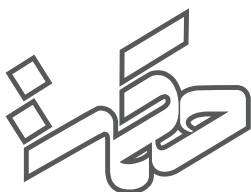




فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: مؤسسه خانه کتاب

مدیر مسئول: نیکنام حسینی پور

سرمدیر: دکتر مالک شجاعی جشقانی

هیئت مشاوران علمی: دکتر رضا داوری اردکانی، دکتر محسن جوادی،
دکتر سید حمید طالب زاده، دکتر شهرام پازوکی، دکتر علی اصغر مصلح

کارشناس کتاب و نشریات: حمیده نوروزیان

مدیر داخلی: شیما جرجانی

ویراستار: محمدرضا سعیدی نیکو

چاپ و انتشار: انتشارات خانه کتاب

صفحه آرا: علیرضا کرمی

پخش: واحد توزیع خانه کتاب

تلفن توزیع: ۸۸۳۴۲۹۸۵

فصلنامه نقد کتاب



نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و

فلسطین، شماره ۱۰۸۰،

مؤسسه خانه کتاب

صندوق پستی: ۳۱۳-۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۹۶۶۱۵۲

دورنگار: ۶۶۴۱۵۳۶۰

نشانی تارنمای فصلنامه:

ptmbr.faslnameh.org

پست الکترونیکی:

Philosophy@faslnameh.org

Philosophy.faslnameh@gmail.com

ISSN:2423-5024

نمایه شده در پایگاه‌های:

www.noormags.ir

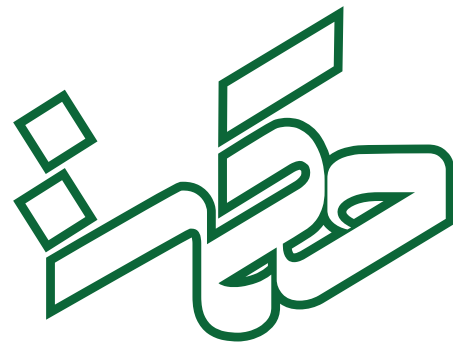
www.magiran.com

—نقل مطالب این نشریه با ذکر منبع آزاد است.

—مقالات منعکس‌کننده نظر نویسندگان آن‌هاست و خانه کتاب و فصلنامه نقد کتاب

هیچ مسئولیتی درباره محتوای این آثار ندارند.





سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، قیمت ۲۰۰۰۰۰ ریال

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸



Wisdom

Spring 2019, No: 1



- Islamic Philosophy and the Relationship between Iran and Europe, Reza Davari Ardakani
- Gadamer on Hegel's Dialectic, Mohammad Mehdi Ardebili, Aydin Keykhaei, Pegah Mosleh, Malek Shojaei

■ Critical Book Review

- Obscure relation of Theory of Capital Theory with the Historical Report of *Early Shias*, Mostafa Shakeri
- Heidegger's reading of the Leibniz's principle of sufficient reason as the Foundation of Modernity, Marziyeh Afrasiabi
- The Possibility of Philosophy in Middle condition, Mohammad Mehdi Fatehi
- The Phoenix of Philosophy, An Analysis on the Myth of Tafkik School, Mohsen Azmoodeh

■ Book presentation

- Secular Criticism and Free Criticism, Seyed Hosein Hoseini

■ New Publications

- فلسفه اسلامی و ارتباط ایران و اروپا
رضا داوری اردکانی

- نشست نقد و بررسی کتاب
دیالکتیک هگل اثر گادامر

■ نقد کتاب

- پیوند گنگ نظریه سرمایه «بورديو»
با گزارش تاریخی «شیعیان متقدم»
مصطفی شاکری

- خوانش های دیگر از اصل بنیاد
لایب نیتس به مثابه بنیاد مدرنیته
مرضیه افراسیابی

- امکان فلسفه در وضعیت میانه
محمد مهدی فاتحی

- ققنوس فلسفه؛ تحلیلی بر کتاب
سودای تفکیک
محسن آزموده

■ معرفی کتاب

- نقد سکولار و نقد آزاد / سید حسین حسینی

■ تازه های نشر



فصلنامه نقد کتاب



فصلنامه نقد کتاب حکمت با هدف معرفی و نقد کتاب‌ها و بررسی مسائل و مشکلات نشر کشور در این حوزه فعالیت می‌کند و پذیرای مقالات نقد صاحب‌نظران و علاقه‌مندان گرامی است.

شایسته است نویسندگان گرامی پیش از ارسال مقالات خود به دفتر نشریه به موضوعات زیر توجه داشته باشند:

■ مقالات باید بین ۲۰۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه باشند.

■ مقالات باید با نرم‌افزار word2007 و بر اساس شیوه‌نامه نشریه حروف‌نگاری شده باشند (فایل قالب مقالات از سامانه نشریات موسسه خانه کتاب در دسترس است).

■ مقالات باید دارای چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و کلیدواژه (حداکثر ۷ کلمه) باشند.

■ نام و نام خانوادگی نویسنده، عنوان شغلی یا رتبه تحصیلی او، ایمیل نویسنده، و نشانی پستی و تلفن تماس او باید در ابتدای مقاله درج شود.

■ مقالات صرفاً از طریق سایت فصلنامه بارگذاری و ارسال شود. دستورالعمل ارسال مقاله در انتهای مجله است.

■ ارسال متون اصلی مقالات ترجمه و اطلاعات کتاب‌شناختی آن به همراه مقاله ضروری است.

■ جدول‌ها، نمودارها، و عکس‌های مقاله علاوه بر قرار گرفتن در متن، باید به طور جداگانه نیز ارسال شود.

■ دستور خط مد نظر نشریه مطابق دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی است و مراعات آن در مقالات لازم است.

■ برابرنام‌ها، اصطلاحات، و توضیحات باید در پی‌نوشت بیایند.

■ ارجاعات مقاله باید به صورت درون‌متنی و کتابشناسی آن نیز بر همان اساس مرتب شود. بدین ترتیب:

ارجاع درون‌متنی: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره صفحه).

کتابشناسی: نام خانوادگی، نام. (سال نشر). نام کتاب. محل نشر: نام انتشارات.

مقاله‌شناسی: نام خانوادگی، نام. (سال نشر). «نام مقاله». نام نشریه. شماره (ش)، تاریخ نشر: شماره صفحات.

ناشرانی که علاقه‌مند به معرفی و نقد آثارشان در این نشریه هستند می‌توانند دو نسخه از کتاب خود را به دفتر نشریه ارسال کنند یا با واحد بازرگانی موسسه خانه کتاب تماس بگیرند.

تلفن واحد بازرگانی: ۰۱-۶۶۴۹۶۹۴۰-۲۱۰

راهنمای ثبت‌نام در وب سایت فصلنامه‌های نقد کتاب

معرفی وب سایت فصلنامه‌های نقد کتاب

www.faslnameh.org

[English] [صفحه اصلی]

فصلنامه نقد کتاب

صفحه اصلی | درباره نشریه | آخرین شماره | آرشیو مقالات | جستجو | لینک نام | ارسال مقاله | یوزرنامی از نام

بخش‌های اصلی

- صفحه اصلی
- اطلاعات نشریه
- آرشیو مقاله و مقالات
- برای نویسندگان
- برای داوران
- ثبت نام و انتشارات
- تماس با ما
- سهولت‌ها
- بازگشت مقالات زیر چاپ
- جستجو در پایگاه
- در مقالات نشریه
- جستجو
- جستجوی پیشرفته
- دریافت اطلاعات پایگاه
- نشان دادن پست الکترونیک خود را برای دریافت اطلاعات و اخبار پایگاه، در کادر زیر وارد کنید.
- نام
- نام خانوادگی (انگلیسی)
- عنوان فارسی
- نام (فارسی)
- نام خانوادگی (فارسی)
- موسسه یا دانشگاه
- درجه علمی
- رشته تحصیلی
- شغل
- تلفن محل کار
- کد امنیتی را در کادر مشخص کنید.

اطلاعات کاربری:

نام کاربری و رمز عبور باید یکسان باشند. برای نام کاربری فقط می‌توانید از حروف و اعداد لاتین و زیر خط (ن) استفاده کنید.

نام کاربری (به انگلیسی) * کمر قبل تغییر

رمز عبور (به انگلیسی) * رمز عبور باید حداقل دارای 8 کاراکتر باشد

رمز عبور باید حداقل دارای یک حرف کوچک باشد

رمز عبور باید حداقل دارای یک عدد باشد

تکرار رمز عبور *

پست الکترونیک * لطفاً پست الکترونیک معتبری را وارد کنید.

تصویر کارت

کد ملی

نوع ثبت نام

مشخصات فردی یا سازمانی:

انتخاب کنید

نام

نام خانوادگی (انگلیسی)

عنوان فارسی

نام (فارسی)

نام خانوادگی (فارسی)

موسسه یا دانشگاه

درجه علمی

رشته تحصیلی

شغل

تلفن محل کار

کد امنیتی را در کادر مشخص کنید.

اطلاعات ضروری | تمام اطلاعات تنها برای برقراری ارتباط بوده و در جایی منتشر نخواهد شد

نام | نام خانوادگی

[English] [صفحه اصلی]

فصلنامه نقد کتاب

صفحه اصلی | درباره نشریه | آخرین شماره | آرشیو مقالات | جستجو | لینک نام | ارسال مقاله | یوزرنامی از نام

بخش‌های اصلی

- صفحه اصلی
- اطلاعات نشریه
- آرشیو مقاله و مقالات
- برای نویسندگان
- برای داوران
- ثبت نام و انتشارات
- تماس با ما
- سهولت‌ها
- بازگشت مقالات زیر چاپ
- جستجو در پایگاه
- در مقالات نشریه
- جستجو
- جستجوی پیشرفته
- دریافت اطلاعات پایگاه
- نشان دادن پست الکترونیک خود را برای دریافت اطلاعات و اخبار پایگاه، در کادر زیر وارد کنید.
- نام
- نام خانوادگی (انگلیسی)
- عنوان فارسی
- نام (فارسی)
- نام خانوادگی (فارسی)
- موسسه یا دانشگاه
- درجه علمی
- رشته تحصیلی
- شغل
- تلفن محل کار
- کد امنیتی را در کادر مشخص کنید.

نشان دادن پست الکترونیک خود را برای دریافت اطلاعات و اخبار پایگاه، در کادر زیر وارد کنید.

نام

نام خانوادگی (انگلیسی)

عنوان فارسی

نام (فارسی)

نام خانوادگی (فارسی)

موسسه یا دانشگاه

درجه علمی

رشته تحصیلی

شغل

تلفن محل کار

کد امنیتی را در کادر مشخص کنید.

اطلاعات ضروری | تمام اطلاعات تنها برای برقراری ارتباط بوده و در جایی منتشر نخواهد شد

نام | نام خانوادگی

سایت فصلنامه‌های نقد کتاب در حوزه‌های پنج‌گانه موضوعی طراحی شده است. این حوزه‌ها عبارتند از: فصلنامه‌های نقد کتاب ادبیات و هنر، علوم انسانی، حکمت، معرفت دین، کودک و نوجوان. این سایت به منظور ارتباط گسترده و موثر با ناشران و نویسندگان و علاقه‌مندان به حوزه کتاب طراحی شده است. در صفحه اصلی سایت امکان دسترسی به تمام فصلنامه‌ها برای کاربران مربوطه فراهم شده است.

ثبت نام

گام اول: در صفحه اصلی هر فصلنامه، با کلیک بر روی گزینه ثبت نام، کاربرگ باز خواهد شد که شامل اطلاعات کاربری، مشخصات فردی و سازمانی است، کاربر پس از تکمیل این کاربرگ و وارد کردن کد امنیتی، گزینه تأیید را زده و عملیات ثبت نام به پایان می‌رسد. (لطفاً اطلاعات خود را به صورت کامل وارد کنید و همچنین دقت شود که همه موارد ستاره‌دار پر شود).

گام دوم: پس از پایان ثبت‌نام، کاربر دارای نام کاربری و رمز عبور خواهد شد که از این پس می‌تواند با وارد کردن نام کاربری و رمز عبور خود از بخش کاربران وارد پایگاه شود. (توجه: هر کاربر می‌تواند با یک بار ثبت نام، تعداد نامحدودی مقاله را به پایگاه ارسال کند)

گام سوم: جهت ارسال مقاله، کاربر گزینه ارسال مقاله در صفحه اصلی سایت را کلیک کند تا به قسمت زیر وارد شود.

← برای شروع مراحل اینجا را کلیک کنید.

مراحل ارسال مقاله عبارت است از:

۱. پر کردن فرم ثبت نام و ورود به وبگاه با نام کاربری اختصاصی
۲. دریافت کد اختصاصی برای هر مقاله و تعیین مشخصات مقاله
۳. پر کردن کاربرگ ارسال مقاله و اطلاعات و مشخصات مربوطه
۴. بررسی مقاله در صفحه شخصی و افزودن ضمائم و اطلاعات مرتبط
۵. تأیید نهایی مقاله برای آغاز بررسی آن



■ سخن مدیر مسئول

- سرسخن / نیکنام حسینی پور..... ۳

■ سخن سردبیر

- تأملی در باب وضعیت‌شناسی نشر کتب فلسفی در ایران معاصر / مالک شجاعی جشوقانی ۵

■ مقاله آغازین

- فلسفه اسلامی و ارتباط ایران و اروپا / رضا داوری اردکانی..... ۷

■ نقد شفاهی

- نشست نقد و بررسی کتاب دیالکتیک هگل اثر گادامر / پگاه مصلح، محمد مهدی اردبیلی، آیدین کیخایی، مالک شجاعی ۱۵

■ نقد کتاب

- راه من به سوی فلسفه میان فرهنگی / تألیف اینتز کیمرله، ترجمه سیدحسین هاشمی ۴۱
- تقریری از نقد ریمون پانیکار به فلسفه دین تطبیقی / محمدمهدی فلاح ۵۱
- امکان فلسفه در وضعیت میانه / محمدمهدی فاتحی..... ۶۷
- ققنوس فلسفه؛ تحلیلی بر کتاب سودای تفکیک / محسن آزموده ۷۷
- پیوند گنگ نظریه سرمایه «بورديو» با گزارش تاریخی «شیعیان متقدم» / مصطفی شاکری ۸۵
- خوانش هایدگر از اصل بنیاد لایب‌نیتس به مثابه بنیاد مدرنیته / مرضیه افراسیابی..... ۹۵
- نقد کتاب ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس / آریا یونسی ۱۱۱
- بررسی و نقد کتاب «کلام و جامعه» / محمود زارعی بلشتی..... ۱۱۹

■ معرفی کتاب

- نقد سکولار و نقد آزاد / سیدحسین حسینی..... ۱۲۷
- برای کودکانمان باغبان باشیم یا نجار؟ نگاهی فلسفی روان‌شناختی به مسئله فرزندپروری / تألیف آلیسون گوپنیک، ترجمه مینا قاجارگر..... ۱۳۳

■ نقد پژوهی

- چگونه نقد کتاب بنویسیم؟ انتخاب و ترجمه سعید مسلمی..... ۱۴۳

- تازه‌های نشر / سلمان صادقی‌زاده، احسان سنایی اردکانی، شروین مقیمی..... ۱۴۹

- فهرست مطالب به انگلیسی ۱۵۸

سرسخن

نهال «فصلنامه نقد کتاب» سال ۱۳۷۶ به همت مؤسسه خانه کتاب و جمعی از فرهیختگان و فرهنگدوستان نشانه شد و با تلاش عالمان، منتقدان و ادیبان بالید و دیری است که ثمرات آن گاه به شمایل ماهنامه و گاه به شمایل فصلنامه، در دسترس شیفتگان کتاب قرار گرفته است. خانه کتاب مفتخر است که با یاری اهل ادب و فضیلت، بیش از بیست سال این درخت مبارک را از گزند و آسیب زمانه دور داشته و مجموعه‌ای ارزشمند از تحقیقات ماندگار در حوزه کتاب را در حافظه تاریخ ایران و جهان ضبط نموده و میراثی گرانبها برای نسل آینده بر جای گذاشته است. بدیهی است این نشریه صاحب نام و دیرآشنای اهالی فرهنگ و ادب، بارها دستخوش تغییرات و تحولاتی شده که در تاریخ مطبوعات جای شگفتی ندارد، اما هرگز رگ حیات آن گسسته نشده و نفس‌هایش گرچه بارها به شماره افتاده اما بازناستاده است.

«فصلنامه نقد کتاب» در طول عمر خود به دنبال دگرگونی‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی مدیریتی شاهد فراز و فرود فراوان بوده و بارها در روش، محتوا، زمان انتشار و یا عنوان آن تغییراتی ایجاد شده اما بنای مسئولان فرهنگی به‌ویژه مدیران خانه کتاب، هرگز بر عدم انتشار این نشریه نبوده چراکه از اهداف بنیان‌گذاری آن اطلاع‌رسانی و نقد و معرفی کتاب و کمک به ارتباط خلاق میان پدیدآورندگان، ناشران و سایر فعالان عرصه نشر و فرهنگ کشور است که خود از سنگ بناهای فعالیت خانه کتاب است.

نشریات خانه کتاب نیز به دلایل گوناگون همچون دیگر نشریات گاه در معرض تغییر و تحول بوده است. وقفه‌های کوتاه چندماهه در انتشار فصلنامه، تغییراتی که در نام نشریه رخ داده، همگامی آن با موضوعات دیگر، تغییر سردبیران گرانقدر، تحول در خطمشی نشریه و چاپ آن به شکل ماهنامه یا فصلنامه، به ضرورت و در موقعیت‌های خاص پیش آمده اما انتشار آن هیچ‌گاه متوقف نشده است.

