



ایستاده بر گسل سنت و مدرنیته/ انقلاب ایران خیزش فرهنگی جهان اسلام

حجت الاسلام حمید پارسانیا گفت: انقلاب ما فقط یک انقلاب سیاسی در یک چهارچوب مدرن نبود. این انقلاب خیزش فرهنگی جهان اسلام بود.

حجت الاسلام حمید پارسانیا گفت: انقلاب ما فقط یک انقلاب سیاسی در یک چهارچوب مدرن نبود. این انقلاب خیزش فرهنگی جهان اسلام بود.

به گزارش خبرگزاری مهر، به نقل از خردنامه همشهری، در تعطیلات نوروز و یک روز پس از سال‌روز جمهوری اسلامی در منزل حمید پارسانیا میهمان وی بودیم و به همین بهانه بحث را از انقلاب اسلامی آغاز کردیم. شاید اگر این بهانه هم نبود باز هم باید به سراغ انقلاب اسلامی، به عنوان بزرگترین رخداد ۱۰۰ سال اخیر ایران و یکی از غامض‌ترین مسائل در حوزه‌ی نظریه‌پردازی جامعه‌شناسی می‌رفتیم. از ربط حکمت صدرایی و انقلاب پرسیدیم و استاد نیز در مورد صحبت‌های اخیر خود در سال‌روز پیروزی انقلاب در مجمع عالی حکمت توضیحات تقریباً مفصلی ارائه دادند. شاید سیر اصلی بحث همین پرسش بود اما در کنار آن به بحث امتناع اندیشه هم تعریضاتی زده شد و استاد به نقد نظرات الجابری و دیگر نظریه‌پردازان زوال پرداختند. از چگونگی ورود از منظر فلسفه نظری به مباحثی همچون فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی پرسیدیم و امتداد این دو سنت فکری غرب و شرق در موضوع سوژه و ابژه را بررسی کردیم. دکتر پارسانیا به اجمال اشاراتی به ابتکار ملاصدرا در حل این مسئله با استفاده از اتحاد عقل و عاقل و معقول کردند و و خبر دادند که جلد نوزدهم رَحِیق مختوم، تقریر درس‌های اسفار آیت الله جوادی آملی که استاد پارسانیا سرپرستاری آن را به عهده دارند و در مورد همین موضوع است مراحل پایانی انتشار را طی می‌کند. انتقادهای وارد بر نقدهای پارسانیا به رویکردهای جامعه شناختی را مطرح کردیم و به همین واسطه پروژه‌ی فکری استاد در دانش اجتماعی مسلمین را به صورت کوتاه بررسی کردیم و در نهایت با پرسشی در مورد چرایی انتخاب الحروف فارابی برای تدریس، گفت‌وگویی ۱۰۰ دقیقه‌ای ما در مورد عقلانیت اسلامی با ایشان به اتمام رسید. در ادامه مشروح این گفتگو از منظران می‌گذرد.

* با توجه به این که زمینه‌ی ورود شما به مسائل، فلسفی و به‌خصوص فلسفه‌ی صدرا است، سوال این است که اولاً به لحاظ فلسفی ربط حکمت صدرایی با انقلاب چه می‌تواند باشد؟ اصلاً ربطی وجود دارد؟ نظرات مختلفی وجود دارد و عده‌ای موافق و مخالف هستند. شما به عنوان شخصی که با زمینه‌ی صدرایی آشنایی دارید و فیلسوف صدرایی به حساب می‌آید، ربط فلسفه‌ی صدرایی با انقلاب اسلامی را تبیین بفرمایید.

شاید اگر از اینجا شروع کنیم مناسب باشد که انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب بود. این انقلاب در چه سطحی واقع شد و برای ایجاد چه تغییری بود؟ آیا صرفاً یک انقلاب سیاسی بود؟ این انقلاب برای حل چه مسئله‌ی به وجود آمده است؟ مسئله‌ی آن چه بود؟

این انقلاب، یک نظام سیاسی را عوض کرد. چه مشکل و چالشی با این نظام سیاسی وجود داشت؟ تفاوت این انقلاب با انقلاب مشروطه در چه بود؟ قرن بیستم را قرن انقلاب‌های رهایی‌بخش نامیدند. آیا انقلاب اسلامی در پایان قرن بیستم و در امتداد انقلاب‌های رهایی‌بخش بود؟ از آن نوع بود؟ رهایی از استعمار و ویژگی این‌انقلاب‌ها بود. انقلاب‌ها، همانند انقلاب الجزایر، به دنبال استقلال سیاسی بودند. در آمریکای لاتین، در آفریقا و آسیای جنوب شرقی کشورهای مستعمره‌ای وجود داشتند و هر کدام به نوعی دنبال استقلال سیاسی خود از کلونیالیزم بودند. البته ایران به آن صورت مستعمره نشد، اما شمال آفریقا یا خیلی از کشورها از جمله اندونزی مستعمره بودند.

انقلاب‌های ضداستعماری و رهایی‌بخش همه در جهان دوقطبی شکل می‌گرفتند و به لحاظ سیاسی باید بین این دو قطب عملیات می‌کردند. حتی غیرمتعهدهایی هم که درست شد ناظر به این دوقطب در یک ارتباط دگری با خود بود و در ارتباط با یک تقابل سیاسی مطرح شد. این دو قطب، دو قطب سیاسی بلوک شرق و بلوک غرب بود که هر دو به لحاظ فرهنگی در چهارچوب ایدئولوژی‌های مدرن قرار می‌گرفتند. بلوک شرق مارکسیست و بلوک غرب سرمایه‌داری. در واقع آن‌چیزی که انقلاب‌ها پس می‌زدند

استعمار بود اما به دنبال آن باز نوعی الگوگیری از جهان مدرن (چه چپ و چه راست) داشت. مثلاً در چین انقلاب با مائو شکل گرفت و در دامن بلوک شرق افتاد.

آیا انقلاب اسلامی ایران از این سنخ بود و صرفاً یک استقلال سیاسی می‌خواست؟ ایران به آن معنا وابستگی مستقیم به استعمار نداشت. البته یک نظام سیاسی حاشیه‌ای و نشین نسبت به بلوک غرب بود. آیا می‌خواست این وابستگی سیاسی را در آن دنیای دو قطبی قطع کند؟ می‌خواست این ارتباط را از یک طرف قطع و به طرف دیگری وصل کند و یا به دنبال یک «نه سیاسی»؛ به نفوذ این دو باشد و در نهایت به مجموعه‌ای غیرمتعهد ملحق شود؟

قطعاً بحث عمیق‌تر از این حرف‌ها بود. مسئله انقلاب اسلامی ایران صرفاً عدم وابستگی سیاسی نبود. البته از ابتدا شعار اول آن استقلال بود، اما این استقلال برای رهاسازی چیزی بود و هدفی داشت و این هدف اسلام بود. فکر می‌کنم آن چیزی که در این انقلاب رخ داد با همه‌ای انقلاب‌های سیاسی قرن بیستم فرق داشت. آن‌ها همه در یک جهان دوقطبی حرکت سیاسی داشتند و در فضای آن عالم حرکت می‌کردند. یعنی در چهارچوب ایسم‌های مدرن اعم از ناسیونالیسم و مارکسیسم و سوسیالیسم و دیگر ایسم‌ها این مباحث مطرح می‌شد. ولیکن انقلاب ایران، انقلاب اسلامی بود. بازگشت به هویت اسلامی بود. نوع شعارها هم فرق داشت. نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی. انقلاب اسلامی می‌خواست به عنوان یک راه سوم خود را مطرح کند. از این منظر شاید بتوان گفت انقلاب اسلامی ایران اولین انقلاب در دوقواره‌ای انقلاب فرانسه بود. بعد از انقلاب فرانسه انقلابی رخ نداده بود و هر چه واقع می‌شد بسط انقلاب فرانسه بود.

حتی شکل‌گیری جریان‌های چپ و راست و رویکردهای ناسیونالیستی و سوسیالیستی از آثار انقلاب فرانسه بود. در پایان قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹، جریان‌های چپ مارکسیستی و سوسیالیستی در دامن همین انقلاب و جهانی که این انقلاب ایجاد کرده بود، به وجود آمد. انقلاب اکتبر روسیه هم یکی از ترکش‌ها و یکی از صور مربوط به انقلاب فرانسه است. این انقلاب پیشینه دو سده‌ای هم داشت. انقلاب فرانسه موج سیاسی حرکتی بود که عقبه‌های هنری و ادبی و صنعتی و اقتصادی آن کاملاً شکل گرفته بود. در رنسانس انقلاب در افق صنعت و تکنولوژی و قبل از آن در هنر و ادبیات، فلسفه‌ای خود را شکل داده بود. شکل نظری آن با جریان انقلاب اینلایتنمنت و روشنگری به وجود آمده بود و مباحث و رویکرد نظری که کلیسا در قرون وسطی داشت را با این انقلاب به حاشیه رانده بود. این حرکت تا لایه‌های سیاسی ادامه یافت و انقلاب فرانسه با فروپاشی قدرت سیاسی‌ای به‌جامانده از غرب قرون وسطا خود را نشان داد و جهان جدیدی را ایجاد کرد. این جهان در قرن ۱۹ که قرن استعمار بود، بسط پیدا کرده بود. قرن بیستم قرن مقابله با استعمار در کشورهای غیرغربی بود. اما این مقابله اغلب در چهارچوب ایسم‌ها و در جهان دوقطبی که در قالب فرهنگ مدرن به وجود آمده بود، تعامل می‌کرد و به سوی مفاهیم نظری و سیاسی جهان مدرن پناه می‌برد. به نحوی اروپامرکزی و مرجعیت نظری جهان غرب پذیرفته شده بود.

