ادامه از صفحه ۹

بال‌های شکسته «جُغد مینروا»

یکی تمام‌رنجش را در مثنوی معنوی تخلیه می‌کند و تاریخ بی‌تاریخ می‌کند، دیگری نیز آن رنج را بهانه‌ای می‌کند که تاریخ را گروگان بگیرد و به‌گفته اریک فوگه‌لین[3] به‌این گونه او به حریم تاریخ تجاوز می‌کند. اریک فوگه‌لین آلمانی و بندیتو کروچه ایتالیایی در این باور که هگل به تاریخ خیانت می‌کند مشترک هستند؛ پنداری تاریخ برای هگل معجزه است و همچون «قالیچه سلیمان نبی» است که این‌بار او و ایده‌هایش را به‌پرواز می‌کشد و به «تاتیسم» می‌رساند که در پایان سفر، ناپلئون بناپارت و دولت او را نماد عقلانیت و روح جهانی (!) در پایان تاریخ می‌بینند. به‌باورم هگل نماد زیستن با آگاهی تاریخی و مولانا نیز نماد زندگی با حافظه تاریخی است؛ این فیلسوف آلمانی با تیغ «دیالکتیک» در دست به ستیز با حافظه تاریخ در ضمیر مولای رومی آمده است. نباید ساده‌انگارانه عشق مولانا را صرفا چالشی انفعالی دید یا عقل هگل را کارزاری اجتماعی. در سده بیستم «فرانسیس فوکویاما» (با انشعاب از الکساندر کوژو) با انتشار کتابی جنجالی به نام «پایان تاریخ و آخرین انسان» می‌کوشد در تفسیری شتابزده از پیروزی لیبرالیسم در پایان تاریخ، هم هگل را دوباره زنده کند و هم پایان تاریخ را! اگرچه مفهوم تاریخ عمری ۲۰۰ساله دارد ولی از آن زمان تاکنون در فرآیند دولت/ملت‌سازی، این مفهوم هگلی (پایان تاریخ) در اینجا و آنجا هر بار می‌میرد و از نو زنده می‌شود. آیا بزرگ‌ترین چالش بین سنت و مدرنیته بر سر آگاهی تاریخی به‌مثابه یک «ارزش» است؟ اگر چنین نیست پس این چالش بر سر چیست؟ پنداری تداوم مُرده بُدن، زنده‌شدن تاریخ، همان نقش آفرینش مخرب (Destructive Creation) را بازی می‌کند که فیلسوف شاعران آلمانی (فریدریش نیچه) آن نقش را در دیونیزوس، رب النوع عصر پیش‌سقراطی و تراژیک یونان کشف کرده است. زنهار که نیچه و تاریخ و هگل، هر سه خطرناک شوند و مانند دیونیزوس یونانی نماد آفرینش[4] مخرب شوند! به‌بهانه نگاهی به آرای هگل، ضرورتا به دو اصطلاح «آگاهی و حافظه» تاریخی نیز اندک اشاره‌ای شده است تا تفاوت فرهنگ هگل با فرهنگ مولانا را نشان دهم؛ در واقع رویکرد این نوشتار پیش‌از آنکه فلسفی باشد، فرهنگی است و به‌زمانه بیش‌از زمینه نظر دارد. از سوی دیگر این جستار می‌کوشد پیامی و استعاره‌ای نیز باشد همچون «مرغ مینروا»[5] برای منتقد فرهنگ ایران، مبنی برآنکه روزنه امیدی به درون این فرهنگ گشوده شده است و اندک اندک یاران «صادق» در رهند. آن‌زمان در گفتمان فرهنگی که هرگز زاده نشد، شاید پرتاب آن کنایه‌های آتشین از فلاخُن رنجش آرامش، ضرورت داشت. به‌گفته زنده‌یاد «شاهرخ مسکوب» این سرزمین گرچه در گذشته دارای فرهنگی ناسپاس بود اما امروز در فرآیند دگردیسی فرهنگی (Metamorphosis)، اینتلی‌گنسیای ایرانی[6] از یک نقد ۱۰صفحه‌ای درباره صادق هدایت نه‌تنها عاجز نیست که بیش از ۲۰ صفحه نیز نوشته است. او توانست از نیچه، آن فیلسوف شوریده، عبور کند و اینک به آستان هگل این فیلسوف ایده‌آلیست نزدیک شود. سرانجام چنانچه تشبیه این دو سوداگر عقل و عشق (مولانا و هگل) از نظر خواننده این جستار، قیاس مع‌الفارق است پس «اریک فوگه‌لین» در این میان مقصر باشد و نه نگارنده!