این فصلنامه بر سعی وافر تمامی سردبیران و همکاران پیشین نشریه و نویسندگانی که در طی سال‌های متمادی با آن همکاری داشته‌اند؛ ارج می‌نهد و به یاری خداوند متعال، در این هنگام نیز همچون گذشته با هدف معرفی و نقد تازه‌های کتاب در ایران و دیگر کشورها منتشر می‌شود. مؤسسه خانه کتاب تلاش می‌کند با نگاهی همدلانه و حامیانه و با انتشار مقالات منتقدانه، به بالابردن سطح علمی کتاب‌ها در موضوعات گوناگون یاری رساند و یارای مخاطبان در برگزیدن برترین آثار باشد. همچنین نویسندگان را بیش از پیش با نقاط قوت و ضعف آثار خویش آشنا سازد. امید که این فصلنامه در راه بی‌انتهای پیشرو، گامی استوار در عرصه نقد بردارد، غبار از چهره فضای نقادی بروبد و با هوایی تازه بر شوق و شور اهل علم و ادب و هنر بیفزاید.

نیکنام حسینی‌پور
مدیرمسئول



تأملی در باب وضعیت‌شناسی نشر کتب فلسفی در ایران معاصر

به دعوت مؤسسه خانه کتاب و در ایام نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران این توفیق را داشتیم تا در محضر اساتید فلسفه به بحث در باب وضعیت نشر کتب فلسفی در چهار دهه پس از انقلاب بپردازیم. نگاهی به آمارها نشان از رشد کمی قابل اعتنا در انتشار عناوین کتب تألیفی و ترجمه‌ای دارد. آن‌چه به عنوان یک تأمل جدی قابل طرح است، طرح این پرسش است که آیا به موازات رشد کمی کتب فلسفی، این آثار رشد کیفی هم داشته‌اند یا خیر؟ و آیا به لحاظ فکری و اندیشه‌ای چه حوزه‌ها و مکاتبی از فلسفه و چه رویکردهایی حضور پررنگ‌تر در ایران معاصر داشته‌اند و چرا؟

درونمایه محتوایی کتب فلسفی در ایران معاصر را شاید بتوان ذیل رویکردهای پنج‌گانه‌ای که خواهیم آورد طبقه‌بندی و تحلیل کرد:

۱. رویکرد معرفت‌شناسانه/گزاره‌ای: در این رویکرد مواجهه با غرب، مواجهه با مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفت‌شناسانه است که عمدتاً در متون کلاسیک فلسفه و فرهنگ غربی آمده است. از افلاطون و ارسطو و توماس و آگوستین، تا دکارت، لایبنیتز و اسپینوزا و لاک و بارکلی و هیوم، کانت و ایدآلیسم آلمان تا هگل و فلسفه معاصر با همه تنوع آن از فلسفه‌های تحلیلی تا فلسفه‌های قاره‌ای.

۲. رویکرد تاریخی / اروپامحور: این رویکرد ضمن آنکه اساساً فلسفه را یونانی می‌داند و اندیشه پیشرفت دوره روشنگری را مفروض می‌گیرد در هگل صورت‌بندی فلسفی خود را پیدا می‌کند. سنخ مواجهه اندیشه اروپا محور با فلسفه اسلامی را می‌توان در درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه هگل به خوبی دنبال کرد. سهم فلسفه اسلامی (هگل تعبیر فلسفه عربی را به‌کار می‌برد و از تعبیر فلسفه اسلامی در این درس‌گفتارها نشانی نمی‌توان یافت) در این مجموعه فقط ۵ صفحه است.

۳. رویکرد تئولوژیک/کلامی: در این رویکرد بیش از آنکه فیلسوفان و اندیشه‌های غربی به خودی خود اصالت و اهمیت داشته باشند، به جهت نوع مناسبات (مثبت و منفی) آن با دین و اندیشه‌های دینی (مشخصاً اسلام و روایت شیعی/ایرانی از اسلام) محل اعتنا و کنداکو هستند.

۴. رویکرد ایدئولوژیک/سیاسی: در اینجا تجدد به مثابه ایدئولوژی و ای بسا تنها راه حل ممکن برای مدرن و متجدد شدن فرهنگ و جامعه ایران معاصر مطرح می شود.

۵. رویکرد سنت گرایانه: سنت گرایی، نوعی مواجهه انتقادی به تجدد و از موضع عمدتاً دینی است. می توان از شاخه های آن به سنت گرایی اسلامی، سنت گرایی یهودیت، کاتولیک، پروتستان و... یاد کرد. سنت گرایان به رابطه سنت و دین با تجدد و مدرنیته توجه دارند، اما برخلاف برخی روشنفکران و نواندیشان دینی به رویکرد تلفیقی و گزینشی به منظور سازگاری سنت و دین با تجدد و مدرنیته نمی اندیشند و راه حل بحران های انسان متجدد را در بازگشت به اصول سنتی می دانند.

شماره جدید فصلنامه به دلایل و عللی و از جمله به دلیل مسائل مالی با تاخیری یک ساله و با تغییراتی ساختاری منتشر می شود. مهم ترین تغییر هم ادغام فصلنامه نقد کتاب اخلاق و علوم تربیتی در فصلنامه نقد کتاب فلسفه و کلام و عرفان می باشد. در این شماره تلاش کردیم تا با دعوت از اخلاق پژوهان و اساتید فلسفه اخلاق بخشی از مطالب مجله را به این حوزه اختصاص دهیم که با استقبال چندانی مواجه نشد. ما از همراهی اساتید نومید نیستیم و بار دیگر دعوت خود برای دریافت مقالات در این حوزه را تکرار می کنیم و مشتاق دریافت نقد و نظر مخاطبان دانشور فصلنامه هستیم.

در پایان از حمایت های استاد محترم جناب آقای دکتر محسن جوادی، معاونت محترم فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و جناب آقای نیکنام حسینی پور مدیر عامل محترم مؤسسه خانه کتاب در جهت استمرار نشر فصلنامه صمیمانه سپاسگزاریم.

والحمد لله اولاً و آخراً

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸





فلسفه اسلامی و ارتباط ایران و اروپا

• رضا داوری اردکانی



استاد فلسفه دانشگاه تهران و رئیس فرهنگستان علوم

می دانیم که فلسفه منشأ چه تحول بزرگی در تاریخ بشر بوده و اثر بزرگی در نزدیک شدن فرهنگ‌ها به یکدیگر و ظهور فرهنگ جهانی داشته است. درست است که اندیشه تاریخی در آغاز تفکر فلسفی جایی نداشته و در این اواخر و در دوره جدید ظاهر شده است، اما فلسفه از آغاز، به زمان و تاریخ و فرهنگ تعلق داشته است. به آثار افلاطون و ارسطو نظر کنیم تا دریابیم که تفکر آنان آشکارا ناظر به پایداری یونانی برای طرح بهترین نحوه زندگی در بهترین مدینه ممکن بوده است.

اگر ارسطو گفت الهیات اشرف علوم است زیرا که بی سودترین آن‌هاست، نمی خواست بگوید که الهیات با وجود و زندگی بشر نسبت ندارد، بلکه نظرش این بود که کمال آدمی نه در سود و سودا، بلکه در گذشت از آن‌هاست. علم در نظر فیلسوف دانستنی‌های پراکنده و جدا از یکدیگر نیست، بلکه یک وحدت است و این وحدت از بالاترین تا پست‌ترین مراتب وجود را دربرمی گیرد. اسلاف ما در ایران نیز وقتی به فلسفه یونانی توجه کردند و آن را فراگرفتند (و این توجه به فلسفه خود حادثه مهم و قابل تأملی است) درعین این‌که جوهر آن را حفظ کردند، مبادی و مسائلی را با درک جهان خود دریافتند و تفسیر کردند. فلسفه اسلامی از تلاقی میان دو روح و دو فرهنگ که تفاوت ذاتی با یکدیگر داشتند به وجود آمد. تفاوت این دو روح را بعضی از فیلسوفان و نویسندگان به صراحت ذکر و تصدیق کرده‌اند. در فلسفه اسلامی این دو روح به یکدیگر نزدیک شدند و امکان هم‌سخنی پیدا کردند. با توجه به این معنا فلسفه اسلامی یک فلسفه میان فرهنگی است.

بعد از افلاطون و ارسطو و از زمان رواقیان و افلوپین همه فلسفه‌ها میان فرهنگی است. منتهی در زمانی که تفکر دچار افسردگی و جمود و قشریت می شود نیروی میان فرهنگی بودنش را از دست می دهد. اکنون این نیرو رو به ضعف دارد، اما هنوز می توان به آن امید داشت.

کاش اهل فلسفه می‌توانستند بنشینند و دربارهٔ وضع روحی و فکری جهان توسعه‌نیافته و نسبت این وضع با جهان متجدد غربی و مخصوصاً درباب شرایط امکان خروج از توسعه‌نیافتگی تأمل و تحقیق کنند. توسعه‌نیافتگی مسألهٔ این یا آن منطقهٔ جغرافیایی نیست، بلکه سرنوشت جهان کنونی به آن بستگی پیدا کرده‌است.

توسعه‌نیافتگی نه صرف یک وضع اجتماعی اقتصادی بلکه یک امر فرهنگی و مخصوصاً میان فرهنگی است. کشورهای توسعه‌نیافته میان قدیم و جدید مانده‌اند و به تفکری نیاز دارند که راه خروج از این وضع را به آن‌ها نشان دهد. بدین جهت همهٔ جهان و مخصوصاً ما برای آینده‌مان به فلسفه نیاز داریم و از آن نمی‌توانیم چشم امید برداریم. چنان‌که می‌دانید مابعدالطبیعهٔ یونانی در بیرون از اروپا فقط در جهان ایرانی اسلامی مورد توجه قرار گرفته و با این توجه فلسفه‌ای قوام پیدا کرده که در تاریخ هزارساله‌اش درعین تعلق به تعالیم استادان یونانی طرحی دیگر درانداخته‌است. به همهٔ مسائل مربوط به فلسفهٔ یونانی و اسلامی در صفحات محدود نمی‌توان پرداخت. خوش‌بختانه مسائل فلسفه همه به هم بسته‌اند و می‌توان با ذکر اصول و مبادی فلسفهٔ هر دوران و طرح کلی‌ترین مسائلیش جوهر و مقصد آن را درک و گزارش کرد. مشکل این است که وقتی فلسفه به صورت مجموعه‌ای از مسائل و احکام درست درمی‌آید، دیگر به اصل و آغاز چنان‌که باید توجه نمی‌شود.

استادان فلسفهٔ اسلامی مسائل و مبادی فلسفهٔ خود را می‌شناسند، اما این‌که فلسفهٔ اسلامی بر مبنای کدام اصول و چگونه بنیاد شده‌است و اساسی‌ترین مسائل آن کدام‌اند و از کجا آمده‌اند و مخصوصاً به تحولی که در زبان فلسفه و در تعبیر و قضایا به وجود آمده‌است، در نظرشان اهمیت چندان ندارد و به آن توجه نکرده‌اند.

در مقابل بعضی از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان نیز فلسفهٔ اسلامی را تقلیدی از فلسفهٔ یونانی دانسته و وجوه اختلاف را به دست‌کاری در آرای یونانیان (به حکم رعایت اصول اعتقادی اسلامی و حفظ ظاهر) بازگردانده‌اند. کاش این‌ها یک بار از خود می‌پرسیدند که انگیزهٔ جهان اسلام از توجه به فلسفه چه بود و این طلب از کجا آمد؟ جای انکار ندارد که فیلسوفان جهان اسلام، فلسفه را از یونانیان آموختند اما در مرحلهٔ آموزش متوقف نشدند و به علم آموختنی اکتفا نکردند، بلکه با تنفس در هوای جهان خود و در هم‌سخنی با استادان یونانی تفکر کردند و به فلسفه‌ای که با فرهنگ ایرانی اسلامی تناسب داشت رسیدند.

در این تحول همچنان بحث در وجود و اعراض ذاتی آن بود. یعنی فیلسوفان جهان اسلام هم موضوع و مسائل فلسفه را وجود و اعراض ذاتی آن دانستند اما همهٔ این‌ها در نظرشان جلوه‌ای تازه یافت. این جلوه با جهان ایرانی اسلامی و فرهنگ آن مناسبت داشت و به تدریج این مناسبت و توافق به جایی رسید که فلسفه دیگر بیگانه نبود و حتی تعلیم آن در برنامهٔ درسی مدارس دینی قرار گرفت و لااقل در کشور ما بومی شد.





در این بومی شدن طبیعی بود که کسانی جوهر جهانی بودن و میان فرهنگی بودن فلسفه را از یاد ببرند و مثلاً فلسفه دوره اسلامی را نه تطبیق فلسفه با اصول و اعتقادات اسلامی بلکه تفکری به کلی ممتاز از فلسفه یونانی و بی ارتباط با آن بدانند. در این اختلاف نه آنان که فلسفه اسلامی را یک بازی فکری و کوشش مصلحت اندیشانه دانستند عمق قضیه را درک کرده بودند نه کسانی که این فلسفه را مستقل می انگاشتند به لوازم آن چه می گفتند توجه داشتند.

فلسفه مجموعه احکام درست درباره اعراض ذاتی وجود نیست، بلکه تفکری تاریخی است. فیلسوفان جهان اسلام اگر به اقتضای ملاحظات در فلسفه دخالت کرده بودند، فلسفه اشان تعادل و تناسب و نظم نداشت و دوام و اعتبار تاریخی پیدا نمی کرد، بلکه مجموعه ای ناهماهنگ از مباحث و مسائل می شد که چون بنیاد استوار نداشت کوچک ترین باد مخالف آن را با خود می برد. پس کار فلسفه در جهان اسلام به صرف انتقال و ترجمه آثار فیلسوفان سلف پایان نیافت، بلکه این رویکرد تاریخی به تفکر یونانی با تفسیر تازه ای که از مبادی شد به پدید آمدن صورت دیگری از فلسفه مودّی شد. فیلسوفان جهان اسلام مسائل فلسفه یونانی را با نظر به مبادی تازه تفسیر کردند و فلسفه ای بنا نهادند که مثل هر صورت دیگری از فلسفه در نظر صاحبانش فلسفه مطلق و جهانی بود. به این قضیه هم توجه کنیم که فلسفه اسلامی در جهان اسلام راهی سخت و دشوار پیمود تا به منزل امن و آرامش نسبی برسد.

فیلسوفان جهان اسلام در برابر مدعیانی که فلسفه را یونانی و بیگانه با حکمت ایمانی می خواندند از کلی بودن و حقیقی بودن فلسفه و مخصوصاً از یگانگی اش با دین دفاع می کردند و آن را متعلق به یونان یا به فرهنگ خاص نمی دانستند. متقدمان تفکر تاریخی نداشتند و طبیعی بود که در باب نسبت فلسفه با تاریخ و فرهنگ هم چیزی نگویند.

تقسیم فلسفه بر حسب دوران های یونانی و قرون وسطی و اسلامی و جدید در دوره جدید صورت گرفته است. در جنب این تقسیم، فلسفه هزار ساله جهان اسلام را می توان فلسفه اسلامی ایرانی خواند. البته کسانی به این اعتبار که بیشتر آثار فلسفی دوره اسلامی به زبان عربی بوده است، صفت عربی به آن داده اند. اگر تا یک قرن پیش اختلاف در تقلیدی بودن و اصیل بودن فلسفه اسلامی بود؛ در دهه های اخیر نزاع درباره اسلامی بودن و عربی بودن و ایرانی بودن نیز بر آن افراط و تفریط افزوده شده است.

زمانی تعبیر فلسفه عربی بیشتر به کار می رفت و هنوز هم گاهی به زبان می آید، اما در دهه های اخیر صفت اسلامی مقبولیت بیشتریافته و وجه موجهش هم شاید این بوده است که فلسفه نه در کشورهای عربی و در میان دانشمندان عرب بلکه در جهان ایرانی اسلامی یعنی در محدوده های میان سیحون و خلیج فارس و سند و شام که زبان اکثریت مردمش زبان فارسی بود، پدید آمده و تدوین و تعلیم شده و بسط یافته است. نکته مهم این است که زبان اول جهان اسلام زبان عربی بود، اما فیلسوفان چون

فارسی‌زبان بودند به زبان فارسی فکر می‌کردند و به عربی می‌نوشتند. به هر حال اختلاف نظر در باب فلسفه دوره اسلامی هرچه باشد این اصل در آن مسلم گرفته شده است که فلسفه در عین کلی بودن و جهانی بودنش تعلق ذاتی به یک فرهنگ و شیوه زندگی دارد.

فلسفه اسلامی مثل فلسفه یونانی که به قوام مدینه عادلانه (انسانی) نظر داشت به جایگاه انسان و زندگی او در یک نظام خدایی اما عقلی می‌اندیشید. بیان مطلب از این قرار است که فیلسوفان جهان اسلام طرح چستی موجودات و مفاهیم وجود و ماهیت و علت و علیت و حدوث و قدم و جوهر و عرض و تغییر و حرکت و سکون و نظام مدنی و فضائل اخلاقی را از یونانیان آموختند و به بعضی آرا و افکار اسکندرانیان و به طور کلی مباحثی که طی پانصد سال پس از افلوپین در تاریخ فلسفه پیش آمده بود کم و بیش دسترسی پیدا کردند.

در این که همه فیلسوفان در سراسر تاریخ دوهزار و پانصدساله اخیر فلسفه را از یونانیان آموختند، تردید نمی‌توان کرد، اما تفکر و حکمت اعم از فلسفه است و آثار آن را همیشه و همواره در همه تاریخ‌ها می‌توان یافت. مطلب دشواریاب این است که مباحث وجود و ماهیت و علیت و به طور کلی تفکر بحثی و استدلالی و طرح حکمت عملی و خرد سیاسی آورده یونانیان است.

اگر کسانی یونانی بودن فلسفه را نمی‌پذیرند، اولاً تفکر و حکمت را با فلسفه و تفکر بحثی اشتباه می‌کنند و همه انحاء تفکر را در ذیل فلسفه قرار می‌دهند و ثانیاً می‌پندارند که یونانی دانستن فلسفه به معنای قبول استعدادی خاص در قوم و نژاد یونانی است و می‌گویند فلسفه مختص و متعلق به قوم خاص نیست، ولی وقتی گفته می‌شود فلسفه آورده یونانیان است به هیچ وجه اختصاص فلسفه به یونانیان تصدیق نمی‌شود. بلکه عرض این حکم بدیهی تاریخی است که یونانیان بخت آن را داشته‌اند که فلسفه در تاریخ آنان پدید آمده است.

