



دیباچه



باسمه تعالی

وقتی صحبت از تمدن و یا از هویت می شود، لاجرم پای علم نیز در میان است. علم به مثابه معرفت، از بنیانی ترین لایه های شکل دهنده تمدن و قوام دهنده هویت است. در این راستا صحبت از رشته ای که عهده دار بحث از تحول علم و لایه های عمیق علم و معرفت است، و بررسی منزلت و نقش آن در شکل گیری نگاه و رویکرد تمدنی، اهمیت خاص خود را داراست. این نشست تلاشی است برای تامل در این پرسش ها، که اولاً فلسفه های مضاف (ویا فلسفه های میان رشته ای) مانند فلسفه علم با چه رویکردی و چه سازوکاری می تواند به نگاه تمدنی گره بخورد و موثر واقع شود؟ ثانیاً فلسفه علم در شکل گیری تمدن غرب چه منزلتی داشته است؟ و ثالثاً مبانی هستی شناسی و معرفت شناسی ما به چه نحوی امکان جاری شدن در مباحثی همچون فلسفه علم پیدا می کند؟ تا در پس تامل در این سه پرسش، گامی روبه جلو در اندیشه و نگاه تمدنی خود برداریم.

چند برگی که در پیش دارید، کوشش مختصری است که به معرفی اساتید مهمان این نشست پرداخته، آثار و گفتارهایی از این دو را بررسی می کند و در آخر به وضعیت کنونی علم پژوهی در ایران و مشکلات پیش روی بومی شدن علم اشاره کوتاهی می شود.



چهارم دی، سالروز شهادت رهبر سیاسی اجتماعی
مردم اصفهان در عصر مشروطه
آیت الله حاج آقا نور الله اصفهانی



دکتر غلامحسین مقدم حیدری

رئیس پژوهشکده غربشناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
استاد گروه فلسفه علم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



- اعتبار عقلانیت آلن فرانکلین
- در بر ساخت گرایي معاصر
- بازسازی و بررسی مقومات
- متافیزیکی نظریه عامل
- شبکه برونو لاتور
- پروژه منطق گرایي در
- ریاضیات: از بولتزانو تا راسل
- مبانی فلسفی مردم شناسی
- علم
- روش شناسی فایریند
- نگرش ریاضیاتی در اندیشه

هایدگر

- عقلانیت به مثابه حفظ «گزاره های ثابت» و جایگزینی «گزاره های سیال»
- بررسی مفاهیم، اصول و روش دکارت در بنیان گذاری علم جدید
- ریشه های واقع گرایی در نگرش غیر واقع گرایانه ی تامس کوهن
- مسئله «علم و دین» از کجا ناشی می شود؟
- مناقشه اثبات
- بررسی مبادی مابعدالطبیعی مکتب شهودگرایی ریاضی براؤر
- هندسه ناقلیدسی، انقلابی پارادایمی در ریاضیات

غلامحسین مقدم حیدری (تولد ۱۳۴۷)

تحصیلات دانشگاهی را با ورود به دانشگاه تهران در رشته ریاضی محض آغاز کرد و در سال ۱۳۷۳ از همان دانشگاه لیسانس گرفت. مقطع فوق لیسانس را در دانشگاه صنعتی شریف و در رشته فلسفه علم گذراند و در سال ۱۳۷۶ آن

را به پایان برد و پس از آن در مقطع دکتری رشته فلسفه و تکنولوژی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، مشغول به تحصیل و حائز درجه دکتری شد.

کتاب‌های تالیفی:

- ۱- قیاس ناپذیری پارادایم های علمی (آراء کوهن)
- ۲- علم و عقلانیت (آراء فایریند)
- ۳- جامعه شناسی اثبات ریاضی

مقالات:

- ارزیابی تطبیقی جامعه شناسی معرفت کارل مانهایم و نظریه پارادایمی تامس کوهن

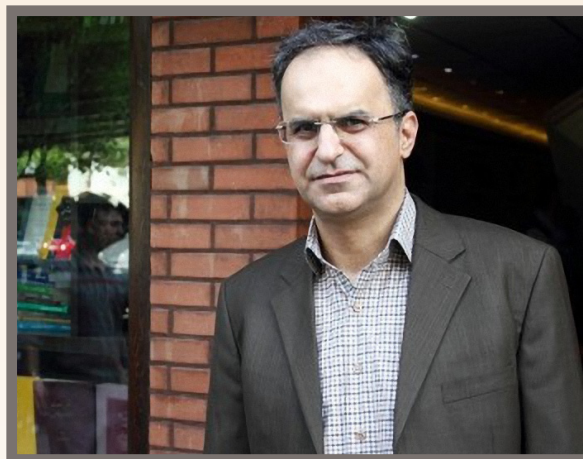
آیا چه در این نشست از دکتر مقدم حیدری خواهیم شنید

و درک تمدن غربی برای ما مهیا خواهد کرد. با توجه به اینکه یکی از مهمترین دغدغه های جامعه ما ایجاد تمدنی متناسب با ارزش های اسلامی است، فهم ما از علم و تکنولوژی تمدن غرب می تواند نقش مهمی در درک تفاوت ها و تشابه های معرفت شناختی و هستی شناختی میان رویکرد غربی به جهان -بویژه طبیعت- و رویکرد دینی به آن را ایفا کند. در این سخنرانی سعی خواهد شد تا با بیان برخی از الگوها و مدل های علم شناسی این نقاط تمایز آشکار گردد.

یکی از اجزای مهم هر تمدنی بخش معرفتی آن میباشد که در تمدن غربی فربه ترین و مهمترین بخش را تشکیل می دهد. با تامل در این جزء تمدن غربی به وضوح مشاهده می کنیم که علم و تکنولوژی برجسته ترین نقش را در حوزه معارف غربی دارد. فلسفه علم رشته ای است که به بررسی چگونگی تحول علم می پردازد و روش شناسی آن را مورد بررسی قرار می دهد. نظر به اینکه تمدن غربی و بویژه علم و تکنولوژی آن فرهنگ غالب بر جهان ماست مطالعات علم شناسی نقش مهمی را در فهم

دکتر مهدی معین زاده

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



مدارج تحصیلی:

- پزشکی (M.D)
- دکترای فلسفه علم
- و فناوری (Ph.D)
- مؤلف کتاب گادامر و علوم انسانی

مقالات:

- طبی سازی به مثابه تکنولوژی تبیین و نقد با توجه به آرای هایدگر، برگمان، و فینبرگ در باب فلسفه تکنولوژی
- فرانکشتاین یا پرومته: تحقیقی در باب ذات گرایی در تکنولوژی پزشکی
- مساهمت گادامر در فلسفه علوم انسانی
- اخلاق: ضرورت یا امکان
- معنای درست و نادرست
- رابطه معرفت و عمل در مثنوی

