت روانی و جسمانی که باید آنها را شناخت و برای تأمین نیازهای شان از علوم مربوط به آنها کمک گرفت. «روان‌شناسی با تجربه‌هایی که در مدرسه و آزمایشگاه به آن رسیده است و جامعه‌شناسی با مطالعه زمینه‌های زندگی اجتماعی، در ساختار روانی و جسمی آدمیان تفاوت‌هایی یافته‌اند»^۳. بُعد عرفانی و معنوی در آدمی نیز چنین است. «زمانی که جامعه‌ای این نیاز ژرف را به رسمیت نشناسد و شمار اندکی از مردم به سیروسلوک بپردازند، شیرازه جامعه از هم می‌گسلد و در نتیجه، بیماری‌های روحی درمان‌ناپذیر پدیدار می‌شوند»^۴ حال باید بر مبنای این نیاز حتمی و ضروری، از میراث عرفانی مدد جوئیم و با بازخوانی آن، به عنوان سرچشمه‌ای برای معنادهی به زندگی یا اخلاقی‌تر شدن آن، به یاری انسان‌ها برآییم. اما مسئله‌ای که هست اینکه، تعریف انتزاعی و آرمانی مفاهیم عرفانی، نه تنها کمکی به بحث‌های معرفت‌افزا نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان مفهومی دست‌نیافتنی و غیرکاربردی باقی می‌گذارد و در عمل، آن را در سطح معارف نظری تقلیل می‌دهد

که البته هیچ کمکی به بهبود وضع روحی انسان امروزی نخواهد کرد.

امروزه، نیاز بشر به معنویت بیش از گذشته است. بر همین اساس، شاهد گرایش تعداد قابل توجهی از افراد جامعه به عرفان هستیم که خود بیانگر تداوم همان طلب عرفانی است که در سطور پیش اشاره شد. امروزه، با سرعت گرفتن تحولات دنیای مدرن، شاهد ترویج جهانی تعالیم عرفانی در جوامع مسلمان و غیرمسلمان، از شرق تا غرب عالم هستیم. عوامل متعددی در این امر دخیل‌اند که عبارت‌اند از: صنعت چاپ که خود موجب نشر متون عرفانی و دسترسی همگانی به آن شد و رسانه‌های الکترونیکی (صدا و فیلم) و مجازی (اینترنت، اینستاگرام، تلگرام، ...) که همگی در خروج تصوف از حالت انتزاعی و عمومی‌سازی نظام آموزشی طریقه‌های صوفیانه، تأثیر به‌سزایی داشته‌اند. با همگانی شدن تصوف و عرفان در دنیای معاصر، آموزه‌ها و مفاهیم آن نیز بر خلاف گذشته که به صورت سبزی و زبان رمزی در اختیار گروه خاصی از مریدان بود، با ساده‌سازی معنا (نه کاربردی کردن آن)، رواج چشمگیری داشته و خصوصاً میان جوانان تسری یافته است.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا به‌رغم اشاعه وسیع مفاهیم عرفانی، بحران روحی انسان امروزی به قوت خود باقی است؟ پاسخ این سؤال می‌تواند متعدد باشد، ولی بی‌شک یکی از دلایل این امر، ریشه در ظهور فرقه‌های عرفانی جدید و ترویج تعالیم سطحی آنها دارد. تعالیمی از قبیل: استفاده از سحر و جادو، روان‌درمانی، امور رمزآلود و مخفی، ترغیب و ترویج روش‌های نامتعارف در کسب تجارب عرفانی، و امور نمایشی و سخیف و گاه خطرناک که همگی جایگزین مفاهیم سعادت‌بخش و اصیل عرفانی شده‌اند.^۵ اصول عقاید فرقه‌های عرفانی عصر جدید، چنان‌که از آثار آن در رفتار افراد پیداست، جز نتیجه‌ای ضد عقلانی، ضد دینی، ضد تجربی،

و حتی ضد علمی و اخلاقی در پی نداشته است. افرادی که برای رهایی و نجات از فشارهای روحی و روانی گرفتار دام چنین محافلی شده‌اند که با نام مدرسه عرفانی به نشر آموزه‌های غلط می‌پردازند، در توصیف بهبود و تعالی کاذب روحی و روانی خود عباراتی از این قبیل به زبان می‌آورند: «از آن درمان گرفتیم، آرامش بیشتر شده، بیشتر از زندگی لذت می‌برم، و ...». ناشکیبایی انسان امروزی که از پیامدهای تحولات سریع دنیای مدرن است، به خصوص در میان جوانان، موجب شده تا به دنبال راهی میان‌بُر باشند و برای تجربه فوری و آنی آرامش معنوی، به جای تهذیب و تزکیه نفس که با ریاضت و مشقت تحقق می‌یابد، به روش‌های نادرستی روی آورند که این فرقه‌ها تجویز می‌کنند. مفاهیم عرفانی توسط این طریقه‌های نوظهور عرفانی، به غلط به پیروانشان تلقین می‌شود. مثلاً مفهوم تجربه عرفانی را در حد روی آوردن به مواد مخدر تنزل داده‌اند. از مفهوم عشق که از راه‌های مهم وصول به حق است، تقدس‌زدایی کرده‌اند و آن را تا مرتبه‌ای سخیف تقلیل داده‌اند. اگر معنای عشق به درستی تبیین شده و تحقق یابد، می‌تواند آثار فردی و اجتماعی‌الایی چون شفقت و همدلی انسان‌ها، کاهش خشم و نفرت و کینه، و ایجاد صلح و محبت را در پی داشته باشد. برداشت و اشاعه غلط مفاهیم اصیل عرفانی موجب تبدیل آنها به اضدادشان می‌شود و نتایج معکوسی به بار می‌آورد که امروزه، در جامعه شاهد آن هستیم.

تحقیقات کنونی در تبیین مفاهیم عرفانی

تنها عرفان‌های نوظهور نیست که به اشاعه - هرچند غلط - مفاهیم عرفانی پرداخته‌اند، بلکه برخی طریقه‌های عرفانی سنتی که حیات آنها هنوز هم در جامعه تداوم دارد، مفاهیم عرفانی کلاسیک را به مریدانشان می‌آموزند. آنها غالباً معنایی بر آن مفاهیم نیفزوده‌اند، بلکه همان آموزه‌ها را که در متون گذشتگان ثبت است، در رساله‌های اختصاصی یا به طور شفاهی آموزش می‌دهند و بیشتر بر بُعد آیینی و مناسکی طریقه، توجه و تأکید ویژه دارند. برخی از آن عرفان‌های نوظهور عبارت‌اند از ذبیبه، نعمت‌اللهیه، نقشبندیه، و خاکساریه.^۶ در پژوهش‌های علمی و تخصصی، چندان تحول و نوآوری در کاربردی کردن این تعالیم، در زندگی فردی و اجتماعی دیده نمی‌شود. البته تلاش‌های اندکی صورت‌گرفته که از این میان، کتاب مسّت هشیار در خور توجه است. مؤلف کتاب، سعی کرده با کاربردی کردن مباحث نظری عرفان و تصوف، اثرات روان‌شناختی دو باور کلیدی جهان‌نگری ملاحظه‌دار، در ساحات سه‌گانه ذهن آدمی (شناخت، عواطف، و اراده) در جامعه کنونی و برای تعالی انسان امروزی نشان دهد. این دو باور، عبارت‌اند از وحدت وجود و حرکت جوهری. وی در این کتاب به تأثیر دو سویه باورها بر احساسات و عواطف آدمی و به تبع آن، خواست و اراده او تأکید کرده و معتقد است: «اگر آموزه‌های عرفانی برای بشر امروزی درست تبیین شود، به عنوان باوری اصیل، بر عواطف و اراده او تأثیر مثبتی خواهد گذاشت».^۷

هنرمندان نیز از این حرکت برکنار نمانده‌اند. آنان به عنوان آموزگاران و راویان موارث عرفانی، در تسهیل و تأثیر مفاهیم عرفانی بر زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها، متناسب با شرایط جامعه، اقدامات قابل توجهی انجام داده‌اند. از جمله، اپرای عروسکی مولوی که سازنده آن، بهروز غریب‌پور، از اپرا به عنوان یک زبان بیان برای انتقال مفاهیم عرفانی آثار مولانا، به نحوی خوب و اثرگذار بهره برده است.^۸ بازنویسی مثنوی برای بچه‌ها^۹ نیز از کارهای قابل توجهی است که در نهادینه کردن تعالیم عرفانی در ذهن بچه‌ها از همان اوایل کودکی مؤثر است.

نتیجه‌گیری

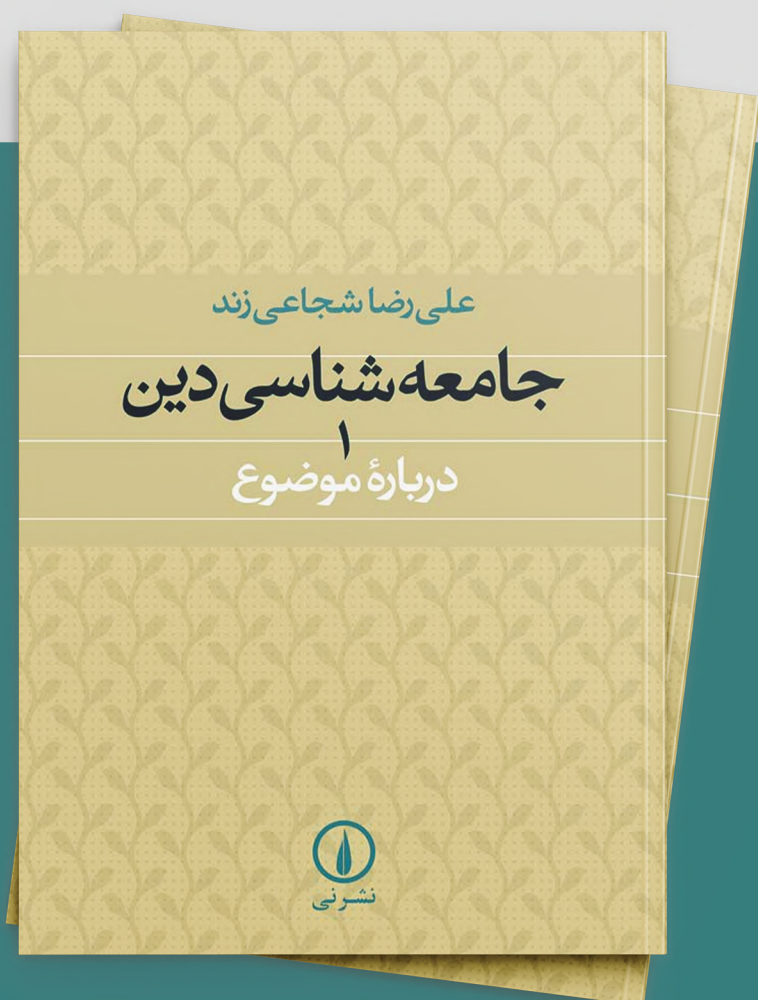
با به رسمیت شناختن بُعد معنوی و روحانی، به عنوان یکی از ساحات وجودی انسان و پرورش و تربیت صحیح آن در کنار علوم و معارف دیگر، ناگزیر از روی آوردن به مفاهیم و آموزه‌های عرفانی

نیز هستیم. در دنیای معاصر، نیاز بشر به معنویت بیشتر از گذشته احساس می‌شود و همین ضرورت، توجه به کاربردی کردن تعالیم عرفانی را بایسته می‌کند. تحقق این امر، منوط به پالایش و بازخوانی دوباره میراث عرفانی و ورود مفاهیم آن به عرصه عمل و زندگی فردی و اجتماعی است. علی‌رغم گسترش چشمگیر عرفان در جوامع و بعضاً ترویج اصول عقاید منحرف زمامداران آن، بحران معنوی انسان امروزی همچنان لاینحل باقی مانده است. تبیین علمی و صحیح مفاهیم عرفانی، متناسب با نوع زندگی مدرن و توجه به ابعاد روان‌شناختی و آثار فردی و اجتماعی برآمده از آن و نیز سوق دادن این مفاهیم به سمت کاربردی شدن، در ابتدای راه است و اگر مورد قصور و اهمال واقع شود، عرصه را برای عرفان‌های نوپدید بازتر می‌کند. عرفان‌های جدید که به اشاعه غلط مفاهیم عرفانی مبادرت می‌کنند و اصول عقاید آنها بر خلاف عرفان و تصوف اسلامی، خالی از پشتوانه تعالیم قرآن و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) است، هیچ کمکی به حل بحران معنویت در دنیای مدرن نکرده‌اند. ●

پی‌نوشت

۱. آداب‌العبادات؛ شفیق بلخی؛ تصحیح پل نوبیا؛ ترجمه نصرالله پورجوادی، معارف، ش ۱۳۶۶، ۶، ص ۱۰۸.
۲. فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان؛ محمد استعلامی؛ فرهنگ معاصر، چاپ دوم، ۱۳۹۹، ش، تهران، ج ۲، مدخل عرفان.
۳. فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان؛ محمد استعلامی؛ فرهنگ معاصر، چاپ دوم، ۱۳۹۹، ش، تهران، ج ۲، مدخل عرفان.
۴. مسّت هشیار؛ علیرضا نادری؛ نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۸، ش، تهران، ص ۸۶.
۵. عرفان عصر جدید؛ دکتر همایون همتی؛ نشر نامک، چاپ اول، ۱۴۰۱، ش، تهران.
۶. طریقه‌های شیعی ایران؛ ریچارد گراملیش؛ ترجمه شیرین شادفر، نشر نامک، چاپ اول، ۱۳۹۹، ش، تهران.
۷. مسّت هشیار؛ علیرضا نادری، ص ۱۷.
۸. نگاه آفتاب؛ گفتگو با بهروز غریب‌پور، نویسنده و کارگردان تئاتر؛ سال اول، شماره چهارم، تابستان ۱۴۰۰، ش، ص ۱۰۶-۱۱۶.
۹. همان؛ سال اول، شماره سوم، بهار ۱۴۰۰، ش، ص ۱۱۸-۱۳۲.

جامعه‌شناسی دین پس از عبور از فرازهای بلندی چون موضوع‌شناسی و روش‌شناسی و مرور تفصیلی بر ادبیات نظری جامعه‌شناسان دربارهٔ دین، آمادگی آن را پیدا می‌کند تا به دل مسائلی برخاسته از تعامل میان دین و جامعه در سطح ساختاری، نهادی، گروه‌ها و کنش‌گران اجتماعی بزند. آن تأملات در واقع راهی است به سوی جامعه‌شناسی دین شدن؛ در حالی که ورود به عرصهٔ مسائل، بابتی را به روی جامعه‌شناسی کردن دربارهٔ دین می‌گشاید که لابد غرض نهایی تمامی این تلاش‌هاست. مجموعهٔ حاضر بر همین سیاق شکل گرفته است؛ اما به دلیل حجم معتدله و لزوم صرف زمان بیشتر در نگارش، ترجیح داده شده در مجلداتی چند و به تدریج عرضه گردد. به همین رو اینک شاهد جلد نخست آن هستید. جلد دوم از این مجموعه، همچنان در موضوع‌شناسی باقی خواهد ماند تا ضمن تکمیل بحث‌های مربوط به دین از طریق تأمل در گونه‌شناسی ادیان، به دینداری و مباحث متعدد آن نیز پردازد. روش‌شناسی مطالعات دین و رهیافت‌های نظری به دین و مسائل اجتماعی دین به ترتیب مباحث بعدی مجموعهٔ جامعه‌شناسی دین خواهند بود که در پنج جلد عرضه خواهد گردید.



جامعه‌شناسی دین

نویسنده: علیرضا شجاعی زند

تعداد صفحات: ۲۹۰

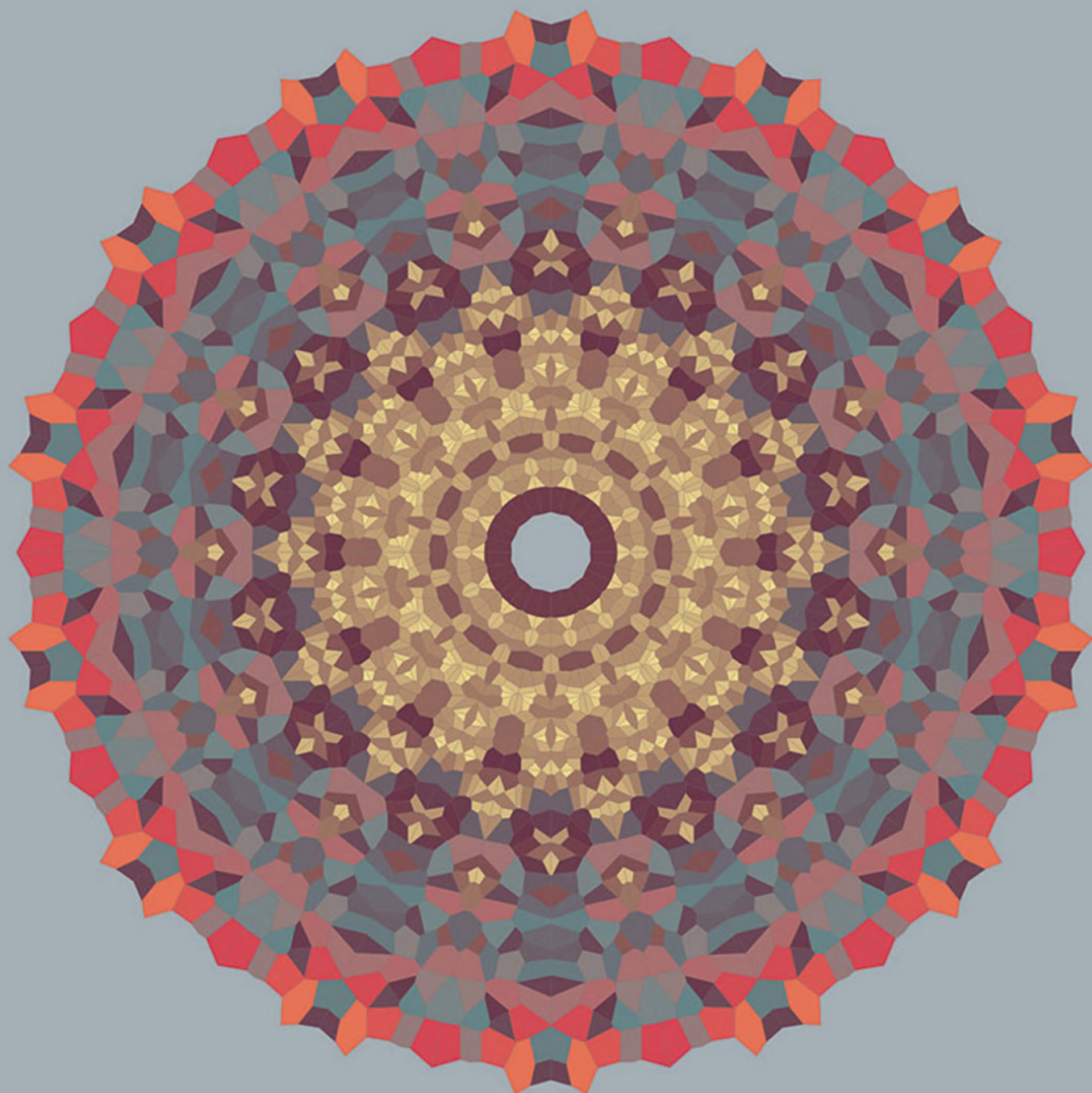
ناشر: نشرنی

سال نشر: ۱۳۸۸

شناخت و مذهب

گفتار و نوشتارهایی از:

ابوطالب صفدری، محمد امین سرایی، مهدی نساجی، ناتانیل بارت، جاستین بارت،
حمیده مسلمان نژاد، دیوید لیچ، آکو ویسالا و فرخنده سادات یزدانی



فطرت و علوم شناختی

بررسی بنیادهای شناختی و روان شناختی دین



مهدی نساجی |

عضویت علمی دانشگاه کلیسای مسیح
کانتربری، مدرس مهمان، دانشکده روان‌شناسی
دانشگاه شهید بهشتی



بنا منظور شده است. هر دو از مواد ساختمانی شبیه به هم، همچون سنگ، سیمان، تیر آهن، و سازه‌های مشابه ساخته شده‌اند؛ بنابراین این دو ساختمان و دیگر ساختمان‌ها از جمله مدارس و بیمارستان‌ها، گرچه نمودهای متفاوت و نیز کارکردهای متفاوتی دارند، ولی در نهایت همگی بر شالوده‌ها و زیرساخت‌های کم‌ویش مشترکی استوارند.

امروزه، دانشمندان علوم شناختی و روان‌شناسان معتقدند که پدیده‌های فرهنگی متفاوت، همچون ساختمان‌های متفاوت هستند که هرچند نمودهای متفاوتی دارند، ولی کم‌ویش دارای زیرساخت‌های مشترکی هستند. مثلاً مذاهب مختلف جهان، نمود و بروزهای متفاوتی دارند، اما دارای ریشه‌های شناختی کم‌ویش مشترک در روان انسان هستند که این فرایندهای شناختی مشترک، حتی میان مذهب و سایر پدیده‌های فرهنگی، همچون هنر، ادبیات، آداب، و سنن نیز نقاط مشترک وجود دارد. علوم شناختی تلاش می‌کند این زیرساخت‌های شناختی را که منجر به شکل‌گیری مذهب، به عنوان یک نمود فرهنگی می‌شود را شناسایی کند. این دانش نوپا، دانشی میان‌رشته‌ای است که با توسل به فرایندهای روان شناختی عادی افراد، خصوصاً پویایی شناختی، پدیده‌های فرهنگی را توضیح می‌دهد. علوم شناختی، موج جدیدی از تحقیقات در زمینه رشد شناخت دینی در کودکان و بزرگسالان است که تلاش می‌کند توضیح دهد که چگونه پویایی‌های شناختی خاص، منجر به پیدایش باورهای دینی، خصوصاً خدا باوری می‌شود.

یکی از توانایی‌های شناختی که در انسان‌ها وجود دارد و زمینه خدا باوری را در انسان‌ها، حتی در آغاز کودکی ایجاد می‌کند، توانایی تمییز و تشخیص میان شیء (object)، و فاعل دارای اراده (Agent) است. مطالعات روان شناختی نشان می‌دهند که کودکان، حتی در سن پنج ماهگی، میان شیء و فاعل ذی شعور تمایز قائل می‌شوند و نوع رفتارشان با آنها متفاوت است. یک کودک، حتی قبل از یک سالگی بین صندلی آشپزخانه و کسی که در آنجا آشپزی می‌کند، فرق می‌گذارد. او هیچگاه آویزان صندلی (که یک شیء است) نمی‌شود تا به او شیر یا شکلات بدهد، اما سراغ کسی که در حال آشپزی است (فاعل دارای اراده) رفته، گریه و زاری می‌کند و شیر و شکلات روی میز آشپزخانه را تقاضا می‌کند.

متخصصان علوم شناختی در تلاش‌اند تا زیرساخت‌های دین باوری در ذهن و روان انسان را کشف کنند. در دو دهه اخیر، این دانش توسعه‌ی بسیاری داشته است. امروزه، بیشتر متخصصان علوم شناختی و نیز روان‌شناسان، معتقدند دین داری امری طبیعی است که ریشه در مجموعه‌ای از بنیادهای شناختی و روان شناختی دارد که عموماً در طول دوره تکامل بشر برای انطباق با محیط به دست آمده‌اند. اما این ادعا دقیقاً به چه معناست؟ طبیعی بودن دین، آن‌گونه که روان‌شناسان و شناخت‌شناسان مدعی‌اند، چه تفاوتی با فطری بودن دین، آن‌گونه که دین‌داران معتقدند دارد؟ در این نوشته کوتاه سعی می‌کنم به این دو پرسش پاسخ دهم. مسجدی بزرگ و زیبا و باشکوه را تصور کنید که با ورود به این مسجد، حسی از عظمت و معنویت به شما دست می‌دهد. حال یک کتابخانه را تصور کنید که این کتابخانه هم بزرگ و مجلل و جالب توجه است. گرچه این دو ساختمان برای دو منظور متفاوت ساخته شده‌اند و ظاهری متفاوت دارند، اما کم‌ویش، اصول ساختمانی یکسانی در هر دو



فاعل پنداری، تنها زیرساخت روان‌شناختی خداپاوری نیست. زیرساخت روان‌شناختی دیگر، غایت انگاری انسان‌هاست. از توانمندی‌های انسان که آن را در طول تاریخ تکامل به دست آورده، نگاه ابزاری به جهان و توان تولید ابزار است. این تمایل روان‌شناختی که «هر چیزی را غایتی است»، منجر به توانایی تولید ابزار شده، توانمندی‌ای که امتیاز بشر بوده، به او در بقا کمک کرده است. حیوانات، توانایی تولید ابزار ندارند. برای عموم آنها، یک تکه سنگ یا یک تکه چوب، هیچ چیز نیست جز یک تکه سنگ یا تکه‌ای چوب؛ ولی این انسان است که با خود می‌گوید: «این تکه سنگ چه غایتی دارد؟ آیا وسیله‌ای تیز برای بریدن است؟، آیا این تکه چوب، ابزاری برای شکار است؟» این تمایل را که هر موجودی را غایتی است، می‌توان در کودکان خردسال سه چهارساله هم دید. مثلاً در پژوهشی به کودکان، صخره‌های تیزی را نشان دادند و از آنها پرسیدند: «چرا این صخره‌ها تیز هستند؟» و عده‌ای پاسخ دادند: «برای این که نمی‌خواهند کسی روی آنها بنشیند».

غایت انگاری، به عنوان یک زیرساخت روان‌شناختی در بزرگسالان، هم به شکل ناخودآگاه وجود دارد و هم گاهی آنها از همین ادبیات غایت انگارانه در توصیف پدیده‌ها

کودکان، نه تنها قدرت تمییز بین شیء و فاعل دارای اراده را دارند، بلکه نوعی گرایش به فاعل پنداری را نیز دارند؛ به این معنا که اگر شک داشته باشند که آیا در پس پدیده‌ای، فاعلی وجود دارد یا آن پدیده صرفاً یک حرکت مکانیکی بدون اراده است، گرایش دارند که وجود فاعل را در پس آن پدیده در نظر بگیرند. این ویژگی در کودکان دیده می‌شود و در بزرگسالی نیز ادامه پیدا می‌کند. فرض کنید شبی در منزل نشسته‌اید و صدایی مرموز و ناشناخته از گوشه خانه به گوش شما می‌رسد. اولین واکنش شما، ترس و نگرانی از این است که مبادا یک دزد (که یک فاعل دارای اراده است)، به خانه شما آمده باشد. البته شما احتمالاً اِرسی خواهید کرد که علت را بیابید، ولی همیشه اولین واکنش روانی به این صدای مبهم، این است که یک فاعل، در پس این اتفاق است. شبیه همین مورد، وقتی است که در جنگل یا بیابان‌ها در حال استراحت هستید و مثلاً صدای خش‌خش از میان بیشه‌ها به گوش می‌رسد. اولین واکنش شما این است که مبادا، حیوانی (فاعل بااراده)، به سمت شما می‌آید و شما احتمالاً خیلی زود موضع دفاعی می‌گیرید یا فرار می‌کنید. این یک خصوصیت روانی در انسان است که از طریق فرایند تکامل به او به ارث رسیده است و اگر اجداد ما تمایل به فاعل پنداری نداشتند و آسوده در جنگل‌ها و بیابان‌ها زندگی می‌کردند، تاکنون خوراکی شیران و بیابان و پلنگان شده بودند و از نسل بشر چیزی باقی نمانده بود.

بنابراین انسان از منظر روان‌شناختی، گرایش به فاعل پنداری دارد و پژوهشگران علوم شناختی، شواهد متعددی بر این ادعا ارائه کرده‌اند. گفته می‌شود که همین فاعل پنداری انسان، از زیرساخت‌های باور او به خداوند است. به این معنا که انسان‌ها، وقتی در جهان طبیعت سیر می‌کنند و پدیده‌های مختلف را تجربه می‌کنند، از نظر روانی (به همان دلیلی که گفته شد)، این آمادگی را دارند که برای هر پدیده‌ای فاعلی در نظر بگیرند که موجب پیدایش آن پدیده است و این آمادگی روانی در طول فرایند تکامل، در انسان‌ها به وجود آمده و از اوایل کودکی نمایان می‌شود؛ بنابراین، مثلاً اگر ابرها تکان می‌خورند یا باران می‌بارد و یا بادی می‌وزد، کودک این آمادگی روانی را دارد که به دنبال فاعلی در پس این پدیده‌ها بگردد و اگر به او گفته شود: «این خداست که ابر و باران و باد را آفریده است.» به دلیل همان زیرساخت روان‌شناختی (تمایل به فاعل پنداری)، چنین ادعایی برای کودک کاملاً قابل پذیرش است. به عبارت دیگر، همان‌طور که زمینه فیزیولوژیک کودک، پذیرای شیر مادر است و اگر شیر مادر به او عرضه شود، آن را به راحتی جذب می‌کند، زمینه روان‌شناختی کودک نیز پذیرای این باور است که خدایی در پس این طبیعت است که این چرخ‌گردون را می‌چرخاند.

استفاده می‌کنند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «چرا گردن زرافه دراز است؟» بسیاری پاسخ می‌دهند: «تا بتواند برگ درختان را بخورد». این در حالی است که درازی گردن زرافه ناشی از جهش ژنتیکی است و زرافه هیچ اراده و قصدی در دراز بودن گردنش ندارد. یا مثلاً در زبان عامه گفته می‌شود: «اسپریم‌ها با یکدیگر رقابت می‌کنند تا خود را به تخمک برسانند و بارور شوند.» این در حالی است که اسپریم‌ها موجوداتی غایت‌انگار نیستند که با یکدیگر بر سر دست‌یابی به تخمک، رقابت کنند؛ بلکه اتفاقی که می‌افتد، حرکت تصادفی اسپریم‌ها و برخورد برخی از آنها با تخمک است.

بنابراین غایت‌انگاری و جهان‌را غایت‌مند دیدن، از زیرساخت‌های روانی انسان‌ها در طول تاریخ تکامل است. دانشمندان علوم‌شناختی معتقدند، این زیرساخت روان‌شناختی نیز، همچون فاعل‌پنداری، زمینه را برای خداباوری فراهم کرده است. اگر این جهان‌را غایتی است، پس جهان هدفمند آفریده شده و جهانی که هدفمند است، باید کسی برای آن هدف‌گذاری کرده باشد و خداوند می‌تواند همان موجودی معرفی شود که برای جهان هدف‌گذاری کرده است. به عبارت دیگر، وقتی حتی کودکان نیز از نظر روانی آماده‌اند که برای این جهان، غایت و غایت‌سازی در نظر بگیرند، این غایت‌انگاری، زمینه پذیرش وجود خدایی که ادیان معرفی می‌کنند را برای کودک آماده می‌کند. باز هم شبیه همان شیر مادر که ساختار فیزیولوژیک کودک، شیر را پذیراست، ساختار روانی او نیز این توضیح را که خدایی هست که این جهان را غایت‌مند آفریده، به راحتی پذیراست.

در نتیجه خداباوری امری سهل و آسان است و حتی در جهان سکولار امروزی نیز، بر اساس آمار جهانی، بیش از هشتاد درصد مردم جهان، به نوعی خداباور هستند. سهل بودن خداباوری به این دلیل است که خداباوری، بر

غایت‌انگاری و جهان‌را غایت‌مند دیدن، از زیرساخت‌های روانی انسان‌ها در طول تاریخ تکامل است. دانشمندان علوم‌شناختی معتقدند، این زیرساخت روان‌شناختی نیز، همچون فاعل‌پنداری، زمینه را برای خداباوری فراهم کرده است. اگر این جهان‌را غایتی است، پس جهان هدفمند آفریده شده و جهانی که هدفمند است، باید کسی برای آن هدف‌گذاری کرده باشد و خداوند می‌تواند همان موجودی معرفی شود که برای جهان هدف‌گذاری کرده است. در نتیجه خداباوری امری سهل و آسان است و حتی در جهان سکولار امروزی نیز، بر اساس آمار جهانی، بیش از هشتاد درصد مردم جهان، به نوعی خداباور هستند. سهل بودن خداباوری به این دلیل است که خداباوری، بر شالوده‌های روان‌شناختی که دو نمونه از آن، فاعل‌پنداری و غایت‌پنداری هستند، بنا شده است.

شالوده‌های روان‌شناختی که دو نمونه از آن، فاعل‌پنداری و غایت‌پنداری هستند، بنا شده است. روان‌شناسان، علاوه بر دو زیرساخت فوق، زیر ساخت‌های متعدد دیگری، همچون سازوکار دلبستگی را نیز شناسایی کرده‌اند که شالوده‌های خداباوری را ایجاد می‌کنند. در مجموع، ادعای روان‌شناسان، خصوصاً روان‌شناسان شناختی و تکاملی، بر این است که خداباوری، به عنوان یک پدیده روانی، همچون ساختمانی است که مواد اولیه آن در روان بشر در فرایند تکامل، از پیش آماده شده است؛ بنابراین پیدایش و نمود آن در انسان، امری سهل و آسان است و به همین دلیل است که باور به خدا، امری همگانی در گذشته و حال است.

توجه شود که سازوکارهایی همچون فاعل‌پنداری، غایت‌انگاری، و دلبستگی، هیچ‌کدام علت خداباوری نیستند، بلکه مجموعه‌ای از عوامل‌اند که خداباوری را در انسان تسهیل می‌کنند. توجه به همین نکته، می‌تواند پاسخ به این سؤال باشد که اگر سازوکارهای روان‌شناختی ناشی از فرایند تکامل، شالوده خداباوری هستند، آیا این بدان معناست که خداباوری امری غیر الهی و بلکه امری زمینی و ناشی از طبیعت (طبیعی) و تکامل بشر است؟

پاسخ روشن است؛ خداباوری گرچه زمینه‌های زمینی و طبیعی دارد، اما می‌تواند دلیل‌های الهی داشته باشد و انسان‌ها به دلایل عقلانی، شهود عرفانی، معجزات، رهنمودهای پیامبران، و دلایل بسیار دیگر، خداباوری را برای خود امری عقلانی و یا عقل‌پذیر نمایند. آنچه روان‌شناسان و متخصصان علوم‌شناختی مدعی هستند، صرفاً این نکته است که زیرساخت‌های شناختی روان بشر، زمینه مساعدی برای خداباوری است.

به گمان صاحب این نوشته، حتی می‌توان جلوتر رفت و گفت: «آنچه روان‌شناسان و متخصصان علوم‌شناختی در مورد زمینه‌های پیدایش خداباوری در انسان می‌گویند، احتمالاً مؤید چیزی است که در متون دینی از آن به عنوان فطری بودن خداباوری یاد می‌شود.» اگر فطری بودن را به این معنا بگیریم که زمینه‌ی خداباوری در انسان‌ها وجود دارد، (و نه این که خداباوری به صورت جبری و غیرارادی در انسان‌ها قرار داده شده است)، آنگاه، شاید بتوان گفت: «آنچه روان‌شناسان و شناخت‌شناسان در مورد سازوکارهای زمینه‌ساز خداباوری می‌گویند، در حقیقت توصیف این نکته است که چرا و چگونه زمینه خداباوری در انسان‌ها شکل می‌گیرد.» در قرآن کریم، چیزی بیش از این گفته نشده که «به دین الهی روی آورید، دینی که فطری است و خداوند آن را در انسان‌ها نهاده است.» گمان من این است که آنچه این آیه شریفه می‌خواهد بگوید، این

است که دین، باری بر دوش شما نیست و نهاد روان‌شناختی شما انسان‌ها، پذیرای آن است و اگر من شما را به دین دعوت می‌کنم، به چیزی که روان شما از آن دوری کند یا با آن بیگانه باشد، دعوت نمی‌کنم. در مقام تشبیه، اگر ما افراد را به خوردن میوه و سبزی دعوت می‌کنیم، به چیزی دعوت می‌کنیم که سیستم گوارش بدن انسان نیز با آن هماهنگ است، ولی اگر انسان‌ها را به خوردن سنگ و چوب دعوت کنیم، به چیزی ناسازگار با سیستم فیزیولوژی بدن او دعوت کرده‌ایم. به همین وزن، فطری بودن دین که خداوند به آن اشاره کرده، به معنای آن است که خداوند به چیزی دعوت کرده که با سیستم روان‌شناختی بشر سازگار است. اگر چنین تفسیری را بپذیریم (که البته جای دقت و بررسی بیشتر دارد)، می‌توان گفت: «یافته‌های روان‌شناختی و علوم‌شناختی، هماهنگ با آن چیزی است که در قرآن کریم و احتمالاً سایر متون دینی، از جمله روایات آمده است.»

نکته آخر، این که روان‌شناسان و شناخت‌شناسان، فقط درباره خداباوری دست به پژوهش و شناسایی زیرساخت‌های شناختی و روانی زده‌اند؛ بلکه در مورد سایر اجزای اصلی ادیان، از جمله باور به روح و جهان ماورا و نیز جهان پس از مرگ و جاودانگی انسان نیز، دست به پژوهش و کشف زیرساخت‌های روانی و شناختی زده‌اند و به تفصیل در کتب روان‌شناسی دین به آن پرداخته‌اند (متأسفانه، منابع فارسی در این حوزه بسیار کم و شاید نایاب است و این حوزه از پژوهش، حوزه‌ای نوپاست که جا دارد روان‌شناسان و اندیشمندان دینی در ایران نیز، با همکاری یک‌دیگر، به واکاوی بیشتر این حوزه بپردازند).

پی‌نوشت

۱. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ الروم، ۳۰.



ناتانیل بارت |

پژوهشگر دانشگاه ناوارا، اسپانیا

مترجم: فرخنده سادات یزدانی |

ماهیت آگاهی

درآمدی بر نسبت دین و نوروتولوژی



■ اندرو نیوبرگ

باینحال، پیشنهاد نیوبرگ مبنی بر اینکه عملکردهای مغز، ابزاری حیاتی برای تفسیر باورهای دینی است، چیزی که او آن را هرمنوتیک عصب‌شناختی^{۱۵} می‌نامد، متمایزترین ویژگی رویکرد روش‌شناختی اوست. در واقع، به نظر من، تصویر نیوبرگ از اینکه چگونه مغز تجربه ما از واقعیت را تعیین می‌کند، تنها رکن اصلی سنتز برنامه‌ریزی شده او از دیدگاه‌های مذهبی و علمی نیست، بلکه پیش‌فرض بنیادی نوروتئولوژی است. اهمیت معرفت‌شناسی مغز‌محور نیوبرگ در فصول دهم و آخر، «مسائل معرفت‌شناختی در نوروتئولوژی»، جایی که او پیشنهاد می‌دهد که علم مغز، با پدیدارشناسی وضعیت‌های معرفتی اولیه همراه شود، می‌تواند اهرم فشاری را در مورد سؤالات مربوط به ماهیت نهایی واقعیت ایجاد کند. جالب آنکه، این اهرم، با قراردادن ما در یک مخصصه معرفت‌شناختی، از انزوایی به‌ظاهر ناامیدکننده به دست می‌آید. نیوبرگ می‌گوید: «به دام مغزمان افتاده‌ایم که به دنیا نگاه می‌کند و آن دنیا را به بهترین شکلی که می‌توانیم، بازسازی می‌کنیم.» از این موقعیت، تنها نشانه ما از واقعی بودن، چیزی است که به ما احساس واقعی بودن می‌دهد (چیزی که برای ما واقعی است).

اگر طی ده سال گذشته، چیزی در مورد مطالعات تصویربرداری مغزی^۱، از تجربیات دینی خواننده باشید، احتمالاً با نام اندرو نیوبرگ^۲ مواجه شده‌اید. او یک متخصص برجسته در نورورادیولوژی (رادیولوژی اعصاب)^۳ است و برخی از دقیق‌ترین مطالعات را در مورد همبسته‌های عصبی زیستی^۴ تجربیات ناشی از مدیتیشن و دعا انجام داده است.

علاوه بر این، از زمان نوشتن ذهن عرفانی^۵ (۱۹۹۹) با یوجین داکوبلی^۶، نیوبرگ با حضور در رسانه‌های جریان اصلی و تألیف چندین کتاب با عنوانهای مهیج - با هدف مخاطب عام - (مثل چگونه خدا مغز شما را تغییر می‌دهد؟^۷، ۲۰۰۹) خود را در انظار عمومی تثبیت کرد. به نظر می‌رسد نیوبرگ با اصول نوروتئولوژی^۸ (۲۰۱۰) به سمت مخاطبان متفاوتی روی آورده است: هم‌تایان دانشگاهی خود در علوم و علوم انسانی.

هدفی که نیوبرگ تبیین کرده، روشن ساختن مقدمات منطقی و اهداف و روش‌های یک پروژه عظیم میان‌رشته‌ای است که او آن را نوروتئولوژی می‌نامد. من گمان می‌کنم هدف اعلان‌شده او این است که دانشمندان بیشتری را برای پیوستن به این سرمایه‌گذاری غیرمعمول ترغیب کند.

دیدگاه نیوبرگ برای نوروتئولوژی فوق‌العاده جاه‌طلبانه است؛ اگرچه تعریف اولیه او از نوروتئولوژی به طرز فریبنده‌ای ساده به نظر می‌رسد: «زمینه مطالعه‌ای که علوم اعصاب را با دین و الهیات پیوند می‌دهد.» - همانطور که این پیوند بیشتر بیان می‌شود، روشن می‌گردد که نیوبرگ به دنبال انجام کارهایی بیش از رشد و پرورش گفتگوی میان‌رشته‌ای است؛ هدف او ادغام دیدگاه‌های دینی و علمی در تعقیب یک «ابر الهیات یا مگاتئولوژی»^۹ فراگیر است که ریشه در «دو عنصر جهانی دین و مغز انسان» دارد.

باینحال، اگرچه او مکرراً خواستار مشارکتی برابر و متقابلاً محترمانه بین دیدگاه‌های دینی و علمی است، اما در پایان کتاب مشخص می‌شود که موتور واقعی نوروتئولوژی، علم مغز^{۱۰} است.

نیوبرگ امیدوار است که علم مغز، هنگامی که با پدیدارشناسی غنی از تجربیات دینی همراه گردد، به ما این اجازه را بدهد تا در نهایت به سؤالات همیشگی در مورد ماهیت آگاهی و ماهیت واقعیت^{۱۱} و وجود خدا بپردازیم.

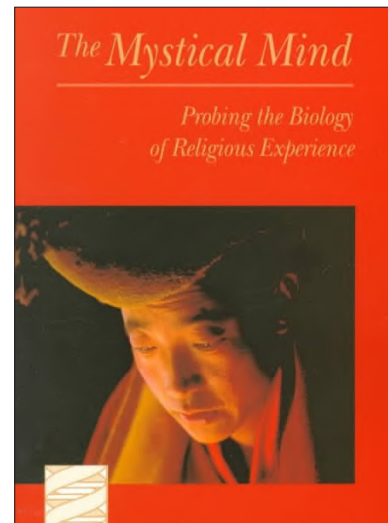
ادیان جهان ممکن است قبلاً به ما امکان دسترسی تجربی به واقعیت نهایی را داده باشند. نیوبرگ، همیشه مراقب است که این امکان را باز نگذارد - اما او معتقد است که علم مغز، نقشی محوری در توسعه درک سیستماتیک از تجربه دینی ایفا خواهد کرد و امیدوار است که این درک، وضعیت انسان را بهبود بخشد و ما را به سوی روشنگری جدید هدایت کند. نیوبرگ از طریق بیان پنجاه و چهار اصل، دعوی خود در مورد نوروتئولوژی را بنا می‌کند.

اگرچه او مشتاق مجموعه‌های از اصول ضروری است که با هم «بنیادهای ایدئولوژیک» نوروتئولوژی را تشکیل می‌دهند، اما در جریان استدلال خود، تمایل دارد که این اصول را به‌عنوان پیشنهاد یا دست‌ورالعمل ارائه دهد تا به‌عنوان بدیهیات ضروری.

این اصول، از اصول عقلانی مشترک پژوهش‌ها^{۱۲} تا برخی ادعاهای نسبتاً سویمندانه در مورد محدودیت‌های عصبی باور و تجربه دینی^{۱۳} و عدم قطعیت اساسی همه باورها درباره واقعیت^{۱۴} را شامل می‌شود.

بیش از هر چیز، به نظر می‌رسد استفاده نیوبرگ از اصول، یک استراتژی بلاغی است که برای حداکثر وضوح و صراحت طراحی شده و در این رابطه، به طرز قابل‌تحمینی موفق می‌شود.

باینحال، درحالی‌که اصول، واضح و صریح هستند، به‌اندازه کافی توجیه‌پذیر نیستند؛ به‌ویژه آنکه، نیوبرگ به‌اندازه کافی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی که علم مغز را برای سنتز دین و علم بسیار پراهمیت می‌سازد، بررسی نمی‌نماید، چه برسد به توجیه.



■ کتاب ذهن عرفانی اثر یوجین داکوبلی و اندرو نیوبرگ

بالینحال، نیوبرگ با ترکیب پدیدارشناسی با نوروبیولوژی (عصب زیستشناسی) معتقد است که ممکن است بتوانیم راه خروج از مغز خود را پیدا کنیم به عقیده من، تلفیق غیر نقادانه نیوبرگ از فعالیت مغز و شناخت، نقص اصلی کتاب است. هیچکس نمی تواند شک کند که مغز، مهم ترین اندام شناخت انسان است، اما این لزوماً به این معنایست که مادر درون مغزمان گیر افتاده ایم. در دیدگاه نیوبرگ از نوروتئولوژی، مغز آنقدر مهم است که تمام موضوعات دیگر تحقیقات علمی را از میان برمی دارد. این تمرکز علمی محدود، در جنبه دینی با اشتغال به پدیدارشناسی تجربه دینی تقویت می شود. نیوبرگ در بحث های خود در مورد داده های مرتبط برای ایجاد درک علمی از دین، تقریباً به طور انحصاری بر گزارش های ذهنی، از تجربه معنوی تمرکز می کند و هیچ اشاره ای به محیط های فیزیکی و فرهنگی و اجتماعی ندارد. حدس من این است که این تمرکز محدود، با این فرض توجیه می شود که تمام عوامل محیطی باید توسط مغز فیلتر شوند، به طوریکه درک کامل تجربه انسانی، دینی، و... باید منتظر بررسی کامل این فیلترهای عصبی باشند. بنابراین، در قلب دیدگاه نیوبرگ از نوروتئولوژی،

نیوبرگ میگوید: «به دام مغزمان افتاده ایم که به دنیا نگاه می کند و آن دنیا را به بهترین شکلی که می توانیم، بازسازی می کنیم.» از این موقعیت، تنها نشانه ما از واقعی بودن، چیزی است که به ما احساس واقعی بودن میدهد (چیزی که برای ما واقعی است).

این تصور بررسی نشده که ما در دنیایی که مغزمان برای ما ایجاد کرده گرفتار شده ایم؛ بنابراین علم مغز برای هر تلاشی به منظور درک واقعیت، حیاتی است. این امر، منجر به یک دیدگاه بسیار نارسا در مورد آنچه مربوط به مطالعه علمی دین است، می گردد.

لازم به ذکر است که بسیاری از پیش فرض های نیوبرگ در مورد مغز و شناخت در علوم شناختی رایج هستند، جایی که به نظر می رسد موضع معرفت شناختی استاندارد، نوعی کانت گرایی تکاملی^{۱۷} است؛ یعنی دیدگاهی فرمالیستی و باز نمودگرایانه که توسط زیست شناسی تکاملی تقویت و با استعاره رایانشی^{۱۸} مغز به عنوان یک پردازشگر اطلاعات، وضوح خاصی یافته است. این دیدگاه به قدری رایج است که ممکن است به نظر منصفانه نباشد که نیوبرگ را به دلیل نقادی ناکافی در مورد مقدماتش سرزنش کنیم.

اما به عنوان تلاشی خودآگاه برای ایجاد زمینه های نظری و روش شناختی از یک حوزه جدید تحقیقاتی، اصول نوروتئولوژی دقیقاً همان کلیاتی است که برای بررسی پیش فرض های آن باید زحمت کشید.

نیوبرگ، نه تنها در پرداختن به بسیاری از انتقادات معرفت شناسی باز نمودگرایانه مغز محور ناکام می ماند، بلکه حتی هیچ نشانه ای از آگاهی از وجود آنها را نیز نشان نمی دهد. همچنین با توجه به اهمیت نظریات ذهن «مبسوط» و «بدنمند» و «موقعیت یافته»^{۱۹} در سالهای اخیر، این نادیده انگاری بسیار واضح است.

یکی دیگر از ایرادات اصلی کتاب این است که پیشینیان و دانشمندان مهم معاصر را درگیر نمی کند؛ نیوبرگ تنها به طور مختصری سایر طرفداران آنچه را که او نوروتئولوژی می نامد، تصدیق می کند و تاریخچه استفاده از این اصطلاح را مورد بررسی قرار نمیدهد.

اگرچه او مروری مفید از تحقیقات علمی مرتبط را ارائه می دهد، در بیشتر موارد، به جای مشارکت دقیق و مفصل در دیدگاه های دیگران، به استنادات گسترده رضایت می دهد. اگر نیوبرگ واقعاً معتقد است که نوروتئولوژی، اساساً یک تلاش مشترک است، این اعتقاد باید در روشی که او در مورد موضوع می نویسد انعکاس یابد.

نیوبرگ همچنین نمیتواند به اعتراضات مهمی که به نوروتئولوژی وارد میشود بپردازد.

در کمین دورنمای پروژه نیوبرگ، این سؤال وجود دارد که آیا موجودات «غیرمادی» یا «فوق طبیعی» میتوانند واقعاً موضوع تحقیق تجربی باشند؟ البته این سؤال، بدون تعاریف دقیق تر، قابل پیگیری نیست. نیوبرگ علیرغم ادعای او مبنی بر اینکه «عقاید دینی عملاً همیشه با یک پایه ماوراء طبیعی آغاز میشوند»، ماوراء طبیعی را تعریف نمی کند. او هرگز با سؤالاتی که در نتیجه اصرار او بر این که نوروتئولوژی برای تبیینهای فراطبیعی باز بماند، مطرح خواهند شد مواجه نمیگردد؛ تا آنجا که من میتوانم بگویم: «نیوبرگ از یک برنامه الهیاتی خاص محافظت نمی کند، بلکه می کوشد به اصول پژوهشی باز خود وفادار بماند.»

اما یک ذهن باز همچنان باید روشن باشد که معنای مستعد بودن هر موجودی برای تحقیقات



گفت‌وگو با دکتر محمد امین سرابی

پژوهشگر علوم شناختی دین

ضعف مطالعات شناختی دین در مهد دین‌داری

چالش‌ها و ظرفیت‌های شناختی دین در زندگی انسان

تجربی چیست. وقتی نیوبرگ جرأت می‌کند در مورد چگونگی شواهد تجربی یک علت غیرمادی حدس بزند، چیزی را ارائه می‌دهد که از فقدان شواهد نتیجه می‌گیرد.

پیشنهاد میکنم کسانی که میخواهند از موضع تجربی جسورانه نیوبرگ الگوبرداری کنند، تاریخ اولیه تحقیقات روانی را دوباره مرور کنند، زمانی که گروهی از دانشمندان استثنایی ذهن‌باز، مانند ویلیام جیمز، به جستجوی بیهوده برای شواهد تجربی از روح پرداختند. جدای از چنین انتقاداتی، شجاعت فکری و اشتیاق نیوبرگ به تحقیقات میان‌رشته‌ای فوق‌العاده است و من شک ندارم که او به مشارکت‌های قابل‌توجهی در درک علمی دین ادامه خواهد داد.

او یک همکار علمی ایده‌آل برای دانشمندان انسان‌گرایی دینی است (علیرغم نقصهای مبانی ایدئولوژیک پیشنهادی او) و این مرا به آخرین نکته هدایت می‌کند: «آیا واقعاً تحقیقات میان‌رشته‌ای برای موفقیت به اصول یا مبانی ضروری نیاز دارند؟»

پی‌نوشت

1. Brain-imaging.
2. Andrew Newberg.
3. Neuroradiology.
4. Neurobiological correlates.
5. The Mystical Mind.
6. Eugene d'Aquili.
7. How God Changes Your Brain.
8. Neuro theology.
9. Mega theology.
10. Brain science.
11. Nature of consciousness .Nature of reality.
۱۲. مثلاً اصل سوم، ص ۴۶.
۱۳. اصل یازدهم، ص ۶۴.
۱۴. اصل بیست و نهم، ص ۲۱۴.
15. Neurotheological hermeneutic
16. رجوع کنید به اصل هفدهم، ص ۸۴؛ فصل ۵: به سوی هرمنوتیک عصب‌شناختی، ص ۸۷-۱۱۴.
17. Evolutionary Kantianism.
18. Computational metaphor.
19. Extended, 'Embodied,' and 'Situating,' theories of mind.
20. William James.

انسان را بهتر شناخت. در نتیجه کسانی که در علوم شناختی دین مطالعه و پژوهش می‌کنند، توانایی شناخت بهتر انسان، به واسطه شناخت دین را دارند. آنها بسیاری از اوقات، به مکانیسم‌هایی از انسان دست می‌یابند که شاید در علوم دیگر واضح نباشند. از طرف دیگر، علوم شناختی دین تکنیک‌های جدیدی را برای زندگی بهتر به ما معرفی می‌کند؛ برای مثال می‌گویند: «با بررسی مدیتیشن، به فواید خوبی که دارد دست پیدا کرده‌ایم و حال، آدم‌های دیگر نیز بیابند و از این تکنیک استفاده کنند».

به‌طور کلی امروزه در دنیا، میان دانشمندان تمایلی وجود دارد که با بازگشتی به علوم و فلسفه‌های قدیمی، مانند فلسفه رواقی یا ادیان قدیمی، سعی می‌کنند بهتر آنها را بشناسند و از راهبردها و تکنیک‌های آنها بهره بیشتری ببرند. به دلیل اینکه دانشمندان معتقدند این تکنیک‌های قدیمی، درس خود را پس داده‌اند و بسیار مؤثرند و بررسی علمی آنها می‌تواند بسیار سودمند باشد. مثلاً در بحث علوم شناختی دین، با شناخت بیشتر مدیتیشن بودایی‌ها در غرب، موج و جنبشی شکل گرفته و هرروزه افراد بیشتری تمایل به مدیتیشن پیدا می‌کنند؛ زیرا فواید بسیار زیاد آن را، پژوهش‌های مختلف علوم شناختی دین نشان داده‌اند.

از طرف دیگر، علوم شناختی دین کمک می‌کند تکنیک‌ها و راهبردهایی که در فرهنگ خودمان داریم را بهتر دنبال کنیم. برای مثال ما همیشه به‌عنوان مسلمان این سؤال را داریم که چطور یک نماز خوب بخوانیم؟ بسیاری از اوقات، شاید پاسخ‌های دقیقی به این پرسش داده نشود؛ اما در علوم شناختی دین، پژوهشگر معروفی مانند اندرو نیوبرگ وجود دارد که بررسی می‌کند وقتی یک نفر نماز خوب و با تمرکزی می‌خواند، چه اتفاقاتی در مغز او رقم می‌خورد و وقتی همان آدم، نماز بدون تمرکز می‌خواند چه اتفاقاتی در مغز او رقم می‌خورد.

محمدامین سرایی، پژوهشگر حوزه علوم شناختی دین (Cognitive science of religion) می‌باشند. وی از سال‌ها پیش با برگزاری کارگاه‌ها و پژوهش‌های علمی، سعی در تبیین رابطه دین و علم کرده و تلاش کرده تا فواید دین را از یک زاویه علمی بررسی کند. برای مثال ایشان سعی کرده تا تکنیک‌های دینی، همانند ذکر، را به صورت علمی و عصب شناختی مورد بررسی قرار دهد. ایشان دارای مدرک روان‌شناسی مثبت از دانشگاه کارولینای شمالی در چپل هیل (University of North Carolina at Chapel Hill) بوده و تلاش ایشان در جهت بررسی اثرات روان‌شناختی مثبت دین در محیط‌های بالینی است. برای مثال، ایشان با نوشتن مقالات بین‌المللی و برگزاری کارگاه، به بررسی اثرات مثبت روان‌شناختی تسلیم شدن در برابر خداوند پرداخته‌اند یا رابطه حجاب و سلامت روان و ابژه جنسی شدن را تبیین کرده‌اند.

مقدمه

علوم شناختی دین، یکی از حوزه‌های علمی است که می‌کوشد دین را از زاویه علوم مختلف شناختی، از جمله علوم اعصاب، علوم تکاملی، روان‌شناسی، و فیزیولوژی مورد بررسی قرار دهد. در واقع، علوم شناختی دین به بررسی چرایی اثرات دین در زندگی انسان می‌پردازد. در سال‌های اخیر، با توجه به پیشرفت علم و فناوری، پژوهشگران، پژوهش‌های فراوانی در حوزه‌های مختلف علمی، درباره دین انجام داده‌اند. برای مثال، بسیاری از دانشمندان در جهان تلاش کرده‌اند که آثار مثبتی را که از سوی برخی مناسک دینی، همانند نمازخواندن، برای انسان ایجاد می‌شود را به صورت علمی اثبات کنند. از طرفی، در مقابل کسانی که سعی در اثبات علمی فواید دین دارند، کسانی هم هستند که با استفاده از پژوهش‌ها، تلاش می‌کنند که ریشه دین را بزنند و دین را امری طبیعی و غیرضروری نشان دهند. از این رو مجله تخصصی خردورزی، گفت‌وگویی را دکتر محمدامین سرایی، پژوهشگر علوم شناختی دین ترتیب داده تا کارکرد، ثمره، و نتایج پژوهش در حوزه علوم شناختی دین را مورد بررسی قرار دهد. در ادامه متن این گفت‌وگو تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.

■ خردورزی: علوم شناختی دین به چه حوزه‌هایی می‌پردازد؟ و کارکردهای آن در عملکرد فیزیولوژی انسان به چه شکلی است؟

ما در علوم شناختی می‌خواهیم بفهمیم که دین به چه شکلی بر زندگی انسان‌ها اثر می‌گذارد و آن را دگرگون می‌کند. فهم این موضوع و رشته علوم شناختی دین چند فایده برای انسان امروزی و جامعه دارد: اول اینکه کمک می‌کند که دین و مناسک دینی بهتر شناخته شوند. علوم شناختی دین حتی بررسی می‌کند که چیزهای ساده‌ای مانند بالا بردن دست‌ها هنگام دعا کردن، چه علتی دارد و چه اثرات خاصی را از لحاظ روان‌شناختی و علوم اعصاب، بر انسان مترتب می‌سازد. علوم شناختی دین سعی می‌کند که حتی به این عملکردهای کوچک نیز جوابی علمی بدهد تا بتواند دین و مناسک و آیین‌های دینی را بهتر بشناسد.

از طرفی علوم شناختی دین می‌تواند به شناخت بهتر انسان کمک کند. عده‌ای در علوم شناختی معتقدند همه رفتارهایی را که انسان دارد - اعم از رفتارهای دینی - به دلیل ویژگی‌های مشخصی درون ذهن و مغز انسان پدید می‌آیند؛ زیرا این ویژگی‌ها در ذهن و مغز وجود دارد، ما رفتارهای دینی را دنبال می‌کنیم. به عنوان نمونه دعا کردن در همه ادیان مشترک است. این نشانه بزرگی است که نشان می‌دهد همه انسان‌ها در ذهن و مغز خود یک ویژگی دارند که باعث می‌شود به دعا کردن تمایل داشته باشند. با علوم شناختی دین می‌توان این ویژگی‌ها را شناسایی کرد و مغز و ذهن

در اینجاست که متوجه می‌شویم عملکرد مغز آنها تفاوت‌هایی دارد و می‌توانیم بررسی کنیم که در چه حالتی و با چه تکنیک‌هایی از جهت عصب‌شناختی، نماز بهتری می‌توان خواند. ما می‌توانیم راه‌هایی را یاد بگیریم تا مناسک و آیین‌ها را بسیار دقیق‌تر، بهتر، و با تمرکز بیشتر انجام دهیم. البته باید توجه داشت که بخشی از پاسخ به اینکه نماز خوب خواندن و نماز خوب چیست، مربوط به بررسی ملکوت نماز است که به علوم‌شناختی دین مربوط نمی‌شود و عرفا و استادان اخلاقی و دینی باید به آنها پاسخ دهند.