پی‌نوشت‌ها:

۱- تنها در مورد نیچه نگارنده با انتشار دو جلد کتاب در نقد اندیشه این عصیانگر فرهنگ آلمان، کوشیده است تا اندازه‌ای شتاب نیچه‌پروری و نیچه‌ستایی در ایران را کاهش دهد و آن جریان «نیچه‌خوانی» عارفانه را اندک‌اندک به جریان «نیچه‌خوانی» صادقانه و نقد اندیشه او دگرگون کند. هگل دومین اندیشمند آلمانی است که این نوشتار می‌کوشد تا نقد او را نیز به تدریج آغاز کند.

2- Hayden White, Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Euorope, Preface (P. xi) , the Johns Hopkins university Press, Baltimore, Maryland, USA 1973.

۳- در این نوشتار برای مطالعه بیشتر نام دو اثر از اریک فوگه‌لین را به‌مثابه یکی از منتقدان مطرح اندیشه هگل آورده‌ام. در مورد تفاوت حافظه تاریخ با آگاهی تاریخی می‌توان به مقاله بلند فیلسوف یهودی فرانسوی پی‌یر نورا به‌نام «بین حافظه و تاریخ» از کتاب «حوزه حافظه» چاپ دانشگاه کلمبیا آمریکا مراجعه کرد.

Pierre Nora, Between Memory and History, Les Liew de Memoire (Gallimard) , abridged translation, Realms of Memory, Columbia University Press, 1998.

۴- پیداست که نخستین‌بار تحلیلگران مارکسیست این اصطلاح «آفرینش مخرب» را در حوزه دگرگونی اقتصاد تجاری به اقتصاد صنعتی به کار بردند ولی نگارنده بر این باور است که فردریش نیچه نیز این اصطلاح را در پژوهش‌های فیلولوژیکی زبان یونانی یافته است و در کتاب «میلاد تراژدی» این ویژگی را منطبق بر شخصیت دیونیزوس می‌بیند.

۵- در غرب جغد برخلاف باور ما ایرانیان نه‌تنها شوم و ویرانه‌نشین خرابات نیست بلکه نماد دانایی و خردمندی است. هگل استعاره زیبایی از ترکیب این پرنده با مینروا (آتنا الهه هنر و عقل شهر آتن) دارد که در این جستار آورده‌ام.

۶- نگارنده اصولا با کاربرد اصطلاح روشنفکر (انتلکتوئل) در ایران مخالف است و ترجیح می‌دهد از واژه روشن‌گر یا اینتلی‌گنسیا که روسی است استفاده کند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه می‌توان به مصاحبه نویسنده با جواد لگزیان در روزنامه شرق با عنوان «علیه روشنفکری روسی‌شده» به تاریخ ۲۹ آذر ۱۳۹۰ مراجعه کرد.

«ایده علوم انسانی اسلامی» نوعی «شرق‌شناسی وارونه» است

بحثی پیرامون نسبت الهیات و علوم‌انسانی

بیژن عبدالکریمی

نوشته زیر تلخیصی از مقاله اینجانب است که با عنوان «الهیات و علوم انسانی» در همایش «علم دینی» ارایه شد. این همایش در روزهای دوشنبه و سه‌شنبه، هشتم و نهم خرداد، در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و به همت «کانون اندیشه جوان» و با همکاری بسیج دانشجویی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. این مقاله خواهان طرح دو نکته اساسی در ارتباط با پرسش از نسبت میان «الهیات و علوم‌انسانی» است: الف. طرح ایده علوم‌انسانی اسلامی براساس یک دوکسا (ظن و گمان، ایده‌ای تاریک و ناروشن) و نه براساس یک اپیستمه (معرفتی واضح و روشن) صورت گرفته است. ب. طرح «ایده علوم انسانی اسلامی» حاصل اراده معطوف به قدرت و نوعی «شرق‌شناسی وارونه» است.

الف. روشن نبودن دو مفهوم «الهیات» و «علوم‌انسانی»: ایده علوم انسانی اسلامی ایده‌ای و براساس نوعی دوکسا (ظن و گمان) و نه براساس یک اپیستمه و نظام وجودشناختی و معرفت‌شناختی روشن و پرداخته‌شده صورت گرفته است. به اعتقاد اینجانب، در بحث از نسبت «دین یا الهیات» و «علوم انسانی» و چالش‌هایی که در این سال‌های اخیر برخاسته است ــ که این مساله خود شکل دیگر مساله این دو قرن اخیر ما، یعنی نسبت میان سنت و تجدد است ــ مفاهیم «دین یا الهیات» و «علوم‌انسانی» روشن نیست، به همین دلیل محل نزاع و چالشگاه اصلی بحث نیز روشن نمی‌شود:

۱. دو معنای دین/الهیات: وقتی از دین یا الهیات سخن گفته می‌شود، به اعتباری دو معنای اساسی از این تعابیر را باید از یکدیگر متمایز کرد: الف. دین به منزله لقاءالله، یا دین به منزله نسبت میان آدمی با امرقدسی. در این معنا از دین یا الهیات، مراد ظهور امر قدسی در قلب، احساس، اندیشه، زبان و کنش آدمی است. در این معنا، دین به منزله یک نحوه تحقق هستی آدمی و لذا امری اونتولوژیک و اگزیستانسیل است. در اینجا مراد از دین نسبتی وجودی (اگزیستانسیل) میان آدمی و امر قدسی است و آگاهی متناظر با آن از سنخ معرفتی حضوری، شهودی - غیرمفهومی، صورت‌ناپذیر، مفهوم‌ناپذیر و لذا فراتاریخی، غیرجغرافیایی، غیرفرهنگی، غیرنژادی، غیرطبقاتی و... است. برای این معنا، در این مقاله نام «دین» را تخصیص می‌دهیم.

ب. اما گاه مرادمان از دین یا الهیات مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورهای نهادینه شده تاریخی است. این گزاره‌ها، درکی انسانی، یعنی درک برخی از متکلمان، فقها، مفسران، فیلسوفان، روحانیون و... از تجربه یا تفکر دینی در معنای نخست و لذا فهمی حصولی، مفهومی، گزاره‌محور، بشری، ناسوتی، تاریخی، زمانی و مکانی، فرهنگی، قومی، حتی نژادی و طبقاتی و... است. در این مقاله این معنا از دین یا الهیات را «تئولوژی» نام می‌نهیم. لذا وقتی از نسبت دین/الهیات با علوم انسانی سخن می‌گوییم، ابتدا باید روشن کنیم که کدام معانی فوق (دین یا تئولوژی؟) را مدنظر داریم.

۲. دو معنای علوم انسانی: وقتی نیز از علوم انسانی سخن می‌گوییم به اعتباری باید دو معنا از این تعبیر یا اصطلاح را از هم تمیز داد: الف. علم انسانی: یعنی نوعی شناخت و معرفت از انسان در هر نظام معرفت‌شناختی (اپیستمیک)؛ یعنی هر نظام معرفت‌شناختی مثل نظام معرفت‌شناختی مستتر در کتب مقدس، اندیشه‌های هندی یا تعالیم لائوتزو یا کنفسیوس از نوعی انسان‌شناختی و معرفت به انسان برخوردارند. نام این نوع انسان‌شناسی‌ها را در این مقاله ــ با بیانی بسیار کلی و با تسامح بسیار ــ «شناخت نفس» یا «علم‌النفس» می‌نهیم.

ب. علوم انسانی، در معنای خاص کلمه، یعنی علوم انسانی جدید که صرفا براساس عقلانیت جدید و منطق و متدولوژی علوم جدید و فقط و فقط در غرب و در سنت متافیزیک یونانی و نه در هیچ کجای جهان شکل گرفته است. در اینجا تعبیر «علوم انسانی جدید» را صرفا برای انسان‌شناسی‌های این نوع اخیر، یعنی انسان‌شناسی‌های حاصل از عقلانیت جدید و متدولوژی‌های علوم جدید به کار می‌بریم. حال اگر این معانی دوگانه از دین یا الهیات و نیز معانی دوگانه علم انسانی را از هم تمییز دهیم، بحث از پرسش کلی نسبت میان «الهیات و علوم انسانی» به صورت چهار پرسش تاویل و صورت‌بندی می‌شود:

۳. چهار حالت بحث: ۱- نسبت میان دین با شناخت انسان (علم‌النفس)؟ ۲- نسبت میان دین با علوم انسانی جدید؟ ۳-نسبت میان تئولوژی با شناخت انسان (علم‌النفس)؟ ۴-نسبت میان تئولوژی با علوم انسانی جدید؟

در مباحث مربوط به پرسش از نسبت میان علوم و دین، علم دینی یا پرسش از نسبت میان الهیات و علوم انسانی، غالبا این چهار نحو از صورت‌بندی پرسش از یکدیگر متمایز نشده، لذا چالش‌ها در افقی تیره و تار سیر می‌کنند. به اعتقاد اینجانب، با توجه به صورت‌بندی‌های چهارگانه فوق، درخصوص پرسش از نسبت میان الهیات و علوم انسانی در چارچوب‌های ارایه شده زیر می‌توان اندیشید:

حالت نخست: نسبت میان دین با شناخت انسان (علم‌النفس)

بی‌تردید، دین، نوعی وجودشناسی است که نظام اپیستمیک و انسان‌شناسی و علم‌النفس خاص خودش را داشته است. لذا، سخن گفتن از تاسیس علم دینی امری بی‌معنا و تحصیل حاصل است، چراکه از اساس در گذشته و در سنت تاریخی ادیان یک چنین نظام معرفت‌شناسانه و نیز انسان‌شناسانه وجود داشته است.