- وجه انسان مدار رویکرد شیعی
- عقل و خطوط قرمز
- چالش مولوی با فلسفه و فلسفی
- تجربه دینی یا بصیرت دینی؟
- بررسی تطبیقی مفهوم وجود
- رابط در فلسفه صدر المتالیهین
- با مفهوم ارجاع در فلسفه هایدگر
- بررسی معقولیت حاکم بر آراء

ریچارد فولی

- دین و آزادی در آثار داستایفسکی
- جستار بنیان عرف؛ تأملی در نسبت فلسفه و فرهنگ

ترجمه‌ها:

- ترجمه کتاب در پی معنا نوشته توماس نیگل. نشر هرمس
- ترجمه کتاب دیدگاه هائی درباره سرشت آدمی. نوشته راجر تریگ.

آنگاه در این نشست از دکتر مهدی معین زاده خواهیم شنید

پدیدارشناسی بمثابه روش پیشنهادی برای علوم انسانی غیر سکولار

اگر قائل به این بوده باشیم که چیزی چونان تمدن غیرغربی در زمانه عسرت امکان نشو و نما دارد، آنگاه آیا در این تمدن امری همچون علوم انسانی جایگاهی خواهد داشت؟ اگر جواب مثبت است روش چنین علوم انسانی ای کدام روش تاکنون موجود یا احیاناً هنوز ناموجود خواهد بود؟ ما پدیدارشناسی را بعنوان روشی که برآورنده بسیاری از شروط امرغیرسکولار است پیش می کشیم. پدیدارشناسی حداقل در شعار خود "رخصت دادن به امور تا خود را چنانکه هستند بنمایانند" به آنچه ما رهائی از

سکولاریسم اش می دانیم، وفادار می ماند. جوهره هر دم نوشونده پدیدارشناسی البته زیر انبوهی از زوائد به اختفا رفته است، اما برآنیم که اگر آن را در پیوند تنگاتنگش با پروژه منطق محض هوسرل مورد مذاقه قرار دهیم، جوهره خود را آزاد می کند. جوهره ای که به گمان ما عبارت است از شهود پدیدارها بدان گونه که پدیدار هم ناظر است بر امر آیده تیک و هم در عین حال قاصر از امر آیده تیک. به گمان ما این رویکرد به پدیدارشناسی سبب می شود که ساختار آن با ساختار "آیه ای دین عالم" که لب لباب دین و امر دینی بعنوان بدیل سکولاریسم و امر سکولار است، یکی گردد.

گزارشی از کتاب «علم و عقلانیت نزد پل فایرابند»

مفهوم طبیعت در جهان ما و در جریان انقلاب علمی همگی ویژگی‌های خدای قرون وسطایی را به خود گرفته و به یک اسطوره تبدیل شده است، اسطوره‌ای که تمام جوانب زندگی ما را در بر گرفته است. "به همین دلیل فایرابند معتقد است میان علم و اسطوره هیچ گونه جدایی‌ای وجود ندارد جز این که «علم اسطوره‌ی امروز است و اسطوره‌ها علم دیروز» (علم و عقلانیت، ۷۴) پس از نقد عقلانیت به شیوه فایرابند با مناقشه‌ی عینیت، یعنی این که هیچ عینیتی مستقل از سنت‌ها وجود ندارد که بتواند سنت‌ها را ارزیابی کند روبرو خواهیم شد. در واقع به نظر او، مفاهیم «عینیت» و «واقعیت» زائیده‌ی فرهنگ و تمدن غربی است. نتیجه‌ی کنار گذاشتن «عینیت» چیزی جز نسبیت سنت‌ها نخواهد بود. به این معنا که؛ در ارزیابی سنت‌ها، هر سنتی از معیارها و موازینی استفاده می‌کند که فقط برای خودش موجه است. بنابراین، سنت‌ها نه خوب اند و نه بد، بلکه فقط وجود دارند. حاصل این نسبی‌گرایی سنت‌ها، به تعبیر فایرابند، جامعه‌ی آزاد است. جامعه‌ای که دارای ویژگی‌هایی است از قبیل؛ آزادی سنت‌ها در انتخاب روش برای جمع کردن داوطلب، حقوق برابر و نه فقط فرصت‌های برابر، تأکید بر جدایی علم از جامعه و نهایتاً مشارکت عوام در تصمیم‌گیری‌های بنیادین، حتی اگر میزان موفقیت تصمیمات را کاهش دهد.

و در فصل آخر پارادوکس‌های موجود در بحث‌ها و استدلال‌های فایرابند در سه بخش پارادوکس روش، پارادوکس عقلانیت و پارادوکس نسبی‌گرایی شرح و بسط داده می‌شود. همانطور که گفته شد، با توجه به تعلق خاطری که فایرابند به آزادی انسان دارد و این که تحمیل هر معیار و میزانی را به چالش می‌کشد، نقدهای او در سنت علمی، به روش علمی، عینیت علم و عقلانیت علم معطوف می‌شود. اما فایرابند این نقدها را در ارزیابی میان سنت‌های بشری هم مطرح می‌کند و به نسبی‌گرایی دموکراتیک میان سنت‌ها می‌رسد.

در بخش پارادوکس روش، به این مشکل فایرابند پرداخته می‌شود که او در حالی که از نقد روش علمی سخن می‌گوید خود از روش‌های برهانی منطق از جمله برهان خلف استفاده می‌کند. البته مقدم حیدری معتقد است که: "این که فایرابند روش برهان خلف را به کار می‌گیرد به سبب باور داشتن به یکتا و جهان شمول بودن قواعد و روش‌های منطق نیست، بلکه از آن روست که او برای نشان دادن نارسایی‌های موجود در نظر فیلسوفان باید با زبان آن‌ها سخن بگوید." (علم و عقلانیت، ۱۲۵)

فایرابند روش مردم‌شناسی را تنها روش مناسب برای مواجهه با یک سنت و فهم درست آن می‌داند البته او این روش را برای فهم علم و نظریه‌های گوناگون نیز به کار می‌برد. فایرابند با توجه به چشم‌اندازهای دانش مردم‌شناسی، سه مرحله برای این روش بیان می‌کند، نخست شناخت ایده‌های کلیدی یک سنت با توجه به زبان و عادات اجتماعی اهالی آن فرهنگ مطرح است، دوم فهم این ایده‌ها آزاد از هر دخالت بیرونی و بدون مقایسه با ایده‌های قبلی است و نهایتاً مقایسه‌ی جامعه و کیهان‌شناسی گروه مورد پژوهش با جامعه و کیهان‌شناسی خود پژوهشگر قرار دارد. این روش که نوعی پلورالیسم شناختی

کتاب «علم و عقلانیت نزد پل فایرابند»، به قلم غلامحسین مقدم حیدری، عضو هیئت علمی گروه فلسفه‌ی علم و فناوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به رشته تحریر در آمده است. این کتاب که در سال ۱۳۹۳، توسط نشر نی و در ۱۵۰ صفحه به طبع رسیده، سعی در اجتناب از بدفهمی فلسفه‌ی فایرابند به وسیله‌ی بازسازی آرای او درباره‌ی عقلانیت علم و بررسی پیامدها و پارادوکس‌های آن را دارد.