بعد دنیایی نماز مورد بحث علوم‌شناختی دین است، وقتی که خود آدمی احساس کند یک نماز خوب و با تمرکز خوانده، این نماز چیزی است که توسط علوم‌شناختی دین بررسی می‌شود. پس، از جمله کارهای علوم‌شناختی دین، این است که کمک می‌کند تکنیک‌های جدیدی پیدا کنیم که به زندگی انسان کمک می‌کند و از طرفی هم تکنیک‌های موجود در دین خودمان را بهتر اجرا کنیم. آخرین فایده علوم‌شناختی دین که فایده بسیار با اهمیتی است، این است که باعث می‌شود کمتر یکدیگر را قضاوت کنیم. برای مثال، مردم در برخی مذاهب اعمال خشنی مانند قه‌زنی و یا دودن روی آتش را دارند که آدم‌های بسیاری با اشاره به آن می‌گویند: «اینها دیوانه‌اند یا جاهل که چنین عملی را انجام می‌دهند». اما علوم‌شناختی دین می‌گوید: «اگر از گذشته یک کاری در نسل‌های مختلف تکرار می‌شود، حتماً برای آدم‌ها فایده‌ای دارد و باید آنها را بررسی کرد». شما وقتی این مناسک را از نظر علمی بررسی می‌کنید، اول از همه متوجه می‌شوید که این مناسک بی‌دلیل نیستند و فوایدی دارند. از طرف دیگر متوجه شباهت‌های مناسک مختلف در ادیان مختلف می‌شوید. این موضوع، باعث می‌شود ما کمتر دیگران و فرهنگ‌های دیگر را قضاوت کنیم و باعث می‌شود افراد، فهم مشترکی نسبت به یک‌دیگر پیدا کنند.

علوم‌شناختی، روان‌شناسی چه نقشی در زندگی ایفا می‌کنند». به همین دلیل به تعریف و چستی دین در علوم‌شناختی چندان پرداخته نمی‌شود.

چیزهایی هم که درباره دین مطرح می‌شود، بیشتر ناظر به همان ابعاد عملی دین و مناسک آن مانند نماز و روزه است. وقتی در این حوزه درباره باورهای دینی صحبت می‌شود، باورهای دینی از لحاظ معرفت‌شناختی و نزدیکی به واقعیت یا درستی و غلطی آنها بررسی نمی‌شوند؛ بلکه به چستی نقش این باورها در زندگی می‌پردازند. باورداشتن به اینکه خدا با من دوست است یا خدا موجودی است که در آن بالا ایستاده و منتظر است تا مرا تنبیه کند، چه نقشی در زندگی دارد؟ یعنی به مفاهیم مربوط به دین، بسیار عملی و پراگماتیسمی نگاه می‌شود.

■ خردوری: بر اساس نتایج و برداشت‌هایی که

اندیشمندان این حوزه داشته‌اند علوم‌شناختی دین موافق قرائت‌های اصیل از دین است؟ یا قرائت‌های دیگری مانند فهم‌های مادی‌گرایانه و ملحدانه را تأیید می‌کند؟

این سؤال، سؤال چالش‌برانگیزی است؛ زیرا علوم‌شناختی دین در واقعیت، هر دو مورد را می‌تواند تأیید کند. علوم‌شناختی دین، هم می‌تواند منجر به قوی شدن دین‌داران در استدلال‌های شان شود و هم می‌تواند دلایلی را برای بی‌دینی در اختیار افراد بی‌دین، آتئیست‌ها، و ملحدان قرار دهد. پژوهشگران علوم‌شناختی دین حرف‌های جالبی در این حوزه دارند؛ برای مثال شما کشف می‌کنید که در خواندن نماز یا گفتن ذکر و یا مدیتیشن، بخشی از مغز فعال می‌شود و فعال شدن این بخش از مغز برای آدم‌ها، حداقل چند فایده دارد. حال چه نتیجه‌ای از این پژوهش می‌گیرید؟ نباید فراموش کرد که پژوهش، یک توصیف

■ خردوری: تعریف از مذهب و دین در این حوزه، ناظر به مناسک و آداب خاص مانند نماز و روزه است یا به باور افراد بازمی‌گردد؟

این سؤال بسیار مهمی است. جدای از پژوهشگران محدودی که در این حوزه به بررسی چستی دین می‌پردازند، سؤال اصلی حوزه علوم‌شناختی دین، بررسی چستی دین نیست. به عبارت دیگر، ارائه تعریف از دین، سؤال اصلی علوم‌شناختی دین نیست. در این حوزه اصطلاحی دارند که می‌گویند: «علوم‌شناختی رویکرد پایین به بالا نسبت به دین دارد». یعنی این مسیر را نمی‌رود که بپرسد: «اصلاً دین چیست یا چه تعریف مشخصی را می‌توانیم از دین ارائه دهیم؟» و بعد بگوید: «اجزای دین چیست یا چه بخش‌هایی دارد و بعد این بخش‌ها چه کارکردهایی دارند؟» تا در انتها به بررسی مناسک و اثرات دین در زندگی برسد. این مسیر که به آن مسیر بالا به پایین می‌گویند، مورد علاقه پژوهشگران علوم‌شناختی دین نیست.

علوم‌شناختی دین، بررسی این مقولات را دارای حاشیه زیادی می‌داند، زیرا اگر بخواهیم تعریف دین را بررسی کنیم، باید پنجاه سال بحث کنیم که کدام تعریف از دین درست و برای ما کاربردی‌تر یا از نظر معرفت‌شناختی به حقیقت نزدیک‌تر است که ما را با چالش‌هایی در این حوزه روبرو می‌کند که به نظر غیرضروری می‌رسد. علوم‌شناختی دین در همین جهت یک رویکرد پایین به بالا را در بررسی دین دارد؛ یعنی از آخر شروع می‌کند، از کارکردهای دین نه شناخت اصل دین.

علوم‌شناختی دین، هر تعریفی از دین را می‌پذیرد (حداقل رد نمی‌کند) و بعد می‌گوید: «حال بیایید بررسی کنیم که دین چه نقشی در زندگی دارد؟ فایده‌اش چیست؟» می‌گوید: «دین امر کرده که من نماز بخوانم، اخلاقی باشم، کارهایی را نکنم. حال ما بررسی می‌کنیم که این اوامر چه تأثیری را در زندگی دارد، نماز و مدیتیشن چه تغییری در رفتار انسان‌ها ایجاد می‌کنند و از لحاظ

صرف است. اینکه معنای این توصیف چیست، به رویکرد فلسفی نویسنده پژوهش و خواننده آن بازمی‌گردد که چه برداشتی از این پژوهش داشته باشد. برای مثال شما می‌گویید: «نماز این بخش‌های مغز را فعال می‌کند و این فواید را دارد.» آن کسی که به دنبال دین و مدافع دین است، نتیجه می‌گیرد که خداوند انسان را به شکلی خلق کرده و مناسک مخصوصی به او داده که انسان از طریق آن بتواند به لحاظ مغزی فایده‌هایی ببرد.

به عبارت دیگر، خداوند به شکلی مغز را خلق کرده و انسان را به شکلی آموزش داده که با انجام این آیین‌ها، اثرات مثبتی دریافت کند؛ اما کسانی که مخالف دین هستند، دقیقاً در مقابل، با استفاده از این پژوهش‌ها می‌گویند: «همه این کارها به خاطر کارکردهای مغز و فیزیولوژی بدن و ذهن است؛ بنابراین خدایی در کار نیست.» آنها می‌گویند: «مغز انسان در تکامل به شکلی طراحی شده که دین‌پذیری بالایی دارد و این نشان می‌دهد که خدایی وجود ندارد.» برای اساس مخالفان دین می‌گویند: «دین ساخته مغز انسان است.» پژوهشگران، سخنران‌ها، و نویسندگان تلاش می‌کنند که این موضوع و پژوهش‌ها را با شیطنت به نفع خودشان تمام کنند؛ اما واقعیت این است که خود این پژوهش‌ها، رویکرد متافیزیکی و فلسفی، افراد را مبنی بر درست یا دروغ بودن دین، رد یا تأیید نمی‌کنند و تنها توصیفی از فواید یا مضرات برخی امور دینی و چگونگی اثرگذاری ادیان در زندگی را به ما می‌دهند.

■ **خردورزی:** باتوجه به تحقیقات انجام شده، مهم‌ترین تأثیرات شناختی دین برای انسان و جامعه امروز چیست؟

فواید و اثرات دین، یک زمینه بسیار بزرگ در علوم شناختی دین است. این‌طور نیست که بگوییم: «دین فقط تعداد محدودی از آثار را در زندگی انسان دارد.» به‌طورکلی، دین

در برنامه پژوهی آینده، امیدواریم به‌طور خاص مناسک شیعه را مورد مطالعه قرار دهیم. سینه‌زنی بحث‌های پیچیده‌ای درون خود دارد، از هماهنگی که میان افراد دیده می‌شود، تا ضربه‌ای که می‌زنند، می‌تواند فواید مختلفی برای انسان داشته باشد. سینه‌زنی می‌تواند اضطراب افراد را کاهش دهد، تا حدودی افسردگی را کاهش بدهد و همبستگی جوامع را بیشتر کند. شاید شما از کسی که هیبتی است بپرسید، بسیاری از اینها را تجربه کرده باشند. ما امیدواریم بتوانیم از لحاظ علوم شناختی و فیزیولوژیک هم این فواید را نشان بدهیم.

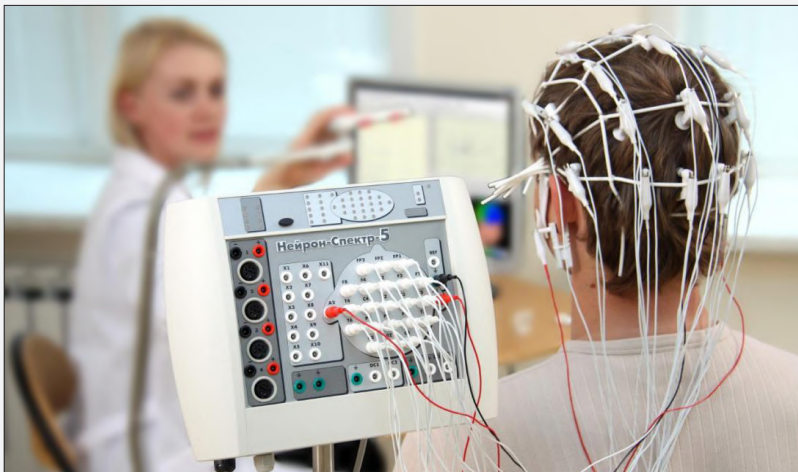
اثرات بسیار متعددی بر روی زندگی فردی، اجتماعی، و اخلاقی انسان‌ها پدید می‌آورد. برای مثال، بخش زیادی یا همه مناسک دینی، در کاهش استرس و اضطراب نقش دارند که در این حوزه پژوهش‌های زیاد فیزیولوژیک و بیولوژیک نیز صورت گرفته است. اکنون مانند زمان قدیم نیست که با طراحی پرسش‌نامه، بخواهند بررسی کنند که آیا آدم‌های دین‌دار خوشحال‌تر هستند یا استرس کمتری دارند یا نه.

امروزه پژوهش‌ها با متدهای بسیار پیچیده‌ای انجام می‌شود که باعث می‌شود همه پژوهشگران، حتی بی‌خدایان نیز آن پژوهش‌ها را تأیید کنند؛ از جمله پژوهش‌هایی که بر روی عملکرد مغزی افراد انجام می‌شود. برای مثال، مناسک دینی خاصی باعث افزایش عملکرد نیمکره چپ مغز می‌شوند. نیمکره چپ با افزایش هیجان‌های مثبت یا امواج مغزی آلفا تناسب دارد. پژوهشگران در پژوهش‌هایی که با دستگاه تصویربرداری مغزی (EEG) انجام می‌شود، مشاهده کرده‌اند که بسیاری از مناسک، مثل نماز، موجب افزایش امواج مغزی آلفا می‌شوند و افراد آرامش بیشتری پیدا می‌کنند و شادتر می‌شوند. افرادی که نماز می‌خوانند، می‌توانند مقاومت بیشتری در برابر استرس‌ها و اضطراب‌های زندگی داشته باشند. یا در پژوهش‌های دیگری، عملکرد عصب واگ مورد بررسی قرار گرفته که در اختلال‌هایی مثل افسردگی و اضطراب نقش مهمی دارد.

به‌تازگی پژوهش‌های بیولوژیک با نمونه‌برداری مو و ناخن نیز انجام می‌شود و با بررسی اثرات بیولوژیک مناسک، تأثیر آنها را از لحاظ بهزیستی در زندگی نشان می‌دهند. به‌طورکلی، پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که دین باعث کاهش اضطراب، کاهش افسردگی، افزایش کیفیت زندگی، پیدا کردن معنادر زندگی، و افزایش تاب‌آوری می‌شود و می‌تواند اثرات بسیار مثبتی در زندگی داشته باشد.

از طرفی باید توجه داشت که فواید دین صرفاً فردی نیستند. برای نمونه، فواید و اثری که دین‌داری بر روی همبستگی اجتماعی دارد را به‌طور واضح در محرم می‌بینید. می‌بینید که آدم‌ها چقدر به هم نزدیک می‌شوند. فرهنگ‌های مختلف برای انجام آیین دینی به هم نزدیک می‌شوند و کارهایی را می‌کنند که موجب افزایش همبستگی جامعه می‌شود. از طرفی، بعد از محرم آدم‌ها اخلاقی‌تر به نظر می‌رسند. البته گاهی ممکن است موارد مخالفی هم باشند؛ برای مثال شنیده‌ام که مردم در جامعه خودمان می‌گویند: «فلانی که نماز می‌خواند، چطور دروغ هم می‌گوید؟»

نمی‌گوییم اگر کسی دین‌دار بود، کار غیراخلاقی نمی‌کند؛ اما به‌طور استاندارد، پژوهش‌های متعددی نشان داده‌اند که اخلاقی کردن مردم، یکی از کارکردهای دین است و اسلام نیز در این موضوع بسیار موفق عمل کرده است. پژوهش‌های دیگری نیز وجود دارد که قابل توجه هستند. در پژوهشی بچه‌های کوچک را به دودسته تقسیم کردند و در یک بازی از آنها خواستند که توپی را پرتاب کنند. آنها از بچه‌ها خواستند که وقتی می‌خواهند توپ را پرتاب کنند، نباید از یک خط مشخص



■ دستگاه تصویربرداری مغزی (EEG)

جلوتر بروند. تنها تفاوتی که میان دو گروه بچه‌ها ایجاد کردند، این بود که یک صندلی خالی برای یکی از گروه‌ها گذاشتند و گفتند که یک شخصیت خیالی به نام پرنسس آلیس روی این صندلی نشسته که شما را تماشا می‌کند. همین باور ساده از یک موجود نادیدنی، باعث می‌شد که آن گروه کمتر تخلف کند و رفتار آنها اخلاقی‌تر شود. این بخشی از اثرات دین است؛ اخلاقی شدن و همبستگی اجتماعی، از فواید روان‌شناختی است که دین‌داری برای جامعه ما به وجود می‌آورد.

■ خردورزی: پیرامون پژوهش‌های در جریان این حوزه توضیحاتی را ارائه بفرمایید، پژوهشگران شاخص علوم شناختی و دین چقدر توانسته‌اند فعالیت‌ها و آثار مفیدی را تولید کنند؟

یکی از پژوهشگران شاخص، استاد بنده، آقای دیمیتریس زیگالاتاس است که جزو پژوهشگران شاخص در دنیا است. پژوهش‌های ایشان معروف است؛ زیرا بر روی مناسک بسیار خشن که خطرناک نیز به نظر می‌رسند کار کرده‌اند. برای مثال، ایشان روی آدم‌هایی کار کرده‌اند که روی آتش راه می‌روند. آتش‌داغی که شاید نزدیک به ۶۰۰ درجه سانتی‌گراد حرارت داد و هیچ کلک یا تخلفی در کار نیست که چیزی به پای خود بزنند تا حرارت را احساس نکنند. آنها واقعاً بر روی آتش داغ راه می‌روند و اگر اشتباه کنند و بیشتر روی آتش بمانند، آسیب‌های جدی می‌بینند. آدم‌ها چه مشکلی دارند که چنین کاری می‌کنند؟ چرا در همین مراسم یا مراسم‌های دیگر، افراد جمع می‌شوند و هیاهوی زیادی می‌شود و انگار که فستیوالی بزرگ در اطراف این مناسک شکل می‌گیرد؟!

نمونه دیگر، مراسم کاوادی است که شاید خشن‌ترین آیین مذهبی دنیا است. در این مراسم، آدم‌ها طی یک راهپیمایی مذهبی، اول از همه خودشان را با میخ‌هایی سوراخ‌سوراخ می‌کنند. دکتر زیگالاتاس در این

پژوهش می‌گفت: «نوجوانی را دیدم که جای زخم زیادی روی بدن دارد. پرسیدم: «چند بار در این مراسم‌ها خودت را زخمی کرده‌ای؟» گفت: «در این مراسم تا به حال پنجاه بار به بدن خودم میخ فرو کرده‌ام.» فرض کنید یک نوجوان در بدن و صورتش پنجاه میخ فرو می‌کند؛ چرا آدم‌ها چنین کاری می‌کنند و در این مناسک به خودشان آسیب می‌زنند؟ او در این پژوهش‌ها نشان داده که فواید زیادی از این کارها به دست می‌آید. افرادی که در این مراسم‌ها شرکت می‌کنند، اخلاقی‌تر عمل می‌کنند و بهزیستی بیشتری دارند، یعنی اضطراب و افسردگی‌شان کمتر است و بیشتر به دیگران خدمت می‌کنند.

آنها با اینکه درد می‌کشند، اضطراب کمتری دارند. نتیجه این پژوهش‌ها به صورت فیزیولوژیک اخذ می‌شود. برای اندازه‌گیری، دستگاهی به کمر افراد وصل می‌کنند که می‌تواند ضربان قلب و حرکت آنها و چند عامل دیگر را بدون مزاحمت در عملکرد فرد، بررسی کند و فیزیولوژیک این مناسک روی افراد را نشان می‌دهد. از طرفی، این آیین‌ها بر روی همبستگی اجتماعی نیز اثر می‌گذارد. افراد حاضر در این مراسم‌های خشن که در ادیان مختلف وجود دارد، وقتی درد بیشتری می‌کشند، خیرخواه‌تر می‌شوند و کمک بیشتری به خیریه‌ها می‌کنند. پژوهش‌هایی طی تکنیک‌ها و تنظیمات پیچیده‌ای انجام شده که نشان می‌دهد افرادی که در این مناسک شرکت می‌کنند، بعد از اجرای این مناسک پول بیشتری نسبت به افرادی که در این مناسک شرکت نکرده‌اند به خیریه پرداخت می‌کنند.

یکی از پژوهش‌های بسیار معروف دیگر که در علوم شناختی به آن اشاره شده، بحثی است توسط هاروی وایت هوس که آیین‌های مذهبی را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک مدل آن دکترینال یا مکتبی است و آیین‌هایی است که به تعداد بالا انجام می‌شوند؛ اما بار هیجانی کمی دارند. نماز یا مدیتیشن روزانه و یا رفتن به کلیسا که در روزهای مخصوصی انجام می‌شود، از این مدل هستند. در مقابل این مناسک، آیین‌هایی تحت عنوان ایم جی نیس تیک یا تصویری وجود دارند که به صورت دوره‌ای برگزار می‌شوند و تأثیر خارق‌العاده‌ای بر روی حافظه فرد می‌گذارند و دیگر تصویر آن مناسک از یاد فرد نمی‌رود. این نوع از مناسک با فشار و بار هیجانی بالایی انجام می‌شوند. نمونه‌اش هم مناسک خشنی است که به برخی از آنها اشاره کردم. ما در فرهنگ خودمان هم نمونه این نوع مناسک را داریم که همان عمل سینه‌زنی و عزاداری در محرم است.

افراد زیادی پژوهش‌های دیگری هم انجام داده‌اند. یکی از پژوهش‌های معروف، درباره خدایانی است که به اخلاق اهمیت می‌دهند. پژوهشگران متوجه شدند که جوامع پیچیده مانند جامعه



■ مراسم کاوادی

که به خدا اعتقاد ندارد، پیش می‌آید؟! آخرین پژوهشگر که من هم با او کار پژوهشی انجام داده‌ام، آقای اندرو نیوبرگ است که در دنیا شهرت دارد. ایشان خود را از پژوهشگران اصلی جدا کرده و اسم حوزه کاری خود را نوروتئولوژی یا الهیات عصب‌شناختی گذاشته است که کتاب‌های شان نیز در ایران ترجمه شده است. او کارهای جالبی دارد و با گروه جالبی در پنسیلوانیا کار می‌کند. البته به وی انتقاداتی از لحاظ معرفت‌شناختی و علمی وارد است؛ مثلاً اینکه بحث دین و علم را خلط می‌کند و گاهی نظریات دینی که دوست دارد را به بخش علمی اضافه می‌کند؛ اما ایشان پژوهشگری هستند که مقالاتشان به خوبی چاپ می‌شود و جایگاه مشخصی هم در بحث‌های دینی دارند.

درباره پژوهش‌های بنده، من یک پژوهش انجام دادم که فکرکردن عادی به خدا، مدیتیشن و ذکر گفتن اسلامی را مقایسه می‌کند. ما ذکر «سبحان الله والحمد لله ولااله الا الله والله الاکبر» را در این مقاله با مدیتیشن مقایسه کردیم.

افراد در دستگاه اف ام آرآی این ذکر را گفتند. این دستگاه به دستگاه ام آرآی شباهت دارد که افراد بسیاری آن را تجربه کرده‌اند. اما تفاوت اینجاست که اف ام آرآی در حین انجام دادن کار، از مغز شما فیلم می‌گیرد که برای همین برای کار پژوهشی مناسب است و بیشترین کیفیت تصویر را در بین دستگاه‌های تصویربرداری مغزی دارد؛ به همین دلیل هم گران‌ترین دستگاه پژوهشی علوم‌شناختی در بین پژوهش‌های علوم اعصاب به شمار می‌رود.

ما از افراد خواستیم سه کار فکرکردن عادی به خداوند، ذکر گفتن، و مدیتیشن را انجام بدهند و به نتایج جالبی رسیدیم. اولین نکته شباهت مناسبی به یکدیگر بود؛ در نتیجه به نظر می‌رسد فایده‌هایی که برای مدیتیشن ذکر می‌کنند و پژوهش زیادی روی آن انجام شده، برای گفتن ذکر اسلامی هم اتفاق می‌افتد؛ اما

خودمان یا جامعه آمریکا، خدایانی که می‌پرستند با خدایان جوامع کوچک مانند قبیله‌ها تفاوت دارند. دلیل معروفیت این پژوهش، این است که این نظریه را طرح می‌کند که هر چه جوامع پیچیده‌تر می‌شوند، به سمت خدایانی اخلاق محور تر می‌روند. خدا در ادیان ابراهیمی و به ویژه در اسلام، درباره یک کار غیراخلاقی مثل دروغ، می‌گوید: «شما گناه کرده‌اید و عذاب خواهید شد.» به نظر می‌رسد که این مدل از خدا باوری ضرورت زندگی در جامعه پیچیده خواهد بود. اگر آدم‌هایی که در جامعه هستند، این مدل خدا باوری را نداشته باشند، به کارهای غیراخلاقی دست می‌زنند و زمینه نابودی خودشان را فراهم می‌کنند. به همین دلیل پژوهشگران می‌گویند: «به نظر می‌رسد ما به چنین خدایانی نیاز داریم و برای همین خدایان جوامع پیچیده، خدایانی هستند که به اخلاق اهمیت بیشتری می‌دهند.

پژوهش‌های دیگر از جاستین برت که از معروف‌ترین چهره‌های این حوزه است وجود دارد. او پژوهش‌های جالبی کرده که اثبات می‌کند دین فطری است. کلمه فطری بودن در فلسفه اسلامی تعاریف مشخصی دارد که نمی‌خواهم واردش شوم و از ملزومات فطری بودن صحبت کنم؛ اما پژوهشگران غربی، فطری بودن را تعریف مشخصی کرده‌اند و متوجه شده‌اند که آدم‌ها از کودکی تا بزرگسالی تمایلی به پذیرش دین دارند. در واقع کسانی هم که دین‌پذیر نیستند، کار متفاوتی از سرشت خودشان را انجام می‌دهند. آنها می‌گویند: «علم، نچرال و طبیعی آدم‌ها نیست؛ ولی دین به صورت طبیعی، مانند گرایش در آنها وجود دارد که وقتی خارج از این مقوله عمل می‌کنند و بی دین می‌شوند، کار متفاوتی از سرشت طبیعی انسانی را مرتکب می‌شوند.

به همین دلیل حتی کسانی که دین‌دار نیستند، در مسائل دینی عکس‌العمل‌های خاصی دارند. آنها افراد را به دستگاه ام آرآی می‌برند و از آنها می‌خواهند جمله‌هایی را بیان کنند. جمله‌ها چند بخش دارند. یک بخش از این جمله‌ها طبیعی هستند. برای مثال می‌گویند: «من بستنی را دوست دارم، امروز پیاده‌روی کرده‌ام.» و یک سری از این جمله‌ها را بیان می‌کنند.

جمله‌های دیگر، جمله‌های منفی هستند که برای مثال می‌گویند: «امیدوارم فلائی بمیرد یا امیدوارم که من بیفتم پایم بشکند.» گروه سوم، جمله‌هایی هستند که منفی هستند ولی از طریق خداوند بیان می‌شوند، برای مثال «خدا پای من را بشکند یا خدا من را بکشد.» حتی کسانی که بی خدا هستند، وقتی که این جملات را که کلمه خدا در آنها وجود دارد، به زبان می‌آورند، اضطرابی را از لحاظ عصب‌شناختی تجربه می‌کنند. اضطرابی که شاید خودشان هم از آن آگاه نباشند و تنها از طریق اسکن مغزی قابل مشاهده است. برای پژوهشگران جای سؤال است که چرا چنین حالتی برای کسی

فایده دیگری که من از این پژوهش دنبال می‌کردم و برایم اهمیت داشت، این بود که مردم بدانند مدیتیشن و ذکر یکی نیستند. وقتی بحث دین پیش می‌آید و آدم‌ها می‌گویند: «بین مدیتیشن، فکرکردن به خداوند، و ذکر فرقی نیست و هرکسی هر کاری را می‌خواهد انجام بدهد.» بتوانم پاسخ بدهم که این باور غلطی است. درست است بین اینها شباهت‌هایی وجود دارد؛ اما تفاوت‌هایی نیز در آنها دیده می‌شود.

ما نمی‌توانیم مدیتیشن را مساوی با ذکر قرار دهیم، چه برسد به اینکه مدیتیشن را با نماز مساوی قرار دهیم. پژوهش‌هایی که بر روی نماز انجام داده‌اند، نتایج بسیار خاصی را درباره عملکرد نماز نشان می‌دهد. ما در این پژوهش به این نتیجه رسیدیم که ذکر و مدیتیشن و فکرکردن، بدون دستورات عملی به خداوند یکسان نیستند و عملکرد مغز در آنها تفاوت‌هایی دارد. برای مثال در مدیتیشن بادی اسکن (Body scan)، فرد روی بدن تمرکز می‌کند؛ ولی وقتی افراد ذکر می‌گفتند، فعالیت بخش‌هایی از مغز بیشتر می‌شد که نشان می‌داد فرد از مسائل دنیایی عبور می‌کند و تمرکز او به سمت معنویت می‌رود.

هنگام ذکر مشخص می‌شد که بخش‌هایی از مغز که بخش‌های ارتباطی هستند، فعال می‌شوند. این یعنی فرد واقعاً با خدا به عنوان موجودی دیگر ارتباط برقرار می‌کند. این اتفاق در مدیتیشن یا فکرکردن عادی به خداوند رقم نمی‌خورد. فکرکردن به آدم دستورات عملی نمی‌دهد و او هر طوری که دوست دارد عبادت می‌کند. وقتی افراد به صورت عادی به خداوند فکر می‌کنند با اینکه همان یاد خداوند است؛ اما اثرات متفاوتی با ذکر گفتن در مغزشان پدید می‌آید. افرادی که به صورت عادی فکر می‌کنند، مانند واندرینگ (Mind wandering) یا حواس‌پرتی بیشتری دارند. آنها از این شاخه به آن شاخه می‌روند و تصویرهای مختلف را تجسم می‌کنند، درحالی‌که عملکرد افراد در ذکر گفتن، متمرکزتر است و ذکر تمرکز را افزایش می‌دهد، زیرا نواحی فرونتال مغز آنها را بیشتر فعال می‌کند. همچنین ذکر فواید منحصر به فردی به نسبت فکرکردن عادی نیز دارد؛ مثلاً باعث افزایش عملکرد آنتریور سینگولیت کورتکس می‌شود و خودکنترلی افراد بیشتر می‌شود و تمرکز بالا می‌رود. شاید بتوان گفت: «تا کنون این پژوهش شاخص من در حوزه علوم شناختی دین بوده است.»

در برنامه پژوهی آینده، امیدواریم به طور خاص مناسک شیعه را مورد مطالعه قرار دهیم. سینه‌زنی بحث‌های پیچیده‌ای درون خود دارد، از هماهنگی که میان افراد دیده می‌شود، تا ضربه‌ای که می‌زنند، می‌تواند فواید مختلفی برای انسان داشته باشد. سینه‌زنی می‌تواند اضطراب افراد را کاهش دهد، تا حدودی افسردگی را کاهش بدهد و همبستگی جوامع را بیشتر کند. شاید شما از کسی که هیئتی است بپرسید، بسیاری از اینها را تجربه کرده باشند. ما امیدواریم بتوانیم از لحاظ علوم شناختی و فیزیولوژیک هم این فواید را نشان بدهیم.

در پژوهش‌های آینده می‌خواهیم زیارت کردن را نیز بررسی کنیم که به نظر می‌رسد به لحاظ علوم شناختی و روان‌شناسی اثراتی دارد. اخیراً خارجی‌ها بر روی احساسی به نام (Awe) یا احساس حیرت‌زدگی پژوهش می‌کنند. به نظر می‌رسد این حیرت‌زدگی با فواید بسیار زیادی همراه است و افراد را شادتر و سالم‌تر می‌کند. حتی پژوهش‌هایی می‌گویند که این احساس، افراد را به شهروندان بهتری تبدیل می‌کند. به نظر می‌رسد موقعیت‌ها و مناسک مذهبی، مانند زیارت کردن و لحظه‌ای که افراد حرم را می‌بینند، افراد را دچار این حالت می‌کند که فواید متعددی دارد. امیدواریم در آینده بتوانیم این پژوهش‌ها را انجام بدهیم.

■ **خردوری:** با توجه به ظرفیت‌های مهم دینی که در کشور ما وجود دارد به نظر شما بهترین راه و روش ورود دغدغه‌مندان حوزه دین به عرصه علوم شناختی دینی چیست؟ آیا تاکنون فعالیتی در

این زمینه انجام شده است؟

وقتی ما به سمینارهایی به خصوص در بین ایرانی‌ها می‌رویم، می‌بینیم واقعاً دوست دارند در این حوزه فعالیت کنند. بحث‌هایی که انجام می‌دهیم برای آنها بسیار جالب است؛ اما چالشی که به صورت جدی در بین پژوهشگران ایرانی وجود دارد که من تأسف زیاد می‌دانم درباره‌اش می‌خورم، مطالعه کم است. وقتی افراد در این زمینه کم مطالعه می‌کنند، ایده‌هایی که به ذهن آنها می‌رسد، ایده‌های ساده‌اندیشانه‌ای است.

برای مثال در یک پژوهش ساده می‌خواهند جبر و اختیار را اثبات کنند یا تمام فواید دین را کشف کنند. یکی از آسیب‌های کم خواندن و آشنا نبودن با پژوهش‌هایی که در سرتاسر دنیا در حال انجام شدن است، سطحی شدن ایده‌ها برای پژوهش‌های آینده است.

اولین پیشنهاد من این است که پژوهشگرانی که دوست دارند در این حوزه کار کنند، باید بیشتر بخوانند و بررسی کنند که امروزه، چه پژوهش‌هایی در دنیا در حال انجام شدن است. این کار باعث می‌شود که بتوانند ایده‌های بهتر و پخته‌تری مطرح کنند. فایده بسیار مهم دیگر مطالعه، این است که چالش مهم متدولوژیک را به آنها نشان می‌دهد و آنها را با متدولوژی حرفه‌ای‌تری آشنا می‌کند.

متأسفانه پژوهش‌های زیادی مربوط به روان‌شناسی و دین در کشور ایران داریم که عالی هم هستند و من نمی‌خواهم آنها را زیر سؤال ببرم؛ اما همه آنها پرسش‌نامه‌ای هستند و تحلیل‌های آماری ساده‌ای هم دارند. امروزه، متدها و روش‌های تحلیل آماری جدیدی برای پژوهش در دنیا وجود دارد که می‌تواند شکل بسیار جذاب‌تر و بهتری به پژوهش بدهد. یکی از فواید مطالعه این است که پژوهشگران می‌توانند با آن متدها و روش‌ها آشنا شوند و کارهای حرفه‌ای‌تر و پیچیده‌تری انجام دهند.

توصیه دیگر این است که پژوهشگران جوان باید ذخایر فرهنگی خود را بشناسند، قدر آنها

را بدانند، و استفاده کنند. شما به عنوان کسی که الآن در ایران زندگی می‌کنید، به منابعی دسترسی دارید که کسی که در آمریکا زندگی می‌کند، به آن منابع دسترسی ندارد. آن منابع، ارزشمند هستند و شما باید بتوانید از آنها استفاده کنید. مناسک دینی اسلامی-شیعی، یکی از همان منابع هستند.

برای نمونه خارج از بحث علوم شناختی دین، ورزش باستانی یکی از ذخایر فرهنگی ما است؛ اما ازلحاظ روان‌شناسی چقدر به این ورزش توجه می‌شود؟ پژوهش‌هایی تا جایی که یادم است در این باره انجام شده؛ اما شما مقایسه کنید که چقدر برای ورزش یوگا کار پژوهشی انجام شده است؟ ما باید بیشتر قدر ذخایر فرهنگی خودمان را بدانیم! ما باید بتوانیم خارج از قالب هرروزه فکر کرده و باید خلاقیت خودمان را بیشتر کنیم!

در نهایت می‌خواهم بگویم: «لازم نیست برای انجام یک پژوهش خوب که در یک مجله خوب و مشهور چاپ شود، به پژوهش‌های گران و پیچیده وارد شویم». پژوهش‌هایی هستند که خیلی روی آنها فکر نمی‌کنیم. برای مثال ما پژوهشی انجام دادیم که از مردم در سؤال ساده‌ای به صورت کیفی می‌پرسیم: «چرا شما سینه می‌زنید؟»

این سؤال بسیار ساده‌ای است، اگر کسی همین سؤال ساده را از مردم بپرسد، پاسخ به آن بازتاب‌های مهمی در بحث علوم شناختی دین پیدا خواهد کرد.

■ خردورزی: سخن پایانی که در سؤالات نبوده و تمایل به طرح آن را دارید بیان بفرمایید.

من به عنوان یک پژوهشگر علوم شناختی دین، در ایران چالش‌هایی دارم. آدم‌های زیادی در دنیا تمایل دارند که از جهات مختلف، همانند فیزیولوژی در حوزه دین و شناخت دین کار کنند. متأسفانه باورهایی میان ایرانیان، به خصوص متخصصین دینی، درباره کسانی که در این حوزه‌ها کار می‌کنند

پژوهش‌های دیگر از جاستین برت که از معروف‌ترین چهره‌های این حوزه است وجود دارد. او پژوهش‌های جالبی کرده که اثبات می‌کند دین فطری است. کلمه فطری بودن در فلسفه اسلامی تعاریف مشخصی دارد که نمی‌خواهم واردش شوم و از ملزومات فطری بودن صحبت کنم؛ اما پژوهشگران غربی، فطری بودن را تعریف مشخصی کرده‌اند و متوجه شده‌اند که آدم‌ها از کودکی تا بزرگسالی تمایلی به پذیرش دین دارند.

وجود دارد، به خصوص درباره آنهایی که در آمریکا و اروپا تحصیل می‌کنند، باورهایی که بسیار آزردهنده هستند. وقتی درباره شناخت دین صحبت می‌کنید، آنها فکر می‌کنند ما می‌خواهیم کارهای روشنفکران دینی قدیم را انجام بدهیم و اثبات کنیم که دین مساوی با امور بیولوژیک است. امروزه، هیچ‌کس در بحث علوم شناختی دین، چنین ادعایی ندارد. ادعای پژوهشگران دین، این است که ما می‌خواهیم با ابزار مادی که داریم، ابعاد مادی دین را بشناسیم. ما ابزار شناخت بحث‌های معنوی را نداریم و درباره آنها صحبت نمی‌کنیم. تعداد قلیلی از پژوهشگران غربی و بی‌دین، در نگاهی تقلیل‌گرایانه می‌گویند: «همه چیز فیزیولوژی و مغزی است که قطعاً سخنی کاملاً بیهوده است.» اما به محض اینکه ما درباره علوم شناختی دین صحبت می‌کنیم، دیگران، به خصوص متخصصین دینی، ما را قضاوت می‌کنند. آنها فکر می‌کنند ما هم نگاهی تقلیل‌گرایانه داریم یا می‌خواهیم دین را مساوی بدن و فیزیولوژی قرار دهیم. در صورتی که ما کاملاً با چنین رویکردی مخالفیم.

وقتی می‌گوییم: «ما چنین کارهایی را در آمریکا انجام می‌دهیم، برای همه سؤال می‌شود که چرا آمریکایی‌ها این کارها را می‌کنند؟» برخی می‌گویند: «اینها حتماً می‌خواهند زن مذهبی مردم ایران را شناسایی کنند، بدزدند یا نابود کنند.» حتی مستندهایی ساخته شده که معلوم نیست با چه حساب و کتاب علمی می‌خواهند زن مذهبی را شناسایی و نابود کنند. این داستان‌ها بیشتر به فیلم‌های علمی و تخیلی شبیه است نه علم، اما متأسفانه بسیاری از افرادی که در ایران دیده‌ام طرفدار چنین عقایدی هستند.

اینها تفکرات و باورهای آزردهنده‌ای است که متأسفانه در ایران شیوع دارد. مردم باید بدانند که در آمریکا آدم‌هایی که دارند روی اسلام کار می‌کنند، پژوهشگرند. آقای دیمیتریس زیگالاتاس در کتاب خود توضیح می‌دهد که این مسائل از بچگی برایش جذابیت داشته و حال که بزرگ شده، روی مسائل دینی که برای او جذاب بوده، پژوهش می‌کند.

در خارج از کشور، این سیستم وجود دارد که فرد برای پژوهش‌های پول می‌تواند بگیرد. می‌گوید: «من روی چیزی که علاقه دارم پژوهش می‌کنم، پول هم می‌گیرم.» از طرفی روی هر چیزی که کمتر کار شده باشد اگر کار کنم، احتمال اینکه پول بیشتری بگیرم، بیشتر است. برای همین، روی چیزی مثل شیعه کار می‌کنم که کسی کار نکرده است. علاوه بر این، پژوهشگران در این حوزه به دنبال این هستند که مرزهای علم را جلو ببرند و چیزهای بیشتری را در زمینه‌های علمی بشناسند و بتوانند بر دانش بشریت بیفزایند. آنها از این کار لذت می‌برند و کسب درآمد می‌کنند و صحبتی از شناسایی زن و نابودکردن دین و این حرف‌های تخیلی نیست. •

پی‌نوشت

1. Kavadi.

خدا باوری ناخود آگاه

درآمدی بر ماهیت و مکانیزم‌های شناختی دین



| جاستین بارت

استاد مرکز انسان‌شناسی و ذهن دانشگاه آکسفورد

| مترجم: حمیده مسلمان نژاد

در نهایت، سومین برتری علم شناختی دین، تعدد روش شناختی (پلورالیسم متدولوژیک) است. پژوهشگران این حوزه علم، در جستجوی آنچه ویژگی‌های تکرار شونده تفکر مذهبی را در طول تاریخ و فرهنگ‌های گوناگون می‌سازد، هر روش جمع‌آوری و تحلیل داده‌ای که مناسب به نظر می‌رسد را به کار گرفته‌اند؛ از جمله روش‌های قوم‌نگاری (اتنوگرافی)، مصاحبه، تاریخی، باستان‌شناسی، مدل‌سازی کامپیوتری، و نیز روش‌های آزمایشی چون تکنیک‌های بینا فرهنگی و تحولی.

توافق‌های نظری پیوند دهنده

آنچه پروژه‌های مختلف علم شناختی دین را به یکدیگر پیوند می‌دهد، توافق بر سر این موضوع است که ساختارهای فهم انسان، تنها محصول اقتضائات فرهنگی نیستند؛ بلکه تجلیات فرهنگی را، هم شکل داده و هم محدود می‌کنند که کنش و تفکر مذهبی نیز جزئی از آن است. همان‌طور که از ابتدای انقلاب شناختی، در روان‌شناسی تا کنون بارها بیان شده، ذهن بشری لوح خالی یا ماشین پردازش غیراختصاصی نیست که کاملاً توسط اجتماع برساخته شده باشد.^۱ در عوض، ذهن یا همان مغز انسان‌ها، طی فرایند تحول در بافت فرهنگی، تعدادی سازوکار نظام‌مند در مورد چگونگی پردازش اطلاعات را نشان می‌دهد که به آنها ابزارهای ذهنی نیز گفته می‌شود.^۲ مثلاً یک ابزار ذهنی به زبان مربوط می‌شود. انسان‌ها (به‌ویژه پیش از بلوغ) به آسانی زبان‌های طبیعی را می‌آموزند و از آنها استفاده می‌کنند، اما با سیستم‌های ارتباطی نمادین غیرطبیعی، مانند کدهای دودویی (باینری) راحت نیستند. با درک بهتر اینکه چگونه سیستم‌های پردازش زبان ما،

پانزده سال پیش، چیزی به عنوان علم شناختی دین وجود نداشت. تنها تعداد انگشت‌شماری از پژوهشگران به طور مستقل از بینش‌های علوم شناختی برای مطالعه دین استفاده می‌کردند. امروزه، علم شناختی دین، دارای ده‌ها جلد کتاب تألیفی، مراکز دانشگاهی معتدد، و یک انجمن علمی با بیش از یکصد عضو، تحت عنوان «انجمن بین‌المللی علم شناختی دین»^۱ است.

علم شناختی دین به عنوان یک زمینه تحقیقاتی بین‌رشته‌ای، حداقل سه ویژگی جذاب را برای پژوهشگران علاقه‌مند به تبیین پدیده‌های مرتبط با دین و مذهب ارائه می‌دهد.

اول، از مشکل دیرینه تعریف مذهب جلوگیری می‌کند. محققان در این زمینه به جای اینکه مشخص کنند دین چیست و سعی کنند آن را به‌طور کلی توضیح دهند، عموماً با رویکردی تدریجی و جزء به جزء با این موضوع برخورد کرده‌اند؛ به این ترتیب که افکار یا الگوهای رفتاری انسانی را که ممکن است مذهبی محسوب شوند، شناسایی نموده، سپس به توضیح چرایی تکرار این الگوها در فرهنگ‌های گوناگون اهتمام می‌ورزند.

این رویکرد جزئی، باعث می‌شود که این زمینه تحقیقاتی با اتخاذ موضع توصیفی، مکمل فعالیت‌های دیگر پژوهشگران حوزه دین باشد. علم شناختی دین، وانمود نمی‌کند همه چیزهایی را که می‌توان دین نامید، به‌طور کامل توضیح می‌دهد؛ بلکه به دنبال بررسی ساختار شناختی پایه فکر و عملی است که ممکن است دینی تلقی شود و از مورخان، مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، و سایر پژوهشگران دین دعوت می‌کند تا به تبیین چگونگی و چرایی پدیده‌های مذهبی خاص کمک کنند.

اطلاعات را مدیریت می‌کنند، می‌توانیم بهتر درک کنیم که چرا زبان‌های انسانی به شکلی امروزه درآمده‌اند. شناخت (Cognition)، ابزار زبان را شکل داده و محدود می‌کند. به همین ترتیب، بسیاری از ابزارهای ذهنی مختلف، تجلیات مذهبی را سامان داده و نیز محدود می‌کنند. این توافق نظری به قدرت شکل‌دهی ابزارهای ذهنی طبیعی، با دو یافته برجسته این حوزه شرح داده شده است: صحت الهیات^۴ و نظریه حداقلی ضد شهودی^۵.

الف. صحت الهیات

بارت و همکارانش طی سلسله تحقیقاتی که در مورد افراد دارای باورهای مذهبی و بدون این باورها در امریکا و هند انجام شد، نشان دادند مفهوم خدا برای بزرگسالان، بسته به اقتضائات مفهومی بافت و زمینه، می‌تواند به شیوه‌های کاملاً متفاوتی عمل کند.^۶ زمانی که از افراد خواسته می‌شد باورهای الهیاتی خود را گزارش کنند، تمامی آنها برداشتی را از خدا اعلام کردند که به لحاظ الهیاتی درست است. در مقابل، در آزمون‌هایی که افراد می‌بایست از مفهوم خدا برای پردازش اطلاعات استفاده کنند، برداشت آنها از خداوند بسیار انسان‌انگارانه‌تر نمود پیدا می‌کرد. روند به‌این‌ترتیب بود که بارت و همکارانش داستان‌هایی درباره‌ی خدا به‌عنوان یک شخصیت را به افراد ارائه کردند، درحالی‌که در مورد ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی خدا، اطلاعاتی در داستان گنجانده نشده بود. معمولاً بزرگسالانی که اعتقاد داشتند خداوند مکان ندارد، هنگام به یادآوری داستان، درباره حرکت خدا از مکانی به مکان دیگر یا اینکه خدا در جاده‌ای راه می‌رفته، صحبت می‌کردند. به همین ترتیب، بزرگسالانی که ادعا می‌کردند خداوند می‌تواند هم‌زمان به هر چیزی گوش دهد یا به آن توجه کند، داستان‌هایی را به اشتباه به‌خاطر می‌آوردند که می‌گفتند: «خدا به دلیل صدای بلند، قادر به شنیدن

چیزی نیست یا مجبور است قبل از رفتن و توجه به دعای دیگر، به دعای اولی پاسخ دهد.

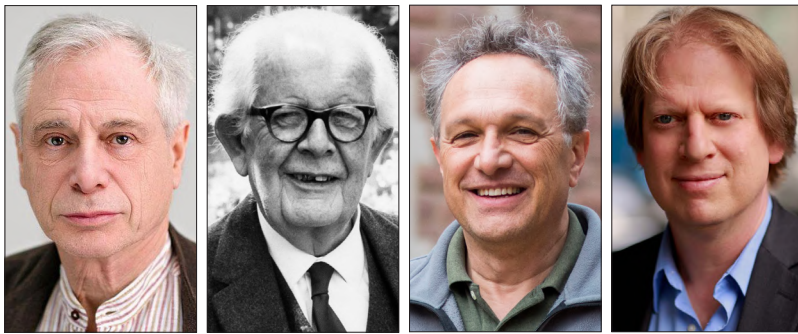
ب. نظریه حداقل غیرملموس

بر اساس این نظریه، نوعی محدودیت شناختی بر تفکر مذهبی غالب است. در شرایط معمولی، مفاهیم تنها در صورتی با موفقیت به اشتراک گذاشته می‌شوند که به طور حداقلی، غیرملموس^۷ (MCI) باشند. به بیان دیگر، فشار شناختی برای استفاده از مفاهیم ساده بر افراد وجود دارد و این فشار شناختی در مجموع، به یک گرایش جمعی منتهی می‌شود که تنها برای انتقال موفقیت‌آمیز مفاهیمی است که تا حد زیادی مفروضات خروجی ابزارهای ذهنی ما را برآورده می‌کنند.

دن اسپربر، راهبردی برای مطالعه فرهنگ طراحی کرده که آن را همه‌گیرشناسی بازنمایی^۸ نامیده است.^۹ با در نظر گرفتن این موضوع که چگونه ذهن انسان‌ها بعضی باورها را با احتمال بیشتری نسبت به سایر ایده‌ها تولید می‌کند، می‌توانیم توضیح دهیم چرا بعضی باورها یا رسوم، تا این حد متداول هستند. ابزارهای ذهنی طبیعی ما انواع خاصی از ایده‌ها را تولید می‌کنند که فارغ از بافت فرهنگی، به آنها ملموس می‌گوییم. برای مثال، ابزار ذهنی ما برای فهم اشیای فیزیکی فرض می‌کند که اجسام جامد نمی‌توانند از دیگر جسم‌های جامد عبور کنند. این مشاهدات نسبتاً پیش‌پافتاده، زمانی اهمیت می‌یابند که در مورد مفاهیم فرهنگی همانند باورهای مذهبی به کار گرفته شوند.

پاسکال بویر، یک نظریه‌بینه شناختی معرفی کرده که به نظریه حداقل غیرملموس معروف است. بویر مطرح کرد که اگرچه مفاهیم کاملاً ملموس به‌آسانی منتقل می‌شوند، اما مفاهیمی که کمی از انتظارات حسی ابزارهای ذهنی ما منحرف می‌شوند، ممکن است با موفقیت بیشتری منتقل شوند (در صورتی‌که در دیگر شرایط برابر باشند). این مزیت، از مفاهیم حداقل غیرملموس (مفاهیم MCI) ناشی می‌شود که گرچه از نهادن بار سنگین و بیش از حد بر سازوکارهای مفهومی ما اجتناب می‌کنند، ولی ایده‌ای را ارائه می‌دهد که آن‌قدر چالش‌برانگیز است که نیاز به توجه بیشتری دارد. ایده سگ قهوه‌ای که در آن طرف حفاظ، در حال پارس کردن است را با ایده سگی در حال پارس کردن و آن طرف حفاظ مقایسه کنید که توانایی رد شدن از اشیای جامد را دارد. سگ اول، کاملاً ملموس است و توجه کمی را برمی‌انگیزد؛ درحالی‌که سگ دوم تا حدی غیرملموس بوده و نیاز به توجه بیشتری دارد، اما بر سازوکارهای مفهومی انسان، بیش از حد فشار نمی‌آورد. سگ سومی را فرض کنید که از اشیای عبور می‌کند، بخش‌هایی از او از جنس فلز است، پرنده به دنیا می‌آورد، زمان را برعکس تجربه می‌کند، می‌تواند ذهن‌ها را بخواند و هر زمان که به او نگاه می‌کنید، ناپدید می‌شود. این سگ یک مفهوم بسیار غیرملموس است. بویر معتقد است که از میان این مثال‌ها، سگ دوم است که در تمام فرهنگ‌ها بیشتر در خاطر افراد مانده و نیز به دیگری انتقال می‌یابد، زیرا حداقلی از غیرملموس بودن را دارد.

به‌طورکلی، تحقیقات نظریه حداقل غیرملموس را تأیید می‌کنند. لیزدورف (۲۰۰۱) نشان داد که فهرست‌های شگفتی‌های رومی^{۱۰} از سه قرن اول قبل از میلاد، کاملاً با پیش‌بینی‌های بویر مطابقت دارند. اکثر آنها ویژگی‌های غیرملموس را نشان می‌دهند، به‌طوری‌که نود و نه درصد از آنها، فقط یک نقض غیرملموس دارند، یک درصد دارای دو نقض هستند و هیچ‌یک از ۳۵۴ مورد، بیش‌تر از دو نقض غیرملموس ندارند. بارت و نایوف (۲۰۰۱) به‌طور تجربی این ادعا را که مفاهیم حداقل غیرملموس دارای مزیت انتقال، نسبت به مفاهیم ملموس و همین‌طور از نظر فرهنگی عجیب و غریب را آزمایش کردند. آنها از یک طرح یادآوری داستان و دو طرح روایت استفاده کردند که شامل گفتن و بازگفتن داستان‌ها بود. نتایج از پیش‌بینی‌های بویر پشتیبانی نموده و حتی نشان داد



■ دن اسپربر

■ ژان پیاژه

■ پاسکال بویور

■ پاول بلوم

سایر اطلاعاتی که ممکن است موجودات شبیه انسان ایجاد کنند، سوگیری ادراکی دارند. آنها در طول تکامل، برای حفظ، بقا، و شناسایی دشمنان یا موجودات خطرناک دیگر شکل گرفته‌اند.» این سازوکار شناختی که مسئول تشخیص عوامل قصدمند است، دستگاه تشخیص عاملیت بسیار حساس^{۱۴} نام دارد. البته، عده‌ای از محققان با در نظر گرفتن اینکه تشخیص‌های چنین دستگاهی معمولاً انعکاسی بوده و زود باطل می‌شود، محوریت آن در ایجاد باور به خدا را زیر سؤال برده‌اند. چرا گاهی فکر می‌کنیم صدایی که در شب می‌شنویم، فقط باد است و گاهی یک روح؟! آیا واقعاً اغلب تجربیاتی که مردم دارند، آنها را حضور یا عمل مستقیم خدا می‌دانند؟! اینها سوالاتی هستند که کفایت نظریه گاتری در مورد باور به خدایان را به چالش می‌کشند.

استدلال روانی-اجتماعی

از دلایل دیگری که در علم شناختی دین برای باور به خدایان آورده می‌شود، قابلیت آن برای روشن کردن رویدادهایی است که هیچ‌گونه توضیح ملموسی ندارند. هنگامی که سیستم‌های استدلال حسی ما که دلایل فیزیکی یا بیولوژیکی اساسی را برای رویدادها جستجو می‌کنند، در توضیح یک رویداد برجسته عاطفی (مثلاً یک بیماری یا فاجعه طبیعی ویرانگر) ناکارآمد هستند، ما مستعد روی آوردن به توضیحات روانی-اجتماعی هستیم. خدایان، به عنوان عوامل روانی-اجتماعی که قدرت‌های متفاوتی نسبت به مردم دارند، ممکن است به آسانی در چنین استدلالی گنجانده شوند (مثلاً خدایان از دوست من خشمگین هستند و به همین دلیل او را به بیماری مبتلا کرده‌اند).

باورمندان مادرزادی

تحقیقات نشان می‌دهد که سازوکارهای شناختی کودکان ممکن است به طور ویژه، پذیرای مفاهیم خاصی از خدا باشد. در واقع، دبوراکلمن این را مطرح کرده که کودکان ممکن است «خدا باوران شهودی» باشند. پاول بلوم می‌گوید: «با در نظر گرفتن شواهد رشدی، دین، طبیعی است.» در این حیطه، شواهدی از کودکان بریتانیایی و آمریکایی نشان می‌دهد که آنان تمایل زیادی به هدفمند دیدن جهان طبیعی دارند، حتی به شیوه‌هایی که بزرگسالان متعهد مذهبی هرگز به فرزندان خود آموزش نمی‌دهند. به عنوان مثال، کودکان تمایل دارند بگویند: «سنگ‌ها، نوک‌دار هستند.» نه به دلیل برخی فرایندهای فیزیکی، بلکه به این دلیل که نوک‌تیز بودن آنها، دیگران را از نشستن بر روی شان باز می‌دارد. این «غایت‌شناسی بی‌قاعده» به موجودات طبیعی زنده و غیر زنده سرایت می‌کند.^{۱۵} تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که حتی کودکان دوازده ماهه، می‌دانند که فقط موجودات قصدمند، نظم را ایجاد می‌کنند؛ بنابراین، جای تعجب نیست که کودکان تمایل زیادی به دیدن جهان به صورت هدفمند دارند. اما طراحی شده توسط چه کسی؟!

یادآوری‌ها پس از سه ماه تأخیر، حتی قوی‌تر شدند. مطالعات جدید حاکی از آن است که این اثرات می‌توانند توسط بافت انتقال تعدیل شوند، اما به نظر می‌رسد از مواردی استفاده می‌کنند که از حس محض بویور در مورد غیرملموس بودن، منحرف می‌شود.

در نهایت، بویور استدلال می‌کند که مفاهیم مذهبی افراد عادی در سراسر جهان، آن‌قدرها هم غیرملموس نیست. در عوض، آنها به مفاهیم حداقل غیرملموس نزدیک هستند. بخشی از دلیل موفق بودن این مفاهیم فرهنگی، این است که بر سیستم‌های شناختی ما، بار سنگین بیش از حد تحمیل نمی‌کنند. ایده‌های الهیاتی که از این حد مطلوب شناختی فراتر می‌روند، احتمالاً تحریف شده یا نادیده گرفته می‌شوند که بویور از آن با عنوان «تراژدی یزدان‌شناس» (۲۰۰۱) یاد می‌کند.

در جمع‌بندی می‌توان گفت: «سیستم‌های شناختی (ابزارهای ذهنی) معمولی و به طور طبیعی، در حال رشد بوده و اندیشه و عمل دینی را شکل داده و محدود می‌کنند.» این موضوع در بسیاری از مسائل مختلفی که علم شناختی دین به آن پرداخته، تکرار می‌شود.

شناخت و خدایان

دیدگاه علم شناختی، یک تعریف کاربردی برای خدا ارائه می‌کند: یک عامل غیرملموس که اعمال را به شرط باور وجودش، برمی‌انگیزد. تحت چنین تعریفی، خدایان، شیخ‌ها، ارواح نیاکان، شیاطین، جادوگران، و فرشتگان، همگی خدا محسوب می‌شوند؛ اما رهبران انسانی قدرتمند، ستاره‌های راک، و ورزشکاران مشمول این تعریف نیستند. مهم نیست که آنها چقدر پرستش یا تحسین شده و الگو قرار می‌گیرند یا الهام‌بخش تشکیل جوامع متحد می‌شوند. استوارت گاتری در مورد اینکه چرا اعتقاد به خدایان تا این حد رایج است، نظریه انسان‌شناسی ارائه کرده است.^{۱۶} او می‌گوید: «انسان‌ها برای توجه به اشکال شبیه انسان یا



به طور مشابه، علم شناختی دین با روان‌شناسی تکاملی و انسان‌شناسی یکی شده است. رابطه بین علم شناختی دین و علم تکامل، بیش از حد لزوم، فرصت طلبانه است؛ به این معنا که علم شناختی دین می‌تواند بررسی کند که چگونه شناخت طبیعی انسان، ابراز دینی را شکل داده و محدود می‌کند؛ بدون اینکه توضیح دهد چرا شناخت انسانی این‌گونه است! چنین توضیحی که احتمالاً توسط روان‌شناسی تکاملی ارائه شده است، با اینکه عمق گزارش‌های علوم شناختی دین را افزایش می‌دهد، در واقع به یک پروژه ثانویه بدل می‌شود.

مصاحبه با کودکان که توسط ژان پیاژه انجام شد، او را به این نتیجه رساند که کودکان ساخته پندار^{۱۶} هستند و موجودات طبیعی، مانند دریاچه‌ها و کوه‌ها را به نبوغ و اختراع انسان نسبت می‌دهند. تحقیقات اخیر، دقیق‌تر و کنترل‌شده‌تر نشان می‌دهد که کودکان پیش‌دبستانی، خدایان (و نه مردم) را منشأ طراحی طبیعی می‌دانند.^{۱۷} پس جای تعجب نیست که مارگارت ایوانز اثبات کرده که کودکان، بدون توجه به اعتقادات والدین‌شان در مورد منشأ جانوران، تا اواخر دوران کودکی، روایت‌های آفرینش‌گرایانه را به روایت‌های تکاملی ترجیح می‌دهند.