حالت دوم: نسبت میان دین با علوم انسانی جدید

در این حالت، باید توجه داشت: اولا، دین و علوم انسانی جدید متعلق به دو سنت گوناگون تاریخی‌اند. علوم انسانی جدید برخاسته از نگرش و مبادی تصوری و تصدیقی علم جدید و این دومی حاصل عقلانیت جدید است و این سومی برخاسته از سنت متافیزیک یونانی است. سنت متافیزیک یونانی، به طور کلی و عقلانیت جدید به طور خاص و علوم جدید به طور اخص با دین، که برخاسته از سنت عبری ـ سامی ـ یهودی است تفاوت بنیادین داشته، کاملا با یکدیگر متفاوتند. لذا دین از اساس نمی‌تواند به‌صورت جانشین یا آلترناتیوی برای علوم جدید واقع شود.

ثانیا، دین و علوم انسانی جدید متعلق به دو ساحت گوناگون از آگاهی‌های بشرند. تعابیری چون علم‌الیقین، حق‌الیقین و عین‌الیقین در سنت تاریخی خود ما و نیز تعابیری چون «آگاهی و خودآگاهی» یا اصطلاحات «دانش شاهانه و دانش متعارف» در افلاطون و نیز تعابیری چون سوفیا یا حکمت در میان یونانیان یا ویدیا در زبان هندی، جملگی دلالت بر وجود مراتب گوناگون در آگاهی‌های بشر دارند. در وجودشناسی گذشتگان و نیز در وجودشناسی ادیان عالَم دارای مراتب وجودشناختی است (عالم غیب و عالم شهادت، عالم لاهوت و ناسوت، آسمان، زمین و...). لذا در سنت گذشتگان و نیز ادیان آگاهی‌های بشر نیز برخوردار از مراتبی است که متناظر با مراتب وجودشناختی جهان است، بدین معنا که مراتب بالای آگاهی به مراتب بالای وجودشناختی و در مقابل، مراتب پایین آگاهی به مراتب پایین وجودشناختی تعلق می‌گیرد. لذا مراتب بالای آگاهی (حکمت/ ویدیا/ سوفیا/ دین) از احکام و قواعدی متمایز از مراتب پایین آگاهی تبعیت می‌کند. متاسفانه به دلیل جانشین‌شدن تئولوژی به جای دین - یعنی به دلیل یونانی‌شدن و Metaphysicalized شدن (یونانی‌زدگی/ فلسفه‌زدگی دین) برخی هیچ درک و تجربه‌ای از وجود مراتب گوناگون آگاهی‌های بشر ندارند. همین امر سبب شده است که دین را با علوم انسانی جدید متعارض دانسته، درصدد جانشین کردن علم دینی به جای علوم جدید به طور کلی یا علوم انسانی جدید به طور خاص برآیند. به تعبیر برخی از عرفا، آنکه رعایت مراتب نکند، زندیق است. به تعبیر ساده‌تر، طرح علوم انسانی اسلامی از جانب گروهی است که هیچ درکی از وجود مراتب آگاهی ندارند. آنان اگر از بالاتر بودن مرتبه معرفت دینی صحبت می‌کنند، هیچ تصوری روشن از آن ندارند. حقنه دروسی چون بینش دینی یا معارف اسلامی در مدارس و دانشگاه‌ها از سوی مسوولان دقیقا به دلیل همین عدم درکی است که از مراتب مختلف آگاهی وجود دارد. یعنی اینان مراتب پایین آگاهی را به نام دین به نوجوانان و جوانان ما حقنه کرده، به همین دلیل نتیجه نگرفته‌اند. آنان که دین و علوم انسانی جدید را متعارض دانسته، در صدد اسلامی کردن علوم انسانی برآمده‌اند، درست مثل کسانی‌اند که دل‌نگران تصادف یک هواپیما با یک اتوبوس هستند، غافل از اینکه افق حرکت هواپیما و اتوبوس از اساس یکی نیست.