اما انقلاب اسلامی ایران انقلابی فرهنگی بود که بعد از گذشت ۱۰۰ سال از انقلاب مشروطه و مقاومتی که به لحاظ سیاسی در برابر جهان مدرن کرده بود، این بار یک خیزش به سوی مفاهیم فرهنگی و تاریخی خود برداشت.

از مفاهیم ناسیونالیستی و سوسیالیستی و مارکسیستی مدرن کمکی نگرفت. بازگشت به اسلام بود. انقلاب اسلام بود. انقلاب فرهنگی و تاریخی خود ما بود که به وجود آمد. خیزش جهان اسلام در برابر سلطه‌ای بود که جهان مدرن بر ما پیدا کرده بود. در جهان اسلام یک خط‌کشی‌هایی ایجاد شده بود. کشورهای به وجود آمدند که این کشورها بعضاً نه مرزهای جغرافیایی طبیعی و نه مرزهای فرهنگی مشخصی داشتند. خط‌کشی‌هایی بود که بعد از فروپاشی دولت عثمانی توسط قدرت‌های غالب ایجاد شده بود و در این رقابت‌ها و سهم‌بندی‌هایی که بلوک غرب و شرق با یکدیگر داشتند، ایران سهم بلوک غرب و حوزه‌ای نفوذ انگلستان و بعد آمریکا بود.

انقلاب فقط یک انقلاب سیاسی در یک چهارچوب مدرن نبود. این انقلاب خیزش فرهنگی جهان اسلام بود. عرض من این است که وقتی پدیده‌ای در این افق واقع می‌شود، همان‌طور که انقلاب فرانسه یک نظام اجتماعی را می‌آورد که لایه‌ای رو بین آن سیاسی و قبل از آن لایه‌های تکنولوژی، صنعتی، اقتصادی، هنری، ادبی و فلسفی است؛ در انقلاب اسلامی نیز جهان جدیدی با نظام معنایی خود ایجاد شده است. در واقع انقلاب اسلامی خیزش جهان اسلام، با نظام معنایی خود بود.

*این نظام معنایی متکی به فقه یا عرفان بود؟

نظام معنایی جهان مدرن مشخص است. در درون خود تکثر و همین‌<ZWNJ>طور جهات مشترکی هم دارد. رویکردی به این عالم دارد که هیچ یک از فرهنگ‌<ZWNJ>های دیگر این رویکرد را نداشتند. در بعد هستی‌<ZWNJ>شناختی جهان مدرن، نگاه بشر به هستی یک نگاه کاملاً دنیوی است و از این افق عالم را می‌<ZWNJ>بیند و اگر یک زمانی از دین و معنویت سخن می‌<ZWNJ>گوید یا انکار می‌<ZWNJ>کند، چه انکار و چه اقبال و چه ادبار آن به تناسب تأثیری است که در حال و اکنون ما دارد.

نیازی است که برای این‌<ZWNJ>جا پاسخگوی بشر است. لذا اگر زندگی این‌<ZWNJ>جا نیاز به دین داشت بدش هم نمی‌<ZWNJ>آید که سراغ دین بیاید. یعنی جهان مدرن الزاماً ضد دین نیست. اگر این ویژگی را به عنوان سکولاریسم یاد کنیم، سکولاریسم در این معنا نیست که تقابل آشکاری با دین دارد. در مقطعی تقابل آشکاری با دین دارد به این صورت که دین را از عرصه‌<ZWNJ>هایی از زندگی حذف می‌<ZWNJ>کند. اما ممکن است دین را در عرصه‌<ZWNJ>هایی از زندگی نیاز داشته باشد و آن را طلب کند. اما منطق او در دفاع از دین عوض شده است و کاملاً دنیایی و این جهانی است.

برخی از صور این منطق دفاع، با رویکردهای پراگماتیستی و کارکردگرایانه به دین نگاه کردند و به این افق تعمیم دادند. من به دنبال این نیستم که در این فرصت وضعیت جهان مدرن یا انقلاب فرانسه را بررسی کنم اما می‌<ZWNJ>خواهم بگویم که این جهان، سطوح و لایه‌<ZWNJ>هایی دارد و سیاست‌<ZWNJ> یکی از سطح‌<ZWNJ>های آن است. اقتصاد یکی از این سطح‌<ZWNJ>ها است.

اقتصاد جهان غرب از سیاست آن جدا نیست و این با معرفت و علم پیوستگی دارد. حتی علم معنای جدید متناسب با خود را در این عالم پیدا می‌<ZWNJ>کند. به نظر من عمیق‌<ZWNJ>ترین لایه، نوع مواجهه‌<ZWNJ>ای است که با هستی و انسان پیدا می‌<ZWNJ>کنید. این‌<ZWNJ>که انسان و جهان چه نسبتی با یکدیگر پیدا می‌<ZWNJ>کنند. این افق، افقی است که وقتی زبان پیدا کند و بیان پیدا کند، یک افق فلسفی و وجودشناختی است. این افق وجودشناختی اگر با یک روش عقلی از خود دفاع کند، فلسفه به معنای خاص دیده می‌<ZWNJ>شود. ممکن است یک روش اسطوره‌<ZWNJ>ای داشته باشد که به اصطلاح فلسفی خوانده شود. ممکن است این افق در یک چهارچوب تفسیر دینی عالم و آدم را بیان کند. یا زبان به انکار بگشاید و متافیزیک را انکار کند و کاملاً ماتریالیستی بخواهد عالم را بیان کند و فوق عالم طبیعت را نفی کند. البته نفی فوق طبیعت و متافیزیک هم گزاره‌<ZWNJ>ی فیزیکی نیست. گزاره‌<ZWNJ>ای متافیزیکی است.

عالم مدرن، مبانی هستی‌<ZWNJ>شناختی، انسان‌<ZWNJ>شناختی و معرفت‌<ZWNJ>شناختی دارد. شاید ویژگی معرفت‌<ZWNJ>شناختی جهان مدرن همان‌<ZWNJ>چیزی است که از آن به عنوان اینلایتنمنت و روشنگری یاد می‌<ZWNJ>کنیم که در واقع وقتی می‌<ZWNJ>خواهد زبان خود را پیدا کند با دکارت آغاز می‌<ZWNJ>شود.

از حوزه‌<ZWNJ>ی هستی‌<ZWNJ>شناختی آن به عنوان سکولاریسم یاد می‌<ZWNJ>کنند و در حوزه‌<ZWNJ>ی انسان‌<ZWNJ>شناختی، به عنوان اصالت انسان این‌<ZWNJ>دنیایی و این‌<ZWNJ>جهانی نام می‌<ZWNJ>برند؛ این سه حوزه و این سه قلمرو از سنخ متافیزیکی است. سوال‌<ZWNJ>ها و پاسخ‌<ZWNJ>ها کلان است. سنخ مسائل علوم جزئی نیست. هیچ فرهنگ و هیچ تاریخ و هیچ تمدنی فارغ از این نوع سوال‌<ZWNJ>ها و جواب‌<ZWNJ>ها نیست. فناوری و تکنولوژی و علم و سیاست و اقتصاد و نحوه‌<ZWNJ>ی زیست و حیات متأثر از این لایه‌<ZWNJ>ها است.

اگر انقلابی همانند انقلاب اسلامی ایران در سطح فرهنگی ورود می‌<ZWNJ>کند و به بیانی قصد دارد تا از سلطه‌<ZWNJ>ی فرهنگ مدرن خود را رها و احیا کند، قاعداً باید در این سطح با جهان مدرن تفاوت داشته باشد. انقلاب اسلامی ایران به دلیل این که یک هویت فرهنگی دارد، یقیناً چنین لایه‌<ZWNJ>ای برای آن وجود دارد. این لایه متعلق به جهان اسلام است و خیزش فرهنگی و تاریخی و تمدنی اسلامی است. می‌<ZWNJ>خواهد سهم خود را در این نظام جهانی متناسب با هویت خود طلب کند و نسبت به سلطه‌<ZWNJ>ای که از ناحیه‌<ZWNJ>ی دیگر عالم ایجاد شده، زبان نقد دارد.