با توجه به این یافته‌های تجربی، تعجب‌آور نخواهد بود که کودکان، به آسانی به مفهوم خدا یا خدایان خالق دست یابند. اما آمادگی کودکان برای ایمان به خدایان، به قدرت خلاق خدا ختم نمی‌شود. به نظر می‌رسد که بچه‌ها آماده باور به خدایی فوق‌العاده دانا و فوق‌العاده مشاهده‌گر هستند. بارت و همکارانش نشان دادند که کودکان کمتر از هشت یا نه سال، نیازی به انسان‌سازی محض خدا ندارند، موقعیتی که توسط بسیاری از محققان، در سنت پیاژه ارتقا یافته است. حداقل وقتی صحبت از ویژگی‌های ذهنی، مانند ادراک و باورها می‌شود، ممکن است کودکان چهار یا پنج ساله، انتظارات بسیار متفاوتی از خدا نسبت به بقیه‌ی افراد، داشته باشند.

بارت و همکارانش، همچنین درک کودکان را در مورد اینکه چه کسی می‌تواند معنای یک رمز مخفی یا بازی تازه اختراع شده را بداند و یا یک شیء را در تاریکی ببیند، بررسی کردند. در میان این مسئله‌های مختلف، یک الگوی رشد واحدی پیدا شد: «کودکان سه ساله تصور می‌کنند که همه عامل‌های قصدمند، دارای دانش یا ادراک فوق‌العاده هستند». همین‌طور که کودکان بالغ می‌شوند، یاد می‌گیرند که انسان‌ها و برخی جانوران (اما نه لزوماً خدا)، دارای محدودیت‌های ذهنی هستند. کودکان در سن پنج سالگی، می‌توانند توانایی‌های فوق‌العاده خداوند را از انسان‌ها تمییز دهند، اما این محدودیت‌های انسانی است که باید آموخته شوند. نامرئی بودن خدا نیز برای کودکان مشکل خاصی ندارد. تحقیقات بر روی دوستان خیالی، نشان می‌دهد که کودکان عادی، به راحتی در مورد حالات و کنش‌های ذهنی و عاطفی موجودات نامرئی استدلال می‌کنند؛ از این رو، نامرئی بودن خداوند، مانعی برای باور در کودکان خردسال نیست.

نمایش

بارت در مطالعاتی که نشان می‌دهد چگونه سیستم‌های شناختی می‌توانند اعمال دینی را هدایت کنند، دعای استغاثه^{۱۸} را در میان پروتستان‌های آمریکای شمالی بررسی کرد. اگرچه به پروتستان‌ها آموزش داده می‌شود که از خدا درخواست کنند، اما عموماً در مورد نحوه علیت، آموزش نمی‌بینند که از خدا بخواهند در آن اسلوب عمل کند. وقتی کلیدهایم را گم می‌کنم، می‌توانم از خدا بخواهم که از نظر روان‌شناختی بر من اثر بگذارد (به من یادآوری کند آنها را کجا گذاشته‌ام یا کمک کند

تا بفهمم آنها در کجای خانه‌ای به هم ریخته هستند) یا می‌توانم از او درخواست کنم که از نظر فیزیکی عمل کند و کلیدها را در جیب من قرار دهد. برای خدای توانا هر دو روش ممکن است، اما یافته‌های صحت‌الهیات، ترجیح شهودی را برای درخواست از یک موجود روانی-اجتماعی برای کنش روان‌شناختی یا اجتماعی پیش‌بینی می‌کند. بارت از طریق تجزیه و تحلیل دفترهای دعا و از طریق تکنیک پرسشنامه‌ای به نتایج جالب توجهی دست یافت. او در این پرسشنامه‌ها از جوانان خواست تا محتمل‌ترین استراتژی دعای خود را در تعدادی از موقعیت‌های فرضی قضاوت کنند. بارت نشان داد شرکت‌کنندگان جوان متمایل‌اند دعا کنند تا خداوند بیشتر از طریق علیت روانی یا اجتماعی نسبت به علیت بیولوژیکی یا فیزیکی عمل کند.

نتیجه‌گیری

علم شناختی دین با سه رویکرد اساسی مشخص می‌شود که ممکن است به بالندگی روزافزون آن کمک کرده باشد: رویکرد جزء به جزء، عدم انحصار تبیینی، و تعدد روش‌شناختی. علاوه بر این موارد، دو عامل دیگر است که نیاز به معرفی و تبیین دارند. اول، گفته می‌شود علم شناختی دین، اغلب با یک گفتمان غالب ضد مذهبی همراه است.^{۱۹} برای مثال، کتاب‌های دنت (۲۰۰۶) و داوکینز (۲۰۰۶) یافته‌های علم شناختی دین را به عنوان بخشی از تلاش آرمان‌گرایانه خود، جهت رهایی جهان از تفکر مذهبی نشان می‌دهند. لازم به ذکر است رویکرد یا یافته‌های شناختی به هیچ وجه مستلزم چنین دیدگاهی نیست.^{۲۰} با این وجود، لفاظی‌های جنگ‌جویانه -مستقل از اینکه واقعاً شایسته آن هستند یا نه- توجه را به خود جلب می‌کنند.

به طور مشابه، علم شناختی دین با روان‌شناسی تکاملی و انسان‌شناسی یکی شده است. رابطه بین علم شناختی دین و علم



گفت وگو با

دکتر ابوطالب صفدری

پژوهشگر پسا دکتری فلسفه در دانشگاه برمن آلمان

تکنولوژی هیئت

انسان و نقش شناختی فناوری های مبتنی بر تجربه

تکامل، بیش از حد لزوم، فرصت طلبانه است؛ به این معنا که علم شناختی دین می تواند بررسی کند که چگونه شناخت طبیعی انسان، ابزار دینی را شکل داده و محدود می کند؛ بدون اینکه توضیح دهد چرا شناخت انسانی این گونه است! چنین توضیحی که احتمالاً توسط روان شناسی تکاملی ارائه شده است، با اینکه عمق گزارش های علوم شناختی دین را افزایش می دهد، در واقع به یک پروژه ثانویه بدل می شود. بسیاری از کارهای پیشگام در علم شناختی دین، از دیدگاه های تکاملی استفاده نکرده اند؛ بلکه چگونگی شناخت های انسان را توصیف کرده (نه چرایی آن) و نحوه اهمیت آن برای ابزار مذهبی را روشن نموده اند. در نتیجه می توان به صورت خلاصه بیان کرد که علم شناختی دین، توضیحات علمی نظری و قابل آزمون تجربی ارائه می دهد که چرا اندیشه و عمل دینی، تمایل به توسعه و گسترش خود را دارد.

پی نوشت

1. the International Association for the Cognitive Science of Religion.
2. برای مثال پینکر، ۱۹۹۷؛ تاگارد، ۱۹۹۶.
3. بارت، ۲۰۰۴.
4. Theological Correctness.
5. Minimal Counterintuitiveness Theory.
6. بارت، ۱۹۹۷-۱۹۹۸ م؛ بارت و کیل، ۱۹۹۶ م؛ بارت و ون اورمن، ۱۹۹۶ م.
7. minimally counterintuitive.
8. epidemiology of representations.
9. اسپریر، ۱۹۹۶ م.
10. اسپیلکه و کینزler، ۲۰۰۷ م.
11. بارت، ۲۰۰۰ م.
12. شگفتی ها، بخشی از مذاهب یونان باستان، روم و غیره را تشکیل می دهند که می توانست نشان دهنده نارضایتی الهی از جرم مذهبی و مشمول کفاره آیینی باشد (توضیح مترجم).
13. گاتری، ۱۹۹۳-۱۹۸۰ م.
14. Hypersensitive Agency Detection Device (HADD).
15. کلمن، ۱۹۹۹ م.
16. Artificialist.
17. پتروویچ، ۱۹۹۷-۱۹۹۹ م.
18. petitionary prayer.
19. هنیگ، ۲۰۰۷ م.
20. بارت، ۲۰۰۷ م.

معرفی نامه

دکتر ابوطالب صفدری شریبانی در حال حاضر پژوهشگر پسا دکتری فلسفه در سازمان فضایی اروپا در آلمان است. او در سال ۱۳۶۷ شمسی در شهر شریبان استان آذربایجان غربی متولد شد و در سال ۱۳۸۵ شمسی، در رشته مهندسی مکانیک دانشگاه تبریز پذیرفته شد و از همان زمان، مطالعات خود را در حوزه علوم انسانی آغاز کرد. وی بعد از ورود به مباحث اندیشه‌ای علوم انسانی و دینی، به ادامه تحصیل در رشته فلسفه علم پرداخت و در سال ۱۳۹۳ در مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه علم، در دانشگاه صنعتی شریف پذیرفته شد. صفدری در سال ۱۳۹۵ تحصیلات خود را در مقطع دکتری رشته فلسفه علم و فناوری در دانشگاه صنعتی شریف ادامه داد و از این دانشگاه فارغ التحصیل شد. کتاب و مقالات متعددی از ابوطالب صفدری در حوزه فلسفه علم و فناوری وجود دارد که می‌توان به اثر «هوش مصنوعی: فلسفه، اخلاق، و جامعه» اشاره کرد.

مقدمه

ابزارهای مختلفی که می‌تواند در تغییر شناخت مؤثر باشد، در دو ساحت عقل و قلب کاربرد دارد. برهان‌های سخت همیشه می‌کوشند تا با ساحت عقل دست و پنجه نرم کنند و این احساسات است که از دریچه قلب، انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. باید توجه داشت که ساحت احساسات و عواطف، به دلیل عدم پذیرفتن قواعد عقلی، می‌تواند به تنهایی تمام براهین را باطل کند. از این رو کسانی که نسبت به مسائل عقلی با نفرت برخورد می‌کنند، به سختی می‌توانند با براهین قانع شوند. مداحی‌ها در هیئت‌های مذهبی از سنخ مقولاتی است که می‌تواند بر روی احساسات و عواطف مخاطبین اثرگذار باشد. مخاطبی که هنوز قلبش به طور کامل سخت نشده، تحت تأثیر مداحی، رقت قلب پیدا می‌کند و به مرور می‌تواند آماده شنیدن

براهین گردد. رابطه تنگاتنگ هیئت با دستگاه شناختی آدمی موجب شد تا مجله تخصصی خردورزی گفت‌وگویی را دکتر ابوطالب صفدری، پژوهشگر پسا دکتری فلسفه در دانشگاه برمن آلمان انجام دهد تا به بررسی ابعاد ارتباط فناوری‌های شناختی با هیئت‌های مذهبی بپردازد.

■ خردورزی: رابطه مطالعات و پژوهش‌های حوزه شناخت و فناوری‌های نوین شناختی، ناظر به بافت مذهبی برخی کشورها مثل ایران چگونه است؟

ما باید در فضای مذهبی و تبلیغات دینی از فناوری‌های شناختی فاصله بگیریم. ما می‌توانیم سه سطح از تکنولوژی‌هایی که بر روی ادراک و جهان بینی‌ها تأثیر می‌گذارد را از یکدیگر تفکیک کنیم:

- فناوری‌های مبتنی بر اطلاعات

- فناوری‌های مبتنی بر شناخت-ادراک

- فناوری‌های مبتنی بر تجربه^۱

سطح اول تکنولوژی، تکنولوژی‌های اطلاعاتی هستند. این تکنولوژی‌ها، یک سری اطلاعات به شما می‌دهند و سعی می‌کنند با ارائه اطلاعات، استدلال، و تعقل، نظر مخاطب را درباره موضوعی عوض یا تثبیت کنند. برای مثال، فردی یک کتاب می‌نویسد و می‌خواهد در آن وجود خدا را اثبات کند.

در سیاق این مصاحبه، می‌توان گفت که آن فرد کتاب مینویسد و به اثبات حقانیت امام حسین (علیه السلام) و باطل بودن یزید می‌پردازد. این ابرازها یک تکنولوژی informational به شمار می‌روند که تلاش می‌کنند نظر و عقیده مخاطب خود را عوض یا تثبیت کنند.

سطح بعدی تکنولوژی که دیگر در سطح informational قرار ندارد و در سطح شناختی^۲ کار می‌کنند، همان Cognitive technology است. برای مثال اقداماتی که در اقتصاد رفتاری دنبال می‌شود، می‌خواهد نظر شخص را نسبت به پدیده‌ای حفظ کند یا تغییر دهد. فرق این سطح با سطح قبلی در این است که به شما اطلاعات نمی‌دهد، بلکه شما را به نوعی دستکاری می‌کند که بدون اینکه بفهمید، نظرتان دستخوش دگرگونی و تغییر بشود. مثالی که در فضای مذهبی از تکنولوژی‌های شناختی در اینجا به ذهنم می‌رسد، این است که سخنرانی‌های مذهبی، تکنولوژی‌های شناختی هستند (ترکیبی از شناختی و اطلاعاتی). یک سخنران یا خطیب، بالای منبر می‌رود و با استفاده از مثال‌های مختلف یا تکنیک‌های ادبی گوناگون که شاید از برهان تا مغالطه را در کار خود دخالت دهد، تلاش می‌کند نظر کسی را که پای منبر نشسته، تثبیت یا دچار تغییر و دگرگونی سازد.

■ خردورزی: تکنولوژی‌های شناختی در هیئت به چه شکل در تغییر باورها و عقاید فرد کمک می‌کند؟

من منبر را به مثابه تکنولوژی شناختی فهم می‌کنم. به عنوان یک مثال دیگر، وقتی شما به ساختن فیلم اقدام می‌کنید، فیلم نیز یک تکنولوژی شناختی به شمار می‌رود. وقتی شما فیلم مختارنامه را می‌بینید، اعتقاد شما نسبت به مختار یا ظلمی که به امام حسین (علیه السلام) شده، دستکاری می‌شود، تغییر می‌کند. یعنی مثلاً موسیقی، فیلم نامه، قصه، همه و همه دست به دست هم می‌دهند و بدون اینکه خودتان متوجه بشوید، یک نظر خاصی در مورد شخصیت‌ها در شما شکل می‌گیرد: «من قبل از فیلم مختار اعتقاد داشتم که مختار آدم بدی است و بعد از دیدن این فیلم اعتقاد دارم که مختار آدم خوبی است». فناوری‌های شناختی و اطلاعاتی در یک چیز مشترک اند: هر دو گزاره‌ای^۳ هستند. منتها یکی (اطلاعاتی) گزاره‌هایش کاملاً صریح و شفاف است، دومی صریح نیست، ناخودآگاه و ناشفاف است. اما در هر دویشان، تغییری که اتفاق افتاده را می‌توانید به

گزاره تبدیل کنید. در قالب گزاره های زبانی در موردشان حرف بزنید و منتقلشان کنید. سطح دیگری از تکنولوژی که من می فهمم و به نظر باید توجه خود را به این تکنولوژی معطوف کنیم، تکنولوژی های تجربی هستند. تکنولوژی های تجربی با اطلاعات شما کاری ندارند یا اطلاعاتی به شما نمی دهند. این نوع از تکنولوژی، با شناخت شما هم کاری ندارند؛ یعنی گزاره ای نیستند و اساساً هم تبدیل به گزاره نمی توانند بشوند و با گزاره ها، اعتقادات، و باورهای مخاطب کاری ندارند. این سطح از تکنولوژی، با تجربه های مخاطب سروکار دارد و آن را نسبت به مسائل شکل می دهد. من بهترین مثالی را که می توانم برای این سطح بیاورم، پدیده مداحی است. مداحی به مثابه یک فناوری و صنعت که ابعاد مختلفی دارد. در واقع یک جهان است، یا به تعبیر دقیق تر یک زیست جهان است. از لحظه ای که به یک هیئت می روید شما وارد یک زیست جهان خاص می شوید. از درب ورودی که در آنجا به شما چایی می دهند، یک عده را می بینید که بهتان خوشامد میگویند (مقایسه کنید با فیلم که می نشینید و توی خانه تان تماشا می کنید) در ورودی هیئت پارچه و پرچم های مختلف سیاه رنگ را می بینید و بعد از آن وارد فضای هیئت می شوید که در آنجا نیز پرچم های سیاه نصب کرده اند. بعد یک نفر مداح می آید و شروع به خواندن می کند. چراغ ها خاموش می شود و فضای به خصوصی در آن هیئت خلق می شود. دقیقاً مسئله در این فضایی است که در هیات خلق می شود و شما توی آن غرق می شوید، شما ارتباط تان با جهان بیرون را از دست می دهید، حالا شما در جهان هیات هستید. در جهان هیات غرق شده اید.

مداح در هیئت، فردی است که صدای خوبی دارد و شعر خوبی را با آهنگ خوبی می خواند. وقتی شما همه این مسائل را در کنار هم در نظر می گیرید، می بینید که فرایند مداحی در هیئت، اطلاعاتی را به شما نمی دهد. وقتی شما وارد هیئت می شوید، پرچمی می بینید که در آن نوشته شده است: «السلام علیک یا ابا عبدالله»؛ اما در جایی از هیئت نمی بینید که نوشته باشند امام حسین (علیه السلام) در چه سالی و به چه علتی قیام کرد. مداحی در هیئت، به مخاطب خود اطلاعات نمی دهد. آنچه در این فضا اهمیت دارد تجربه مخاطب است، زیست جهان مخاطب است که با این پدیده ها و مسائل شکل می گیرد.

وقتی مداح به شعر خواندن اقدام می کند، سخنرانی نمی کند تا به مخاطب خود بگوید امام حسین (علیه السلام) در سال فلان قمری، از مکه به سمت کربلا خروج کرد. زمانی که مداح در هیئت صحبت می کند، به شما اطلاعات نمی دهد یا حوزه شناخت شما را دست کاری نمی کند، زیرا مداحی و شعر، از سنخ گزاره نیست تا برای شما استدلال یا مغالطه طراحی کند یا از هر تکنیک دیگری برای بیان مطالب استفاده نمی کند که نظر شما را درباره چیزی عوض یا تثبیت کند.

■ خردوری: چگونه می توانیم با استفاده از تکنولوژی های تجربی همانند هیئت، در تعمیق مفاهیم مذهبی بکوشیم؟

وقتی در این فضا وارد شوید، تجربه شما از امام حسین (علیه السلام) خلق می شود. تا جایی که به نظرم میتوان گفت آن امام حسینی که ما می شناسیم، همان امام حسینی است که آن را زیست کرده ایم، به واسطه همین هیات ها و شعرها زیست اش کرده ایم. وقتی اسم امام حسین را می شنویم، شخصی که در سال ۶۱ قمری هجرت کرد تا امت اسلامی را اصلاح کند یادمان نمی آید، بلکه اشک هایمان، شب زنده داری هایمان، حس عاشقانه ای که در هیات تجربه کرده ایم، غمی که در هیات به ما دست داده و این قبیل چیزها در ما زنده می شود. این است امام حسینی که ما زیست اش کرده ایم و می کنیم. من در این مصاحبه با امام حسینی که بتوانیم درباره اش سخنرانی

کنم یا در کلاس درس آن را تدریس کنم، کاری ندارم؛ زیرا آن امام حسین در زندگی آدم تأثیری ندارد. همه تمرکز من بر روی امام حسینی است که با آن زیست می کنیم و محصول هیچ یک از اطلاعات و شناخت هایی که ما داریم نیست. این امام حسین محصول همین هیئت هایی است که شرکت می کنیم و من آن را این طور می فهمیم. اصلاً به همین خاطر است شما در خلوت تان وقتی با امام حسین صحبت می کنید، خیلی وقتها صحبت هایتان تبدیل به سوز و گدازها و نجوای عاشقانه می شود. یعنی شما آن امام حسینی که با او صحبت می کنید، احساس صمیمیت و نزدیکی می کنید، همین امام حسینی است که هیات ها زیست اش کرده اید.

وقتی که مخاطب وارد هیئت می شود، گویی که از جهان حاضر جدا و وارد جهان جدیدی می شود. این جهان جدید، به این دلیل نیست که اطلاعات جدیدی به دست می آورد؛ بلکه به این دلیل است که شما در آنجا تجربه ای به نام امام حسین (علیه السلام) را پیدا می کنید. وقتی که از امام حسین (علیه السلام) صحبت می شود، ذهن مخاطب به سمت شب های محرم می رود که با دوستانش به هیئت می رود، گریه و سینه زنی می کند و پس از هیئت نیز با هم نذری می گیرند. اما ذهن مخاطب، کمتر از یاد محرم به سمت این می رود که در سال شصت و یک هجری قمری، فردی برای اصلاح امت پدر بزرگش از مکه بیرون می رود و به سمت کوفه حرکت می کند. این درک، به صورت جمعی توسط تکنولوژی هیئت و مداحی ساخته می شود. شعرهایی که در مداحی خوانده می شود یا اشک هایی که ریخته می شود، به شما احساسات یا تجربه ای را می دهد که اگر بخواهم در یک کلمه خلاصه کنم، این است که در آنجا امام حسین (علیه السلام) را زیست کرده اید که تجربه چنین امام حسینی در شما فعال می گردد.



انسان یک موجود تجربه‌گراست. وقتی شما زمین بازی را بر روی دو حوزه اطلاعات و شناخت تعریف کنید، با اینستاگرامی روبرو خواهید شد که مخاطب خود را از صبح تا شب زیر بمباران اطلاعاتی قرار می‌دهد. شما چطور می‌خواهید با این میزان از بمباران اطلاعاتی مبارزه کنید؟! شما باید در اینجا زمین بازی را در حوزه تجربه تعریف کنید و زمین را تغییر دهید. وقتی زمین را تغییر دهید، ابزارهای خوبی را هم در اختیار دارید و می‌توانید از قدرت آنها استفاده کنید. علت موفق بودن محرم و تمام آیین‌های دینی و مذهبی همین مسئله است. آنها از اطلاعات از شناخت فراتر می‌روند، آنها روی تجربه شما، روی زیست جهان شما دست می‌گذارند.

برای همین، اتفاقی نیست که افرادی که هیچ اعتقاد یا دینی ندارند یا دین دیگری دارند به هیئت می‌روند و در آن حضور پیدا می‌کنند. اگر قرار بود که کار شناختی در هیئت صورت بگیرد، این افراد در آن حضور پیدا نمی‌کردند تا نظرشان دستخوش تغییر شود. آنها به هیئت نمی‌آیند که نظری بشنوند. فقط تجربه آنها از امام حسین (علیه السلام)، از این طریق شکل داده می‌شود که در فضا یا زیست جهانی حضور پیدا کنند که از قضا آن زیست جهان، دارای زیبایی است.

بنابراین اگر دقت کنیم، توجه ما از این تکنولوژی‌های شناختی و شناخت محور، تغییر پیدا می‌کند به سمت تکنولوژی‌هایی که تجربه‌های مخاطب را شکل می‌دهد. یکی دیگر از امتیازات چرخش از تکنولوژی‌های اطلاعاتی و شناختی به تکنولوژی‌های مبتنی بر تجربه، این است که وقتی شما مسئله را در سطح اطلاعات یا شناخت نگه دارید، رقیب‌های زیادی در این فضا روبروی شما هستند که شاید نتوانید بر آنها پیروز بشوید. من نمی‌گویم که باید آن رقیب‌ها را حذف کنید. حذف کردن منظور من نیست؛ اما نکته‌ای که باید مورد توجه قرار دهیم و تابه حال تصریح نشده، این است که هیئت به این شکل در حال کار کردن و فعالیت است. وقتی مردم پوستری را می‌بینند فقط به خاطر سخنران به آن مجلس نمی‌روند؛ بلکه آنها برای مداح نیز می‌روند و به دنبال کسب تجربه از این هیئت هستند.

انسان یک موجود تجربه‌گراست. وقتی شما زمین بازی را بر روی دو حوزه اطلاعات و شناخت تعریف کنید، با اینستاگرامی روبرو خواهید شد که مخاطب خود را از صبح تا شب زیر بمباران اطلاعاتی قرار می‌دهد. شما چطور می‌خواهید با این میزان از بمباران اطلاعاتی مبارزه کنید؟! شما باید در اینجا زمین بازی را در حوزه تجربه تعریف کنید و زمین را تغییر دهید. وقتی زمین را تغییر دهید، ابزارهای خوبی را هم در اختیار دارید و می‌توانید از قدرت آنها استفاده کنید. علت موفق بودن محرم و تمام آیین‌های دینی و مذهبی همین مسئله است. آنها از اطلاعات از شناخت فراتر می‌روند، آنها روی تجربه شما، روی زیست جهان شما دست می‌گذارند.

باید پذیرفت که به نظر نمی‌رسد که دیگر مسجد و حوزه علمیه به تنهایی پروژه‌های موفق‌تری به شمار بروند. البته این دو، پروژه‌های سختی هستند؛ اما به نظر می‌رسد که دیگر پروژه‌های اطلاعاتی و شناختی فرسوده شده و یا سخت کار می‌کنند؛ درحالی‌که تکنولوژی تجربه محور شما، که مداحی باشد، هنوز به قوت خود باقی است و مردم می‌آیند و از آن بهره و لذت می‌برند.

اما تغییر رویکرد به سمت تکنولوژی‌ها مبتنی بر تجربه نیز مشکلات خود را دارد. شما در اینجا باید هم فرصت‌ها در نظر بگیرید و هم تهدیدها را. از جمله تهدیدها، تهدید برخی فضائی اخلاقی-وجودی است. برای مثال فضیلت سکوت را در نظر بگیرید. ما وقتی وارد هیئت

می‌شویم، میکروفن به‌عنوان یک تکنولوژی ایفای نقش می‌کند. نقش میکروفن در هیئت ایجاد صدا است. بلند کردن صدا است طوری که شما اساساً نمیتوانید سکوت را تجربه کنید. نمیتوانید ارتباطی آرام و بی‌واسطه با امام حسین را تجربه کنید. این تکنولوژی در تقابل با فضیلت تجربی-وجودی سکوت قرار می‌گیرد که از آن به‌عنوان تأمل درونی یا تعمق درونی یاد می‌کنیم.

گویی هیئت از یک سو تجربه وجودی شما را از امام حسین (علیه السلام) خلق می‌کند که بسیار نیرومند است و از سوی دیگر، از شما سکوت را می‌گیرد و اجازه تأمل درونی یا اجازه یک سکوت به‌عنوان یک فضیلت را به شما نمی‌دهد یا اجازه تأمل و تعمق درونی یا ارتباط عمیق‌تر با امام حسین (علیه السلام) را از شما می‌گیرد. من نمی‌دانم چطور می‌شود این مسئله را حل کرد؟! این فقط یک ایده است که من آن را طرح می‌کنم!

شما چطور می‌توانید سکوت را هم در هیئت لحاظ کنید تا در آن تجربه وجودی که برای مخاطب در هیئت دارید خلق می‌کنید، سکوت هم لحظاً بشود از بین نرود؟ البته این مثال است و ما باید بررسی و تحلیل کنیم تا متوجه شویم که این تجربه وجودی که در هیئت خلق می‌شود، موجب از بین رفتن چه چیزهایی یا به‌وجود آمدن چه چیزهایی می‌شود؟ اساساً چطور می‌توان چیزهایی که از این طریق از بین رفته است را دوباره تأمین کرد؟ این از بحث‌هایی است که باید به‌صورت جدی بر روی آن تأمل کرد تا بعد ببینیم چطور می‌توانیم در ساختار امروز هیئت تغییر ایجاد کنیم؟ آیا این ساختار اساساً تغییرپذیر است یا خیر؟! •

پی‌نوشت

1. Experience.
2. Informational.
3. Cognition.
4. Propositional.
5. Experience.



علم شناختی دین؛ پاسخ یک خدا باور اصلاح شده

خدای متناقض

هستند، برای اینکه افکار دینی فراتر از افراد گسترش یابد و در کل جوامع باور شوند، باید ویژگی‌هایی داشته باشند که آنها را به یادماندنی سازند و با موفقیت از ذهنی به ذهن دیگر منتقل کنند. فرضیه مینیمال متناقض (خلاف انتظار)^۶ بیان می‌کند که ذهن انسان به گونه‌ای است که برخی از ایده‌ها بیشتر از بقیه برایش گیرا هستند. به ویژه، ذهن انسان ایده‌های عجیب و غریب یا متناقض را بسیار به یادماندنی و جالب می‌یابد. اما این فرضیه پیش‌بینی می‌کند که تنها انواع خاصی از ایده‌های متناقض، به یادماندگی بالایی خواهند داشت و به خوبی منتقل می‌شوند؛ یعنی مواردی که فقط شامل تعداد کمی از موارد زیاد نقض مقوله‌های هستی‌شناختی^۷، ذاتی انسان هستند.^۸ آنها از مکانیسم‌هایی شناختی سرچشمه می‌گیرند که باورهایی در مورد عامل و عاملیت ایجاد می‌کنند. باورهای مذهبی در وهله اول با کمک یک مکانیسم شناختی شهودی به نام دستگاه تشخیص عاملیت فوق حساس (HADD)^۹ به وجود می‌آیند.



دیوید لیچ

استاد الهیات و دین دانشگاه دانشگاه بریستول



آکوویسالا

پژوهشگر فلسفه و علوم شناختی
و استاد دانشگاه هلسینکی

مترجم: فرخنده سادات یزدانی

منتقدان دین، اخیراً ادعا کرده‌اند که تبیین طبیعی شکل‌گیری باورهای دینی ارائه شده توسط علم شناختی دین که از این پس آن را به اختصار CSR می‌خوانیم، با خدا باوری ناسازگار است. مدافعان خدا باوری به نوبه خود به این ادعاها در مورد سازگاری روایت CSR با خدا باوری پاسخ داده‌اند. در این نوشتار، یک استراتژی خدا باورانه اصلاح‌شده^۱ را مطرح می‌کنیم که نکات اضافی خاصی را در برمی‌گیرد، به ویژه در مورد ماهیت تبیین CSR.

روایت CSR از باور دینی

CSR - شرح اساسی را که در ادامه می‌آید، از منشأ طبیعی و حفظ باورها و رفتارهای مذهبی می‌داند (اجازه دهید آن را مدل استاندارد بنامیم). با این فرض شروع می‌کنیم که ساختارهای شناختی انسان، ساختار ماژولار یا پیمانانه‌ای^۲ دارند و اجزای پیمانانه‌ای آنها برای محیط سازگاری تکاملی (EEA)^۳ انسان (پلیستوسن)^۴ انتخاب شده است. محققان CSR تصور می‌کنند که ذهن، حاوی مجموعه‌ای از مکانیسم‌های شناختی است که برای ایجاد باور مذهبی با یکدیگر همکاری می‌کنند و رفتار متقابل فرهنگی، محصول جانبی عملکرد عادی آنها است. (به عبارت دیگر، باورها و رفتارهای دینی، اسپندرل^۵ تکاملی هستند، نه سازگاری!)

باورهای دینی که به این ترتیب تولید می‌شوند، توسط صاحبان آنها درست و مهم تلقی می‌گردند. از آنجایی که مذاهب همگانی

HADD مبتنی بر این مشاهدات است که انسان‌ها تمایل دارند محرک‌های مبهم را به گونه‌ای تفسیر کنند که توسط عوامل تولید شده‌اند. این سوگیری ادراکی، سازگارانۀ خواهد بود، زیرا باعث می‌شود انسان‌ها در تعاملات خود با محیط، محتاط‌تر باشند؛ بنابراین خطر مواجهه‌های غیرمنتظره با درندگان را کاهش دهند.

HADD زمانی که انواع خاصی از محرک‌ها را در محیط تشخیص می‌دهد، وجود عاملیت را فرض می‌کند.

تشخیص بیش‌ازحد عاملیت، یک استراتژی معقول برای ذهن انسان به نظر می‌رسد، زیرا فرض بر این است که آنها برای به حداکثر رساندن اطلاعات مرتبط در مورد محیط خود، تکامل یافته‌اند. اما در جایی که هیچ عامل تجسم‌یافته طبیعی را نمی‌توان تشخیص داد، عوامل ماوراءالطبیعه نامحسوس با حداقل تناقض^{۱۱}، نامریدهای خوبی برای توضیح رویدادهای غیرعادی خواهند بود. از آنجایی که ما یک مکانیسم شناختی دیگر هم داریم - که گاهی اوقات نظریه ذهن (ToM)^{۱۲} نامیده می‌شود - برای نسبت دادن ذهنیت به عوامل و توضیح رفتارها با توسل به باورها و تمایلات فرضی، مشخص می‌شود رویدادهایی که HADD را راه‌اندازی می‌کنند احتمالاً به عنوان فرصتی برای ایجاد باورهایی به کار می‌آیند که تصور می‌شود این محرک‌های غیرمعمول را ایجاد می‌کنند.

آنها همچنین غنی هستند و بنابراین به ما امکان می‌دهند تا روایت‌هایی درباره‌شان تولید کنیم که آنها را به یادماندنی‌تر و به عنوان ابژه‌های آیینی^{۱۳}، جذاب می‌کند و واکنش عاطفی ما را نسبت به آنها افزایش می‌دهد.

درحالی‌که هیچ یک از این عوامل، به تنهایی برجستگی بین فرهنگی باورهای دینی را توضیح نمی‌دهند، به نظر می‌رسد که ترکیب آنها توضیحی قدرتمند در مورد منشأ و رواج باورهای مذهبی متنوع در جهان و سهولت انتقال آنها به فرهنگ‌ها را اضافه کند.

استدلال‌های ناسازگاری و استدلال‌های متقابل

چندین تعبیر ناسازگاری برای مدل استاندارد وجود دارد. کسانی که چنین برداشتی را ارائه کرده‌اند، به طور کلی، استدلال دقیقی برای ناسازگاری آن با خدا باوری بیان نکرده‌اند، اما خدا باوران به دنبال بازسازی این موارد هستند.

به نظر می‌رسد اساساً دو نوع مختلف استدلال ناسازگاری وجود دارد:

الف. استدلال‌هایی از در دسترس بودن تبیین‌های طبیعت‌گرایانه تا زائد بودن تبیین‌های خدا باورانه.

ب. استدلال نسبت به بی‌اعتباری مکانیسم‌هایی که باورهای خدا باورانه را ایجاد می‌کنند.

تبیین‌های طبیعی در مقابل خدا باوری

استدلال‌های نوع اول نشان می‌دهند که تبیین‌های خدا باورانه درباره باورهای دینی، زائد، غیرممکن، یا غیرضروری هستند. ایده اصلی این است که از وجود یک تبیین غیر خدا باورانه و طبیعت‌گرایانه نسبت به باور خدا باورانه می‌توان استنباط کرد که داشتن تبیین‌های خدا باورانه درباره خدا باوری ضروری نیستند. به عبارت دیگر، می‌توان از تبیین‌های طبیعت‌گرایانه در مورد خدا باوری، به عنوان شهادی بر عدم وجود هدف برای این باورها، یعنی خدا، استفاده کرد.

خدا باوران در پاسخ به این نکته گفته‌اند: «این گونه استدلال‌ها، تبیین‌های ماوراءالطبیعی و طبیعی را بی‌جهت در برابر یکدیگر قرار می‌دهند». برای خدا باور، هیچ دلیلی وجود ندارد که این امکان را انکار کند که خدا بتواند از فرایندهای طبیعی برای اجرای اراده خود در جهان استفاده کند و - مانند مورد مذکور - اعتقاد خدا باورانه ایجاد کند.

متداول‌ترین راه برای نقد کردن این دیدگاه، تمایز تبیین شخصی یا غایت‌شناسی از تبیین طبیعی (فیزیکی) است. در این دیدگاه، تبیین‌های شخصی به حالات عمدی قصدمند^{۱۴}، عامل‌های ذی‌شعور^{۱۵}، و تبیین‌های طبیعی به فرایندهای علی فیزیکی اشاره دارد و این دو شیوه تبیین، متقابلاً منحصر به فرد نیستند.

از آنجایی که تبیین خدا باورانه را می‌توان بر حسب اولی فهمید، می‌توان استدلال کرد که در ارائه دو نوع تبیین یک رویداد، یکی ماوراءالطبیعی و دیگری طبیعی، هیچ تناقضی وجود ندارد.

استدلال‌های بی‌اعتبار

فرض کنید پاسخ خدا باور به استدلال نوع A رضایت‌بخش است؛ اما این هنوز سازگاری مدل استاندارد و خدا باوری را تضمین نمی‌کند، زیرا خدا باوری ممکن است هنوز غیرمنطقی یا غیرموجه باشد، به دلیل این که در آن به وجود می‌آیند و بی‌اعتبار هستند.

ما استدلال‌های متنوعی از این نوع را «استدلال‌های بی‌اعتبار» می‌نامیم. هدف از این استدلال‌ها نشان دادن این است که صرف‌نظر از اینکه خدا باوری درست است یا نه، مدل استاندارد نشان می‌دهد که خدا باور در اعتقاد خود به خدا، عقلانی عمل نمی‌کند، زیرا مکانیسم‌ها و مسیرهایی که از طریق آنها خدا باوری به وجود می‌آید، بی‌اعتبار هستند. در پیشینه پژوهشی، حداقل می‌توان استدلال‌های زیر را یافت که همگی بر این استراتژی صحه می‌گذارند:

الف. استدلال به واسطه این واقعیت که HADD و TOM برای تولید خدا باوری انتخاب نشده‌اند، بلکه به عنوان محصولات جانبی این واقعیت که HADD و TOM منابع بی‌اعتبار خدا باوری هستند، پدید آمده‌اند.^{۱۶}

ب. برهان ناشی از وجود تبیین طبیعت‌گرایانه از اعتقاد خدا باورانه تا عدم وجود ارتباط علی مناسب بین خدا باوری و اهداف آن.^{۱۶}

ج. برهان برگرفته از سهولت اعتقاد خدا باورانه تا غیرعقلانی بودن آن.^{۱۸}

د. استدلال از این واقعیت که HADD باورهای نادرست زیادی تولید می‌کند تا بی‌اعتباری HADD.^{۱۹}

ر. استدلال حاصل از تنوع باورهای مذهبی تولید شده توسط HADD و TOM تا بی‌اعتباری آنها.^{۲۰}
این فرض CSR را در نظر بگیرید که باورهای مذهبی، محصول جانبی مکانیسم‌های روان‌شناختی هستند که توسط انتخاب طبیعی، برای اهداف غیردینی برگزیده می‌شوند. به نظر می‌رسد، این ادعا دلالت دارد بر این‌که از آنجایی‌که باورهای دینی محصول مکانیسم‌هایی هستند که برای سروکار داشتن با اطلاعات دینی انتخاب نشده‌اند، در ابتدا مشکوک به نظر می‌رسند. استدلال را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

الف. اگر باور در مورد خدا محصول مکانیسم‌های ذهن انسان باشد که برای ایجاد اعتقادات در مورد خدا انتخاب نشده است (یک محصول فرعی، اسپندرل)، پس باورها در مورد خدا نامعقول‌اند.
ب. انتخاب طبیعی به ظهور مکانیسم‌های شناختی منجر شده است، (مانند HADD و TOM) به این دلیل که مزیت بقا فراهم می‌کنند؛ نه به این دلیل که باورهایی در مورد خدا ایجاد می‌کنند. بنابراین، اعتقاد به خدا نامعقول است.
در مقابل، خدا باوران این‌گونه استدلال می‌کنند:

ما هیچ دلیلی نداریم که فکر کنیم باورهایی که محصولات جانبی تکامل هستند، یعنی محصول مکانیسم‌هایی که در اصل برای ایجاد باور در مورد چیزهای دیگر انتخاب شده‌اند، بی‌اعتبار هستند. اگر کلمه خدا را در برهان، به عنوان مثال، با مکانیک کوانتومی یا حسابان جایگزین کنیم، می‌توانیم به وضوح ببینیم که چه اشکالی در این استدلال وجود دارد. آنچه می‌بینیم این است که بیشتر باورهای ما، از جمله باورهای روزمره نیز محصولات جانبی «تصادفی» سیستم‌های شناختی هستند. ما نمی‌توانیم از این واقعیت که یک سیستم شناختی به طور طبیعی برای انجام یک عملکرد خاص انتخاب شده، نتیجه بگیریم که سیستم مورد نظر زمانی که عملکرد دیگری را اجرا می‌کند که برای آن انتخاب نشده، بی‌اعتبار است.

به گفته خدا باوران، دلیل قانع‌کننده این استدلال، این است که با دو معنای متفاوت مفاهیم «محصول جانبی» و «حادثه تکاملی»^{۲۱} بازی می‌کند. معمولاً از این مفاهیم برای اشاره به صفاتی استفاده می‌شود که به واسطه انتخاب طبیعی انتخاب نشده‌اند؛ یعنی صفاتی که سازگار نیستند. اما آنچه که آنها در استدلال به آن اشاره می‌کنند، این است که اگر یک باور، محصول مکانیسم‌هایی باشد که محصولات جانبی انتخاب طبیعی هستند، باور مورد نظر به طور تصادفی ایجاد می‌شود. آنچه که ادعای «خدا باوری محصول جانبی یا حوادث تکاملی است» به آن منتهی می‌شود، این است که هنگام تولید خدا باوری، مکانیسم‌های شناختی، خارج از حوزه‌هایی عمل می‌کنند که برای فعالیت در آن انتخاب شده‌اند.

استدلال‌های نوع دو، نشان می‌دهند که برای اینکه باور p موجه باشد (کاندید مناسبی برای درست بودن باشد)، p باید به طور علنی به واقعیتی که نمایانگر آن است، مرتبط باشد؛ بنابراین، اگر باورهای دینی از وضعیت واقعی امور در واقعیت منشأ نداشته و توسط خود مکانیسم‌های شناختی ایجاد شده باشند، به نظر نمی‌رسد که آنها کاندیدای مناسبی برای صدق باشند.

یکی از راه‌های رد این استدلال این است که نشان دهیم، اگرچه تحلیل‌های علنی دانش کاملاً متداول هستند، اما باید نظریه دیگری برای توجیه انتخاب کرد.

هر نظریه توجیهی، مستلزم ارتباط علنی بین هدف یک باور و خود آن باور نیست. ثانیاً، حتی اگر خدا باوران به خاطر این استدلال که باید تحلیل علنی را پذیرفت، تصدیق کنند، باز هم می‌توانند ادعا کنند که بین خدا باوری و خدا رابطه علنی مناسبی وجود دارد. خدا باور می‌تواند ادعا کند که

خداوند سیستم‌های شناختی ما را به گونه‌ای تنظیم کرده که در محیط‌های خاصی باورهای واقعی درباره او ایجاد کنند؛ در این باره ارتباط علنی وجود دارد، اما نسبتاً غیرمستقیم خواهد بود.

فرض کنید که پاسخ‌های خدا باوران به استدلال‌های بالا موفق باشد؛ اما هنوز موضوع ادعای CSR وجود دارد که باورهای مذهبی به راحتی شکل می‌گیرند و منتقل می‌شوند. ایده اصلی چنین استدلالی این است که ما اکنون می‌دانیم که چرا مردم خدا باوری را قابل قبول می‌دانند؛ نه به خاطر وجود خدا، بلکه به خاطر روان‌شناسی ما! از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که داشتن اعتقادات خدا باورانه نامعقول است.

در پاسخ به این امر، خدا باور می‌تواند تصدیق کند که نتایج CSR، قویاً از این ایده حمایت می‌کند که انسان‌ها در واقع زود باوران خدا باوری هستند و قوای شناختی انسان تا حد زیادی مسئول این واقعیت است.

باین حال، خدا باور می‌خواهد ادعا کند که از قابل قبول بودن خدا باوری نمی‌توان به عنوان مدرکی برای غیرعقلانی بودن آن استفاده کرد. به عبارت دیگر، اگر قابل قبول بودن خدا باوری را دلیلی بر غیرعقلانی بودن آن در نظر بگیریم، باید جایی اشتباه کرده باشیم. یک پاسخ احتمالی به این ادعا این است که تنها دلیل قابل قبول بودن خدا باوری، وجود مکانیسم‌های شناختی ناخودآگاه (HADD و TOM) است. اگر این‌طور بود، استدلال منطقی‌تر به نظر می‌رسد.

باین حال، خدا باوران مخالف این هستند که این ادعا، دیدگاهی غیرقابل قبول از روان‌شناسی انسانی دارد؛ باید نشان داد که تأملات آگاهانه، سایر سیستم‌های شناختی و سایر عوامل علنی، اصلاً وارد عمل نمی‌شوند. نوع دیگری از استدلال بی‌اعتبار، مبتنی بر این ایده است که مکانیسم‌های شناختی - معمولاً HADD - که طبق دیدگاه استاندارد،

نقش نسبتاً زیادی در ایجاد باورهای مذهبی بازی می‌کنند، بی‌اعتبار شناخته می‌شوند، زیرا در شرایط عادی تا حد زیادی باورهای کاذب تولید می‌کنند.

مقدار مثبت‌های کاذب، یعنی تعداد باورهای کاذب تولید شده توسط HADD، اعتماد به محصولات HADD را نامعقول نشان می‌دهد. اولاً از همه، خدا باور می‌تواند در پاسخ، ادعا کند که نقش HADD در ایجاد خدا باوری، نسبتاً کم است.

در ادامه این مقاله، خواهیم گفت: «درواقع این راه موفقیت‌آمیز است، اما فعلاً اجازه می‌دهیم این فرض باقی بماند و در محدوده مدل استاندارد پیش می‌رویم».

دوم این‌که، خدا باور می‌تواند استدلال کند که هیچ مدرکی دال بر بی‌اعتبار بودن HADD در همه زمینه‌ها یا به طور خاص در زمینه مذهب، وجود ندارد.

بنابراین، پاسخ خدا باور مبتنی بر این ایده است که اعتبار HADD حساس به زمینه و شرایط است.

بر اساس داستان استاندارد، کشیده شدن ماشه HADD، مربوط به رویدادهایی مانند حرکت و صدا در بوته‌ها، شکستن تخته‌های کف اتاق، یا مواردی از این دست است و بیشتر اوقات مشخص می‌شود که عوامل، هیچ ارتباطی با چنین رویدادهایی ندارند. اما این بدان معنا نیست که HADD همیشه بی‌اعتبار است، زیرا در برخی موارد عوامل نسبت داده شده به رویدادها صحیح هستند. همان‌طور که موری می‌گوید، به هر حال بیشتر مکانیسم‌های شکل‌گیری باور ما به این صورت است؛ آنها در یک زمینه دارای اعتبار و در زمینه‌های دیگر، بی‌اعتبار هستند.

بر این اساس، خدا باور می‌تواند استدلال کند که همین برای تعلیق قضاوت در این مورد که آیا HADD عمدتاً باورهای کاذب ایجاد می‌کند، کافی است.

به علاوه، اگر ملحد بخواهد استدلال را علیه

از آنجایی که مذاهب همگانی هستند، برای اینکه افکار دینی فراتر از افراد گسترش یابد و در کل جوامع باور شوند، باید ویژگی‌هایی داشته باشند که آنها را به یادماندنی سازند و با موفقیت از ذهنی به ذهن دیگر منتقل کنند.

خدا باور به کار ببرد، باید نشان دهد که HADD در زمینه مذهبی بی‌اعتبار است و نشان دادن این امر، بدون فرض نادرست بودن خدا باوری بسیار دشوار است.

در نهایت، استدلال‌های نوع پنج، از تنوع و ناسازگاری باورهای دینی تا بی‌اعتبار بودن مکانیسم‌هایی که آنها را تولید می‌کنند را در برمی‌گیرند.

استدلال به شرح زیر خواهد بود:

الف. نوع خاصی از مکانیسم‌های تولید باور، دارای اعتبار نیستند و اگر محصولات آنها دائماً باورهای متقابلاً ناسازگار و متنوعی را ایجاد می‌کنند، نامعقول است که آنها را صحیح در نظر بگیریم.

ب. سازوکارهایی که باورهای دینی را تولید می‌کنند، باورهای متقابلاً ناسازگار و متنوعی را تولید می‌کنند.

ج. بنابراین، مکانیسم‌هایی که باورهای دینی را تولید می‌کنند، بی‌اعتبار هستند و در نتیجه معقول نخواهد بود که تولیدات آنها را حقیقی و راستین ارزیابی کنیم.

خدا باور می‌تواند باره مقدمه (ب) و این استدلال که تنوع باورهای دینی (که یک واقعیت است) از سیستم‌های شناختی حمایت‌کننده آنها ناشی نمی‌شود، به استدلال پاسخ دهد.

مکانیسم‌هایی که مدل استاندارد برای توضیح باور دینی (HADD.TOM) ارائه می‌کند، باورهایی را تولید می‌کند که بسیار غیراختصاصی هستند، به عنوان مثال، HADD می‌تواند معتبر عمل کند، یعنی وقتی من صدای سوت را از طبقه پایین می‌شنوم، عاملیت را نسبت می‌دهد. این تفاوت در دانش قبلی افراد است که باعث می‌شود شما فکر کنید هیولایی اسپاگتی است که سوت می‌زند! و من فکر می‌کنم که دوستم در حال سوت زدن است.

بنابراین، خدا باور استدلال می‌کند که باورهای مذهبی متنوع، ناشی از مکانیسم‌های شناختی تعیین شده به واسطه مدل استاندارد نیستند، بلکه بیشتر از تفاسیر متفاوت خروجی این مکانیسم‌ها، تحت شرایط و پس زمینه متفاوت ناشی می‌شوند.

مسائل احتمالی و دفاع خدا باورانه تجدید نظر شده

در ابتدای این بخش، مقدمات مفقود را فهرست می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه استدلال‌های سازگاری موجود خدا باوری، اگر به عنوان پیش فرض تلقی شوند، ممکن است در مقابل پاسخ‌های انتقادی، آسیب‌پذیر به نظر بیایند.

در بخش دوم، خطوط کلی یک خوانش خدا باورانه اصلاح شده را که بر اساس رد واضح این مقدمات بنا شده، به اختصار بیان خواهیم کرد.

برخی از مقدمات منطقی مفقود و مشکلات متعاقب آن

مقدمات منطقی مفقود را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد:

الف. در مورد ماهیت و ارتباط مدل استاندارد برای تبیین اعتقاد دینی.

ب. در مورد آنچه که یک خدا باور می‌تواند به طور قابل قبولی در مورد رابطه بین خدا و باورهای

دینی ارتدادآمیز یا غیر خدا باورانه معتقد باشد. اولاً، مدل استاندارد ممکن است فرض شود که توضیحی در مورد اعتقادات مذهبی با محتوای خاص ارائه می‌دهد و منشأ و تداوم باورهای مذهبی خاص را به طور انحصاری یا به طور عمده توضیح می‌دهد.

دوم این‌که، این ایده که خدا می‌تواند در هر زمانی خود را از طریق بازنمایی‌های ماوراءالطبیعی غیر خدا باورانه به انسان‌ها بشناساند، ممکن است توسط ملحدان یا خدا باوران خاص، برای خدا باوران، غیرقابل قبول فرض شود.

به‌عنوان مثال، پاسخ‌های انتقادی احتمالی به طرح زیر را در نظر بگیرید که بر اساس آن، سوگیری‌های شناختی طبیعی (همان‌طور که در مدل استاندارد ذکر شده است) ممکن است روش خداوند، برای اطمینان از این باشد که اعتقاد به ماوراءالطبیعی یک امر جهانی بشری می‌شود:

الف. خدا از انسان‌ها می‌خواهد که زنده بمانند و تولیدمثل کنند.

ب. بنابراین، خداوند تکامل را به‌گونه‌ای سروسامان می‌دهد که انسان‌ها به معماری شناختی مجهز شوند، همان‌طور که در روایت استاندارد توضیح داده شده که منجر به (الف) خواهد شد.

ج. خدا همچنین می‌خواهد که باور ماوراءالطبیعی یک باور جهانی برای بشر باشد.

د. خدا می‌داند که ج، نتیجه طبیعی (ب) در محیط سازگاری تکاملی انسان (EEA) خواهد بود.

ذ. پس خداوند نیز اجازه می‌دهد که (ب) علت (ج) باشد.

در صورتی که هم منتقدان دین و هم خدا باوران، مقدمات مفقود فوق را فرض می‌کردند و یا لااقل اولی فرض می‌کرد که خدا باوران باید آنها را پیش فرض می‌گرفتند، در حالی که دومی پیش فرض‌های خود را بیان نکرده بود، ممکن است منتقد به روش زیر علیه این نوع روایت استدلال کند:

او ممکن است تصدیق کند که اگر سناریو چنین می‌بود، می‌توانست برای خدا باوران، غیرمنطقی و نامعقول نباشد که بر اعتقادات خدا باورانه خود پافشاری کنند (به‌رحال یک خدای قادر مطلق می‌تواند ترتیبی دهد که باورهای دینی به این شکل ایجاد شوند).

در عین حال، ممکن است توجه داشته باشد که جهانی شدن باورهای ماوراءالطبیعی برای بشر در شرایط فوق، فقط محتمل است؛ نه اجتناب‌ناپذیر.

اگر این‌که «خدا تکامل را تنظیم می‌کند»، دلالت بر موضعی در مورد مشیت الهی داشته باشد که دیدگاهی میانه‌رو در مورد میزان کنترل خدا بر خلقش دارد و فرض می‌کند که او چیزهای زیادی را به شانس واگذار می‌کند.

اگر خداوند آفرینش خود را با شرایط اولیه و قوانین فیزیکی تنظیم کرده باشد، اما پس از آن، خلقت (از جمله روند تکامل) را دست‌کاری نکند، به نظر می‌رسد که این امکان را فراهم می‌کند که نیات خدا برای بشریت، از جمله اینکه انسان خدا را بشناسد و به او ایمان بیاورد، ممکن است - حتی اگر بسیار نامحتمل باشد - محقق نشود.

در این مورد، منتقد فرض خواهد کرد که خدا باور باید واجد شرایط (ج) باشد:

خدا همچنین می‌خواهد که باور به ماوراءالطبیعه، احتمالاً باوری جهان‌شمول برای بشر شود (اما آن را تعیین نمی‌کند)، یا قبول می‌کند که خدا باید تکامل را به معنایی قوی‌تر از تنظیم شرایط اولیه و سپس اجازه دادن به موجودات زنده برای تکامل به طور طبیعی یا اصرار بر فاصله معرفتی بین آنچه انسان می‌داند و آنچه خدا می‌داند، هدایت کند. (دانش خدا در مورد شرایط اولیه و قوانین فیزیکی - زیستی، ممکن است از ما برتر و کامل‌تر باشد، به‌گونه‌ای که او می‌داند که (ج) از (ب) بنا به ضرورت اسمی پیروی می‌کند).

از آنجایی که برای خدا باور، طبیعی به نظر می‌رسد که فرض کند خدایی که انسان‌ها را می‌آفریند، آنها را دوست دارد و می‌خواهد آنها نیز او را بشناسند و دوستش داشته باشند، تضمین می‌کند که واقعاً انسان‌ها باورهای ماوراءالطبیعی را شکل داده‌اند. در این سناریو، اکثر خدا باوران احتمالاً یکی از گزینه‌های اخیر را انتخاب می‌کنند. ثانیاً ممکن است منتقد اعتراض کند که در چنین تفسیر خدا باورانه‌ای، خدا شبیه یک فریبکار است.

استدلال منتقد را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

الف. خدا (به طور انحصاری) به باورهای ماوراءالطبیعی اجازه می‌دهد تا به‌عنوان یک محصول جانبی کاملاً طبیعی معماری‌های شناختی انسانی که در EEA خود فعالیت می‌کنند، به یک باور جهان‌شمول بشری تبدیل شوند.

ب. بنابراین خدا هرگز به صورت ابتدایی در شکل‌گیری باورهای ماوراءالطبیعی دخیل نیست، بلکه فقط به‌عنوان علت غایی آنها دخالت دارد.

ج. اما انسان‌ها (به‌طور کلی خدا باوران و دین‌داران)، عموماً این تصور را دارند که مستقیماً با یک عامل یا عوامل ماوراءالطبیعی در ارتباط هستند.

د. بنابراین، خداوند آنها را با توجه به این باورشان که آنها در رابطه شخصی مستقیم با عامل ماوراءالطبیعی هستند، فریب می‌دهد.

ذ. اما این با منش فرضی خدای خدا باوری کلاسیک سازگار نیست.

ر. بنابراین، خدای خدا باوری کلاسیک وجود ندارد.

با فرض مفقود شدن مقدمات (الف) و (ب)، به نظر می‌رسد در حالی که خداوند، با اجازه دادن به عقاید مذهبی در ذهن انسان‌ها، آنها را در مورد وجود واقعی عامل فوق‌طبیعی فریب نداده، اما انسان را در مورد لذت بردن از نوعی رابطه علی مستقیم (برخلاف نهایی) با عامل ماوراءالطبیعی، فریب داده است.



متداول‌ترین راه برای نقدکردن این دیدگاه، تمایز تبیین شخصی یا غایت‌شناسی از تبیین طبیعی (فیزیکی) است. در این دیدگاه، تبیین‌های شخصی به حالات عمدی قصدمند، عامل‌های ذی‌شعور، و تبیین‌های طبیعی به فرایندهای علی فیزیکی اشاره دارد و این دو شیوه تبیین، متقابلاً منحصر به فرد نیستند.

علاوه بر این، با فرض مقدمات مفقود (الف) و (ب) و (ج)، منتقد دین ممکن است اعتراض کند که برای هر خدا باوری ناسازگار است که هم ادعا کند که خدای خدا باوری کلاسیک می‌خواهد همه انسان‌ها با او در ارتباط باشند و هم اینکه او به اکثریت قریب به اتفاق بشریت اجازه داده تا به باورهای ماوراء الطبیعی نادرست سرگرم باشند.

استدلال را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

الف. خدا (به طور انحصاری) به باورهای ماوراء الطبیعی اجازه می‌دهد تا به عنوان یک محصول جانبی کاملاً طبیعی، معماری‌های شناختی انسانی که در EEA خود فعالیت می‌کنند، به یک باور جهان‌شمول انسانی تبدیل شوند.

ب. (TOM و HADD) بازنمودهای مذهبی بسیار متنوعی تولید می‌کنند که همه آنها خدا باورانه نیستند.

ج. در دوره ماقبل تاریخ، یعنی در نود و نه درصد از تاریخ بشر - احتمالاً انسان‌ها از منظر خدا باوری، بازنمایی‌های ماوراء الطبیعی اساساً نادرستی داشته‌اند؛ اما خداوند معرفت آشکاری از خود را برای اصلاح باور آنها ارائه نکرده است.

د. هنگامی که انسان‌ها سرگرم بازنمودهای کاذب ماوراء الطبیعی هستند، خدا با آنها وارد رابطه نمی‌شود یا انسان‌ها در این شرایط نمی‌توانند با او ارتباط برقرار کنند.

د. بنابراین خدای خدا باوری کلاسیک مایل نیست به طور کلی با انسان‌ها ارتباط داشته باشد.

البته خدا باوران، می‌توانند به طرق مختلف با این‌گونه اعتراضات روبرو شوند.

اما اگر خدا باوران در واقع مقدمات مفقود فوق را فرض می‌کردند، منتقدان می‌توانستند با طرح مشکلاتی از این دست، نشان دهند که گزینه‌های آنان در مورد مسائل مشیت الهی و رابطه الهی و انسانی به خطر افتاده است.

(البته نظر ما این نیست که استدلال‌های خدا باورانه موجود، در پاسخگویی به این مشکلات بالقوه، ناتوان هستند.)

رد مقدمات و دفاع تجدیدنظر شده

اگر مقدمات مفقود (الف)، (الف ۲) و (ب ۳) فوق رد شوند، می‌توان به طور کارآمدتر ادعای خدا باوری برای سازگاری با مدل استاندارد ایجاد کرد. با این حال، در صورتی که فرض شود که فرضیه‌های مفقود (الف) و (الف ۲) توسط هر دو طرف پذیرفته می‌شود، منتقد دین می‌تواند فرض کند که خدا باور نیز با این ایده موافق است که TOM و HADD، همه مواردی هستند که از نظر مکانیسم‌های باور به خدا، وجود دارند. اما پیشنهاد می‌کنیم که این مقدمات می‌توانند به جاست که رد شوند:

اولاً خدا باور مکلف به پذیرش (ب ۳) نیست. خدا باور می‌تواند دلایلی برای رد آن گرد آورد، خواه با توسل به آموزه‌ای از عهد کیهانی^{۱۱} خدا با بشریت، یا به الهیات لوگوس الهام گرفته شده از پدر. بنابراین، خدا باور می‌تواند با معقولیت درونی، ادعا کند که مردمان ماقبل تاریخ قبل از مکاشفات

تاریخی، باورهای دینی داشته‌اند که ظاهراً این باورها نادرست بوده‌اند، اما به اندازه کافی درست بوده‌اند، به این معنا که در نهایت به آنها احساسی غیرقابل قبول از خدای واقعی می‌داد و این همان چیزی بود که خداوند قصد کرده بود. ایده اصلی، این خواهد بود که درست مانند تنوع باورهای دینی، تاریخی، و معاصر، تنوع عظیم باورهای دینی پیش از تاریخ، باور به خدا را تضعیف نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که چگونه خدا با بشریت ماقبل تاریخ (همچنین بخش‌هایی از بشریت که از وحی برخوردار نبودند) از طریق حس نهفته‌شان نسبت به خودش رابطه داشته است.