حالت سوم: نسبت میان تئولوژی با شناخت انسان:

وقتی از نسبت میان الهیات و علوم انسانی سخن می‌گوییم و مراد از علوم انسانی، معنای کلی آن باشد، بی‌تردید هر الهیات یا نظام تئولوژیک برای خود یک نوع انسان‌شناسی در معنای عام کلمه دارد (یعنی همان انسان‌شناسی عقلی و علم‌النفس گذشتگان). بدیهی است که مباحث کلامی گذشتگان ما براساس مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و نیز انسان‌شناختی و علم‌النفس خاصی بوده است و ربطی وثیق میان مباحث کلامی قدیم با علم‌النفس آنها وجود داشته است. چالشگاه و محل اصلی نزاع و هسته مرکزی مناقشات در قسم یا حوزه چهارم است:

در اینکه علم کلام جدید از علوم انسانی تغذیه می‌کند تردیدی نیست چراکه وصف «جدید» در تعبیر «علم کلام جدید» تا حدود زیادی حاصل مسایلی است که علوم انسانی جدید برای علم کلام سنتی به وجود آورده‌اند

حالت چهارم: نسبت میان تئولوژی با علوم انسانی جدید

اما اگر مراد از «علوم انسانی» در این پرسش مشخصا «علوم انسانی دوره جدید» باشد، باز از دو نسبت می‌توان سخن گفت: الف) تاثیرپذیری الهیات و نظام‌های تئولوژیک از علوم انسانی جدید. ب) تاثیرپذیری علوم انسانی جدید از الهیات.

الف) درخصوص شق نخست؛ یعنی تاثیرپذیری الهیات و نظام‌های تئولوژیک از علوم انسانی جدید، باید پذیرفت که این علوم تاثیر بسزایی بر مباحث کلامی و الهیاتی در دوره جدید گذاشته‌اند و منجر به ظهور چیزی شده‌اند که از آن به «علم کلام جدید» تعبیر می‌کنند. در اینکه علم کلام جدید از علوم انسانی تغذیه می‌کند، تردیدی نیست، چراکه وصف «جدید» در تعبیر «علم کلام جدید»، تا حدود زیادی حاصل مسایلی است که علوم انسانی جدید برای علم کلام سنتی به وجود آورده‌اند.

ب) درخصوص شق دوم؛ تغذیه علوم انسانی جدید از تئولوژی: اما در پاسخ به این پرسش که آیا علم کلام/ الهیات نیز می‌تواند خودش تغذیه‌کننده علوم انسانی جدید باشد، بحث تا حدود بسیار زیادی غموض بیشتری می‌یابد و پاسخ به این پرسش و رهیدن از آفات و خطراتی که در پاسخگویی به این سوال وجود دارد، ظرافت‌اندیشی‌های بیشتری را می‌طلبد. درخصوص این بخش از پرسش به چند نکته باید توجه داشت: اولا، ما هیچ قاعده و روشی خاص، معین و محدود برای تعیین نحوه تئوری‌سازی و نظریه‌پردازی نداریم و هر چیزی، از ساده‌ترین رویدادها، مثل افتادن یک سیب از شاخه درخت، تا خرافی‌ترین اندیشه‌ها یا اسطوره‌ها می‌تواند منبعی برای الهام‌گیری یک فرد برای طرح یک تئوری و نظریه باشد. ازاین‌رو علم کلام و مباحث کلامی نیز می‌توانند منبع الهامی برای ظهور پاره‌ای از نظریه‌ها در حوزه علوم انسانی جدید باشند. اما این سخن نه به معنای تاسیس علوم انسانی اسلامی یا تاسیس علم دینی یا امری جدید است، بلکه حرکت در همان چارچوب و پارادایم حاکم بر علم جدید است. اما آن نکته ظریف و باریک‌تر از مو در این امر نهفته است که درست است که هر چیزی، از جمله علم کلام/ الهیات می‌تواند منبع تغذیه‌کننده‌ای برای ظهور نظریه‌هایی در حوزه علوم انسانی جدید (و حتی علوم طبیعی جدید) باشند، اما سرنوشت این نظریه‌ها، یعنی درستی یا نادرستی آنها، دیگر در حوزه اختیار ما یا باورهای اعتقادی و کلامی ما نبوده و این روش‌های هر علم، فرضا روش‌های تجربی در علوم تجربی جدید است که صدق و کذب و صحت و سقم این نظریات را تعیین می‌کند و علم بودن یک علم نیز در گرو همین امر است که درستی یا نادرستی یک نظریه مستقل از گرایش‌ها، تعلقات، علایق و سلایق فرد باشد. از سوی دیگر، آنچه سرشت علم و سرنوشت یک نظریه را تعیین می‌کند نه سرچشمه‌های بی‌شمار و ناشناخته ظهور آن، بلکه بحث از درستی و نادرستی آن براساس معیارهای مورد پذیرش یک علم و درخصوص علوم انسانی جدید عمدتا معیارهای تجربی است.