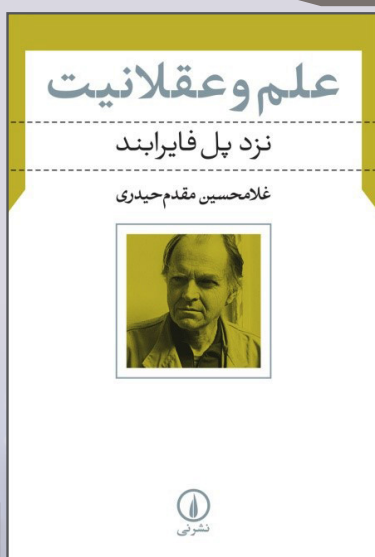
نویسنده هدف خود را از پژوهش‌اش، تکمیل «بحران عقلانیتی» می‌داند که با کوهن و کتاب مهم «ساختار انقلاب‌های علمی» در سال ۱۹۶۲ آغاز شده و با کارهای فایرابند به ویژه کتاب «علیه روش» در سال ۱۹۷۵ به اوج خود رسیده است. البته به تعبیر او: "گرچه دغدغه‌ی فایرابند عقلانیت و به ویژه عقلانیت علم است و در اکثر آثارش می‌توان این دغدغه را دید، اما نمی‌توان بحثی مدون و سیستماتیک را در این باره در آثار او یافت." (علم و عقلانیت، ۱۰)

کتاب از چهار فصل تشکیل شده است. پیشگفتار با طرح مسئله مهم فلسفه علم یعنی ارزیابی میان نظریه‌ها و شیوه‌های تمیز علم از غیر علم و جایگاه فایرابند در آن آغاز می‌شود و سپس به نکاتی درباره‌ی زندگی و آثار فایرابند می‌پردازد. نگارنده در فصل اول با عنوان «عقلانیت علم» در تلاش است تا برخی از مهم‌ترین نظریه‌های عقلانیت در علم از نظر فایرابند را بیان کند. به این منظور به تعریف عقلانیت از منظر پوزیتیویست‌ها، ابطال‌گرایان و لاکتوش می‌پردازد. سپس رویکردهای مبنای‌گرایی، انسجام‌گرایی و اعتماد‌گرایی را به عنوان مقولات عقلانیت علم مطرح می‌کند و نظریه‌های عقلانیت را ذیل این سه رویکرد مورد انتقاد قرار می‌دهد.

در فصل دوم، نقدهای فایرابند با توجه به مقومات عقلانیت علم، تحت سه مقوله‌ی نقد مشاهدات و داده‌های حسی، نقد سازگاری و منطقی بودن، و نقد روش صورت‌بندی می‌شود.

نویسنده در پایان این فصل، به این نگرش فایرابند اشاره می‌کند که: "ایده‌ی یک روش ثابت و یا نظریه‌ای ثابت از عقلانیت، بر نگرشی خام و ناپخته از بشر و شرایط اجتماعی او قرار دارد." (علم و عقلانیت، ۶۴) پیامد این نگرش فایرابند، نه تنها کم اهمیت شدن تمایز علم از غیرعلم و به چالش کشیدن برتری حوزه‌ای به نام علم بر سایر معارف است بلکه با توجه به آن، دیگر هیچ معیار و میزان کلی و غیرتاریخی‌ای برای عقلانیت نظریه‌های علمی باقی نمانده است. از این رو، فایرابند خود عقلانیت علم را به عنوان یک سنت خاص بررسی می‌کند.

فصل سوم با عنوان «پیامدهای نقد عقلانیت»، به طرح تفصیلی برخی از مهم‌ترین این پیامدها و نشان دادن اصلی‌ترین آموزه‌ی فایرابند یعنی آزادی انسانها از هر قید و بندی می‌پردازد. در ضمن، نشان می‌دهد که



«وقت کشی» (۱۹۹۵)، استفاده می کند که: «در طول زندگی فلسفی خود همواره بر مفاهیمی هم چون دموکراسی، سنت و حقیقت نسبی تکیه می کردم اما سرانجام متوجه شدم این مفاهیم به همان اندازه خشک و انعطاف ناپذیرند که حقیقت، واقعیت و عینیت، مواردی که دید مردم و شیوه های بودن آن ها را در جهان محدود می کند» و بیان می کند که: «فایراند به سنت فلسفی، سیاسی و اجتماعی غرب تعلق دارد. به نظر می رسد او همچنان متعهد به آموزه های عصر روشنگری است. آموزه هایی همچون آزادی، برابری همه ی انسان ها و فردگرایی یا خودمختاری فردی که سعی دارد زمینه های نابودی هر نوع حاکمیت غیرفردی را فراهم آورد.»

عاطفه نظارتی زاده
کارشناس ارشد فلسفه علم، پژوهشگر خانه بیداری

است، گرفتار همان معضلاتی است که خود او برای سایر روش شناسی ها قائل است و بنابراین با پارادوکس مواجه است.

هرچند به نظر می رسد که مهم ترین آموزه ی فایراند بی حاصلی عقلانیت به معنای پیروی از قواعد و معیارهای کلی است. ولی او عملاً از همین شیوه برای بیان آرای خود استفاده می کند، او در کتاب هایش از استدلال و شواهد تاریخی کمک می گیرد. در این جا است که پارادوکس عقلانیت خود را نشان می دهد. در بخش پارادوکس نسبی گرایی، فایراند از نسبی گرایی سنت ها دفاع می کند تا جایی که حتی ارزش های اخلاقی را هم دربرمی گیرد، در حالی که قصد حفظ برخی باورها و ارزش های مطلق همچون آزادی انسان و اجتناب از خشونت را دارد.