بررسی جزئیات این تفسیر خدا باورانه که ممکن است به شکل این استدلال باشد که خدا قصد داشته که انسان‌ها به تدریج برداشت و بینش دقیق‌تری از او به دست آورند؛ به دست آوردن بینش دقیق‌تر، تکلیفی در آینده برای خدا باوران خواهد بود، اما به خودی خود، چالشی برای قوام خدا باوری نیست.

در حال حرکت به نقطه اصلی‌تر، ادعا می‌کنیم که (الف) و (الف ۲) باید رد شوند، زیرا در واقع این‌طور نیست که مدل استاندارد، به ما روایت کاملی از وجود و تداوم محتوای مشخص و دقیق باورهای خدا پرستانه ارائه دهد. به عبارت دیگر، باورهای خدا باورانه با محتوای خاص، بسیار کمتر از تعیین مکانیسم‌های شناختی جهانی است، زیرا مکانیسم‌های بسیار بیشتری در شکل‌گیری باورهای خاص دخیل‌اند که در مدل استاندارد مشخص شده است؛ حتی اگر معلوم شود که مکانیسم‌های شناختی که مدل استاندارد فرض می‌کند که بی‌اعتبار هستند، نامعقول بودن خدا باوری را در پی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، اگر مدل استاندارد فقط برخی از مسیرهای علی به وجود آمدن اعتقادات خدا باورانه را پیدا کند، در این صورت کاملاً ممکن است که مسیرهای دیگر عقلانی باشند؛ ادعا می‌کنیم که این امر کافی است تا استدلال‌های بی‌اعتبار حاضر را از بین ببریم.

توضیحات CSR درباره خداپاوری با عوامل علی سروکار دارد که باعث می شود باورهای مذهبی به نوعی در جمعیت های انسانی رواج پیدا کند؛ اما نه با آنهایی که منجر به باورهایی با محتوای خاص می شوند. بنابراین، خداپاوران منحصر به فرد را نمی توان در مورد اعتماد به نوع باورمندی شان به خدا، نامعقول و غیرمنطقی قلمداد کرد؛ حتی اگر قابلیت اطمینان سیستم های شناختی ارائه شده توسط مدل استاندارد، ضعیف باشد.

استدلال ما بر این ایده استوار است که مدل استاندارد فقط به سؤالاتی از یک نوع خاص پاسخ می دهد؛ نه سایر سؤالات. ما ادعا می کنیم که این واقعیت به درستی در بحث های موجود در مورد دلالت الهیاتی نظریه های CSR تصدیق نشده است. برای درک این نکته به مثال زیر توجه کنید: فرض کنید که جان، ظاهراً یک مسیحی است و اعتقادات خاص و مشخصی در مورد ماهیت و افعال خدا در زندگی اش دارد. او پدر و مادری مسیحی دارد، در یک جامعه مسیحی زندگی می کند و با الحاد یا سایر ادیان، مواجهه اندکی داشته و یا اصلاً با آنها مرتبط نبوده است. می خواهیم توضیح دهیم که چرا جان اعتقادات خود را دارد و چرا در جامعه خود، رفتاری مذهبی دارد؟! آیا توضیحی که برحسب مدل استاندارد داده می شود، به سؤال ما پاسخ می دهد؟ به نظر نمی رسد اینگونه باشد.

عوامل علی فراوانی وجود دارد که ممکن است برای توضیح باورهای خداپاورانه جان مورد استناد قرار گیرند و ما به راهی نیاز داریم تا فقط آن مواردی را برگزینیم که به سؤال ما پاسخ می دهند. مدل استاندارد، پیش بینی می کند که از آنجایی که جان یک انسان است و معماری شناختی انسانی معمول را دارد، احتمالاً نوعی باورهای ماوراء الطبیعی خواهد داشت؛ بنابراین، مدل استاندارد دلیلی به ما می دهد که انتظار داشته باشیم که جان به نحوی مذهبی باشد تا بی خدا. همان طور که دیدیم، معماری شناختی معمول انسان که شامل HADD و TOM و دیگر مکانیسم های شناختی است، به طور کلی جان را به طور مطلوبی نسبت به باورهای مذهبی مستعد می سازد. با این حال، داشتن این معماری شناختی، محتوای خاص اعتقادات جان یا مسیحی بودن او را تعیین نمی کند. درست است که اگر جان یک معماری شناختی انسانی معمول را نداشت، باورهایی که هم اکنون دارد را نداشت؛ با این حال، عوامل مختلفی که در مدل استاندارد گنجانده نشده اند، باید باورهای خاص جان را در نظر بگیرند. به عبارت دیگر به نظر می رسد، HADD و TOM و دیگر مکانیسم های شناختی معمول، عواملی هستند که بین دین دار بودن جان یا به نوعی آتئیست بودن او تفاوت ایجاد می کنند. آنها تفاوتی بین مسلمان یا مسیحی بودن جان یا باپتیست (پروتستان) یا کاتولیک بودن جان قائل نیستند. ایجاد تمایز بین توضیحات غایی و ابتدایی در مورد وضعیت جان مفید است. پاسخی که توسط مدل استاندارد داده می شود، به عنوان توضیحی غایی از دین داری جان، صلاحیت دارد، اما اگر بخواهیم عقاید جان را با جزئیات بیشتری توضیح دهیم، باید عوامل بسیار ابتدایی تر را بیاوریم، یعنی غیر عوامل جهان شمول را.

این واقعیت که جان، پدر و مادری مسیحی دارد و در یک جامعه مسیحی زندگی می کند، توضیحی عالی در مورد اعتقادات مسیحی خاص جان، ارائه می دهد. این تجربه همچنین کاندیدای خوبی برای علت باورهای خاص جان در مورد ماهیت و افعال خدا خواهد بود.

ارائه داستان هایی از این دست، نسبتاً آسان است. با این حال، نکته اصلی این است که توضیحات CSR، مبتنی بر مدل استاندارد، چیزی برای گفتن در مورد عوامل علی از این نوع را ندارد، اگرچه

برای توضیح ویژگی های نمونه ای، مانند جان،
توسل به آنها لازم است.

سؤالات زیر را در نظر بگیرید:

الف. چرا عموماً مردم به باورهای فراطبیعی
گرایش دارند؟ (غایی)

ب. چرا این فرد معین، این باورها را در مورد
ماهیت، افعال، و ... خدا دارد؟ (ابتدایی)

هنگام پاسخ دادن به سؤالات غایی مانند
(الف)، بیشتر عوامل علی ابتدایی، مانند
تجربیات فردی، تاریخچه ها، و موارد مشابه،
نمی توانند عوامل تفاوت آفرینی باشند که ما به
دنبال آنها هستیم.

اگر هدف، توضیح این باشد که چرا برخی
از باورهای دینی، کم و بیش به لحاظ بشری
جهان شمول هستند تا مختص یک فرهنگ یا
فرد مشخص، احتمالاً مکانیسم های شناختی
همه-بشری^{۲۲}، کاندیدای خوبی برای توضیح
چنین مواردی باشند.

بنابراین، در پاسخ به سؤال (الف)، به نظر
می رسد که HADD و TOM به طور توضیحی،
دلایل مرتبطی باشند. HADD و TOM
سوگیری هایی را در کسب و انتقال اطلاعات
ایجاد می کنند.

دلیل اینکه ماهیت نهایی توضیحات مدل
استاندارد برای استدلال های بی اعتبار، مهلک
است، این است که استدلال های بی اعتبار
مبتنی بر بی اعتباری مکانیسم ابتدایی است؛
نه بر اساس مکانیسم های غایی.

توضیحات CSR درباره خداپاوری با عوامل
علی سروکار دارد که باعث می شود باورهای
مذهبی به نوعی در جمعیت های انسانی
رواج پیدا کند؛ (این مسئله به دلیل وجود
قاعده مندی های خاص در عملیات
مکانیسم های شکل دهی باور ما است)، اما
نه با آنهایی که منجر به باورهایی با محتوای
خاص می شوند.

بنابراین، خداپاوران منحصر به فرد را نمی توان
در مورد اعتماد به نوع باورمندی شان به خدا،
نامعقول و غیرمنطقی قلمداد کرد؛ حتی اگر

قابلیت اطمینان سیستم‌های شناختی ارائه شده توسط مدل استاندارد، ضعیف باشد. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که مقدمات (الف) و (الف) باید رد شوند، زیرا فراتر از اینکه بتوانیم محدودیت‌های کلی در باب مفاهیم دینی را در صورت احتمال انتقال موفقیت‌آمیز مشخص کنیم، CSR ظاهراً باید نسبت به تاریخچه‌های علمی خاص باورهای خاص، لااثری^{۲۳} باقی بماند. (تاریخی یا معاصر)

این امر به این دلیل است که CSR فقط می‌تواند بگوید که HADD و TOM در ذهن افراد وجود دارد؛ نمی‌توان گفت: «HADD و TOM یگانه علل باورهای خداآورانه فردی هستند».

به نظر قابل قبول است که فرض کنیم HADD و TOM وقتی که جمعیت نسبتاً زیادی از افراد را در نظر می‌گیریم، نقش علمی مرتبط ایفا می‌کنند، اما زمانی که اعتقادات مذهبی افراد خاص را در نظر می‌گیریم نه. علاوه بر این، فرض (ب) به طور معقولی می‌تواند توسط خداآور رد شود، زیرا او ملزم به پذیرش آن نیست و بسیاری از هم‌تایان خداآور او نیز چنین نیستند.

نتیجه

ما دلایلی ارائه کرده‌ایم که فکر می‌کنیم در موارد (الف)، (الف) و (ب) اشتباهی وجود دارد. خداآور هیچ تعهد خاصی برای پذیرش (ب) ندارد، بنابراین می‌تواند از تنوع مفروض اعتقادات مذهبی ماقبل تاریخ آشفته نشود. به علاوه، اگر HADD و TOM، تنها یک برش از همبستگی علمی باشند که خداآوری را ایجاد می‌کند و تأثیر علمی آنها را در رابطه با باور دینی، فقط در سطح جمعیت‌ها بتوان مشاهده کرد، به سختی می‌توان ادعا کرد که آنها از نظر علمی، مسئول همه یا بیشتر باورهای خداآورانه فردی هستند.

بنابراین، حتی اگر بتوان نشان داد که HADD و TOM بی‌اعتبار هستند، مدل استاندارد با

خداآوری ناسازگار نخواهد بود (احتمالاً برخی از خداآوران مدافع سازگاری CSR با خداآوری، به هر حال این طور فکر می‌کنند، اما آنها به صراحت به آن استدلال نمی‌کنند). همان طور که پاسخ‌های خداآورانه نشان می‌دهد، ما دلایلی داریم که فکر می‌کنیم نشان دادن بی‌اعتباری HADD و TOM (و سایر سیستم‌های شناختی) در زمینه‌های دینی، بدون فرض اینکه خداآوری چنین نیست، بسیار دشوار است. اگر آنچه در اینجا مورد بحث قرار گرفت صحیح باشد، به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم مدل استاندارد به هیچ وجه با خداآوری سازگار نیست. •

پی‌نوشت

1. The cognitive science of religion: a modified theist response.
2. Modular.
پیمانه‌ای بودن ذهن، نظریه‌ای است که بیان می‌دارد که ذهن، دستکم تا حدی از ساختارهای عصبی ذاتی یا پیمانه‌ها (مدول‌ها) تألیف یافته است. این پیمانه‌ها کارکردهای متمایزی دارند که به نحو تکاملی تحول یافته‌اند. (مترجم)
3. Environment of evolutionary adaptedness.
4. Pleistocene.
پلیستوسن، دوره زمین‌شناسی است که از حدود ۲,۵۸۰,۰۰۰ تا ۱۱,۷۰۰ سال پیش ادامه داشت و آخرین دوره یخبندان‌های مکرر زمین را در برمی‌گرفت. (مترجم)
5. Evolutionary spandrels.
در زیست‌شناسی تکاملی، اسپندل یک صفت فنوتیپی است که به جای محصول مستقیم انتخاب سازگاران، محصول فرعی تکامل برخی ویژگی‌های دیگر است. اصطلاح اسپندل از معماری سرچشمه می‌گیرد؛ جایی که به فضاهای تقریباً مثلثی بین بالای یک طاق و سقف اشاره دارد. (مترجم)
6. Minimal counter-intuitiveness hypothesis.
7. Ontological categories.
8. Pascal Boyer.
پاسکال رابرت بویر، انسان‌شناس شناختی و روان‌شناس تکاملی فرانسوی-آمریکایی است که بیشتر به خاطر فعالیت‌هایش در مبحث علوم شناختی دین شناخته شده است. (مترجم)
9. Hypersensitive agency detection device.
10. Invisible minimally counter-intuitive supernatural agents.
11. Theory of mind.
12. Objects of ritual.
13. Intentional states.
حالات قصدمند، اشیاء و حالات امور را دقیقاً به همان معنا نشان می‌دهند که کنش‌های گفتاری، اشیاء و حالات امور را نشان می‌دهند. (مترجم)
14. Rational agents.
۱۵. برهان از اسپاندرالیسم.
۱۶. برهان حاصل از عدم ارتباط سببی مناسب.
۱۷. برهان منطبق بر طبیعی بودن خداآوری.
۱۸. برهان حاصل از مثبت کاذب.
۱۹. برهان برگرفته از تنوع عقاید دینی.
20. By-product and evolutionary accident.
21. Cosmic covenant.
22. Pan-human.
23. Agnostic.
فلسفه والهیات کسی که معتقد است فکر انسانی قادر نیست به طور مسلم بداند که خدا هست و آیا اصلاً ماورای پدیده‌های مادی، چیز دیگری وجود دارد یا نه (مترجم).

مذہب و سیاست

گفتار و نوشتارهایی از:

احمد رھدار، محمد علی عبداللہی، محمد جواد نوروزی، محمد رضا باقرزادہ، زہرا شیخ الاسلام، ہالہ عبداللہی راد
علیرضا ملاحمدی، سید احمد غفاری قرہ باغ، قاصدک حسینی، سید کاظم سید باقری و مہدی پاک نیا



آه مظلوم

گذری بر درس‌های عاشورا

اسید کاظم سیدباقری

دانشیار گروه سیاست پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی



مبارزه با ظلم و ستم و جلوگیری از ستمگری، از جمله درس‌های اساسی است که می‌تواند برای جهان امروز راهگشا باشد. مهم‌ترین و بنیادی‌ترین درس امام حسین(ع) برای جهانیان، ایستادن در برابر ظالمان و ستمگران و عدم همراهی با آنهاست. مبارزه علیه ظلم، مفهوم مرکزی قیام امام حسین(ع) است که بر اساس آن، حرکت و قیام خود را تنظیم کردند. تاریخ نیز حرکت ایشان را برای همه افرادی که دل در گرو آزادی، آزادگی، عدالت، و عدالت خواهی دارند، ماندگار کرد که جلوه‌های آن را در قیام امام خمینی(ره) می‌توان مشاهده کرد.

امام حسین(ع) در کلام مشهوری فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَجِرًا لِحُكْمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ، وَ لَا قَوْلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ»؛ «ای مردم بدانید که پیامبر خدا فرمود: کسی که زمامدار ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال می‌شمارد، عهد خدا را می‌شکند، با سنت پیامبر مخالفت می‌کند، و عهد خدا را می‌شکند و کسی حاضر نیست در برابر ظلم ظالم کاری انجام دهد، بر خداوند است که او را به همراه همان ظالم در جهنم اندازد و با او محشور کند.»

امام حسین(ع) درس بزرگی برای همه تاریخ به یادگار گذاشتند؛ آن درس، مقابله با ظلم است که گاهی با فعل و رفتار و گاهی با گفتار به ثمر می‌نشیند. مبارزه با ظلم، درسی بود که محور انقلاب اسلامی ایران قرار گرفت و به محور گفتمان انقلاب اسلامی نیز تبدیل شد.

درس دیگری که از قیام امام می‌توان آموخت که دارای اهمیت بسیار است و می‌شود در زمان‌های مختلف، برای گفتمان انقلاب اسلامی مورد توجه قرار داد، ثبات قدم در دین‌داری است. امام حسین (ع) فرمود: «النَّاسُ عِبَادُ الدُّنْيَا وَالدِّينَ لَعَقُ عَلِيٍّ السَّنْتَمُ يَحُوطُونَهُ مَادَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَإِذَا مُخِّصُوا بِالْبَلَاءِ قُلَّ الدَّيَّانُونَ»؛ «مردم بنده دنیا هستند و دین لقلقه‌ای بر سر زبان‌های آنها یا به تعبیر دیگری بازیچه‌ای در دست آنان است که تا زمانی که زندگی و معیشت‌شان تأمین باشد، دور دین می‌گردند و هنگامی که گرفتار بلا می‌شوند دین‌داران کم می‌شوند و دست از ارزش‌ها و آموزه‌های دینی می‌شویند.» هر جامعه‌ای که می‌خواهد دین‌داری را تجربه کند یا انسانی که می‌خواهد برای دیگران الگو و یاور باشد، باید در مسیر زندگی خود و در فراز و نشیب‌ها استوار باشد. رفتار دین‌دارانه باید توأم با ثبات و استواری باشد تا آدمی در مقابل مشکلات و سختی‌ها کم نیآورد.

اصلاح و اصلاح‌گری در امور امت، یکی دیگر از درس‌های مهم و پیام‌هایی است که قیام عاشورا به آدمی می‌آموزد. وقتی رهبر یک امت، می‌بیند که جامعه دچار انحطاط و دوری از ارزش‌های تعیین‌کننده و اساسی خود شده، تلاش می‌کند تا مسیر جامعه به سمت وسوی مطلوب خود بازگردد. اگر جامعه به فساد مبتلا شده، باید با اصلاح و اصلاح‌گری، مسیر اصلی و درست خود را پیدا کند. با توجه به این مهم، امام حسین (ع) فرمود: «إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي صَ أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرَ بِبِسِيرَةِ جَدِّي»؛ «من قیام کردم برای اصلاح در امت جدم، حضرت رسول (ص)، و اراده کرده‌ام تا امر به معروف و نهی از منکر کنم و بر سیره جدم حرکت کنم». اصلاح‌گری از آن‌جا نکته مهم و اساسی است که هرآینه احتمال دارد،

مبارزه با ظلم و ستم و جلوگیری از ستمگری، از جمله درس‌های اساسی است که می‌تواند برای جهان امروز راهگشا باشد. مهم‌ترین و بنیادی‌ترین درس امام حسین (ع) برای جهانیان، ایستادن در برابر ظالمان و ستمگران و عدم همراهی با آنهاست. مبارزه علیه ظلم، مفهوم مرکزی قیام امام حسین (ع) است که بر اساس آن، حرکت و قیام خود را تنظیم کردند. تاریخ نیز حرکت ایشان را برای همه افرادی که دل در گرو آزادی، آزادگی، عدالت، و عدالت‌خواهی دارند، ماندگار کرد که جلوه‌های آن را در قیام امام خمینی (ره) می‌توان مشاهده کرد.

دین‌داران گرفتار مطامع دنیایی و مشکلات زندگی بشوند. به همین جهت بازگشت امور به سرچشمه اصیل خود یا برگرداندن امت به آیین‌های اصیل خود، از اهمیت اساسی و مهمی برخوردار است.

به نظر بنده، جامعه امروزی به اصلاح، اصلاح‌گری، و تدبیر امور برای رسیدن به نقطه مطلوب و آرمانی نیاز دارد. باید جریان امور در سمت وسوی اصلاح حرکت کند؛ همان‌طور که امام حسین (ع) تلاش کرد تا مسیر جامعه اسلامی را به سوی اصلاح حرکت بدهد و فرمود: «می‌خواهم در مسیر جدم حضرت رسول (ص) و پدرم علی (ع) حرکت کنم».

فلسفه قیام عاشورا، به فرموده‌ی خودشان، این است که: «قیام من، نه از روی خودخواهی و خوش‌گذرانی و نه برای فساد و ستمگری؛ بلکه به دنبال اصلاح‌گری در امور جامعه هستم». این نکته‌ای است که جامعه امروز ما، بیش از هر زمان دیگر بدان نیاز دارد. اصلاح برنامه‌ها و آیین‌نامه‌ها یا فرایند اعمال قدرت و فرایند‌گزينش نیروها و تلاش برای حاکمیت شایسته‌سالاری، از اهمیت فراوانی برخوردار است. هدایت‌گری جامعه در کنار امر به معروف و نهی از منکر، همراه با پویایی به سمت ارزش‌های الهی از موارد ضروری و اساسی است که باید در جامعه امروز اجرایی و عملیاتی شود. اموری که هر یک در قیام بزرگ عاشورا و حرکت امام حسین (ع) پای دارند و از آن سرچشمه می‌گیرند.

امام حسین (ع) در آخرین ساعتی که روانه میدان است، به فرزندش امام زین‌العابدین (ع) سفارش می‌کند که از ستمگری بپرهیزد.^۱ هرکس در هر حیظه و هر قلمرویی می‌تواند دچار ظلم و ستم شود، در هر مرحله از مراحل شخصی، خانوادگی، اداری، مدرسه یا دانشگاه، جامعه؛ و عرصه‌های بزرگی مانند اقتصاد، برنامه‌ریزی، مدیریت، و ... امکان ظلم وجود دارد؛ اما امام حسین (ع) می‌فرماید: «فرزندم! بر تو باد که از ستم کردن بر کسی که یآوری جز خدای عزوجل ندارد، دور باشی!» این نکته اهمیت فراوان دارد، زیرا وقتی آه مظلوم پشت سر ظالم قرار می‌گیرد، بنیاد ظالم را نابود می‌کند. ما باید تلاش کنیم تا خود و جامعه خود را از ظلم و فساد رهایی بخشیم؛ این درسی بزرگ از قیام کربلاست که می‌تواند برای اصلاح و تدبیر امور جامعه راه‌گشا باشد. ●

پی‌نوشت

۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۲.
۲. تحف العقول، ص ۲۴۵.
۳. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹.
۴. الکافی، ج ۲، ص ۳۳۱.



گفت وگوبا

حجت الاسلام والمسلمين دكتور محمد رضا باقرزاده

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

رستاخیزِ عدل

تقدم عدالت بر پرستش سیاست و ستایش قدرت

معرفی نامه

دکتر محمدرضا باقرزاده، در سال ۱۳۴۴ شمسی در ورامین تهران دیده به جهان گشود و در سال ۱۳۵۸ وارد حوزه علمیه ورامین شد. او پس از مدتی به حوزه علمیه کاشان رفت و در سال ۱۳۶۳ وارد حوزه علمیه قم شد. دکتر باقرزاده از ایثارگران دفاع مقدس است که رزم را در کنار تبلیغ دین برای رزمندگان تجربه کرده است. ایشان تحصیلات دانشگاهی رشته حقوق بین الملل را در مقطع فوق لیسانس و رشته علوم سیاسی را در مقطع دکتری به اتمام رساند. کتاب «فلسفه حقوق از سلسله دروس اندیشه بنیادین اسلامی» از جمله آثار اوست و پایان نامه دکتری دکتر محمدرضا باقرزاده در موضوع «جهاد و حقوق بشر در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» نام دارد. ایشان، هم‌اکنون عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) هستند.

مقدمه

برخی از احکام اسلامی برای اجرا و ضمانت اجرایی، نیاز به وجود حکومت اسلامی دارند. از طرفی زمینی بودن رفتار معصومین (علیهم‌السلام) برای الگودهی به مسلمانان، در سیره و روش برخورد با مسائل و مشکلات گوناگون بوده است. از آنجا که معصومین اسوهی حسنه هستند، بر ما لازم است که از ایشان پیروی نموده و در همه‌ی شئون زندگی آنان را الگوی خود قرار دهیم. برای مثال زمانی که حضرت علی (ع) می‌توانند در شیوه زمامداری خود، بر اساس علوم غیبی خود عمل کنند، با استناد به گزارش‌های مأمورانشان به مسائل کشور رسیدگی می‌کردند یا در قضاوت، سعی می‌کردند مستندات و شهود را در نظر بگیرند. الگوبرداری از معصومین در شیوه حکمرانی و مسائل پیرامون آن، یکی از مهم‌ترین بحث‌ها و جدال‌هایی است که موجب انشعاب و انحراف برخی تفکرات در اسلام شده است.

ازاین‌رو مجله تخصصی خردورزی در موضوع رابطه انقلاب اسلامی با قیام امام حسین (ع) و الگوبرداری مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، گفت‌وگویی را با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضا باقرزاده، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ترتیب داده که متن آن در ادامه تقدیم می‌شود.

■ **خردورزی:** به باور برخی، گزاره‌های تاریخی نمی‌توانند ضامن پاسخگویی و تناسب با مدیریت سیاسی جوامع گسترده باشند؛ زیرا توجهی به تغییر ذائقه‌ها و سلیقه‌ها ندارند. باتوجه‌به این باور، آیا استفاده از گزاره‌های قیام سیدالشهدا (ع) ناظر به الگوبرداری در انقلاب اسلامی می‌تواند صحیح باشد؟

مسئله اساسی این باور در این است که مگر قدمت می‌تواند مبنای تشخیص عدم تناسب گزاره‌ای با شرایط سیاسی جوامع باشد؟! پیش فرض سؤال از کلیدواژه‌هایی استفاده کرده که با تمرکز و آنالیز آن، می‌توانیم جواب را بیابیم. بی‌شک، قدمت دلیل بر بطلان نیست؛ اگر شما از نظر فلسفی گزاره‌های حقوق بشری مطرح در دنیا را بررسی کنید، متوجه خواهید شد که قدمت آنها به چند صد سال یا هزاره‌های قبل بازمی‌گردد.

گزاره‌های حقوق بشر، به بن‌مایه‌های یونان باستان، روم باستان، ایران باستان، و... استناد می‌کند و گزاره‌هایی است که سالیان بسیار طولانی از آنها گذشته است. اگر ما از ۱۴۰۰ سال قبل بحث می‌کنیم، بسیار نوتر و تازه‌تر از گزاره‌های دوران باستان است که در دنیای معاصر بدان استناد می‌کنند. امروزه، گزاره‌هایی در حقوق بشر، حقوق سیاسی، حقوق اجتماعی، و حقوق شهروندی مورد استناد قرار می‌گیرد که مبنای آنها قدمتی چند هزارساله دارد؛ بنابراین خود قدمت نمی‌تواند دلیل بر بطلان امری تلقی گردد.

ابتدا باید مخاطب را به این مغالطه توجه بدهیم که قدمت یک امر، دلیل بر بطلان آن نیست؛ چه بسا امری قدیم، قویم و ماندگار است و چه بسا امری جدید، سست، بی‌پایه، باطل، و دوراندختنی به حساب آید. امر قدیمی، لزوماً امری دوراندختنی نخواهد بود. تجددگرایان، استفاده زیادی از این مغالطه کرده‌اند. خود کلمه تجددگرایی، افراد را به غلطی می‌اندازد؛ زیرا این اذعان را به مخاطب می‌دهد که ما در واقع جدید فکر می‌کنیم و شما قدیمی هستید! آنها همان بحث نوگرایی را در مقابل سنت‌گرایی مطرح می‌کنند.

این تعابیر، بیشتر برای منحرف و گمراه کردن ذهن هستند. بهتر است به جای این عبارات و اصطلاحات، به دنبال برهان و استدلال برای رد یا قدیمی‌انگاشتن گزاره‌های تاریخی بروند و تک‌تک گزاره‌ها را مورد بحث قرار دهند؛ سپس بگویند: «این تک‌گزاره یا چند گزاره سازگار و قابل پیاده شدن در دنیای جدید نیست». وقتی آنها گزاره‌ها را یک‌به‌یک تحلیل و بحث و بررسی عقلی و فلسفی کردند و مشخص شد که دقیقاً درباره کدام گزاره صحبت می‌کنند، می‌توان به بحث با آنها اعتنا کرد؛ اما اینکه آنها صرف قدمت را دلیلی بگیرند که همه گزاره‌ها و آموزه‌های مذهبی را رد کنند، قابل اعتنا نیست؛ بنابراین، این سخن آنها حرف بسیار اشتباهی است؛ زیرا در همین دنیای معاصر و مدرن، آموزه‌هایی مورد استناد قرار می‌گیرد که چند هزار سال قبل بنیان نهاده شده است. غربی‌ها در بحث آزادی، تساوی خواهی، اختیار، برابری طلبی، و... که در حقوق بشر به مکتب نچرالیزم و حقوق طبیعی بازمی‌گردد، به موضوعاتی که چند هزار سال پیش مطرح شده، استناد می‌کنند.

بسیار شنیده‌ایم که می‌گویند: «آموزه‌های اسلام به دلیل گذشتن سالیان زیاد، متروک و ازمدافتاده شده است». البته باید توجه داشت که اگر آموزه‌ای بعد از هزاران سال، همچنان طرف‌دار دارد، نشان می‌دهد که آموزه‌ای فرازمانی است. ما باید تک‌تک آموزه‌ها را در اسلام و در قیام اباعبدالله

الحسین (ع) بررسی کنیم که آیا آموزه‌های فرازمانی هستند یا خیر؟ آموزه‌هایی را که فرازمانی است، مورد استفاده قرار می‌دهیم و آموزه‌هایی را که فرازمانی نیست، اگر قابلیت تطبیق بر شرایط زمانی را دارد، به کار می‌گیریم و اگر نه استفاده نمی‌کنیم.

برای مثال در الگوبرداری نمی‌توانیم ببینیم نوع نعلین ابی‌عبدالله (ع) یا نوع دکمه پیراهن ایشان چگونه بوده و ما نیز الگو بگیریم. برای مثال نوع اُتراق کردن یا چادری که برای اسکان و یا مرکب سواری آنها قابل تطبیق بر این شرایط زمانی نیست. نکته‌هایی اساسی در قیام امام حسین (ع) وجود دارد که فراتر از زمان و مکان است و بسیاری از این امور را در جریان عاشورا و کربلا می‌توان مورد استناد قرار داد.

اقتباس، الهام، و گزیده‌برداری انقلاب اسلامی از گزاره‌های قیام سیدالشهدا (ع) در منطق تأسی به قیام اباعبدالله (ع) این است که آن گزاره‌ها در فطرت انسان‌ها ریشه دارند. گانندی یا جرج جرداق مسیحی وقتی در مقابل این آموزه‌ها قرار می‌گیرند، آنها را می‌پذیرند، زیرا جای در فطرت آنها دارد و انسان به آنها تمایل پیدا می‌کند؛ بنابراین صرف اینکه ما در مقطع زمانی خاصی قرار داریم که با قیام امام حسین (ع) و حادثه کربلا فاصله زیادی دارد، دلیل بر رد آن نمی‌شود.

برخی از آموزه‌های قیام امام حسین (ع)، آموزه‌های فطری است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَطَرْتُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ «خداوند همه انسان‌ها را بر اساس فطرت خلق کرده است». امام حسین (ع) مطالبات خود را در دو محور از رژیم حاکم و جامعه معاصر مطرح می‌کند که یکی در محور دین و دیگری در محور انسانیت و فطرت است. مطالبات او در محور دین به این جهت است که مردم مسلمان هستند؛ اما به دلیل انحرافات که ایجاد شده، از جامعه نبوی فاصله گرفته‌اند. مطالباتی هم که حضرت بر اساس فطرت مطرح می‌کنند، به یک زمان خاص اختصاص ندارد. برای مثال حضرت اباعبدالله (ع) می‌فرماید: «إِن لَّمْ يَكُنْ لِكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ كَوْنُوا أَحْرَاراً فِي دُنْيَاكُمْ»؛ «اگر شما دین ندارید و به آموزه‌های دینی پایبند نیستید، لاقلاً به حریت و انسانیت پایبند بمانید». «کونوا احراراً فی دنیاکم»، یعنی آدم و انسان باشید. حضرت آموزه‌هایی را مثل رحم کردن به کودکان و زنان در جنگ مطرح می‌کند که رعایت حقوق بشر است و موضوعی نیست که به همان زمان خاص اختصاص داشته باشد.

حضرت می‌فرماید: «شما با من جنگ دارید، پس با زن و بچه‌ها چه کار دارید؟ اگر مسلمان نیستید و اسلام به گوش شما نرسیده یا یادتان رفته، لاقلاً آزاده و انسان باشید». انسان واقعی در جنگ با یک نفر به زن و بچه او کاری ندارد و جوانمردانه می‌جنگد. این شعار و آموزه، یک آموزه فطری است که هزار سال قبل بیان شد و مردم فهمیدند. امروز هم اگر بگویند، مردم آن را می‌فهمند یا هزار سال بعد هم که بگویند باز هم مردم متوجه پیام آن خواهند شد و از آن حمایت خواهند کرد. اگر شما با کسی دعوا دارید، چرا به بچه او آب نمی‌دهید؟ حتی حضرت اباعبدالله (ع) می‌فرماید: «اگر فکر می‌کنید ما آب می‌خواهیم تاراحت‌تر با شما بجنگیم، حداقل خودتان به این بچه آب بدهید.»

دیگر آموزه‌ای که می‌توان دریافت کرد، آموزه اصلاح‌گری است. امام حسین می‌فرماید: «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْراً وَلَا بَطِراً وَلَا مُفْسِداً وَلَا ظالِماً»؛ «من می‌خواهم امت جدم یعنی امت اسلامی را از ظلم کردن، ظلم پذیرفتن، و بی‌عدالتی اصلاح کنم. امت پیامبر به نفاق، ترس، دنیاطلبی، دنیاپرستی، دنائت، پستی، و... مبتلا شده بود. چند دهه می‌گذشت؛ اما امت پیامبر از آموزه‌های انسانی و بشری دور شده بود و نیاز به اصلاح‌گری و عدالت‌خواهی داشت. اصلاح‌گری و عدالت‌خواهی، آموزه‌هایی نیستند که به زمان خاصی اختصاص داشته باشند. اگر کسی بگوید: «چرا انقلاب اسلامی خود را به انقلاب حسینی متصل می‌کند؟» در پاسخ باید گفت: «به همان دلیلی که گانندی غیرمسلمان هم می‌گوید: «انقلاب امام حسین (ع) برای ما الگو است». حال که ما مسلمان هستیم، آیا نباید به

قیام امام حسین (ع) استناد کنیم؟! شما به این دلیل باید انقلاب اسلامی را متأثر از آموزه‌های قیام حسینی بدانید. قیام امام حسین (ع) در این بعد که فطری، فرادینی، فرامذهبی، و جهان‌شمول است قابلیت استناد و استفاده را در زمان‌های دیگر نیز دارد. همان‌طوری که شما می‌توانید به کوروش کبیر اعتقاد و افتخار داشته باشید، می‌توانید آموزه‌های جهان‌شمول قیام امام حسین (ع) را نیز به این اعتقاد که مصلحان اجتماعی در تاریخ وجود دارند، اخذ کنید. اباعبدالله الحسین، امیرالمؤمنین، و پیامبر اکرم یا پیامبران الهی (علیهم السلام)، به عنوان بزرگ‌ترین مصلحان اجتماعی بشریت، قابل الگوگیری و استناد هستند.

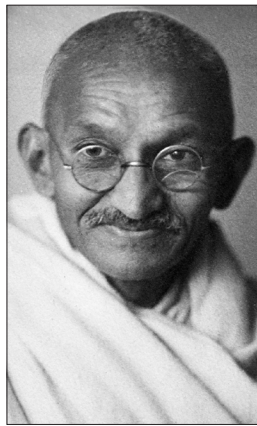
کارهایی را که انبیا و حتی امام حسین (ع) دنبال می‌کردند، ریشه در فطرت دارد؛ یعنی فطرت، اولین خواستگاه آن است. دین اسلام و آموزه‌های آن از چارچوب فطرت خارج نیست؛ از این رو دین امری فطری شناخته می‌شود. البته امکان دارد دینی در طول تاریخ به امور غیر فطری و غیر اصیل آلوده شود که باید پالایش گردد؛ اما چنانچه مشاهده می‌کنیم، امام حسین (ع) در قیام خود، پالایشگر دین از آموزه‌های غیر اصیلی است که افرادی بدعت‌گذار به امت پیامبر حسب‌انده بودند. امام حسین (ع) آمده بود که این امور نامأنوس و نامتجانس را از اسلام جدا کند. بخش دیگری از آموزه‌ها نه به آموزه‌های دینی و نه شیعی؛ بلکه به آموزه‌های قرآنی بازمی‌گردد. آموزه‌هایی در آن قیام وجود دارد که اهل سنت نمی‌توانند بگویند: «امام حسین (ع) برای ما نیست». به این دلیل که قرآن ماندگار است، امام حسین (ع) نیز ماندگار شد. کسی که می‌گوید: «چرا باید انقلاب اسلامی را به قیام امام حسین (ع) متصل کنیم؟» به همان توجیهی است که شما باید ریشه انقلاب اسلامی را در قرآن پیدا کنید.

آموزه‌هایی مانند مبارزه با ستمکاران، هجرت

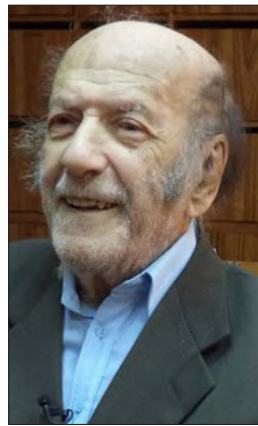
مشوه و مشوش می‌شود، حق زنده‌بودن و تأیید نظام حاکم جائر را ندارید؛ تا آیندگان بدانند خط اصیل عدالت‌طلبی چیست و آن ابهامات برطرف شود. اگر امام حسین (ع) قیام نمی‌کرد، جان و حرمتش به‌رحال حفظ می‌شد؛ ولی این مرزگذاری امام حسین (ع) با رژیم ظالم زمانه، مشوه و مبهم می‌شد که برای آیندگان و بشریت خطرناک بود.

امام حسین (ع) در چنین دوراهی‌ای که یکی نگاه داشتن جان، قدرت، و حیثیت اجتماعی و دیگری قیام و شهادت بود، وارد عرصه قیام می‌شود. امام حسین (ع) قبل از قیام در میان مردم احترام بسیاری دارد؛ ولی بعد از قیام، بدنش زیر سم اسب‌ها می‌رود؛ یعنی مردم حتی به پیکر ایشان نیز بی‌احترامی و توهین می‌کنند. حتی امام حسین (ع) قدرت خود را برای عدالت فدا می‌کند. امام حسین (ع) اصول جدیدی را در سیاست پایه‌گذاری می‌کند که سیاست انقلاب اسلامی از آنها الهام می‌گیرد. اگر شما امروز در عمق راهبردی استمرار جمهوری اسلامی ایران، پدیده‌ای به نام حزب‌الله لبنان یا مقاومت یمن را دارید، آن مبارز یمنی به فکر این است که جان خود را در برابر عدالت فدا کند. رزمندگان حزب‌الله لبنان در برابر رژیم صهیونیستی اشغالگر و نژادپرست به تنها چیزی که فکر نمی‌کنند، جان است؛ زیرا در برابر نژادپرستی رژیم صهیونیستی تنها راه نجات، اجرای عدالت است.

وقتی امام معصوم (ع) ظهور می‌کنند، به آن فطریات ندا می‌دهند که مردم دنیا جمع می‌شوند. امروزه، مردم از این همه ظلم خسته شده‌اند. سیل مهاجرت از آمریکای ابرقدرت به سمت اروپا در حال شکل‌گیری است. نظام سرمایه‌داری، نیازهای مردم را پاسخ نمی‌دهد و آمریکا به سمت زوال و سقوط می‌رود. مردم آمریکا از طرفی به‌عنوان ابرقدرت مطرح هستند و دائم تحقیر می‌شوند و از طرفی در تأمین مایحتاج زندگی عادی خودشان مثل برق، گاز، و خوراکی‌ها درحالی‌که هنوز در جهان اتفاقی



■ مهاتما گاندی



■ جرج جرداق



■ سید حسن نصرالله

در راه خدا، و امریه معروف در قیام امام حسین (ع) وجود دارد که گزاره‌هایی قرآنی است. همان‌طور که قرآن برای ما حجت است، قیام امام حسین (ع) نیز با گزاره‌هایی مثل امریه معروف و نهی ازمنکر، هجرت، مبارزه با ستمکاران، اصلاح‌گری، جهاد، عدالت‌طلبی و... تجلی پیدا کرده است و برای ما حجت است.

اگر بخواهیم کل قرآن کریم را خلاصه کنیم، در چند روز طی قیام امام حسین (ع) همه آموزه‌های کلیدی و سیاسی قرآن تجسم پیدا کرده است. شما از رعایت حق الناس، هجرت در راه خدا، صبر، زکات، نماز، اخلاص، ایمان، امریه معروف، نهی ازمنکر، و همه آموزه‌هایی را که در اسلام سراغ دارید، در قیام عاشورا به‌صورت یک دوره فشرده تاریخی پیش رو خواهید داشت. تحقیقات بسیاری در خصوص ریشه‌های قرآنی قیام امام حسین (ع) صورت گرفته که می‌توان به آن تحقیقات مراجعه کرد. ادعای عجیبی نیست که بگویم: «قیام امام حسین (ع)، قیامی است که در قرآن ریشه دارد». سیاست در دنیای معاصر، علم کسب، نگهداری، و توزیع قدرت شناخته می‌شود. اساس و محور علم سیاست، قدرت است که در دنیای معاصر به‌وضوح می‌بینیم؛ سیاست مدار اساساً به معنای قدرت طلب است. سیاست در قیام امام حسین (ع) معنای دیگری پیدا می‌کند که امروزه، بشریت به این مفهوم سیاست نیاز دارد. امام حسین (ع) سیاست را از محوریت قدرت خارج می‌کند و آن را حول محور عدالت تعریف می‌نماید. وقتی یک رهبر سیاسی برای ارزش‌هایی، خود و حتی خانواده‌اش و یارانش را در معرض کشته‌شدن قرار دهد، تعریف جدیدی از سیاست است. امام حسین (ع) با قیام خود موجب ارتقا و اعتلای مفهوم سیاست شد؛ زیرا دیگر سیاست، علم قدرت تلقی نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان علم عدالت، فطرت، و غیرت شناخته می‌شود.

یک فعال سیاسی اصیل، کسی است که برای اجرای عدالت حتی ملاحظه جان خود را نیز ندارد. امروزه، محافظه‌کاری بالای جان سیاست، سیاست‌مداران، و سیاست‌مدان است و این مسئله قابل انکار نیست. امروزه، در دنیای سیاست؛ چه سیاست بین‌الملل و چه سیاست داخلی کشورها، ارزش‌های سیاسی و حقوقی، محافظه‌کاری را تحدید می‌کند. امام حسین (ع) به عالمان سیاست و سیاست‌مداران درسی می‌دهد که سیاست اصیل و انسانی را سیاست محافظ عدالت معرفی می‌کند. آیا قدرت و سیاست، ارزش این را دارد که انسان خود را برای آن فدا کند؟! خیر! اما عدالت چنین ارزشی دارد.

امام حسین (ع) و فرزندان او در راه چنین سیاستی جان باختند. منطق امام حسین (ع) به قدرت تنها ارزش ابزاری می‌دهد؛ یعنی قدرت خوب است؛ اما برای حفظ عدالت. امام حسین (ع) یاد می‌دهد اگر در جایی دیدید که اگر زنده بمانید، عدالت تباہ می‌شود یا خط و ریل‌گذاری عدالت

نیفتاده و جنگ جهانی آغاز نشده، درمانده‌اند و به فروپاشی دچار شده‌اند.

وقتی مردم دنیا تشنه عدالت می‌شوند و به منادی عدالت نیاز دارند، منادی عدالت خود را منتقم اباعبدالله (ع) معرفی می‌کند. اگر ما امروز می‌خواهیم برای امام زمان (عج) کارکنیم، باید اباعبدالله (ع) را به دنیا بشناسانیم تا این مسیر آماده شود. وقتی مردم دنیا با اباعبدالله (الحسین) آشنا شوند، زمانی که منادی می‌گوید: «من آمده‌ام و منتقم خون اباعبدالله (الحسین) (ع) هستم.» می‌فهمند که او چه می‌گوید. رسالت ما در عصر انتظار و محرم و صفر این است. حضرت امام (ره) به درستی فرمودند: «محرم و صفر است که اسلام را زنده نگاه داشته است.»

شعارهای امام حسین (ع) شعارهای فطری هستند. ما هرچقدر برای ترویج قیام امام حسین (ع) کارکنیم، مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی برای ظهور امام زمان (عج) را آماده کرده‌ایم. باید برای مردم تبیین و ترسیم کنیم که آرمان‌های امام حسین (ع) دنبال چه حکومت و جامعه‌ای بود و ما هر چه در ایام محرم آرمان‌های جهان‌شمول امام حسین (ع) را مطرح کنیم، به قیام امام زمان (عج) خدمت کرده‌ایم. امام زمان (عج) خود را پرچم‌دار امام حسین (ع) معرفی می‌کند. اگر امام حسین (ع) در کربلا علمداری داشت که شهید شد، خدا علمدار معصومی را آخرالزمان به او می‌دهد تا پرچمی را که در کربلا به زمین افتاد دوباره در سرتاسر جهان بلند کند و آرمان‌های امام حسین (ع) را تحقق بخشد. اگر ما بخواهیم فرمانده گردان یا فرمانده لشکر یا قاضی القضاات و یا سیاست‌مدار امام زمان (عج) شویم باید اعتقاد راسخ به این مسائل داشته باشیم و آن را در میان شیعیان ترویج بدهیم، زیرا ما می‌خواهیم علمدار و پرچم‌دار ظهور امام زمان (عج) شویم. کسی مثل سید حسن نصرالله بیشتر از دیگران مسئولیت دارد؛ زیرا او می‌خواهد یک جمع

یک فعال سیاسی اصیل، کسی است که برای اجرای عدالت حتی ملاحظه جان خود را نیز ندارد. امروزه، محافظه‌کاری بلای جان سیاست، سیاست‌مداران، و سیاست‌مندان است و این مسئله قابل انکار نیست. امروزه، در دنیای سیاست؛ چه سیاست بین‌الملل و چه سیاست داخلی کشورها، ارزش‌های سیاسی و حقوقی، محافظه‌کاری را تحدید می‌کند. امام حسین (ع) به عالمان سیاست و سیاست‌مداران درسی می‌دهد که سیاست اصیل و انسانی را سیاست محافظ عدالت معرفی می‌کند.

حزب‌اللهی را در لبنان هدایت و رهبری کند. امام زمان (عج) بر ما و احوال ما ناظر و حاضر است، برای ما دعا می‌کند و حواسشان به ما هست. مهم نیست آن کسی که در گواتمالا زندگی می‌کند این اعتقاد را نداشته باشد، مهم این است که احساس کند شما به کمک او آمده‌اید. وقتی امروز ترکیه به کردستان حمله می‌کند، کردهای کردستان پرچم ایران را بلند کرده‌اند تا به ترکیه بگویند: «اگر بیشتر اذیت کنی، دوباره از ایران کمک خواهیم خواست». آنها شیعه نیستند و ارتباط وثیقی با ایران ندارند، ولی می‌دانند که ما رفیق دوران سختی هستیم. ما باید به دنیا ثابت کنیم که رفیق دوران سختی آنها هستیم. با جمع شدن حول پرچم ولایت، با اعتقاداتی که گفته می‌شود همه دنیا نمی‌فهمند، می‌توانیم این را اثبات کنیم. یکی از راه‌ها خوب دانستن و خوب خواندن زیارت جامعه است تا علم امام شناسی مان قوی شود و بتوانیم ملجأ و پناهگاه مردم دنیا باشیم.

■ **خردورزی:** باتوجه به سخنان شما، نتیجه می‌گیریم که انقلاب اسلامی یک رسالت دینی بوده است. حال ناظر به عدم نظارت مستقیم امام معصوم (ع)، تشکیل جامعه دینی در غیبت ایشان، روایت‌های مختلف جامعه دینی و مذهبی نسبت به دین و مذهب در مدیریت راهبردی جامعه را خدشه‌دار نمی‌کند؟

ما باید بپذیریم که اگر امام (ع) باشند، صد درصد وضع بسیار بهتر خواهد بود. اینکه انکار کنیم که ما در غیبت امام، خسران و زیان نداریم، حرف بی‌ربطی است. اگر قرار باشد با نبود نظارت امام (ع) خسروانی نداشته باشیم، پس چرا برای آمدن ایشان دعا می‌کنیم؟ علت اینکه برای آمدن امام (ع) اصرار داریم، این است ایشان نسخه کاملی از انسان معصوم است. کسانی که می‌گویند: «فقط علی (ع)!» ما می‌گوییم که قبول داریم فقط امام علی، امام حسین، امام زمان، و...؛ اما اکنون در فضا و شرایطی هستیم که به امام معصوم (ع) دسترسی نداریم. در شرایط عدم دسترسی به امام معصوم، چند گزینه داریم؟! ما می‌توانیم بگوییم: «حال که به امام معصوم و نسخه نزدیک‌تر به آن دسترسی نداریم، از هر نسخه‌ای که در بازار پیدا کردیم استفاده کنیم؟!» مانند اینکه قلب ما درد گرفته باشد و می‌خواهیم دکتر قلب برویم، دکتر متخصص قلب پیدا نمی‌شود، ما هم عصبانی شویم و بگوییم حال که دکتر قلب پیدا نمی‌شود، پس در یخچال می‌گردم و یکی از قرص‌ها را برمی‌دارم و می‌خورم! اگر خدا می‌خواست من خوب شوم، باید برای من دکتر قلب می‌فرستاد؛ اما آیا این جوابی قانع‌کننده است؟!!

این جوابی قانع‌کننده نیست، زیرا عقل حکم می‌کند که وقتی شما به دکتر قلب دسترسی پیدا نکردید، باید یک قدم یا ده پله پایین‌تر، مثلاً به دکتر عمومی مراجعه کنید. درست است وقتی که شما به دکتر عمومی مراجعه می‌کنید، ته دل شما شور می‌زند که نکند نسخه خوبی ندهد! اما



محمد رضا پهلوی



رضا پهلوی

خاورمیانه دنبال کنیم! چرا آنها بیسندند و بگویند؟ اما وقتی که ما در زمان غیبت کسانی نزدیک به امام معصوم (ع) را داریم، آنان را نپذیریم؟! الآن ما ایتم آل محمد هستیم و امام معصوم حاضر نیست، چطور می توانیم ثابت کنیم که در این دوران حامی واقعی امام معصوم هستیم؟ باید از نایب امام به خوبی حمایت کنیم تا اثبات کنیم که امام را نیز به همین شکل حمایت خواهیم کرد. چهل سال از انقلاب اسلامی می گذرد؛ اما آیا از اینکه به نایب امام اعتماد کردیم ضرر دیدیم؟ آیا در زمان شاه از نظر استقلال، آزادی، وضعیت فرهنگی، و... وضع بهتری داشتیم؟! آدم باید بسیار بی انصاف باشد که بگوید: «اگر امام زمان ظهور کنند، عالمان یا افرادی که اسلحه دست بگیرند تا از امام زمان (عج) دفاع کنند، کمتر از قبل انقلاب هستند». ما در عصری هستیم که یک سرود سلام فرمانده برای ابراز ارادت به امام زمان (عج) از آفریقا، اروپا، و آمریکا هم شنیده می شود و اشک می ریزند. این آمادگی برای ظهور در پرتو انقلاب اسلامی و اعتماد کردن به حضرت امام خمینی (ره) ایجاد شده است.

ما به امام خمینی (ره) به عنوان مجتهد جامع الشرائط عادل و نزدیک ترین گزینه به امام زمان (عج) اعتماد کردیم و گفتیم: «هر چه شما می گوید؛ نه هر چه شاهنشاه آریامهر یا فلان مهندس و دکتر بگوید». ما گفتیم: «هر چه به عنوان کارشناس اسلام بیان کنید را قبول داریم و عمل می کنیم». ما حسن نیت خودمان را به این شکل برای امام زمان (عج) اثبات می کنیم تا امام زمان یقین کنند که ما پای کار انقلاب هستیم. آیا راهی غیر از این برای اثبات کردن پای کار بودن امام زمان وجود دارد؟ طیف یا قشر دیگری در جامعه نیست و نداریم که بیشتر از امام خمینی یا رهبر معظم انقلاب به مبانی حکومت اسلامی آشنا باشد.

اگر بخواهیم ثمرات این اعتماد را بشماریم، مگر ما امروز مستقل ترین کشور در دنیا نیستیم؟! امروز عمق راهبردی شیعه در خاورمیانه با قبل از انقلاب قابل مقایسه است؟! اگر حکومت محمد رضا پهلوی تا الآن ادامه پیدا می کرد، دیگر از اسلام چیزی مانده بود؟! موج اسلام گرایی که برخی می گویند مسجدهای ترکیه بسیار قشنگ است؛ اما آیا آن مسجد در مبارزه با اشغال رژیم صهیونیستی تأثیری داشته است؟! مسجدی که از او هیچ بخاری بلند نشود، مسجد نیست. مسجد خرمشهر و قدس، نمونه مسجد در اسلام هستند؛ زیرا محل مبارزه هستند. امروز، شما می توانید کل ایران را مسجدی برای مبارزه علیه ستم در سراسر دنیا بدانید. گستره ای که امروز از اسلام نمایش داده می شود، در طول تاریخ اسلام بی سابقه است؛ زیرا از برکات عمل کردن به نسخه جایگزین حضور امام معصوم (ع)، شاهد آن هستیم. ما راهی غیر از این نداریم. نماینده امام معصوم عدالت دارد. شما یک نقطه تیره در زندگی امام خمینی یا رهبر معظم انقلاب پیدا نمی کنید. کدام یک از رؤسای دنیا چنین حالتی دارند؟ امروز عادل ترین و عالم ترین افراد بر ما حکومت می کنند. وقتی مقامات قدرت مستقل و بزرگی مثل روسیه به ایران می آیند، مثل یک عبد خاضع در برابر رهبر معظم

بالاخره تا حدود زیادی به مبانی متخصصان تسلط دارد و در دوران گذار می تواند شما را راهنمایی کند تا زمانی که دست شما به پزشک متخصص برسد.

در حال حاضر در عصر غیبت قرار داریم و امام معصوم (ع) در دسترس نیستند، ما هم به خاطر نبود امام معصوم ضرر می کنیم؛ اما آیا به خاطر نبود امام معصوم باید هر ضرری را بپذیریم یا می توانیم جلوی برخی ضررها را بگیریم؟ ما میراث گران بهایی از امامان معصوم (علیهم السلام) داریم که امام زمان (عج) هم که ظهور می کنند، می خواهند بر همین مینا حکومت کنند. فقیه جامع الشرائط، متخصص اینها است. شما در دنیا از هر کسی پرسید: «می خواهیم اسلام را بشناسیم؛ سراغ چه کسی برویم؟» نمی گوید: «سراغ پزشکان فارغ التحصیل دانشگاه علوم پزشکی تهران بروید!» بلکه اگر شیعه باشد می گوید: «سراغ حوزه علمیه شیعه بروید»؛ یا اگر سنی است می گوید: «سراغ جامعة الازهر مصر بروید».

اینها کارشناس اسلام هستند؛ زیرا همه فکر و سرمایه خود را هفتاد سال، پنجاه سال، کمتر یا بیشتر بر فهم نظریه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، و... اسلام تمرکز داده اند تا از منابع اصیل دینی احکام را استنباط کنند. ما در عصر غیبت نظارت مستقیم امام (ع) را نداریم؛ اما خود امام ما را به کسانی ارجاع داده اند که به امام (ع) از بقیه نزدیک تر هستند و از همه به علم امام آگاه ترند. آنها امام نیستند؛ اما می توانند روایت درست را از غلط تشخیص بدهند، می توانند آیه قرآن را با روایت جمع کنند و سیر تاریخی یک روایت را توضیح بدهند. مجتهد کسی است که بتواند استنباط معقولی از روایات و آیات داشته باشد.

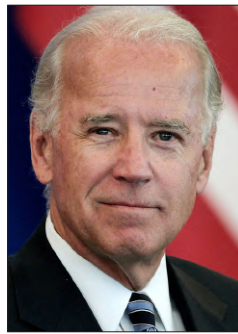
وقتی نتیجه این شد که در عصر غیبت به دلیل فقدان امام (ع) فاتحه کل اسلام را بخوانیم، باید برویم نسخه ترامپ یا بایدن را ببینیم و نقشه و مدل حکومتی آنها را برای



■ عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود



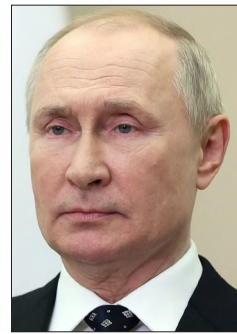
■ دونالد ترامپ



■ جو بایدن



■ رجب طیب اردوغان



■ ولادیمیر پوتین

رهبر معظم انقلاب بیاید؟ درست است که ما در جاهایی فراز و نشیب داشته‌ایم؛ یک زمانی رئیس‌جمهوری داشتیم که از ماشین لوکس و مدرن خود حتی در برابر کارگران معدن پیاده نمی‌شد که کارگران و مردم از این حرکت‌ها عصبانی شدند.

عناصر غیرانقلابی در بدنه نظام نفوذ کرده‌اند، ضربه هم زده‌اند؛ ولی وقتی امروز می‌خواهند دوباره انقلاب اسلامی به شاخه‌های اسلامیت خود بازگردند، می‌بینیم که مسئولان چطور مردمی شدند. شما امروز در جمهوریت نظام هیچ مانعی را از درون نظام نمی‌بینید؛ زیرا به راحتی یک دولت غیر مردمی کنار می‌رود و یک دولت مردمی روی کار می‌آید. این یعنی همچنان اشتیاق نظام سیاسی به عنصر جمهوریت وجود دارد.

حضرت امام (ره) یکی دیگر از شاخه‌های اسلامیت را رعایت آموزه‌های شریعت و احکام شرعی اسلام به عنوان افق نگاه انقلاب اسلامی می‌دانست. امکان دارد ما در جایی از احکام شریعت فاصله بگیریم و تعلیق‌هایی به خاطر مصالح مهم‌تری شکل بگیرد؛ اما تعطیل نمی‌کنیم. برای مثال در یک فضای سخت اقتصادی، امکان دارد شما نتوانید فلان آموزه شرعی را برای مردمی که عصبی هستند و حوصله‌اش را ندارند، توضیح بدهید؛ اما به معنای حذف این حکم شرعی نیست. امروزه، دشمن تمام تلاش خود را می‌کند که جمهوری اسلامی را از مقررات شرعی پشیمان کند. برای مثال قانونی به نام حجاب در

انقلاب دست روی دست گذاشته‌اند. پوتین به راحتی جلوی کسی متواضع نیست؛ اما حرف‌هایی که نسبت به رهبری بیان کرده و رفتاری که دارد، برای ما روشن است.

ایران امروز، محور تشکل‌های علیه غرب و استکبار جهانی است که از برکات تبعیت از ولایت فقیه به دست می‌آید. درست است که نظارت مستقیم امام معصوم (ع) را نداریم؛ اما نظارت نایب او را داریم که هرجایی کمبودی هم وجود دارد، به دلیل عمل نکردن به گزاره‌های همین امام و رهبر غیر معصوم است که اگر واقعاً عمل کنیم، ایران بهشت می‌شود. منتهی به امام زمان (عج) نیاز داریم تا دنیا بهشت شود و بهشت شدن دنیا منوط به حضور امام معصوم (عج) است.