عکس: فارس

طرح علم دینی یا شرق‌شناسی وارونه؟

مقدمه: مقدمتا باید بگوییم که طرح علم دینی یا علوم انسانی اسلامی بیش از آنکه دلایل نظری داشته باشد - که نمی‌گوییم ندارد - بلکه تا حدود زیادی نشأت گرفته از واقعیات اجتماعی و تعینات اجتماعی است- بیش از آنکه ناشی از اراده معطوف به حقیقت باشد، برخاسته از اراده معطوف به قدرت است. بحث علم دینی ناشی از دو امر است:

الف) بحران فروپاشی عالم سنتی به واسطه بسط روزافزون عالم مدرن و پسامدرن و فروریختن همه برج‌وباروهای ستبر عالَم سنت: جامعه ما شدیدا یک جهت‌گیری سکولاریستی پیدا کرده، لااقل در میان نسل جوان این را می‌بینیم و این گرایش آنچنان در دوره اخیر شدت پیدا کرده که به‌خصوص در سه دهه بعد از انقلاب و به‌خصوص در دهه اخیر و شاید در این چند سال باز به شدت به اصطلاح این جهت‌گیری سکولاریستی در جامعه ما و فروپاشی ارزش‌های سنتی بروز کرده، ازاین‌رو بعضی به فکر افتادند که چه باید کرد؟ در اینجاست و در این سیاق تاریخی است که مساله توجه به کلام جدید و علوم انسانی اسلامی و علم دینی ظهور پیدا کرده است.

ب) تثبیت قدرت سیاسی به واسطه ایجاد این گفتمان: طرح مساله اگرچه نه کاملا (چون خیلی‌ها به دلیل نخست احساس نگرانی می‌کنند) اما تا حدود زیادی از انگیزه‌های سیاسی، ایدئولوژیک و تئولوژیک صورت گرفته است.

علوم انسانی اسلامی با استفاده از تعبیر ادوارد سعید نوعی «شرق‌شناسی وارونه» است: اگر در غرب دانش با قدرت پیوند می‌خورد و گفتار مدرنیته غربی به واسطه‌ی دانش، قدرت تولید می‌کند و سیاست و فرهنگ و علم و تکنولوژی و علوم انسانی را در خدمت قدرت قرار می‌دهد و فرهنگ آلوده قدرت و سیاست می‌شود، ایده علوم انسانی اسلامی نیز، آنچنان که در جامعه ما مطرح شده، تنها به ظاهر در تقابل با منطق غرب است، اما در عمل و در واقع تسلیم شدن انفعالی و ناخودآگاه به منطق غرب و منطق مدرنیته، لیک در لوای مخالفت با غرب است، اما منطق هر دو یکی است: زیرا در این سوی عالم نیز دانش و علوم انسانی و فرهنگ، درست همچون خود غرب، آلوده قدرت و سیاست شده است. اگر امیدی نیز برای یافتن راهی در فراسوی آنچه انسان غربی طی کرده است باشد، بی‌تردید در آزادسازی و رهایی دانش و فرهنگ از قدرت و سیاست است و این دقیقا همان چیزی است که در ایران دیده نمی‌شود. نباید برای جواب به «شرق‌شناسی» «غرب‌شناسی» کرد. دامن گفتار شرق‌شناسی غربی به «استراتژی طرد» آلوده است. یعنی آنها تنها قسمت‌های گزینش شده‌ای را انتخاب کرده و آنها را معیار قضاوت خود قرار داده‌اند، درست مثل غرب‌شناسی ما مسلمان‌ها و شرقی‌ها و استراتژی طرد که مدافعان ایده علوم انسانی اسلامی در پیش گرفته‌اند.

گذر

مرگ مبرم عدد

حامد کیا

■ بشر همواره در پی شناخت بوده است و این شناخت برای او دارای جنبه‌های کیفی و کمی بوده است و هیچ گاه در تاریخ علم نمی‌توان شرایطی را پیدا کرد که یکی از آنها به طور کامل از صحنه کنکاش‌های علمی دور شده باشند هر چند در مواردی یکی از آنها دارای شکل مسلط بوده است. هر انسان ایرانی طی زندگی روزمره‌اش شروع به شمردن کسانی می‌کند که با او در رابطه هستند و از آنها تصویری به دست می‌دهد که برای او تبدیل به الگویی می‌شود در جهت انجام قضاوت در مورد انسان‌هایی که در رابطه با آنها قرار می‌گیرد. در نتیجه قضاوت امری است کیفی، یعنی ما کیفیت خوبی و بدی انسان‌ها را بر اساس الگویی که ساخته‌ایم مورد بررسی و قضاوت قرار می‌دهیم. اما قضاوت را چگونه می‌توان با شمردن تعدادی انسان که شبیه به یکدیگر هستند به دست آورد؟ قضاوت چگونه می‌تواند رخ دهد وقتی هر انسانی دارای ویژگی‌های فردی است که در شرایط حساس تاثیرگذار هستند و مسیر عملی را که هر روزه انجام می‌شود، می‌توانند مورد تغییرات جدی یا به مرور قرار دهند؟ از این باور، قضاوت اینچنینی همواره امری خشونت‌بار است به این دلیل که مرز تفاوت‌ها را از بین برده و هیچ‌گونه تلاشی برای در نظر آوردن توانایی فرد در جهت تغییر آنچه که روی داده است، انجام نمی‌دهد. اینجاست که ما خود را راحت کرده و همه چیز را بر اساس الگوی به نسبت ساده‌ای که برای خود صورت داده‌ایم مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم. در نتیجه اگر ما بتوانیم جزییات را وارد روند زندگی روزمره کنیم در کل فرهنگی با خاصیت انعطاف‌پذیری بالاتری را به دست داده‌ایم. چیزی که زندگی روزمره ایرانی به آن نیاز مبرمی دارد توجه به جزییات زندگی روزمره است تا فرهنگ را از سطح خشونت‌بار آن به شکلی از درک‌باوری رهنمون شود.