وقتی این انقلاب استقرار می‌<ZWNJ>یابد که به این هدف رسیده باشد و جهان اسلام جایگاه خود را به دست آورد و از ذیل نفوذ تصمیم‌<ZWNJ>گیری بخش دیگری از جهان خارج شود.

اگر انقلاب اسلامی در یک چنین سطحی مطرح می‌<ZWNJ>شود نمی‌<ZWNJ>تواند رویکردش با انسان و جهان در

حاشیه‌ی رویکردهایی باشد که در جهان مدرن جریان یافته است. یک زمانی شما وارد شبه جزیره می‌شوید که اسلام تازه ایجاد شده است. پیامبر (ص) وحی را از آسمان دریافت می‌کند و درون شبه جزیره یک هویت اسلامی را شکل می‌دهد. نبی اکرم (ص) مدینه‌ی انبیا را شکل داد و بعد هم امپراطوری‌های آن زمان را زمین‌گیر کرد و جغرافیای سیاسی جهان را تغییر داد. بدون شک در ۴۰ سال یا ۵۰ سال اول ظهور اسلام، یک انقلاب اجتماعی در سطح جهانی و در افق سیاسی رخ داده بود. اما قبل از آن، لایه‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متناسب با خود را به سرعت بسط داده بود.

*سنت عقلانیت اسلامی چگونه انقلاب اسلامی را پشتیبانی می‌کند؟

اگر به آن‌جا برگردیم و بخواهیم روایت کنیم که چه حادثه‌ای رخ داد، به سراغ قرآن و تصویری که قرآن از انسان در جهان نمایان کرده است، می‌رویم. و وقتی به سراغ انقلاب اسلامی ایران می‌آییم، این خیزش جهان اسلام است. جهان اسلام یک هزاره تاریخ و تمدن ایجاد کرده و جهان متکثری است.

این جهان در برابر جهان مدرن تحت فشار است. وقتی می‌خواهد انقلاب کند کدام روایت و کدام قرائت و کدام بخش از این جهان متکثر منشاء آن است؟ ما در گذشته‌ی جهان اسلام جریان‌های متکثری داریم و این جریان‌ها نظام‌های سیاسی و رفتاری مربوط به خود را هم داشتند و با هم ستیزها و درگیری‌هایی داشتند؛ همان‌طور که در جهان مدرن این اتفاقات رخ داده است.

وقتی بعد از ۱۴۰۰ سال می‌آییم و جریان‌هایی تحت عنوان اسلام در این جهان تعین پیدا کرده‌اند و هویت‌های متکثری داریم، اینجا باید بگوییم که کدام قسمت است؟ آیا در مصر است؟ در هند است یا در ایران است؟ یکی از جریان‌ها قاعدتاً جریانی است که با یک نگاه عقلی و با مدلی از عقلانیت در شکل و شمایل فلسفه‌ی اسلامی استمرار یافته است. از فارابی شروع می‌شود. یا قبل‌تر از او از خطبه‌های بلند، یا قبل‌تر از آن از آیاتی از قرآن که به تفکر و تعقل تحریک می‌کند؛ خطبه‌هایی که آینده‌ی تاریخ اسلام را در شکل‌گیری جریان عقلانی سمت‌وسو می‌بخشد. متفکرینی چون فارابی، سهروردی، ابن‌سینا، خواجه نصیر، میرداماد و ملاصدرا نمونه‌هایی از جریان فلسفی هستند که مدعی است از این منبع معرفتی استفاده می‌کند.

این جریان بیشتر یک جریان شیعی در جهان اسلام است. جریان اسلامی است اما بیشتر جریان شیعی است. در مقابل جریان حدیث‌گرایی که اساس آن اموی است و بعد شکل تعدیل شده‌ی آن به صورت کلام اشعری ادامه می‌یابد. امروزه این ظاهرگرایی و حدیث‌گرایی که در تقابل با عقل قرار دارد و عنصر عقلانیت را انکار یا محدود می‌کند، به صورت خاص، حیات مجدد خود را در طالبان و داعش و وهابیت پیدا کرده است. این‌ها دو مدل هستند که در این عالم حضور دارند.

انقلاب اسلامی ایران در بستر تفکر شیعی رخ داد و در بستر تفکر شیعی عنصر عقل، عنصری محوری و جدی است. فلسفه و بعد هستی‌شناسی او یک هستی‌شناسی صرفاً نقلی و حدیثی یا یک هستی‌شناسی صرفاً تحمیلی و شهودی نبود. عقل، یک حضور محوری داشت که البته این عقل یک عقل نقل‌ستیز و یا شهودستیز هم نبود.

*این عقل چه میزان نظری و چه میزان عملی است؟

در هر دو حوزه است. عقل وقتی آمد تقسیم‌بندی به نظری و عملی به موضوع مطالعه و نظر آن بازمی‌گردد. اگر در حوزه مسائلی است که مستقل از اراده‌ی انسان کار می‌کند، عقل نظری می‌شود و اگر همان عقل در زمینه‌ی مسائلی بیندیشد که با عمل انسان ایجاد می‌شوند، عقل عملی است.

البته این عقل نظری و عقل عملی که قوه‌ی فهم است، بخش گرم آن که جنبه‌ی انگیزشی است و در حاشیه‌ی آن فعال است بخش ایمان آن است و این هم حضور دارد. در ذیل این حوزه‌ی معرفتی که عقل نظری را به رسمیت می‌شناسد، یک جنبه‌ی گرایش و یک قلمرو ایمانی این‌گونه هم شکل می‌گیرد.

این عقلانیت ویژه جهان اسلام است و با عقلانیت عصر روشنگری کاملاً تفاوت دارد. عقلانیت عصر روشنگری که با اینلایتنمنت تعیین پیدا می‌کند، شهودستیز و وحی‌گراست؛ ستیز است و به دنبال آن عقل‌ستیز و نقل‌گرایز است. اما این‌ها گونه نیست. کاملاً خود اذعان دارد بدون این که بر او تحمیل شود. چون عقلی است که به لحاظ تاریخی به افق‌های فراعقلی هم می‌رسد و نقل را به عنوان یک کانال ارتباط با افق‌های فراتر از عقل به رسمیت می‌شناسد. جمع بین عقل و نقل اتفاق می‌افتد. این ریشه در قرآن دارد. «لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير»؛ اگر ما عقل را به کار می‌بردیم یا گوش می‌سپردیم که عقل و نقل است جزو اصحاب دوزخ نبودیم.

*این عقل چه میزان نظر به ساحت سیاست دارد؟

لایه عقلانیت در فرهنگ شیعی لایه‌ای فعالی بوده است و البته در دوران مدرن یعنی با آمدن سیاست مدرن، این حوزه عقلانیت به حاشیه رانده شده بود. سیاست مدرن ما در حاشیه‌های اقتضانات آن، یعنی آنچه در مشروطه و بعد از مشروطه به وجود می‌آید، نظام سیاسی است که تولید بومی عقلانیت مدرن در این عالم نیست اما در حاشیه‌های نسخه‌ای است که عقلانیت مدرن برای بخشی از این عالم بسته بود.

ما از دهه ۶۰ به بعد -۱۹۶۰ به بعد- رشته‌ای به نام جامعه‌شناسی توسعه با موضوع توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی داریم. جامعه‌شناسی توسعه در واقع نسخه‌ای است که جهان توسعه‌یافته برای کشورهای که توسعه‌نیافته‌اند می‌نویسد؛ چه این که استعمار نسخه‌ای است که کشورهای غربی با دست خود می‌خواهند در این بخش از عالم اعمال کنند.

این‌ها استعمار لفظ بدی نبود. به اسم آباد کردن آمدند. همان‌طور که توسعه‌نیافتگی و توسعه‌یافتگی و جامعه‌شناسی توسعه لفظ بدی نیست. منتها جامعه‌شناسی توسعه به دنبال این است که این مسیری که جهان مدرن رفته است را با توسعه‌های همه‌جانبه‌ای درون خود کشورهای غیرغربی انجام دهد و این کشورها خودشان با دست خود این اقدام را انجام دهند. نسخه‌ها را آن‌ها می‌نویسند که چگونه درون‌ها را شود. یعنی در درون این رخ دهد بدون این که به صورت استعمار حقنه شود.

همان که جان استوارت میل می‌گفت کشورهای که در دوران کودکی هستند اگر شانس بیاورند مستبدانی پیدا شوند که نسخه‌های جهان مدرن را آن‌ها اعمال می‌کنند. در حوزه‌های توسعه و جامعه‌شناسی توسعه این نیست که آن‌ها اعمال کنند، بلکه این‌ها خود با دست خود بیایند و «هم ساغرون» و «فاستخف قومه فاطاعوه» خودشان بفهمند که توسعه نیافتند و همانند ما شوند.