اگر فلسفه اختصاص به یونانیان داشت می‌بایست تفکر فلسفی در همان دیار ادامه یابد که چنین نشد. پس بنا را بر این بگذاریم که فلسفه به معنای تفکر بحثی آورده یونانیان است و نه فقط فیلسوفان جهان اسلام بلکه همه اقوام جهان فلسفه را از آنان آموخته و با آن بنای دیگری در زندگی و آینده گذاشته‌اند. فلسفه علمی نیست که آن را برای افزودن بر معلومات خود یا به کاربردنش در زندگی هر روزی بیاموزند.

فلسفه درک و بیان نسبتی است که آدمیان میان خود و وجود و زمان و تاریخ می‌بینند و با این بینش راه خود را می‌یابند و می‌پیمایند. فیلسوفان جهان اسلام سخن استادان یونانی را تکرار نکردند، بلکه با تلقی تازه‌اشان از وجود و ماهیت طرح تازه‌ای در فلسفه درآوردند. آن‌ها با تلقی تازه از وجود و تعریفی متفاوت که از امکان و ماهیت کردند، راه جمع میان دین و فلسفه را گشودند و احیاناً به بزرگان فلسفه قرون وسطی هم در





پیمودن این راه مدد رساندند. وجود مطلق یا مطلق وجود در نظر فیلسوفان دوره اسلامی خدا بود و این خدا با خدایی که ارسطو آن را علت غایی می دانست تفاوت داشت. فارابی و ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا که فیلسوفان بزرگ جهان اسلام اند درباره خدا و موجودات و سیاست نظر متفاوت با نظر ارسطو داشتند. ارسطو خدا را علت غایی می دانست و معتقد نبود که ماهیت موجود، گرچه وجودش ممکن است صرف یک امکان باشد. در نظر او ماهیت، ماهیت موجود است.

فیلسوفان جهان اسلام به وجود و ماهیت و مفاهیم جوهر و عرض و علت و علیت و حتی اقسام چهارگانه علت و فضایل اخلاقی و سیاست مدنی معنی و مقام دیگر دادند. فی المثل اگر در نظر ارسطو از میان علل چهارگانه علت صوری و علت غایی اهمیت بیشتر داشت، در فلسفه اسلامی علت فاعلی اصل قرار گرفت تا آن جا که هر وقت در فلسفه اسلامی از علیت ذکر می میان می آید اگر قید و صفت صوری و غایی و مادی نداشته باشد مراد علت فاعلی است.

این تفاوت ها و مخصوصاً تفاوتی که مدینه فارابی با مدینه های افلاطون و ارسطو داشت هنوز چنان که باید درک نشده است. یک بار دیگر دو نظر به کلی مخالف و متضاد درباره نسبت فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی را به یاد آوریم. یکی این که فلسفه اسلامی هیچ اصلیتی ندارد و تکرار حرف های یونانیان است و نظر دیگر که درست در مقابل آن قرار دارد این که فلسفه اسلامی به کلی مستقل از فلسفه یونانی و متفاوت با آن است. بنیان گذاران فلسفه اسلامی از تفاوت چیزی نگفته اند و نمی توانستند بگویند، زیرا فلسفه درست را یکی و آن هم علم به اعیان اشیا می دانستند و اختلاف ها در نظرشان ظاهری و عرضی بود.

من از پنجاه سال پیش سعی کرده ام وجه انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلام و قوام فلسفه اسلامی را فارغ از آرای مقبول و مشهور درک کنم و وجوه اختلاف و توافق دو فلسفه را مخصوصاً در نسبتی که هریک با جهان خود دارند دریابم. بسیار دشوار است که مثلاً تفسیر تازه از الفاظ و مفاهیم انتزاعی مانند وجود و ماهیت را به تفاوت دو فرهنگ و دو جهان مربوط بدانیم. ارسطو ماهیت و وجود را در هویتشان از هم جدا نمی دانست و می گفت این دو در هویت متحدند و در تصور از هم جدا می شوند.

اتفاقاً فیلسوفان جهان اسلام هم بر همین قول اند، اما می گویند وجود عارض ماهیت می شود و اگر این عروض نبود ماهیت موجود نمی شد و تحقق نمی یافت. مهم این است که این مطلب ظاهراً جزئی، در یک زمینه کلی که در آن خدا دائر مدار همه چیز و علت العلل موجودات و مدبّر نظم و قرار کارهاست طرح و دریافت شده است. ارسطو که می گفت وجود و ماهیت در خارج یکی اند و هویت واحد دارند، نمی گفت که یکی عارض دیگری می شود. او می گفت ماهیت هست و اگر نباشد بحث از چیزی به نام ماهیت وجهی ندارد.

در فلسفه اسلامی با طرح عروض وجود بر ماهیت و لا اقتضای بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم، نظام هستی و جهان بشری همه وابسته به واجبالوجودند. این تغییر

هرچند در جهان اعتقاد به توحید و خلق از عدم، پدید آمده است، طرح و تدبیری نیست که فیلسوفان و متکلمان آن را به حکم مصلحت یا با قصد سازش و جمع فلسفه با دین یا ساختن یک نظام استدلالی برای دفاع از شریعت در انداخته و اندیشیده باشند.

بلکه اقتضای نزدیک شدن تفکر فلسفی به دین و مقدمه و شرط لازم سکونت فلسفه در جهان دینی است. فلسفه دوره اسلامی از فارابی تا ملاصدرا و تا عصر حاضر برخلاف آن چه بعضی از معاصران گفته اند ایدئولوژی ایرانی اسلامی نیست، بلکه تفکر آزاد است. فیلسوفان در تقریب یا یکی دانستن دین و فلسفه، فلسفه را با میزان دین نسنجیده اند، بلکه دین را با صورتی از فلسفه که در نظرشان آمده است شناخته اند.

به قول لئو اشتراوس اگر در قرون وسطی از الهیات مسیحی در دادگاه فلسفه دفاع می شد، فیلسوفان اسلامی مدافعان فلسفه در محکمه شریعت بودند. فلسفه اسلامی تمهید مقدماتی برای اثبات وجود خدا و تأیید اصول دین اسلام نبوده، بلکه در درک مبادی و طرح مسائل عمده آن خدا از آغاز تا پایان حضور داشته است.

باین همه فلسفه اسلامی را با علم کلام اشتباه نباید کرد. کلام و فلسفه دو نحوه و طریقه فکری اند که از حیث مبادی و غایت با هم اختلاف دارند و گاهی صرفاً در روش به هم نزدیک می شوند. از ابتدا هم میان فیلسوفان و متکلمان در جهان اسلام اختلاف بوده است. متکلمان بعضی از آرا و مطالب فلسفی و مخصوصاً شیوه جدل را از اهل فلسفه فراگرفتند تا بتوانند از اعتقاد دینی خود دفاع کنند. در مقابل فیلسوفان با این که طرح فلسفه ای در انداختند که در آن خدا دایرمدار همه چیز و اول و آخر و ظاهر و باطن است و کوشیدند که این فلسفه را با دین جمع کنند ملتزم به وحی و کتاب و سنت نبودند، بلکه خود را پیرو منطق می دانستند یا به هر حال مدعی پیروی از عقل و برهان بودند.

فلسفه اسلامی در طی مدتی قریب به ششصد سال هرگز تابع علم کلام نبوده، بلکه عرفان و کلام را در خود منحل ساخته و با آن ها یگانه شده است. چنان که وقتی به ملاصدرا می رسیم در آثارش همه حوزه های تفکر اسلامی یعنی فلسفه مشائی و اشراقی و علم کلام و تصوّف با هم جمع می شوند.

وقتی به خوبی در سیر فلسفه پس از تعطیلی مدارس آتن و پراکنده شدن آن در مناطقی از آسیا و آفریقا و انتقال و استقرارش در ایران تأمل می کنیم به نظر می رسد که در برابر فلسفه ای که سقراط به قول خودش آن را از آسمان به زمین آورده بود، دو راه وجود داشت. فلسفه ای که در خانه یونانی اش مجال استقرار نیافت و پس از تحمل غربت طولانی در مسیحیت و در جهان اسلام وطن گزید به دشواری می توانست زمینی شود و بنای مدینه ای را بگذارد که در آن خرد و دانش و صلاح بشر به هم پیوسته اند و غایتش تأمین صلح و سلامت و رفاه زندگی است پس راه بازگشت به آسمان را پیش گرفت.

امکان اول پس از دوهزار سال که از عمر فلسفه می گذشت دو سه قرن پیش در اروپا به نحوی کم و بیش محقق شد، اما در جهان اسلام و در مسیحیت فلسفه کم و بیش مایل





به امکان دوم بود، یعنی می‌خواست امانت فراگرفته از آسمان را به همان‌جا که بود بازگرداند (رومی‌ها فلسفه را میان آسمان و زمین نگاه داشتند و در سایه آن حقوق رومی را تدوین کردند) در طی بازگشت فلسفه به آسمان، فلسفه‌های قرون وسطای مسیحی و جهان ایرانی اسلامی فلسفه یونانی را همراهی و بدرقه کردند.

فلسفه در این سیر بازگشت طبیعی بود که بیش از پیش به قلمروی ورای تاریخ پیوندد. در این‌جا از اروپا و درباره مسیحیتی که ملکوت را به زمین آورد حرفی نمی‌زنم. آن‌چه می‌توانم بگویم این است که در فلسفه دوره اسلامی از همان آغاز، فارابی در اندیشه مدینه زمینی آسمانی بود و هرچه فلسفه اسلامی بسط یافت شأن آسمانی بودن غلبه بیشتر پیدا کرد. فلسفه قرون وسطی هم بیشتر به آسمان می‌اندیشید.

بدین جهت اروپاییان دوران جدید فلسفه را از اسلاف قرون وسطایی خود اخذ نکردند، بلکه مستقیماً به سراغ فلسفه و پایدیای یونان رفتند و آن را در تناظر و تناسب با مدینه آزاد انسانی یافتند و چنان تفسیر کردند که تفسیرشان پشتوانه‌ای برای قوام جهان تکنیک کنونی شد. شاید اکنون این تفسیرچندان زمینی شده باشد که پیوندش با آسمان در نظر نیاید و وجودش دیگر چندان وجهی نداشته باشد، البته اگر آدمی در زمان پایان مابعدالطبیعه دوباره خود را به آسمان نیازمند بداند و راه آسمان را بجوید شاید کسانی که نسبت به وضع جهان جدید و تاریخ آن تذکر دارند در تفکر دوره اسلامی اشاراتی بیابند که ره‌آموز زندگی آینده باشد.

در این یادداشت موجز سعی شده‌است با نظر اجمالی به مبادی و مسائل عمده فلسفه اسلامی، خویشاوندی و اختلاف این فلسفه با فلسفه یونانی به‌خصوص در نسبتی که هریک با فرهنگ و زندگی بشر داشته‌اند تا حدی معلوم شود. اصول راهنمای نویسنده عبارت است از:

۱. فلسفه یونانی ناظر به کمال وجود انسانی در مدینه و ره‌آموز تربیت اهل مدینه است؛
۲. فلسفه موسوم به فلسفه اسلامی با دست‌کاری در آرای افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان پدید نیامده‌است، بلکه اولین تلاقی بزرگ و مهم میان دو فرهنگ و فلسفه‌ای است که با روح جهان ایرانی اسلامی پیوند دارد؛
۳. فلسفه دوره اسلامی از آغاز استعداد آن را داشته‌است که به دین نزدیک شود و با این استعداد و تمایل بوده‌است که در جمع انحای تفکر دینی با فلسفه سعی و اتمام کرده‌است. این فلسفه با جلوه خدا به‌عنوان وجود مطلق یا مطلق وجود، آغاز می‌شود. درست است که در این آغاز بحثی از خدا نیست، اما حضور و وجود و علم و قدرتش در مبادی و احکام مابعدالطبیعه و مثلاً در تعریف ماهیت و امکان و علیت و ضرورت مضمراست و براساس این تعاریف و اصول است که وجود خداوند و اسما و صفات الهی اثبات می‌شود؛
۴. فیلسوفان جهان اسلام فلسفه یونانی را با نظر به افقی که با اسلام گشوده شده بود، تفسیر کردند و البته در این تفسیر به حکمت نیاکان خود در ایران قبل از اسلام نیز

بی‌اعتنا نبودند. ابن‌سینا از حکمت مشرقی می‌گفت و سهروردی جوهر فلسفه خود را فراگرفته از حکمت خسروانی می‌دانست و بالاخره در قوام فلسفه دوره اسلامی تفکر ایران باستان و تصوف و عرفان از ابتدا دخالت داشته و این دخالت و حضور به تدریج بیشتر شده تا جایی که وقتی آثار فیلسوفان متأخر جهان اسلام را می‌خوانیم نمی‌دانیم آن چه می‌خوانیم فلسفه است یا کتاب عرفان و تصوف؛

۵. توجه مسلمانان به فلسفه یونانی و ترجمه و فراگرفتن آن و تأمل و تفکر در معانی و مضامینش یکی از بزرگ‌ترین حوادث فرهنگی در تمام طول تاریخ است. با این حادثه پیوندی که از قدیم میان ایران و یونان وجود داشت در قلمرو فرهنگ و تفکر تثبیت شد و فلسفه قدمی به سوی غایت خود که وحدت جهان انسانی است برداشت؛

۶. اکنون که تجدد در سراسر روی زمین و در همه جهان گسترش یافته و همه جهان یکی شده و تقدیر مردم مناطق جهان به هم بسته است، آشنایی با تجدد و اصول آن و درک وضع توسعه نیافتگی حتی از جهت اخلاقی نیز ضرورت و اهمیت دارد. این درک شاید مقدمه‌ای برای گشایش افقی در جهان پراز کدورت و تیرگی و دشمنی و هول و خطر باشد و من که خود را گه‌گاه در زمره ارسطوییان می‌بینم به پیروی از استاد معتقدم که جهان کنونی بیش از هر چیز به کیمیای نایاب دوستی نیاز دارد.





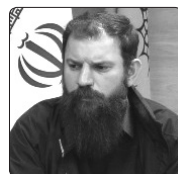
نشست نقد و بررسی کتاب دیالکتیک هگل اثر گادامر



● مالک شجاعی جشوقانی



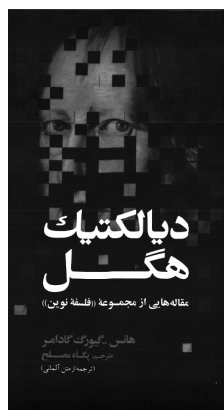
● آیدین کیهایی



● محمد مهدی اردبیلی



● پگاه مصلح



کتاب دیالکتیک هگل مجموعه تأملات فیلسوف معاصر آلمانی هانس گنورگ گادامر به زبان آلمانی است که دکتر پگاه مصلح آن را به فارسی ترجمه و توسط انتشارات علمی و فرهنگی منتشر شده است. گادامر پس از سی سال پژوهش درباره دیالکتیک هگل و در سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۳ که به بلوغ آرای روش‌شناختی خود رسیده، این تأملات را مکتوب کرده است. کتاب شامل مباحثی چون «هگل»، «دیالکتیک باستانی»، «جهان وارونه هگل»، «دیالکتیک خود آگاهی»، «ایده منطق هگل» و «هگل و هایدگر» می‌باشد.

مالک شجاعی جشوقانی: این کتاب مجموعه‌ای از مقالات برگزیده‌ای است که عمدتاً ناظر به بحث دیالکتیک هگل و براساس مکتوبات گادامر فیلسوف معاصر است که توسط آقای دکتر پگاه مصلح عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ترجمه شده و چاپ دوم آن در سال ۹۶ از سوی انتشارات علمی فرهنگی منتشر شد. دکتر مصلح که برای همکاران شناخته شده است. ایشان با این که پزشک هستند و در طب جسمانی دکترا دارند، آهسته آهسته به طب روحانی و حکمت روی آوردند به‌ویژه در فلسفه و دیالکتیک فعال شدند و این کتاب هم یکی از آثار است که در کنار کارهای

گادامر می‌گوید دیالکتیک هگل منبع دائمی برای تحریک است. یعنی مداوم تحریک می‌کند اهل فلسفه را به بررسی اینکه دیالکتیک چیست. و یک ابهام جدی را به آن نسبت می‌دهد که من به آن می‌پردازم. درست برخلاف آنچه که در روند فلسفه‌ورزی، در سده گذشته با آن روبه‌رو بودیم، یعنی نفی ابهام و رسیدن به اثبات، رسیدن به بداهت. در واقع آنچه که از زمان ارسطو مطرح بوده رسیدن به بداهت است



تألیفی ایشان صورت گرفته است. پانوشتهای ایشان براین کتاب نشان‌دهنده این است که ایشان دغدغه این را داشتند که علاوه بر ترجمه، شرحی و تألیفی هم داشته باشند.

سؤالی که درباره تألیف و ترجمه مطرح می‌شود این است که اساساً چه نیازی به ترجمه دیالکتیک هگل احساس می‌شد؟ ایشان فکر می‌کردند این مفهوم مهمی است که خوب یا بد فهمیده نشده است. چون اگر فهرستی از مفاهیم کلیدی فلسفه ارائه دهیم، دیالکتیک جزء ۱۰ اصطلاح اول فلسفه است به‌ویژه با خاستگاهی که از یونان باستان تا دوره قرون وسطی و معاصر دارد. بسیاری از بزرگان در حوزه فلسفه معاصر مفهوم دیالکتیک را مطرح کردند، اما بحث هگل از همه آنها مهم‌تر است. برای دکتر مصلح این گشودگی وجود دارد. دوستان هم به نقد تألیف و ترجمه بپردازند.