نهایتاً نگارنده از این عبارت فایراند در آخرین کتابش یعنی

علم سکولار چگونه علمی است؟

سرزمین ما را تصرف نماید و ما را ساقط هم بکند باز ما پیروزم چون جوانانی تربیت کرده ایم که از شهادت استقبال می کنند. اینجا سامان امور دنیوی به معنای غلبه ظاهری ما بر دشمن است. پس اگر غلبه بر دشمن «مقصود بالاصاله» باشد، هدفی «سکولار» خواهد بود. در نتیجه اگر هر گونه تصویری از تعیین خارجی امور مورد هدف قرار گیرد «سکولار» خواهد بود. اما اگر به معنا عمل شود و نتیجه واگذار شود و مقصود بالاصاله معنا و تکلیف باشد، هدف دینی و اخروی خواهد بود.

به عنوان مثال سامان خارجی امور را در دوره هارون الرشید در نظر بگیرید که امپراتوری مقتدری بر سر کار است و علم بسیار رایج است و ترجمه ها در حال صورت گرفتن است و متکلمان سخت مشغولند و قلمرو اسلام بسیار گسترده شده است. بنابراین سامان خارجی امور علی الظاهر عالی است اما «دینی» نیست. این خانه گلین حضرت فاطمه (س) است که بدون هر گونه امپراتوری لب لباب دین در آن یافت می شود.

ما گاه بدون آنکه تأمل حقیقی روی آنچه می گوئیم، داشته باشیم از خدا «مجد و عظمت اسلام و مسلمین» را می طلبیم. در این طلب، مدلول مجد و عظمت اسلام و مسلمین چیست؟ اگر مراد پهنای قلمرو و سایر اموری است که برشمرده ایم، عهد هارون الرشید و مأمون را می توان عهد «مجد و عظمت» نامید. اما اگر مراد «عزت» مسلمین بوده باشد، در همان زمان حلقه کوچک اطرافیان ائمه عظیم تر و صاحب مجدتر از همه کبکبه امپراتوری در ظاهر اسلامی هارون و مأمون بودند.

تمایز امر سکولار و غیرسکولار (دینی) منحصر به حیات اجتماعی نیست و حتی در حیات فردی نیز نافذ است. اینجا یعنی در حیات فردی بهترین ملاک قصد «معنا» در امر دینی و قصد «صورت» یا همان قصد سامان خاص و متعین امور در دنیاست. به عنوان مثال اگر معنای وسیله حمل و نقل این باشد که ما را از جایی که هستیم به جایی که دوست تر داریم برود معنای آن «رفتن» و در بیان عمیق تر «وصال» است. حال اگر کسی واقعاً برایش وصال مطرح باشد اینکه رنگ خودرو چیست آیا می تواند مهم باشد؟ پس کسی اگر معنا را گرفت سامان خارجی امور دنیا برایش بی اهمیت خواهد شد و هر چه از سوی خداوند به عنوان نتیجه اراده شد در مقابل آن تسلیم خواهد بود. به ما وعده داده شده که اگر معنا اخذ شود صورت هم با ما هست. این گونه است که توصیه شده از خدا بخواهیم «فی الدنیا حسنه و فی الآخرة حسنه» اما باید دقت کرد که اصالت با آخرت است و ترتیبی بین این دو وجود دارد.

با همه تلاشی که در تبیین علم دینی داشته ایم، ماهیت آن چنان که باید شفاف نشده است. به همین سبب در گفت و شنود با دکتر معین زاده کوشیده ایم آن را به ضد خود یعنی سکولاریسم تا حد ممکن بشناسیم.

سکولار بودن علوم انسانی موجود که بسیار بر آن تأکید می شود به چه معناست؟ فهم این معنا در دستیابی به علوم انسانی اصیل چگونه می تواند مؤثر واقع شود؟

بزرگترین خرده ای که بحق بر علوم انسانی غربی وارد می شود «سکولار» بودن آن است اما سکولار دقیقاً به چه معناست؟ بهترین ترجمه «سکولار» دنیوی است و عموماً به سیستم حکومتی که قوانین آن بر اساس قوانین دینی تنظیم نشوند و ضامن اجرایی اش نیز نیروهای دینی نباشد «سکولار» گفته می شود.

این غلط نیست اما به عمق مسئله راهی پیدا نمی کند. باید گفت نقطه مقابل دنیا آخرت است و مسئله اصلی ربط دنیا و آخرت می تواند باشد. چیزی که از این دو در ذهن ما هست فقط «ترتیبی» است به این معنا که آخرت جایی است که از نظر زمان و مکان پس از دنیا است و این هم درست است اما کامل نیست. نکته این است که دنیا بر آخرت «مترتب» هم هست. اگر این مسئله در نظر گرفته شود می توان سکولار و علم سکولار را درست تعریف کرد.

معنای دیگر دنیا بجز پست بودن، نزدیک تر بودن است و دنیا چیزی است که به ما نزدیک تر است و آن معنای پشت سر آن امری دیگر و آخرت است. بنابراین «امر سکولار» امری است که در آن دنیا «مقصود بالاصاله» باشد. به عبارت روشن تر «امر سکولار» امری است که «سامان خاصی از امور در دنیا را قصد می کند» و مد نظر قرار می دهد. با تعبیری وام گرفته شده از عرفای ما می توان گفت که امر سکولار امری است که در آن به جای «معنا»، «صورت» مقصود بالاصاله بوده باشد. یک نمود امر غیر سکولار می تواند ما را در فهم چستی امر سکولار مدد رساند. به عنوان مثال در وظیفه و تکلیف محوری، برآنیم که به وظیفه خود عمل کنیم و «نتیجه» را به صاحب آن واگذاریم. نتیجه همان سامان خاص امور در دنیاست. مثلاً کسی را در نظر آورید که درس می خواند و قبول شدن یا نشدن را مربوط به خود نمی داند و تنها به وظیفه اش عمل می کند. این یعنی معنایی برگرفته و صورت رها شده است. به تعبیر دیگر «سامان خاص امور» که همان قبول شدن است مقصود بالاصاله نیست. امام (ره) می فرمودند: «ما چه بکشیم و چه کشته شویم پیروزم». یعنی اگر دشمن

خطوط کلی فلسفی‌اش را ترسیم کرده، طی این سال‌ها جوانه زنند اما کار بسیار سخت و مسئله بسیار بغرنج است. «هیرش و املیو بتی» به گادامر نقد می‌کنند که روشی برای تفسیر و تأویل درست از غلط ارائه نداده است اما گادامر می‌گوید هرمنوتیک فلسفی او مثل تراژدی است که به هیچ دردی نمی‌خورد. در آن چون تراژدی به قصور و تنهایی ذاتی آدمی پی می‌بریم که همین را باید فهمید. علت به وجود نیامدن این علوم غیرسکولار این بوده که «هر گونه قصد ایجاد، خودش مقصود بالاصاله دیدن سامان خاصی در امور دنیا» بوده است، یعنی این علم باید پس از فهم این معنا، خود به خود به وجود بیاید و اگر قرار است صورتی روی آن را ببوشاند باید خود به بار بیاید. این فهم بسیار باریک و بسیار به فهم عرفانی ما نزدیک است، وقتی سامان خاصی از امور اراده شود جلوی «فهم» معنا را می‌گیرد و معنای اخروی پوشیده می‌ماند و محقق نمی‌شود.