پس نظام سیاسی و نظام اقتصادی و خیلی از مسائل دیگر ما کاملاً گره‌زده‌ای و نسخه‌برداری از آن سوی عالم بود. آن نظام سیاسی یا نظام اقتصادی و صنعتی، عقلانیت و فلسفه‌های مربوط به خود را داشته است. یک تعبیری را برخی از اندیشمندان معاصر ما به کار بردند که «لا حول و لا قوة الا بالله»؛ قدرت سیاسی آن آخرین سنگری بود که در ذیل تاریخ غرب قرار می‌گیرد.

ذیل تاریخ غرب، سیاست آن است. یک لایه بالاتر، اقتصاد و فرهنگ آن است و بعد فلسفه و هنر است. ما با اولین چیزی که از غرب مواجه شدیم قدرت سیاسی آن بود. در حالی که آن‌ها سیاست در ذیل بود. یعنی انقلاب فرانسه پایان کار جهان غربی بود که در حال تکمیل بود و قدرت سیاسی آن آخرین سنگری بود که در آن‌ها فتح شد.

اولین مواجهه‌های ما با جهان غرب با قدرت سیاسی آن بود. قدری که عمیق شدیم و گفتیم ای فرنگی تو کیستی؟ تکنولوژی را دیدیم. فلسفه‌های تکنولوژی را ندیدیم. بعد رفتیم علوم پایه و فناوری را آوردیم و قدری جلوتر رفتیم و علوم اجتماعی را آوردیم. آخرین دانش‌هایی که از آن سو منتقل شد فلسفه بود. وقتی مارکسیسم در کشور ما آمد، ابتدا با امواج سیاسی بلوک شرق آمد، نه با لایه‌های عمیق فلسفی. یعنی اول هگل نیامد، فوئرباخ نیامد تا بعد مارکس بیاید. اول سیاست غالب‌شده‌ی مارکس در نیمی از عالم آمد و به دنبال آن اندیشه‌هاش و به دنبال آن فلسفه آمد. جاذبه‌های سیاسی و اقتصادی مارکسیسم بود که ما را به تبع آن به

ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان یک فلسفه آشنا می‌گردد.

*قبل از انقلاب هم ما این درگیری فکری را داریم؟

قبل از انقلاب با آمدن جهان مدرن، به یکباره زمینه‌های معرفتی و علوم تاریخی و بومی ما منزوی شدند. علمی که حضور داشتند. جریان عقلی که در رقابت با جریان‌های نقلی و گرایانه و ظاهرگرایانه که بیشتر به حوزه شیعی پناه آورده بود به یک پختگی می‌رسد. رویکرد اهل سنت بیشتر رویکرد اشعری بود. یا جریان عرفانی وقتی می‌خواست نطق و زبان بگیرد، کمتر در افق عقلانیت خود را تصویر می‌کرد و بیشتر با زبان اشعری خود را اظهار می‌کرد، در این جریان عقلی ما، یک پختگی در دوران صفوی شکل می‌گیرد و جمع بین عرفان و برهان و قرآن به صورت ارگانیک واقع می‌شود.

پس به این ترتیب لایه‌های هستی‌شناختی آن چیزی که در انقلاب اسلامی ایران رخ می‌دهد هویت عقلی دارد و این بستر پیدایش مباحثی از سنخ متافیزیک است. به شکلی که دیگر هستی‌شناسی آن جنبه‌های اسطوره‌ای و شهودی و نقلی محض پیدا نمی‌کند و از دفاع عقلی بهره می‌برد.

تا می‌خواهیم شروع به دفاع عقلی بکنیم، این هستی‌شناسی عقلانی است که در این‌جا حضور دارد. با چیزی از سنخ آن چیزی که در یونان وجود داشت. نوعی هستی‌شناسی عقلانی که در قبال نگاه اساطیری به وجود آمده بود. نگاه مشرکانه‌ای اساطیری که در آن سقراط مثل خرمگس می‌چسبید و سوال می‌کرد تا از این ارباب‌ها و خداوندگاران متکثر به سوی آن خداوندگار واحد و خیر و مثال اعلا راه ببرد. جهان اسلام وقتی به سراغ یونان رفت هرگز به سوی فرهنگ اساطیری آن نرفت و همین عنصر مقتول جهان یونان را گرفت. گو این‌که وقتی به ایران آمد هم عنصر توحید آن بود که مورد استقبال قرار گرفت.

*این ظرفیت و عقلانیتی که انقلاب را به وجود آورده چقدر نظر به عقل عملی داشته است؟ برخی می‌گویند در تاریخ تفکر اسلامی اندیشه سیاسی در بن‌بست سیاسی قرار دارد.

بحثی در جهان اسلام مطرح است به نام بحث امتناع. به این معنا که اصلاً ظرفیت تفکر عقلی و عقلانیت در جهان اسلام نیست. آمدن نقل و وحی و شهود چیزی است که مانع از این است که عقلانیت به وجود آید و عقلانیت در جهان اسلام یک عنصر عارضی بیگانه است که از یونان آمده است و احیاناً اگر وجود داشته هم در ایران شهر آرمانی قبل از اسلام چیزی بوده است. اما وقتی شکل تعیین یافته‌ی آن را می‌خواهند نشان دهند، می‌گویند در یونان است.

در ایران افرادی داریم که این حرف را زده‌اند و تئوری امتناع را داده‌اند. در اعراب هم این حرف زده شده و به طور خاص جابری؛ این حرف را می‌زنند. او می‌گوید عقلانیت جهان اسلام، عقلانیت بیانی و عرفانی است. یعنی عقل ناب نیست. عقل بیانی یعنی همان نقل و مرجعیت نقل است. عقل عرفانی یعنی مرجعیت شهودی است. اما عقل برهانی در جهان اسلام خیلی کوتاه در معتزله و احیاناً در ابن‌رشد عنصر مفقودی است و آن چیزی هم که در شرق جهان اسلام، همانند فارابی و شیخ اشراق و ابن‌سینا ایجاد شده چون با نقل و شهود درآمیخته، تصوف است و عقل نیست.

عقلانیت مربوط به جهان مدرن است و ریشه در یونان داشته و در جهان مدرن به وجود آمده و الان هم ما گریزی از این که این عقلانیت مدرن را در جهان اسلام بیاوریم، نداریم. لذا جابری به دنبال این است که این عقل برهانی را به یک صورتی در جهان اسلام احیا و مطرح کند. جابری معتقد است مقداری از عقلانیت در معتزله وجود داشته است. اما در کل، مراد او از این عقلانیت برهانی همین عقلانیت مدرن است و ویژگی عقلانیت برهانی این است که به شرط لا است. مثل اینلایتنمنت. وقتی نسبت به شهود به شرط لا بود، نسبت به نقل هم به شرط لا هست. چون نقل در جهان اسلام در حاشیه‌ی وحی و شهود و حیانی مرجعیت پیدا می‌کند و خود مرجعیتی ندارد.

به عبارت دیگر نقل در معرفت علمی، یا باید نقل لا، عن حس، یا نقل لا، عن عقل، یا نقل لا، عن شهود، یا نقل لا، عن عقل، باشد. نقل از عقل؛ مثل این‌که بگوییم چون ابن‌سینا گفت، چون ارسطو گفت، چون دکارت گفت و چون نیوتن گفت؛ مرجعیتی ندارد، عقل همواره هست. آن عقل نیوتن الان هم هست.

نقل & laquo; عن حس؛ اگر نسبت به مسائل محسوس تاریخی باشد که امروز این حس به آن رجوع نداشته باشد، همچنان مرجعیت دارد. اما در عقل مدرن، نقل & laquo; عن شهود؛ مرجعیتی ندارد و فقط نقل & laquo; عن حس؛ هست که مرجعیت دارد. اما در جهان اسلام نقل & laquo; عن شهود؛ در صورتی که شهود، شهود و حیانی باشد مرجعیت دارد.

از دیدگاه جناب آقای جابری، عقلانیت جهان اسلام با عقل بیانی یعنی عقل نقل است. ادبیات و علوم ادبی است! یا خود شهود است، که عرفان است. آن & zwnj;ها این پیش & zwnj;فرض را گرفته & zwnj;اند که عقل، نسبت به نقل و شهود، به شرط لا است. در جهان اسلام عقلانیت & laquo; به شرط لا؛ نیست، & laquo; لا بشرط؛ است. بر عقل تحمیل نمی & zwnj;کنند و نمی & zwnj;گویند که عقل از قبل حتما باید مقابل با شهود باشد؛ بلکه عقلانیت جهان اسلام به اقتضای ذات خود، یک فراروی به سمت شهود دارد. این ویژگی عقلانیت جهان اسلام است. مثلا ابن & zwnj;سینا این & zwnj;گونه است.