زمانی لیاقت پیدا می‌کنیم که در زمان حضور نایب امام، از نایب امام تبعیت کنیم. اگر شما در زمان امیرالمؤمنین (ع) دستتان به ایشان نمی‌رسید، باید مالک‌اشتر را تبعیت و احترام می‌کردید. رهبر معظم انقلاب، الآن مانند مالک‌اشتر برای امام زمان (عج) است.

امام زمان نیامده‌اند و ما دو راه داریم: یک پیرو اردوغان، یا ملک عبدالله یا پوتین یا بایدن و یا پیرو ربع پهلوی شویم یا از یک نماینده امام زمان پیرویی کنیم! چاره‌ای غیر از این نداریم. ثمرات پیروی از نماینده امام زمان نیز کم نبوده و همه از نتایج سحر ظهور است که اگر مقداری صبر پیشه کنیم ان شاء الله به زودی مشکلات اقتصادی در سال‌های آتی، روزه‌روز کمتر خواهد شد و جامعه اسلامی، طعم عدالت، رفاه، و حکومت دینی را بیش از پیش خواهد چشید.

■ خردورزی: در مبانی علوم سیاسی اسلامی، ادله‌ای وجود دارد که شاخه‌های اسلامیت نظام اسلامی را بیان کند؟

رهبر معظم انقلاب در سخنرانی خود فرمودند: «شاخه‌های اسلامیت نظام در مکتب امام خمینی تعبیر شده است.» برداشت بنده از فرمایش رهبر انقلاب این است که معلم مکتب انقلاب اسلامی امام خمینی است. اگر نسل جدید بخواهد با انقلاب اسلامی آشنا شود، باید مکتب امام (ره) را بشناسد. اگر شاخه‌های اسلامیت را می‌خواهید، باید به سراغ امام (ره) بروید. عنصر جمهوریت، یکی از شاخص‌هایی است که شاید در دیگران کمتر گفته شده است.

امام (ره) مردم‌محور، مردم‌بنیاد، و مردم‌گرا بودن نظام اسلامی را یکی از شاخصه‌های اسلامیت می‌دانست. دشمن تمام تلاش خود را در طول چهل سال انجام داد تا نظام اسلامی از مردم فاصله بگیرد؛ اما الآن یک دولت مردمی روی کار آمده که رئیس‌جمهور، دیگر به خاطر مردم پنجشنبه و جمعه‌ای ندارد که بخواهد به تفریح برود یا خستگی رفع کند و تعطیلات را کنار خانواده خود بگذراند. از این شهرستان به آن شهرستان می‌رود تا مشکلات مردم را ببیند و حل کند.

اگر انقلاب اسلامی شاخصه مردمی بودن خود را از دست داده باشد، آیا امکان دارد یک رئیس‌جمهور بعد از چهل سال مثل شهید رجایی اول انقلاب به این میزان همسو با اسلام، امام خمینی یا

امروز، شما می‌توانید کل ایران را مسجدی برای مبارزه علیه ستم در سراسر دنیا بدانید. گستره‌ای که امروز از اسلام نمایش داده می‌شود، در طول تاریخ اسلام بی‌سابقه است؛ زیرا از برکات عمل کردن به نسخه جایگزین حضور امام معصوم (ع)، شاهد آن هستیم. ما راهی غیر از این نداریم. نماینده امام معصوم عدالت دارد. شما یک نقطه تیره در زندگی امام خمینی یا رهبر معظم انقلاب پیدا نمی‌کنید. کدام یک از رؤسای دنیا چنین حالتی دارند؟ امروز عادل‌ترین و عالم‌ترین افراد بر ما حکومت می‌کنند.

جمهوری اسلامی، برآمده از قرآن داریم که همه دنیا نیز حجاب را به عنوان نماد و ضرورت اسلامی می‌شناسند؛ اما تمام فشار دشمن بر این است که این قانونی بودن را از نظام بگیرند که نظام اعلام کند رعایت حجاب از این به بعد لازم نیست. اگر آنها نظام اسلامی را مجبور کنند این قدم را بردارد، باید قدم‌های بعدی را نیز یکی پس از دیگری بردارد. یعنی امروز می‌گوید: «حجاب نباشد» و فردا می‌گویند: «ما شغل نداریم، اجازه بدهید معشوقه‌مان را بفروشیم!» یا فردا روز، عده‌ای هم جنس‌گرا تظاهرات و تحصن کنند که بگویند: «ما چنین خویی داریم و می‌خواهیم آزادی باشد!» و ما را مجبور کنند سنگر به سنگر عقب‌نشینی کنیم.

یافشاری بر روی مقررات شرعی، شاخصه اسلامیت نظام است. حضرت امام (ره) به شورای نگهبان می‌فرمودند: «اگر همه یک طرف و شما یک طرف بودید و می‌گفتید این قانون خلاف شرع است، شما سفت و سخت روی حرف خودتان پایدار بایستید و از فحاشی و نظر پراکنی یا جوسازی و هجوم دیگران نترسید. جلوی تصویب شدن قانون غیرشرعی را بگیرید!» الان که یک قانون شرعی در جمهوری اسلامی ایران تصویب شده، می‌خواهند نظام از آن عقب‌نشینی کند و نظام نباید کوتاه بیاید.

اینکه برخی با مظلوم‌نمایی می‌خواهند گشت ارشاد را تخریب کنند، آن مأمور گشت ارشاد می‌بایست آن خانم را توجیه می‌کرد که اصلاً کسی او را اذیت نمی‌کند، فقط ما می‌خواهیم بپرسیم که چرا این دختر در خیابان این مشکل را دارد؟ اما اینکه امروز، مادری بگوید: «دختر من را نبرید!» فردا هم بگوید: «پسر قاچاقچی من را نبرید!» پس فردا مادر دیگری می‌گوید: «شوهر شراب‌خوار من را نبرید!» این طور که مملکت اداره نمی‌شود. ممانعت از اجرای قانون جرم است و خانمی که آن کار را کرده، مرتکب جرم شده؛ اما این حرف را نمی‌شود در رسانه‌ها بیان کرد و قانون نیز اصراری ندارد تا به این نوع جرم رسیدگی کند. ولی اگر آن راننده می‌ایستاد، بهتر بود. اینکه امروز، شبکه‌های معاند و خارجی برای ما اولویت تعیین کنند، بسیار نامعقول و غیرمنطقی است.

حجاب قانون جمهوری اسلامی است که چهار سال رعایت شده و از این به بعد هم باید رعایت شود؛ زیرا رعایت شریعت لازم است. شاید شما به علت نبود کشش در جامعه، دقت‌هایی را برای سخت‌گیری اعمال نکنید؛ اما قانون باید محکم اجرا شود و اگر کسی از این قانون تخلف کرد، به عنوان متخلف و مجرم قابل تعقیب شود که این نیز یکی از شاخصه‌های اسلامیت است. افراد بسیاری در تلاش‌اند که بگویند: «حجاب نباشد!» بعد از آن نیز به دنبال این هستند که برای شراب توجیهی پیدا کنند و بگویند: «باید شراب استاندارد برای مشروب‌خوارها تولید کنیم!» و همین‌طور برای سایر گناهان توجیه بیاورند. امروزه، برخی ساده‌لوح‌ها فکر می‌کنند که اگر ما از این موارد کوتاه بیاییم، فوقش لبنان می‌شویم؛ زیرا آنجا حجاب و برخی مسائل آزاد است؛ اما اگر شما کوتاه بیایید، لبنان نمی‌شوید؛ زیرا لبنان حکومت اسلامی نیست و داعیه حکومت اسلامی

ندارد، ولی جمهوری اسلامی در قانون اساسی

خود یک نه به بی‌حجابی دارد.

اگر جریان مروج بدحجابی قدرت پیدا کنند، اجازه نخواهند داد باحجاب‌ها سوار مترو شوند یا در دانشگاه حضور پیدا کنند؛ زیرا همان دنباله‌های رضاخان هستند. آنها به خاطر عقده‌ای که از انقلاب دارند، با هر چه به دستشان برسد از روی مذهب، مسجد، و حسینیه‌ها عبور خواهند کرد. باید در مقابل این مسائل نگاه کلان‌نگر داشت؛ یعنی اگر امروز ناهنجاری‌های دینی داریم، قبل از انقلاب نیز وجود داشته است.

صهیونیست‌ها به دنبال آقایی در منطقه بودند که با حضور جوامع اسلامی و خرده نظام‌های اسلامی سازگاری نداشت. اسرائیل روزگاری به دنبال نیل تا فرات بودند و حتی مدعی شیراز شدند! اما وقتی امروز سراسر جهان اسلام را نگاه کنیم، جوان‌های هویت یافته توسط اسلام چقدر هستند؟ جوان‌هایی با هویت امام زمانی در تهران چقدر هستند؟

ما چقدر ناراضی از نظام داریم که به خاطر عدم اجازه اعزام برای دفاع از حرم در ایران هستند؟ امروز چقدر از جوانان ما که داوطلب اعزام به سوریه و عراق، برای دفاع از حرم بودند، از نظام ناراضی هستند؟ امروز یک شهید مدافع حرم می‌آورند، چقدر از مردم برای تشییع آن می‌روند؟

باید شاخصه‌های اسلامیت نظام را با ولایت و امکان ظهور سنجید. شاخصه‌هایی مثل دایر نشدن شریعت نیز باید با کار فرهنگی پیش برود؛ اما چیزی که اسلامیت نظام را حفظ و آدم را به آینده امیدوار می‌کند، این است که نظام توانسته جامعه معاصر را به تشکیل حکومت مهدوی امیدوارتر کند. امروز، گستره امیدواری برای تشکیل یک نظام جهانی از ایران و حتی جامعه تشیع فراتر است. •

پی‌نوشت

۱. الروم، ۳۰.



گفت‌وگوی تفصیلی با

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد رهدار

عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم (ع) و رئیس مؤسسه فتوح اندیشه

کربلا و زمانه‌ی ما

الگوپردازی از سیره سیاسی اهل بیت علیهم السلام

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد رهدار در سال ۱۳۵۳ در زابل دیده به جهان گشود. او تحصیلات حوزوی خود را در محضر آیات عظام جوادی آملی، سید محمد مهدی میریاقری، عباس کعبی، و اساتیدی همچون مؤمن قبی، آملی لاریجانی، و سعید واعظی گذراند. رهدار، هم‌زمان با تحصیل در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مدرک خود را در دو مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد اخذ نمود. ایشان عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم و فارغ‌التحصیل رشته علوم سیاسی در مقطع دکتری، از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران است. وی بنیان‌گذار و رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه است. تدریس در موضوعات مختلف مانند انقلاب اسلامی، جامعه‌شناسی سیاسی، تاریخ تحولات سیاسی معاصر، و... در کارنامه وی قابل توجه است. کتاب‌های مختلفی نیز از سوی استاد رهدار به چاپ رسیده که می‌توان از جمله آنها به کتاب‌های «روابط امام علی و خلفا به روایت نهج البلاغه»، «تأملاتی در فلسفه انقلاب اسلامی و بازتاب‌های آن در جهان معاصر»، و «انقلاب اسلامی و نظریه‌پردازی مدرن» اشاره کرد.

مقدمه

مقایسه بین انقلاب اسلامی و تاریخ صدر اسلام، همیشه معضل گفتمانی جامعه نخبگانی بوده و هست. برخی با اعتقاد به اینکه تاریخ معصومین قابل الگوگیری نیست، با نگاه‌هایی که عناوین و مصادیق متعددی بر قائلین آن وجود داشته که می‌توان از تفکرات اخباری‌گری تا انجمن حجّتی را بر این موضوع گواه دانست، می‌خواهند هرگونه حرکت تحت عنوان شریعت برای رسیدن به حکومت و به خصوص انقلاب اسلامی را فاقد هرگونه مشروعیت اسلامی تلقی کنند. کم‌رنگ‌ترین نگاه‌های موجود نیز در آموزه‌های حوزه علمیه قدیم وجود داشت که عده‌ای با ترس از اینکه

انقلاب اسلامی با عنوان اسلام در ارائه تز و الگوی تمدنی مبتنی بر دیدگاه معصومین، با ضعف قابل توجهی عمل خواهد کرد، مخالفت خود را با انقلاب اسلامی به امام خمینی (ره) اعلام کردند. از طرف دیگر، امام خمینی با ابداع نظریه حکومت اسلامی، مخالفت خود با دید سنتی علما و اندیشمندان را اعلام و در ایران اسلامی، رهبری انقلاب را بر عهده گرفتند. نکته‌ی جالب‌توجه، تمسک نظریه‌پردازان هر دو دیدگاه به آیات و روایات و ادله‌ی شرعی و عقلی است؛ تا جایی که هر دو طرف بر نظریه‌ی خود ادعای بدهت می‌کنند. از این رو مجله تخصصی خردورزی گفت‌وگویی را با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد رهدار، عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) و رئیس مؤسسه فتوح اندیشه ترتیب داده تا پیرامون نقد و بررسی قابلیت برداشت، اختلاف برداشت‌های مختلف و متضاد، و استفاده از سیره معصومین در انقلاب اسلامی گفت‌وگو کند.

■ **خردورزی:** به طور کلی الگوپردازی و ارزیابی اهداف و فعالیت‌های نظام‌های اسلامی صدر اسلام و قیام‌های ائمه معصومین علیهم السلام را با انقلاب اسلامی چقدر صحیح می‌دانید؟ آیا محدودیت جغرافیایی، مدل‌های حاکمیتی و معصومیت ائمه معصومین منجر به ناصواب بودن الگوپردازی‌های کلان نمی‌شود؟

در سال‌های گذشته، به دلیل غلط بودن برخی از تطبیق‌های تاریخی که میان عصر حضور معصومین با دوره حاضر صورت گرفت، برخی نظریه‌پردازان و نویسندگان ادعا کرده‌اند که این رویکرد از اصل غلط است. در این باره مقالاتی هم منتشر شد و شخصیت مطرحی که بیشتر بر این نظر پافشاری کرد و بیشتر صدایش شنیده شد، آقای رسول جعفریان بود. او در مقاله‌ای بیان کرد که در دوره‌هایی که حکومت‌هایی مانند جمهوری اسلامی و صفویه بر پایه ایدئولوژی هستند، این تحلیل‌ها زیاد شده بود که بسیاری از آنها غلط بوده‌اند و به همین دلیل، تطبیق، از اصل اشتباه است. او برای مثال به دوره صفویه اشاره می‌کند که نویسندگانی در آن دوران با مقایسه یک آموزه دینی، مصادق یا رخداد تاریخی صدر اسلام با حادثه و واقعیتی در عصر صفویه، مرتکب اشتباه شده و به همین دلیل، نتیجه می‌گیرد که این مقایسه غلط است.

من این رویکرد را قبول ندارم؛ زیرا نه فقط می‌توانیم واقعیت‌های بسیاری از زمان خود را بر واقعیت‌های عصر حضور معصومین تطبیق دهیم؛ بلکه به نظر می‌رسد این کار باید صورت بگیرد. البته این کار مانند کارهای تخصصی دیگر، می‌تواند کار ظریفی باشد که حتی در ظرافت‌های خود به اجتهاد نیاز پیدا کند. تمام جزئیاتی که می‌تواند نتیجه این تطبیق را غلط یا غیرواقعی کند را کشف و تجرید سازد و به تطبیق آن واقعه بپردازد. واقع قضیه این است که وقایع تاریخی همیشه حیثیت‌های زمان و مکانی دارند که نه قابلیت امتداد تاریخی پیدا می‌کنند و آدم عاقلی پیدا نمی‌شود که بگوید: «حتی آن حیثیت‌های تاریخی و زمانی باید در مقام تطبیق آورده شود». به این دلیل که ما به الگو و استنباط مدلی برای تطبیق واقعیت‌های صدر اسلام با واقعیت‌های امروز و حتی آینده نرسیده‌ایم، این تطبیق‌ها ذوقی شده‌اند. برای مثال، اگر بسیاری از تطبیق‌های ذوقی هم درست باشند، شما نمی‌توانید اصل، قانون و مدل‌گذاری از آن را استنباط کنید. روح وقایع صدر اسلام را باید به شکلی که بر مصادیق مشابه در زمانه ما و دیگر زمانه‌ها تطبیق کند، از دایره ذوقیات و خلاقیت‌های فرد خارج می‌شود و در دایره ارتکازات جمع خبره قرار می‌گیرد.

هر محقق آشنا به صدر اسلام و آشنا به زمانه حاضر، برای اینکه بتواند آن تطبیق را انجام دهد، به این دلیل که مدلی در دست ندارد، موضوع را به ظاهر دنبال نمی‌کند. من اعتقاد دارم که هم این کار ممکن است و هم باید انجام شود.

برای امکان کار می‌توانیم با اشاره به همین تطبیق‌هایی که بیان کرده‌اند از باب «أَدُلُّ الدَّلِيلَ عَلٰی

امکان الشیء وُقُوعُه» سخن من را اثبات می‌کند و تطبیق‌های صورت‌گرفته را به‌رغم عدم وجود مدل، ممکن می‌داند. ضرورتاً همه آن تطبیق‌ها نادرست نبوده است. فرض کنید ده الی بیست تا تطبیق صورت‌گرفته که یک پنجم این تطبیق‌ها غلط بوده؛ اما چهار پنجم صحیح بوده‌اند. حتی با گره خوردن این موضوع به ذقیات افراد و تشخیص شخص محقق نیز امکان اینکه ما را به نتایج درست و مشترکی رهنمون کند، وجود دارد.

درباره ضرورت تطبیق وقایع تاریخی صدر اسلام نیز معتقدم که اگر ما نتوانیم تاریخ را تطبیق دهیم، نسبت مفاهیم کلیدی متقنی مانند مفهوم عبرت را که در ادبیات دینی داریم، از دست می‌دهیم. اگر امکان تطبیق، به لحاظ علمی فراهم نباشد یا امکان تطبیق گذشته بر حال فراهم بوده، اما غیرعلمی تلقی شود، چطور با یک توجیه نظری باید از مفهوم عبرت دفاع کنیم و درباره آن سخن بگوییم که شما باید از گذشتگان عبرت بگیرید؟! اتفاقی که در گذشته است را باید بتوان عبرت گرفت و آن را برای اجزایی از زندگی حاضر خود تطبیق داد. برای مثال، ظالمی در گذشته وجود داشت که خداوند در پایان عمر این ظالم را خوار کرده است، من می‌توانم و باید از زندگی این ظالم عبرت و نتیجه بگیرم که نباید ظلم کنم.

یا اینکه در گذشته تاریخی، یک فرد نیکوکار، کار نیکو و خیر انجام داده و خداوند به او برکت و عزت عنایت فرموده است. اگر من بخواهم طالب آن برکت و عزت باشم، باید بتوانم بر اساس آن تجربه و برای خود حجیت تلقی کرده و عین آن را برای خود تکرار کنم. اگر این اتفاق رقم نخورد، بسیاری از این مفاهیم مانند عبرت یا حتی تکامل را از دست می‌دهیم. تکامل، زمانی معنا دارد که شما بتوانید بافتاری درست کنید یا از گذشته خطی بکشید و همان خط را در یک حرکت شیب‌دار سعودی تا به زمان خود برسانید و خود را در مدار این خط، به عنوان حرکت تکاملی قرار دهید.

اگر این بافتار پیوسته، از گذشته تا به امروز در جاهایی قطع شود، دیگر تکامل قابل توضیح دادن نخواهد بود، زیرا رابطه شما با گذشته قطع شده و نمی‌توانید تکامل، عبرت، و حتی به نظر من اجتهاد در دین را توضیح دهید. اهمیت خود این روش اجتهادی که اختصاص به شیعه دارد و از امتیازات فکری و روشی شیعه به شمار می‌رود، در این است که می‌تواند بین گذشته و زمان حال، یک ارتباط منطقی بافتاری پیوسته برقرار کند. دستگاه نظری اجتهاد، در جایی اهمیت می‌یابد که می‌تواند میان کلام امام صادق (ع) و سیره و زمانه حاضر من، یک ارتباط منطقی و معقول برقرار کند که نتیجه آن می‌شود که من بتوانم با طیب خاطر به حرف مجتهد گوش فرادهم و با اطمینان بگویم: «در این موارد به امام صادق (ع) اقتدا کرده و فرمایش ایشان را امتثال می‌کنم». زمانی این حس و باور ایجاد می‌شود که من اطمینان پیدا کنم که سیره و فرمایش امام صادق (ع)، قابلیت و امکان تحقق و راهبری کردن در زمان من را دارد؛ در غیر این صورت توجه به آن معنایی ندارد، زیرا چشم و پای من رو به آینده می‌رود و قهراً من نمی‌توانم به آینده نرم و به این مفاهیم و چشم‌اندازی که آینده را روشن کند، نیاز دارم. اگر تمام اراده‌های بشر جمع شوند که فردا دوشنبه نشود، نمی‌تواند و فردا قهراً دوشنبه می‌شود؛ بنابراین من قهراً به سمت آینده حرکت می‌کنم، اگر این سخن درست باشد و واقعاً نتوانم گذشته خود را در آینده انعکاس داده و تحقق بخشم، چرا باید یک عملیات ضد قهری انجام بدهم؟ زیرا من به تاریخ و بسیاری از چیزهای دیگر نیاز نخواهم داشت.

پس در نتیجه، ضرورتاً می‌توان تطبیق انجام داد و بلکه باید گذشته را به حال پیوند داد. یکی از مصادیق این پیوند این است که شما بتوانید مشخصات زمانی و مکانی رخدادها را گذشته را تجرید، روح واقعه را اصطیاد کرده و با آن زندگی کنید. برای مثال اتفاقی از جنس عدل در صدر اسلام رقم خورده باشد؛ اما اینکه این اتفاق در حاشیه کدام کوه بوده یا چه زمانی از روز بوده و چند نفر در آنجا مشاهده کرده‌اند یا چند روز ادامه پیدا کرده یا مختصات زمانی و مکانی آن اتفاق

چیزهایی است که به درد ما نمی‌خورد؛ ولی محتواهایی در آن فضا پیاده شده که به درد من می‌خورد تا با آن محتوا بتوانم روح واقعه را اصطیاد کنم و مشابه آن محتوا را در یکی از جریان‌های زمانه خودمان پیدا کنیم.

همان باری که به اسم عدل روی آن محتوا گذاشته‌ایم، در این جریان حاضری هم که بیشترین قرابت با آن را داریم، می‌تواند به عنوان عدل شناخته شود. مفاهیم ارزشی مانند ظلم، حلم، کینه، و... نیز که می‌توانند بر روی رخدادها حمل شوند نیز چنین ویژگی‌ای را دارند که ما باید بتوانیم گذاشته را بر زمان حال تطبیق دهیم.

درباره مخالفت‌ها نیز می‌توان بحث جامعه‌شناختی را طرح کرد. این امکان وجود دارد که بعضی از مخالفین این ایده، به لحاظ روان‌شناسی اجتماعی افرادی باشند که نگرانند اگر تاریخ صدر اسلام بر رخدادهای امروزی تطبیق بخورد، خود این افراد با توجه به عملکردی که داشته‌اند، محاکمه شوند و این موضوع به ضرر آنها تمام شود. برای مثال، اگر جریان اشراف در صدر اسلام کارهایی می‌کردند که معصومین موضع‌گیری‌هایی در برابر این کارها داشتند، نویسندگان و محققانی که می‌آید آن واقعه صدر اسلام را بازخوانی کرده و بر جامعه امروز تطبیق می‌دهد و بررسی می‌کند که آیا امروز ما در جامعه خودمان طبقه اشراف داریم یا خیر؟ و آیا می‌توانیم از دل الگوی مواجهه پیامبر خاتم با اشرافیت مسرف در آن زمان، قاعده‌ای استخراج کنیم و همان را به قانونی در زمانه خودمان تبدیل کنیم؟

اگر همچنان که حضرت علی (ع) به آدم متخلف در بازار تازیانه زد، امروز نیز باید آدم متخلف را در بازار تازیانه بزیم؟! کسانی که اهل تخلف هستند بالطبع با این نظر مخالفت خواهند کرد و می‌گویند: «اصل کار شما غلط است!» بسیاری از مذاکرات، خاطرات، و بازخوانی‌ها به این دلیل که بر روی برخی از

افراد و جریان‌های امروزی سایه می‌اندازد، از منظر آنها با این توجیه که نباید اتفاقات صدر اسلام را بازنمایی کرد، تلاش می‌کنند جلوی برخورد با خرابکاری خود را بگیرند. اعتقاد من این است که این موضوع ضروری است. مگر می‌شود خاطره و ذاکره تاریخی قومی از بین نرفته باشد و در عین حال، خودش آگاهانه از تطبیق گذشته بر حال ادعای عجز کند؟! این سخن به لحاظ دانشی سخن و ادعای غلطی است.

■ **خردوری:** در پاسخ به این اشکال می‌گویند: «آن افراد، معصوم از خطا هستند و علم غیب دارند و به همین دلیل از خطا مبری هستند و حکمی که صادر می‌کردند، به دلیل داشتن علم غیب، قطعی و صحیح بوده است؛ اما چون ما علم غیب نداریم، نمی‌توانیم حکم صد در صدی صادر کنیم و امکان حتی ذره‌ای خطا وجود دارد که موجب بدبینی به نظام اسلامی هم می‌شود». با همین توجیه برخی از مخالفان امام خمینی (ره) در حوزه علمیه با استناد به آن، همراهی با ایشان را جایز نمی‌دانستند. برای این مسئله چه پاسخی را می‌توان اقامه کرد؟

ابتدا باید تأکید کنم که درست به همین دلیل که آنها معصوم هستند، این تطبیق باید صورت بگیرد. اگر معصومین عصمت نداشتند، برای تطبیق رخداد صدر اسلام بر زمانه ما، ضرورتی وجود نداشت. همان‌طور که امروز افرادی در تطبیق خود به سراغ واقعیت‌های تاریخی دوره اشکانیان یا ساسانیان به خاطر معصوم نبودن آنها نمی‌روند؛ به این دلیل که ائمه ما در صدر اسلام معصوم بودند، باید وقایع تاریخی را که در مرعا و منظر آنها صورت گرفته و آن بزرگواران درباره‌شان اظهار نظر، تأیید یا تقریر که نشان از رضایت ضمنی آنها بوده است، باید با حساسیت آن رخدادها را برای امروز بازنمایی کنیم. اگر ائمه ما معصوم نبودند، من با خود حساب می‌کردم که این مقولات انسانی است و دلیلی وجود ندارد که از آنها برای امروز اقتباس کنیم.

در پاسخ به اینکه می‌گویند: «آنها معصوم بودند و ما معصوم نیستیم»، توجه به این نکته لازم است که امکان دارد شما بخواهید فعل معصوم را تطبیق داده و در آن مرتکب خطایی شوید؛ بلکه امکان وجود دارد؛ اما چاره چیست؟! فردی که من را نقد می‌کند، نمی‌گوید که من باید بدون فعل باشم؛ بلکه در نهایت باید فعلی را انجام دهم. اگر من این فعل را انجام ندهم و هر فعل دیگری انجام دهم، در همین دایره بسته و محدود غیر معصوم خواهد بود؛ یعنی احتمال خطا در فعلی که من از معصوم اخذ می‌کنم بر حسب فرض، باید برابر با فعلی باشد که از غیر معصوم اخذ می‌کنم، درحالی که ما به لحاظ درون‌دینی، به این موضوع اعتقاد نداریم.

اتفاقاً شما فعلی را که از معصوم می‌گیرید، به حسب باورهای درون‌دینی است. در واقع اعتقاد داریم که تعهد به امتثال آن فعل باعث مدد رسانده شدن از سوی خداوند در قاعده لطف اوست؛ زیرا ما این مدل درون‌دینی را قبول و باور داریم. اگر ما بخواهیم رفتار سنت آگوستین^۱ را در زمانه خود بازسازی کنیم، چرا خداوند باید به من کمک و لطف کند؟!

وقتی من می‌گویم: «خداوند، علی بن ابی‌طالب را دوست دارد. علی بن ابی‌طالب چنین کرده و من همچنین کاری را باتوجه به فعل حضرت علی (ع) انجام می‌دهم.» ولی من آدم غیر معصومی هستم و در مقام فهم آن چیزی هم که از حضرت علی (ع) گزارش می‌دهم، عصمت ندارم. اگر بخواهم در مدلی که حضرت علی (ع) اجرا کرده، در زمانه خود پیاده کنم نیز معصوم نخواهم بود؛ اما همین که من بابت صادقانه به این معصوم اقتدا می‌کنم، خداوند متعال به من مدد می‌رساند. این یک بحث دقیق نظری کلامی است.

برخی نیز اشکال می‌کنند که ما یک اسلام یک، اسلام دو، اسلام سه، اسلام چهار، ... داریم که اگر جلوی شان را نگیرید تا اسلام ده را قائل هستند. آنها می‌گویند: «یک حقیقتی از دین، آن اسلامی

است که نزد خداوند وجود دارد؛ اسلام دو، بخشی از آن حقیقت است که در عنوان یا هر دین خاصی مانند اسلام و مسیحیت بر پیامبر خدا انزال و ابلاغ شده است». معتقدند اسلام سوم دریافت خود پیامبر است و بحث می‌کنند که آیا همه آن چیزی را که جبرائیل آورده، از سوی پیامبر دریافت شده و یا به حکم اینکه پیامبر بشر بوده، از پشت فیلترهای ذهنی بشری کلام وحی را دریافت کرده است؟ اسلام چهار، اسلامی است که پیامبر برای مردم ابلاغ می‌کند و مردم نیز حسب فهم ناقص خود، آن را دریافت می‌کنند که می‌گویند: «این مسیر اسلام‌ها همچنان ادامه دارد». تحلیل خودم درباره این گفتار این بود که کسانی که واقعاً درباره این نظریه صحبت می‌کنند، می‌گویند یک اسلام لدی الله داریم، یک اسلام که پیامبر آورده و یک اسلامی که مسلمانان بعد از آنها گرفته‌اند و پیاده می‌کنند. آنها می‌گویند: «فاصله بسیاری بین ما و پیامبر وجود دارد و نمی‌توانیم از معصومین اقتباس کنیم.» که من این نکته را نیز نمی‌پذیرم.

اگر این موضوع باشد، ابعاث رسل نقد می‌شود؛ برای مثال، خداوندی که برای مردم حجت فرستاده و حجت در این مقام که خواسته‌ی خود را به مردم برساند عاجز باشد؛ از طرفی فهم شما و قابلیت قابل، به قدری ناقص و دارای ضعف باشد که از دست فاعلیت فاعلی کاری بر نیاید! یکی از معجزات پیامبر گرامی اسلام این است که به عنوان «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» شناخته می‌شود؛ یعنی می‌تواند خود را به شما بفهماند. اگر من به مثابه یک رسول، امام، حجت، و نبی نتوانسته باشم آنچه را که واقعیت دین من است به ذهن شما مسلمان انتقال بدهم، چرا خداوند باید برای شما مسلمان، عقاب، جزا، و ثواب قائل باشد؟!

شما را درباره چیزی که دریافت نکرده‌اید، نمی‌توانند بازخواست کنند. خداوند که جاهل را عذاب نمی‌کند. در اینجا نیز باتوجه به اینکه

من غیر معصوم هستم و امکان خطا برای من وجود دارد؛ باز هم اقتدا کردن ضرورت دارد. اگر من به معصوم هم اقتدا نکنم، باید به فرد دیگری اقتدا کنم و از او یاد بگیرم. کسانی که به این شیوه منتقدند، نمی‌توانند سیستم تعلیم و تربیت در بشر را به طور کلی انکار کنند. اگر از معصوم یاد بگیریم، باید از غیر معصوم یاد بگیریم... از هرکسی یاد بگیریم من که تغییر نخواهم کرد و همان آدم غیر معصوم باقی می‌مانم.

تأسی از معصوم، لطفی از جانب خداوند است؛ زیرا ما به خاطر خداوند به سراغ معصوم رفته‌ایم و اگر در فهم خطا هم کنیم، خداوند به اسبابی که اسم آن را نظام احسن گذاشته، ما را به سمت راه راست هدایت خواهد کرد.

■ **خردورزی: اشکال این توجیه که معصوم بدون استفاده از علم غیب در قضاوت‌ها و حکمرانی پیش‌رفته چیست؟**

من معتقدم که معصوم به صورت خودآگاه یا ملکه، از علم غیب استفاده می‌کند. به لحاظ کلامی، این نگاه نگاهی مورد نقد است. متکلمین و علمایی هستند که معتقدند معصومین (علیهم‌السلام) علم غیب دارند؛ اما علم غیب خودشان را در رفتار روزمره استفاده نمی‌کنند. اگر معصوم (ع) اراده امور غیبی را داشته باشد، می‌فهمد؛ نه اینکه همیشه این اراده را دارد. اگر معصوم اراده‌ی فهم اینکه داخل خانه شما چه چیزهایی در جریان است را داشته باشد، می‌فهمد؛ اما معصوم هیچ موقع این کار را نمی‌کند.

طیفی این دیدگاه را دارند که معصوم علم غیب داشت؛ اما مبنای رفتار او نبود. آنان معتقدند معصوم از بدو تولد معصوم است و رفتار او مستلزم علم غیب اوست؛ پس چطور این معصوم باید اسوه باشد؟ اصلاً نمی‌تواند اسوه باشد؛ زیرا اسوگی برای تکرار، انجام، و امتثال است. خداوند متعال به من می‌گوید: «به آدمی امتثال کن که معصوم است و تو

تکامل، زمانی معنا دارد که شما بتوانید بافتاری درست کنید یا از گذشته خطی بکشید و همان خط را در یک حرکت شیب‌دار سعودی تا به زمان خود برسانید و خود را در مدار این خط، به عنوان حرکت تکاملی قرار دهید. اگر این بافتار پیوسته، از گذشته تا به امروز در جاهایی قطع شود، دیگر تکامل قابل توضیح دادن نخواهد بود، زیرا رابطه شما با گذشته قطع شده و نمی‌توانید تکامل، عبرت، و حتی به نظر من اجتهاد در دین را توضیح دهید.

نیستی، علم غیب دارد و تونداری! من اگر بخوام هم نمی‌توانم به چنین فردی امتثال کنم؛ زیرا مختصاتی در آن آدم وجود دارد که من نمی‌توانم داشته باشم. معصومین ما این مختصات را دارند ولی معنایش این نیست که شما نمی‌توانید این مختصات را فهم و اجرا کنید. فهم ما به فهم امام معصوم بسیار نزدیک است که خود از معجزات اسلام و معصوم شناخته می‌شود؛ زیرا می‌تواند به افراد غیر معصوم دغدغه خود را بفهماند که خود این پدیده، یک اعجاز است.

ما با معصوم فاصله بسیار زیادی داریم؛ اما به‌رغم فاصله زیاد، آنها توانسته‌اند دغدغه خود را به ما بفهمانند. تصور کنید شما به استاد فیزیک پلاسما یا فیزیک هسته‌ای بگویید: «فیزیک هسته‌ای را برای بچه‌های دبستانی توضیح بده!» او هر کاری کند، نمی‌تواند انتقال مفهوم را انجام دهد و اگر روزی موفق شد، قطعاً یک معجزه رخ داده است.

معصوم با همه بزرگی‌اش، خود را برای آدم‌های عادی مثل من و شما معقول کرده است. وقتی من با عقل خودم به کلام معصوم نگاه می‌کنم و عقل من سیراب و خاضع می‌شود و آن را می‌پذیرد، نمی‌گویم این رفتار ضد عقلی است و من چرا باید آن را انجام بدهم؟! از طریق همین خضوع و مقبولیت، عقل ما را نیز رشد داده است. یک ثمره تولی به معصوم این است که عقول را رشد می‌دهد که یک رشد متزاید و روزافزون است.

معصوم نیز علم غیب دارد و امکان دارد یک‌زمان‌هایی، به صورت موردی استفاده کند؛ اما این طور نیست که همیشه از علم غیب خود استفاده کند. این دیدگاه مشهور است؛ اما به اعتقاد من، معصومین حتی اگر اراده نمی‌کردند به صورت ملکه علم غیب در اختیارشان بوده است. به همین دلیل، ایشان عصمت دارند که همیشه کنه و ذات را می‌دیدند و به جوانح موضوع ولو به ملکه و نه به اراده آگاهانه، اشراف داشتند.

به دلیل این اشراف، به‌درستی فعل را تشخیص و انجام می‌دادند. تمام نکته این است که از کجا من حجیت غیر معصوم را تشخیص داده و به آن تمسک می‌کنم؟! برای مثال، عقل بشری قواعد تمسک را چنین می‌داند که یک بچه، پس از بازگشت از مدرسه می‌گوید: «امروز آقا معلم این‌طور گفت.» اولین نکته‌ای که به ذهن شما می‌رسد، این نیست که بچه دروغ می‌گوید و اصل را بر صحت می‌گذارد؛ یعنی فروض این است که همه آنچه را که معلم بیان کرده، دریافت کرده‌اید. اگر امکان دریافت آنچه به شما گفته‌اند، وجود نداشته باشد؛ معنا ندارد که من روی حرف شما هیچ حرفی نزنم و صد درصد حرف شما را قبول کنم.

■ **خردورزی: در حال حاضر، چند نوع مدل‌های نظری حکومتی داریم و چه مقدار با الگوی حکومتی برداشت‌شده از کلام و سیره معصومین تطابق دارند؟**

اینکه چه نوع حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی داریم و چقدر بر الگوهای حکومت در دوره

معصومین تطبیق می‌خورد، سؤال بسیار خوبی است. نظام‌های سیاسی متفاوت و متکثری وجود دارند. ما در تاریخ اسلام، دو نظام سیاسی مشهور و کلان داشته‌ایم: یکی از آنها نظام سیاسی امامت است که عصمت دال مفهومی و محوری آن است و خطا در آن راه ندارد؛ یکی هم نظام سیاسی خلافت است که در عرض امامت شکل گرفت و مفهوم عدالت نیز دال مفهومی و محوری آن شناخته می‌شود. آخرین وصفی که خلیفه دارد، عادل بودن او است.

اما ما آخرین وصفی که امام علی (ع) را با آن توصیف می‌کنیم، عدالت نیست؛ بلکه عصمت است؛ ولی ما ولی فقیه را با وصف عدالت توصیف می‌کنیم. خود معصومین به ما یاد داده‌اند و یا برای ما تکرار کرده‌اند که این موضوع را یاد گرفته‌ایم. نظام سیاسی ما در دوره جمهوری اسلامی، یک نظام سیاسی در کنار نظام‌های سیاسی دیگر است. طبعاً این نظام نه نظام امامت است، نه نظام خلافت، و نه نظام سومی که قرن‌ها در جهان اسلام به نام نظام سلطنت ظهور کرده نیست. می‌توانیم نظام جمهوری اسلامی ایران را نظام چهارمی مبتنی بر ولایت فقیه بدانیم.

وقتی وارد اجزاء جمهوری اسلامی می‌شوید، می‌بینید اجزایی را از نظام‌های سیاسی غیراسلامی گرفته است؛ ولی خود را به شکلی در دایره جای داده که هر آدم عاقلی این ترکیب را می‌بیند، می‌گوید: «یک نظام سیاسی به نام جمهوری اسلامی است و از گذشته و از زمانه حاضر و حتی از دنیای غرب چیزهایی گرفته‌اند که اشکالی ندارد». آن چیزی که اهمیت دارد این است که من فکت محوری خود را از رقیب و دشمن دریافت و اخذ نکنم. من نباید فکت محوری خود را از او بگیرم؛ چون در بهترین شرایط، خروجی آن همان خروجی دشمن و ریختن آب به آسیاب او می‌شود.

به نظر می‌رسد الگوهای نظام سیاسی در

اسلام، الگوهای توفیقی نیستند که خود شرع روی آنها انگشت گذاشته باشد و بگوید: «فقط این را استفاده کن.» مسلمان‌ها در یک بستر تاریخی رشد کردند و بعد از مدتی به این الگو رسیدند. آنها با عقول خود بسیار بررسی و نقض و ابرام کردند و چیزی به ما عرضه کرده‌اند که ظاهراً نیز آخرین دستاورد ما است. به لحاظ اندیشه‌ای، خط‌تسنن و خلافت، بسیار زود از بین می‌رود. خطی به نام خط امامت نیز به زودی خواهد آمد که از قبل وجود دارد. معجزه خط امامت نیز این است که توانسته ارزش‌های خود را به دیگران منتقل کند. اگر هم این کار را نمی‌کرد، آیا توجیهی داشت که در هشت سال دفاع مقدس بر محور چهار مداحی که کلام و سیره اهل بیت را گزارش می‌دهند، در دفاع از وطن بکوشیم؟ اگر او در آنجا ارزش پیدا می‌کند و محوریت دارد، به خاطر اصل معقول بودن این روش است که شما گذشته را به تاریخ وصل کنید، از آن عبرت گرفته، و به دنبال کمال بروید.

■ خردوری: بسیاری از اندیشمندان انقلاب اسلامی معتقدند قیام سیدالشهداء برای جوامع مسلمان الگویی جامع و شایسته است در مقابل این دیدگاه برخی بیان می‌کنند از حرکت امام حسین (ع) نهایتاً بتوان گزاره‌های کلی درس گرفت اما زمینه الگوپردازی گسترده برای نظام‌سازی نظام‌های اسلامی با پیچیدگی‌ای متعدد را ندارد، نظر شما پیرامون این مسئله چیست؟

استفاده از عاشورا و تطبیق وقایع عاشورایی بر برخی وقایع زمانه ما، به لحاظ حیث رخداد تاریخی بودن، ویژگی خاصی ندارد. وقتی گفتیم که می‌توان تاریخ صدر اسلام را برای امروز بازنمایی کرد، عاشورا نیز ذیل آن و یک‌تکه از تاریخ صدر اسلام است. به همین جهت می‌توان این تطبیق را مورد توجه قرار داد. دو رویکرد در بحث بازنمایی گذشته در حال وجود دارد. یک رویکرد که غالب پارادایم دین‌شناختی موجود فعلی در حوزه‌های علمیه است. این رویکرد و پرسش است که در ساحت مواجهه با اهل بیت، امام صادق (ع) چه کرده‌اند و چه گفته‌اند تا من مؤمن مسلمان، مانند امام صادق (ع) همان چیزی که گفته‌اند را انجام بدهم. موضوع در اصطلاح این می‌شود که رویکرد قاعده محور داشته باشید؛ یعنی قاعده‌ای را در رفتار امام صادق کشف می‌کنید، ارائه می‌دهید، و انجام می‌شود.

در مباحث دین‌شناختی، رویکرد دیگری داریم که پرسشمان را از اهل بیت (ع) تغییر دهیم. ما در بحث مطالعه اهل بیت، پرسشمان این نیست که امام صادق (ع) چه کرده‌اند تا من همان کار را انجام بدهم که امام صادقی یا علوی بشوم. پرسش این می‌شود که اگر امام صادق (ع) در روزگار و در زمانه ما به‌عنوان همسایه ما زندگی می‌کردند، چه چیزی را دنبال می‌کردند؟ نه اینکه بگوییم امام صادق (ع) چهارده قرن قبل زندگی کرده‌اند، فعل و کنشی داشته‌اند و من آن فعل و کنش را بازخوانی و تکرار می‌کنم. اگر پرسش من از امام صادق (ع) این باشد که امام صادق (ع) را به‌گونه‌ای قرائت و مطالعه کنم تا به درد این پرسش من بخورد و نحوه زیست امام صادق (ع) را در دوران امروز، به‌عنوان یک مسلمان متعهد و مؤمن انقلابی فهم و کشف کنم تا انجام بدهم، قطعاً شدنی است.

اگر امام صادق (ع) در این زمان بیایند و این فعل را انجام بدهند؛ یعنی من هم می‌توانم آن را انجام بدهم. برای مثال امام صادق (ع) در این زمان، تجارت یا به مدل جنگ‌های امروزی جنگ کنند، من نیز می‌توانم آن را بپذیرم؛ همان‌طور که حضرت علی (ع) در زمانه خود می‌توانستند شمشیر بزنند و آدم‌های دیگری نیز توانستند در تأسی به حضرت شمشیر بزنند؛ اما اینکه آیا واقعه عاشورا می‌تواند برای ما توجیه نظری یا شرعی برای قیام و انقلاب درست کند؟! دلیل اجتهادی و فقهاتی تنها این نیست که روایت قدسی از خداوند داشته باشیم که چون امام حسین (ع) قیام کردند، همه شما باید به مدل ایشان قیام کنید. افرادی که این قیام را

درباره برخی رخدادها، مانند رخداد کربلا که افراد زیادی به آن ارجاع تاریخی داده‌اند، اطمینان ما پسینی‌ها را به فهم فرایندی افراد قبلی خودمان بالا می‌برد. آدم‌هایی از قرن یک آمده‌اند آن را بازسازی کنند که هرکدام از افراد یک‌تکه از آن را بیان کرده‌اند. وقتی به همین شکل جلو می‌رود و صدهزار آدم که توان بازیابی، حدت ذهنی و سواد دارند، نمی‌توانند آن را غلط فهمیده باشند و من به شکل دیگری بفهمم. شما نمی‌توانید بگویید: «این ده نفر از بین صدهزار آدم، بد فهمیده‌اند.» و من بگویم: «فتوای من به عنوان نفر یازدهم در غلط بودن این ماجرا صحیح است.» اینکه بگویید: «صدهزار آدم غلط فهمیده‌اند و من درست می‌فهمم»، درست نیست.

مطالعه کردند، به این نتیجه رسیدند که اگر زمان و مکان قیام امام حسین (ع) را تجرید کنیم، اسم آن مبارزه با ظلم می‌شود. در نتیجه دیگر چیزی نیست که برای گذشته باشد و برای الآن هم هست. تا زمانی که ظلم هست، مبارزه علیه آن نیز وجود دارد.

مؤمن تا زمانی که این مفاهیم و روش‌های گرفته‌شده از اهل بیت وجود دارد، آنها را به کار می‌گیرد. هرچند واقعه عاشورا و کربلا در بین دیگر وقایع صدر اسلام، از ظرفیت بسیار قوی‌تری برخوردار است؛ اما تنها دلیل، سرمایه و ظرفیت ما برای اقامه حکومت نیست. دلایل دیگر و قرائن دیگری نیز از دین برای این حکومت هسته‌ایم. فردی مثل امام خمینی (ره) اقامه حکومت را که با قیام علیه حکومت جور مستقر استلزام دارد، به صورت عقلی استنباط می‌کند و دلیلی نمی‌بیند که در همان ابتدا به سراغ تاریخ و رفتار معصومین و آیات و روایات برود.

ایشان با عقل خود می‌گوید: «حکومت یک مقوله بدیهی است و کسانی که با من مشکل دارند، مشکل تصویری دارند نه مشکل تصدیقی. آنها چیزی را که من بیان کردم را درک نکرده‌اند و به تبع، نمی‌توانند حکم را نیز درک کنند». اگر موضوع را غلط دریافت کنید، قهراً حکم نیز غلط می‌شود. برای مثال پیراهن شما قرمز است، من یک عینک سبز به چشم خود بزنم و بعد باتوجه به سبزی پیراهن شما حکم کنم که شما سید و مقدس هستید! وقتی موضوع عوض می‌شود، حکمش نیز عوض می‌شود.

لازم بودن اقامه حکومت، از سوی امام (ره) به صورت عقلی اثبات شده است. البته بعد از اثبات عقلی گفته‌اند: «شرع نیز کمک می‌کند که این هم روایات آن است. سیره علما نیز کمک می‌کند که این هم چند فتوا از سیره آنهاست». امام آن نقل‌ها را برای زینت آورده و اصل استدلال امام خمینی (ره)، یک استدلال عقلی بدیهی است که اگر شما حضور ذهن داشته باشید، حکومت و اقامه آن را که مبتنی بر قیام است را تصدیق می‌کنید. ما فقط این را از عاشورا اشراب نمی‌کنیم، بلکه از کل آموزه‌های دین دریافت می‌کنیم. از تجربه نبوی به ویژه تجربه علی (ع) و صد البته از تجربه امام حسین (ع) نیز به این دلیل که آخرین جنگی است که توسط معصوم مدیریت شده، محتوای مغتنمی را می‌توانیم دریافت کنیم.

■ **خردورزی:** با توجه به طرح بحثی که در پرسش پیشین شد، آیا می‌توان کاستی‌ها و ضعف‌هایی که در حوزه‌های مختلف اقتصادی و فرهنگی مشاهده می‌شود نشان از عدم شناخت کافی از الگو و کلی‌نگری در ترسیم مسیر انقلاب اسلامی دانست؟ یا مسئله عدم شناخت کافی از مبانی نیست و مشکل در اجرای مبانی می‌باشد؟

هر دو طرف می‌تواند درست باشد و حتی می‌تواند دلایل دیگری نیز داشته باشد. قاعده این است که فعل آدمی ضرورتاً امتداد طابق النعل بالنعل ذهن آدمی نیست. بسیاری اوقات مردم فکر می‌کنند که اگر من در جایی یک رفتار غلطی انجام دادم، ریشه این رفتار غلط، جهل من به الگوی درست است. ما بسیاری از چیزهایی را به عنوان الگو به درستی فهم کرده‌ایم؛ اما فعل ما غلط است. همه ما می‌فهمیم که دروغ بد است؛ اما دروغ می‌گوییم! ما می‌فهمیم بددهنی بد است؛ اما بددهنی می‌کنیم! ما که مشکل تصدیقی و فهم نداریم.

وقتی که یک پزشک سیگار می‌کشد، بسیار بیشتر از من و شما می‌فهمد که ضرر سیگار به چه اندازه است؛ ولی می‌کشد. دلیل قضیه این است که دواعی عمل، متکثر، متفاوت، و گاهی نیز متضاد هستند. علم، یکی از دواعی عمل است. بعضی از رفتارهای ما یک تابع و متغیری از علم ما هستند. بعضی از رفتارهای ما تابعی از هوس‌های ما یا تابعی از منافع و خصلت‌های روحی مانند تنبلی هستند. وقتی شما یک دستگاه نظری را کشف می‌کنید و کنش خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنید، این امکان وجود دارد که به تمامه، خود دستگاه را درست درک نکرده باشید. وقتی که دستگاه غلط باشد، کنشی هم که تجویز می‌کند غلط از آب درمی‌آید.

گاهی، دستگاه به درستی استنباط شده؛ اما نحوه تطبیق شما در زمان غلط است. وقوع هر دو حالت امکان دارد. البته اگر شما یک دستگاهی در اختیار داشتید و این دستگاه مقدار مشخصی کنش برای شما تجویز کند که در ۱۰۰۰ کنش، ۹۵۰ کنش غلط از آب دربیاید و تنها پنجاه کنش درست باشد، حق دارید وقتی این حجم از پاسخ‌ها غلط می‌شود، به سلامت و صحت اصل دستگاه نظری شک کنید. اگر اوایل تطبیق می‌دادید و غلط از آب درمی‌آمد و شما می‌گفتید که

نظریه من درست است؛ اما وقتی در مصداق موفق نشدید درست پیاده کنید و این نادرستی‌ها زیاد می‌شود از نظر منطقی باید در سلامت اصل دستگاه نظری خود شک کنید.

■ خردورزی: منظور شما از دستگاه نظری، دستگاه نظری خودمان است یا دستگاه نظری که در واقعیت، الگوها را به ما داده است؟

منظور دستگاه نظری ما است. دستگاه نظری واقعیت کربلا که در دسترس ما نیست! چه درست بوده باشد و چه غلط، ما با هر دو نسخه با دالان مفاهیم و پیش فرض‌های خودمان مواجه می‌شویم. اگر آن را به شکل دیگری دریافت کنیم، مشکل دالان‌ها و ظرفیت‌های دریافتی ما است. به این دلیل که چون واقعه تاریخی بوده و قرن‌ها با ما فاصله دارد، امکان اینکه شما صدای آن را از خود بشنوید، وجود ندارد.

درباره برخی رخدادها، مانند رخداد کربلا که افراد زیادی به آن ارجاع تاریخی داده‌اند، اطمینان ما پسینی‌ها را به فهم فرایندی افراد قبلی خودمان بالا می‌برد. آدم‌هایی از قرن یک آمده‌اند آن را بازسازی کنند که هرکدام از افراد یک تکه از آن را بیان کرده‌اند. وقتی به همین شکل جلو می‌رود و صد هزار آدم که توان بازیابی، حدت ذهنی و سواد دارند، نمی‌توانند آن را غلط فهمیده باشند و من به شکل دیگری بفهمم. شما نمی‌توانید بگویید: «این ده نفر از بین صد هزار آدم، بد فهمیده‌اند.» و من بگویم: «فتوای من به عنوان نفر یازدهم در غلط بودن این ماجرا صحیح است.» «اینکه بگویید: «صد هزار آدم غلط فهمیده‌اند و من درست می‌فهمم»، درست نیست.

رخدادهایی که به لحاظ تاریخی زیاد تکرار شده و مورد بازخوانی قرار گرفته‌اند، خلوص بیشتری دارند؛ یعنی آن چیزی که گفته می‌شود اصل و ناب است. حادثه کربلا به قدری در عقبه تاریخی ما چکش خورده که اگر کسی در زمانه ما دغدغه نیل به حقیقت را داشته باشد، می‌تواند به آن برسد. مثل اینکه آدمی فردای قیامت برود برای خداوند عذر بتراشد و بگوید: «خدایا من واقعاً حضرت امام و آقای خامنه‌ای را نشناخته بودم، وگرنه به حرف ایشان گوش می‌دادم.» احتمالاً سیستم خدا به او بگوید: «نه! چقدر برای شناخت حضرت امام یا حضرت آقا به فرصت نیاز داشتید؟ به شما فرصت دادند که هزاران سخنرانی رهبر انقلاب را بشنوید.» حرف‌ها و فکر او نیز بر روی مصادیق متعددی پیاده شده که به اقتضائات مختلف مانند روز درخت‌کاری، انرژی هسته‌ای، مجلس، روحانیت، هنر، نخبگان، دانش‌آموزان، صنوف، و شهرهای مختلف به صورت وجه توده‌ای توسط رهبر انقلاب مطرح شده و دیدگاه‌هایی را بیان کرده است؛ الان کسی بگوید من ایشان را نشناخته‌ام، طبعاً مقبول و مسموع نخواهد بود.

اطمینانی که نسبت به خروجی‌های فهم در واقعه‌ای که تکرار و بازخوانی شود، بسیار بالاتر می‌رود تا فرض کنید در زمان پیامبر خاتم (ص) یک اتفاق افتاده باشد، مانند تطرس که تنها یک بار صورت پذیرفت و بیشتر از یک بار مورد بحث قرار نگرفته است. تطرس یعنی مشرکین و کفار به یک روستای مسلمان نشین حمله می‌کردند، زنان و بچه‌ها را اسیر می‌کردند و با مردها زنجیر انسانی می‌ساختند تا به روستای بعدی حمله کنند. اگر مسلمان‌ها می‌خواستند بجنگند باید اول هم‌کیش‌های مسلمان را می‌زدند و اگر نمی‌خواستند بجنگند، مسلمان‌های دیگر را می‌گرفتند و زنجیره آنها کلفت‌تر و چندلایه‌تر می‌شد. از حضرت سؤال کردند: «چه باید کرد؟» و ایشان فرمودند: «بزنید!» گفتند: «مسلمان هستند!» اما حضرت فرمود: «بزنید! وگرنه تعداد مسلمان‌هایی که به دست آنها می‌افتد، بسیار بیشتر می‌شود.»

امکان دارد تطرس یک بار در زمان پیامبر اتفاق افتاده باشد و حضرت همین ماجرا را بیان کرده باشد.

قدرت مانور تئوریک شما درباره ابعاد، سطوح، عقلانیت، تأثیرها، و پیامدهای تطرس محدود است؛ زیرا تعداد آدم‌ها و دفعاتی که درباره تطرس صحبت کرده‌اند، بسیار کم و انگشت‌شمار هستند. ولی همه درباره رخداد کربلا صحبت کرده‌اند، ادبیات و نظریه تولید کرده‌اند که حک و ابرام شده و پیامدها و نتایج را دیده‌اند. آنها فرصت بررسی تاریخی الگوی مواجهه با این پالیوت را داشته‌اند.

درباره کربلا اتفاق‌های زیادی افتاده و همه این اتفاق‌ها، فهم ما در خصوص واقعه کربلا را صیقل داده است؛ اما با همه این حرف‌ها، ما در حوزه انقلاب، عبرتی که گرفته‌ایم تنها از کربلا نیست؛ بلکه از جنگ‌های صفین، جمل، نهروان، بدر، حنین، و حتی خیبر نیز عبرت گرفته‌ایم؛ اگرچه دوز عبرت واقعه کربلا بسیار زیادتر است.

وقتی شما در تطبیق‌ها اشتباه می‌کنید، ملاک این است که مصادیق آن تطبیق‌ها در بازه زمانی مشخص، از یک کانال دستور گرفته‌اند. واضح است که اگر این دستور و کانال مشکل داشته باشد، همه آن کنش‌ها مشکل‌دار می‌شوند؛ تا جایی که در خصوص واقعه کربلا، ما به صورت ناقص فهم کرده و اطلاع خواهیم داشت؛ ولی حداقل، تحلیل‌های بنیادین و کلان ما، به خطا نمی‌رود، زیرا از گذشته بسیار دور نیز به خطا نرفته است. امروز، خطای ما در جزئیات و در ریل‌گذاری‌هاست.

یعنی در زمانه ما، کربلا قابلیت تحقق زیادی پیدا کرده است. واقعه عاشورایی که هفت هشت ساعت بوده، فقط در یک تجربه تاریخی در هشت سال دفاع مقدس شاهد هستیم که ساعت به ساعت تبدیل شد. هفتاد و خورده‌ای شهید به مثابه یاران امام حسین (ع) که عزیز ما نیز هستند، در ماجرای جنگ ایران و عراق به چند صد هزار شهید تبدیل شدند. واقعه کربلا گنجینه عظیم و سرمایه بزرگی برای ما بوده و هست. معرفت دینی ما و صدا البته کنش دینی ما ضرورتاً از کربلا خط نمی‌گیرد؛

بلکه از جامعیت و کلیت عقلانیت دینی خط می‌گیرد که باید آن را دید و محقق کرد.

■ **خردورزی:** نسبت به قیام سید الشهداء گونه‌های فهم مختلف و متفاوتی وجود دارد، با توجه به برداشت‌های مختلف چگونه می‌توان الگوی ثابتی از این قیام اتخاذ کرد؟ به عنوان مثال در مسائل روز سیاسی عده‌ای از کربلا درس مذاکره می‌گیرند و افرادی کاملاً مقابل این دیدگاه نظرات دیگری دارند.

اینکه چرا اختلافات و تقریرات مختلف از کربلا به وجود می‌آید، چند علت دارد. اول اینکه عقول افراد و تحلیل‌گران، عقول مدرج و مشککی است که برابر و ثابت نیست. طبیعی است افراد حکیم و عاقل‌تر یک دریافت دارند و افراد دیوانه دریافت دیگری دارند. آن پیش‌داشته‌های ذهنی افراد بازمی‌گردد. علت دیگر نیز به خود واقعه کربلا ربط دارد و جنس وقایع اجتماعی و امر اجتماعی، تفسیر و تأویل بردار است.

درحالی‌که ما خود رخداد را اجتماعی تلقی می‌کنیم و واقعیت آنها از جنس بحث‌های ساجکتیو است؛ نه آبیجکتیو. بحث‌های آبیجکتیوی بحث‌های فیزیکی، عینی، و ملموس است. برای مثال من می‌گویم: «وزن این موبایل دویست گرم است.» و صحت و سقم آن به بحث کردن یا کل‌کل کردن نیاز ندارد، فقط یک نفر باید آن را روی ترازو بگذارد، اگر دویست گرم بود، حرف من درست است و اگر بیشتر یا کمتر بود، حرف من غلط است.