پگاه مصلح: همه ما در حال کوشش برای فهمیدن هگل و دیالکتیک هستیم. گادامر می‌گوید دیالکتیک هگل منبع دائمی برای تحریک است. یعنی مداوم تحریک می‌کند اهل فلسفه را به بررسی اینکه دیالکتیک چیست. و یک ابهام جدی را به آن نسبت می‌دهد که من به آن می‌پردازم. درست برخلاف آنچه که در روند فلسفه‌ورزی، در سده گذشته با آن روبه‌رو بودیم، یعنی نفی ابهام و رسیدن به اثبات، رسیدن به بداهت. در واقع آنچه که از زمان ارسطو مطرح بوده رسیدن به بداهت است حالا گادامر اشاره دقیقی می‌کند که نشان‌دهنده آشنایی عمیقش با بحث دیالکتیک و هگل و اساساً فلسفه‌ورزی است که نفی ابهام به معنای مطلق و رسیدن به اثبات نیست. ابهام‌ها بارآور هستند چون فکر را برمی‌انگیزند و پرسشگری را برمی‌انگیزند و از این طریق آنچه که هگل هم از فلسفه برداشت می‌کند و مهم‌ترین بحث فلسفی می‌دانست حاصل می‌شود بدین معنی که فرایند مهم است نه نتیجه. با این مقدمه وارد این بحث می‌شوم که چرا این کتاب ترجمه شد؟

موضوع من گادامر نبود یعنی قصدم این نبود که کتابی را از گادامر ترجمه کنم.



موضوعم هم در ابتدا خود هگل نبود. بلکه دیالکتیک بود. اساساً با توجه دغدغه‌های فکری‌ام در مطالعات فلسفی و سیاسی با این موضوع درگیر بودم. این مفهوم نیز یکی از مهم‌ترین و پایاترین مفاهیمی است که در فلسفه موسوم به فلسفه غرب از یونان تا امروز پیوسته وجود داشته است.

من به بحث‌هایی می‌اندیشیدم. موضوع‌هایی برایم اهمیت داشت و موضوع رساله دکتری من هم به همین موضوع ارتباط داشت و درباره‌هایی انسان از وضعیت سلطه‌آمیزدو بحث مهم وجود دارد؛ یکی بحث عاملیت است که به بحث سوژه برمی‌گردد و دیگری بحث تاریخ است. انسان چگونه فاعلیت دارد و تاریخ چه حرکتی می‌تواند داشته باشد؟ در بحث‌هایی هم این دو ستون، ستون‌های اصلی در طول دهه‌های گذشته بودند. بی‌درنگ به واسطه این دواصل با دیالکتیک مواجه شدم و در تفکری که درباره دیالکتیک داشتم متوجه شدم دستاورد بزرگی بوده و در عین حال کاستی‌هایش را دریافتم و پلی لکتیک را برای نخستین بار در رساله‌ام مطرح کردم برای اینکه به نظرم کفایت بیشتری برای پاسخگویی به بحث‌های امروزی مانند جامعه‌شناسی، نقد ادبی و بقیه شاخه‌های علوم دارد، برای این که بتوانم از دیالکتیک به پلی لکتیک برسم متوجه شدم باید دیالکتیک را جدی‌تر مطالعه کرد. از یونان باستان تا امروز. به همین دلیل روی زبان یونانی و آلمانی رفتم و این دو را مطالعه و بررسی کردم تا دیالکتیک را بفهمم. کار گادامریکی از درخشان‌ترین کارها در مواجهه من با دیالکتیک بود. او امتیاز بزرگی دارد و آن این است که زبان یونانی را خوب می‌شناخت و بخشی از اخلاق نیکوماخوس ارسطو را ترجمه کرده بود. زمانی که مقاله‌های این کتاب را می‌نویسد بیش از ۳۰ سال درباره افلاطون و زبان یونانی و روی هگل مطالعه کرده و سطحی به آن نپرداخته است. ریشه‌های مفاهیم را در زبان یونانی و زبان آلمانی خیلی خوب می‌شناخت و بسیار مسلط است و حتی از مسلط‌ترین کسانی است که در این حوزه کار کردند. مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها باعث می‌شد که نگاهی که به دیالکتیک دارد متفاوت باشد با کسانی که به صورت مسلکی، موقتی و برای به دست آوردن آنچه که می‌خواهند در مباحث روزشان به

در رئالیسم انتقادی بازگشت به دیالکتیک داریم. در هرمنوتیک انتقادی و دیالکتیکی خود گادامر دوباره با این مواجه هستیم. در بحث‌های جامعه‌شناسی مسأله ساختار و کارگزار دوباره با آن مواجهیم و در همه این‌ها باید با هگل برخورد کنیم چون او متوجه این شده بود که دیالکتیک در پرمایه‌ترین شکلش که این ابعاد را با هم جمع کرده پاسخگوی بسیاری از پرسش‌های فلسفی است نه تقلیل یافته به یک روش. در واقع دیالوگ بخشی از دیالکتیک است و دیالکتیک زیربنای فلسفی دیالوگ را می‌سازد.



دیالکتیک و هگل روی می‌آوردند. درگیری‌هایی که در جریان‌های مارکسیستی در قرن ۲۰ وجود داشت و نگاه‌هایی که هست. در ایران هم نگاه‌های سطحی به دیالکتیک وجود داشت که براساس یک یا دو متن مطالعه می‌کردند و این را وارد درگیری‌های مسلکی می‌کردند. اما گادامر این‌گونه کار نکرده و ریشه‌ای به این موضوع پرداخته است.

از سوی دیگر بسیاری از کسانی که دیالکتیک هگل را کار کردند این را کافی می‌دانسته‌اند که هگل را در متن فلسفه مدرن بررسی کنند و بگویند دیالکتیک هگل را در ادامه کانت و درگیری‌ها و تضادهای دوره مدرن بینیم و همین کفایت می‌کند. اما گادامر متوجه پیشینه دیالکتیک است و می‌فهمد که بدون بررسی نسبت میان تفکر هگل و یونان باستان نمی‌شود دیالکتیک را خوب فهمید. این موضوع نتیجه روش‌شناختی هم برای ما دارد که بسیار برای ما مهم است. نشان‌دهنده این است که چگونه ما باید مطالعات دیاکرونیک و سینکرونیک را با هم ادغام کنیم. یکی از کارهای گادامر در بررسی هرمنوتیکی متون، ادغام این دو نوع تفکر و مطالعه روشمند است یعنی با مفاهیم از زاویه تاریخ مفهوم مواجه شد و در نظر گرفت که مفاهیم چه پیشینه‌ای دارند و چه اندازه می‌توان آنها را در بستر زمانی که در آن حضور دارند فهمید و چه اندازه مفاهیم باید براساس پیشینه بررسی شوند. من بحث سنگ‌واژه را مطرح کردم به عنوان یک بحث جدید در روش‌شناسی. این بحث را برای نخستین بار در کتاب نخبه‌گرایی مشارکتی مطرح کردم که کدام مفاهیم هستند که در یک گفتمان زاده می‌شوند و بار بزرگی از بار فلسفی آن گفتمان را بردوش می‌کشند و چون نزاع‌های ایدئولوژیک در طول تاریخ می‌شوند تبدیل به سنگ‌واژه می‌شوند همان گونه که فسیل این گونه‌ای ساخته می‌شود که فشار می‌آید و لایه‌هایی در درون یک سنگ رسوب می‌کنند و این‌ها در درون سنگ باقی می‌مانند ما با واژگانی روبه‌رو هستیم که مفهومی به آنها متصل است که در یک گفتمان وقتی زاده شدند بخش عظیمی از وجه فلسفی آن گفتمان وارد آنها می‌شود و چیزهایی در آن رسوب می‌کند که حتی در طول زمان بسیار زیاد حتی وقتی وارد گفتمان‌های دیگر هم می‌شود باز هم آن مؤلفه‌ها را منتقل می‌کنند. بسیاری



این بحث را برای نخستین بار در کتاب نخبه‌گرایی مشارکتی مطرح کردم که کدام مفاهیم هستند که در یک گفتمان زاده می‌شوند و بار بزرگی از بار فلسفی آن گفتمان را بر دوش می‌کشند و چون نزارع‌های ایدئولوژیک در طول تاریخ می‌شوند تبدیل به سنگ‌واژه می‌شوند همان گونه که فسیل این گونه‌ای ساخته می‌شود که فشار می‌آید و لایه‌هایی در درون یک سنگ رسوب می‌کنند و این‌ها در درون سنگ باقی می‌مانند ما با واژگانی روبه‌رو هستیم که مفهومی به آنها متصل است که در یک گفتمان وقتی زاده شدند بخش عظیمی از وجه فلسفی آن گفتمان وارد آنها می‌شود و چیزهایی در آن رسوب می‌کند



از جاها هم باعث آن موضوعی می‌شوند که به آن ابهام گفتمانی می‌گوییم. ابهام‌هایی در گفتمان‌ها پدید می‌آورند که به ظاهر ممکن است مشخص نباشد. گادامر به این موضوع آگاه است و این گونه از آن اسم نبرده است به این شکلی که مطرح کردم اما آگاه است که درباره دیالکتیک نمی‌شود فقط آمد و گفت امروز چه کاربردی دارد و بر این اساس آن را توضیح داد. حتماً پیشینه‌ای که از یونان داشته تأثیر می‌گذارد. بنابراین می‌رود روی ریشه یونانی که بسیار مهم است و دیالکتیک هگل را بدون دیالکتیک افلاطون نمی‌توان فهمید. دیالکتیک افلاطون و تحولاتی که بر اثر نقد ارسطو اتفاق افتاده است و تحولاتی که در جریان نوافلاطونی و قرون وسطی، و در دوره رنسانس و پیش از هگل در ابتدای دوره مدرن شکل گرفته، بدون اینها نمی‌شود دیالکتیک را به درستی فهمید.

گادامر اشاره می‌کند که هگل نخستین کسی است که دیالکتیک افلاطون را به درستی فهمید. بحثی مطرح بود در آن زمان و هایدگر می‌گوید امروز مد شده که می‌گویند ارسطو دیالکتیک افلاطون را نفهمیده در حالی که درست نیست و او به خوبی این دیالکتیک را فهمیده است. اما بی دلیل نیست که گفته می‌شود ارسطو دیالکتیک افلاطون را نفهمیده. افلاطون کوشیده بود دیالکتیک را به دقت از مفاهیم مترادف در آن زبان مثل پیراستیک، رتوریک و ... در نوشته‌های خودش تفکیک و پرمایه کند. به نظر او ما برای فلسفه‌ورزی فقط نیاز به روش نداریم بلکه نیاز به سلوک داریم، نیاز به یک نوع زیستن در فلسفه‌ورزی برای رسیدن به حقیقت داریم که با دیالکتیک حاصل می‌شود و ادغام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی که در دیالکتیک افلاطون روی داده بود در فلسفه‌ورزی بسیار مهم است و امروز هم همان قدر اهمیت دارد. ارسطو این را به درستی نفهمیده بود و متوجه آن نبود به همین دلیل اولین کاری که کرد دوباره دیالکتیک را به جنبه روشی آن بازگرداند و وزنی که دیالکتیک داشت را سعی کرد بکاهد. این کار او دو جریان را در مواجهه با دیالکتیک پدید آورد؛ کسانی که از چشم ارسطو به دیالکتیک می‌نگریستند و کسانی که از چشم افلاطون به دیالکتیک می‌نگریستند؛ دو جریان فکری متفاوت درباره دیالکتیک در طول تاریخ اتفاق افتاد و هگل به این‌ها اشراف داشت و اولین کسی بود که

در هرمنوتیک دیالکتیکی در جریان پرسش‌هایی که خواننده و مفسر از متن می‌پرسند معنا تولید می‌شود و با روش تحلیلی هم متفاوت است که برویم اجزای جمله‌ها و گزاره‌ها را در بیاوریم و از روی آن متن را بفهمیم. ما می‌بینیم که گادامر تاریخ مفهومی را در روش هرمنوتیک مطرح می‌کند. او هر جا به مفاهیم بر می‌خورد آن‌ها را باز می‌گرداند به جایگاهشان نزد اندیشمندان متفاوت که این با فیلولوژی هم متفاوت است. بدین معنی که می‌رود ببیند مفاهیم نزد فیلسوفان متفاوت چه معنایی داشتند و آن‌ها را ذکر می‌کند نه اینکه فقط در زبان ببیند واژه‌ها چه معنایی داشتند.

فصلنامه نقدکتاب

سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۲۰



برای نخستین بار با دقت این‌ها را دید و گادامر این را متوجه شده که هگل دوباره وزن دیالکتیک و عناصری که در آن جمع شده بودند را بازگرداند. به همین سبب است که امروز همه کسانی که در حوزه فلسفه کار جدی می‌کنند حتماً با هگل سرو کار خواهند داشت و درگیری دارند چنانکه دیدیم. در رئالیسم انتقادی بازگشت به دیالکتیک داریم. در هرمنوتیک انتقادی و دیالکتیکی خود گادامر دوباره با این مواجه هستیم. در بحث‌های جامعه‌شناسی مسأله ساختار و کارگزار دوباره با آن مواجهیم و در همه این‌ها باید با هگل برخورد کنیم چون او متوجه این شده بود که دیالکتیک در پرمایه ترین شکلش که این ابعاد را با هم جمع کرده پاسخگوی بسیاری از پرسش‌های فلسفی است نه تقلیل یافته به یک روش. در واقع دیالوگ بخشی از دیالکتیک است و دیالکتیک زیربنای فلسفی دیالوگ را می‌سازد. اگر دیالکتیک با ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی خودش مطرح نباشد دیالوگ به منزله یک روش فرو می‌ریزد و معنا ندارد. اگر شناخت به طور مثال عینی باشد و شناخت رئالیستی مطرح باشد به طوری که یک سوژه با ابژه روبه‌رو باشد و آن را بشناسد و این شناخت متقن پنداشته شود چه نیازی به دیالوگ است. پس کسانی که کوشش می‌کردند دیالکتیک را به دیالوگ فرو بکاهند متوجه این موضوع نیستند که بدون زیربنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی دیالکتیکی، دیالوگ بی معناست و معلق در فضا می‌ماند. گادامر این‌ها را فهمید. ارزش کارش از این نظر است.

این‌ها دلایلی بود که این کتاب را ارزشمند و مهم می‌کرد که من به ترجمه آن پردازم. من به ترجمه اشاره نمی‌کنم و فقط می‌گویم کار گادامر در این کتاب از نظر روش شناختی چه ارزشی دارد. اگر به تاریخ مقالاتی که در این کتاب گردآوری شده توجه کنیم همه از ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۳ است که درست بعد از انتشار حقیقت و روش گادامر یعنی دوران پختگی روش شناختی گادامر است. درست بعد از حقیقت و روش یعنی مهم‌ترین اثرش که اهمیت اساسی در فلسفه و روش‌شناسی قرن ۲۰ دارد این مقالات را نوشته است. پس تمام نکاتی را که به طور تئوریک مطرح کرده در این مقالات اجرا کرده است. برای اهل فلسفه و دانشجویان ایرانی این اهمیت را دارد که همیشه دچار این مشکل هستند که



چگونه مباحث تئوریک روش شناختی را باید در کارشان پیاده کنند. ما با رساله‌های زیادی مواجهیم که در مقدمه می‌گویند می‌خواهند از چه روشی استفاده کنند اما وقتی وارد متن می‌شویم چیزی از آن روش نمی‌بینیم. این یک نقطه ضعف در کار آکادمیک ماست. اینجا گادامر آن اصول روش شناختی را که به آن معتقد است پیاده کرده است. به طور مثال شما در کتاب با پرسشگری‌های مداوم از متون [هگل] مواجه می‌شوید. دائماً می‌بینید که پرسش‌هایی مطرح می‌شود و به آن‌ها پاسخ می‌دهد و دوباره از دل آن‌ها پرسش‌های جدیدی پدید می‌آید. گادامر معتقد است که یکی از مهم‌ترین کارها در هرمنوتیک فهم درست و دقیق این است که چه پرسشی ارزش پرسیدن از متن دارد و فرق مفسر نیرومند با مفسر سطحی این است که چه پرسشی را می‌خواهد از متن بکند و دوباره چه پرسش جدیدی پیش می‌آید. این پرسشگری پویایی دیالکتیکی بین خواننده و متن ایجاد می‌کند که با هرمنوتیک ریکآوری یا بازیابی متفاوت است که معنا گویا در متن نهفته است و یک نفر باید آن را کشف کند و بیرون بیاورد. در هرمنوتیک دیالکتیکی در جریان پرسش‌هایی که خواننده و مفسر از متن می‌پرسند معنا تولید می‌شود و با روش تحلیلی هم متفاوت است که برویم اجزای جمله‌ها و گزاره‌ها را در بیاوریم و از روی آن متن را بفهمیم. ما می‌بینیم که گادامر تاریخ مفهومی را در روش هرمنوتیک مطرح می‌کند. او هر جا به مفاهیم بر می‌خورد آن‌ها را باز می‌گرداند به جایگاهشان نزد اندیشمندان متفاوت که این با فیلولوژی هم متفاوت است. بدین معنی که می‌رود ببیند مفاهیم نزد فیلسوفان متفاوت چه معنایی داشتند و آن‌ها را ذکر می‌کند نه اینکه فقط در زبان ببیند واژه‌ها چه معنایی داشتند. او این روش را در متن‌هایش اجرا می‌کند. همچنین ادغامی افق‌ها را (Horizont verschmelzung) دقیقاً نشان می‌دهد به این صورت که می‌رود اول نگاه می‌کند که هگل چه افقی دارد و این افق هگل چگونه با افق اندیشمندان یونانی امتزاج می‌یابد. این را بررسی می‌کند که چگونه هگل یونانیان را بر اساس بستر فکری خودش در دوران مدرن می‌فهمد. بعد این بحث را مطرح می‌کند که ما پس از نقدهای کسانی چون ترندلنبرگ و دیلتای و مارکس به هگل، و به ویژه پس از هایدگر ایستاده‌ایم