آن چیزی که جابری و روشنفکری مدرن توجه ندارند این است که بر عقل تحمیل می & zwnj;کنند که عقل باید وحی و شهود را پس بزند. در صورتی که خود عقل باید گوش کند و اگر خود به شهود رسید، می & zwnj;پذیریم و خط قرمزی هم ندارد. همان & zwnj;طور که این خط قرمز را بر آن تحمیل نمی & zwnj;کنیم که ضد شهود باشد، به همین ترتیب هم بر او تحمیل نمی & zwnj;کنیم که این شهود را حتما باید بپذیرد. مگر این & zwnj;که از دل خودش بجوشد و خودش به & laquo; ما عبد به الرحمن؛ روی آورد. اگر در جهان یک هستی قدسی و ساحت & zwnj;های متعالی وجود دارد و عقل، جهان را نشان می & zwnj;دهد، پس عقل خود باید به آن ساحت & zwnj;های متعالی راه ببرد.

ما این & zwnj;جا نمی & zwnj;خواهیم بحث فلسفی کنیم. بنده می & zwnj;خواهم گزارش دهم. می & zwnj;خواهم بگویم عقلانیت جهان اسلام، عقلانیتی نبود که ضد وحی و وحی & zwnj;گریز و نقل & zwnj;گریز باشد. البته ما در جهان اسلام، نقل & zwnj;های ضد شهود و یا ضد عقل هم داشتیم که این & zwnj;ها نوعا ایدئولوژی بود و در حاشیه & zwnj;ی قدرت، و برای تحریف در جریان اصلی وحی شکل می & zwnj;گرفت. اموی است. این رویکرد و عمدتا این حدیث & zwnj;گرایی و کاسه & zwnj;های از آش داغ & zwnj;تر، به لحاظ تاریخی در بنی & zwnj;امیه ریشه دارند.

*از منظر این عقلانیت اسلامی، به آن & zwnj;هایی که بحث زوال اندیشه را مطرح می & zwnj;کنند، چه پاسخی می & zwnj;توان داد؟

این امتناع را هم جابری دارد و هم در ایران وجود دارد. منتها با بیان & zwnj;های متفاوتی است. به شکل مدرن غربی عقلانیت قائل هستند. همان & zwnj;طور که غربی & zwnj;ها جریان & zwnj;های رومانیسیسم را به این دلیل که شهودگرا هستند ضد مدرن می & zwnj;گیرند، & zwnj;این & zwnj;جا هم معتقدند اگر عقلانیت مرجعیتی از نقل یا شهود بیاورد عقلانیت نیست. در صورتی که ما این معنا از عقل را حتی در معتزله هم نداشتیم. حتی معتزله هم نقل & zwnj;گریز و وحی & zwnj;ستیز نبود.

ابن & zwnj;سینا کاملا عقل & zwnj;گرا است و هیچ خط قرمزی را هم برای عقل قائل نیست. معتقد است هیچ پیش & zwnj;فرضی برای عقل نیست و نمی & zwnj;پذیرد. نه & laquo; اسطوره & zwnj;ی او کام & raquo; را به دست می & zwnj;گیرد که پیش & zwnj;فرضش این باشد که جهان خالی است و هیچ چیزی در آن نیست و نه پیش & zwnj;فرضی دارد که چیزی هست. معتقد است باید عقل خود دریابد.

می & zwnj;گوید اگر کسی چیزی را بدون استدلال، نه حتی قبول؛ بلکه رد هم بکند، او آدم نیست. مثلا اگر به دلیل این که نیاز به آن نداریم بگوییم نیست، یا بر اساس نبودن آن عالم را تصویر کنیم، از آیین انسانیت خارجیم. چراکه انسان موجودی است که عقل دارد. عقل بدون برهان نه چیزی را می & zwnj;پذیرد و نه چیزی را رد می & zwnj;کند. این & zwnj;طور شخصی آدم نیست. این سخن ابن & zwnj;سینا است.

این سطح از عقلانیت در ابن & zwnj;سینا وجود دارد. این وحی & zwnj;گریز و نقل & zwnj;گریز و شهودگریز نیست و خود شهود را اثبات می & zwnj;کند. به شهودهای رحمانی و شهودهای شیطانی قائل است و هر شهودی را نمی & zwnj;پذیرد. قواعدی را برای نحوه & zwnj;ی مواجهه با شهود قائل است. با برخی از شهودها که ضد عقل باشند درگیر می & zwnj;شود. شهودهایی که فراعقل هستند را اگر دلیل عقلی برای صحت آن داشته باشد می & zwnj;پذیرد و اگر همانند بحث معجزه، دلیل عقلی اجمالی برای آن داشته باشد، تسلیم آن می & zwnj;شود. اگر غیر از این باشد، نه می & zwnj;پذیرد و نه رد می & zwnj;کند، بلکه با احتیاط با آن مواجه می & zwnj;شود. مرجعیتی برای آن قائل

در سطح عقلانیت جهان اسلام هر صاحب شهودی هم حق ندارد صحبت کند. برخی از این شهودها یقیناً مطرود است و برخی از این شهودها یقیناً در افق عقل اثبات می‌‌ شود و برخی از این شهودها فراعقل است که اگر همانند اعجاز، یک دلیل اجمالی عقلی برای آن وجود داشت، می‌‌ توان از آن کانالی برای منبع معرفتی جدید مطرح کرد.

وحی و ره‌‌ آورد وحی هم عقلانی است، اما با یک دلیل اجمالی. یک‌‌ سری جاها با دلیل تفصیلی عقلانی است. این ویژگی عقلانیت جهان اسلام است. این خصوصیت هم در ابن‌‌ سینا، هم در شیخ اشراق و هم در ملاصدرا است و از همه بهتر ملاصدرا این‌‌ ها را جمع کرده است.

انقلاب اسلامی ایران حیات مجددی است که این بخش از جهان اسلام سهم خود را می‌‌ یابد. تهرانی را دارید که شهر هزار فیلسوف است. میراث فلسفی عهد صفوی عمدتاً به تهران منتقل شده است. میراث فقهی آن بیشتر به نجف رفته است. اما جهان مدرن که می‌‌ آید با این میراث فلسفی‌‌ اش هیچ تعاملی برقرار نمی‌‌ کند.

جهان مدرن تکنولوژی خود را می‌‌ آورد. به فلسفه کاری ندارد. اما توجه نداریم که این فناوری، یک مباحث نظری‌‌ و لایه‌‌ های فلسفی هم دارد. اگر قرار بود این تکنولوژی عمیق وارد شود باید همراه با علمش می‌‌ آمد. باید با علوم پایه می‌‌ آمد و علوم پایه‌‌ ی آن باید با فلسفه‌‌ اش می‌‌ آمد. این‌‌ ها را توجه نکردیم.

* شما در جایی در مورد بحث ربط انقلاب اسلامی و حکمت فلسفی صدرایی گفته بودید که ربط منطقی بین این دو وجود ندارد.

در مورد چیزی که از بنده نقل شده بود که گفته بودم که حکمت صدرایی تاثیر مستقیمی در انقلاب اسلامی ندارد، این در واقع پاسخی به شتابزدگی‌‌ هایی است که فکر می‌‌ کنند متافیزیک و مباحث حکمت نظری مستقیماً عهده‌‌ دار مسائل تجویزی و انتقادی‌– اجتماعی است.

هستی‌‌ شناسی هستی‌‌ شناسی است. فلسفه فلسفه است. معرفت‌‌ شناسی معرفت‌‌ شناسی است. از دل معرفت‌‌ شناسی موشک به هوا نمی‌‌ رود. از دل مباحث فلسفی ماشین ساخته نمی‌‌ شود. از هیچ فلسفه‌‌ ای مستقیماً ماشین خارج نمی‌‌ شود. ماشین یا موشک یا هر چیز دیگری از آن در نمی‌‌ آید. این زمینه‌‌ های فلسفی برای ایجاد دانش‌‌ های بعدی فرصت به وجود می‌‌ آورد و مسیر آن‌‌ ها را تعیین می‌‌ کند.

* مکانیزم این زمینه سازی به چه صورت است؟ فرضاً چگونه قرار است امتداد تفکر صدرایی به چنین چیزی برسد؟

اگر در معرفت‌‌ شناسی به وحی بازگشتید و نقل را به عنوان یکی از منابع استنباط پذیرفتید، در آن زمان در حوزه‌‌ ی مسائل عملی در کنار عقل عملی، نقل هم حضور فعال دارد. حقوق شما دیگر متمرکز بر عرف و رویه‌‌ ی لردها نمی‌‌ شود. حقوق شما روی یکی از منابع استنباطی همانند کتاب و سنت و این‌‌ طور امور متمرکز می‌‌ شود.

اگر فلسفه‌‌ ی شما یک فلسفه‌‌ ی پدیدارشناسی شد، رویکرد نظریه‌‌ های اجتماعی شما نظریه‌‌ های تفصیلی متناسب با خودش را تولید می‌‌ کند. اگر فلسفه‌‌ ی پوزیتیویستی شد، پوزیتیویسم یک نوع معرفت‌‌ شناسی است. ماتریالیسم یک نوع هستی‌‌ شناسی است. اما این ماتریالیسم و پوزیتیویسم مسیر علوم پایه و علوم اجتماعی و انسانی را در یک مسیر خاص چهارچوب‌‌ بندی می‌‌ کند.