اما اگر من گفتم: «فلانی آدم خوبی است.» من این را تأویلی گفتم؛ اما همسایه او که کنار او نشسته می‌گوید: «شما چهره اتوکشیده‌اش را دیده‌اید؛ اما من همسایه‌اش هستم و خلوت، جلوت، عصبانیت، و مهربانی‌اش را دیده‌ام؛ آن قدری که فکر می‌کنی، آدم خوبی نیست.» او به تفصیل بیان می‌کند که تفسیر

وقتی شما در تطبیق‌ها اشتباه می‌کنید، ملاک این است که مصادیق آن تطبیق‌ها در بازه زمانی مشخص، از یک کانال دستور گرفته‌اند. واضح است که اگر این دستور و کانال مشکل داشته باشد، همه آن کنش‌ها مشکل‌دار می‌شوند؛ تا جایی که در خصوص واقعه کربلا، ما به صورت ناقص فهم کرده و اطلاع خواهیم داشت؛ ولی حداقل، تحلیل‌های بنیادین و کلان ما، به خطا نمی‌رود، زیرا از گذشته بسیار دور نیز به خطا نرفته است. امروز، خطای ما در جزئیات و در ریل‌گذاری‌هاست.

و تأویل، همیشه یکی از محط‌های اختلاف است. به این دلیل که امر و رخداد اجتماعی از جنس پدیده‌های ساجکتیو و تفصیل و تأویل بردار است. شک نکنید که همیشه برداشت‌های متفاوتی از صحنه رخ خواهد داد، زیرا هم قابلیت من در فهم این رخداد ضعیف است و هم خود آن رخداد ثابت نیست.

البته شما حق دارید که تفسیر و تأویل کنید؛ اما در این واقعه چیزهایی وجود دارد که جنس آن تأویل و تفسیر نیست و آن خود اعلام و افراد هستند. یکی از تفاوت‌های هنر تعزیه با هنر سینما این است که شما در تئاتر، سینما، و... به متن تعهد ندارید؛ یعنی یک متنی را نوشته‌اند که بگویید، ولی گاهی اوقات در مقام تئاتر رعایت نمی‌شود. کسی که اصل طرح‌نامه اولیه را می‌نویسد، آن را بر اساس برداشت خاصی نوشته است. آن فرد سطح دانش، غرض، شهوت، میل، جهت، و منافع دارد که این نوشته را می‌نویسد. نباید انتظار داشت که من کل این واقعه را یکسان فهم کرده و توضیح دهم. خود واقعه، واقعه‌ای مشکک و با تفسیر و تأویل است. با این حساب که اختلافات ضروری است، پس کاری که روی آن صورت می‌گیرد صحت دارد. علم تاریخ مانند بسیاری از علوم دیگر، متدولوژی اثبات دارد. متدولوژی اثبات علم تاریخ، ویژه خودش است. همان‌طور که علوم عقلی یک مدل متدولوژی اثبات دارند که مولای درز آن نمی‌رود یا به لحاظ ریاضیات به عنوان یک علم عقلی دو به علاوه دو، همیشه چهار می‌شود و هیچ موقع چهار و یک صدم نمی‌شود.

تعزیه برخلاف تئاتر و سینما، ویژگی حکایتگری دارد. شما در تئاتر و سینما صورت‌گری می‌کنید که آنچه اراده می‌کنید را می‌سازید. شما در نهایت می‌توانید قهرمان را بکشید یا زنده نگاه دارید یا می‌توانید قهرمان را منحرف کنید و قهرمان طبق میل شماست. حتی می‌توانید سن از دور خارج شدن قهرمان را مشخص کنید؛ اما تعزیه صورت‌گری نمی‌کند، بلکه حکایت‌گری می‌کند. به همین دلیل، اگر تعزیه هزار سال دیگر نیز بازی شود، کسی نمی‌آید تعزیه را به شکلی بازی کند که امام حسین (ع) شمر را بکشد. هیچ‌گاه این اتفاق رقم نمی‌خورد؛ چون شما دارید حکایت واقعه می‌کنید. یک لایه و سطحی از وقایع تاریخی وجود دارند که امکان تحریف آنها نیست. شما نمی‌توانید بعد از هزار سال تعزیه بگویید: «ماجرای امام حسین (ع) در کربلا نیست! یا اصلاً ماجرای امام حسن (ع) است!»

وقتی کلام امام حسین (ع) را در تعزیه نقل می‌کنید، معنی و تفسیر این کلام تأویل بردار است که می‌توانید آن را پردازش کنید و اختلافات به همین جهت است. این اختلافات، ضروری است و تاریخ به معنای یک دیسپلین و دانش، متدولوژی اثبات دارد. به همین جهت درحالی‌که تاریخ تفسیر بردار است، چه عقول مردم عادی و چه عقول متخصصین، می‌توانند تشخیص بدهند که شما متقن‌تر و واقعی‌تر صحبت می‌کنید یا من و یک سمت را انتخاب می‌کنند.

عقول مردم این را می‌فهمند، زیرا به مجموع قرائن نگاه می‌کنند. متدولوژی اثبات تاریخ، تفسیری

است؛ اما نه به این معنا که نسبت محض باشد و نتوانیم روی یک نقطه تمرکز کرده و از آن دفاع کنیم. متدولوژی اثبات علوم تجربی نیز متفاوت از علم تاریخ و علوم عقلی محض است. همان آجکتیو که می‌گوید: «این صد و پنجاه گرم را روی ترازو می‌گذارید و می‌بینید که صد و پنجاه گرم است، اگر روی ترازوی غیردقیق، مانند قبان وزن کنید، نشان نمی‌دهد؛ زیرا ده کیلوگرم رنج خطا دارد! کامیون چندتنی روی باسکول که مقیاس آن تن است، چندین کیلو اختلاف دارد». به همین جهت، اگر می‌خواهید طلا یا شلغم را وزن کنید، روی دو ترازوی متفاوت می‌گذارید.

تجربه و علم تجربی نشان داده که هر چه زمان می‌گذرد، ترازوهایی به وجود می‌آیند که وزن را دقیق‌تر نشان می‌دهند؛ ولو این تغییر به اندازه اسیلون باشد؛ اما درعین حال اثبات در علم تجربی به‌گونه‌ای است که هیچ موقع از جنس یقین در فلسفه محض یا ریاضی نیست که دو به علاوه دو، همیشه چهار شود. اینجا اثبات تجربی است و اثبات تاریخ، مدل خود را دارد.

اختلافاتی در مورد واقعه کربلا داریم که من معتقدم به دلایلی که بیان کردم، لابد منه است؛ ولی می‌توانیم بگوییم: «می‌شود از کربلا یک برداشت حجیت‌دار کرد و کربلا یک چیز سیالی نیست که نتوان روی مفاهیم آن تمرکز کرد». کربلا اصول ثابتی دارد و مؤید تاریخی‌اش این است که همه، از معاند و مخالف که تاریخ کربلا را خوانده‌اند، می‌فهمند که کربلا، دعوی حق و باطل و استضعاف در مقابل ظلم و استکبار بوده است. ممکن است برای مثال، ابن خلدون بگوید: «امام حسین (ع) در اجتهاد خود خطا کرده است». اما نمی‌گوید: «حسین بن علی (ع) به نیت ظلم کردن آمده تا بجنگند». حتی یک نفر این را نگفته است. اینها آن لایه‌های ثابت قضیه است که ما را از نگرانی بیرون می‌آورد. پس اینکه اگر لایه‌ها



اینکه چرا اختلافات و تقریرات مختلف از کربلا به وجود می‌آید، چند علت دارد. اول اینکه عقول افراد و تحلیل‌گران، عقول مدرج و مشککی است که برابر و ثابت نیست. طبیعی است افراد حکیم و عاقل‌تر یک دریافت دارند و افراد دیوانه دریافت دیگری دارند. افراد متوسط نیز دریافت دیگری دارند که به آن پیش داشت‌های ذهنی افراد بازمی‌گردد. علت دیگر نیز به خود واقعه کربلا ربط دارد و جنس وقایع اجتماعی و امر اجتماعی، تفسیر و تأویل بردار است.

و بسترهایی که از اختلاف در قرائت کربلا وجود دارد را بررسی کنیم، راهی برای فهم واقعی کربلا نداریم، حرف غلطی است، زیرا راه آن وجود دارد.

■ **خردورزی:** به نظر شما شیوه و حدود الگوپردازی ما از قیام امام حسین (علیه السلام) در ساحت‌های مختلف اجتماعی و فردی چگونه باید باشد؟

همه‌ی ابعاد زندگی را می‌توانیم از کربلا درس بگیریم. یک اهمیت کربلا این است که یک تاریخ مندمج و فشرده است که یک جامعه فشرده را به تصویر می‌کشد. به همین علت، امام حسین (ع) به‌رغم توصیه و نصیحت‌هایی که افرادی به نیت دلسوزی به امام (ع) در مدینه و مکه می‌کردند تا زن و بچه خود را به همراه نبرد، زن و کودک و... را نیز به همراه خود بردند. کربلا جامعه‌ای است که از پیرمرد تا نوزاد، زن و مرد، سیاه‌وسفید، و عرب و غیرعرب در آن وجود دارد. به همین جهت، یک چکیده و فشرده‌ای از یک جامعه است که بیشترین قابلیت برداشت را برای کل برنامه‌های جامعه و زندگی دارد.

تصور کنید که زنان در واقعه کربلا نبودند، آیا زنان در طول تاریخ نسبتی که الآن با واقعه کربلا دارند را می‌توانستند بفهمند؟! یک سری چیزها کاملاً مردانه است که اگر زن هر کاری بخواهد بکند، در بهترین شرایط با ذهن خود با آن نسبت می‌گیرد؛ نه با قلب خود. همان‌طور که ما مردها یک سری از لایه‌های کربلا را از نظر وجدانی نمی‌توانیم دریافت کنیم و تنها می‌توانیم ارتباط ذهنی بگیریم. لایه‌هایی در کربلا وجود دارد که همه نمی‌توانند آنها را درک کنند؛ اما در وجه کلی، همه اجتماع می‌توانند آن را تکه‌تکه بفهمند. تکه‌ای را خانم شیرده، تکه دیگری را مادری که جوانش را از دست داده، دیگر را خود جوان، و تکه دیگری را پیرمرد! و مجموع این درک‌ها، مجموع واقعیت کربلا را می‌سازد.

ضرورتاً درک من بر روی کل واقعه کربلا تطبیق نمی‌خورد. کربلا در مجموع و به لحاظ تاریخی فهم می‌شود؛ مانند خود دین که می‌گوییم: «دین کامل و دین‌داری مستکمل است». هیچ‌کس غیر از معصوم، دین را به‌تنهایی کامل درک نمی‌کند؛ اما مجموعه عقول متدینین، می‌توانند اجزای مختلف دین را در یک مقطع از تاریخ درک کنند و البته وقتی این اتفاق رقم بخورد، دین باید تغییر پیدا کند؛ یعنی فلسفه تغییر شرایع نیز همین است. از آنجاکه کربلا یک جامعه کوچک است، چکیده‌ای از درس‌های آن می‌تواند در مقیاس کل نیازهای جامعه باشد. به اعتقاد ما این درس‌ها مقطعی نیستند؛ بلکه پایدار و تاریخی هستند. ●

پی‌نوشت

1. Saint Augustinus.

زندگی مذهبی انسان در مناسبات سیاسی

نسبت آزادی و انسان در جامعه مدرن



اقاصدک حسینی
پژوهشگر ادیان و عرفان

آزادی، مؤلفه‌ای محوری در ساخت جامعه مدرن است. آزادی، همان مقوله‌ای است که تمام مناسبات زیست انسان را تغییر و دوباره در پارادایمی نو، شکل داده است. حتی خود مفهوم آزادی را نیز دچار تحول نموده است. اریک فروم که در باب آزادی بسیار قلم زده است، اساساً تاریخ زندگی انسان را به دو دوره تقسیم می‌کند و کانون این تقسیم‌بندی را همان آگاهی انسان به هویت مستقل خویشتن از غیر قرار می‌دهد. اگر تا پیش از این، آزادی بخشی پیرامون انسان آزاد و بنده بود، پس از آن، مواجهه انسان با آزادی دستخوش تغییر می‌شود و به‌گونه‌ای نو دربارہ آن، می‌اندیشد. آزادی از امری عینی به کیفیتی روانی بدل می‌گردد که به موازات رشد تفرد انسان، گسترش می‌یابد. این انسان در روان خویش به آزادی از هرچه غیر او است پی می‌برد.

حال این انسان نو که پارادایم مدرن را حول آزادی وجودی خویش بر ساخته، انسانی که حتی با آزادی نیز به‌گونه‌ای نو مواجهه یافته است، تمام عناصر جهان خود را از نو صورت‌بندی می‌کند تا با کیفیت روانی امروزی او در صلح افتد. در این یادداشت از جایگاه آزادی در صورت‌بندی ایمان دینی انسان مدرن و در مناسبات سیاسی کشور سخن خواهیم گفت.

انسان نوین، آزادی و ایمان اسلامی

در برابر واژه فارسی آزادی، دو معادل لاتین وجود دارد: Freedom و liberty. واژه اول به نفی اجبار بیرونی و عینی اشاره دارد و از free، به معنای رها یا عدم مانع اخذ شده و واژه دوم به نفی مانع ذهنی، درونی، و فقدان تعصب و اجبار درونی اشاره دارد. گاهی از freedom به «آزادی منفی» یا «آزادی از» نیز یاد می‌شود. در حالی که انسان با آزادی در مفهوم free-dom از دیرباز دست‌وپنجه نرم می‌کرده، اما آزادی در مفهوم liberty، نوعی از آزادی است که در آثار متقدم یافت نمی‌شود و محصول

دوره نوین است. در حقیقت به اندیشه درآمدن مفهوم آزادی، محصول دوره نوین است و همین اندیشیدن در باب آن، در مفهوم‌پردازی آن نیز نقش داشته است.

از این زاویه می‌توان تصور آزادی در طول تاریخ و تسری آن به سایر ساحات انسان را بازشناخت. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که «فرد» در ذهن انسان دوره‌های قبل، متولد نشده بود و انسان‌ها صرفاً از طریق یک مقوله عمومی مثل نژاد، خانواده، گروه دینی، و... نسبت به خود آگاهی داشتند. از این رو آزادی‌ها نیز، نه به فرد، بلکه به رسته‌ها و گروه‌ها تعلق داشت و در نتیجه آزادی در معنای حق مطلق، شخص در رشد آزادانه شخصیت و نیز برای اداره زندگی خصوصی خود، با ذهنیت آن انسان بیگانه بود.

اما انسان به مجرد پاره نمودن بندناف ذهن خود از این تعلقات، در جهانی جدید متولد شد که آزادی و تفرد در پیوند با هم و از ارکان این جهان بود. امری که این انسان نوین را به سوی پذیرش مسئولیت تام و تمام ارزش‌ها سوق می‌داد.

در نتیجه این تغییرات، نوع تعامل انسان با دین نیز دیگرگونه گشت. انسانی که خود را مسئول تمامی ارزش‌ها و باورهایش دانست، انسانی که در ذهن و روان خود به استقلال دست یافت، دیگر نمی‌توانست متعبد بماند و مرجعیت اقتداری را بپذیرد؛ پس فعالانه وارد نقش‌آفرینی در جهان ایمانی خود شد.

در اسلام حتی در پارادایم سنت، گرچه انسان وابسته به خداوند است اما برخلاف مسیحیت، ایمان موهبتی اعطایی از جانب خداوند نیست که به هرآن‌کس که بخواهد اعطا کند؛ بلکه انسان‌ها، خود سرنوشت خویش را رقم می‌زنند. باین حال، هنگامی که به تعریف متفکرین سنتی و مدرن رجوع می‌کنیم، حتی در تعریف ایمان نیز زاویه مشهودی با یکدیگر دارند که ناشی از نوع جهان‌بینی متفاوت آنها است.

برای مثال، محمدتقی مصباح یزدی به عنوان یکی از نمایندگان فهم و تفسیر اسلام در پارادایم سنت، ایمان را آن می‌داند که دل، چیزی را که عقل و ذهن تصدیق کرده بپذیرد و بخواهد به همه‌ی لوازم آن ملتزم شود و تصمیم‌اجمالی بر انجام لوازم عملی آن بگیرد و ایمان راستین را التزام به آثار و لوازم عملی آن ایمان می‌داند. اما در طرف دیگر، محمد مجتهد شبستری به عنوان یکی از نمایندگان فهم و تفسیر مدرن از اسلام، مبنای بحث خود از ایمان را بر «تجربه خطاب خداوندی» و «رویارویی مجذوبانه با خداوند» می‌گذارد و تصریح می‌کند که: «ایمان عملی است که از تمام وجود آدمی نشئت می‌گیرد و انسان مؤمن با تمام وجود خود در مسئله ایمان، درگیر می‌شود.» و این تخاطب را که از نگاه وی، تمامیت انسان را تسخیر نموده، «هم‌نهایی» فرد مؤمن می‌داند.

همین دو تعریف، به خوبی تفاوت دو جهان را با یکدیگر نشان می‌دهد. از زاویه‌ای که مصباح یزدی می‌نگرد، ایمان بیشتر از اینکه یک رابطه باشد، نوعی اقناع درونی نسبت به گزاره‌های معرفتی مشخص است. هر دو فهم از ایمان، انسان را به کنش وامی‌دارد، اما کنش ایمانی در تعریف سنتی، با نوع کنش مؤمن در جهان مدرن متفاوت است. کنش مؤمن در زیست مدرن، از درگیری در یک تجربه ناشی می‌شود و کیفیت ایمان وی و دریافت او از ایمان را شکل می‌دهد. از این رو، هویت منفرد افراد در نوع تجربه آنان و در نتیجه چگونگی ایمان‌شان نقش دارد. پس ایمان، خصایصی شخصی، فردی، و تجربه‌مند پیدا می‌کند و مؤمن، خود در ایمانش ظهور و بروز می‌یابد. این بدان معناست که با تکرار ایمانی روبه‌رو خواهیم بود. درحالی‌که در تعریف دیگر، نه هویت منفرد اشخاص مؤثر است و نه فعالیت مؤمن نقشی در چگونگی ایمانش دارد. بلکه کنش وی معطوف به پس از ایمان آوردن و در پابیندی به ملزومات همان گزاره‌های معرفتی است.

در نتیجه در دیگرگونه دیدن ایمان، کلیت دین‌داری نیز دستخوش تغییر می‌شود و همه

مناسبات انسان را در زیست دین‌مدارانه‌اش تحت الشعاع قرار می‌دهد. مهم‌ترین تفاوت، به رسمیت شناختن خویشتن در درک و دریافت از دین است که خود منتج به تکرار فهم دینی می‌شود.

تعاریف این دو شخص به عنوان مثال آورده شد، اما اگر تعاریف را در هر دو جهان بررسی کنیم، همین عناصر مشترک را خواهیم دید.

آزادی و مناسبات سیاسی در جمهوری

اسلامی ایران

از آنجاکه ما در حال پی گرفتن نسبت آزادی و انسان در جامعه مدرن هستیم، در اینجا نیز باید این امر را مدنظر داشته باشیم.

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته نیز لازم است که وقتی انسان وارد جهان مدرن شد، دیگر خارج شدن از آن ممکن نیست. این فرایند مانند وارد شدن به جایی نیست که با معکوس کردن آن، بتوان خارج شد. وارد شدن به پارادایم مدرن، یک تحول وجودی است و چیزهایی در انسان تغییر می‌کند. اگر تا کنون جهان و خود را به‌گونه‌ای می‌نگریسته، از این پس به گونه دیگری می‌نگرد و می‌اندیشد. در حقیقت او انسانی به‌کلی دیگر می‌شود و نمی‌توان او را از این تحول وجودی برگرداند. دقیقاً مانند جنینی که متولد می‌شود و امکان برگرداندن او به رحم مادر نیست. او دیگر وارد زیست جهان جدیدی گشته و به محض این ورود، تنفس در جهان قبلی برای او ناممکن شده است.

واقعیت این است که داشتن قرائت رسمی از دین و پشتیبانی نظام سیاسی کشور از آن، امری است در تعارض با زیست مؤمنانه انسان مدرن، زیرا مهم‌ترین دگرگونی در زیست انسان در این تغییر پارادایمی، به رسمیت شناختن درک و دریافت خویشتن از دین و نقش فعالانه داشتن در جهان ایمانی است. این فعالیت صرفاً محدود به پس از ایمان آوردن و در التزام به گزاره‌های معرفتی

مورد ایمان، نیست؛ بلکه این انسان، حتی در دستیابی به خود گزاره‌ها نیز نقش آفرینی می‌کند. همین امر سبب تعارض سیاست‌گذاری‌های حاکمیت در پشتیبانی از قرائت رسمی خود و زیست مؤمنانه انسان وارد شده در جهان مدرن می‌شود. ما این موضوع را به‌ویژه در مسائل حوزه زنان می‌بینیم. زنان، هرچه بیشتر به عرصه تفسیر دین ورود می‌کنند و به دریافت و ادراک خویش از متن دین وزن می‌دهند، زاویه بیشتری نسبت به قرائت رسمی از دین، پیدا می‌کنند. از آنجاکه سیاست‌گذاری‌های جمهوری اسلامی بر اساس قرائت رسمی از دین است و تکثر فهم دینی به رسمیت شناخته نمی‌شود و بلکه مصداق بد دینی دانسته می‌شود، رویارویی‌ها از طرفی به سطوح کلان‌تر وارد می‌شود و از طرفی جزئیات بیشتری از زیست روزمره زنان را درگیر می‌کند و این امر، رفته‌رفته منتج می‌شود به اینکه زیست عادی و روزمره زنان، بیشتر به‌عنوان جرم و یا تعارض با حاکمیت کشور، تلقی شود. باین حال، این تعارض تنها بدین جا و در حیات دینی نوین افراد ختم نمی‌شود؛ بلکه تفاوت نگاه، به خود مقوله آزادی و تعریف آن، سبب‌ساز تعارضات در باقی عرصه‌های حیات نیز می‌شود. آزادی در جهان مدرن به‌عنوان یک حق بدیهی و اولیه و با معنای حاکمیت بر سرنوشت خویش و نفی هر غیر در قید زدن به آن، با نگاه هدایت مدار و قیم‌مآبانه‌ای که در سیاست‌گذاری‌های حاکمیت می‌بینیم، در تعارض مستقیم است. برای مثال، طرحی مثل طرح صیانت از کاربران با نام جدیدتر حمایت از حقوق کاربران، دقیقاً با نگاه صغارت اندیش در فکر حفاظت از کاربران است، در برابر آنچه که خود ناسالم تلقی می‌کند. حتی از این نیز فراتر رفته و تصمیم می‌گیرد که کدام شبکه اجتماعی برای شهروندان بهتر است و بلکه باید در کدام پلتفرم و شبکه اجتماعی

فعالیت کنند! در واقع خود را نسبت به تشخیص مصلحت شهروندان اولی‌تر از خود آنان می‌داند! به‌هرحال، این امر چه حقیقتاً به مصلحت شهروندان باشد و چه نباشد و چه اساساً مصلحتی در بین نباشد، ناقض آن اصل حاکمیت بر سرنوشتی است که انسان جهان جدید به رسمیت می‌شناسد و در پی آن است.

طبق اصل پنجاه و شش قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، خداوند انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم قرار داده و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از انسان سلب و یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد. این اصل، خود در تعارض با داشتن یک قرائت رسمی از دین قرار می‌گیرد. به دلیل اینکه همگان را به درک و فهمی مشخص که از بالا به پایین تقریر می‌شود و عمل مطابق با همان فهم دیکته شده دعوت و در بسیاری مواقع، ملزم می‌کند. همچنین با برتری دادن فهم گروهی مشخص به فهم گروهی دیگر، اصل برابری همه انسان‌ها را زیر سؤال می‌برد. البته در اصل نهم قانون اساسی نیز نوشته شده که: «حتی با وضع قانون نمی‌توان آزادی‌های مشروع مردم را از آنان سلب کرد». در اینجا تعریف واژه مشروع، خود مسئله‌ای پیچیده است. از سویی چون قوانین باید صریح و شفاف و بدون ابهام باشند، پس برای تعریف آنچه مشروع است نیاز به مرجع داریم؛ یعنی یک قرائت رسمی لازم می‌آید و از سوی دیگر داشتن قرائت رسمی، به مصاف تکثر فهم می‌رود و حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را ذبح می‌کند.

سخن پایانی

اگر بخواهیم هم به آزادی انسان‌ها احترام بگذاریم و کرامت آنها را حفظ کنیم و هم دین به‌عنوان مرجعی برای شکل‌دهی به موازین زندگی، از سوی مردم در صدر باشد، شاید حرکت به سوی پذیرش تکثر فهم دینی، راه حل مناسبی باشد. زیرا هرچه افراد، بیشتر به سوی بازشناختن خود به‌عنوان مرجع اصلی در درک و دریافت دینی حرکت می‌کنند، عرصه‌ها و ساحات بیشتری از زندگی روزمره با خوانش رسمی از دین که عموماً در جهان سنت قرار دارد، در تعارض می‌افتد. درحالی‌که به‌راحتی می‌توان آن را صرفاً تفاوت دریافت دینی به شمار آورد، ولی در وضعیت فعلی، به‌عنوان تقابل با حاکمیت و پس زدن دین، تلقی می‌شود.

از طرفی همان‌طور که علامه طباطبائی (ره) در تفسیر آیه «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» می‌گوید: «آیه می‌خواهد هر نوع عقیده اجباری را نفی نماید؛ ... ایمان و اعتقاد از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد و اگر ایمان با اجبار توأم شود، در اعمال نیز اثر می‌گذارد و عمل اکراهی، ارزشی ندارد». همچنین امام موسی صدر (ره) نیز، آزادی را برترین سازوکار فعال کردن همه توانایی‌ها و ظرفیت‌های انسانی می‌داند و تصریح می‌کند: «هیچ‌کس نمی‌تواند در جامعه محروم از آزادی ... موهبت‌هایش را بیوراند. آزادی یعنی به رسمیت شناختن کرامت انسانی و خوش‌گمانی نسبت به انسان. حال آنکه نبود آزادی یعنی بدگمانی نسبت به انسان و کاستن از کرامت او. کسی می‌تواند آزادی را محدود کند که به فطرت انسانی کافر باشد. فطرتی که پیامبر درونی انسان است».

پس طبق بند ششم از اصل دوم قانون اساسی که جمهوری اسلامی را نظامی بر پایه ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خداوند می‌داند، همچنین به جهت بند یک از اصل سه قانون اساسی که دولت را موظف به ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان می‌داند، باید با احترام به آزادی و بلوغ مردم، از صغیر دانستن آنان دوری کرد. از این رو لازم است از مبادرت به وضع سیاست‌هایی که آنان را مجبور به عمل مطابق درکی از دین کند که اکراه دارند و بلکه در تعارض با عقیده خودشان است، پرهیز شود. ●



گفت وگوبا

حجت الاسلام دکتر محمد جواد نوروزی

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

الگوی حکمرانی

نسبت جامعه‌ی ما با زمانه‌ی حسین ابن علی

ا معرفی نامه

دکتر محمدجواد نوروزی، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) است. وی در سال ۱۳۴۲ در اصفهان دیده به جهان گشود. نوروزی پس از اتمام دوره راهنمایی به همراه خانواده، به قم مهاجرت کرد و در سال ۱۳۵۹ وارد مدرسه علمیه شهید حقانی و سپس مؤسسه در راه حق شد. او در سال ۱۳۶۲، تحصیلات خود را در دبیرستان و دانشگاه ادامه داد و مدرک کارشناسی ارشد خود را در رشته علوم سیاسی دریافت کرد. ایشان در سال ۱۳۸۱ مشغول به ادامه تحصیل در مقطع دکتری در دانشگاه امام صادق (علیه السلام) شد و تاکنون مباحث گوناگونی چون دانش سیاسی، فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، و اندیشه سیاسی اسلام را تدریس نموده است.

مقدمه

عمق شناختی قیام امام حسین (علیه السلام) به قدری است که با وجود تحقیق و نظر بسیاری از متفکران و اندیشمندان، هنوز بحث‌های جدی فراوانی درباره ابعاد آن وجود دارد. هر کس با هر دیدی که بخواهد به این قیام نگاه کند، معارف فراوانی را درمی‌یابد. انقلاب‌ها، حرکت‌ها، و جنبش‌های فراوانی را می‌توان در عالم پیدا کرد که بعد از قیام امام حسین (علیه السلام) رقم خورده‌اند که می‌توان انقلاب اسلامی ایران را یکی از آنها دانست. نکته قابل توجه، این است که باتوجه به اینکه امام حسین (علیه السلام) ده سال امامت کردند، اما بیشتر سیره‌نویسان، تنها یک سال پایانی عمر ایشان را ثبت و ضبط کرده‌اند. همین می‌تواند اهمیت بسزای حرکت امام حسین (علیه السلام) را متوجه اهمیت این کار کند. البته باید اضافه کرد که تلاش امام حسین (علیه السلام)، نه یک تلاش برای دستیابی به نعمت‌های دنیوی، بلکه تلاشی برای رسیدن به رضای خداوند و در جهت اصلاح امت اسلامی و هوشیاری مردم نسبت به وضع حاکمان سیستم خلافت وقت بوده است. این اتفاق، به برکت خون امام حسین (علیه السلام) و هفتاد و دو نفر از یاران‌شان رقم خورد. هرچند به ادعای مادیون، حرکت و قیام امام حسین (علیه السلام) شکست خورده است.

امام خمینی (ره) شخصیتی است که بعد از چهارده قرن، با الگوگیری از قیام امام حسین (علیه السلام) و بر اساس معارف دینی، اقدام به قیام علیه حکومت طاغوتی وقت کرد. او توانست در کنار پیروزی معنوی، در نظر مادیون نیز پیروزی را کسب کند. مجله تخصصی خردورزی با هدف بررسی ارتباط قیام امام خمینی (ره) و مقایسه آن با قیام امام حسین (علیه السلام)، گفت‌وگویی را با حاجت‌الاسلام دکتر محمدجواد نوروزی، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ترتیب داده است. متن این گفت‌وگو را در ادامه تقدیم می‌کنیم.

■ خردورزی: نسبت کنش‌های سیاسی ائمه معصومین خصوصاً قیام سیدالشهداء علیه السلام با سیاست‌های حکمرانی جمهوری اسلامی ایران را تبیین بفرمایید.

بدون تردید یک ارتباط مستقیم میان انقلاب اسلامی و نهضت امام حسین (علیه السلام) وجود دارد. قیام امام حسین (علیه السلام) در روند شکل‌گیری و دگرگونی‌های پس از انقلاب اسلامی ایران، تأثیری بسیار بنیادی داشت. به عبارت دیگر می‌توانیم در مراحل نسبت میان قیام امام حسین (علیه السلام) و انقلاب اسلامی را مورد توجه قرار دهیم. چگونگی شکل‌گیری انقلاب اسلامی که تشابهات بسیار فراوانی با قیام امام حسین (علیه السلام) دارد.

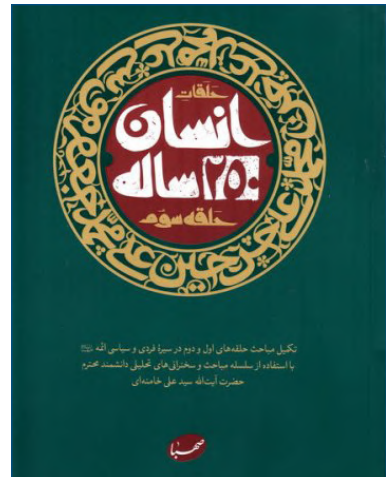
به نظر می‌رسد مهم‌ترین نقش قیام امام حسین (علیه السلام) در سیاست‌های حکمرانی جمهوری اسلامی ایران، این است که به عنوان یک منبع تغذیه و آبخواری است که انقلاب اسلامی در همه مراحل، به‌ویژه در سیاست‌های حکمرانی خود از آن استفاده می‌کند.

ما باور داریم قیام امام حسین (علیه السلام) به اهداف و آرمان‌هایی گرایش دارد که انقلاب اسلامی و سیاست‌های حکمرانی جمهوری اسلامی ایران، به عنوان نظام و نه سیاست‌های یک جریان، حزب، و گروه خاص به سمت آن اهداف و آرمان‌های قیام امام حسین (علیه السلام) حرکت می‌کند. قیام امام حسین (علیه السلام) نیز اهدافی را پی‌جویی می‌کرد که بعثت نبوی نیز به دنبال انجام شدن همان‌ها شکل‌گرفته بود؛ بنابراین هدف انقلاب اسلامی، همان هدف قیام امام حسین (علیه السلام) و بعثت نبوی است.

همان‌طور که گفتیم، از دید کنشگری و رفتار، قیام امام حسین (علیه السلام) به عنوان یک منبع تغذیه محسوب می‌شود. روشن است که ما در سیاست‌های حکمرانی، به سیره اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان یک منبع فکری، بالندگی، کنشگری، و رفتار نظام جمهوری اسلامی ایران را در چارچوب مبانی دینی و رفتاری، مورد توجه قرار می‌دهد. این متد فکری می‌کوشد، رفتار نظام جمهوری اسلامی ایران را مورد پسند و خوشنودی حضرات معصومین (علیهم السلام) تنظیم کند؛ بنابراین، این منبع فکری به ما توجه می‌دهد که کنشگری انقلابی را با حضور در میانه میدان به همراه برخورداری از روحیه انقلابی، عزتمندی، سازش‌ناپذیری، مواجهه عزتمندی در برابر با دشمن، و رحماء بینهم در ذیل جریان مقاومت دینی ادامه دهیم.

■ **خردورزی:** آیا می‌توان در ضمن حفظ جایگاه امامت گفت: «برخی از گزاره‌های سیاسی قیام امام حسین (علیه السلام) به مخاطبان و جامعه خاص یا جغرافیا، زمان، و مکانی خاص، اختصاص دارد»؟

ممکن است پاره‌ای از گزاره‌های قیام امام حسین (علیه السلام)، به روزگار خاص



■ کتاب انسان ۲۵ ساله

آن حضرت اختصاص داشته باشد؛ ولی پیام‌های همگانی قیام ایشان، نه تنها گزاره‌هایی است که ما می‌توانیم به‌عنوان مسلمان از آن یاری بگیریم، بلکه بشریت نیز می‌تواند از آنها استفاده کند. شعارهای آن، فارغ از هر دین، مذهب، و رنگی است. به‌عبارت دیگر ما می‌توانیم آموزه‌های قیام امام حسین (علیه السلام) را از این دیدگاه به دودسته تقسیم کنیم: پاره‌ای از گفتگوها با نظام طاغوتی یزیدی آن دوران رویارویی دارد و در برابر آن، بسیاری از پیام‌های قیام امام حسین (علیه السلام) نیز گزاره‌هایی برآمده از فطرت است که مخاطب بر اساس فطرتی که دارد، آنها را درک می‌کند.

انقلاب اسلامی و حتی بشریت می‌تواند به‌طور دقیق از آن گزاره‌ها استفاده کند. برای نمونه سخن شناخته‌شده حضرت اباعبدالله (علیه السلام) که می‌فرماید: «إِنَّ لَكُمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أَحْزَاراً فِي دُنْيَاكُمْ»، بانگی برآمده از فطرت و روشنگر هویت آزادگی و آزادمردی است. ما با شعار «هَيْهَاتَ مِنَّا الدَّلِيلَةُ»، آن عزت حسینی و ذلت ناپذیری با نفی آن خیانت‌ها و فرومایگی‌های نظام حاکم را نشان می‌دهیم. رهبر معظم انقلاب، در نکته‌ای در بیانیه گام دوم می‌فرماید: «شعارهای انقلاب اسلامی، شعارهای جهانی است. شعارهایی مانند

عدالت، ظلم‌ستیزی، جوانمردی، استقلال، و آزادی را شما می‌توانید بسیار پرزنگ‌تر در قیام امام حسین (علیه السلام) مشاهده کنید».

از این رو، نمی‌توان نگاه به قیام امام حسین (علیه السلام) را صرفاً نگاهی تاریخی در نظر گرفت. کسانی که به دنبال تحریف قیام آن حضرت و به‌طورکلی پیش‌آمدهای تاریخی صدر اسلام هستند، با اتخاذ رویکرد تاریخی تمام آن وقایع را مخصوص زمان پیامبر (ص) و امام حسین (علیه السلام) می‌دانند که توانایی تسری به زمان بعد را ندارد. با تجزیه و تحلیل بنیان‌های فکری، متوجه می‌شویم که اصول و شعارهای قیام‌های امام حسین جهانی هستند.

وقتی در دنیای قرن بیستم بررسی می‌کنیم، گانندی به‌عنوان یک هندی، در انقلاب خود از قیام امام حسین (علیه السلام) بهره گرفته است. انرژی‌ای که در قیام امام حسین (علیه السلام) نهفته است، چگونه می‌تواند یک هندوئیسم به نام گانندی را متوجه تحرک‌آفرینی این انرژی متراکم در قیام آن حضرت کند؟!

نه تنها ما می‌توانیم از قیام امام حسین (علیه السلام) تغذیه کنیم که تنها یک رویکرد تاریخی نباشد؛ بلکه بشریت می‌تواند از آن درس بگیرد. درباره انقلاب هند، مثالی بیان کردم که بسیاری از واژه‌های انسان‌های آزادمرد دنیای معاصر با دستاویز به مختصات، شعارها، و اصول برآمده از قیام امام حسین (علیه السلام) بوده است.

■ **خردورزی:** برخی براین باورند که بسیاری از سیاست‌های رفتاری ائمه معصومین (علیهم السلام) به زمان و جغرافیای مختص خود آنان اختصاص داشته و چیزی که از آن، به‌عنوان سیاست‌های حکمرانی به ما رسیده، گزاره‌هایی کلی و گاه‌و‌نامشخص است. دیدگاه شما در این باره چیست؟

برای استفاده از قیام امام حسین (علیه السلام) یا اصول سیاسی حاکم بر سیاست‌های علوی و سایر ائمه‌ای که با حکومت‌ها ارتباط داشتند، باید سیره‌ی آن حضرات را بررسی کرد. در واقع سیره سیاسی، یکی از بن‌مایه‌های ما برای تسری شعارها، اصول، رویه‌ها، و رفتار معصومین برای کنشگری و اسوه‌گیری خودمان در رفتار و تعاملات سیاسی با حکومت‌ها به شمار می‌رود.

اجتهاد، موجب می‌شود تا ما این رفتار را به‌عنوان یک منبع اخذ کنیم. فردی مانند مقام معظم رهبری، در واقع یک فقیه سترگ است که کتابی به نام انسان ۲۵ ساله دارد. به لحاظ تاریخی، این کتاب، کتاب یک مورخ تمام‌عیار نیز شناخته می‌شود و به‌طور کامل بر این مسائل تسلط دارد.

اگرچه این تسلط تاریخی، تنها معیار بررسی سیره نیست، ولی هنگامی که مجموع این عناصر و مسائل دیده می‌شود، سیاستی وضع خواهد شد که رفتار و قانونی برای کنشگری را مشروع کند؛ بنابراین سیره اهل بیت (علیهم السلام)، سیره علوی، و حسینی یکی از منابع است که باید در کنار منابع دیگر مانند آیات و روایات، به همراه آن عنصر اجتهاد، قواعد رفتاری را برای ما استخراج کند و بتواند مشروعیت بخشی داشته باشد تا ما به آن رفتار دلخواه و مشروع سیاسی برسیم.

اصولی که در راه و روش معصومین (علیهم السلام) وجود دارد، در کنار کنشگری تاریخی آنها، می‌تواند با توجه به برخورد ما با روایات و بررسی آنها به لحاظ سندی و درون‌مایه‌ای که اصول مخالف با آیات، روایات یا بینات را کنار بگذارد و مبانی کلامی و عقلی مطابق با شرع را استخراج کرده و مبانی رفتاری قرار گیرد.

■ **خردورزی:** گاهی گزاره‌های مشخصی از زمامداری، شیوه برخورد با حاکمان و مردم، و شیوه عدالت‌محوری حضرت علی (علیه السلام) مطرح است که آن را با شرایط عصر کنونی مقایسه می‌کنند. این مصادیق تا چه اندازه توانایی پشتیبانی دارد و آیا می‌توان با شرایط امروز به آن

مصادق‌ها و الگوواره‌ها، برای هدایت

جامعه کنونی مراجعه کرد؟

اصول کلی یا قواعد رفتاری را می‌توانیم از سیره اهل‌بیت (علیهم‌السلام) بگیریم. به‌درستی با تجرید این اصول از مسائل متغیره زمانی و مکانی، می‌توانیم قاعده‌مندی‌های خردمندان را استخراج کنیم تا در رفتار خودمان به کار بگیریم.

هنگامی که جریان معارض را طبقه‌بندی می‌کنیم، رفتار ما به‌طورکلی چه با گروه مخالف از جریان‌های معارض نظام اسلامی که می‌تواند از یک طیف از منتقدین در زبان تا معارضینی مثل سازمان‌های مارکسیستی مسلح ابتدای انقلاب، متغیر باشد. طبیعی است یکی از مبانی رفتاری ما در مقابل معارضین، الگوگیری از رفتار امیرالمؤمنین و پیامبر گرامی اسلام است. منتهی وقتی ما این رفتارها را از سیره امیرالمؤمنین اتخاذ می‌کنیم، به‌عنوان یک منبع در کنار آیات و روایات، دیده می‌شود.

برای نمونه، ما در جهاد یکی از ابوابی که داریم و در سیره پیامبر و امیرالمؤمنین نیز وجود دارد، این است که هرکسی که در برابر آن نظام اسلامی می‌ایستد و شمشیر می‌کشد، تحت عنوان بغات، باغی، و بغی مطرح می‌شود و در کتاب‌های فقهی بحث شده که چطور باید با اهل بغی برخورد کرد. اهل بغی مثل خوارج بودند که پس از اینکه دست به شمشیر ببرند، امیرالمؤمنین با آنها به یک شکل برخورد می‌کرد و وقتی هم که دست به شمشیر بردند، حضرت علی (علیه‌السلام) با آنها به شکل دیگری برخورد کرد.

بی‌گمان سیره امیرالمؤمنین برای ما یک منبع اجتهاد به حساب می‌آید. این رفتار در کنار آیات و روایات انبوه دیگری که داریم، هنگامی که می‌خواهیم از این کنش و رفتار امیرالمؤمنین به‌عنوان یک سیره، برداشت کرده و الگو بگیریم، به دستگاه اجتهاد نیازمندیم. دین‌شناسی باید به آن مسائل،

ممکن است پاره‌ای از گزاره‌های قیام امام حسین (علیه‌السلام)، به روزگار خاص آن حضرت اختصاص داشته باشد؛ ولی پیام‌های همگانی قیام ایشان، نه‌تنها گزاره‌هایی است که ما می‌توانیم به‌عنوان مسلمان از آن یاری بگیریم، بلکه بشریت نیز می‌تواند از آنها استفاده کند. شعارهای آن، فارغ از هر دین، مذهب، و رنگی است. ما می‌توانیم آموزه‌های قیام امام حسین (علیه‌السلام) را از این دیدگاه به دودسته تقسیم کنیم: پاره‌ای از گفتگوها با نظام طاغوتی یزیدی آن دوران رویارویی دارد و در برابر آن، بسیاری از پیام‌های قیام امام حسین (علیه‌السلام) نیز گزاره‌هایی برآمده از فطرت است که مخاطب بر اساس فطرتی که دارد، آنها را درک می‌کند.

به‌عنوان مبنا نگاه کند و در کنار آنها، آیات و روایات دیگر را ببیند و به قاعده‌مندی و اصول رفتاری برسد که نظام اسلامی باید در مقابل دیگران انجام دهد.

در غیر این صورت، برای من، شما، و دانشجویی که کتاب‌های تاریخی را می‌خواند، بینش و نگاه صحیحی نمی‌دهد. هنگامی که ما سیره امیرالمؤمنین را در برخورد با معارضین می‌خوانیم، این برداشت را پیدا می‌کنیم که امیرالمؤمنین در برخورد با دشمنان خود، یک سعه‌صدر شگفت‌آوری دارد؛ ولی از لحظه ویژه‌ای به بعد در مقابل آنها شدت عمل به خرج می‌دهد. باین همه، زمان‌هایی را نیز داریم که خود حضرت تصریح می‌فرمایند که: «این اقدام خاص من است.» که این بخش قابل اقتباس و الگوگیری نیست.

برای مثال حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي»^۲ در نتیجه این زدوخورد با خوارج، ویژه خود حضرت بوده است. ما از سیره ابا‌عبدالله و امیرالمؤمنین (علیهم‌السلام) می‌توانیم اقتباس‌های فراوانی به میزان آشنایی با تاریخ داشته باشیم؛ بنابراین یک مجتهد و راهبر جامعه اسلامی، می‌تواند از آنها به‌عنوان منبع اجتهاد، در کنار آیات و روایات استفاده کند.

■ **خردورزی:** الگوهای گوناگون حکمرانی که جمهوری اسلامی ایران می‌تواند از آنها الگوگیری کند، چه گونه‌هایی دارد؟

الگوهای موجود، از الگوهای حاکمیتی سلطنتی یا الگوی دموکراسی که امروزه، غرب ادعای آن را دارد را می‌توان ذیل دو دسته‌بندی کلان فردی و جمعی تقسیم‌بندی کرد. نمونه‌های حکومتی فردی می‌تواند در گونه‌های سلطنتی یا قبیله‌محور، مثل حکومت موجود در عربستان سعودی باشد و مدل جمعی آن نیز، دموکراسی است. اگرچه نمونه‌های دیگری نیز که آمیخته از اینهاست وجود دارد. ما با توجه به الهامی که از اصول عام حکومتی، همانند عدالت‌ورزی، حکمت، کرامت انسان، و ده‌ها اصل و قاعده‌ای که در این زمینه وجود دارد، برای نظام خود، الگوی مردم‌سالاری دینی را ترسیم کرده‌ایم. بدون تردید هر الگوی حکومتی که مردم را نادیده بگیرد، نمی‌تواند خود را حکومت اسلامی بداند. به همین جهت، یک پایه باارزش نظام اسلامی، ابتنای بر خواست و رضایت مطالبه‌مردمی دارد و بُعد دیگر نظام اسلامی، آن اصول آرمانی مانند عدالت، استقلال، آزادی، و کرامت انسان است که از مبانی اندیشه‌ای ما برآمده است.

وقتی این اصول را در هم ضرب می‌کنیم، از دل آنها به الگوی مردم‌سالاری دینی می‌رسیم که الگویی بدیع و نو است. بدیع و نو بودن آن، به این دلیل است که اصول آرمانی و آسمانی اسلام

ما با توجه به الهامی که از اصول عام حکومتی، همانند عدالت‌ورزی، حکمت، کرامت انسان، و ده‌ها اصل و قاعده‌ای که در این زمینه وجود دارد، برای نظام خود، الگوی مردم‌سالاری دینی را ترسیم کرده‌ایم. بدون تردید هر الگوی حکومتی که مردم را نادیده بگیرد، نمی‌تواند خود را حکومت اسلامی بداند. به همین جهت، یک‌پایه با ارزش نظام اسلامی، ابتدای برخواست و رضایت مطالبه مردمی دارد و بُعد دیگر نظام اسلامی، آن اصول آرمانی مانند عدالت، استقلال، آزادی، و کرامت انسان است که از مبانی اندیشه‌ای ما برآمده است. وقتی این اصول را در هم ضرب می‌کنیم، از دل آنها به الگوی مردم‌سالاری دینی می‌رسیم که الگویی بدیع و نو است.

از یک طرف در آن وجود دارد و از طرفی بر پایه‌ی رضایت و خواست زمینی مردم پیش می‌رود. این الگوی جدید، با آن الگوی حکمرانی دنیای امروز که تحت عنوان دموکراسی در رسانه‌ها به شدت مطرح می‌شود، تمایز بنیادین و اساسی دارد. این چنین نیست که ما الگوی دموکراسی را گرفته باشیم، بزرگ کنیم و تحت عنوان مردم‌سالاری دینی مطرح کنیم؛ بلکه این دو، الگوهای متمایز هستند که با اصول و مبانی مختلف، اهداف، کنشگری، و رفتار متفاوتی را در این چارچوب ارائه می‌دهند که دارای تمایز اساسی هستند.

■ خردورزی: پیوندهای بین‌المللی و سیاست خارجی و الگوی روابط جمهوری اسلامی ایران، بر اساس چه مدلی است؟

سیاست خارجی کشور ایران به نحوه آرایش دولت‌های خارجی بازمی‌گردد. نحوه آرایش کشورها و دشمنان ما در آغاز انقلاب، به شکلی بود و امروز پس از گذشت بیش از چهار دهه، به شکلی دیگر درآمده است. در آن روز، ما می‌گفتیم: «نه شرقی و نه غربی»؛ ولی امروز به گسترش روابط با شرق باور داریم. قاعدتاً خواسته ما از «نه غربی» اصول نظام سلطه است، درحالی که می‌توانیم با برخی کشورهایی که آن اصول را قبول ندارند، چالشی نداشته باشیم.

بنابراین، یک بعد کنشگری سیاست خارجی، به شیوه آرایش سیاست‌های دولت‌هایی بازمی‌گردد که ما می‌خواهیم با آنها تعامل برقرار کنیم. دولت اسلامی و دولت غیراسلامی داریم. باید بررسی کنیم که آیا رفتار دولت غیراسلامی، بر اساس منطق نابخردانه نظام سلطه است یا بر اساس منافع مادی و عدم برخورد دشمنانه با ما حرکت می‌کند و کفر غیر مضر است.

آنچه از روز نخست انقلاب اسلامی تاکنون اهمیت دارد، اصولی است که در سیاست خارجی ما وجود دارد. این اصول در قانون اساسی هم مانند اصل استقلال، ظلم‌ستیزی، و حفظ کرامت انسان‌ها نیز انعکاس یافته است. از سوی دیگر، مسائل متغیره روزگار هم وجود دارد که از ابتدای انقلاب، دچار دگرگونی‌هایی شده است. اصل رویکرد ما، رویکرد آرمان‌گرای واقع‌بین است. به عبارت دیگر، آن اصول و مبانی، آرمان ماست که به شدت واقعیت را رصد و پایش می‌کند و به فراخور هر مقطع یا هر برشی از زمان، تحلیل و تفسیری ارائه می‌دهد و رفتار آینده را هویدا می‌کند.

■ خردورزی: باتوجه به دشواری‌های مهم نظام‌های اقتصادی و فرهنگی در شرایط کنونی، آیا سخن‌پردازی از تشکیل تمدن اسلامی ناظر به سیره ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در جمهوری

اسلامی ایران دور از واقع نیست؟ چگونه ممکن است پیش از مرتفع نشدن مسائل ابتدایی، مانند عدالت اقتصادی، به تمدن اسلامی بیندیشیم؟

انگیزه انقلاب از ابتدای تأسیس، پاسداری از دین بود. نظام اسلامی نیز باهدف احیای دین تشکیل شد که به طور طبیعی هزینه‌هایی را به دنبال می‌آورد. اگر آرمانی را برای انقلاب اسلامی تعریف کردید، باید افق آینده انقلاب اسلامی را ترسیم کنید که افق گام دوم انقلاب، بناست در دو یا سه دهه دیگر به کجا برود. یک‌بار هم در مقام سیاست‌گذاری، حرکت ما به سمت تمدن اسلامی مزاحمت پیدا می‌کند و معضلاتی در آنجا مطرح می‌شود. شما این مزاحمت را در بسیاری از جاها نمی‌بینید؛ ولی چه این آرمان را تعقیب کنید و چه آن را دنبال نکنید، کنشگری دشمنان شما بر اساس همین اصول ثابتی است که از روز اول، در آنها با شما مخالفت ورزیده است. آیه شریفه قرآن می‌فرماید: «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»^۱، یعنی آنها دست بردار نیستند تا شما از دین خودتان دست بردارید. طبیعی است که شما نمی‌توانید برای حل مشکلات اقتصادی، دین را کنار بگذارید.

هر جامعه‌ای که این افق را برای خود ترسیم می‌کند، برای مثال جامعه لیبرالی می‌گوید: «من می‌خواهم به حداکثر آزادی‌ها برسم.» و با جامعه مارکسیستی می‌گوید: «من به دنبال رسیدن به جامعه بی طبقه هستم.» این آرمان‌ها با رفتارهای یک دولت منافات و مزاحمتی ندارد؛ اما ما می‌خواهیم در مقام تراجم از برخی موارد کوتاه بباییم، ولی همه اصول را رها نخواهیم کرد.●

پی‌نوشت

۱. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۵۲.
۲. اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۱۲۱.
۳. نهج‌البلاغه (للصیحی صالح)، ص ۹۴.
۴. البقره، ۱۲۰.



امهدی پاک نیا
دانش آموخته ارشد علوم سیاسی

پای در سنت، رو به آینده

گفتمان کربلا؛ الگوی جبهه مقاومت و سیاست‌رہایی بخش



طراح تصویر: علیرزویان

که نماد جاهلیت تام پیش از اسلام بود، اسلام و اسلام‌گرایی در لبه پرتگاه قرار گرفت و امام حسین (ع) برای کنار زدن نقاب نفاق از چهره شرک و کفری که به نام اسلام، بر مسند خلافت و جانشینی رسول خدا (ص) تکیه زد بود، آگاهانه و آزادانه تن به شهادت داد. شهادت مظلومانه او و یارانش در کربلا، خونی تازه در رگ‌های جامعه اسلامی جاری کرد.

شهادت امام حسین (ع) دو چهره را برای کربلا در تاریخ جاودانه ساخت: نخست چهره‌ی تاریخی و جغرافیایی که در جایگاه حماسه‌ای شکوهمند، در زمانی کوتاه و در محدوده جغرافیایی یک منطقه رخ داد؛ دوم، چهره‌ی فراتاریخی و فرا جغرافیایی که از چهارچوب واقعه خارج شد و با تعمیم به زمان‌های بعد، تبدیل به اسوه‌ای ماندگار شد. در چهره دوم، کربلا برای مسلمانان جهان به الگویی مناسب و کارآمد تبدیل شد و در عرصه رفتار سیاسی، الگوی بسیاری از حرکت‌ها و جنبش‌ها بوده است. حرکت توابین، قیام مردم مدینه، قیام مختار، نهضت زیدین علی، قیام محمد نفس زکیه، انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره)، و شکل‌گیری جبهه مقاومت در سطح منطقه غرب آسیا و جهان، همگی با الهام از قیام کربلا سازمان‌دهی شده‌اند. شکل‌گیری گفتمان کربلا بر دو پایه

«هیئات منا الذله» با هدف دفاع از کرامت و عزت آدمی و «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا» با هدف تداوم ابدی فرهنگ عاشورا در اقصی نقاط جهان، توانسته گفتمان مقاومت را در برابر سیاست قدرت ژنالیستی غربی قرار دهد. از این رو فوکویاما در سخنرانی‌ای با عنوان «بازشناسی هویت شیعه» می‌گوید: «شیعه پرنده‌ای است که افق پروازش خیلی بالاتر از تیرهای ماست. پرنده‌ای که دو بال دارد، یکی

مقدمه

حادثه عاشورا حرکتی سیاسی، با خاستگاه دینی و بر اساس برنامه و چهارچوبی از پیش طراحی شده بود. بدان علت که از نخستین روز صدور فرمان بیعت با حکومت بنی‌امیه تا شهادت سیدالشهدا (ع)، چند ماه بیش‌تر به درازا نکشید، اما زمینه‌های آن به سال‌ها پیش باز می‌گردد و پیامدهای آن، به قرن‌ها پس از آن می‌رسد؛ سال‌هایی که مسیر امامت و رهبری دینی-سیاسی جامعه اسلامی، به‌ویژه سرزمین‌های تازه فتح شده، از خطی که پیامبر اکرم (ص) ترسیم کرده و بارها بر آن تأکید ورزیده بود، منحرف شد. تلاش‌های چشمگیر امیرالمؤمنین (ع) و یاران دلسوز آن حضرت نیز نتوانست انحراف‌ها را درست کند؛ بنابراین دوباره زمام حکومت به دست ناهالان و منحرفان افتاد و معاویه بن ابی سفیان، پس از آن که خلافت اسلامی را به دست آورد، همه نیروی خود را صرف تحکیم و تقویت فرمانروایی خود و نابودکردن اهل بیت رسالت کرد. با خلافت یزید

بال سبز و یکی بالاسرخ. بال سبز این پرنده، مهدویت و عدالت خواهی و بال سرخ او، شهادت طلبی است که ریشه در کربلا دارد. این دو بال، شیعه را فناپذیر کرده است.^۱ در واقع فرهنگ عاشورا سبب شکل گیری گفتمان مقاومت شده و گفتمان مقاومت، باتکیه بر ارزش های الهی و اسلامی و با ایثار و از خودگذشتگی هسته های مقاومت، شامل حزب الله لبنان، حماس و جهاد اسلامی در فلسطین، مدافعان حرم (فاطمیون، زینیون، حیدریون)، حشد الشعبی در عراق، مقاومت در نیجریه، و... توانسته ضمن خنثی کردن توطئه ها، نظر جهانیان را به پارادایم کربلا جذب و جلب کرده و در قالب بیداری ملت ها و تشکیل هسته های مقاومت در سرتاسر جهان، به گفتمان مقاومت علیه نظام سلطه تبدیل شود. نگارنده در این یادداشت، می کوشد ضمن بررسی گفتمان سیاسی کربلا در شکل گیری انقلاب اسلامی، به بازخوانی نقش الهام بخش انقلاب اسلامی در شکل گیری گفتمان مقاومت، در منطقه غرب آسیا و شکست سیاست های نظام سلطه بپردازد.

گفتمان کربلا و انقلاب اسلامی

واقعۀ کربلا، خصلت دوگانه سلطه ستیزی و فدا شدن در راه آرمان را به نمایش می گذارد. تقابل سپاه عظیم و پرتعداد دشمن در برابر یاران اندک ابا عبد الله (ع)، نماد بارز آن چیزی است که به عنوان ارزش و فضیلت ایستادگی در برابر قدرت ظالم، ولو به صورت نابرابر و با علم به عاقبت کار، شناخته می شود. پروفیسور جوانا گوستاو سون، نایب رئیس دپارتمان مطالعات ادیان و استاد کرسی اسلام شناسی دانشگاه لاند سوئد، می نویسد: «پس از گذشت حدود هزار و چهارصد سال از واقعه عاشورا، هنوز چند صد میلیون نفر از مردم جهان، سالروز واقعه عاشورا را گرامی می دارند و به عزاداری برای این مصیبت می پردازند. علت

اهمیت دادن به این موضوع به عنوان یک ابر تراژدی تاریخی، فقط به جهت نیاز به تکیه گاه غم انگیز تاریخی است یا واجد اهمیت گفتمانی برای این جمعیت گسترده در سرتاسر جهان است؟! واقعه عاشورا به کلان روایتی فرامذهبی بدل شده که ابر گفتمانی برای آزادی خواهی و ایستادگی در برابر جباریت را برای تاریخ بشر ترسیم کرده است. در دوره معاصر، با آغاز نهضت امام خمینی (ره) و پیروزی انقلاب اسلامی، فرهنگ سلطه ستیزی و فدا شدن در راه آرمان آغاز شد و امام خمینی (ره) با الهام از نهضت سیدالشهدا (ع) سلطنت پهلوی را سرنگون کرد. در نهضت امام خمینی (ره)، شهادت طلبی مبتنی بر آیه شریفه «... ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون»^۲؛ «... نپندارید که شهیدان راه خدا مرده اند، بلکه زنده به حیات ابدی شده اند و در نزد پروردگارشان متنعم خواهند بود و روزی دریافت می کنند.» تبیین و تحلیل می شد.