و بر اساس انتقادات و تفاسیر این‌ها ما نیز افقی داریم. حالا نشان می‌دهد که این افق چگونه با افق امتزاج یافته هگل با یونانیان می‌تواند ارتباط برقرار کند. انتخاب مقاله‌هایی که در اینجا دارد بر همین اساس است و مقاله نسبت میان هگل و دیالکتیک باستانی دقیقاً به همین منظور در ابتدا آمده است. انتخاب مقاله «هگل و هایدگر» به عنوان مقاله پایانی نیز برای این است که ادغام افق ما و هگل را شرح دهد. ارزش دیگر این مقاله‌ها به این است که هوشمندانه بحث‌های خودآگاهی، منطق و جهان وارونه را انتخاب کرده تا تمام ابعاد دیالکتیک هگل یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را نشان دهد. جدا نبودن منطق از هستی‌شناسی نیز برای هگل مهم است و دقیقاً مخالف آن چیزی بود که در اثبات‌گرایی اتفاق افتاد یعنی منطق به منطق گزاره‌ها فرو کاسته شد و منطق صوری حاکم شد که این بسیار ناقص است. هگل «امر منطقی» را که در تفاوت با «منطق» مطرح می‌کند وسیع‌تر است و ابعاد هستی‌شناسی دارد و گادامر این‌ها را می‌فهمد و این مقالات را انتخاب می‌کند که این ابعاد را پوشش دهد. نکته دیگر که در پایان اشاره می‌کنم این است که در اینجا ما با تفاوت پدیدارشناسی و دیالکتیک مواجهه می‌شویم. گادامر می‌گوید خودش در مکتب پدیدارشناسی رشد کرده و فلسفه پدیدارشناسی را از هوسرل و هایدگر آموخته، اما نکته مهم این است که می‌گوید این روش در واقع منسوخ شده در حالی که می‌بینیم اینجا چه قدر درباره پدیدارشناسی صحبت می‌شود. سوژه استعلایی که در پدیدارشناسی حتی پدیدارشناسی هایدگر مطرح می‌شد نمی‌توانست پاسخگوی مشکلات فلسفه باشد. برای مطالعات تاریخی نیز پدیدارشناسی بسیار ضعیف است زیرا با واقعیت‌ها به منزله پدیداری روبه‌رو می‌شود که باید بر سوژه اکنون پدیدار شود در حالی که در مطالعه تاریخی نیاز به بصیرت دیگری بود که می‌توانست از دیالکتیک حاصل شود. اینکه دیالکتیک چگونه پاسخگوتر است برای ما مغفول بوده، اما اگر تمرکز کنیم روی بحث هایدگر و گادامر متوجه می‌شویم چرا دیالکتیک پاسخگوتر است و گادامر به مرور از پدیدارشناسی و روشی که هایدگر و هوسرل بر آن تاکید دارند به دیالکتیک هگل بر می‌گردد و نشان می‌دهد که پاسخگوتر است و این گونه هم هست. زیرا پدیدارشناسی نقص‌های بزرگی مانند اپوخه دارد که در واقع بر مفروضات نادرستی بنا شده که کمتر به آن توجه می‌شود اما دیالکتیک این نقص‌ها را برطرف کرده است.

من سخن را کوتاه می‌کنم. سعی کردم به ارزش کار گادامر و اهمیت دیالکتیک اشاره کنم. من جمله مهمی دارم که همواره در کارهایی مثل این ترجمه که یک پروژه شکنجه برای من بود و دو سال برای آن زمان گذاشتم به من کمک می‌کند. متن‌های دشواری است و فشار بسیاری بر من وارد می‌شد. آن جمله این است که اونی که من بلد بودم همین قدر بود! این، کار من را در پاسخ راحت می‌کند. این است که هر نقدی بکنید من با این جمله به آن می‌پردازم.



محمد مهدی اردبیلی: من بحثم را در سه سطح بیان می‌کنم که تا حدی با سه سطح مورد نظر دکتر شجاعی تناظر دارد. سطح اول خود کتاب و موضع نویسنده یعنی گادامر است که البته کمتر به آن می‌پردازم. زیرا عنوان جلسه نیز بررسی ترجمه فارسی کتاب است، اما البته ابتدا موضع خودم را باید نسبت به گادامر روشن کنم. سطح دوم موضع مترجم و سطح سوم ترجمه است. درباره ترجمه نکاتی را به لحاظ ترمینولوژیک مطرح می‌کنم که امیدوارم بحث‌هایم برای حضار کسالت‌بار نباشد. البته سعی خواهم کرد نقد و انصاف را هم‌زمان مد نظر قرار دهم.

در سطح اول، یعنی موضوع کتاب آقای دکتر مصلح هم اشاراتی کردند. به نظر من، در خوانش گادامر از هگل با نوعی درماندگی و آشفتگی مواجه هستیم که البته خود گادامر هم در مقدمه به آن اذعان دارد. این درماندگی و آشفتگی به این دلیل است که او طی مدت‌ها حتی قبل از حقیقت و روش، به این ایده‌ها پرداخته و آن‌ها را ورز داده و مجموعه مقالاتی را به نگارش درآورده است که بدنه کتاب را تشکیل داده‌اند. به همین دلیل، کتاب به لحاظ روشی تکه‌پاره و مجموعه‌ای از مقالات نامنسجم است که بدون هیچ منطق مشخصی کنار هم دیگر قرار گرفته‌اند. تنها وجه اشتراک این مقالات این است که درباره هگل‌اند.

گادامر در مقدمه ناپسندۀ کتاب نیز توضیحی نداده است که چرا این پنج مقاله؟ البته منظورم از این ناپسندگی این نیست که این مقدمه ضعیف است، اتفاقاً مقدمه خوبی است و پروبلماتیک گادامر را به خوبی بیان کرده است، اما در مورد پیوند منطقی فصول سخنی به میان نیامده است. مثلاً اگر جای این پنج مقاله، پنج مقاله با پنج عنوان دیگر جمع‌آوری می‌شد، چه فرقی داشت؟ اما فارغ از این نقصان، نکته مهم این است که گادامر سعی می‌کند در اندیشه هگل و به بهانه او؛ روش و رویکرد هرمنوتیکی خاص خود را به نمایش بگذارد. پس می‌توان ادعا کرد که این کتاب از این جهت اهمیت دارد که بارزترین نمونه درآمیختگی هرمنوتیک و دیالکتیک در تاریخ است و این تکه‌پارگی نیز، از قضا، نتیجه همین هم‌آمیزی است. به هر حال ما با دو روش دیالکتیک و هرمنوتیک سر و کار داریم که هیچ‌کدام واجد نوعی منطق پوزیتیویستی نیستند و قرار نیست هم باشند. پس این تکه‌پارگی نتیجه این مواجهه است.

ما در این کتاب با گادامر در مقام یک دیالکتیسین هرمنوتیسین مواجهیم که موضعی شناور اتخاذ کرده است. او در جایی به مثابه منتقد هگل نقش ایفا می‌کند و حتی به دنبال مچ‌گیری از هگل است که مثلاً فلان کتاب ترجمه غلطی از متن یونانی افلاطون ارائه داده است، اما چند صفحه بعد شاهد هستیم که همین ترجمه غلط چه ایده‌ها و مواهبی را به دنبال دارد. به همین دلیل، ما باید متن را نیز به صورت گذارگونه و طیفی درک کنیم. البته این پرسش همچنان گشوده است که واقعاً تا کجا می‌توانیم این نگرش طیفی را ادامه دهیم و آیا فهم طیفی هرمنوتیکی به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود؟



کتاب پنج مقاله دارد که نه تنها در موضوع، بلکه در روش و سطح بحث نیز با یکدیگر متفاوتند. مقاله اول و چهارم و پنجم در یک سطح هستند. برای مثال، گادامر نسبت هگل را با دیالکتیک باستانی افلاطون و ارسطو مقایسه می‌کند، یا در فصل دیگری، به نسبت هگل و هایدگر می‌پردازد. به طور کلی مباحث این سه فصل کلی هستند. اما فصل دوم و سوم بسیار جزئی و تخصصی‌اند که اولی به ایده جهان وارونه نزد هگل و دومی به بخش خودآگاهی از پدیدارشناسی روح اختصاص دارد.

اما مبحثی که به نظرم در این کتاب غایب است و غیاب آن حس می‌شود، وجه سیاسی دیالکتیک هگل است. می‌توان ادعا کرد که گادامر از دیالکتیک هگل، به معنایی، سیاست‌زدایی می‌کند. شاید چون به هر حال این کتاب را بعد از تجربه تلخ مواجهه هایدگر با سیاست نوشته، ملاحظاتی به خرج داده است. او حتی زمانی که درباره دیالکتیک حاکم بر نبرد خدایگان و بنده بحث می‌کند، باز هم سعی می‌کند به غیرسیاسی‌ترین شکل بحث را مطرح کند و حتی در تفسیرش از پدیدارشناسی روح اصلاً سراغ بخش «روح» که به سیاست اختصاص دارد، نمی‌رود. این پرسشی گشوده است که چرا گادامر بعد از جنگ جهانی دوم چنین رویه‌ای را اتخاذ می‌کند.

مواردی که مطرح کردم، رویکرد کلی من به خود کتاب است. در عین حال که کتاب را ارزشمند می‌دانم، اما نقد اصلی خود را نسبت به تفسیر گادامر از هگل دارم که می‌توان آن را نوعی از فروکاستن دیالکتیک به هرمنوتیک دانست.

اما چون این جلسه روی ترجمه فارسی کتاب متمرکز است من هم به متن فارسی می‌پردازم. در دو سطح می‌توان به نسخه فارسی کتاب پرداخت: یکی موضع مترجم و دیگری، خود ترجمه فارسی کتاب. موضع مترجم به بخش‌هایی بر می‌گردد که مترجم خودش را نشان می‌دهد، مانند مقدمه، پاورقی، کروش‌ها. این‌ها مکان‌هایی است که مترجم اصرار دارد خودش را نشان دهد. به نظرم این خودنمایی قابل دفاع است. در حال حاضر، اسطوره کاذبی در اذهان وجود دارد که برگرفته از رویکردهای ترجمه در آثار فنی، مهندسی و علوم پایه است که متأسفانه در علوم انسانی رواج پیدا کرده است و آن

درگیری‌هایی که در جریان‌های مارکسیستی در قرن ۲۰ وجود داشت و نگاه‌هایی که هست. در ایران هم نگاه‌های سطحی به دیالکتیک وجود داشت که براساس یک یا دو متن مطالعه می‌کردند و این را وارد درگیری‌های مسلکی می‌کردند. اما گادامر این‌گونه کار نکرده و ریشه‌ای به این موضوع پرداخته است.



ایده‌آل «مترجم نامرئی» است. یعنی مترجم باید حضور خود را مخفی کند. به نظر من برعکس، مترجم باید خود را نشان دهد. هر ترجمه‌ای نوعی تألیف است و مترجم نامرئی یا بی‌طرف نیست. مترجم نقشی سیاسی اجتماعی دارد.

و از این جهت کار مترجم فارسی این کتاب بسیار ارزشمند است. ایشان دائماً در پاورقی‌های بسیار درخشان، کروشه‌ها و مقدمه اعلام حضور می‌کند. پس نامرئی نبودن مترجم و موضع داشتنش و درگیر شدنش با متن قابل دفاع است. اما البته در برخی از بخش‌های این کتاب شاید مترجم فارسی در این خودنمایی کمی افراط هم کرده باشد. نمونه‌هایی را می‌توان نام برد. برای مثال، در صفحه ۳۶ گادامر از ارسطو نقل قولی به یونانی می‌آورد. ارسطو در متن یونانی معادل «نوس» را به کار برده است، گادامر در ازای آن از معادل «گایست» استفاده کرده است. مترجم فارسی در پاورقی ماقع را شرح داده است، اما در متن معادل «فکر» را به کار برده است و این را به هگل نسبت داده است. این درست نیست. بالاخره مترجم فارسی، مترجم هگل است یا گادامر؟ حتی اگر گادامر اشتباه ترجمه کرده باشد، مترجم باید همان لغت گادامر را ترجمه کند و مثلاً در پاورقی اشتباه را تذکر دهد.

در برخی موارد حتی به مترجم انگلیسی نیز نقدهایی وارد کرده است که بخش زیادی از آن‌ها درست است. من واقعاً خوشحالم که سطح ترجمه فارسی تا این حد بالاست که ایرادات و جافتادگی‌های مترجم انگلیسی را گرفته است. ترجمه انگلیسی این کتاب، مربوط به دهه ۷۰ میلادی است، و یعنی تا الان بعد از حدود ۵۰ سال، هیچ کس این ایرادات را به ناشر گوشزد نکرده است؟ من پیشنهاد می‌کنم که مترجم فارسی ایمیلی به ناشر بزند و این اشتباهات را گوشزد کند.

اما در برخی موارد، به نظرم انتقادات به مترجم انگلیسی وارد نیست. مثلاً در صفحه ۴۸ که انتقادات وارد نیست. یا حتی در صفحه ۷۴ نقل قولی ذکر شده است و مترجم فارسی زحمت کشیدند و با ارجاع به متن یونانی و آلمانی نشان داده‌اند که این نقل قول از کتاب وظایف اثر کیکرو، در ترجمه نادرست انگلیسی آن درست ترجمه نشده است! این

برای مطالعات تاریخی نیز پدیدارشناسی بسیار ضعیف است زیرا با واقعیت‌ها به منزله پدیداری روبه‌رو می‌شود که باید بر سوژه اکنون پدیدار شود در حالی‌که در مطالعه تاریخی نیاز به بصیرت دیگری بود که می‌توانست از دیالکتیک حاصل شود. اینکه دیالکتیک چگونه پاسخگوتر است برای ما مغفول بوده، اما اگر تمرکز کنیم روی بحث هایدگر و گادامر متوجه می‌شویم چرا دیالکتیک پاسخگوتر است و گادامر به مرور از پدیدارشناسی و روشی که هایدگر و هوسرل بر آن تاکید دارند به دیالکتیک هگل برمی‌گردد و نشان می‌دهد که پاسخگوتر است و این گونه هم هست.



چه ارتباطی به این کتاب و گادامر و ما دارد؟
من شکنجه‌ای را که آقای دکتر مصلح به آن اشاره کردند، درک می‌کنم. ایشان متعهدانه و پیگیرانه ترجمه را انجام دادند. اما شاید بخشی از آن به این دلیل بود که ایشان در برخی موارد زحمتی بیش از حد متحمل شدند.

دربارهٔ مقدمه مترجم هم باید به نکاتی اشاره شود؛ یکی فقدان موضع‌گیری دربارهٔ ترجمه فارسی قبلی است. می‌دانیم که پیش از ترجمهٔ آقای دکتر مصلح، ترجمهٔ دیگری نیز از این کتاب منتشر شده است. چرا آقای دکتر مصلح هیچ اشاره‌ای به این ترجمه نکرده‌اند؟ البته احتمالاً ایشان تصور می‌کردند که ترجمهٔ فارسی قبلی ارزش اشاره ندارد! من هم تصدیق می‌کنم که سطح آن ترجمه نازل است، اما متأسفانه همین ترجمه، بیش از ترجمهٔ شما دیده شده است و یکی از دلایلی همین است که شما موضعی علیه آن نگرفته‌اید. گاهی موضع‌گیری در برابر سایر ترجمه‌ها لازم است. من برای نمونه فقط جملهٔ اول هر دو ترجمه را مقایسه می‌کنم. تو خود حدیث مفصل بخوان! اولین جمله کتاب با ترجمهٔ دکتر مصلح چنین است: «دیالکتیک هگل منبع دایمی برای تحریک است. حتی برای کسی که از منطق گیج‌کنندهٔ پارمنیدس افلاطون گذر کرده است، آمیزه‌ای از رنجش منطقی، و در عین حال، شور و شوق فکری ایجاد می‌کند.» معنای جمله روشن است.

حال همین جمله را عیناً از ترجمهٔ نخست نقل می‌کنم: «دیالکتیک هگل منبع پایان‌ناپذیری از رنجش‌هاست. حتی کسی هم که در یافتن و پیمودن راهش از دل منطق پراشوپ پارمنیدس افلاطون موفق شده است احساساتی را در آن دخالت داده، که حسش از منطق را آزرده ولی در عین حال بالاخره نشاط نظریپردازی را نیز تجربه کرده است.»

هرچند مترجم نخست زحمات زیادی کشیده، اما ترجمه تا سطح مطلوب فاصله زیادی دارد و قابل استفاده نیست. بسیاری از اساتید فلسفه می‌گویند که ما فقط ترجمهٔ نخست را خواندیم. به همین دلیل است که می‌گوییم باید مترجم نشان دهد که نسبت

گادامر در مقدمه ناپسندۀ کتاب نیز توضیحی نداده است که چرا این پنج مقاله؟ البته منظورم از این ناپسندگی این نیست که این مقدمه ضعیف است، اتفاقاً مقدمۀ خوبی است و پروبلماتیک گادامر را به خوبی بیان کرده است، اما در مورد پیوند منطقی فصول سخنی به میان نیامده است. مثلاً اگر جای این پنج مقاله، پنج مقاله با پنج عنوان دیگر جمع‌آوری می‌شد، چه فرقی داشت؟ اما فارغ از این نقصان، نکته مهم این است که گادامر سعی می‌کند در اندیشه هگل و به بهانه او: روش و رویکرد هرمنوتیکی خاص خود را به نمایش بگذارد.



به ترجمه قبلی فارسی اشراف داشته است و موضع خود را نیز باید بیان کند. همچنین در مقدمه اشاره شده است که از ترجمه‌های انگلیسی پدیدارشناسی روح هم استفاده شده است. اما من تعجب می‌کنم از ترجمه بیلی استفاده کردید که ترجمه‌ای منسوخ، متعلق به اوایل قرن بیستم است. بعد از آن ترجمه میلر در سال ۱۹۷۷ منتشر شده است و حتی در سال ۲۰۰۹ ترجمه جدید دو زبانه‌ای از تری پینکارد منتشر شده است.