علمی که معطوف به هدفی نباشد و هدفی دنیایی را نشان نگیرد و در پی تغییر جهان و تسلط بر طبیعت نباشد آیا می‌تواند در تعریف موجود «علم» قرار بگیرد یا باید در علم بودن آن تردید کرد؟

ممکن است گفته شود علمی که سامان خاصی از امور را مدنظر قرار ندهد و معطوف به هدفی دنیایی نباشد «علم» نخواهد شد و حتی فلسفه نیز نخواهد بود و به خود «دین» می‌پیوندد و خود آن می‌شود. دیگر «علم دینی» شکل نمی‌گیرد بلکه خود دین است که امتداد می‌یابد. گویی چیزی علم است که بر آن باشد تا چیزی را در دنیا «تغییر» دهد. منتها همیشه قسمتی از فهم ما در برخورد با دنیا خود را جدا می‌کند و به سمت آن می‌رود که «چه باید کرد؟» اگر علم پاسخ به این سؤال دانسته شود که اکنون چه کار کنیم همیشه قسمتی از بدنه معرفت خود به خود، خود را جدا می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد.

پس اگر علوم انسانی به طرف دینی شدن و غیرسکولار بودن بروند حاصل آن «دین» خواهد بود اما از دین که معرفت و فهم است به تبع حضور قهری ما در دنیا، قسمتی از این معرفت و فهم خود را جدا خواهد کرد تا به این پاسخ دهد که اکنون در این موقعیت انضمامی چه باید کرد؟ و آن «علم دینی» خواهد بود.

ارسطو، اصطلاحی دارد به نام «فرونزیس» که غیر از کاربرد حکمت در عمل است بلکه حکمتی است که ذاتاً عملی است. گادامر مثال می‌زند که بسیاری از فهم‌ها از راه به کار بردن حاصل می‌شود و یک قاضی وقتی متن قانون را با موردی که اتفاق افتاده تطبیق می‌دهد، در حین به کار بردن، مورد عینی است که بر نص قانون تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. پس وقتی در حال به کار بردن است تازه فهمیده می‌شود و این همان «فرونزیس» است. بنابراین حتی اگر تلاش برای ساخته شدن علم دینی به دین شدن بینجامد یک تجلی از آن به پرسش «اکنون» و در مواجهه با این موقعیت چه باید کرد» معطوف خواهد شد و آن پاسخ‌ها بدنه این علم را تشکیل خواهد داد. در نتیجه کار ما فقط و فقط «فهم» کردن معناست و آن «واهب الصور» است که به آن صورت می‌بخشد. بجز فهم، بقیه امور مطلقاً ارتباطی با آدمی ندارد و حتی اینکه اول فهم صورت می‌بندد و سپس، عمل وفق فهم رخ می‌دهد تعبیر درستی نیست بلکه فهم، خود عمل است.

بنا بر تعریفی که ارائه دادید علم انسانی سکولار چگونه علمی است و بر این اساس علم دینی چگونه می‌تواند به وجود بیاید؟ آیا سایر علوم طبق این تعریف از سکولار بودن در امان بوده‌اند؟

با این تعریف از سکولاریسم، علوم انسانی سکولار علمی خواهند بود که «وضع خاصی در دنیا را مقصود بالاصاله گرفته‌اند». به عنوان مثال در اقتصاد، توسعه اقتصادی اصالت دارد اما اگر علم اقتصاد دینی وجود داشته باشد «قناعت» در آن به عنوان یک اصل مطرح است. البته قناعت در آن به معنای آن نخواهد بود که امروز از چیزی استفاده نشود که برای فردا و نسل بعدی بماند که این هم صورت‌بندی دیگری برای سامان امور در دنیا خواهد بود بلکه قناعت برای خود قناعت مورد نظر است. در چنین اقتصادی به قناعت به عنوان یک ارزش ذاتی نه به عنوان راهی برای ذخیره برای آینده و دیگران اندیشیده می‌شود. عقل بدون دین هم می‌تواند به صرفه‌جویی به جهت مصرف دیگری و آیندگان توصیه کند پس «امر دینی» آن کجا خواهد بود؟ دینی بودن قناعت (به عنوان نمونه‌ای از وجه تمایز عمیق علم اقتصاد دینی و علم اقتصاد سکولار) به این معناست که بدانیم قناعت خود به معنای اصابت به حقیقت است، یعنی هر گاه ماده کمتری در دنیا برای

رسیدن به معنا مصرف شود این علامت تقرب به حقیقت است. مثالی شاید موضوع را روشن‌تر کند. فرض کنید در مقابل یک تابلوی نقاشی که معلولی فاقد دست با پاهای خود آن را نقش زده ایستاده‌اید. این تابلو شاید چندان برتر از تابلوهایی که افراد به لحاظ جسمی سالم آن را کشیده‌اند، نباشد اما تحسین و تمجید فراوان شما را بر می‌انگیزد. چرا؟ آیا صرف نداشتن دست قابل تمجید است؟ مسلماً خیر. پس این اعجاب و تمجید دقیقاً متوجه چیست؟ به نظر من ما در مواجهه با چنین تابلویی «صوب به حقیقت» را حس می‌کنیم و این صوب اعجاب و تمجید ما را برمی‌انگیزد که آن صوب بدان دلیل است که از ماده یا به قول عرفا صورت کمتری برای تحقق دادن به معنا استفاده شده است. به عبارت دیگر در اینجا قناعت ورزیده شده و قناعت فی نفسه علامت صوب به حقیقت

است. بنابراین در اقتصاد غیرسکولار قناعت به جای مصرف آن هم نه برای «صرفه جویی» و امری در دنیا، بلکه به خاطر خود قناعت صورت می‌گیرد. البته علوم طبیعی نیز به همان اندازه علوم انسانی سکولار هستند. خطا اینجاست که گمان شود علوم انسانی از آسیب‌هایی رنج می‌برند که علوم طبیعی ندارند. اگر در علوم انسانی به انسان از نگاه قدسی نگاه نشده در علوم طبیعی نیز همین گونه است. پس نسبت تمام علوم با سکولاریسم یکی است و به همان اندازه که علوم انسانی سکولار است پزشکی و فیزیک نیز سکولار است. شاید علت عدم تمرکز بر آنها این است که مسرفانه از دستاوردهای علوم طبیعی استفاده می‌کنیم اما چون در علوم انسانی مسئله بارزتر خود را نشان می‌دهد، به فکر می‌افتیم.