اگر فلسفه‌‌ ی شما فلسفه‌‌ ی پرگماتیستی شد، نظریه‌‌ های اجتماعی شما متناظر با آن شکل می‌‌ گیرد. ساحت مسائل فلسفی ساحت مسائل اجتماعی یا مسائل سیاسی نیست، اما هیچ نظریه‌‌ ی سیاسی یا اجتماعی هم بدون یک عقبه‌‌ ی فلسفی و معرفت‌‌ شناسی نیست. به این ترتیب فلسفه‌‌ ی فارابی یا فلسفه‌‌ ی سینیوی یا فلسفه‌‌ ی صدرایی به لحاظ منطقی قواعد هستی‌‌ شناسی را مطرح می‌‌ کنند، انسان را معرفی می‌‌ کنند که کیست. امروز و فردا را چه کنیم

و آب و هوا را چگونه بشناسیم این‌ها در حیطه‌ی و ورود مستقیم فلسفه نیست. او به شما می‌گوید حس یک منبع معرفتی هست یا نیست. اگر گفت هست، سپس می‌گوید حالا با حس برو و بشناس. مثلاً حالا که با حس می‌شناسید، می‌شود هواشناسی. فلسفه‌ی سینیایی و صدراپی تا انتها هواشناسی نیست، تا آخر فیزیک نیست، اما مسیر و راه را برای این علوم بعدی می‌گشاید یا می‌بندد. در دل فلسفه‌ی فارابی یک دانشی به نام حکمت مدنی شکل می‌گیرد و در دل روش کلامی اشعری یک دانشی به نام علم عمران شکل می‌گیرد. علم عمران نمی‌تواند حکمت مدنی باشد. آن‌جا از یک عقبه‌ی استفاده می‌کند اما این‌جا از عقبه‌ی فلسفی استفاده می‌شود.

در دل کلام اشعری فقهی به وجود می‌آید که فقه اهل سنت است. در دل کلام شیعی فقهی به وجود می‌آید که فقه شیعی است و عقل، یکی از منابع استنباط آن است. با مبانی متفاوت، این تفاوت‌ها به وجود می‌آید.

انقلاب اسلامی در جایی که می‌گوید این کار باید بشود و این کار نباید بشود از فقه استفاده می‌کند اما این فقه از یک زمینه‌ی فلسفی و عقلانی بهره می‌برد. عقل یکی از منابع استنباطش است و فلسفه‌ی صدراپی یا سینیوی یا فارابی از این مبنای استنباط بودن عقل، دفاع می‌کند. یا فرضاً آیات و احادیث مأثور از این دفاع می‌کند.

*نسبت فلسفه و علوم چگونه برقرار می‌شود و ورود فلسفه نظری به مباحث علوم انسانی از جمله فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی چگونه است؟ این امتداد عقلانیت در شرق و غرب در موضوعات علوم انسانی به چه صورت قابل مقایسه است؟

فلسفه‌ی مدرن با مسائلی مواجه شدند و سپس علوم عملی ذیل این‌ها به وجود آمده و شکل گرفته است. همان‌طور که در جهان اسلام بیان می‌دهد؛ هایی داریم که عقل را از مرجعیت انداختند و به نقل پرداختند یا عقل را در زمینه‌ی خاص و فقط در چهارچوب نقل فعال کردند و احکام مستقلات عقلی را از رسمیت انداختند، در جهان مدرن هم عقل ماجرایی دارد.

یعنی عقل مدرن با عقل وحی‌گرای و وحی‌ستیز (راسیونالیسم) شکل می‌گیرد و به سوی عقل تجربی افول می‌کند. بعد از آن عقل تجربی کلاً مرجعیت خود را از دست می‌دهد و بعد این عقل در کانت کاملاً خودبنیاد می‌شود. یعنی سوژکتیو می‌شود. سوژه‌ی محور می‌شود. این عقل سوژه‌ی محور در افق تجربی هم شکل سوژکتیو بر آن غالب می‌شود. و در درازمدت با مرگ سوژه هم مواجه می‌شود.

در واقع عقل سوژه‌ی محور به سمت و سوی می‌رود که به تقدم اراده بر علم منجر می‌شود و در نیچه این را می‌توانید ببینید. حرکت اولیه‌ی در کانت است که عقل عملی بر عقل نظری غالب می‌شود. این‌ها ویژگی‌های عقل مدرنی است که در حال به وجود آمدن است. عقل در جهان اسلامی این مسیرها را طی نکرده است.

بعد از این‌ها که جهان مدرن در این مسیر حرکت کرد، علوم اجتماعی و علوم انسانی و داوری‌اش درباره‌ی متافیزیک این‌گونه شد که نه تنها متافیزیک که فیزیک را هم از دست داد. یعنی فیزیک آن هم سوژکتیو شد. یعنی علم را از دست داد. سوژکتیو شدن به این معنا که علم محصول کار انسانی شد. خودبنیاد شدن یعنی عقل، قالب ذهنی انسان است که بر عالم می‌افتد؛ نه این‌ها که عالم بخواهد روشن کند که حقیقت عالم چیست. این مسئله این‌جا رخ می‌دهد.

ما در جهان اسلام این مسائل را نداریم. این ویژگی‌ها را پیدا نمی‌کنیم. مسئله‌ی سوژه و اوبژه در جهان اسلام هم برای فیلسوفان ما به وجود آمد و اولین بار در ابن‌سینا خود را نمایان کرد. سوژه و اوبژه حدود ۵۰۰ سال چالش‌های جدی را داشت. سوژه یعنی شناسا و اوبژه آن عالمی است که می‌خواهد شناخته شود. این شناسا جوهر و سوژه است و اوبژه یا همان چیزی که می‌خواهد آن را بشناسد، خود یک جوهر یا عرض است. علم عرض است. کیف نفسانی است. حال من با کیف نفسانی می‌خواهم جوهر یا اعراض دیگر را بشناسم و جوهران مع عرض کیف اجتماع؟. جوهر با عرض است و عرض علم است. وقتی قرار است به

یک جوهر علم پیدا کنم. این دو چگونه جمع می‌شود؟؛ام کل تحت کیف، کیف یقع؟؛ (شعر تقریباً شبیه به این است) یا چگونه من با یک کیف نفسانی، به کیفیات و عوارض دیگر علم پیدا می‌کنم؟ این مشکل سوزه و اویزه است.

ملاصدرا این مشکل را از مسیر کانتی و به سوی عقل سوپراکتیو پیش نمی‌برد. به صورت دیگری از طریق اتحاد عاقل و معقول آن را حل می‌کند و دهان این زخم ۵۰۰ ساله را می‌بندد. درست در زمانی که این مسئله در غرب دهان باز می‌کند. ملاصدرا با دکارت همزمان است.

لذا علوم انسانی در جهان اسلام مسیری که در جهان غرب طی شد را نمی‌تواند طی کند و این اتفاق هم نیفتاد. شما در فارابی فقه را به عنوان بخشی از علم مدنی می‌بینید. بخش تجویزی و انتقادی آن است. حال آن که زمانی که علوم انسانی یا علوم اجتماعی در غرب به وجود می‌آید، تا ۷-۸ دهه می‌گوید اصلاً علم نباید جنبه‌ی تجویزی داشته باشد. دانش از ارزش جدا است. بعد هم که جنبه‌ی تجویزی را می‌آورد، با یک قرائت فرانکفورتی این کار را انجام می‌دهد. فارابی از ابتدا می‌گوید علم، هم جنبه‌ی تبیینی دارد و هم جنبه‌ی تجویزی. جنبه‌ی تجویزی را عقل عملی و با کمک نقل تأمین می‌کند و فقه را ایجاد می‌کند و فقه علم است. فقه، بخشی از علم اجتماعی جهان اسلام است.

اصلاً تقسیم‌بندی علوم در این‌جا با آن‌جا فرق دارد. این حکمت صدرایی یا حکمت اسلامی قاعداً در طبقه‌بندی علوم و در تعریف علم اثرگذار است. حکمت اسلامی، علم را طوری تعریف می‌کند و فلسفه‌های مدرن طور دیگری تعریف می‌کنند. تا راسیونالیسم هست علم یک تعریف دارد، وقتی پوزیتیویسم می‌آید، علم تعریف دیگری پیدا می‌کند. وقتی پوزیتیویسم افول می‌کند و جریان‌های پست‌مدرن می‌آید تعریف علم عوض می‌شود.