انتقاد دیگر من، ضبط و ثبت واژگان ارسطو و افلاطون به صورت افلاتون و ارستو است. من منطق این شیوۀ نگارش را متوجه نمی‌شوم! شما اگر می‌خواهید معادل معرّب واژه را کنار بگذارید، خوب مستقیماً واژه یونان را بیاورید و مثلاً بنویسید: پلاتون و آریستوتلس. شما فقط با «ط» در واژه معرّب افلاطون مشکل دارید؟ آن وقت مثلاً «ف» را که نتیجه فقدان حرف «پ» در عربی است، حفظ می‌کنید. به نظرم ما اینجا باید وحدت رویه داشته باشیم. اگر با عربی مشکل دارید، بنویسید «پلاتون». من البته مشکلی با زبان عربی و رسم الخطش ندارم و نهایتاً همان افلاطون را ترجیح می‌دهم.

اما اجازه دهید وارد خود ترجمه شویم. قبل از هر چیزی باید به روشنی اذعان کرد که سطح ترجمه این کتاب بسیار بالاست و نسبت به استانداردهای موجود زبان فارسی بسیار دقیق‌تر است و مترجم هر کاری می‌توانسته انجام داده و هیچ جایی در متن نمی‌توان یافت که مترجم کم‌کاری کرده باشد. ما احساس نمی‌کنیم مترجم عجله داشته. او سرفرصت کار سنگین ترجمۀ گادامر را انجام داده است و در نتیجه، کار من در اینجا به عنوان منتقد دشوار است. زیرا ما معمولاً وقتی ترجمه‌ای را نقد می‌کنیم، چند جمله را مقابله می‌کنیم و ایرادات گرامری و ترجمانی را نشان می‌دهیم. من هر عبارتی از این متن را که مقابله کردم، ترجمه را دقیق یافتم. پس کار من سخت می‌شود، چون مجبورم سطح متداول نقد را رها کنم و نقدهایم را فنی‌تر، دقیق‌تر و عمیق‌تر مطرح کنم. پس در همین ابتدا باید اعلام کنم که نقدهای من ارزش‌های ترجمه را ابداً زیر سوال نمی‌برند. اینکه من این گونه نقدها را مطرح می‌کنم، خود نشان‌دهندۀ دفاع

می‌توان ادعا کرد که گادامر از دیالکتیک هگل، به معنایی، سیاست‌زدایی می‌کند. شاید چون به هر حال این کتاب را بعد از تجربه تلخ مواجهه‌های دیگر با سیاست نوشته، ملاحظاتی به خرج داده است. او حتی زمانی که درباره دیالکتیک حاکم بر نبرد خدایگان و بنده بحث می‌کند، باز هم سعی می‌کند به غیرسیاسی‌ترین شکل بحث را مطرح کند و حتی در تفسیرش از پدیدارشناسی روح اصلاً سراغ بخش «روح» که به سیاست اختصاص دارد، نمی‌رود. این پرسشی گشوده است که چرا گادامر بعد از جنگ جهانی دوم چنین رویه‌ای را اتخاذ می‌کند.



از ترجمه است. من در باره معادل‌گذاری‌ها مقدم را در دو سطح مطرح می‌کنم: یکی، پیشنهاد معادل‌های بهتر، و دیگری تشتت در معادل‌گذاری. تشتت در معادل‌گذاری بدان معناست که اصطلاح اصلی و واحد در زبان اصلی، چند معادل در زبان فارسی پیدا کرده است که منجر به سردرگمی مخاطب می‌شود.

نخستین نقد من به ترجمه شما از اصطلاح *Spekulativ* یا *speculation* است. شما در ترجمه برای آن از معادل «نظری محض» استفاده کرده‌اید که درباره آن توضیح هم داده‌اید. اما تمایز مهمی است میان *Spekulativ* و نظری (*theoretical*). هگل وقتی درباره *Spekulativ* بحث می‌کند، هدفش فراروی از دوگانه نظری و عملی است و حتی می‌توان نشان داد که این کلمه جز آبای اصطلاح مارکسی پراکسیس است و نهایتاً نوعی رفع دیالکتیکی دوگانه نظر و عمل است. به همین دلیل است که من معادل «نظروزی» را پیشنهاد می‌دهم که هم نظر و هم عمل را در خود دارد.

نقد دیگر من ترجمه شما از اصطلاح *Seele* است. شما آن را به «روح» ترجمه کردید. همچنین برای *Geist* هم به درستی از معادل «روح» استفاده کرده‌اید. در صفحه ۴۲ *schöne Seele* را به روح زیبا ترجمه کرده‌اید که عموماً می‌گذارند «جان زیبا». در یک کلام شما *Geist* و *Seele* را یکی گرفتید و دچار تشتت ترمولوژیک شده‌اید. جالب است که در صفحه ۱۳۰ به درستی در پاورقی نوشته‌اید که *Seele* معادل «نفس» یا پسوخته یونانی است، اما در صفحه ۱۴ برای آن از معادل روح بهره برده‌اید.

نقد بعدی‌ام درباره دوگانه سوژه و ابژه است. شما *Subjekt* یا *subject* را «ذهن» ترجمه کرده‌اید که به نظر من تقلیل‌گرایانه است. زیرا *Subject* وجه فاعلی نیز دارد و ذهن برایش کافی نیست. به همین دلیل برخی از معادل فاعل شناسا استفاده می‌کنند که البته آن هم کافی نیست. امروزه به‌ویژه در فلسفه اخلاق، سوژه اخلاقی، نه ذهن بلکه عامل اخلاقی است. پیشنهاد من در نهایت همان معادل «سوژه» است. به هر حال شما در کتاب در بخش‌های مختلف ذهن گذاشتید.

با اصطلاح *Sittlichkeit* در هگل بسیار کلیدی است و هگل آن را در مقابل *Moralität*



قرار می‌دهد و آن را اخلاق می‌گذارد. شما در ازای Sittlichkeit معادل «اخلاق مندی» یا «اخلاق بودن» را به‌کار برده‌اید و آن بخش از Sitte را که به معنای رسم و رسوم و عرف است، نادیده گرفتید. پیشنهاد من البته اخلاق عرفی و اجتماعی است. اصطلاح دیگری هم در این کتاب به‌کار رفته است که من جایی ندیده بودم و نمی‌دانم معادل چیست، یعنی اصطلاح «هم پرسه». از آثار افلاطون به اسم «هم پرسه» نام برده‌اید. این هم پرسه معادل چه چیزی است؟ اگر معادل دیالوگ است، پس لوگوسش کجاست؟ دیالوگ، ریشه در لوگوس دارد که اعم از «پرسش» است. حتی شما در صفحه ۱ از معادل دیالوگ و حتی مکالمه نیز بهره بردید. برای دیالوگ شاید معادل «هم سخنی» بهتر باشد.

اگر بخواهم جمع‌بندی کنم، باید اذعان کنم که از نظر محتوا، علی‌رغم نقدی که به رویکرد گادامر دارم، بی‌تردید این کتاب هم در سنت هگل پژوهی و هم در سنت هرمنوتیک گادامری حائز اهمیت بالایی است. زیرا از معدود بزنگاه‌هایی است در تاریخ فلسفه که هرمنوتیک و دیالکتیک به همدیگر می‌رسند.

فارغ از این نکات باید بگویم که خود همین فنی شدن نقدهای ترمنولوژیک نشان می‌دهد که ترجمه تا چه حد دقیق است. من از کلیت ترجمه دفاع می‌کنم و روشن است که دکتر مصلح زحمت بسیار زیادی برای این کتاب کشیده است. به هر حال، ایشان اولین مترجم کتاب گادامر از زبان آلمانی هستند و به لحاظ علمی و کاری نیز می‌توان این ترجمه را جزء رزومه ایشان در پژوهشگاه علوم انسانی دانست. من فقط ابراز تاسف می‌کنم که چرا ایشان بعد از این کتاب اثر دیگری ترجمه نکردند. شاید رنج و شکنجه‌ای که به گفته خودشان برای ترجمه این کتاب تحمل کردند، بیشتر از اینکه شکنجه برای کار کردن باشد به دلیل فقدان بازخورد بازخورد بسنده از سوی جامعه است. امیدوارم در آینده ترجمه‌های دیگری از ایشان نیز منتشر شود.

آیدین کیخایی: درباره کتاب و ترجمه اغلب موارد گفته شد. من برای اینکه تکرار مکررات نکنم، بحث‌ام در این زمینه را خلاصه می‌کنم. درباره موضع کتاب یا اهمیت کتاب بیشتر

انتقاد دیگر من، ضبط و ثبت واژگان ارسطو و افلاطون به صورت افلاتون و ارستو است. من منطق این شیوه نگارش را متوجه نمی‌شوم! شما اگر می‌خواهید معادل معرب واژه را کنار بگذارید، خوب مستقیماً واژه یونان را بیاورید و مثلاً بنویسید: پلاتون و آریستوتلس. شما فقط با «ط» در واژه معرب افلاطون مشکل دارید؟ آن وقت مثلاً «ف» را که نتیجه فقدان حرف «پ» در عربی است، حفظ می‌کنید. به نظرم ما اینجا باید وحدت روبه داشته باشیم. اگر با عربی مشکل دارید، بنویسید «پلاتون». من البته مشکلی با زبان عربی و رسم الخطش ندارم و نهایتاً همان افلاطون را ترجیح می‌دهم.

فصلنامه نقدکتاب

سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۳۰

با دکتر مصلح همدل ام. اینجا گادامر بیش از اینکه شارح هگل باشد در قامت یک متفکر مستقل ظاهر می‌شود. ارزش کتاب در این است. اگرچه در جاهایی می‌توان نقدهایی به خوانش او از هگل مطرح کرد، اما در مجموع تحلیل گادامر در این مقاله‌ها درخشان است.

مسئله دیگر جایگاه ترجمه است. همان‌طور که آقای اردبیلی گفتند، ترجمه آقای مصلح اصلاً قابل مقایسه با ترجمه قبلی این کتاب نیست. برخلاف آن ترجمه، این در مجموع ترجمه‌ای است جدی و قابل اعتماد که با دقت و وسواس مثال‌زدنی آقای مصلح جلورفته است. در رابطه با بحث‌های ترمینولوژیک صحبت شد، من دیگر اشاره نمی‌کنم. مطلبی که درباره ترجمه می‌خواهم بر آن تاکید کنم همین دقت و وسواس دانشگاهی آقای مصلح است که از نظر من ویژگی خاص و متمایز ترجمه ایشان است. این ترجمه نمونه‌ای از وسواس محققانه و وفاداری مسئولانه به متن، و در مجموع نمونه‌ای از کار جدی دانشگاهی است که می‌بایست سرمشق قرار گیرد. ایشان از متن آلمانی ترجمه کرده‌اند، در نقل قول‌ها از آلمانی و یونانی به متون اصلی مراجعه کرده‌اند، همچنین با متن انگلیسی نیز مقابله کرده‌اند. در مواردی بی‌دقتی‌های ترجمه انگلیسی را متذکر شده‌اند، مثلاً اینکه جمله‌هایی از ترجمه انگلیسی حذف شده است و غیره.

در پاورقی‌ها نیز با توجه به آشنایی مترجم با یونانی، آلمانی، و انگلیسی و احاطه ایشان به موضوع، توضیحات نسبتاً مفصلی ارائه شده که در مجموع بسیار مفید است. همان‌طور که عرض کردم، اینجا ما با یک کار جدی دانشگاهی روبه‌رو هستیم که در شرایط فعلی ما نمونه‌های آن بسیار کمیابند. برای همین آدم دلش نمی‌آید که وارد بحث نقد شود. اما به هر حال، واقعیت این است که کار جدی و محقق جدی آدم را به نقد جدی فرا می‌خواند. من هم بر همین اساس عمل می‌کنم، با تاکید بر این نکته که مسلماً نقد به معنای رد ارزش ترجمه نیست.

به چند مورد خاص به صورت گذرا اشاره می‌کنم و سعی می‌کنم که موضوع را بیشتر با طرح پرسش پیش برم.

در ترجمه، دو جهان زبانی با هم مواجه می‌شوند. در اینجا مسائل پیش روی مترجم بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که صرفاً با تلاش برای وفاداری هر چه بیش‌تر به متن مبدا حل شوند. به عنوان مثال به درهم‌تنیدگی فرم و محتوا (یا فرم و معنا) فکر کنید. آیا دقت و وسواس فنی کافی است؟ آیا در عین حال نباید به مسایل دیگری مثل بازتولید فرم یا سبک اثر توجه کنیم؟ و این امری است که نیاز به خلاقیتی از جنس خلاقیت ادبی دارد و تنها از طریق وفاداری محققانه به متن مبدا حاصل نمی‌شود.



نخست، همین بحث دقت و وسواس محققانه در ترجمه که بدون شک ضروری است. اما کافی نیست. امر ترجمه، تنها در دقت به جزئیات و وفاداری به متن خلاصه نمی‌شود. به ویژه با در نظر گرفتن بحث هرمنوتیک گادامر، مسأله جایگاه بنیادین تفسیر در هستی انسان، و تفسیری بودن «فهم» در بنیاد آن، به سادگی نمی‌توان از ترجمه به مثابه انتقال معنا حرف زد. در ترجمه، دو جهان زبانی با هم مواجه می‌شوند. در اینجا مسائل پیش روی مترجم بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که صرفاً با تلاش برای وفاداری هر چه بیش‌تر به متن مبدا حل شوند. به عنوان مثال به درهم‌تنیدگی فرم و محتوا (یا فرم و معنا) فکر کنید. آیا دقت و وسواس فنی کافی است؟ آیا در عین حال نباید به مسایل دیگری مثل بازتولید فرم یا سبک اثر توجه کنیم؟ و این امری است که نیاز به خلاقیتی از جنس خلاقیت ادبی دارد و تنها از طریق وفاداری محققانه به متن مبدا حاصل نمی‌شود.

به طور خاص به یک مسأله اشاره می‌کنم و آن مسأله «ابهام» است. آیا هدف مترجم همیشه آشکارسازی معنای متن مبدا است یا در عین حال بخشی از وظیفه مترجم، بازسازی ابهام نیز هست؟ در اینجا یعنی ترجمه ابهام موجود در زبان آلمانی به زبان فارسی. این مسأله فراتر از نگاه مسئولانه و محققانه است. این مسأله‌ای است که از درک نسبت میان دو جهان زبانی ناشی می‌شود. به تعبیری می‌توان گفت که وظیفه مترجم نه تنها بازتولید روشنایی بلکه همچنین صیانت از تاریکی متن و بازتولید آن نیز هست. بدون شک، ابهام و تاریکی جزئی ضروری از متن هستند.

در همین راستا می‌توان پیش رفت و پرسش‌های دیگری مطرح کرد. به طور مثال، می‌توان گفت که در ترجمه، بحث تنها برگرداندن زبان مقصد به زبان مبدا نیست. بلکه عکس آن نیز می‌تواند مطرح باشد، یعنی اینکه شاید از طریق تقلید فرم اثر، بتوانیم همزمان از برگرداندن زبان مقصد به زبان مبدا سخن بگوئیم؛ یعنی مثلاً از طریق بازتولید ساخت نحوی متفاوتی در زبان فارسی، به گشایشی در این زبان دست یابیم به طور خلاصه یعنی بازگشایی ظرفیت‌ها و قابلیت‌های نوین در زبان مقصد از طریق ترجمه؛

فارغ از این نکات باید بگویم که خود همین فنی شدن نقدهای ترمینولوژیک نشان می‌دهد که ترجمه تا چه حد دقیق است. من از کلیت ترجمه دفاع می‌کنم و روشن است که دکتر مصلح زحمت بسیار زیادی برای این کتاب کشیده است. به هر حال، ایشان اولین مترجم کتاب گادامر از زبان آلمانی هستند و به لحاظ علمی و کاری نیز می‌توان این ترجمه را جزء رزومه ایشان در پژوهشگاه علوم انسانی دانست. من فقط ابراز تاسف می‌کنم که چرا ایشان بعد از این کتاب اثر دیگری ترجمه نکردند.



یعنی تلاش برای زایا کردن زبان چه از طریق بسط دایره واژگانی و گستره معانی، چه از طریق شکست ساختار نحوی و غیره.

به هر صورت، نظریه‌ها درباره ترجمه بسیار متنوعند. من تنها خواستم پرسش‌هایی طرح کنم و مسأله ترجمه را از چارچوب محدود دقت و وفاداری به معنای متن مبدا فراتر ببرم.

موضوع دیگر، بحث پاورقی‌ها و توضیحات مترجم در ابتدا بگویم که توضیحات آقای مصلح در مجموع آموزنده و سودمنداند. من شخصا خیلی استفاده کردم. در عین حال به نظر من در اینجا نیز نمی‌بایست یک جانبه به مسأله نگاه کرد. نقش پاورقی، آشکارسازی است. از طریق توضیحات، مترجم عملاً در جایگاه شارح قرار می‌گیرد. طبیعتاً ما دچار این توهم نیستیم که موضع مترجم می‌بایست یا می‌تواند خنثی باشد. روشن است که خوانش مترجم همیشه در ترجمه حضور دارد. ولی تا چه حد؟ مسأله این است. به اعتقاد من، تمایز میان شارح و مترجم باید حفظ شود. در ترجمه آقای مصلح، پاورقی‌ها و توضیحات در برخی موارد اضافه‌کاری می‌کنند. به نوعی انگار ابهاماتی که در متن گادامر وجود دارند را زیادی روشن و حل و فصل می‌کنند و راه را بر خوانش‌های متفاوت از متن می‌بندند. شاید اگر من به زبان آلمانی متن را می‌خواندم، مجبور بودم خودم فکر کنم و تصمیم بگیرم. اما در متن فارسی در برخی موارد گویی مترجم این کار را به جای خواننده انجام داده است.