آیا پس از این مناقشه و تلاش برای تبیین استقلال علوم انسانی، علمی غیر سکولار شروع به جوانه زدن نکرده است؟ شرایط این جوانه زدن را چه شرایطی می‌توان توصیف کرد؟

در علمی که ایجاد شده‌اند نمونه‌ای هنوز وجود ندارد اما در فلسفه علوم انسانی، آرای «گادامر» بسیار به این امر نزدیک می‌شود، البته با وجودی که از سال ۱۹۶۰ که گادامر «حقیقت و روش» را منتشر کرد تا امروز سال‌های زیادی گذشته است و انتظار می‌رفت که علوم انسانی‌ای متناسب با آنچه او



هنوز به بومی بودن علم و دانش توجه

نمی‌کنیم گفتاری دردمندانه از دکتر سعید زیبا کلام (محقق و استاد فلسفه علم)



تبدیل شدن آن به یک قدرت هسته‌ای نظامی، کمترین نگرانی و مخاطره‌ای برای غریبان تلقی نشده است.

اشاره کوتاه به جمهوری اسلامی قابل قبول و در مجموع شریک قافله غرب، زمینه را برای اشارتی بسیار کوتاه به سایر اجزاء جهان اسلام فراهم می‌کند. به‌طور خلاصه، دول ممالک اسلامی، از منتهی‌الیه غربی و شمال غرب آفریقا تا منتهی‌الیه

شرق و جنوب شرق آسیا، یا همراه و همسفر قافله غربند و یا اگر شریک آن قافله عصیانگر نباشند جای هیچ نگرانی نیست که به لحاظ فرهنگی همان مجموعه ارزشی - بینشی تمدن‌ساز هیچ چالش جدی بالفعلی به فرهنگ و تمدن غربی عرضه نمی‌کنند.

اینکه در هشت سال دفاع مقدس، آن صف‌آرایی ظاهراً ناموزون اما بسیار عزیزبخش را تجربه کردیم حاوی آموزه‌های بسیاری است. و اینکه غریبان غالباً بر سر توزیع ثروت و قدرت با فرهنگ‌ها و تمدن‌های موجود رقابت می‌کنند نیز بسیار عبرت آموز است. اینکه غریبان، به منزله غالب‌ترین فرهنگ و تمدن معاصر، هیچ مشکل و مسأله‌ای با ظهور فرهنگ هندی و چینی و غیر آنها در ممالک خویش ندارند و بالعکس، به رغم صراحت موازین تبلیغ و ترویج شده، نسبت به مظاهر فرهنگی اسلامی، این چنین مواضع حیرت‌انگیز و خلاف عرف اتخاذ می‌کنند، جای بسی تأمل است. چنانچه کسی هنوز نسبت به موقعیت یکتای جمهوری اسلامی در سطح بین‌المللی شک دارد و انقلاب اسلامی را بزرگ‌ترین مشکل فرهنگ و تمدن مسلط غربی نمی‌داند از وی دعوت می‌کنم چند صبا‌ی بازدیدکننده سایت مرکز امور عمومی اورشلیم، (Jenmolem Leter For Public Affairs) موسسه بروکینگز - (Droo ings Institution) در واشنگتن دی‌سی، مرکز جافی برای مطالعات استراتژیک دانشگاه تل‌آویو (Joffe Center For Strategic Studies) و مطالعات استراتژیک لندن (Lon.Inst Strategic Studies) و سایت‌های مؤسسات تحقیقاتی خاورمیانه دانشگاه‌های رده اول آمریکا همچون دانشگاه برکلی و هاروارد و یوسی‌آل‌ای شود.

وضعیت انقلاب اسلامی در عرصه داخلی

اجازه بدهید در این موقعیت که برای نیروهای مؤمن و معتقد به انقلاب و مبانی اسلامی آن بسیار حساس است زبان تعارف و ایما و اشاره را وانهم و صریح و صادقانه، چهارچوب کلی و عمومی عرصه داخلی را ترسیم کنیم. برای اینکار به سخن نبی اکرم (ص) متوسل می‌شوم که فرمودند: دو صنف هرگاه برخی به فساد گرایند جامعه نیز به فساد کشانده خواهد شد و اگر به صلاح گرایند جامعه روبه اصلاح خواهد گذاشت. و این دو صنف: عالمان و حاکمان‌اند.

صنف حاکمان و مسئولان

باید پرسید حاکمان ما برای سیاست‌گذاری‌های خود و تمشیت امور اجتماعی و اقتصادی کشور در بخش اعظم دوران بعد از انقلاب اسلامی، چگونه به حل مشکلات و آلام اجتماعی - اقتصادی پرداخته‌اند؟ حاکمان ما اکثر مواقع هنگام مواجهه با مشکلات و معضلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور، بدون کمترین تذیب و تعللی سراغ الگوها، سیاست‌ها و راه‌حل‌های طراحی شده غریبان رفته‌اند؛ الگوهایی که در پاسخ به معضلات ویژه آن جوامع و موافق تعلقات و نظام ارزشی - بینشی آنها ساخته و پرداخته شده و البته که نتیجه این گونه‌الگوپردازی، غالباً قرین توفیق نبوده است یک نمونه بارز از این سیاست‌ها که آثار ویرانگر آن را عموم مردم حس کرده‌اند؛ سیاست

اشاره: به عنوان مقدمه لازم است چهارچوب مطالب را بیان کنم. آنچه در اولین گام به آن خواهیم پرداخت این است که انقلاب اسلامی چه وضعیتی در جهان امروز دارد. سپس به وضعیت انقلاب اسلامی یا به تعبیر دیگر جمهوری اسلامی در سطح ملی یا داخلی می‌پردازم و در پایان پس از آشکار شدن ضرورت انقلاب فرهنگی، به اختصار هر چه تمام‌تر به ارائه راه‌کارهای ایجابی و سلبی برای تمهید انقلاب فرهنگی خواهیم پرداخت.