در این دوره نیز امام خمینی (ره) با تولید گفتمان جدید معتقد بود: «... ما بندگان خدا هستیم و در راه او حرکت و پیشروی می کنیم. اگر شهادت نصیب شد، سعادت است و اگر پیروزی نصیب شد، سعادت است»^۳. در گفتمان امام خمینی (ره)، رمز استقلال کشور از ابر قدرت های شرق و غرب، ایثار و شهادت است. در این گفتمان، ملت به پشتوانه الهی قیام می کنند و با اتکا به قدرت لایتناهی خداوند متعال در مقابل قدرت های مادی غرب و شرق می ایستند، ایثار می کنند و شهید می شوند تا استقلال خود را از شرق و غرب به دست آورند؛ «این یک مسئله الهی بود نه یک مسئله بشری، اینکه همه ایران در مقابل این قدرتی که اینها دارند، بلکه در مقابل همه قدرت ها ایستاد با دست خالی، مشت ها را گره کردند و نه به حکومت نظامی و به دولت نظامی و به پشتیبانی های امریکا و شوروی اعتنا نکردند و همه با هم در همه ابعاد کشور فریاد زدند که ما نمی خواهیم، مرگ بر این شاه! مرگ بر این سلسله!»^۴ آندر گلوگمان، فیلسوف فرانسوی، در یازدهم ژوئن ۱۹۷۹، طی مقاله ای در مجله آبسرواتور نوشت: «توجه به آمیزه ای که از مذهب و نیروی جوانان در ایران به وجود آمده، راز اصلی سقوط شاه را مکتشف می کند. در این میان، اگر کسی به اهمیت نقش شهادت در مذهب شیعه نیز آگاهی داشته باشد، به خوبی می داند که در این مذهب، اگر کسی کشته شود، قدرتش از قدرت کسی که او را کشته، افزون تر خواهد شد»^۵.

حضرت امام خمینی (ره) افزون بر اینکه هویت انقلاب اسلامی را بر پایه تفکر و الگوی عاشورایی نهاد، تداوم انقلاب اسلامی را هم بر اساس مؤلفه های عاشورایی و حسینی بنا کرد. این نگرش آن چنان از منظر امام (ره) قطعیت یافته که ایشان با قاطعیت اعلام می دارد: «عاشورا را زنده نگه دارید که با زنده نگه داشتن عاشورا، کشور شما آسیبی نخواهد دید»^۶. تأکید امام (ره) بر زنده نگه داشتن حماسه عاشورا و تفکرهای عاشورا، از آن روست که ایشان حیات انقلاب را پیوسته در گرو بقای هویت عاشورایی آن می داند؛ به گونه ای که معتقد است در صورت بقا و صحت مسیر، بزرگداشت قیام سیدالشهدا (ع) در فضای جامعه انقلاب اسلامی، از هر خطری در امان است. ایشان در این راستا می فرمایند: «باید بدانید که اگر بخواهید نهضت شما محفوظ بماند، باید این سنت ها (مجالس عزاداری سیدالشهدا) را حفظ کنید؛ این خون سیدالشهدا (ع) است که خون همه ملت های اسلامی را به جوش می آورد و این دسته های عزیز عاشورا است که مردم را برای حفظ اسلام و مقاصد آن مهیا می کند»^۷. یا در فرازی دیگر می فرمایند: «این کشور ما که قیام کرد، از همان اول به دنیا اعلام کرد که ما نه تحت حمایت امریکا و نه تحت حمایت شوروی و نه تحت حمایت هیچ قدرتی نیستیم. ماتحت عنایات خدای تبارک و تعالی و پرچم توحید هستیم که همان پرچم امام حسین (ع) است... و ما همان طوری که سیدالشهدا (ع) در مقابل آن همه جمعیت و آن همه اسلحه ای که آنها داشتند، قیام کرد تا شهید شد، ما هم برای شهادت حاضریم»^۸. در مجموع، مفاهیمی چون سازش ناپذیری و مبارزه با ظلم و مصادیق آن، استقامت، پایداری و

گفت‌وگو: الهام بخش جبهه مقاومت

اعلام آخرین جمعه ماه مبارک رمضان، به عنوان روز جهانی قدس از سوی امام خمینی (ره)، شش ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نشان از عمق توجه ایران اسلامی به مسئله فلسطین و اعتقاد به حمایت از مبارزات آنان داشت. در واقع، با پذیرش نمادها و شعارهای انقلاب اسلامی به عنوان اصول اساسی جهاد، از سوی گروه‌های اصول‌گرای اسلامی و تأکید آنان بر شهادت و فداکاری و سلحشوری در راه هدف، انقلاب اسلامی توانست نقش خود را در جهانی کردن مسئله فلسطین و تعمیق مبارزات آزادی‌بخش اسلامی در فلسطین، مبارزه با صهیونیسم را ابعادی جهانی بخشد. از طرفی با نگرش در مؤلفه‌های انقلاب اسلامی و بازیابی آن در ماهیت خیزش‌های اسلامی که پس از انقلاب ایران نضج گرفته است، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که از میان جنبش‌های آزادی‌خواه، نهضت حزب‌الله لبنان به علت داشتن عُلقه مذهبی و سیاسی با انقلاب اسلامی ایران، پویاترین و پایدارترین نظام حرکت‌های جهادی را باتکیه بر روحیه جهادی و به‌ویژه تأسی از قیام سیدالشهدا (ع) سازماندهی کرده است.

پس از کسب پیروزی‌های حزب‌الله لبنان در مقابل اسرائیل و سایر دشمنان داخلی و خارجی، بسیاری از گروه‌های مسلمان ضمن اعتقاد به حزب‌الله، به منزله الگو از آن یاد کردند و به تدریج، این الگو به منظور بیداری اعراب و انتفاضه عمومی برای امت مسلمان علیه ظلم به کار گرفته شد. جنبش حزب‌الله برای تقویت این وضعیت، به یاری شبکه مؤثر سمعی و بصری خود و اخراج ارتش اسرائیل از جنوب لبنان، این باور را در میان فلسطینی‌ها تقویت کرد که می‌توان از طریق عملیات قهرآمیز، سرزمین‌های اشغال شده به دست اسرائیل را بدون غلتیدن در دام مذاکرات بیپه‌وده و تحقیرآمیز، دوباره به دست آورد.^۱ بنا به گفته دبیرکل جنبش حزب‌الله،



■ فتحی شافقی



■ رمضان عبدالله شَلح

پشتکار در مبارزه، احیای سنت امر به معروف و نهی از منکر، شکست‌ناپذیری، تحوّل روحی، و به‌ویژه بازیابی نقطه استراتژیک مبارزاتی تشیع که همان آموزه جهاد و شهادت است؛ همگی از آموزه‌های نهضت حسینی در جریان حرکت انقلاب اسلامی بوده است. در این چهارچوب، امام (ره) با رهیابی از پیام اصلی حماسه عاشورا - قیام بر ضد حکومت‌های باطل و دست‌نشانده - در حرکت انقلابی خویش، با بازسازی فرهنگ جهاد در میان ملتی که از اجرای سیاست‌های مذهب‌گریز خاندان پهلوی و حاکمیت نمودهای فرهنگ غربی در جامعه به ستوه آمده بودند، بزرگ‌ترین حرکت جهادی معاصر را سازماندهی و هدایت کرد. این حرکت عظیم سنگ بنای حرکت‌های جهادی ناب و نهضت‌های آزادی‌بخش منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای بود و توازن و ثبات امنیتی زنجیره متحدین غرب را نه تنها در منطقه، بلکه در سراسر جهان، متزلزل کرد. از طرفی شهادت‌گرایی و پارادایم کربلا در جنگ تحمیلی و دفاع مقدس هم عامل مؤثری در تداوم جنگ دفاعی ایران بود. در آن دوران، واژه دفاع مقدس به این دلیل مورد استفاده قرار می‌گرفت که از یک سو، دفاع سرزمینی از اهمیت و مطلوبیت بالایی برخوردار بود و از سوی دیگر، انگیزه درونی رزمندگان، بر اساس نشانه‌هایی از حماسه کربلا و اسطوره عاشورا سازمان‌دهی شده بود. کنش رزمندگان بر اساس پارادایم کربلا، ناشی از حس از خودگذشتگی و ایثار انجام می‌گرفت که موجب مقاومت فعال در مقابل رژیم بعثی و نقطه عطف در تاریخ انقلاب اسلامی و تحولات بین‌المللی شد.

انقلاب اسلامی و نظریه مقاومت

نظریه مقاومت که مبانی فلسفی و نظری سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، مصداق عینی آن محسوب می‌شود، با الهام از آورده‌های انقلاب اسلامی، نظم موجود حاکم بر روابط بین‌الملل را نظمی مبتنی بر روابط سلطه می‌داند و سردمداران این نظم را سلطه‌گر می‌نامد. این نظریه به عنوان نظریه رهایی‌بخش، در قالب پارادایم برخورد با نظام سلطه و مبتنی بر قدرت، روایت انقلاب اسلامی از اسلام ناب محمدی و نظام بین‌الملل است. نظریه مقاومت، یکی از کاربردی‌ترین نظریه‌هایی است که می‌تواند تغییر در هندسه مقاومت اسلامی را به تصویر بکشد. در واقع، آنچه جبهه مقاومت خوانده می‌شود، انعکاسی از هویت برآمده از انقلاب اسلامی ایران در جهان خارج است و جبهه مقاومت، یک ائتلاف ژئوپلیتیک منطقه‌ای مرکب از مجموعه بازیگران دولتی (ایران، عراق، فلسطین، سوریه، و یمن) و غیردولتی (حزب‌الله، انصارالله، حماس، حشدالشعبی، و جهاد اسلامی) است که منافع مشترک ملی و ایدئولوژیک دارند و تلاش می‌کنند با سیاست مستقلانه و مقاومت محور خود، نظام سلطه، با محوریت ایالات متحده آمریکا را به چالش بکشند.^۲

بازگشت هسته‌های مقاومت به دو عنصر جهاد اسلامی و شهادت‌طلبی، در فرهنگ مبارزاتی که زائیده تفکرات سیاسی حزب‌الله در پیوند با افق عظیم اندیشه‌های سیاسی امام (ره) و تفسیر ایشان از حرکت انقلابی با عقبه فکری و تاریخی نهضت عاشورا ترسیم شده و روح غیرت دینی و جهاد مقدس را به گروه‌های مبارز فلسطینی بازگردانده است. در همین راستا جنبش مردمی حماس، با جهت‌گیری از مقاومت حزب‌الله و انقلاب اسلامی ایران، در نبرد نامتوازن و ناهمگون بیست و دو روزه، سازش‌ناپذیری با ظلم را با بهره‌گیری از شعار تاریخی «هیئات منا الذله» امام حسین (ع) به نمایش گذارد.

سید حسن نصرالله، فروریختن افسانه شکست‌ناپذیری ارتش تا دندان مسلح اسرائیل، در مقابل دستان خالی رزمندگان مقاومت، به انتقام شکست جنگ خوشه‌های خشم و کشتار صبرا و شتیلا و به آتش کشاندن تزر رژیم صهیونیستی در ایجاد خاورمیانه جدید و سیطره کامل بر منطقه با شکست در جنگ سی و سه روزه؛ برآیند اتکال به شعار «هیئات منا الذله» امام حسین (ع) بوده است. همان راز آشکاری که حزب‌الله و رهبر غیورش را به الگوی اسطوره‌ای و سازش‌ناپذیر جهان عرب و خاری در چشمان رژیم‌های سازش‌کار عربی و پرچم‌داران اسلام آمریکایی و آل سعود تبدیل کرده است.

جنبش حزب‌الله لبنان توانسته الگوی مقاومت حسینی را به بهترین شکل به منصفه ظهور نشاناند. حزب‌الله با استفاده از درس‌ها و عبرت‌های قیام حسینی، از طریق مخالفت و مقابله با اسرائیل و سایر دشمنان داخلی و خارجی، علاوه بر روشننگری مردم و کسب مشروعیت و ایجاد همبستگی در خصوص مقاومت، الهام‌بخش بسیاری از گروه‌های مبارز غیر شیعی شده و سایر الگوها را نیز با تغییر مواجه کرده است. بازگشت هسته‌های مقاومت به دو عنصر جهاد اسلامی و شهادت‌طلبی، در فرهنگ مبارزاتی که زائیده تفکرات سیاسی حزب‌الله در پیوند با افق عظیم اندیشه‌های سیاسی امام (ره) و تفسیر ایشان از حرکت انقلابی با عقبه فکری و تاریخی نهضت عاشورا ترسیم شده و روح غیرت دینی و جهاد مقدس را به گروه‌های مبارز فلسطینی بازگردانده است. در همین راستا جنبش مردمی حماس، با جهت‌گیری از مقاومت حزب‌الله و انقلاب اسلامی ایران، در نبرد نامتوازن و ناهمگون بیست و دو روزه، سازش‌ناپذیری با ظلم را با بهره‌گیری از شعار تاریخی «هیئات منا الذله» امام حسین (ع) به نمایش گذارد. دکتر فتحی شقاقی، بنیان‌گذار جنبش جهاد اسلامی بر این باور بود که تنها راه آزادی فلسطین را باید در اقتدا به آرمان‌های کربلایی یافت. از این رو به رمضان عبدالله (جانشین خود) توصیه کرد تا علاوه بر کارآمد کردن آموزه‌های عاشورایی در معادلات سیاسی، مطالعه تاریخ کربلا را تا زمانی که کربلایی شود، پی گیرد. با اوج‌گیری انقلاب‌های سال ۲۰۱۱، موسوم به بیداری اسلامی، در غرب آسیا و شمال آفریقا و ظهور و سازماندهی گروه‌های تروریستی-تکفیری مانند داعش، جبهه النصره، و... در منطقه و ورود آنها به کشورهای عراق و سوریه، باعث شد جمهوری اسلامی تحت عنوان رهبر مقاومت، به تقویت محور مزبور در مقابله با حملات گروه‌های سلفی بپردازد که دستاوردهای ذیل را در برابر نظام سلطه داشته است:

- شکل‌گیری هسته‌های جدید مقاومت مردمی در منطقه، از جمله: گروه‌های مقاومت مردمی در عراق (حشد الشعبی)، فاطمیون در افغانستان، زینبیون در پاکستان، در سوریه «گروه‌های غازی» و

«داوطلب مردمی» و «انصارالله یمن».

- شبکه‌ای شدن مقاومت، به‌ویژه در سطح منطقه غرب آسیا؛ زیرا گروه‌های مختلف مردمی مقاومت در یک جبهه در سوریه علیه نظام سلطه و صهیونیسم جنگیدند.

- افزایش تجارب محور مقاومت در عرصه‌های مختلف، به‌ویژه در عرصه‌ی اطلاعاتی، امنیتی و نظامی.

- از جمله دستاوردهای مقاومت در لبنان و فلسطین عبارت‌اند از: خروج نیروهای رژیم صهیونیستی از لبنان در سال ۲۰۰۰ م، جنگ سی و سه روزه در لبنان (۲۰۰۶ م)، جنگ بیست و دو روزه غزه (۲۰۰۸-۲۰۰۹ م)، جنگ پنجاه و یک روزه در غزه (۲۰۱۴ م)، شکست داعش در عراق و پیروزی‌های پی‌درپی مقاومت در سوریه و پیروزی‌های انصارالله در یمن.

نتیجه‌گیری

منطق مسلط در نظریه‌های روابط بین‌الملل، منطق قدرت و زور است و جنگ‌افروزی را ضرورت تأمین منافع و ابزار صلح‌سازی برای بازیگران می‌داند. برخلاف این نظریه در روابط بین‌الملل که هژمونی‌سازی و سلطه‌گری را تئوریزه می‌کند، گفتمان انقلاب اسلامی که متأثر از منطق کربلاست، قدرت آفرینی جبهه مقاومت را برای بازدارندگی و دفاع در مقابل دشمن می‌داند و منطق سلطه‌گری نداشته و برای دفاع و صیانت از حق و مظلوم به کار گرفته می‌شود. در این راستا، انقلاب اسلامی متأثر از گفتمان کربلا از سه طریق، قدرت جبهه مقاومت را در برابر نظام سلطه تحت‌تأثیر قرار داده است. اول آنکه بر اساس مبانی قدرت، به تقویت پایه‌های مقاومت در لبنان و در پی آن، حمایت مادی و معنوی از جنبش‌های جهاد اسلامی و حماس پرداخته است. ضمن اینکه در جنگ عراق علیه داعش، تجربیات زیاد (مادی و معنوی) در اختیار نیروی بسیج مردمی (حشد الشعبی) عراق گذاشت. دوم

استثمار ایدئولوژیک

فرایند تبدیل امر قدسی به سوژه



زهرا شیخ الاسلام |

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی



اینکه جمهوری اسلامی به واسطه تلاش برای اتحاد و ائتلاف با جنبش‌ها و تشکل‌های غیردولتی، سعی دارد تا مبارزه با نظام سلطه در غرب آسیا را نهادینه کند، بطوریکه باعث تغییر رویکرد بسیاری از جنبش‌های مختلف در کشورهای منطقه شده و بسیاری از این جریان‌ها، مثل انصارالله یمن، به شکل نهادی و سازمان‌یافته به مبارزه علیه نظام حاکم در کشور خود می‌پردازند. نکته آخر اینکه انقلاب اسلامی، ارزش و بنیان‌های اعتقادی مقاومت (گسترش هنجار مقاومت، خودآگاهی سیاسی، رواج فرهنگ شهادت، و تضعیف مشروعیت صهیونیسم) را در ابعاد معنایی در جریان مقاومت در منطقه غرب آسیا نهادینه نموده است. •

پی‌نوشت

۱. نظریه مقاومت اسلامی در روابط بین‌الملل؛ رویکرد ایرانی نفی سبیل و برخورد با سلطه؛ روح‌الله قادری کنگاوری؛ مجله سیاست دفاعی، سال ۲۱، شماره ۸۲، ۱۳۹۲ ش، صص ۲۴۸-۱۰۱.
۲. آل عمران، ۱۶۹.
۳. صحیفه نور؛ سید روح‌الله موسوی خمینی (امام)؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۶، ص ۳۲۴.
۴. صحیفه نور؛ سید روح‌الله موسوی خمینی (امام)؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۶، ص ۳۲۴.
۵. صحیفه نور؛ سید روح‌الله موسوی خمینی (امام)؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۶، ص ۳۲۴.
۶. بازشناسی هویت انقلاب اسلامی؛ محمدصادق کوشکی؛ فصلنامه پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۳۸۲ ش، صص ۱۲-۲۸.
۷. صحیفه نور؛ سید روح‌الله موسوی خمینی (امام)؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۵، ص ۳۳۱.
۸. صحیفه نور؛ سید روح‌الله موسوی خمینی (امام)؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۵، ص ۳۳۱.
۹. بیداری اسلامی و آینده جبهه مقاومت؛ علی رضا رضاخواه؛ مجله زمان، سال ۸، ۱۳۹۲ ش، صص ۳۵-۳۰.
۱۰. بازخوانی پیام عاشورا در جنبش حزب‌الله لبنان؛ سید مهدی طاهری، جستارهای سیاسی معاصر، ۱۳۹۲ ش، صص ۷۱-۹۳.

پیاده‌روی یا راهپیمایی اربعین، از آیین‌های شیعی است که در روزهای منتهی به بیستم ماه صفر (اربعین حسینی) برگزار می‌گردد. این پیاده‌روی، از نقاط مختلف عراق به طرف کربلا و با هدف زیارت اربعین انجام می‌شود. در طول مسیر راهپیمایی، جایگاه‌هایی برای پذیرایی از زائران وجود دارد که موکب نامیده می‌شوند.

پیاده‌روی اربعین که در زبان عربی به مشایه معروف است و در سرزمین عراق، قدمتی دیرینه دارد؛ چند سالی هست که در جامعه ما نیز مرسوم شده و سیل مشتاقان و دلدادگان، هر ساله، با اشتیاق در آن حضور یافته و تصاویر و اخبار و نظرات و دلگویه‌های خود را در قالب‌های مختلفی چون نوشته، عکس، گفتگو، و ... در شبکه‌های اجتماعی منتشر می‌کنند.

به‌طور قطع، همه ما در اینستاگرام، توئیتر، واتس‌آپ، تلگرام، و ... این‌گونه پیام‌ها و عکس‌ها را دیده‌ایم و با مسافران همراه و همدل شده‌ایم. عکس‌های متنوعی از: زن، مرد، کودک، جوان، پیر، خوشی، سختی، ایثارها، گذشت‌ها، بخشش‌ها، همدلی‌ها، موقعیت‌های مختلف افراد در سفر، کودک در کالسکه، پیر بر روی ویلچر، خویش‌انداز (سلفی) های گوناگون، حضور سلبریتی‌ها و سیاست‌یون، و ... که هر یک معنایی را بازنمایی و هر حضور، پیام خاصی خود را مخابره می‌کند. این قبیل کارها و اشتراک‌گذاری آنها در فضای مجازی، در ساختن نگرش و بینش دیگر اعضای جامعه نسبت به این مقوله اثرگذار خواهد بود.

ذات پیاده‌روی اربعین، رنج و غم است؛ به یاد اسرای کربلا، پای پیاده، قلب رنجور، در غربت، و بلا‌راهی سفر شوی و در طول چنین سفری، ممکن است برایت تجربیات معنوی خاصی حاصل شود؛ حالات به خصوصی را درک کنی و دچار انقلابات روحی و معنوی شوی؛ چنان‌که در تاریخ، چنین گزارشاتی از بزرگان آمده و حتی ممکن است هر مسافر عامی نیز سوغاتی هرچند کوچک، از این تجربه معنوی با خود به همراه بیاورد؛ لذا

پیاده‌روی اربعین (مشایه) با تجربه‌ی دینی همراه است و با شهود و درک احوالات عرفانی، وابستگی مطلق به معبود و معشوق، و ... همراه است. از این رو «امری قدسی» به شمار می‌رود.

در امر قدسی، بنا به تعریفی، از تجربه معنوی سخن می‌گوییم؛ جوش و خروشی در درون فرد که از جان برمی‌آید و قابل توصیف، آموزش، انتقال، و در اختیار همه نیست. چنان‌که اتو در کتاب امر قدسی آن را «حالت بندگی» توصیف می‌کند که مقدم است بر حالات اخلاقی و در عبادت متجلی می‌شود و محتوای عمل پرستش را تشکیل می‌دهد.

اتو، وابستگی را از دیگر نشانه‌های تجربه معنوی می‌شمرد. حالت وابستگی در اوج عبادت ظهور می‌کند، کاملاً یگانه و منحصر به فرد است ... این حالت خاص، حالت بنده‌ای است که در نیستی خود مستغرق است و اتو این حالت را حالت بندگی می‌نامد.

پیاده‌روی اربعین در تاریخچه طولانی خود، همواره بستری برای دریافت چنین تجربه‌ای بوده، هر زائر، هر ساله در این مسیر، در طول بیابان و در مسیر شهر و روستا، در خلوت شب‌هنگام و روشنایی روز، به قدر خویش توشه‌ای معنوی با خود به خانه می‌برد. این فضای معنوی، بستری است برای تفکر، خلق یا رشد کرامات اخلاقی، کم‌رنگ شدن امیال نفسانی، پرزنگ شدن گذشت و وجهه‌های روحی، و تقرب به خداوند. زائر اربعین در مسیر خویش، مهمان موکب‌های کوچک یا خانه‌های مردم محلی بود و مردم عراق به شادمانی پذیرای آنان! دغدغه خواب، خوراک، راه، لوازم سفر، ایمنی و در یک کلمه مادیات مطرح نبود. هرکس با هر آنچه بود به دیدار محبوب می‌شتافت. امر قدسی، تجربه‌ای خاص است؛ حالاً که عمومی و توده‌ای می‌شود و به یکباره در چند روز، مطابق آمار، بیست میلیون نفر، آن راه را می‌پیمایند؛ چه تغییری در آن ممکن است روی دهد؟ باید برای بیست میلیون نفر تدارک دید، سازماندهی کرد، و بستر را مهیا نمود؛ لذا در اختیار ساختارهای رسمی و منابع قدرت قرار می‌گیرد. سازمان‌دهی می‌شود؛ قانونمند می‌شود، فضاها یکسان‌سازی می‌شود؛ برای هریک از نیازها، از پیش راهی اندیشیده می‌شود و تلاش می‌شود در خط تولید، به تعداد هرچه بیشتر، زائر تولید شود!

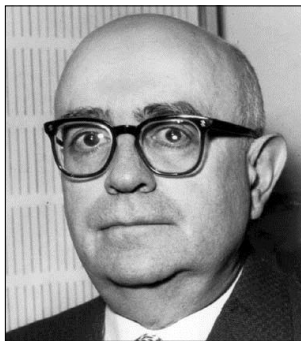
در بینش اندیشمندان مکتب فرانک فورت، هنر به دو دسته هنر والا و هنر توده‌ای تقسیم می‌شود. هنر والا، مستلزم داشتن توانایی‌های فکری است و فرد را به تفکر انتقادی وامی‌دارد. موجب ارتقای روحی و فکری فرد می‌شود و بستر تغییر و اصلاح را شکل می‌دهد. برای افراد چالش به وجود می‌آورد و سبب مذاکره و گفتگو می‌شود؛ اما وقتی فرهنگ والا عمومی شود، به سطح یک کالای فرهنگی تنزل پیدا می‌کند و تبدیل به سرگرمی می‌شود؛ در این حالت تبدیل به موضوعی برای لذت بردن می‌شود؛ ارضای فوری و فارغ از اندیشه!

امر قدسی در دسته فرهنگ والا قرار دارد که در این همه‌گیری، به فرهنگ توده‌ای تنزل می‌یابد! در فرهنگ توده‌ای، همان‌گونه که لوازم مادی در مقیاس انبوه تولید می‌شوند و به خورد مردم داده می‌شوند، فرهنگ هم ساخته و در قالب اطلاعات و محصولات فرهنگی ارائه می‌شود. مسافر یا زائر، دیگر به تفکر انتقادی و حل مسئله نیازی ندارد؛ متولیان، آنچه باید را برایش آماده کرده‌اند! وقتی امر مقدس از محتوای خویش، خالی و تبدیل به پدیده‌ای عمومی شد. زیر لوای صنعت فرهنگ قرار می‌گیرد، کالا می‌شود؛ مصارفش تعریف می‌شود؛ برای اهداف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و ... مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و البته می‌تواند تبدیل به سرگرمی شود. صنعت سرگرمی، از سودآورترین صنایع دنیای امروز است.

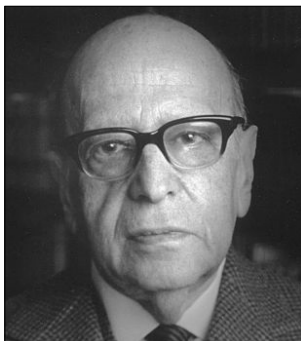
البته مناقشات زیادی در این حوزه وجود دارد که آیا فرد در فرایند جامعه‌پذیری، موجودی منفعل و مطیع است یا برعکس، توان و ظرفیتی خودانگیخته در مواجهه با پدیده‌ها دارد و این خلاقیت افراد است که متناسب با شرایط، راه‌هایی برای زندگی روزمره خود انتخاب می‌کنند!؟



■ رودلف ارنو



■ تئودور لودویگ ویزنگروند آدورنو



■ ماکس هورنکهایمر



■ یورگن هابرماس

کنترل قرار می‌گیرد و تکرار مکررات شده و عرصه برای پرورش فکر، تفکر، و انتقاد تنگ می‌شود. در سوژه شدن امر قدسی، نگاه فردگرا و رفاه‌زده انسانِ امروزی مستولی می‌شود؛ چگونه سفر راحتی داشته باشیم؟ چه وسایلی مورد نیاز است؟ چه کفشی بپوشیم؟ چه بخوریم؟ کجا بخوابیم؟ عکس‌های سلفی متنوع، فردیت را به تصویر می‌کشند، مشابهی که سنتی دیرین در فرهنگ عرب داشت و آرام مسیر خویش را می‌رفت، از مخاطب خاص خارج و همگانی می‌شود. تبدیل به موضوع گفتگو، خاطره، سفر، طنز، و ... می‌شود، محتوای سرگرمی پیدا می‌کند، لذا معنای ذاتی اش، تغییر شکل می‌دهد.

عقلانیت پدیدار می‌شود؛ سازه‌ها شکل می‌گیرند؛ ساختارها تولید می‌شوند؛ دیگر از چند ماه قبل لازم است در سیستم ثبت نام انجام شود؛ موبک‌ها را که دل‌ها بر پا می‌کردند؛ در صنعت فرهنگ، قدرت‌ها به دست می‌گیرند؛ بُرد با موبکی است که بزرگ‌تر، زیباتر، تمیزتر، و ... است. خانه‌های ساکنان محلی خالی می‌ماند و غذاهایی که با اخلاص برای پذیرایی از زائران پخته می‌شد، نخورده باقی می‌مانند! به تعبیر هابرماس، نظام بر زیست جهان مسلط می‌شود. جهان طبیعی زندگی آدم‌ها زیر نظر ساختار و نظام و باید و نبایدهای عقلانی می‌رود.

گفت‌وگو و کنش ارتباطی میان افراد، از فرهنگ‌های متفاوت که در بستر این پیاده‌روی پنهان بود، حذف می‌شود. فرصت ارتباط گرفته می‌شود و بذخشونت در زمین غریبگی و بی‌هم‌نشینی پاشیده می‌شود. اربعین که قرار بود فرصتی باشد برای خلوت افراد با خویش، تا در فضایی آزاد، آگاهی خلق کند، به سراغ معنویت برود، و انسان را از زندان‌های مادی و سرمایه‌داری نجات دهد، به نظم سرمایه‌داری دچار می‌شود.

در موبک‌هایی به نام، قدرت‌ها محصولات فرهنگی خود را به همراه غذای ظاهراً تمیزتر و مرتب‌تر خود، به خورد مسافران می‌دهند. سرمایه‌داری وارد شده و موبک‌ها، بازار فرهنگی شده‌اند که متولیان برای فروش محصولاتشان از چند وقت قبل برنامه‌ریزی می‌کنند.

«همه چیز تحت کنترل است؛ نگران نباشید!» مهم‌ترین پیامی است که به زائران و مسافران مخابره می‌شود. «ما به جای شما اندیشیده‌ایم، برای همه چیز!»

پیاده‌روی اربعین در رسانه‌ها تبلیغ می‌شود و تبدیل به کالایی پرزرق‌وبرق می‌شود که هرکس را میل به داشتن آن است! تولید انبوه مسافران اربعین! بدون کنش ارتباطی بین آنان، بدون تجربه زیسته منحصر به فرد، بدون آگاهی، و ... ماشین‌هایی که مسیر مشخصی را طی می‌کنند؛ آداب مشخصی به جا می‌آورند و باز می‌گردند! خروجی؟! آیا توانایی فکری و انتقادی افراد بالاتر رفته؟! نتیجه یک هفته پوییدن راه حسین (ع) چه بوده؟! چه دستاوردی داشته؟! با چه تجربه معنوی همراه بوده؟! گشایشی در روح، قلب، و احوالات انسانی داشته؟! موجب رقیق‌تر شدن قلوب نسبت به یکدیگر، موجب شکل‌گیری آزادی خواهی، و زندگی با عزت در فرد شده است؟! از درس‌های مکتب

آنچه در این یادداشت مورد نظر است، بررسی دیدگاه مکتب فرانک فورت و آدرنو نسبت به موضوع فرهنگ والا و فرهنگ توده و نقش سرمایه‌داری و تأثیر آن بر فرهنگ است.

این دیدگاه، معتقد است سرمایه‌داری با استفاده از صنعت فرهنگ، تلاش می‌کند بر توده‌ها نظارت کند و در قالب تفریحات و سرگرمی‌های عامه‌پسند، طبقات کارگری را استثمار نماید. آدرنو و هورنک‌هایمر، از هنر والا و توده‌ای شدن آن سخن می‌گویند. عمومی شدن امر قدسی با تغییر معنا همراه است. وقتی امر قدسی به سوژه تبدیل می‌گردد و موضوع شناسایی می‌شود، از هنر والا به هنر توده‌ای تغییر شکل می‌دهد و معانی عرفانی و مذهبی در آن کم‌رنگ می‌گردد.

فرهنگ توده‌ای با انقیاد همراه است؛ اختیار و اراده از دست می‌رود و موجب زوال توانایی تفکر انتقادی فرد می‌شود. در پشت صحنه‌ی صنعت ظاهراً بی‌خطر سرگرمی، هدف، استثمار اقتصادی و ایدئولوژیک توده‌هاست. «به ادعای آنان، فرهنگ توده‌ای نمایانگر شکل تازه‌ای از کنترل اجتماعی است که به فناوری تکیه دارد و از تصور مارکس درباره ایدئولوژی حاکم، به سان ابزار کنترل اجتماعی، بسی فراتر می‌رود و می‌تواند اوقات فراغت را به صورت نوعی سرگرمی جمعی درآورد.»

به‌زعم آنان، وقتی امر فرهنگی، توده‌ای می‌شود، در خدمت سرمایه‌داری قرار گرفته و صنعت فرهنگ، پا می‌گیرد. رسانه‌ها آن را باز معنا می‌کنند و در جهت منافع سرمایه‌داری سوق می‌دهند، تحت

عمومی شدن امر قدسی با تغییر معنا همراه است. وقتی امر قدسی به سوژه تبدیل می‌گردد و موضوع شناسایی می‌شود، از هنر والا به هنر توده‌ای تغییر شکل می‌دهد و معانی عرفانی و مذهبی در آن کم‌رنگ می‌گردد. فرهنگ توده‌ای با انقیاد همراه است؛ اختیار و اراده از دست می‌رود و موجب زوال توانایی تفکر انتقادی فرد می‌شود. در پشت صحنه‌ی صنعتِ ظاهراً بی‌خطرِ سرگرمی، هدف، استثمار اقتصادی و ایدئولوژیک توده‌هاست.

حسین (ع)، کدام‌یک را فرد به واسطه پیاده‌روی و اندیشیدن در خلوت به دست آورده است؟! پیاده‌روی اربعین، تبدیل به سرگرمی شده، سرگرمی‌ای تحت کنترل نظام سرمایه‌داری! حضور سلبریتی‌ها، مدلینگ‌ها، و افراد شناخته شده در فضای مجازی (شاخ‌های مجازی) به نوعی تریبون تبلیغاتی برای خودشان است که با آن، کسب منزلت می‌کنند و قدرت و رسانه نیز از حضور آنها بهره می‌برند؛ البته که آنها نیز در حال تولید معنا، بر اساس جهان‌بینی خویش‌اند. این افراد که همیشه نماد جهان سرمایه‌داری بوده‌اند و در حال به‌تصویرکشیدن زیبایی‌های مصرف‌گرایی، نگاه‌ها را خریدارانه می‌کنند، کالای اربعین را به زیبایی رسانه و مردم، آراسته، تبلیغات می‌کنند برای داشتن و خرید آن!

پیاده‌روی اربعین، کالایی می‌شود که هرکسی دوست دارد به آن دست یابد. از عمق و پیچیدگی آن کاسته می‌شود؛ دیگر لازم نیست برای خوانش محتوای آن به علم خاصی دست یافت یا توان فکری و ظرفیت روحی خود را بالا برد.

حضور سیاسیون، بُعد سیاسی و سیاست‌ورزی به این سفر می‌دهد که موجب ایجاد سوبیه‌های مثبت و منفی نسبت به این جریان در جامعه می‌شود. سیاستمدار، در لباس مسافر اربعین در پی منافع خویش است و مردم بر اساس عملکرد وی، این سنت را قضاوت می‌کنند! اگر سیاستمدار، در قامت خدمت و با مردم صادق باشد، معنای خوبی از ماهیت این سنت را مخابره می‌کند و اگر فردی متظاهر، ناشایست، و ناکارآمد باشد، معنایی دیگر را. دیگر از ریشه‌های این سنت خبری نیست؛ پیام‌هایی که مخابره می‌شوند، به آن معنا می‌دهند. هرچه دخالت ساختارها و نظام بیشتر باشد، آزادگی آن کمتر و موضوع، سیاسی‌تر و ابزاری‌تر می‌شود.

در مقیاسی بزرگ‌تر، دولت‌ها با به‌رخ‌کشیدن لشکر شیعی، مانور قدرت می‌دهند. زائر که برای درک سفر روحانی و معنوی راهی سفر شده، تبدیل به کنشگر سیاسی می‌شود و پس از آن، ورودش به برخی کشورها ممنوع خواهد شد! ویژگی امر مقدس یا هنر والا، در داشتن هاله، اسرارآمیزی، خاص‌بودگی، و مهم‌تر از همه توان رهایی بخشی آن است.

آذرنو و هورک هایمر، با طرح مفهوم صنعت فرهنگ، حضور هنر والا در عرصه‌ی عمومی را موجب تهی شدن از معنا دانسته‌اند. از نظر آنان، زمانی که فرهنگ در خدمت ایدئولوژی قرار می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند نقش رهایی‌بخشی در جامعه داشته باشد. یعنی از مایه‌های انتقادی و آرمانی‌اش تهی می‌شود. کالایی می‌شود که مخاطب بدون تفکر و نقد، صرفاً مصرف‌کننده آن است؛ لذا وجهه مفید و عملی آن از دست می‌رود. اتفاقی که در سنت پیاده‌روی اربعین در حال رخ دادن است! مکتب امام حسین (ع)، همیشه سرشار از آموزه‌های دینی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، و پرشورتر از هر انقلابی بوده است.

جمله مشهور امام حسین (ع) در کربلا، خطاب به لشکر مقابل این است: «اگر دین ندارید،

آزاده باشید.» آزادگی، در کنار تعقل، تدبیر، نگاه انتقادی به خویش و پدیده‌های اطراف، سنجش محیط اجتماعی، و در ترازو قراردادن آن با حق و عدالت معنا می‌گیرد. اینجاست که فرد از تعلقات مادیات آزاد می‌شود و روح خویش را در آسمان عدالت و آزادی به پرواز درمی‌آورد؛ بدون هیچ واژه‌ای از قدرت‌های دیگر، رها می‌شود و برای رهایی هم‌نوعانش از اسارت ظلم و جور، بی‌پروا تلاش می‌کند. انسان آزاده، یعنی کسی که توان رهایی‌بخشی دارد.

سؤال: آیا در این مسیر چندروزه، فرصت تعقل، گفتگو، و جداکردن سره از ناسره وجود دارد؟! به نظر می‌رسد عقلانیت دنیای مدرن، چنان در این سنت در حال نفوذ است که دارد آن را از توان رهایی‌بخشی تهی می‌کند! آنچه که سرمایه‌داری و سلاطین صنعت فرهنگ از آن هراسان‌اند!

در این بستر، نه تنها فضای گفت‌وگوی آزاد و تفکر باز نیست، بلکه به جای تعقل، ایدئولوژی به خورد مردم داده می‌شود و مسیری که در طول تاریخ، مسیر اتحاد قلوب آزاده بر علیه ظلم بوده، کم‌کم دچار نفاق خواهد شد. این سؤال که «آیا هنر والا باید یا نباید عمومی و توده‌ای شود؟!»، مدت‌هاست مورد گفت‌وگوست و جریان‌های مخالف و موافق خود را شکل داده است. فارغ از جریان‌ات فکری متفاوت، در حال حاضر، شاهد توده‌ای شدن پدیده پیاده‌روی اربعین و معانی و محتوای آن هستیم؛ زیارت امام حسین (ع) که در تاریخ، مسبب بیداری آزادگان جهان و جوشش شور انقلابی بر علیه ظلم بوده، در حرکتی آرام، دلپذیر، و ظاهراً مطلوب، کم‌کم به سطح یک سفر زیارتی و حتی سرگرمی چندروزه بدل می‌شود و بهتر است که نسبت به این تغییر معنا آگاه باشیم. ●

پی‌نوشت

۱. اندی بنت، ص ۲۵.



گفت وگوبا

حجت الاسلام دکتر محمدعلی عبداللہی

رئیس دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

خدا، در بند اخلاق

نگاهی به برداشت های روشنفکری از دین

ا معرفی نامه

محمدعلی عبداللهی، زاده ۱۳۴۶ شمسی در نیشابور است. وی در سال ۱۳۵۹ شمسی به حوزه علمیه نیشابور رفت و پس از یک سال تحصیل مقدمات، به حوزه علمیه مشهد رفته و سه سال در آنجا مشغول تحصیل صرف، نحو منطق و معالم شد. عبداللهی در سال ۱۳۶۴ شمسی، وارد حوزه علمیه قم شد و، چه در سطح و چه در خارج، از محضر استادان بزرگی در فقه و اصول استفاده کرد. در سطح از محضر استادانی چون مرحوم آیت الله اعتمادی، آیت الله سید حسن طاهری خرم آبادی، آیت الله شیخ محسن دوزدوزانی، و آیت الله ستوده بهره برد. در درس خارج، به مدت هشت سال در درس اصول آیت الله وحید خراسانی (حفظه الله) و هفت سال در درس خارج فقه مرحوم آیت الله تبریزی حاضر شد. وی جلد اول اسفار را در محضر آیت الله جوادی آملی دام ظلّه خواند. عبداللهی ضمن تحصیل در حوزه، در سال ۱۳۷۱ شمسی، در کنکور دانشگاه شرکت کرد و در رشته فلسفه در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران مشغول تحصیل شد. سه مقطع کارشناسی، ارشد، و دکتری را در همان رشته فلسفه در دانشگاه تهران به پایان رساند و در سال ۱۳۸۳، پس از اخذ درجه دکتری، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، دانشکده فارابی قم، شد. وی اکنون به تدریس فلسفه در حوزه و دانشگاه مشغول است.

مقدمه

وقایع تاریخی - اجتماعی، همانند اکثر رفتارهای بشری دارای یک جنبه‌ی حقیقی از یک سو و برداشت‌های مختلف و متفاوت، از سوی دیگر هستند. ممکن است از یک واقعه و حتی یک سخن، به گونه‌های مختلف و متفاوت برداشت و تحلیل صورت گیرد و این تحلیل‌ها کاملاً متضاد با یکدیگر باشند. این مسئله، علت اصلی پیدایش علم هرمنوتیک یا همان تفسیر متن در قرن هجدهم میلادی و با هدف برداشت صحیح از انجیل مقدس بوده است.

واقعه‌ی کربلا و حرکت امام حسین (ع) نیز از این قاعده مستثنی نبوده و اندیشمندان دینی و فرادینی، همواره در پی کنکاش و پی بردن به حقیقت واقعه‌ی کربلا بوده و هستند. برخی آن را حرکتی مختص امام (ع) و غیر قابل تعمیم و الگوبرداری دانسته و برخی آن را الگوی حرکت‌های مختلف اجتماعی قلمداد کرده‌اند. برخی آن را از ابتدا یک قیام سیاسی و در جهت مبارزه با ظلم دانسته و برخی آن را فرار از مدینه، با هدف عدم بیعت ذلیلانه با یزید بن معاویه می‌دانند؛ برخی نیز ابتدای حرکت را فرار از امال یزید دانسته ولی در ادامه حرکت حضرت به سوی کوفه را به دلیل کثرت نامه‌های دعوت کوفیان و اتمام حجت بر امام (ع)، حرکتی قیامی می‌دانند. از سوی دیگر عده‌ای به آن وجهه‌ای فرادینی داده و معتقدند که قیام امام (ع) برای آزادی و آزادگی بوده، نه برای دین!

در راستای تبیین هدف قیام امام حسین (ع) و قابلیت الگوبرداری از واقعه عاشورا و تشخیص برداشت‌ها، عبرت‌ها و درس‌های صحیح از ناصواب، مجله تخصصی خردورزی، گفت‌وگویی را با حجت الاسلام دکتر محمدعلی عبداللهی، رئیس دانشکده الهیات دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، ترتیب داده که متن آن را در ادامه تقدیم می‌کنیم.

■ **خردورزی:** مسئله قیام سیدالشهداء با وجود قدمتی که دارد، مباحث پیرامونی آن همیشه مورد بحث و گفتگو بوده است. برخی معتقدند عاشورا یک قیام قاعده‌مند و قابل الگوبرداری برای کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی و سیاسی است و در مقابل، برخی عاشورا را صرفاً حرکتی استثنایی و در یک زمانی خاص از تاریخ می‌دانند. نظر شما پیرامون این موضوع چیست؟

پاسخ این سؤال مبتنی است بر بررسی دوگانه‌ی انحصار و خصوصیت بودن عاشورا و تعمیم‌پذیری آن. این دوگانه‌ی نادرست، ریشه در این تفکر دارد که اگر ما عاشورا را حادثه‌ای بشری بدانیم، قابل تعمیم است؛ یعنی هر انسانی در هر عصری می‌تواند چنان کند که امام حسین (ع) در سال شصت هجری کرد. به‌زعم اینان اگر عاشورا را حادثه‌ای الهی بدانیم، فقط به امام حسین (ع) اختصاص دارد و قابل تعمیم نیست. من این استدلال را نادرست می‌دانم! این اساساً استدلال نیست، بلکه مصادره به مطلوب است. اگر حادثه عاشورا را ملهم از اراده الهی بدانیم که امام معصوم (ع) در زمان خود چنین کرده، چرا نباید به‌عنوان الگو قابل تعمیم باشد؟! بعضی از مناصب و صفات، مختص امام است؛ مانند امامت خاصه و یا عصمت. اما قیام در برابر ظلم، اختصاصی به امام معصوم ندارد؛ بلکه امام معصوم، سیره و رفتارشان مانند الگویی پیش روی تمام انسان‌ها قرار دارد و می‌توان آن را تعمیم داد. تعمیم حادثه عاشورا به‌عنوان حادثه‌ای دینی، به زمان‌ها و مکان‌های دیگر، هیچ تالی فاسدی ندارد.

■ **خردورزی:** باتوجه به گونه‌های فهم و برداشت روشنفکران پیرامون ماهیت قیام عاشورا، به نظر شما ماهیت حرکت امام، دینی است یا غیردینی؟

حادثه عاشورا، حادثه‌ای دینی است؛ نه فرادینی. من نمی‌توانم تصور کنم به چه بیانی عاشورا فرادینی است؟! تنها در صورتی که آن را از هویت و ذاتش تهی کنیم، می‌تواند حادثه‌ای غیردینی باشد. افرادی که عاشورا را غیردینی می‌دانند و معتقدند که عاشورا، پدیده‌ای اخلاقی، سیاسی یا اجتماعی است، سخن خود را بر این پایه استوار می‌کنند که اگر از منظر فرادینی به حادثه بنگریم، با پدیده‌ای صرفاً اخلاقی و اجتماعی روبرو هستیم. من چنان‌که در پاسخ پرسش پیش‌گفتم، تصور واضح و متمایزی از منظر فرادینی به عاشورا ندارم. اینان بر اساس چه مستندی یا ادله‌ای چنین منظری را بر عاشورا تحمیل می‌کنند؟! اگر بگویند: «منظر ما، فرادینی است»، پس حادثه عاشورا

اگر حادثه عاشورا را ملهم از اراده الهی بدانیم که امام معصوم (ع) در زمان خود چنین کرده، چرا نباید به عنوان الگو قابل تعمیم باشد؟! بعضی از مناصب و صفات، مختص امام است؛ مانند امامت خاصه و یا عصمت. اما قیام در برابر ظلم، اختصاصی به امام معصوم ندارد؛ بلکه امام معصوم، سیره و رفتارشان مانند الگویی پیش روی تمام انسان‌ها قرار دارد و می‌توان آن را تعمیم داد. تعمیم حادثه عاشورا به عنوان حادثه‌ای دینی، به زمان‌ها و مکان‌های دیگر، هیچ تالی فاسدی ندارد.

غیردینی است. این استدلال نیست؛ تکرار مدعا است؛ بنابراین باید با استناد به سخنان و رفتار امام حسین (ع) سخن خود را بر کرسی بنشانند.

اگر کسی سخنان امام حسین (ع) را از مدینه تا کربلا بررسی کند، به وضوح می‌بیند که قیام امام به مثابه یک وظیفه دینی و کاری دینی و برای احیای دین صورت گرفته است. بعضی گفته‌اند: «این سخن امام در آخرین لحظات در عاشورا که «اگر دین ندارید و از روز معاد نمی‌ترسید، در زندگی خود آزاده باشید.» دلالت می‌کند بر اینکه امام بر دین تأکید ندارد، بلکه بر آزادی که امری اخلاقی است تأکید می‌کند.» چنین تفسیری از قطعه‌ای از سخنان امام (ع) با منطق فهم کلام امام (ع) منطبق نیست. این سخن را باید در سیاق سخنان امام (ع) فهم کنیم. مقصود امام این است که: «ای لشگریان یزید، اولاً دین دار باشید و از خدا و روز معاد بترسید! اگر با چنین کیفیتی دین دار نیستید که به روی فرزند پیامبر شمشیر نکشید، به عرب بودن خود ملتزم باشید که مهمان دعوت شده را گرامی می‌دارند!»؛ این سخن چه ربط و نسبتی دارد به این که امام (ع) کار خود را دینی ندانسته و آن را کاری اخلاقی و انسانی بدانند؟! وانگهی اگر حادثه کربلا را دینی بدانیم، به چه دلیلی نمی‌تواند اجتماعی، اخلاقی، و سیاسی باشد؟!

■ **خردورزی:** باتوجه به تعابیر مختلفی که از هدف قیام سیدالشهدا (ع) می‌شود، مهم‌ترین هدف قیام چه چیزی بوده است؟ آیا شما معتقد به این مسئله هستید که هدف قیام امام (ع) دچار آفاتی مانند تقلیل‌گرایی، تحریف، و تفسیر مطابق مذاق سکولارهای مدرن شده است؟

رویکرد نواندیشان دینی به عاشورا، رویکردی تحول‌گرایانه است. هم ماهیت قیام و هم اهداف آن را به نگاهی اومانستی و انسان‌محور تأویل می‌برند. واقعاً چگونه می‌توان حرکت امام حسین (ع) را در ماهیت و ذات خود، امری غیردینی تلقی کرد؟! امام معصوم مادامی که در مقام فعلی اجتماعی سیاسی است، بی شک به عنوان رئیس دین و حاکم دینی، آن فعل را انجام می‌دهد؛ بنابراین چنانچه گفتیم: «بنده نمی‌توانم تصویری از غیردینی بودن قیام عاشورا داشته باشم». برداشت سکولاریستی از کربلا، عاشورا را به اهدافی صرفاً بشری می‌برد. با معادلات بشری، حرکت امام را نمی‌توان تفسیر کرد. تلاش‌هایی که سکولارها برای توجیه این حرکت شگفت‌انگیز کرده‌اند، قانع‌کننده نیست. بعضی به صورت افراطی، اخلاق را به جای خدا می‌نشانند و به نحوی انحصارگرایانه قیام امام را صرفاً امری اخلاقی می‌دانند. تصور اینان از اخلاق، چنان همه یا هیچ است که حتی خداوند را هم مقید به اخلاق می‌دانند! هدف امام حسین (ع) در عاشورا چنان‌که در کلمات امام آمده است، امر به معروف و نهی از منکر و اصلاح جامعه است. جامعه دینی پس از پنجاه سال از رحلت پیامبر (ص) از مسیر خود منحرف شده بود. امام تلاش می‌کنند تا جامعه را به مسیر اصلی خود برگردانند؛ حتی به قیمت جان خود. چنین کاری اگر

صرفاً امری ناصحانه و مشفقانه و اخلاقی بود، وجهی برای جان دادن نبود. کسانی که در برابر امام حسین (ع) در عاشورا صف بسته بودند، کسانی بودند که امام را خارج از دین و حتی نامسلمان می‌دانستند. با این احوال، چگونه می‌توان هدف امام را ارشاد اخلاقی دانست و یا صرفاً قیامی سیاسی و بدون مبنای دینی؟!

■ **خردورزی:** آیا عدالت نیاز و اولویت اولیه تشکیل جامعه‌ی اسلامی است؟ آیا امام حسین (علیه‌السلام) برای اجرای عدالت اجتماعی قیام کردند؟

بر اساس تعالیم دینی، عدالت در بستر جامعه دینی و با رهبری حاکمی دین دار، بهتر تحقق می‌یابد. البته عدالت، جزو ارزش‌های اجتماعی بشر است و انسان از دیرباز با تشکیل شهر و حکومت به دنبال تحقق عدالت بوده است. خود را در بگو مگوهای مفهومی تعریف عدالت گرفتار نمی‌کنیم؛ اما عدالت به عنوان یک ارزش، همواره جزو اولویت‌های بشر در جامعه بوده است. درباره امام علی (ع) گفته‌اند: «قتل علی فی المحراب لشدۀ عدالته». می‌توانم بگویم: «هدف اساسی برپایی حکومت دینی، اقامه قسط و عدل است». در سخنان امام حسین (ع) نیز حق و عدل برجسته‌اند. وقتی به حق عمل شود، عدالت نیز اجرا شده است. امام حسین (ع) خطاب به مردم می‌گویند: «مگر نمی‌بینید که حق اطاعت نمی‌شود و از باطل پرهیز نمی‌شود». در جامعه‌ای که به حق عمل نمی‌شود، عدالت نیز اجرا نمی‌شود؛ بنابراین وقتی می‌گوییم: «هدف امام حسین (ع)، امر به معروف و نهی از منکر بوده است.» چنین هدفی عدالت را در خود به همراه دارد. جلوگیری از انحراف در مسیر حکومت و عمل به حق که همان دین است، مهم‌ترین هدف امام (ع) از قیام بوده است؛ بنابراین می‌توان گفت: «تحقق عدالت از مهم‌ترین اهداف امام حسین (ع) بوده است.» ■



سیداحمد غفاری قره‌باغ

عضو هیئت علمی مؤسسه
حکمت و فلسفه ایران

تاکنون درباره‌ی قیام امام حسین (علیه السلام)، تحلیل‌های مختلفی از سوی اندیشمندان و پژوهشگران عرصه‌ی دین پژوهی و تاریخ پژوهی صورت گرفته است. در این تحلیل‌ها، نگرش‌هایی مختلف و حتی متضاد، نسبت به انگیزه‌ی حرکت اجتماعی حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) مشاهده می‌شود. دکتر عبدالکریم سروش، صاحب نگرشی روشنفکرانه نسبت به حرکت حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) است که بر اساس آن نمی‌توان این حرکت را، قیام نام نهاد و یا آن را به عنوان یک الگو به جامعه‌ی اسلامی معرفی کرد. در عبارات ذیل، به تبیین و بررسی این نگرش پرداخته‌ایم.

خروج امام از مدینه؛ خروجی سیاسی یا از سر ناچاری؟

اولین نکته‌ای که در تبیین دیدگاه دکتر سروش درباره واقعه کربلا حائز اهمیت است، تأکید وی بر این نکته است که خروج امام حسین (علیه السلام) از مدینه به سوی مکه و سپس به سوی کوفه، صرفاً به این دلیل بوده که در مدینه امنیت جانی نداشتند و نامه‌های دعوت کوفیان، وطن دیگری را پیش روی حضرت شکل داده است.

در بررسی این نکته، ابتدا به تبارشناسی این نگرش می‌پردازیم. این دیدگاه در بین تاریخ‌نویسان و تحلیل‌گران غیر شیعی، به وفور مشاهده می‌شود؛ به عنوان نمونه، ابن کثیر در کتاب البدایة و النهایة، دقیقاً همین نگاه را برمی‌گزیند؛ بلکه کمی افراطی‌تر، نامه‌نگاری کوفیان را سبب وسوسه شدن امام حسین (علیه السلام) به حرکت به سمت کوفه و تأسیس حکومت اسلامی تلقی می‌کند.



نقدی بر برداشت‌های عاشورایی دکتر سروش

قمار عاشقانه یا تصمیم عاقلانه؟

لکن حلقه مفقوده‌ای که دکتر سروش و پیشینیان او در میان صاحبان این نگرش، بدان نپرداخته‌اند، منشأ عدم امنیت جانی امام حسین (علیه السلام) در شهر مدینه است. اینجا است که مغالطه‌ی خلط علت و دلیل، رخ داده است. اگر دکتر سروش در سخنان خود به منشأ عدم امنیت جانی امام حسین (علیه السلام) به‌خوبی التفات می‌نمود، هیچگاه این حرکت را عاری از ابعاد سیاسی و هدایتی توصیف نمی‌کرد. بر همه کسانی که به تاریخ قیام امام حسین (علیه السلام) آگاهی دارند، روشن است که منشأ خروج امام حسین (علیه السلام) از مدینه به سوی مکه، نپذیرفتن یزید به‌عنوان حاکم مسلمین است. پذیرش و عدم پذیرش حاکم اسلامی، به‌طور قطع یک واکنش سیاسی است؛ در این بین، دست زدن به تقاضای بیعت حاکم مستقر و آغاز یک حرکت اجتماعی بر علیه او، قطعاً در نگاه همگان یک حرکت سیاسی-اجتماعی است؛ بنابراین، حرکت اجتماعی امام حسین (علیه السلام)، در سطح اجتماع متصف به قیام می‌شود؛ حقیقتی که دکتر سروش از پذیرش آن، سر باز می‌زند.

قیام امام حسین علیه السلام؛ قاعده یا استثنا؟

در بخش دیگری از تحلیل دکتر سروش، مشاهده می‌شود که او قیام امام حسین (علیه السلام) را به‌مثابه‌ی یک استثنا و برخلاف قاعده‌ی رایج در میان اهل بیت (علیهم السلام) توصیف می‌کند و آن را از جایگاه الگوبخشی به حرکت‌های اجتماعی، تهی می‌کند.

دکتر سروش در تحلیل خود، با نگاهی انتقادی به رویکرد دکتر شریعتی در نقد نگاه سنتی به واقعه عاشورا، دکتر شریعتی را سبب ترویج قاعده‌انگاری اقدام امام حسین (علیه السلام) معرفی کرده و روحانیت معاصر شیعی را متأثر از رویکرد دکتر شریعتی معرفی می‌کند.

در بررسی این نگرش، ابتدا به این نکته دقت می‌کنیم که دکتر سروش به دلیل عدم هم‌شکلی رفتار امام حسین (علیه السلام) با سایر ائمه طاهرین، اقدام حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) را اقدامی استثنایی و برخلاف قاعده توصیف می‌کند. حال آنکه اگر این نگرش درست باشد، آنگاه باید به همه اقدامات و رویکردهای امامان معصوم تعمیم داده شود و همه آنها استثنایی تلقی شوند؛ به‌عنوان نمونه، رفتار سیاسی امام رضا (علیه السلام) و پذیرش ولیعهدی مأمون، باید رفتاری استثنایی تلقی شود، زیرا سایر امامان معصوم چنین رفتاری نداشته‌اند. اگر چنین نگرشی را بپذیریم، دیگر قاعده و الگویی نمی‌ماند تا رفتار امام حسین (علیه السلام) را برخلاف قاعده معرفی کنیم.

نکته دیگر در نقد نگرش دکتر سروش، عدم التفات این روشنفکر به اقتضانات زمانی و مکانی و تناسب اقدام با بستر زمان و مکان است. بی‌توجهی کنش‌گر به عنصر زمان و مکان، سبب عدم استحکام در کنش می‌شود. همچنین، چنانچه پژوهشگر به این دو عنصر در تحلیل حرکت اجتماعی کم‌توجهی کند، نمی‌توان تحلیل او را تحلیلی همه‌جانبه و قابل دفاع دانست.

سیدالشهدا (علیه السلام) در بستر زمانی دهه شصت و در مواجهه با عنصر حکومتی آن روز و با توجه به تضعیف جایگاه دین در اثر اقدامات تخریب‌گر معاویه و یزید و با وجود یاران باوفایی که هم در میان خانواده و هم در میان دوستان خویش سراغ داشت، بهترین اقدام را انتخاب کرد و توانست منشأ حرکتی اجتماعی شود که پس از ۱۴۰۰ سال، همچنان الهام‌بخش حرکت‌های اجتماعی در میان امت اسلامی است.