تا مدتی تعریف علم در جهان مدرن عوض نمی‌شود و همان تعریف جهان اسلام است اما محدود است. ولیکن بعد از مدتی اصلاً تعریف کلاً عوض می‌شود. فلسفه‌ی اسلامی در حراست از تبیین و تعریف علم اثرگذار است. در تقسیم‌بندی علوم اثرگذار است. در روشی که علوم جزئی و از جمله علوم انسانی و اجتماعی پیدا خواهند کرد تاثیرگذار است. این‌ها تاثیراتی است که دارد.

منظور من از صحبتی که در مجمع عالی حکمت کردم این نبود که حکمت صدرایی در انقلاب اسلامی ایران اثر ندارد بلکه خواستم بگویم این‌که انقلاب باید کرد یا نباید کرد، به صورت مستقیم از دل حکمت صدرایی در نمی‌آید. اصلاً فلسفه درباره‌ی احکام کلی هستی بحث می‌کند نه راجع به این‌که امروز و فردا باید چه کنیم! اما پاسخ به این پرسش که امروز و فردا باید چه کرد بدون یک فلسفه امکان‌پذیر نیست. برخی شتابزده می‌خواهند ربط دهند و این شتابزده ربط دادن، بد دفاع کردن است و دفاع بد، بدترین نوع حمله است. بنده خواستم جلوی این حمله را بگیرم. گفتم شتابزده وارد نشوید. اما به این معنا نیست که علوم اجتماعی مدرن فلسفه ندارند یا فلسفه‌ی صدرایی در تعریف علم و تعریف علوم اجتماعی و روش علوم اجتماعی تاثیرگذار نیست. یقیناً هر کدام از این‌ها در جای خود است.

بحث بنده این است که حکمت اسلامی یکی از جریان‌های جهان اسلام بود که انقلاب اسلامی برای حیات این جهان برخاست. اتفاقاً جرقه‌ی این انقلاب از دل این جریان زده می‌شود. امام (ره) نمی‌گفت فقه، فلسفه است. این بحث‌ها را کاملاً جدا می‌کرد. کسانی که فلسفه نمی‌دانند، فقه را با فلسفه درمی‌آمیزند و خیلی از مغالطات ایجاد می‌شود. امام کاملاً تفکیک می‌کرد.

اما این‌چنین هم نیست که فقه خود را بی‌نیاز از یک نوع هستی‌شناسی و یک نوع موضوع‌گیری از سنخ موضوع‌گیری‌های فلسفی و هستی‌شناسی بداند. اگر فلسفه‌ی شما فلسفه‌ی ماتریالیستی شد دیگر جایی برای فقه نمی‌توانید داشته باشید. اگر فلسفه‌ی شما فلسفه‌ی مشرکانه شد جایی برای فقه نمی‌توانید داشته باشید. اگر فلسفه‌ی شما معرفت‌وحیانی را انکار کرد جایی برای نقل نمی‌توانید داشته باشید.

شما در فارابی اصطلاحی به نام عقل مستفاد دارید. عقل مستفاد یعنی آدم به جایی می‌رسد که مخزن علم الهی می‌شود. و لذا شاء ان یعلم عِلْمَ؛ چنین تعبیری را در فلسفه‌ی یونان ندارید. عقل مستفاد فارابی است که این ظرفیت را به وجود می‌آورد که فقه به عنوان یک دانش تجویزی متخذ از وحی، به

عنوان جزئی از حکمت مدنی به رسمیت شناخته می‌شود.

*در خلال بحث‌ها تصدیق فرمودید که فلسفه در هیچ جا به طور مستقیم ورود نمی‌کند و احکام عملی، احکام متافیزیکی نیست. از همین منظر نقدی که به مباحث شما در نقد رویکردهای علوم اجتماعی وارد می‌شود این است که این نقدها در نهایت امر تنها یک نقد درجه دو است و در خود علوم اجتماعی منجر به تولید خاصی نمی‌شود. مثلاً در همین بحث سوژه و اوبژه و معنا و نقدهایی که شما به رویکردهای مختلف علوم اجتماعی وارد کردید چنین مسئله‌ای مطرح است.

تا وقتی مبانی علوم اجتماعی را بیان می‌کنیم، این یک نوع روش‌شناسی است و روش‌شناسی هم یک علم درجه دوم است. یعنی من می‌گویم این نظریه‌شناسی جامعه‌شناسی است؛ شناختی از یک مبانی پدیدارشناختی یا ماتریالیستی یا فلسفه‌شناسی یا تحلیلی یا پراگماتیستی دارد بهره می‌برد. در این مقام بنده نه فیلسوف تحلیلی هستم نه جامعه‌شناس، اما این ربط‌ها را تشخیص می‌دهم. این درجه دوم است. اما برای تشخیص این‌که کدام فلسفه درست است باید فیلسوف باشم. این‌که به هنگام نظریه‌پردازی از کدام مبانی استفاده می‌کنم، باید روش‌شناس باشم. اما وقتی وارد حوزه‌ی علوم اجتماعی می‌شوم در درون آن دو دسته علم دیگر نیستم، اما از آن دو علم دیگر هم بی‌نیاز نیستم. به نحوی نیازمندم. به آن مبانی نیاز دارم چرا که اصول علم من روی این‌ها سوار است و نیاز به روش‌شناسی دارم برای این‌که خودآگاهی پیدا کنم. لذا شما هرگز از یک روش‌شناس نباید توقع داشته باشید علم درجه اول به شما بدهد. اما در علم درجه اول بدون روش‌شناسی، خودآگاهی پیدا نمی‌کنید. از یک فیلسوف نباید توقع داشته باشید که علم جزئی به شما بدهد، اما هیچ علم جزئی بدون فلسفه نمی‌تواند قدم از قدم بردارد.

ما در جهان اسلام هم فلسفه‌های مربوط به خود را داشتیم و هم دانش‌های جزئی متناظر و متناسب ذیل آن را. وقتی علم مدرن آمد و سازمان‌های رسمی شکل گرفت و علوم اجتماعی و انسانی و علوم پایه را منتقل کرد، در حاشیه‌ی این‌ها فلسفه‌های دیگر را هم به این‌جا آورد. حتی تعریف علم را به صورت مدرن آورد؛ تعریفی که نه در قرآن داشتیم و نه هیچ فیلسوفی آن را گفته بود. حتی تعریف فلسفه را هم متناسب با فلسفه‌هایی که به وجود آمده بود، عوض کردند. وقتی عقل یا علم سوپرکتیو شد، دیگر علم و عقل ارزش جهان‌شناختی ندارند.

حال آن‌که در جهان اسلام علم نور است و حقیقت را نشان می‌دهد. این‌ها را هیچ توجه ندارند و گرفتار آشفتگی زبان و گرفتار مشکلات دیگر هستیم. انقلاب اسلامی ایران اگر انقلابی است که سهم فرهنگی و تاریخی و تمدنی خود را می‌خواهد داشته باشد و نظام اجتماعی مربوط به خود را می‌خواهد ایجاد کند، باید علوم متناظر به خود را هم احیا کند. یعنی نمی‌توانید سیاستی که در این مملکت در حاشیه‌ی جهان مدرن شکل گرفته را به‌هم بریزید اما معرفتی که در حاشیه‌ی پیوسته‌ی جهان مدرن به‌وجود آمده است را به‌هم نریزید.

اگر چنین اتفاقی نیفتد، دیر یا زود این انقلاب شکست می‌خورد. این انقلاب باید با همان توفندگی که آن اقتدار سیاسی را به‌هم ریخته باید این اقتدار فلسفی جهان مدرن را هم به‌هم بریزد و یا حداقل از این‌که اندوخته‌ی تاریخی خود فرصت بروز و ظهور یابد، حراست و اقتدار تاریخی خود را حفظ کند و زبان پیدا کند و بتواند گفت‌وگو کند.

وقتی شما در حاشیه‌ی مفاهیم مدرن، گذشته‌ی تاریخی خود را بازخوانی می‌کنید و این با انوریته‌ی جهان غرب می‌آید و مستقر می‌شود، اجازه‌ی زبان گرفتن از ذخیره‌ی‌های تاریخی خودتان را هم به شما نمی‌دهد. به عنوان مثال وقتی شما اندیشه‌ی‌های اجتماعی و علوم اجتماعی تاریخی خود را تحت عنوان تفکر اجتماعی و اندیشه‌ی اجتماعی می‌خوانید، یعنی بر ناصیه‌ی آن می‌زنید که این‌ها علم نیست و پیشاعلم است.

وقتی که علوم اجتماعی تاریخی خود را به نام فلسفه‌ی اجتماعی و فلسفه را به معنای کُنتی به کار می‌گیرید (که علم نیست و در تقابل با علم است)، پیشاپیش امکان خواندن و قرائت گذشته‌ی تاریخی خود را از دست داده‌اید. اصلاً نمی‌توانید ارتباط برقرار کنید.