علاوه بر این، اگرچه روشن است که دکتر مصلح خودشان دانش عمیقی درباره موضوع دارند، اما تلاش‌شان برای کوتاه و ساده کردن مطلب در پاورقی‌ها، در برخی موارد به ارائه توضیحات ویکی‌پدیایی انجامیده است. این شکل از توضیح و تفسیر از نظر من خطرش بیشتر از فایده‌اش است، به‌ویژه برای خواننده‌ای که پیشینه چندانی درباره موضوع ندارد. شاید رویکرد درست‌تر این باشد که خوانندگان مبتدی یا سرسری چنین متنی را با چند پاورقی هدایت نکنیم، چون با چند خط توضیح کسی هدایت نمی‌شود! شاید بهتر باشد که سختی کار را پنهان نکنیم و به توهم فهمیدن دامن نزنیم!

به نظرم می‌رسد که این پیش‌فرض دقت در مواجهه دکتر مصلح با ترجمه انگلیسی بیش از حد پررنگ بوده و در برخی موارد منجر به نقد غیر منصفانه ایشان از ترجمه انگلیسی شده است. به عنوان مثال در نقد گادامر به خوانش مارکس از دیالکتیک ارباب و بنده هگل، شاید اگر این پیش‌فرض را برداریم و کمی بازتر نگاه کنیم، بتوانیم اذعان کنیم که در اینجا اتفاقاً حق با مترجم انگلیسی است.



خلاصه کنیم. سخن این است که در تمام این موارد، و به طور کلی در ترجمه، دقت و وسواس آکادمیک و تلاش هر چه بیشتر برای آشکاری سازی و روشن کردن معنای متن مبدا به تنهایی کافی نیست. پرسش‌های دیگری نیز مطرح هستند که می‌بایست در امر ترجمه مورد توجه قرار گیرد.

حال به نظرم می‌رسد که این پیش‌فرض دقت در مواجهه دکتر مصلح با ترجمه انگلیسی بیش از حد پررنگ بوده و در برخی موارد منجر به نقد غیر منصفانه ایشان از ترجمه انگلیسی شده است. به عنوان مثال در نقد گادامر به خوانش مارکس از دیالکتیک ارباب و بنده هگل، شاید اگر این پیش‌فرض را برداریم و کمی بازتر نگاه کنیم، بتوانیم اذعان کنیم که در اینجا اتفاقاً حق با مترجم انگلیسی است.

دکتر مصلح پاورقی داده‌اند که «گویا اسمیت [مترجم انگلیسی] خود را موظف به تعدیل متن انگاشته زیرا در جایی که گادامر خوانش مارکس از دیالکتیک ارباب و بنده را *Unglück* / بداقبالی، بدبیاری، شوربختی دانسته، او این گونه ترجمه کرده که کار مارکس کمکی به فهم آن فصل نمی‌کند» (ص. ۱۰۸). ترجمه تحت‌اللفظی ترجمه انگلیسی تقریباً همین است، اما شیوه‌ی بیان مطلب در زبان انگلیسی خالی از نیش و کنایه و سرزنش نیست. در واقع ترجمه انگلیسی نیز جنبه منفی قضاوت گادامر را تا حدی حفظ کرده و نمی‌توان آن را به سادگی خطای مترجم در تعدیل مغرضانه متن تعبیر کرد. اما این نکته جزیی است. مشکل اصلی در جملات بعدی آشکار می‌شود.

متن ترجمه فارسی چنین پیش می‌رود:

«استفاده کارل مارکس از دیالکتیک ارباب و بنده در زمینه‌ای کاملاً متفاوت، برای فهم این فصل نوعی بداقبالی بود. البته این‌گونه نیست که مارکس یکسره فهم و استفاده نادرست از هگل کرده باشد. همانطور که در مطالب یاد شده نشان دادیم، این درست است که از طریق کار، بنده به خودآگاهی بالاتری نسبت به ارباب بهره‌گیرنده می‌رسد، اما برعکس، این پیش‌فرض رهایی او از بندگی بیرونی در زندگی اجتماعی است همان‌طور که برای شهروند بورژوازی پیش از او نیز بود» (ص. ۹-۱۰۸).

مارکس دو نکته را به درستی تشخیص داده بود: اینکه از طریق کار بنده به خودآگاهی بالاتری نسبت به ارباب می‌رسد و دیگر این که این رسیدن به خودآگاهی برتر، پیش فرض رهایی او از بندگی در زندگی اجتماعی است. تا اینجا مارکس و هگل همراه‌اند. نقد اصلی گادامر به مارکس در پاراگراف بعدی شروع می‌شود آنجا که می‌گوید هگل در دیالکتیک خود کارگر مزدبگیر را توصیف نمی‌کند.



دکتر مصلح همچنین روی واژه «برعکس» پاورقی داده‌اند که: «منظور، برعکس تلقی مارکس است. نقطه تقارب و تقابل تفسیر گادامر نسبت به برداشت مارکس از هگل، که در این عبارت و بند بعدی با قیود مناسبی در متن آلمانی نشان داده شده، در ترجمه انگلیسی به خوبی منعکس نشده است». متن ترجمه انگلیسی این است:

“It has not helped in understanding this chapter that Karl Marx made use of its master-servant dialectic in a very different context. As we have shown above, Marx does not simply misunderstand and misuse Hegel, for it is true that through work the servant reaches a higher self-consciousness than the master who enjoys; and that, indeed, is the presupposition of the former’s liberation from servitude in the external realm of his social existence — as it was for the bourgeois citizen before him”.

چنانکه می‌بینیم مترجم انگلیسی به جای «برعکس»، «and» گذاشته و بعد «برعکس» (یعنی «however») را ابتدای پاراگراف بعدی آورده است. و من فکر می‌کنم این دقیق‌تر است. در پاراگراف نقل شده، گادامر در جمله اول اشاره سرزنش آمیزی به خوانش مارکس از دیالکتیک ارباب و بنده می‌کند. و بعد می‌گوید منظور ما این نیست که مارکس مطلب را به کلی نفهمیده است. مارکس دو نکته را به درستی تشخیص داده بود: اینکه از طریق کار بنده به خودآگاهی بالاتری نسبت به ارباب می‌رسد و دیگر این که این رسیدن به خودآگاهی برتر، پیش فرض رهایی او از بندگی در زندگی اجتماعی است. تا اینجا مارکس و هگل همراه‌اند. نقد اصلی گادامر به مارکس در پاراگراف بعدی شروع می‌شود آنجا که می‌گوید هگل در دیالکتیک خود کارگر مزدبگیر را توصیف نمی‌کند. در صورتی که مارکس این دیالکتیک را به کارگر در جامعه سرمایه داری تعمیم می‌دهد. مسأله این است که نقد گادامر تازه از پاراگراف بعدی آغاز می‌شود، و مترجم انگلیسی هم از واژه «however» کاملاً به جا استفاده می‌کند. در صورتی که ترجمه فارسی در اینجا، اگر نگوئیم نادرست، حداقل مبهم و ناخواناست.



حرکت دیالکتیکی هرمنوتیک گادامر است.
گادامر از یک تنش یا ابهام در اندیشه هگل سخن می‌گوید و مدعی
می‌شود که این تنش یا ابهام اتفاقاً مثبت است. این را کجا می‌شود
دید؟ در وضعیت دوگانه مفهوم دیالکتیک در فلسفه هگل. گادامر
اشاره می‌کند که در فرایند دیالکتیکی هگل، حقیقت نقطه پایان
دیالکتیک نیست، بلکه کل فرایند است.



می‌توان به موارد دیگری از این دست اشاره کرد (به عنوان مثال، پاورقی ۲، صفحه ۴۸). اما من اکنون می‌خواهم از بحث ترجمه بگذرم و به خود کتاب بپردازم. اما پیش از آن می‌خواهم یک بار دیگر بر ارزشمند و قابل اعتماد بودن ترجمه دکتر مصلح تاکید کنم. اشاره به چند مورد قابل نقد، به هیچ وجه به معنای رد کردن ارزش کلیت کار نیست.

کتاب شامل ۵ مقاله است: دیالکتیک باستانی، تحلیل جهان وارونه در انتهای بخش آگاهی، تحلیل خودآگاهی، ایده منطق هگل و در نهایت هگل و هایدگر. آنچه مجموعه این مقالات نشان می‌دهند توانمندی شگفت گادامر در مواجهه با غولی مانند هگل است، که بسیار آموزنده است، چرا که علاوه بر تحلیل‌ها و تفسیرهای در خور توجهی که از برخی از ایده‌های هگل ارائه می‌دهد، گادامر همچنین به ما نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به عنوان یک متفکر (و نه صرفاً شارح) با هگل مواجه شد. در واقع گادامر تنها به هگل نمی‌اندیشد، بلکه با او می‌اندیشد و از این طریق خود نیز ایده پردازی می‌کند، اندیشه خلق می‌کند.

به طور مثال، در انتهای مقاله «جهان وارونه»، گادامر بحث را از چارچوب فصل آگاهی در پدیدارشناسی فراتر می‌برد و به کارکرد کلی تر ایده وارونگی در اندیشه هگل اشاره می‌کند. بحث جهان وارونه، به سادگی بحث یک جهان مافوق حسی خارج از جهان واقعی نیست. ایده وارونگی در موارد مختلف در اندیشه هگل مطرح می‌شود. کارکرد مهم این ایده، نشان دادن وارونگی درون جهان واقع یا انحراف جهان واقع است. از اینجا به ساختار طنز می‌رسد و اشاره می‌کند که آنچه در طنز اتفاق می‌افتد، ساخت یک غیرواقعیت است که از طریق آن می‌توان درباره واقعیت سخن گفت. وارونگی چنین نقشی دارد. سپس گادامر به ایده وارونگی در تحلیل هگل جوان از مجازات اشاره می‌کند. و از آنجا به تحلیل عجیب و غریب و در عین حال درخشانی می‌رسد درباره خودآگاهی و گذار از آگاهی به خودآگاهی. من وارد جزئیات این بحث نمی‌شوم چون می‌خواهم بر مطلب دیگری متمرکز شوم. فقط خواستم اشاره کنم به نمونه‌ای از تحلیل‌های خلاقانه

اما برای من مهم‌ترین مقاله این مجموعه مقاله آخر، یعنی «هگل و هایدگر» است. دو غول فلسفه. چندان اغراق‌آمیز نیست اگر بگوئیم که، حداقل در حیطه فلسفه قاره‌ای، هیچ پژوهش جدی نمی‌تواند فارغ از درک نسبت‌اش با این دو فیلسوف مطرح باشد. و چه کسی بهتر از گادامر می‌تواند درباره نسبت هگل و هایدگر سخن بگوید؟ گادامر به عنوان یک متفکر اصیل، که نمی‌توان اندیشه او را به هایدگر یا هگل تقلیل داد. در عین حال او شاگرد شایسته مکتب پدیدارشناسی است و همچنین دانش فوق‌العاده‌ای از دیالکتیک دارد، از دیالکتیک باستانی گرفته تا هگل. این گادامر در مقاله آخر سخن می‌گوید.

فصلنامه نقدکتاب

سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۳۶

و درخشان گادامر در این کتاب (اگر این بخش وارونگی را نخوانده‌اید، پیشنهاد می‌کنم نگاهی بیاندازید). ببینید احتمالاً از لحاظ شرح فنی هگل این تحلیل خیلی دقیقی نیست. ولی به نظر من ارزشمندتر از یک شرح دقیق هگل است چون در اینجا ما با گادامر متفکر و خالق اندیشه مواجه می‌شویم.

اما برای من مهم‌ترین مقاله این مجموعه مقاله آخر، یعنی «هگل و هایدگر» است. دو غول فلسفه. چندان اغراق‌آمیز نیست اگر بگوئیم که، حداقل در حیطه فلسفه قاره‌ای، هیچ پژوهش جدی نمی‌تواند فارغ از درک نسبت‌اش با این دو فیلسوف مطرح باشد. و چه کسی بهتر از گادامر می‌تواند درباره نسبت هگل و هایدگر سخن بگوید؟ گادامر به عنوان یک متفکر اصیل، که نمی‌توان اندیشه او را به هایدگر یا هگل تقلیل داد. در عین حال او شاگرد شایسته مکتب پدیدارشناسی است و همچنین دانش فوق‌العاده‌ای از دیالکتیک دارد، از دیالکتیک باستانی گرفته تا هگل. این گادامر در مقاله آخر سخن می‌گوید.

گادامر فصل را با اشاره به نقل قولی از هایدگر شروع می‌کند، که هگل را نمایانگر اتمام متافیزیک غرب می‌داند. سپس به پیچیدگی دلالت‌های این تعبیر اشاره می‌کند اینکه از جهتی این سخنی معنی‌دار و پرمغز است، اما در عین حال این پرسش نیز مطرح است که آیا اساساً می‌توان بیرون از متافیزیک ایستاد که از آنجا بتوان از اتمام آن سخن گفت؟ گادامر تلاش می‌کند ابهام تعبیر هایدگر از جایگاه هگل را روشن کند: «آیا [هگل] پایان [متافیزیک غرب] است؟ یا نوعی تکمیل و اتمام آن محسوب می‌شود؟ آیا این تکمیل یا پایان، تکمیل اندیشه مسیحی در مفهوم فلسفه است، یا پایان و انحلال هر امر مسیحی در تفکر عصر جدید؟ آیا فلسفه تاریخی [یعنی فلسفه هگل] که در آن، آزادی چونان گوهر انسان به سطحی از خودآگاهی می‌رسد، این خودآگاهی از آزادی را پایان تاریخ می‌انگارد، یا تاریخ در نهایت دقیقاً با این خودآگاهی به ماهیت اصلی خود قدم می‌نهد؟» (ص. ۱۵۵) یعنی آیا این پایان، آغازی است و هایدگر در آن آغازی به سر می‌برد که با پایان هگل میسر شده است؟ و به این تعبیر در درون تاریخ متافیزیک جای می‌گیرد؟ او ادامه



می‌دهد: آیا شناخت مطلقی که هگل از آن صحبت می‌کند «متضمن این است که در نهایت، همه خطاها را پشت سر گذاشته‌ایم، [یعنی با دیالکتیک بسته‌ای مواجه‌ایم که تمام شده یا برعکس این] نخستین مواجهه با کلیت تاریخ ماست که پس از آن، آگاهی تاریخی دیگر رهایمان نمی‌کند؟» (همان).

نهایتاً پرسشی که مطرح می‌کند این است که آیا هایدگر را باید در درون مرزهای امپراطوری هگل فهمید یا اینکه پرسش‌گری‌ای که هایدگر مطرح می‌کند واقعاً جدی و عمیق است؟ آیا هایدگر واقعاً از هگل فراتر می‌رود؟ و اگر پاسخ مثبت است، این فراروی به چه معناست؟ مساله این است که هایدگری که متافیزیک را نقد می‌کند و هگلی که سمبل اوج متافیزیک است، چه نسبتی با هم دارند؟

گادامر سپس برخی نقدهای مرسوم به هگل را مطرح می‌کند، چه آنهایی که هایدگر خود مطرح کرده، چه نقدهای دیگران (حتی به آدورنو اشاره می‌کند). خلاصه این که گادامر می‌خواهد به این نتیجه برسد که با این نقدها نمی‌توان هگل را از میدان به در کرد. ولی در عین حال در نهایت یک نسبت خاصی برقرار می‌کند و از زوایه خاصی وارد می‌شود که به تعبیری کفه ترازو را به نفع هایدگر سنگین می‌کند. آنچه در اینجا شاهدیم، حرکت دیالکتیکی هرمنوتیک گادامر است.

گادامر از یک تنش یا ابهام در اندیشه هگل سخن می‌گوید و مدعی می‌شود که این تنش یا ابهام اتفاقاً مثبت است. این را کجا می‌شود دید؟ در وضعیت دوگانه مفهوم دیالکتیک در فلسفه هگل. گادامر اشاره می‌کند که در فرایند دیالکتیکی هگل، حقیقت نقطه پایان دیالکتیک نیست، بلکه کل فرایند است. بعد این گونه ادامه می‌دهد: «اما آیا اینکه حقیقت، نه همچون نتیجه‌ای جدایی‌پذیر از فرایند شدن آن، بلکه به تمامی همین شدن و راه‌های آن است و نه چیز دیگر، خودارجاعی دیالکتیکی تفکر فلسفی را نمی‌سازد؟ [و من از این خودارجاعی دیالکتیکی تفکر فلسفی هگل، این را می‌فهمم که آیا گونه‌ای از خودآگاهی در فلسفه هگل را نشان نمی‌دهد؟ خودآگاهی‌ای فراتر از آن که هگل خود از فلسفه‌اش داشت؟] البته برای گریز از خویش خودسازی تفکر، که در این برداشت هگل از حقیقت نهفته است، [تقدیس هگل از حقیقت یا تفکر]، تمایلی به انگار صریح آن وجود دارد. مانند هایدگر با قرار دادن زمان‌مندی و محدودیت وجود انسان در برابر آن، یا مانند آدورنو با تکذیب آن، هنگامی که اظهار می‌کند: کل، نه حقیقی بلکه کاذب است. اما باید از خود پرسید که آیا این برخورد با هگل کاملاً منصفانه است؟ ابهام‌های فراوانی که از آموزه‌های هگل بروز می‌کند، و ما در آغاز مقاله نمونه‌هایی را نشان دادیم، در نهایت مثبتند؛ زیرا نمی‌گذارند به مفهوم کل، و در نتیجه به تعیین کامل مفهوم هستی فکر کنیم» (ص. ۱۷۰).