از سوی دیگر، متأثر دانستن روحانیت معاصر شیعه از دکتر شریعتی در تلقی انقلابی از حرکت امام حسین (علیه السلام) را صرفاً باید حاصل حدس و گمان و تخیلات غیر پژوهشی این روشنفکر سالخورده دانست. روحانیت معاصر شیعه با رویکرد متن‌محور و با التفات به وجود پارادایمی کاملاً منظومه‌وار در حرکت اهل بیت (علیهم السلام) در طول ۲۵۰ سال، به درکی منظومه‌ای و چندبعدی و عمیق از شخصیت متعالی اهل بیت (علیهم السلام) دست یافته‌اند که در این پارادایم، هم قیام معنا پیدا می‌کند و هم تقیه. هم انقلاب اسلامی امام خمینی (ره) معنا دار می‌شود و هم سکوت برخی فقیهان مجاهد و انقلابی مانند مرحوم کاشف الغطاء در برابر برخی پادشاهان پیشین.

تصمیم امام حسین علیه السلام؛ عاشقانه یا فقهی؟

دکتر عبدالکریم سروش در بخش دیگری از نگرش عاشورایی اش، بر عاشقانه بودن این حرکت تأکید می‌کند و به همین دلیل، این حرکت را خارج از چارچوب فقه معرفی می‌کند؛ براین اساس، تصمیم امام حسین (علیه السلام)، تصمیمی عاشقانه بوده است، نه فقهی.

اولین محل تأمل در بررسی این سخن، در تفکیک رویکرد عاشقانه و فقیهانه است؛ دکتر سروش توضیح نمی‌دهد که آیا به‌عنوان مثال نمی‌توان نمازی را که فقه، آن را واجب تلقی کرده، عاشقانه اقامه کرد؟! به‌عبارت دیگر، چه اشکالی وجود دارد که ما اقدام حسین (علیه السلام) را اقدامی هم فقهی و هم عاشقانه تلقی کنیم؟!

از سوی دیگر، عالمان کلامی و فقیهان دین‌شناس، بر این نکته تأکید نموده‌اند که حفظ کیان دین از واجب‌ترین واجبات است. در صورتی که دفاع از دین، واجب عینی بشود، دیگر جای تقیه نیست و شخص باید تا پای جان، به دفاع از کیان دین بپردازد و جلوی نابودی آن را بگیرد. حضرت اباعبدالله (علیه السلام) نیز در موقعیتی تاریخی قرار گرفت و به تکلیف شرعی خویش در دفاع از دین و جلوگیری از فراموشی آن، عاشقانه عمل کرد. ●

عقل مدرن یا عقلانیت عاشورایی؟

مقایسه‌ای تطبیقی میان آراء

دکتر سروش و آیت‌الله مصباح یزدی (ره) در تحلیل ابعاد قیام عاشورا





دانشجوی دکتری فلسفه تطبیق
| علیرضا ملااحمدی

مقدمه

عبدالکریم سروش، یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های جریان روشن‌فکری، طی سه دهه‌ی اخیر است. دیدگاه‌های او در حوزه‌های معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی دین که عمدتاً تقریری نواز اندیشه‌های فیلسوفان مدرن غربی و امتدادبخشی آنها در الهیات اسلامی است، چالش‌های بسیاری را در جریان تفکر دینی ایجاد کرده است. از سوی دیگر، عکس‌العمل‌های متعددی از سوی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی، در پاسخ به آراء او مطرح شد. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی (ره)، همواره از جدی‌ترین مواجهه‌گران جریان روشن‌فکری بودند. بسیاری از دیدگاه‌های ایشان در حوزه‌ی الهیات و فلسفه‌ی دین، ناظر به اندیشه‌های دکتر سروش بود. به همین دلیل، بسیاری از اندیشه‌های این دو متفکر را می‌توان نوک پیکان دو جبهه‌ی فکری تقریباً متضاد، در حوزه‌ی الهیات دانست. واقعه‌ی عاشورا، یکی از نقاط تقاطع این دو رویکرد فکری بود. این واقعه، نه صرفاً یک ماجرای تاریخی، بلکه از منظرهای مختلف کلامی، اندیشه‌ی سیاسی، و معرفت‌شناختی حاوی بصیرت‌های عمیقی برای متفکران مسلمان بوده و سرنوشت بسیاری از اندیشه‌ها را می‌توان در تحلیل این واقعه به نظاره نشست؛ لذا این واقعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این تقاطع، دکتر سروش متأثر از اندیشه‌های فیلسوفان مدرن، حامل نگرشی منورالفکرانه و متفاوت از سنت شیعی، نسبت به این ماجرا بود و آیت‌الله مصباح یزدی (ره) نیز در امتداد سنت الهیات شیعی، گهگاه در آثار گفتاری یا نوشتاری‌شان نکاتی را بیان می‌کردند که -گرچه بدون تصریح، اما- می‌شد

با قدری صرافت فهمید که در پاسخ به نگرش‌های روشن‌فکرانه مطرح شده است. به همین دلیل، با پیگیری اندیشه‌های این دو متفکر، می‌توان نمونه‌ای از تقابل جریان منورالفکری و سنت اسلامی، در یک عرصه‌ی خاص را به نمایش گذارد.

در این نوشتار سعی می‌کنم با بازخوانی دیدگاه‌های دکتر سروش در تحلیل واقعه‌ی عاشورا (در ابعاد مختلف آن) و سپس مروری اجمالی بر مواجهه‌ی آیت‌الله مصباح یزدی (ره) با آنها، تقریری از این تقابل ارائه دهم. برای این غرض لازم است دیدگاه‌های هر دو اندیشمند، همدلانه و به دور از تعصب فهم و تقریر شود. البته اینکه دکتر سروش هیچ اثر مکتوب منسجمی درباره‌ی این موضوع ندارند و تمام دیدگاه‌های‌شان در قالب سخنرانی‌های پراکنده و مناسبتی مطرح شده، مقداری فهم منسجم و نظام‌وار اندیشه‌های‌شان در این موضوع را مشکل می‌کند و امکان ارجاع‌دهی را نیز با مشکل مواجه خواهد کرد؛ اما راقم این سطور، به عنوان ناظر سوم در این تحقیق، سعی می‌کند آنچه که از تصریحات شفاهی ایشان برداشت کرده را با رعایت اخلاق پژوهش و تقید به امانت در توصیف، تقریر کند.

نفی نگرش کلامی به عاشورا

دکتر سروش هیچگاه درباره‌ی نگرش بنیادینش به مسئله‌ی امامت و چیستی آن تصریحی ندارد. اما از دغدغه‌ی صریح و مکرری که در باب نفی نگرش کلامی به واقعه‌ی عاشورا دارد و همچنین با نگاه خوش‌بینانه درباره‌ی منسجم بودن اندیشه‌های‌شان در حوزه الهیات، می‌توان حدس زد که فهم ایشان از امامت در امتداد فهمشان از نبوت است. او با قرائتی عرفی شده از نبوت، شأن قدسی شخصیت نبی را تنزل داده، وجه خاکی و بشری‌اش را پررنگ کرده و مفهوم تجربه‌ی نبوی را با همین غرض پیش می‌کشد. در نگاه سروش، وحی نه حقیقتی قدسی که حامل پیامی از عرش به فرش باشد، بلکه صرفاً یک تجربه است. البته تجربه‌ای خاص، اما نه آن‌چنان ملکوتی و خارق‌العاده که در ذات خود برای دیگر انسان‌ها دست‌نیافتنی باشد؛ حداکثر تجربه‌ای است از سنخ تجربه‌های عارفانه. او اسمش را تجربه‌ی پیامبرانه می‌گذارد و آن را امری ذاتاً شخصی، تاریخ‌مند، و سوژکتیو قلمداد می‌کند. گرچه این تجربه درونی، در بیرون از وجود پیامبر هم ظهور و بروزهایی دارد، اما این ظهور و بروز و این رسالت، از ذات این تجربه برمی‌آید؛ بنابراین شریعت هم تابع شخصیت خاکی و تاریخی اوست.^۱

در این نگرش، ولایت هم امری کاملاً شخصی، تجربی، و سوژکتیو قلمداد می‌شود؛ آن‌چنان‌که هرکسی باید برگردد و ولی خودش را پیدا کند، نه اینکه هرکس ولی خداست، ولی شما هم باشد.^۲ وقتی نبوت و ولایت، شخصی و تجربی باشند، دیگر امتدادبخشی معنای ولایت معنوی به ولایت سیاسی، معنا نخواهد داشت و حتی اگر ما برای اهل بیت (علیهم‌السلام) ولایت معنوی قائلیم، حق نداریم آن را به ولایت سیاسی سرایت دهیم؛ زیرا این کار، فوق‌العاده وحشتناک و خطرناک خواهد بود! وقتی نبوت این‌چنین توصیف می‌شود، کاملاً منطقی است که امامت هم در پارادایمی عرفی شده فهم شود.

در نگاه سروش، شخصیت اباعبدالله (علیه‌السلام) از آن جهت که امام است، حاوی هیچ بصیرت ویژه‌ای برای شناخت ایشان به عنوان یک انسان ملکوتی نیست تا بتوان قیام عاشورا را در پرتو آن فهم کرد. البته این مسئله نه تصریح، بلکه لازمه‌ی توصیفی است که از عاشورا در پرتو شخصیت حسین بن علی (علیه‌السلام) ارائه می‌دهد. او تأکید می‌کند که امر ماوراءالطبیعی همواره به امر طبیعی ترجمه می‌شود. هرآنچه در طبیعت هست، طبیعی است و شخصیت حسین بن علی (علیه‌السلام) هم هرچند قدسی است، اما مقهور قوانین جهان مادی است و حرکت

او هم بر اساس قواعد عقلانی معمولی و نه ماوراء الطبیعی شکل گرفته است. این سخن، از آن جهت مطرح شده که ما باید بتوانیم چرایی و چگونگی قیام ابا عبدالله (علیه السلام) را فارغ از نگرش کلامی صرف، فهم کنیم و از آن درس بگیریم.

اما این دغدغه، به ضمیمه رویکرد بنیادینی که در امام‌شناسی دارد، باعث می‌شود که دکتر سروش تأکید کند که برای تحلیل حرکت ابا عبدالله (علیه السلام) و قیام عاشورا، نباید رویکرد کلامی داشت و نباید رفتار و حرکت حسین بن علی (علیه السلام) را به مثابه یک انسان قدسی و ملکوتی فهم و تحلیل کرد. در این زمینه، دکتر سروش می‌گوید: «نباید جنبه‌ی لاهوتی ایشان را بر جنبه‌ی ناسوتی-شان غلبه بدهیم؛ بلکه باید هر دو جنبه را حفظ کنیم. البته ایشان شخصیتی فوق بشری است، اما به‌رحال یک بشر است.» دکتر سروش هیچگاه، صریحاً جنبه‌ی ملکوتی سیدالشهدا (علیه السلام) را نفی نمی‌کند، اما در تحلیل‌هایی که از شخصیت و افعال ایشان ارائه می‌دهد، همواره نگرش زمینی و عرفی شده (سکولار به معنای هستی‌شناختی‌اش) را مفروض می‌گیرد و نه تنها از هرگونه تحلیل ملکوتی احتراز می‌کند، بلکه صریحاً چنین نگرشی را اسطوره‌ای عنوان کرده و حتی مضمون همه‌ی روایاتی که دال بر این نگرش هستند را (بدون اشاره به اینکه از اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده است) به سخره می‌گیرد.

به عقیده‌ی دکتر سروش، ما حداکثر می‌توانیم به کمک داده‌های تاریخی، شخصیت امام حسین (علیه السلام) را روان‌شناسی کنیم و به کمک ویژگی‌های شخصیتی ایشان، ماهیت حرکت و هدف قیام را فهم کنیم. عارف و مبارز، دو وصفی هستند که دکتر سروش برای شخصیت حسین بن علی (علیه السلام) بیان می‌کند. عارف بودن را نه از نظرگاه کلامی و الهیاتی، بلکه به شهادت دعای عرفه، برای آن

حضرت صادق می‌داند. مبارز بودن را هم بر اساس همین قیام عاشورا (و البته به قرینه‌ی یک ادعای تاریخی که ایشان را مخالف صلح امام حسن (علیه السلام) عنوان می‌کند)، بر ایشان صادق می‌داند. اینکه با این دو ویژگی، چطور می‌توان قیام عاشورا را تحلیل کرد، در ادامه روشن می‌شود. البته دو مؤلفه‌ی شخصیتی دیگر هم از نگاه دکتر سروش دارای اهمیت ویژه هستند: عزت و حریت. از نگاه او، حریت کلید شناخت شخصیت حسین بن علی (علیه السلام) است. پاره‌ای از فرمایشات خود ابا عبدالله (علیه السلام) باعث شده که دکتر سروش، دو وصف مذکور را بر شخصیت ایشان صادق بداند. البته تحلیل دکتر علی شریعتی در باب حریت نیز باعث برجسته‌شدن این خصیصه در نگاه وی شده است.

عبدالکریم سروش با یادآوری ماجرای کتاب شهید جاوید، مواجهه‌ی کلامی با مسئله‌ی علم امام و آگاهی ابتدایی امام حسین (علیه السلام) از سرنوشت قیام را کاملاً غلط عنوان کرده، به‌طور کلی رویکرد کلامی در تحلیل قیام عاشورا را نشانه‌ی غلبه‌ی نگاه اسطوره‌ای عنوان می‌کند. ایشان تحلیل دکتر شریعتی و همچنین نویسنده‌ی کتاب شهید جاوید را فرآوری از نگرش اسطوره‌ای و نمونه‌ی مواجهه‌ی عقلانی با واقعه‌ی عاشورا می‌داند.

پاسخ دکتر سروش به مسئله علم امام در واقعه عاشورا، همان دیدگاه صالحی نجف‌آبادی است: «امام حسین (علیه السلام) در ابتدای حرکت تصور کرد که عراق آماده‌ی پذیرش ایشان است. همه احتیاط‌های عقلایی را هم انجام داده بود، وقتی هم که به بن‌بست خورد و فهمید چنین نیست، می‌خواست برگردد و به زندگی‌اش ادامه دهد؛ اما دشمن او را در دوراهی مرگ و ذلت قرارداد و امام حسین (علیه السلام) هم مجبور شد عزتمندانه بجنگد و کشته شود.»

امام به مثابه انسان کامل

تناقض این دیدگاه‌ها با سنت شیعی واضح‌تر از آن است که نیاز به توضیح و اثبات داشته باشد. آیت الله مصباح (ره) در مباحث عاشورایی خویش، هیچ‌گاه به اینکه در فهم و تحلیل افعال حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) باید رویکرد کلامی داشت، تصریح نکرده‌اند؛ اما این عدم تصریح به دلیل بدیهی تلقی کردن این نگرش است؛ چنان‌که در همه‌ی مباحث عاشورایی ایشان، جایگاه ملکوتی و عصمت آن حضرت، همواره مفروض و مبنای بحث بوده است. این رویکرد، نه تنها مانع پرسش و فهم چرایی و چگونگی قیام نشده، بلکه به‌عنوان یکی از مبادی تصدیقی بحث، به ما کمک می‌کند تا بهتر بتوانیم افعال آن حضرت را تحلیل کنیم.

در این نگرش، اساساً مبانی کلامی از مبادی تصدیقی لازم برای فهم و سنجش گزارش‌های تاریخی هستند و بدون آنها، نمی‌توان فهم درستی از سیره‌ی امامان معصوم (علیهم السلام) داشت. به‌عنوان مثال، وقتی می‌خواهد درباره‌ی مسئله‌ی سقیفه و ماجراهای سیاسی پس از رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) سخن بگوید و چگونگی مواجهه‌ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) با آن ماجراها را تحلیل کند، ابتدا درباره فضائل شخصیتی و ملکوتی آن حضرت به تفصیل بحث می‌کند و سپس با اتکا به آنها، به تحلیل تاریخ می‌پردازد. (گفتار اول و دوم کتاب در پرتو ولایت). بر همین اساس، گرچه ویژگی‌های شخصیتی ابا عبدالله (علیه السلام) در تحلیل قیام عاشورا نقش تعیین‌کننده دارند، اما ویژگی‌های در این سطح سرنوشت‌ساز را نمی‌توان به اوصاف روان‌شناختی تقلیل داد؛ بلکه باید ویژگی‌های شخصیتی ایشان را ذیل شخصیت معنوی و ملکوتی ایشان، به مثابه یک امام و انسان کامل فهم کرد.

ایشان در این زمینه می‌نویسند: «همه‌ی ائمه اطهار (علیهم السلام) نور واحدند؛ [بنابراین] هر امام دیگری هم به جای امام حسین (علیه السلام) بود، باید همین برنامه را اجرا می‌کرد. اگر هم اختلافی

در رفتار ائمه (علیهم السلام) دیده می‌شود، به لحاظ شرایط اجتماعی زمان ایشان بوده است ... ما معتقدیم اگر امام حسین (علیه السلام) هم در موقعیت امام حسن (علیه السلام) بودند، می‌بایست همانند ایشان رفتار می‌کردند و اگر امام حسن (علیه السلام) در شرایط امام حسین (علیه السلام) بودند، باید همان رفتار امام حسین (علیه السلام) را انجام می‌دادند و سایر ائمه (علیهم السلام) نیز به همین شکل. اختلاف در روش‌ها و رفتارها (نه به دلیل تفاوت قرائت‌ها از اسلام، بلکه به خاطر شرایط اجتماعی خاصی بوده که این وظایف را ایجاب می‌کرده است).^۵

این تنافر درباره‌ی جایگاه امامت اهل بیت (علیهم السلام) و ولایت، زعامت، و رهبری سیاسی ایشان، به‌عنوان یکی از ملزومات امامت ایشان نیز مشهود است. آیت‌الله مصباح یزدی (ره) برای پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله)، علاوه بر نبوت در معنای رایج کلامی آن، مقام امامت نیز قائل است و اثبات امامت برای اهل بیت (علیهم السلام) را در گرو امامت نبی دانسته و آن را امری مسلم تلقی می‌کند.^۶ طبیعتاً این تقابل، در مسئله‌ی علم امام نیز امتداد می‌یابد. به باور آیت‌الله مصباح یزدی (ره) علاوه بر دلایل کلامی، ده‌ها شاهد روایی و تاریخی در تأیید با خبر بودن امام حسین (علیه السلام) از شهادت در این راه، وجود دارد؛ بنابراین جایی برای این سخن باقی نمی‌ماند که ایشان چون از عاقبت حرکت و کار خود اطلاع نداشتند، دعوت مردم کوفه را اجابت کردند.^۷

تحلیل اجتماعی و سیاسی عاشورا

یکی از نقاط اشتراک این دو اندیشمند در تحلیل قیام عاشورا، تأکید بر ضرورت مراقبت از صراط مستقیم حکومت اسلامی است. دکتر سروش، با عبرت‌گیری از قیام عاشورا، نتیجه می‌گیرد که هیچ تضمینی نیست که مکتب دچار تحریف نشود و هیچ نهضتی بیمه‌ی تاریخی نشده؛ بنابراین وقتی نهضتی بر اساس ارزش‌های الهی شکل گرفت، باید از آن مراقبت کرد. آیت‌الله مصباح (ره) نیز پس از شمارش برخی از عوامل انحراف جامعه که منجر به فاجعه‌ی عاشورا شد، انقلاب اسلامی ایران را نیز در خطر ابتلا به انحراف دانسته و مراقبت از آن را ضروری می‌داند.^۸ البته همین نقطه، دقیقاً آغاز تقابل این دو رویکرد نیز هست! زیرا دکتر سروش، انقلاب اسلامی ایران را عامل تبدیل شدن عاشورا از یک رودخانه به برکه می‌داند، اما آیت‌الله مصباح (ره) معتقد است که انقلاب اسلامی، دقیقاً در امتداد قیام عاشورا شکل گرفته است. به دلیل این‌که جامعه اسلامی، در آغاز نهضت آیت‌الله خمینی (ره) از جهاتی شبیه به جامعه‌ی اسلامی زمان نهضت عاشورا بود و ایشان با الهام از قیام عاشورا، نهضت خویش را شروع کردند و مردم نیز دعوت ایشان را لبیک گفتند.^۹

دیگر نقطه‌ی اختلاف این دو اندیشمند در تحلیل قیام عاشورا، زمینه‌ها و عوامل اجتماعی این فاجعه‌ی تاریخی است. دکتر سروش با مروری بر جنگ‌ها و فراز و نشیب‌های صدر اسلام و البته با استشهادهای شعری که یزید (لعنة الله علیه) در هنگام مواجهه با اسرای کربلا خواند، معتقد است که قیام عاشورا محصول جنگ‌هایی است که قبلاً پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) به پا کرده‌اند. او باتوجه به سیر تاریخی حوادث، واقعه‌ی عاشورا را امری طبیعی تلقی می‌کند. ایشان با این سخن که «خون، خون می‌آورد؛ از میان برداشتن کسی، از میان برداشتن خود را به دنبال می‌آورد؛ تصفیه کردن دیگران، عزم بر تصفیه شدن خود را ایجاد می‌کند و این برخورد‌های خشن، خود به خشونت دامن خواهد زد. آدم‌کشی عواقبی دارد، حتی اگر به حق باشد. خشونت، خشونت می‌آورد، حتی اگر این خشونت را پیامبر ایجاد کرده باشد، و حتی اگر او مجبور به این خشونت شده باشد. بالاخره آن کینه‌ای که در دل دیگری کاشته، روزی سر بر خواهد آورد.» به طبیعی بودن واقعه‌ی کربلا استشهد می‌کند.

آیت‌الله مصباح (ره) این دیدگاه را عمیقاً ناصواب می‌داند و صریحاً به مخالفت با آن می‌پردازد و

نتیجه‌ی این تلقی را تبرئه کردن یزید و یزیدیان می‌داند که محصول قرائتی مدرن از اسلام است.^{۱۰} این مسئله از نظر ایشان چنان اهمیت دارد که بخش قابل توجهی از کتاب آذرخشی دیگر از آسمان کربلا (حدوده ۷ صفحه) را به شرح زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی فاجعه‌ی عاشورا اختصاص می‌دهد؛ زمینه‌هایی که هیچ‌یک به جنگ‌های صدر اسلام ارتباط ندارند، بلکه باعث انحراف جامعه از صراط مستقیم شده‌اند و این انحراف بوده که عامل وقوع فاجعه‌ی عاشورا شده است.

بر اساس آنچه گفته شد، حدس دیدگاه دکتر سروش درباره‌ی بُعد سیاسی قیام عاشورا چندان سخت نیست. او با تحلیلی عُرفی از سیاست، معتقد است امام حسین (علیه السلام) اصلاً انگیزه‌ی سیاست‌مدارانه نداشت و کارش هم اصلاً سیاست‌مدارانه نبود و این امتداد، همان تلقی شخص‌محورانه از قیام عاشورا است. از منظر دکتر سروش، حسین بن علی (علیه السلام) شخصیتی مبارز بود و این یکی از اصلی‌ترین ریشه‌های قیام عاشورا بوده است. به همین دلیل نمی‌توان امام حسین (علیه السلام) را یک الگوی همیشگی و همه‌جایی دانست. البته حرکت ایشان مورد احترام هر انسان باکرامتی است؛ اما امام حسین (علیه السلام)، هم خودش یک استثنا در تاریخ بشر بود و هم حرکتش. قیام عاشورا یک قاعده نبود، بلکه استثنا بود. البته با استثنا بودن، ارزش کار او بیشتر می‌شود، نه کمتر؛ اما چون استثنا است، درسی که از این حرکت می‌توان گرفت هم مقتدرتر و محدودتر خواهد بود.

این دیدگاه، دقیقاً نقطه مقابل دیدگاه آیت‌الله مصباح (ره) و عموم علمای شیعه است. ایشان به استناد کلمات متعدد اباعبدالله (علیه السلام) از آغاز حرکت از مدینه تا روز عاشورا، هدف اصلی قیام ایشان را اصلاح مفسد عنوان کرده‌اند. ایشان امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان قاعده‌ای مطرح می‌کنند

دکتر سروش، انقلاب اسلامی ایران را عامل تبدیل شدن عاشورا از یک رودخانه به برکه می‌داند، اما آیت‌الله مصباح (ره) معتقد است که انقلاب اسلامی، دقیقاً در امتداد قیام عاشورا شکل گرفته است. به دلیل این که جامعه اسلامی، در آغاز نهضت آیت‌الله خمینی (ره) از جهاتی شبیه به جامعه‌ی اسلامی زمان نهضت عاشورا بود و ایشان با الهام از قیام عاشورا، نهضت خویش را شروع کردند و مردم نیز دعوت ایشان را لبیک گفتند.

که حرکت حضرت برای رسیدن به این هدف، منطبق بر آن شکل گرفت و این قاعده همیشگی و همه‌جایی است. جهاد نیز وظیفه‌ای است که در مواقعی و تحت شرایط خاصی برای عمل به قاعده‌ی امر به معروف و نهی از منکر باید شجاعت اقدام به آن را داشت. همان‌طور که گذشت از نگاه آیت‌الله مصباح (ره)، نهضت انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره)، نمونه‌ی عینی و مطلوبی از عمل به این قاعده است.

عقلانیت عاشورا

پرسش از مبانی معرفت‌شناسی قیام عاشورا، یکی از مهم‌ترین ابعاد حرکت امام حسین (علیه‌السلام) است. اینکه این نهضت را بر اساس چه عقلانیتی فهم کنیم و از لحاظ معرفت‌شناختی چه رویکردی در تحلیل آن داشته باشیم، نقشی تعیین‌کننده در همه‌ی دیگر ابعاد این ماجرا دارد. عبدالکریم سروش که به جریان روشن‌فکری تعلق دارد، طبعاً بر اساس عقلانیت مدرن به تحلیل ماجرا می‌پردازد. او با نفی رویکرد کلامی به ماجرای عاشورا، در صدد سامان‌بخشی به عقلانیت مدرن عاشورایی است. نکته‌ی جالب اینکه، وی برای این غرض، از آموزه‌های عرفان شیعی بهره می‌برد. طبیعی است که بر اساس عقلانیت مدرن، منطقی «إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلاً»^{۱۱} و «إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يَرَاهُنَّ سَبِيّاً» قابل هضم نباشد؛ بنابراین چاره‌ای جز تأویل این قیام نیست.

او برای این تأویل، به مسلخ رفتن اباعبدالله (علیه‌السلام) را امری عقل‌گریز عنوان می‌کند که بر اساس محاسبات عقلی نمی‌توان آن را فهم کرد. او ادامه‌ی مسیر حرکت امام حسین (علیه‌السلام) پس از رسیدن خبر شهادت جناب مسلم بن عقیل را امری خطیر عنوان می‌کند و منظورش از امر خطیر، پافشاری بر حرکتی است که اشتباه بودنش مشخص شده و استمرار آن باعث به مسلخ رفتن خود و تعداد زیادی انسان دیگر است. او معتقد است اینجا دیگر عقل پاسخگو نیست و حسین بن علی (علیه‌السلام) با پای عشق عرفانی مسیر را ادامه داده است. او معتقد است که دلیری حسین بن علی (علیه‌السلام) در صحنه‌ی کربلا، محصول عشق بود؛ نه عقل و نه فقه، زیرا از فقه، قهرمانی بیرون نمی‌آید و چنین سلحشوری‌ای نمی‌تواند محصول فقه باشد.

در نقطه مقابل، آیت‌الله مصباح (ره) در کتاب جان‌ها فدای دین با شرح نسبت میان حفظ دین و بذل جان، بر اساس منطق قرآنی و عقلانیت ایمانی، سر این مسئله را بازگو می‌کند. توضیحاتی که حاصلش این است: «آنچه در معرض تهدید بود، ادامه‌ی حیات اسلام در جامعه اسلامی بود؛ بنابراین اباعبدالله (علیه‌السلام) فدا شد تا اسلام برای جامعه‌ی آن روز و نسل‌های بعد باقی بماند»^{۱۲}.

و این را قانونی برای همیشه‌ی اسلام و مسلمین می‌داند.

دیگر نتیجه دین‌شناسی ذیل عقلانیت مدرن، مواجهه‌ی دکتر سروش با زیارت عاشورا است. او با تحلیل مضامین زیارت عاشورا ذیل همین عقلانیت، ادعا می‌کند که این زیارت (و به کلی زیارت‌ها)، مجعول شیعیان است؛ نه منصوص از سوی امامان معصوم (علیهم‌السلام). یکی از نقاط محوری تأکیدات وی بر نفی قداست از زیارت عاشورا، لعن‌های این زیارت است. او این

لعن‌ها را محصول حس انتقام‌جویی شیعیان عنوان کرده و آن را امری مذموم می‌شمارد. بر اساس همین نگرش، دوگانه‌ی مواجهه‌ی عقلانی-عاطفی، با واقعه‌ی عاشورا را مطرح می‌کند. در این تلقی، شیعیان در طول تاریخ، همواره مواجهه‌ای عاطفی با زیارت عاشورا داشته‌اند و به همین دلیل، صرفاً به عزاداری و زنده نگه‌داشتن حس انتقام‌جویی اکتفا کرده‌اند. او مدعی است که پس از دکتر شریعتی بود که شیعیان به مواجهه‌ای عقلانی با عاشورا رو آوردند.^{۱۳}

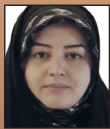
اصرار دکتر سروش به انکار معقولیت عزاداری و به سخره گرفتن این سنت شیعیان در طول تاریخ، مخالفت جدی آیت‌الله مصباح (ره) را برانگیخت. ایشان در ابتدای کتاب آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، گفتاری مفصل درباره‌ی ضرورت عزاداری و اهمیت و نقش آن در ارتقای عقلانیت بیان کرده و از منظرهای مختلف روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن را تبیین می‌کند. همچنین در کتاب جامی از زلال کوثر، ذیل پنج فصل مجزا، فواید سنت عزاداری در شیعیان را شرح می‌دهد و توضیح می‌دهد که نه تنها مواجهه‌ی عقلانی با واقعه‌ی عاشورا ابداع دکتر شریعتی نیست، بلکه اساساً سنت عزاداری به عنوان مواجهه‌ی عاطفی نیز، از طرفی ریشه در مواجهه‌ی عقلانی با واقعه‌ی عاشورا دارد و از دیگر سو، باعث ارتقای آن می‌شود. •

پی‌نوشت

۱. بسط تجربه نبوی، ص ۱۵.
۲. بسط تجربه نبوی، ص ۱۹.
۳. بسط تجربه نبوی، ص ۲۶۴.
۴. بسط تجربه نبوی، ص ۲۷۶.
۵. آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، ص ۳۸.
۶. در پرتو ولایت، ص ۱۰۴.
۷. جان‌ها فدای دین، ص ۳۲.
۸. آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، ص ۶۱.
۹. جان‌ها فدای دین، ص ۵۷.
۱۰. آذرخش کربلا، ص ۵۵.
۱۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۶۴.
۱۲. جان‌ها فدای دین، ص ۵۰.
۱۳. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۶۴.

عقلانیت اخلاق

نگرشی بر رابطه دین و اخلاق



هاله عبدالرحمنی راد |
دکتری فلسفه دین

یابد، انسان واجد اخلاق الهی می‌شود که والاترین مرتبه تکاملی انسان است. در این نوشتار مراتب زیست اخلاقی انسان و نحوه تعامل دین و اخلاق عقلانی را بیان کرده و خواهیم گفت که اگر دین از اخلاق تهی شود، ابزاری در جهت رفتارهای غیرانسانی و جنایات بشری خواهد بود؛ همان جنایاتی که در ظهر عاشورا، خون سرخ دین داری اخلاقی را بر زمین ریخت.

تبیین زیستی نوع دوستی و از خودگذشتگی (اخلاق زیستی)

مطابق انتخاب طبیعی و فرایندهای زیستی-تکاملی، نحوه رفتار زیستی موجودات، باید به نحوی باشد که احتمال بقا و تولیدمثل جاندار را افزایش دهد؛ بنابراین آنچه انتظار می‌رود، بروز رفتارهای خودخواهانه در میان گروه‌های جانوری است. اما برخی جانوران اجتماعی، از جمله انسان‌ها رفتارهایی دارند که به کاهش احتمال بقا و تولیدمثل خودشان و افزایش بقا و تولیدمثل دیگران می‌انجامد. این مسئله از مدت‌ها پیش، دغدغه زیست‌شناسان تکاملی بوده است.

به عنوان مثال زنبور عسل فاقد نیش بوده و دارای کلونی‌هایی با یک ملکه و صدها تا هزاران عدد زنبور کارگر هستند. زنبورهای کارگر با تمام توان کار می‌کنند و این در حالی است که خودشان عقیم‌اند و فقط ملکه قدرت تولیدمثل دارد. به نظر می‌رسد نوعی انتخاب اجتماعی در کندوی زنبور عسل وجود دارد، بدین معنی که اگر اجتماعی از خویشاوندان نزدیک تشکیل شده باشد که در کنار هم و با منافع مشترک زندگی می‌کنند، ارزش فداکاری در آن اجتماع افزایش خواهد یافت. در این کندوها زن‌های زنبور کارگر، به طور مفیدتری توسط کارگرانی که از خواهران خود مراقبت می‌کنند تکثیر می‌شود. در نتیجه

یافتن منشأ افعال اخلاقی در انسان و رابطه اخلاق و دین، از دیرباز دغدغه متفکران و دانشمندان بوده است. در نگاه زیست‌شناسانه، انسان‌ها به جهت رشد مغزی خود، درجاتی از حس اخلاقی را کسب کرده‌اند؛ اما چنین تبیینی به تنهایی قادر به توضیح همه رفتارهای اخلاقی و مفاهیم عالیه اخلاقی، به خصوص در حیطه اخلاق دینی نمی‌باشد. از طرفی ودیعه‌ای به نام عقلانیت به انسان داده شده که اصلی‌ترین عامل تفاوت انسان با سایر حیوانات است و می‌توان درجاتی از اخلاقیات ارادی و انتخابی انسان را به عقلانیت منحصر به فرد او نسبت داد. از سوی دیگر پدیده دین داری، تأثیر بسزایی در تحکیم فعل اخلاقی و پایبندی به هنجارهای اخلاقی در جوامع و فرهنگ‌های مرتبط داشته است؛ چنانچه اخلاق عقلانی ارتقای رتبی

انتخاب طبیعی در اجتماع حشرات عقیم نیز قابل توضیح است که بالاترین مرتبه رفتار نوع‌دوستانه را با فداکردن زندگی خود، برای مراقبت از نسل فرد دیگر، یعنی ملکه، به نمایش می‌گذارند.^۱

گاهی رفتارهای نوع‌دوستانه در جانوران، بر میزان تناسب^۲ مؤثرند و آن را کاهش می‌دهند. فرد نوع‌دوست منابع غذایی خود را با سایر افراد گونه سهم می‌شود و حتی ممکن است خود را برای نجات جان دیگری به خطر بیندازد. به نظر می‌رسد برخی افراد گونه، داوطلبانه پذیرفته‌اند که در جهت حفظ منافع گروه فداکاری کنند. برخی تکامل دانان به این نتیجه رسیده‌اند که ممکن است صفتی که احتمالاً برای فرد مضر است، به دلیل نفع عمومی‌اش برای گروه، انتخاب شده و گسترش یابد. با این رویکرد، ارزش‌ها، فضیلت‌های اخلاقی تفکرات و احساسات وطن‌پرستی، گرایش‌های دینی، پاک‌دامنی، تقوا، ایثار، و شهادت در صنف ارزش‌های جمعی قرار می‌گیرند که در جهت حفظ بقا و تفوق گروه تجویز می‌گردد. برخی بر این باورند که نوع‌دوستی و از خودگذشتگی در انسان، در امتداد گرایش‌های اجتماعی در جانوران شکل گرفته است. بدین ترتیب که انتقال گرایش‌های اخلاقی در طی فرایند تکامل صورت گرفته و جانوران اجتماعی را به جانوران اخلاقی بدل کرده و گونه انسان، پیشرفته‌ترین نوع جانور اخلاقی است. از این رو می‌توان اخلاقی بودن انسان را در درجه نخست، به فرایندهای تکاملی مغز انسان نسبت داد.

اخلاق بر مبنای عقلانیت

برخی اندیشمندان، تبیین‌های زیستی-تکاملی اخلاق در انسان را جامع و کامل نمی‌دانند. آنها معتقدند نوع‌دوستی و از خودگذشتگی در انسان، از نوعی غایتمندی برخوردار است که آن را از نوع‌دوستی بیولوژیکی متمایز می‌کند. آنچه در جوامع انسانی مشهود است، تفاوت بنیادین نحوه بروز رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها با سایر گونه‌ها است. تمرکز بر این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که مؤلفه‌هایی که انسان را به اخلاق و فضائل اخلاقی منتسب می‌کنند، چیزی فراتر از وقایع زیستی هستند. انسان تنها موجودی است که قادر است با بیانی ماهرانه و لطیف، احساسات خود را بیان کند. از سوی دیگر، انسان‌ها دارای عقلانیت به معنای قابلیت تفکر انتزاعی، طبقه‌بندی مفاهیم، و قدرت استدلال منطقی هستند. خودآگاهی و مرگ‌آگاهی، از ویژگی‌هایی است که فقط در گونه انسانی یافت می‌شود. انسان‌ها به مرگ می‌اندیشند، هرچند مانند سایر حیوانات در تلاش‌اند تا آن را عقب بیندازند.

مسئله مهم در نحوه مواجهه انسان‌ها با مرگ، این است که در برخی موارد با وجود مرگ‌آگاهی، داوطلبانه به استقبال مرگ می‌روند. عشق به میهن، دفاع از خانواده و فرزندان، حفظ قبیله، و... از جمله عواملی هستند که حس از خودگذشتگی انسان را برمی‌انگیزند.

هرچند تکامل دانان سعی دارند به نحوی این احساسات و عملکرد منحصر به فرد انسان را از مسیر تکامل زیستی و بر مبنای روش طبیعت‌گرایانه توضیح دهند، اما همچنان سؤالات بسیاری در خصوص ماهیت رفتارهای نوع‌دوستانه انسانی وجود دارد که بی‌پاسخ مانده است. این در حالی است که تقریباً همه تکامل دانان بر این باورند که انسان در اثر تأثیرپذیری از نهاد فرهنگ، دین، یا سنت موروثی اجتماع خود، رفتار نوع‌دوستانه از خود بروز می‌دهد. مثلاً باورمندان در یک جامعه دینی، اخلاقی عمل می‌کنند، زیرا عقاید دینی آنها بر این باور استوار است که خداوند نیکوکاران را پاداش می‌دهد و ظالمان را در دوزخ می‌افکند.^۲

عقلانیت، دین، اخلاق

از جمله مسائل غامض در بحث رفتارهای نوع‌دوستانه انسانی، از خودگذشتگی و ایثار بر مبنای باورهای دینی است.

انسان دین‌دار به تبعیت از رهبر دینی و متن مقدس، گاه حاضر می‌شود برای حفظ شعائر دین خود جانش را فدا کند؛ حتی اگر این کار هیچ منفعت زیستی، از جهت بقا و تولیدمثل فرد و گروه نداشته باشد. به نظر می‌رسد باور دینی عمیق، قادر به هدایت عملکرد انسان، حتی در خلاف جهت مزایای زیستی است. ارسطو بر این باور بود که اخلاق حیوانی به جهت حاکمیت شهوت در انسان به وجود آمده و بیشتر در جهت لذت‌های مادی است. صدرالمتألهین از این مرحله با نام صورت نفس حیوانی نام می‌برد که نفس انسان در این مرتبه کارکردهای حیوانی دارد. در اکثریت انسان‌ها آنچه تا اواخر عمر محقق است، همان اخلاق حیوانی است، زیرا اکثر انسان‌ها سعادت و خیر را در لذت می‌دانند؛

از این رو توده انسان‌ها زیست حیوانی دارند. اخلاق انسانی نتیجه عقل عملی است. زمانی که عقل عملی بر انسان حاکم شود، او واجد تمام فضایل اخلاقی می‌گردد. «حکمت عملی از نیکی سیرت جدایی ناپذیر است، زیرا اصول حکمت عملی با فضایل اخلاقی انطباق دارند و درستی اخلاقی با حکمت عملی. فضایل اخلاقی از آن جهت که با حکمت عملی و عواطف پیوسته‌اند، به طبیعت مرکب ما تعلق دارند؛ ولی فضایل این کل مرکب، فضایل انسانی‌اند و زندگی منطبق با آنها نیز زندگی انسانی است و نیک‌بختی ناشی از آن نیز نیک‌بختی انسانی؛ اما نیک‌بختی عقلانی چیز دیگری است... این نیک‌بختی به مواهب خارجی به مقدار اندک احتیاج دارد یا به مقداری کمتر از نیک‌بختی مبتنی بر فضایل اخلاقی.»^۳

ملاصدرا معتقد بود که در اثر حرکت جوهری، نفس انسان صورت انسانی به خود می‌گیرد و این حرکت در انسان که موجودی مختار است، در گرو فضایل اخلاقی است و دین، عاملی است که در راستای این حرکت، یعنی در تبدیل نفس حیوانی به نفس انسانی، به

کمک آدمی می‌آید. ایمان بنیادین و حقیقی، عاملی است که گرایش‌های نفسانی مضر را کنترل می‌کند و عامل مهمی در تبدیل نفس اماره به نفس مطمئنه است.^۵

باتوجه به مباحث ارسطو در مراتب رفتار اخلاقی در انسان از یک سو و بررسی نظام فلسفی ملاصدرا که هسته مرکزی آن در تحولات نفس بر اثر حرکت جوهری است، می‌توان چنین برداشت کرد که عقلانیت، یک ویژگی ممتاز انسانی است که عامل اصلی ظهور رفتار اخلاقی در انسان است؛ بنابراین از یک سو رفتار اخلاقی در انسان به موجب ماهیت انسانی‌اش، متمایز از جانوران پست‌تر است و از سوی دیگر، اخلاق انسانی پدیده‌ای ذومراتب است و با رشد عقلانیت و همچنین تأثیر ایمان و باورهای دینی، رفتار انسان از اخلاق حیوانی به اخلاق انسانی ارتقایی می‌یابد. در این میان، دین به یاری افرادی می‌آید که از روی اختیار و آگاهانه انتخاب کرده‌اند تا تحول اخلاقی پیدا کنند و صورت نفس حیوانی خود را به صورت انسانی تبدیل کنند. این تغییر، مستلزم آن است که قبل از روی نهادن به سوی دین، درجاتی از حس اخلاقی عقلانی در انسان موجود باشد، زیرا ایمان تنها در قلبی وارد می‌شود که آمادگی پذیرش آن را داشته باشند و وجود رذایل اخلاقی در قلب انسان، مانع ورود ایمان در قلب است؛ بنابراین عقلانیت منحصر به فرد انسان، به عنوان موجودی متمایز از سایر جانوران، زمینه‌ساز تأثیر باورهای دینی در بهبود کارکرد اخلاقی انسان است. انسان عقلانی آگاهانه درمی‌یابد که برای داشتن یک زیست فردی و اجتماعی مناسب، باید اخلاقی باشد و ورود در حیطه رفتار اخلاقی است که انسان را مستعد دین‌داری می‌کند. از سوی دیگر باورهای دینی، با ارائه تصویری متفاوت از جهان، خدا، و انسان علاوه بر ترغیب انسان‌ها به اخلاقی بودن، قادر به نظام‌سازی در حیطه رفتارهای هنجاری خواهند بود. از این رو می‌توان گفت:

ملاصدرا معتقد بود که در اثر حرکت جوهری، نفس انسان صورت انسانی به خود می‌گیرد و این حرکت در انسان که موجودی مختار است، در گرو فضایل اخلاقی است و دین، عاملی است که در راستای این حرکت، یعنی در تبدیل نفس حیوانی به نفس انسانی، به کمک آدمی می‌آید. ایمان بنیادین و حقیقی، عاملی است که گرایش‌های نفسانی مضر را کنترل می‌کند و عامل مهمی در تبدیل نفس اماره به نفس مطمئنه است.

«دین‌داری پدیده‌ای است که در جهت ارتقای رفتار اخلاقی عمل می‌کند و چنین نیست که باورهای دینی منشأ ایجاد حس اخلاقی در نهاد انسان باشند». بدین معنا که انسان دین‌دار باورمند حقیقی، قبل از مؤمن بودن یک انسان عقلانی اخلاقی است و دین با کارکردهای خاصی که دارد، در واقع نقش ارتقای رتبی افعال اخلاقی در انسان را برعهده می‌گیرد. از این رو می‌توان دین و اخلاق را به نوعی مکمل هم دانست که اگر در کنار هم باشند، انسان در مسیر صلح، دوستی، انصاف، و عدالت حرکت خواهد کرد.

از مهم‌ترین کارکردهای دین، مهار خودخواهی در میان انسان‌هاست. خودخواهی و عدم توجه به حقوق دیگری، عامل اصلی وقوع جنگ‌ها و فتنه‌ها در طول تاریخ بوده است. توصیه‌های ادیان در باب دیگران، اغلب در جهت ایثار و انفاق و فداکاری است. متون مقدس دینی، همواره صفات خودخواهانه را تخطئه کرده‌اند و غرور و خودخواهی و خودگروری را از صفات شیطانی و مهربانی و ایثار را جزئی از صفات الهی برشمرده‌اند. ترویج و توسعه سیستم اخلاقی مبتنی بر باورهای دینی، مانع رشد خودخواهی‌های مخرب در اجتماع انسانی خواهد شد؛ بنابراین هرچاسخن از دین‌داری حقیقی است، منظور دین اخلاقی است و غیر از آن، هرچه را دین بنامند و کارکرد اخلاقی نداشته باشد، در واقع دین نیست؛ بلکه تنها بروز برخی رفتارهای ظاهری و انجام عادت‌وار مناسکی است که تقید به آنها، توهم دین‌داری را در افراد ایجاد می‌کند. همین توهم خطرناک منجر به بروز حس خودبرتربینی و خودحق‌پنداری در انسان می‌شود؛ تا جایی که حس اخلاقی انسانی مبتنی بر نوع دوستی و دگرخواهی افول کرده و انسان، تبدیل به موجود دین‌دار غیر اخلاقی، بلکه ضد اخلاقی می‌شود.

کربلا، صحنه تقابل اخلاق علوی و دین‌داری اموی

یکی از نمونه‌های بارز تقابل اخلاق عقلانی دینی و دین‌داری ظاهری فاقد اخلاق را می‌توان در دو سوی جبهه جنگ در میدان کربلا به تصویر کشید. اگر واقعه کربلا از منظر اخلاقی مورد بررسی قرار گیرد، می‌توان ادعا کرد که هدف امام حسین (ع)، احیای اخلاق و برگرداندن آن به جایگاه متعالی‌اش در بین مردم، به ویژه دین‌داران بوده است.

برخی فلاسفه اخلاق بر این باورند که مهم‌ترین تفاوت خوانش علوی و خوانش اموی از اسلام، تفاوت در رابطه دین و اخلاق بوده است.^۶ در نگاه اسلام علوی که امام حسین (ع) پرچمدار راستین آن بوده، اخلاق چارچوب دین، دین‌داری، و دین‌شناسی است؛ در حالی که در خوانش اموی، دین‌داری پوسته‌ای تهی از اخلاق است که در خدمت مطامع دنیوی است. سیاست اموی، تهی از اخلاق عقلانی است و دین، فقط ابزاری برای رسیدن به قدرت محسوب می‌شود؛ از این رو با حقیقت اسلام، فاصله بسیار دارد. ظاهر دین‌داری و ادای مناسک و عبادات، از آن جهت مورد توجه حکومت اموی قرار می‌گیرد که در نظر قاطبه دین‌داران، حفظ ظاهر دین، تمام دین‌داری است؛ هرچند

خالی از محتوای اخلاقی باشد. در این نوع نگاه به اخلاق، نوع دوستی و از خودگذشتگی به معنای اخلاقی-عقلانی قابل تصور نیست. در جبهه اموی، دین داران ظاهری، در برابر حقیقت دین داری ایستاده اند و می جنگند؛ اما هدفشان همچون سایر جانوران، حفظ بقا و لذت دنیوی است. در مقابل این تفکر، در جبهه اباعبدالله (ع) دین یک هدف والاست که پشتوانه اخلاق است؛ نه ابزاری در جهت اهداف دنیوی. میدان کربلا نماد حقیقی از خودگذشتگی و ایثار انسان هایی است که از مرحله نفس حیوانی عبور کرده و به صورت نفس انسانی و بالاتر از آن، نفس الهی دست یافته اند. ایثار در جبهه حق، به معنای فداکردن خود در جهت احیای حقیقت دین داری و اخلاق دینی است که بعد از رحلت پیامبر، به جهت خودخواهی ها و دنیا پرستی ها به محاق رفته بود.

قیام کربلا پرده از اهداف شوم دین داران ظاهری کنار زد و ویژگی های دین اصیل را به نمایش گذاشت. از این رو است که به یقین می توان ادعا کرد، هر روز عاشورا و هر مکانی کربلاست، زیرا در هر دورانی تقابل بین دین داری اخلاقی علوی و دین داری ابزاری اموی وجود داشته و تا ابد هم وجود خواهد داشت.

نتیجه گیری

مطابق مباحث مطرح شده، می توان گفت رفتار اخلاقی اولیه در انسان، به جهت رشد مغز و ارتقای سطح هوشمندی، نسبت به سایر گونه های جانوری، نهادینه شده است. انسان، زندگی اخلاقی و نوع دوستی را انتخاب می کند تا جامعه و گروه یا خویشاوندان و فرزندان شانس بقا و تولیدمثل بیشتری داشته باشند. در این سطح از اخلاق زیستی، هدف تأمین منافع حیات دنیوی است و در این خصوص، تفاوتی بین انسان و حیوان وجود ندارد. در مرتبه بالاتر، انسان با اراده و

اختیار خود از عقلانیت به عنوان عنصر منحصر به فرد گونه انسان، بهره مند می شود. عقلانیت در نگاه فلسفی با هوشمندی متفاوت است. عقل، قادر است مفاهیم کلی را ادراک و انتزاع کند که تنها انسان چنین قابلیت را داراست.

قوه عاقله انسان، فارق بین او و سایر جانداران است. انسان عاقل اراده می کند که اخلاقی زندگی کند؛ از این رو در واقع می توان گزاره های اخلاقی را تجلی اراده متعین انسان (مطابق فلسفه کانتی) دانست که نمود انسانیت اوست. از این رو عقلانیت به معنای وجود سطح عمیق تری از سنجشگری و ارزیابی و نتیجتاً انتخاب در انسان، نسبت به سایر حیوانات است. اخلاق عقلانی، وابسته به دین نیست؛ بلکه می توان آن را سنگ بنای اخلاق دینی دانست. دغدغه اخلاق عقلانی، حفظ کرامت و هویت انسانی و کسب فضایل اخلاقی در جهت سیر به سوی کمال و سعادت است. مرتبه عالی تر اخلاق که متصف به دین داری حقیقی است، در طول دو مرتبه قبلی بنا می شود. بدین نحو که انسان به جهت حضور در عالم مادی، واجد هوشمندی زیستی و به جهت عقلانیت و اراده و اختیار، قادر به درک مبانی اخلاق انسانی است. او از حیث مقید بودن به دین حق، یک باورمند اخلاقی خواهد بود که فعل اخلاقی در این مرتبه، نه برای حفظ بقا و تولیدمثل، بلکه در جهت کرامت انسانی از طریق اتصاف به اخلاق الهی خواهد بود.

در مرتبه اخلاق الهی که سنگ زیرین آن اخلاق عقلانی است، افعال ارادی انسان تحت ولایت الهی انجام می شود. در این مرتبه، زیست اخلاقی انسان با هدف قرب و اتصال به منبع لایزال هستی صورت می گیرد؛ بدون اینکه کوچک ترین نفع دنیوی و شخصی لحاظ شود. اخلاق اولیای الهی را می توان از این سنخ دانست. همان طور که در خطبه ۲۲۴ نهج البلاغه، امام علی (ع) سوگند یاد می کنند که «چنانچه هفت اقلیم را با آنچه زیر آسمان های آنهاست به من ببخشند تا خداوند را با گرفتن دانه ای از دهان مورچه ای معصیت کنم، چنین کاری نخواهم کرد». چنین نگاهی جز در مرتبه اخلاق الهی قابل تصور نمی باشد. •

منابع

۱. افسون گل سرخ؛ ابوالقاسم فنایی؛ نگاه معاصر، ۱۴۰۰ ش، چاپ اول.
 ۲. اخلاق نیکوماخوس؛ ارسطو؛ ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.
 ۳. دین در محدوده عقل تنها؛ امانوئل کانت؛ ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش ونگار.
 ۴. الشواهد الربوبیه؛ صدرالمتألهین محمدابن ابراهیم شیرازی؛ ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، انتشارات سروش.
5. Ayala, F. J & Arp, R – (۲۰۱۰) – Contemporary debates in philosophy of Biology. Blackwell Publishing.

پی نوشت

۱. Ayala & Arp – ۲۰۱۰ – pp. ۳۲۹, ۳۲۸.
۲. بر اساس مدل تکاملی، میزان تغییرات انطباقی در طول نسل ها، به صورت تصاعدی افزایش می یابد، یعنی انتخاب طبیعی، آنها را برمیگزیند و گسترش می دهد. میزان این افزایش تصاعدی با استفاده از پارامتری بنام «تناسب داروینی» یا بطور ساده تر «تناسب» سنجیده می شود. اصطلاح تناسب را دانشمندان ژنتیک تکاملی در دو معنا بکار می برند: ۱. مفهوم محلی به معنای متناسب بودن و سازگار با محیط و مفهوم ۲. به معنای سنجش میزان تغییر کثرت گونه های ژنتیکی. گونه هایی که بهتر خود را با محیط وفق می دهند، یعنی در معنای محلی متناسب ترند، نیز از تناسب داروینی بیشتری برخوردارند؛ چنانچه در طول چند نسل تعدادشان در حد قابل توجهی افزایش می یابد.
۳. به همین دلیل است که در زیست شناسی تکاملی، کارکرد دین در اجتماع انسانی مورد توجه قرار می گیرد و دین بعنوان مؤلفه انگیزش در جهت فعل اخلاقی در نظر گرفته می شود.
۴. اخلاق نیکوماخوس، کتاب دهم، ص ۳۹۱.
۵. شواهد الربوبیه، ص ۳۳۹ و ۳۴۰.
۶. افسون گل سرخ، ص ۴۵.

مطالب این کتاب حاصل نگارش دوازده جلسه سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی می‌باشد که به قرار ذیل است: عنوان جلسات اول و دوم «شبهاتی پیرامون عاشورا و بزرگداشت آن» است و استاد به برخی از مهمترین شبهات پیرامون عاشورا پاسخ می‌گویند. در جلسات سوم تا ششم، علامه مصباح درباره زمینه‌های قیام عاشورا بحث کرده‌اند. برخی مطالب اصلی این بحث عبارتند از: پیشینه تاریخی واقعه عاشورا، عوامل انحراف جامعه اسلامی، زمینه‌ساز حقد و کینه دنیاطلبان، روش‌های به‌کارگیری عوامل انحراف از سوی معاویه و علل انفعال جامعه در برابر فعالیت‌های معاویه.

در جلسات هفتم و هشتم از هدف قیام عاشورا سخن گفته‌اند که برخی موضوعات این جلسات از این قرارند: اصلاح مفاسد به منزله هدف اصلی امام حسین (ع)، تأثیر نظام ارزشی در مفهوم اصلاح، اصلاح مطلوب از دیدگاه قرآن، امر به معروف و نهی از منکر به منزله هدف دیگر قیام عاشورا و اهمیت امر به معروف و نهی از منکر. در جلسات نهم و دهم، مباحثی مانند گستره امر به معروف و نهی از منکر به صورت عام و خاص، گستره معنای جهاد و مصادیق امر به معروف و نهی از منکر به معنای عام مطرح می‌گردد.

در جلسه یازدهم بحث در زمینه «وظیفه حکومت و مردم در شرایط حاضر» است. استاد وظیفه حکومت و جامعه را در زمینه آموزش احکام و مسائل اسلامی و مقابله با توطئه‌های دشمنان تبیین می‌کنند. در جلسه دوازدهم، موضوع امر به معروف و نهی از منکر در قرآن، بررسی می‌شود. در این زمینه موضوعاتی همچون مراتب امر به معروف و نهی از منکر، احساس مسئولیت در قبال دیگران و دلیل تعبیر منافقان در مقابل مؤمنان در زبان قرآن کریم، مطرح می‌شود.

آذرخش کربلا

نویسنده: محمدتقی مصباح یزدی

تعداد صفحات: ۳۳۶

ناشر: موسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ره)

سال نشر: ۱۳۸۴



SPECIALIZED MAGAZINE OF KHERADVARZI

Volume 3 | Issue 14 | September 2022 | Persian



KheradVarzi is a contemplative independent magazine with an Islamic-revolutionary nature that reflects upon religion, wisdom and art, and deals with issues concerning the intellectual communities through the medium of art and reflection. It thus tries to collect the ideas of open-minded intellectuals on various issues regarding Islamic civilization through a speculative perspective and accordingly, it takes a critical look at the unjust and oppressive order ruling the world today. KheradVarzi considers the current pluralism of views among intellectuals and divergence of opinions among western philosophers as a great opportunity to create an argumentative discourse for religious thinkers. KheradVarzi is in fact a means of communication through which liberal thinkers discuss their views on Iranian-Islamic civilization equally based on logic and argument. In line with this, the "Specialized Journal of KheradVarzi" proudly welcomes the support of all writers and thinkers to create opportunities for arguments.



Proprietor:

Shenakht Media-Cultural institute

Director:

Rafioddin Esmaeili

Editor-in-Chief:

Majid Rahimi

Council on Policy:

AbdulHossein Khosropanah
Mohammad Hasani, Danial Basir
MohammadHasan FarajNejad

The Editorial Staff:

Domestic Department: AminReza Noushin

Alireza MollaAhmadi, Samira Jabbarpour
Zahra Mirzaei, Shima Farzadmanesh
Mahdi Nasaji, Zahra Sheikholeslam, Mahdi
Paknia, SeyedAhmad Ghafari Gharebagh
Ghasedak Hosseini, Haleh AbdollahiRad
Seyed Kazem Seyed Bagheri

International Department: Aku Visala

Nathaniel Barrett, Justin Barrett, David Leech

Translators: FarkhondehSadat Yazdani

Hamideh MosalmanNejad

Editor:

Seyed MohammadAmin Mousavi
Mohammad Hosein Ketabi

Art Group:

Art Director: Erfan Khalilifar

Cover painting: Arash Foroughi

Photographer: Seyed Taha Mousavi

Public Relations:

AliReza Farhadi

Special Thanks To:

Parvaneh Bayati, Ehsan Hazrati, Mohammad
Mirzaei, Seyed Hossein Emami, Mohammad
Mahdi Eskandari, Kazem Alireza
Saeed Ghonchepour

Contact Us:

Address: Qom, Basij Boulevard, Shenakht
Media-Cultural Institute

Instagram Page: @Kheradvarzi_ir

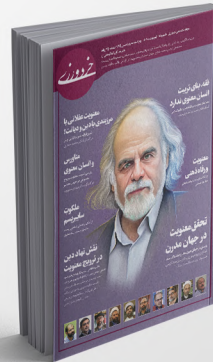


فکرت، رسانه اندیشه و آگاهی

«فکرت» رسانه‌ای اندیشه‌ای، آزاد و با رویکرد اسلامی-انقلابی در حوزه‌ی علوم انسانی است. این رسانه با هدف تعمیق سطح دانش مخاطبان، می‌کوشد تا آثاری تحلیلی و مستدل در سه محور دین، جامعه و سیاست برای جامعه‌ی نخبگانی تولید و منتشر نماید. عموم پژوهشگران و نویسندگان می‌توانند رسانه‌ی فکرت را در این راستا با نگارش آثار و ارائه انتقادات و پیشنهادات یاری نمایند.



WWW.FEK RAT.NET



خردورزی، یک مجله اندیشه‌ای آزاد و مستقل با هویت اسلامی است که تأملی دارد در تطبیق مبانی علوم انسانی و اسلامی بر مسائل و انگاره‌های شناختی انسان در جامعه‌ی مدرن؛ بدین منظور با رویکردی اندیشمندانه و فکری، سعی در تجمیع آثار اندیشمندان و متفکران آزادمنش و ژرف اندیش در موضوعات متعدد و متنوع دارد.