وضعیت انقلاب اسلامی در سطح بین‌المللی

به گمان من نیازی به تحلیل‌های موشکافانه و ارائه شواهد و نقل قول‌های مکرر ندارد که امروزه بزرگ‌ترین و بنیانی‌ترین چالشی که فرهنگ و تمدن غربی خود را با آن مواجه می‌بیند انقلاب اسلامی است. تلاش‌های آشکار بیست و اندی ساله دولت‌های پی در پی مقتدرترین کشور غربی، برای براندازی و اضمحلال نظام جمهوری اسلامی بر کسی پوشیده نیست. تلاش‌های همه جانبه فرهنگی، مطبوعاتی، و اقتصادی کشورهای غربی برای ایجاد نارضایتی عمومی در داخل ایران، و ترویج فرهنگ مدرنیستی و فردگرایانه غربی از دید کسانی که تعهدی به انقلاب اسلامی و فرهنگ دینی مبنای آن دارند پوشیده نیست. در سطح بین‌المللی بلوک غرب سال‌های مدیدی است که می‌کوشد تا انقلاب اسلامی را در وهله نخست برای خاورمیانه و ممالک اسلامی و سپس برای سایر کشورها به عنوان یک تهدید معرفی کند و جمهوری اسلامی را کشوری هرج و مرج طلب، قانون‌گریز، و مخمل نظم و آرامش بین‌المللی جا بیندازد. دوستانی که سیاست‌های منظم و مستمر آمریکا و سایر هم‌پیمانان ناتوی آن در سه دهه گذشته در سطح بین‌المللی تعقیب کرده‌اند به خوبی می‌دانند که سیاست بدنام‌سازی و منزوی‌سازی بین‌المللی و همزمان ایجاد نارضایتی‌های ذو ابعاد داخلی و نیز غربی‌سازی فرهنگی منحصر به جمهوری اسلامی نیست. هر کشوری که سازی ناهمساز با آهنگ غرب بنوازد غریبان متعهدانه و غیورانه برای اضمحلال آن، برنامه‌ریزی، سرمایه‌گذاری، و مجاهدت می‌کنند. هیچ تعارف هم ندارند. در این امر جای هیچ شک و تردیدی نیست و اگر یک غرب شناس در اثر سیاست و قدرت کمترین تردیدی در این عزم جزم و همبستگی و وحدت غریبان دارد کافیت در سیاست‌های غریبان و بویژه آمریکا نسبت به شوروی سابق، حکومت شیلی پیش از کودتای آمریکایی ۱۹۷۳، نیکاراگوئه (در یک برهه خاص)، کوآ، مصر (در برهه زمانی مشخص) اندونزی، ایران مخصوصاً دهه ۳۰ به بعد، ویتنام، و ونزوئلا. قدری تأمل و درنگ کند. و البته روشن است که هرچه میزان ناهمسازی و ناسازگاری وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد جد و جهد غریبان ژرف‌تر، همه جانبه‌تر، و دازمدت‌تر خواهد بود.

آیا تا به حال تأمل کرده‌اید که در دو سه دهه گذشته، غریبان در چه سطوح و ابعادی با فرهنگ و تمدن چینی، هندی، ژاپنی، و آمریکای لاتین، تعارض و درگیری داشته‌اند؟ کیست که نداند که چین کمونیست ظرف دو سه دهه گذشته، چین تازه استقلال‌یافته دهه پنجاه میلادی را به موزه فرستاده و تبدیل به ابرقدرتی اقتصادی و نظامی و صنعتی شده است و با این حال آنچه به شدت درخور توجه است حدود و سطوح بسیار محدودی است که غریبان با آن مشکل و مسأله دارند.

برای اینکه حساسیت موقعیت جمهوری اسلامی ایران، در سطح بین‌الملل آشکارتر شود، بجاست بیاد آوریم که در نزدیکی همین جمهوری اسلامی ایران، جمهوری اسلامی دیگری وجود دارد که غریبان و بویژه آمریکا نه تنها هیچ گونه سیاست براندازانه‌ای نسبت به آن ندارند که در طول چند دهه مهم‌ترین متحد و همراه آمریکا در جنوب آسیا به شمار می‌آمده است، بلکه این کشور به طوری که هیچ‌یک از کودتاهای متناوب نظامی آن هیچ تعارضی با لیبرال دموکراسی نداشته و به علاوه

خصوصی‌سازی است که یک اقتصاددان و فیلسوف مشهور اتریشی - آمریکایی، دهها سال برای رفع معضلات قدیم‌العهد و کهنه اقتصاد کشورهای غربی در طراحی آن تلاش کرده است.

دوستانی که تحولات مملکتی را در دوران پس از انقلاب و خصوصاً پس از رحلت حضرت امام آگاهانه تعقیب کرده‌اند، می‌دانند که دولت‌های ما یکی پس از دیگری و علی‌رغم تظاهر به متفاوت بودن، چمگلی مجری سیاست‌ها و الگوهایی بوده‌اند که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی طراح آنهاست.

حاکمان ما هیچ‌گاه در مواجهه با معضلات اجتماعی - اقتصادی به سراغ عالمان بومی این مرز و بوم نرفتند به گمان من وقت آن است که صادقانه و شجاعانه اذعان کنیم که حاکمان ما، علی‌العموم، گرفتار نوعی شیفتگی نسبت به ممالک غربی بوده‌اند و هیچ‌گاه به نیروهای الگوهای خودی باورند این از جمله مهم‌ترین مواردی است که اکثر حاکمان ما در این زمینه با حضرت امام (ره) تفاوتی بنیانی داشتند.

صنف عالمان

اما عالمان ما! با کمال تأسف باید صریح و بی‌پرده اعتراف کرد که وضع عالمان ما تفاوت کیفی با وضع و رویکرد حاکمان ما نداشته است؛ صرف نظر از اینکه حاکمان ما متمسک به عالمان شده یا نشده‌اند، اساساً عالمان دانشگاهی ما بویژه در دو عرصه بنیانی و حیاتی‌تر، یعنی علوم انسانی و علوم اجتماعی، پاسخگوی معضلات اجتماعی - اقتصادی ایران نیستند. بهترین عالمان ما آنهایی هستند که به یکی از زبان‌های اروپایی تسلط دارند و می‌توانند نظریه پردازی غربیان را که تلاش غربیان برای فهم و شناخت و حل معضلات مبتلا به جوامع خود آنها است، یا به خوبی اقتباس کنند و یا ترجمه.