خبرچین

مرکز مطالعات شهر تهران با همکاری بنیاد حکمی و فلسفی دکتر سید احمد فردید کلاس‌هایی را با عناوین تاملی در سیر تفکر در ادوار تاریخ، فلسفه در نظرگاه فیلسوفان، درآمدی بر حکمت انسی، به شرح زیر برگزار می‌کند:

مدرس	روزها	آغاز دوره
محمد رجبی	یکشنبه	۱۳۹۱/۰۳/۲۱
پرویز ضیاءشهابی	سه‌شنبه	۱۳۹۱/۰۳/۲۳
رضا سلیمان‌حشمت	چهارشنبه	۱۳۹۱/۰۳/۲۴

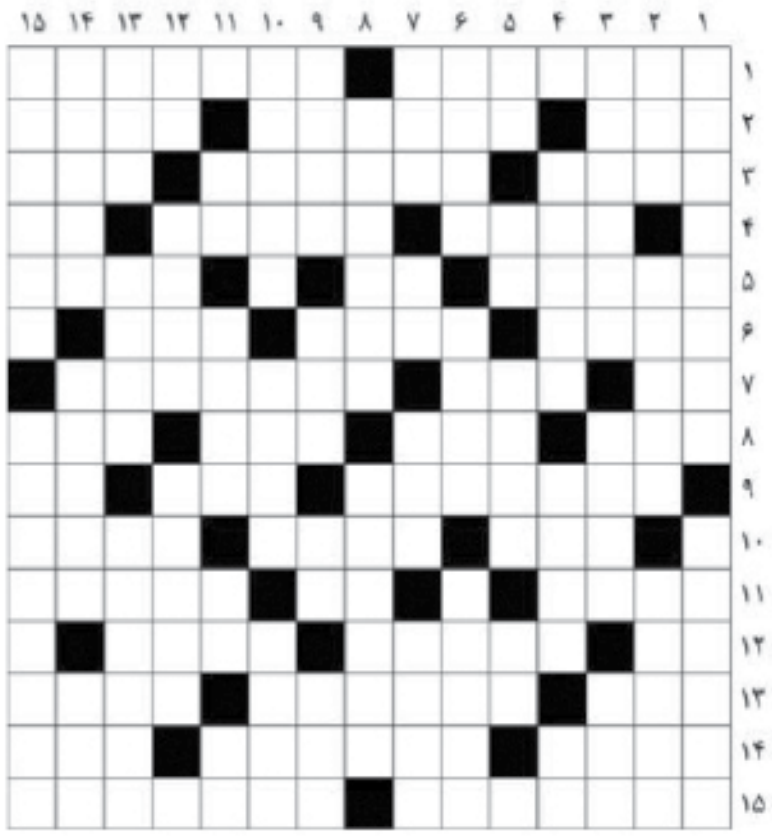
جدول ۱۵۲۰

افقی:

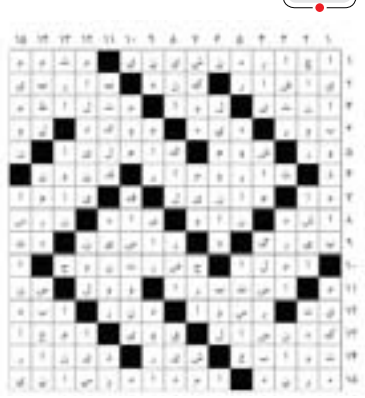
۱- اختراع نوبل- توریست ۲- دومین مهره گردن- سلسله ایرانی- اشعه مجهول ۳- شهر استان مرکزی- از رودهای پر آب آمریکا- عریان ۴- مقر حکومت مارشال پتن- فساد- شهر فراری ۵- چنین خانه‌ای قابل سکونت نیست- زدنی آدم بهانه‌گیر- بیماری قرن ۶- نقیض رفتم- درجه‌بندی شده- مدح ۷- ابر رقیق- کلاه پادشاهی- حجم لوله‌ای ۸- قوم آتیلا- میوه- دیوار بلند- خزانه زر و سیم ۹- فوتبالیست برزیلی- آب در زبان کودکان کوچک- روستا ۱۰- از مصالح ساختمان- مسافر سرزمین عجایب- بندر اوکراین ۱۱- اسب بارکش- تخم مرغ فرنگی- نشانه‌ها ۱۲- خاک سفالگری- زهد- رنگ سیاه ۱۳- رشته کوهی در اروپا- نام اسب زورو- حلال رنگ ۱۴- سازمان فضایی- استاندار عهد بوق- همراه رفت ۱۵- روشن کردن- دانشمند نامی ایرانی و نویسنده کتاب عقل سرخ

عمودی:

۱- مدرک فارغ التحصیل دانشگاه- پایتختی در اروپا ۲- درخت تسبیح- مهر وموم شده- پیشینیان ۳- شهری در استان همدان- جانشین- ابن ۴- رستاخیز- اجازه‌دهنده- ضمیر غائب ۵- آب تازی- تردید- نشانه‌ها- گوشت آذری ۶- رنگی از خانواده سبز- آتشدان- لیست ۷- به تنهایی- چوب خوشبو- دو رویی- بانشاط ۸- واژه ریاضی- جمع ولایت ۹- یکی از چهار جهت اصلی- پرش- نیمی از یگان- خواندنی محصلین ۱۰- گشاده رو- ایوان- لقب حضرت ابراهیم(ع) ۱۱- پسوند ممالک و شهرها- پاداش- کشیش- آکنده ۱۲- پیشوند منفی- اتحادیه ترابری هوایی- فرشته آویخته شده در چاه بابل ۱۳- دست بند- چشم پزشک معروف- معاون دادستان ۱۴- شکستنی ورزشی- دارای شکل- پارچه مالیدنی ۱۵- حق‌الزحمه- سیاحت



حل جدول ۱۵۱۹



سودوکو

سودوکو Sudoku یک واژه ترکیبی ژاپنی به معنای عددهای بی‌تکرار است و امروزه به جدولی از اعداد گفته می‌شود که به عنوان یک سرگرمی رایج در نشریات کشورهای مختلف به چاپ می‌رسد.

قانون‌های حل جدول سودوکو:

۱- در هر سطر و ستون باید اعداد یک تا ۹ نوشته شود. بدیهی است که هیچ عددی نباید تکرار شود.

۲- در هر مربع ۳×۳ اعداد یک تا ۹ باید نوشته شود و در نتیجه هیچ عددی نباید تکرار شود.

سودوکو ۵۲۴

	۳		۲	۴		۱		۸
۲		۱	۶	۵			۹	
	۵	۹		۷		۲		۳
۸				۹	۴	۶		
	۴	۶	۳			۸		
۳	۱	۵	۷	۸				
			۵		۲	۳	۸	۷
۷				۱		۵		
	۲		۴		۷	۹		

حل سودوکو ۵۲۳

۸	۴	۲	۶	۹	۷	۵	۱	۳
۱	۶	۳	۸	۵	۲	۴	۹	۷
۵	۹	۷	۳	۱	۴	۲	۶	۸
۹	۸	۶	۴	۲	۳	۱	۷	۵
۷	۲	۱	۹	۸	۵	۶	۳	۴
۴	۳	۵	۷	۶	۱	۹	۸	۲
۲	۵	۸	۱	۳	۹	۷	۴	۶
۶	۷	۹	۲	۴	۸	۳	۵	۱
۳	۱	۴	۵	۷	۶	۸	۲	۹

سودوکو سخت ۱۷۵

		۱			۷	۳		۴
۴					۹	۲		
		۹	۵			۱	۶	
	۸			۲	۳		۷	
						۶		۲
۲			۹			۸		
۷		۸					۳	
			۶	۷				۱
			۳		۴			۵

حل سودوکو سخت

۹	۷	۸	۶	۱	۲	۳	۵	۴
۱	۵	۶	۷	۸	۴	۹	۲	۳
۴	۲	۳	۹	۵	۳	۷	۱	۸
۲	۸	۱	۴	۷	۹	۶	۳	۵
۵	۳	۷	۲	۶	۸	۴	۹	۱
۶	۹	۴	۳	۲	۵	۸	۷	۷
۸	۶	۲	۵	۴	۱	۳	۷	۹
۷	۴	۵	۸	۳	۶	۱	۹	۲
۳	۱	۹	۱	۹	۷	۵	۴	۶