این انقلاب اگر انقلاب است همان zwnj؛طور که ساختار سیاسی را فروریخت و زیرسوال برد و ساختار متناسب با خود را دنبال کرد تا ایجاد کند، باید ساختارهای معرفتی مدرن را زیرسوال ببرد و آن zwnj؛قدر قدرت داشته باشد که این کار را انجام دهد. تا با زیرسوال بردن این اقتدار، فرصت داشته باشد خود و تاریخ خود را ببیند.

سلطه zwnj؛ی مفاهیم مدرن و اتوریته zwnj؛ی آن مانع از مشاهده zwnj؛ی هویت تاریخی خود می zwnj؛شود. سلطه zwnj؛ی این مفاهیم مانع از قرائت خود می zwnj؛شود. سلطه zwnj؛ی این مفاهیم، گذشته zwnj؛ی تاریخی را در حاشیه zwnj؛ی نظام مفهومی مدرن برای شما بازخوانی می zwnj؛کند و این انقلاب نمی zwnj؛شود و ریشه zwnj؛ی انقلاب را می zwnj؛خشکاند.

انقلاب در واقع خیزش فرهنگی و تاریخی بود. این خیزش همان zwnj؛طور که به خود اجازه داد نظام اقتدار را زیرسوال ببرد و حتی در صورتی که لازم بداند برهم بزند، (و البته لازم دانست و برهم زد) باید این قدرت را داشته باشد که گذشته zwnj؛ی خود را ببیند و متناسب با آن عمل کند.

*آیا این انهدام ساختاری از بحث فلسفه zwnj؛ی مضاف دنبال می zwnj؛شود؟

فلسفه zwnj؛ی مضاف قصه zwnj؛ی بسیار پرغصه zwnj؛ی دارد. بحث فلسفه zwnj؛ی مضاف چیست؟ همان zwnj؛طور که علم در جهان اسلام معنا و مفهومی داشت و در جهان مدرن معانی و مفاهیم دیگری پیدا کرد، فلسفه هم معانی و مفاهیمی دارد. چهارچوبه zwnj؛ی مفهومی فلسفه zwnj؛ی مضاف، یک مفهوم مدرن است. یعنی صورت دیگری از قدم برداشتن در حاشیه zwnj؛ی جهان مدرن است.

اگر می zwnj؛گوییم فلسفه zwnj؛ی مضاف، باید ببینیم فلسفه را به چه معنایی به zwnj؛کار می zwnj؛بریم. آیا در معنای کنتی و در تقابل با علم می zwnj؛بینیم یا فلسفه را در معنای تاریخ جهان اسلام درک می zwnj؛کنیم. اگر اجازه بدهید این بحث را در فرصت دیگری بررسی کنیم.

*به عنوان سوال آخر بفرمایید بحث تدریس کتاب الحروف فارابی را با چه انگیزه zwnj؛ای شروع کردید و اساسا دنبال چه هستید؟

من معتقدم جهان اسلام دانش اجتماعی مربوط به خود را در قدوقواره zwnj؛ی خود و متناسب با جریان zwnj؛هایی که در بطن آن بوده zwnj؛اند، داشته است. صورتی از این دانش که در قالب علم مدونی شکل گرفت، علم عمران ابن zwnj؛خلدون بود. علم عمران ابن zwnj؛خلدون نه در شرق جهان اسلام و نه در ایران به وجود نیامد و حتی برای پاسخ به مسائل ما و حتی در امتداد جریان معرفتی که در شرق جهان اسلام استمرار داشت نیز نبود.

زیست ابن zwnj؛خلدون در غرب جهان اسلام است و پیشینه zwnj؛ی او هم در آندلسی است که حدود چند صد سال امویان در آن zwnj؛جا حکومت می zwnj؛کردند. عقبه zwnj؛ی فکری و نظری او نیز تفکر اشعری است و نسبت خاصی با نظام خلافت دارد. مشکلاتی هم در نظام خلافت ایجاد شده و برای حل همان مسائل تئوری ارائه داده است و عمل می zwnj؛کند.

صورتی که ما در شرق جهان اسلام داشتیم دانشی است به نام حکمت مدنی که فارابی مؤسس آن است. بعد ابوعلی مسکویه در دوران آل بویه است و بعد از او خواجه نصیر و شیخ اشراق. این هم یک صورت دیگر و دانش دیگری است.

ما ناگزیر هستیم به این تجربه zwnj؛ی تاریخی توجه خوبی داشته باشیم. رساله zwnj؛الحروف فارابی که شاید متناظر با حروف ارسطو باشد، یکی از آثار است که در صدر تاریخ اسلام در مواجهه با اندیشه zwnj؛های یونانی به zwnj؛وجود آمده و نوآوری zwnj؛هایی دارد. بخشی از این رساله به حوزه zwnj؛ی مسائل فرهنگی پرداخته است. اصلا مسئله zwnj؛اش مواجهه zwnj؛ی فرهنگ zwnj؛ها با یک zwnj؛دیگر و قواعد این مواجهه و تاثیرات و تاثراتی است که فرهنگ zwnj؛ها بر یک zwnj؛دیگر دارند. مشتمل بر تعریف ملت، دین و امت و دیگر مسائل است و از این نظر بسیار غنی است.

بعد از این که من در درس zwnj؛های مختلف به فارابی و اندیشه zwnj؛های اجتماعی او توجه داشتم، به این قسمت از رساله zwnj؛الحروف که حوزه zwnj؛ی نظری فارابی درباره zwnj؛ی فرهنگ و تعاملات فرهنگی و روابط بینا فرهنگی

و انتقال مفاهیم و زبان است، پرداختم. اما فکر می‌کنم قسمت‌های دیگر رساله‌ها و الحروف که در آن مفاهیم بنیادین فلسفی مورد تعریف قرار می‌گیرند نیز قابل تأمل هستند و خوب است آن‌ها هم تدریس شوند.

در واقع از فارابی در دهه‌های گذشته بیشتر فصوص مورد توجه بود. جناب آقای مهدی الهی قمشه‌ای و حضرت آقای حسن‌زاده بر آن شرحی زده بودند. آن‌جا بیشتر مباحث متافیزیکی مطرح است. فکر می‌کنم الان وقت این است که ما به لایه‌های دیگر اندیشه‌ها و فارابی که اندیشه‌های اجتماعی اوست و با مسائل فلسفی او هم بی‌ارتباط نیست، اما علم فلسفی او نیست هم بپردازیم.

*نوع رویکرد شما در این خوانش از اندیشه‌های فارابی چگونه بود؟ آیا صرفاً به عنوان یک سنت فکری به آن پرداختید یا التفات دیگری به بحث داشتید؟

یکی از مشکلاتی که ما در مواجهه با گذشته‌های تاریخی خود در ابعاد مختلف از جمله در اندیشه‌ها و علوم اجتماعی داشتیم این بوده است که از حاشیه‌های علم مدرن شروع به بازخوانی آن‌ها کردیم. درباره‌ی ابن‌خلدون چنین اتفاقی افتاده است. اصلاً هیچ‌کسی ابن‌خلدون را در تداوم تاریخی خودش و در ضمن بحث‌هایی که مسلمانان با او کرده‌اند، خوانش نکرده است.

البته در ایران ابن‌خلدون مطرح نبود که بحثی درباره‌ی آن صورت بگیرد. در غرب جهان اسلام هم او چون برای تنقیح روایات این مقدمه را نوشته است و با این روش بسیاری از روایات را زیرسوال برده، بحث‌هایی را به دنبال آورده است و بعد محدثین ناگزیر به او جواب داده‌اند. هیچ‌کسی به این بحث‌ها نپرداخته است. ابن‌خلدون را عمدتاً شرق‌شناسان و بعد کسانی که از حاشیه‌های علوم مدرن نگاه می‌کردند به ما شناساندند.

یا با فرائد چپ و راست و به عنوان پیشگام و پیشینه‌های علم اجتماعی مدرن با وی برخورد کردند. فارابی را هم بعضاً این‌گونه با آن مواجه شدند. بنده معتقد هستم که سخت نیاز داریم هم ابن‌خلدون را بشناسیم و هم فارابی را بشناسیم. همان‌طور که سخت نیاز داریم علوم اجتماعی مدرن را هم بشناسیم. بدون شناخت علوم اجتماعی مدرن ممکن نیست ما بتوانیم گام‌های مثبت و مفیدی برداریم. مشکل این است که این علوم را مطلق می‌کنیم و به بسترها و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن توجه نداریم.

اگر ما شناخت خوبی در مورد این علوم کسب کنیم و بدانیم که در حاشیه‌های کدام زمینه‌ها شکل گرفته‌اند و بعد زمینه‌های بومی و تفاوت خودمان با آن‌ها را ببینیم، آن زمان خواهیم دانست که چگونه از این‌ها استفاده‌ی مناسبی انجام دهیم. می‌توانیم بازخوانی کنیم و به تعبیر دریدا واکاوی کنیم و فراروی کنیم و از آن‌ها به عنوان بخشی از اندوخته‌های تاریخ و تجربه‌های بشری، استفاده‌ی مربوط به خود را ببریم.