اما اگر خواسته باشیم از سرغیرت و صداقت نسبت به انقلاب اسلامی و همه آن عزیزانی که پنهان و آشکار برای ایجاد و حفظ آن جان دادند و خون دل‌ها خوردند، ماجرای عالمان را ناقص و ابتر نگذاریم؛ بایسته است که شاهبال دیگر جامعه عالمان را ولو به اختصار هرچه تامل‌مورد توجه قرار دهیم. عالمان حوزوی برخلاف عالمان دانشگاهی غالباً مقتون فرهنگ و تمدن غربیان نیستند؛ لیکن جریان غالب حوزه در سنوات مورد نظر، کماکان درگیر نقد فردی بوده، یعنی آنها خود را بسیار بسیار کم پاسخگوی معضلات و مسائل اجتماعی - اقتصادی دانسته‌اند. محدود عالمان دانشگاهی و حوزوی هم که توانسته‌اند خود را از پارادایم غالب حرفه‌ای خود، رها کنند و بدین بصیرت گرانقدر علم شناسانه رسیده‌اند که نظریه‌پردازی چیزی جز تلاش برای فهم و حل معضلات و مسائل نیست؛ یعنی پس از عبور از این مانع بزرگ می‌توانند به تحقیق و تفحص پیرامون معضلات آشکار و پنهان جامعه خود بپردازند اما با دشواری‌های فلج‌کننده‌ای مواجه می‌شوند که کمترین آنها این است که حاکمان صاحب اختیار ثروت عمومی کشور، هیچ حمایت مالی از این قبیل تحقیقات و نظریه‌پردازی‌ها نمی‌کنند و در نتیجه این عالمان به سرعت به روند رفتاری غالب و پارادایمی خود باز می‌گردند.

لازم است نکته‌ای را مطرح کنم و آن اینکه اقبال حاکمان به عالمان، ابتدا امر سهل و همواری نیست. عالمان به هیچ روی حاضر و آماده ننشسته‌اند تا به محض طرح معضلات از سوی حاکمان تصمیم‌گیرنده سیاست‌ها، به پژوهشی صبورانه و موافق با نظام ارزشی - بینشی جامعه خود، کمر همت بندند. دانشگاه‌های ما اساساً برای پاسخ‌گویی و رفع معضلات جامعه ما تأسیس نشده‌اند

و با کمال تأسف به نظر می‌رسد، حوزه‌ها نیز از بدو تأسیس و پیدایش چنین رسالتی را بر دوش خود احساس نکرده‌اند. اگر می‌خواهیم در قبال برنامه‌ریزی‌های گسترده، منظم و درازمدت فرهنگ و تمدن غرب، روی پای خود بایستیم باید این دردهای عمیق و جانکاه را بیان کنیم. حل معضلات اجتماعی - اقتصادی

براساس سیاست‌ها و الگوهای جوامع غربی، در واقع گرفتار شدن هرچه بیشتر در پارادایم غالب غربی است، گرفتاری که در نهایت به انحلال و اضمحلال انقلاب اسلامی خواهد انجامید. اما پیش از اینکه بحث ربط و ضرورت انقلابی فرهنگی را برای انقلاب اسلامی به فرجامی برسانم، لازم است صنف دیگری از حاکمان و عالمان را یادآوری کنم.

گفتم که حاکمان یا صاحبان قدرت عموماً در مواجهه با معضلات و مسائل، دست خود را سوی غرب دراز می‌کنند. همچنین بیان کردیم که بخش بزرگی از عالمان ما یا صاحبان معرفت بطور علنی دست خود را به سوی غرب دراز می‌کنند. اینک می‌خواهم بر این دو گروه که نقش تعیین‌کننده‌ای در جامعه ما دارند، تاجران یا صاحبان ثروت را نیز بیفزایم. فهم روند رفتاری این گروه دشوار نیست. این صنف نیز برای معیشت خود و تهیه کالایی که می‌خواهد به جامعه عرضه کند، به جای مراجعه به نیروهای خلاق بومی، خیلی ساده و آشکار با بهره‌مندی از درآمد نفتی، دست خود را به سوی غرب دراز می‌کند.

اینک سه سؤال بسیار مبناپی و جدی مطرح می‌شود:

(الف) چرا حاکمان ما عموماً حاضر به استمداد از عالمان نیستند؟

(ب) چرا عالمان، در صورتی که حاکمان، دست به استمداد ایشان دراز کنند، غالباً دست به پژوهش‌های اصیل و بومی نمی‌زنند؟

(ج) چرا تاجران از عالمان و صنعتگران کمک نمی‌خواهند تا به این وسیله به تولید بومی دست پیدا کنند و از این راه بهره ببرند؟

پاسخ این سه سؤال ساده این است که این سه گروه عموماً از وضعیت و از نسبتی که وضعیت آنها با درآمد نفتی مملکت دارد، راضی هستند. اگر چه سهم و رضایت صاحبان قدرت و ثروت، به‌مراتب بیشتر از صاحبان معرفت است. صاحبان قدرت و ثروت، همواره با بخش بزرگتری از درآمد نفتی دست به واردات کالا از غرب می‌زنند و از این راه چنان سودی می‌برند که دیگر هیچ نیازی به عالمان و محصولات پژوهشی آنها نخواهند داشت. اما صاحبان معرفت، با بخش بسیار کوچکتری از درآمد نفتی به واردات کالا از غرب اقدام می‌کنند و از این راه آن قدر منتفع می‌شوند که هیچ نیازی به پژوهش‌های اصیل بومی نمی‌بینند.

بسیار خوب! تا اینجا وضعیت پرچالش انقلاب اسلامی را در سطح بین‌المللی بررسی کردیم. دیدیم که صاحبان قدرت، معرفت و ثروت برای برآوردن نیازهای جامعه و حل معضلات و مسائل کشور چه نسبتی با غربیان دارند. گمان نمی‌کنم کسی بتواند تحدی‌ها و تهاجمات جدی، هماهنگ، و توفنده غربیان را به انقلاب اسلامی از طرفی، و اتکای بسیار جدی آن سه صنف را به غربیان از طرفی دیگر لحاظ کند و به این نتیجه عمیق و حیاتی نرسد که انقلاب فرهنگی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای انقلاب اسلامی است...

در ادامه این گفتار، دکتر زیبا کلام به آسیب شناسی دقیق تر نهادهای سیاست‌گذار عرصه علم و فرهنگ (مثل شورای عالی انقلاب فرهنگی) پرداخته و ضمن مقایسه تطبیقی با نهادهای مشابه غربی، راهکارهایی در این باره ارائه داده است. بعلت محدودیت حجم مطالب در این نشریه، ادامه آن آورده نشد.

شناسنامه

سردبیر:

محمد علی فولادگر

همکاران:

بتول یوسفی

عاطفه نظارتی زاده

صفحه آرا:

غلامعلی جزینی