من اینجا بحثم رابطه گادامر و آدورنو نیست. واقعیت این است که چند سال قبل از این مقاله، آدورنو تقریباً به همین موضوع اشاره می‌کند که به تعبیری، این ابهام و



شکست اندیشه هگل است که حقیقت آن را آشکار می‌کند. از نظر من تحلیل آدورنواز جهاتی عمیق‌تر از گادامر است. اما بحث من در اینجا ارزیابی کیفیت و دقت خوانش گادامر از آدورنو نیست، به همین دلیل از این موضوع می‌گذرم و باز می‌گردم به بحث گادامر. به تعبیر گادامر، نهایتاً این ابهام یا تنش است که به ما نشان می‌دهد که هگل در رسیدن به آن کلیتی که از آن سخن می‌گوید ناکام می‌ماند. و این ناکامی، حقیقتی را درباره فلسفه هگل آشکار می‌کند. «سنتز فراگیری که ایدئالیسم نظری هگل مدعی به انجام رساندن آن است، برعکس، حامل تنشی حل نشده است که در تغییر معنای واژه دیالکتیک نزد هگل بازتاب می‌یابد. یعنی دیالکتیک از یک سو به معنای دیدگاه عقل است که می‌تواند در همه تضادها و تناقضات هم وحدت کل و هم کل وحدت را دریابد، اما از سوی دیگر، مطابق معنای باستانی این واژه، بر تشدید همه تضادها تا تثبیت وضعیت تناقض آمیز نیز دلالت می‌کند» (ص. ۱۷۰).

این تنشی که درباره آن سخن گفته می‌شود، به باور من همان بحث تمایز دقیقه دیالکتیکی و دقیقه نظورزانه است، آن گونه که هگل در منطق صورت بندی می‌کند. مساله عقلانیت مثبت و منفی، از یک سو دیدگاه نظورزانه، و از سوی دیگر، جنبه منفی حرکت دیالکتیکی که پیوسته ادامه پیدا می‌کند. این تنشی است که نهایتاً در هگل حل نمی‌شود؛ این طور نیست که نگاه نظورزانه نهایتاً بر دقیقه دیالکتیکی غلبه کند. انگار به صورت تنشی در جای جای اندیشه هگل بروز می‌کند. بعد ادامه می‌دهد: «در اینجا از اساس یک جهت‌گیری دوگانه وجود دارد. از یک سو، برایده آل روشی تفکر عینی ساز تکیه می‌شود، که نهایتاً در تفکر دکارت به مثابه روش به سطح خودآگاهی ارتقا یافت و در روش گرایی فراگیر منطقی هگل به اوج خود رسید. اما از سوی دیگر، تجربه انضمامی عقل وجود دارد که بر این ایدئال روشی استدلال فلسفی مقدم است و از ابتدا امکان آن و وظیفه‌اش را روشن می‌کند» (ص. ۱۷۱). به بیان دیگر، یک تجلی این تنش میان دقیقه دیالکتیکی و دقیقه نظورزانه در اندیشه هگل، عبارت است از تقابل یک شکل روشی و یک تجربه زنده انضمامی عقلانی که دائم دارد آن روش را نقض یا نقد می‌کند. گادامر از چنین تنشی در تفکر هگل سخن می‌گوید.

چرخش مهم در استدلال گادامر اینجا اتفاق می‌افتد. او می‌گوید نقد هایدگر به هگل از آن جهت منصفانه نیست که به واسطه این تنش، فلسفه هگل با اندیشه خود هایدگر قرابت پیدا می‌کند. و بعد ایده بنیادی گادامر: این قرابت هایدگر و هگل از ارتباط هر دو آن‌ها با روح نظورزانه زبان آلمانی ناشی می‌شود؛ «آنچه که در فلسفه [هگل] نفس زندگی می‌دمد، نیروی واقعی زبان آلمانی است» (ص. ۱۷۳).

اجازه بدهید که با توجه به موضوع بحث و محدودیت وقت، اینجا از پرداختن به جنبه ناسیونالیستی این ایده گادامر صرف نظر کنم. بحث این است که در نگاه گادامر زبان آلمانی به طور خاص واجد گونه‌ای روح نظورزانه است؛ دربردارنده شکلی از تکثر

این تنشی که درباره آن سخن گفته می‌شود، به باور من همان بحث تمایز دقیقه دیالکتیکی و دقیقه نظرورزانه است، آن گونه که هگل در منطق صورت‌بندی می‌کند. مساله عقلانیت مثبت و منفی، از یک سو دیدگاه نظرورزانه، و از سوی دیگر، جنبه منفی حرکت دیالکتیکی که پیوسته ادامه پیدا می‌کند. این تنشی است که نهایتاً در هگل حل نمی‌شود؛ این طور نیست که نگاه نظرورزانه نهایتاً بر دقیقه دیالکتیکی غلبه کند.



وگستره معنایی و تنوع دلالتی در واژگان است که امکان بسته شدن دیالکتیک هگل در خودش را منتفی می‌کند.

اینجا بحث ترجمه دوباره مطرح می‌شود. از نظر گادامر فلسفه آلمانی را اساساً نمی‌توان به زبان دیگری برگرداند و این مشکل بنیادی است و با ترجمه بهتر و دقیق‌تر حل نمی‌شود. گادامر اشاره‌اش به زبان‌های اروپایی است و می‌گوید وقتی ما واژه‌های آلمانی مانند Sein و Wesen را به سایر زبان‌های اروپایی (مانند انگلیسی، فرانسوی، ایتالیایی) ترجمه کنیم، در واقع رجوع می‌کنیم به سنت متافیزیکی مشترک بین این زبان‌ها که همان سنت یونانی - لاتینی است. از آنجا به عنوان مثال در زبان انگلیسی، معادل‌هایی مانند Existence و Essence مطرح می‌شوند. بدین ترتیب، گویی بعد رهایی‌بخش یا غیرمتافیزیکی زبان آلمانی را فراموش می‌کنیم و فلسفه آلمانی را به سنت متافیزیکی فرو می‌کاهیم. چون این ظرفیتی است که در واژه‌های متافیزیک‌زده لاتینی نیست. گادامر در اینجا به چند نمونه از جمله‌های معروف هایدگر و هگل اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که ترجمه لاتینی آنها بی‌معناست. البته در نهایت چاره‌ای به جز این هم نداریم، یعنی برای ترجمه به هر حال ناچاریم به اشتراکات زبانی رجوع کنیم. این مسأله در زبان فارسی هم وجود دارد و ماعدتاً، اگر نه در خود واژگان که حداقل در درک معنای واژگان، به فلسفه عربی وابسته‌ایم، که خود ترجمه از یونانی است و در نتیجه ما را به میراث متافیزیکی زبان یونانی بازمی‌گرداند. خلاصه اینکه، اینجا مسأله ترجمه، یک مساله بنیادی است. در این چارچوب، نسبت مترجم و شارح نیز می‌بایست مورد بازنگری قرار گیرد.

بازگردیم به مقاله. به طور خلاصه، به نظر می‌آید که سخن گادامر این است که این ظرفیت زبان آلمانی است که در اندیشه هگل بروز می‌یابد و آن تنش را ایجاد می‌کند. در هایدگر هم این مسأله جایگاه اساسی دارد. تنها تفاوتش این است که در هگل این ظرفیت زبانی به صورت ناخودآگاه یا نیمه خودآگاه عمل می‌کند، در حالی که در هایدگر مسأله خودآگاه می‌شود. زبان خود به محور بحث در هایدگر تبدیل می‌شود و از این



جهت شاید بتوان اندیشه هایدگر را گامی به جلو به شمار آورد: «اندیشه هایدگر، مشخصاً تفکر در باره خود زبان است. بنابراین، او در برابر فلسفه لوگوس یونانی، که خودآگاهی روشی هگل برای آن تجویز شده بود، [یا در ادامه آن معنی پیدا می‌کند]، پاداندیشه‌ای را مطرح می‌کند. نقد هایدگر از دیالکتیک، این را هدف می‌گیرد که در دیالکتیک، امر نظرورزانه، مثبت عقلانی، به منزله حضور انگاشته و بنابراین مبتنی بر دریافت مطلق می‌شود. چنین فرض می‌شود که این حضور در ساختار گزاره حملی بیان می‌شود و این‌گونه وارد بازی بی‌وقفه الغا و ارتقای [یا رفع] خویش می‌گردد: این دیالکتیک است. [دیالکتیکی که از طریق گزاره حملی کار می‌کند و رابطه موضوع و محمول و این نسبت دادن موضوع به محمول را نقد می‌کند و قدم قدم به پیش می‌رود.] اما برای هایدگر که به سخن گفتن، همچون صدور حکم در گزاره نمی‌نگرد بلکه متوجه زمان‌مندی خود حضور است که با ما سخن می‌گوید، گفتن، همواره، بیشتر وفادار ماندن به کل چیزی است که باید گفته شود و تن زدن در برابر آنچه ناگفته است. در تفکر متافیزیکی یونانی، ناپوشیده از پوشیدگی گرفته می‌شد» (ص. ۸-۱۷۷). یعنی اینها دو چیز متفاوت در نظر گرفته می‌شدند.

حال بازگردیم به بحثی که در ابتدا مطرح کردم: روشنی و تاریکی. در سنت متافیزیکی این‌ها از یکدیگر جدا در نظر گرفته می‌شوند و دوگانه فهم می‌شوند. تلاش معطوف به این می‌شود که آثیا برپسودوس غلبه کند، یا حقیقت بر دروغ غلبه کند و آن را کنار بزند. ولی از نظر هایدگر این «فروکاستن واقعیت زبان است... [امروزه دیگر] مسأله وابستگی (و) [در عین حال] استقلال نسبی) تفکر ما به زبان کاملاً روشن [شده است]. ناپوشیدگی نه تنها به طور بنیادی با پوشیدگی گره خورده، بلکه به این قابلیت اصیل گرچه نهانی پوشیدگی نیز وابسته است که به منزله زبان، هستی را در خود پنهان / حفظ می‌کند» (ص. ۱۷۸).

به این ترتیب، از دید گادامر، امکان فرارفتن از سنت متافیزیکی در ظرفیت زبان نهفته است. یعنی در درک هم بستگی بنیادی پوشیدگی و ناپوشیدگی، آشکار سازی و پنهان سازی، روشنی و تاریکی. این مسأله مهمی است. بنابراین اگر بخواهم به ابتدای بحث برگردم، باید بگویم که مسأله صیانت از تاریکی در زبان بخش ضروری کار ترجمه است؛ به عبارت دیگر، حذف تاریکی و تلاش برای رفع ابهام و حتی شرح متن ممکن است در نهایت به منزله فروکاستن متن به سنت متافیزیکی باشد. به این معنا که پیشاپیش متن را در درون سنت متافیزیکی فهم کرده‌ایم و آن را تقلیل داده‌ایم. در همین راستا شاید بتوان بحث را بسط داد و از اهمیت فرم در ترجمه سخن گفت، از اهمیت ترجمه فرم به عنوان مثال، از ضرورت پرداختن دقیق‌تر و جدی‌تر به مسأله فرم در زبان و از طریق آن تلاش برای ترجمه ابهام و تکثر معنایی موجود در زبان مبدا به زبان مقصد.



راه من به سوی فلسفه میان فرهنگی

(به مناسبت انتشار کتاب درآمدی به فلسفه میان فرهنگی)

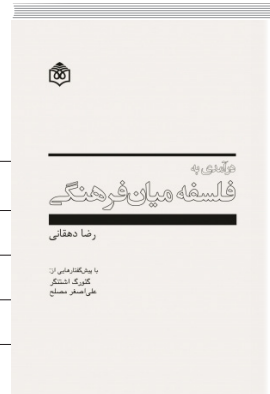
● هاینز کیمرله

بنیاد فلسفه میان فرهنگی و هنرها، ذوئترمئر (هلند)

● ترجمه سیدحسین هاشمی

چکیده: حدود سه دهه پیش، متأثر از فیلسوفان هرمنوتیک و نیز در نسبت با جریان های فرهنگی دهه شصت به بعد، جریانی در حوزه فلسفه، به خصوص در فضای دانشگاهی آلمانی زبان، به وجود آمده که می توان از آن با عنوان «فلسفه میان فرهنگی» یاد کرد. فیلسوفان فعال در این حوزه تلاش کرده اند تا از طریق تعامل با دیگر سنت ها به مسائل انضمامی مربوط به اتحاد و آمیزش فرهنگ های موجود بپردازند و در این راستا به مسأله امکان «فهم» دیگری و با امکان «تجربه» دیگری یا بیگانه پرداخته اند و سعی در فراهم کردن مبانی اندیشیدن به مسائل جهان میان فرهنگی امروز کرده اند. کتاب درآمدی به فلسفه میان فرهنگی اولین کتابی است که به زبان فارسی سعی می کند تا عمده اندیشه های موجود در «فلسفه میان فرهنگی» را معرفی کند. نویسنده این کتاب با استفاده از طیف وسیعی از منابع آلمانی زبان سعی دارد تا «عمده» جریان های موجود در «فلسفه میان فرهنگی» را در دو بخش کلی، دیدگاه های هرمنوتیکی و دیدگاه های پدیدارشناختی، معرفی کند. نکته حائز اهمیت آن است که فلسفه میان فرهنگی یک رشته فلسفی در کنار دیگر رشته های فلسفی نیست. بنابراین نوشتن کتابی تحت عنوان «مقدمه» یا «درآمد» به معنای رایج، برای آن امکان پذیر نیست. نویسنده می کوشد تا در قالب فصل بندی خاصی که ارائه می کند عمده مباحث و اندیشه های موجود در این حوزه را معرفی کند. این کتاب با پیش گفتار اختصاصی گئورگ اشتنگر، استاد صاحب کرسی فلسفه در جهانی گلوبال دانشگاه وین و رئیس انجمن فلسفه میان فرهنگی آلمان و رئیس انجمن آلمانی پژوهش پدیدارشناسی و نیز بی گفتار اختصاصی علی اصغر مصلح، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و رئیس انجمن فلسفه میان فرهنگی ایران منتشر شده است.

کلیدواژه ها: علم هرمنوتیک، دیالکتیک، فلسفه های تمایز، فلسفه میان فرهنگی، فلسفه آفریقایی



■ دهقانی، رضا (۱۳۹۶). درآمدی به فلسفه میان فرهنگی،
مقدمه: گئورگ اشتنگر و علی اصغر مصلح، تهران،
پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ص. ۵۰۶.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۲-۰۹۸-۰

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۴۲

سیر از هرمنوتیک به فلسفه میان فرهنگی

خط سیر من، در تفکر فلسفی، از علم هرمنوتیک آغاز شد و مرا از طریق دیالکتیک و فلسفه‌های تفاوت به فلسفه میان فرهنگی، با تمرکز ویژه بر فلسفه آفریقایی، راهبری کرد. در سال‌های دهه ۱۹۵۰، هرمنوتیک را نزد یزدان شناسانی همچون گرهارد ایلینگ و ارنست فولکس در توینگن، فیلیپ فیل هاوردر بن و فیلسوف، هانس گئورگ گادامر در هایدلبرگ، مطالعه کردم. با خواندن هگل و مارکس، موضع دیالکتیک ماده باورانه را به تدریج پذیرفتم. نویسنده مورد علاقه من ارنست بلوخ بود، کسی که برداشت خودش از دیالکتیک ماده باورانه را با تفسیری انتقادی از دین، به‌ویژه دین یهودی و مسیحیت، همراه می‌کند، رویکرد ساختارشکنانه ژاک دریدا به دیالکتیک هگلی، مرا به فلسفه‌های تفاوت و تمایز کشاند. مفهوم «دیگری» در این فلسفه‌ها، درگاهی شد برای آغاز همکاری‌ام در بنیان نهادن و پروراندن فلسفه میان فرهنگی.

همان‌گونه‌که همه می‌دانیم، برای ارسطو، حیرت آغاز فلسفه بود. حیرت او را واداشت تا پرسش‌هایی بپرسد. چرا انسان‌ها و چیزها در جهان وجود دارند؟ آن‌ها چه هستند؟ و چگونه هستند؟ اصلاً چرا هستند؟ آن‌چه که به نظر بدیهی می‌رسد، به محض آن‌که می‌خواهیم دلایلی برای آن بیابیم، به یک مشکل تبدیل می‌شود. بدین‌گونه جست‌وجو و پرسش از هستی انسان و چیزهای در جهان، برای ارسطو شکل گرفت و او از این باور که پاسخ‌هایی کلی برای پرسش‌هایش وجود دارد، دوری جست. در این راستا، هستی‌شناسی، یعنی نظریه وجود، به شاخه اصلی پژوهش فلسفی در یونان، و در روند تاریخ فلسفه اروپایی غربی، تبدیل شد. تا جایی که این پرسش از هستی در کلی‌ترین معنای آن پرسیده شود، پژوهش فلسفی در رابطه با آن، دارای یک جنبه یزدان‌شناسانه نیز هست. در اصطلاح هایدگری آن، این فلسفه، هستی یزدان‌شناسی^۱ نامیده می‌شود.

در سده هفدهم دکارت به‌کمک شک‌روشی خود و در پی جست‌وجویش برای پیدا کردن بنیانی استوار^۲ برای تفکر، آغازی نوین در فلسفه اروپایی غربی را پایه نهاد.



برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی همچون چرا انسان‌ها و چیزها در جهان هستند؟ آن‌ها چه و چگونه‌اند؟؛ او به وجود شرایط روش‌شناختی خاصی قائل شد که محور مرکزی آن در قلمرو ذهن اندیشه‌ورز فیلسوف قرار داشت.

در روند رشد و تکامل فکری‌ام، پرسش از «چرا»یی دیگری مطرح شد، درست از همان پرسش‌های «کل»ی ارسطویی، که مرا به سمت فلسفه هدایت کرد. البته من مجبور بودم این پرسش را در همان چارچوب روش‌شناختی دکارتی مطرح کنم، یعنی روش خود درون‌یابی. در این‌جا، این پرسش از «چرا»ی ویژه و راهی را که در پی جست‌وجو برای پاسخ به این پرسش گشوده شد، فقط با طرح سرفصل‌های اصلی آن، توصیف خواهیم کرد. شرح کامل‌تر و جزئی‌تری توسط هنک اوسترلینگ در پیش‌گفتار کتابی که او به همراه فرانس دو جونگ، به پاس داشت شصتمین زادروزم، گردآوری کرده‌اند، آمده‌است.

اوسترلینگ به درستی تأکید کرده‌است که پیشرفت فکری من، نشانی از گسست‌ها ندارد، بلکه درواقع جابه‌جایی‌هایی دیده می‌شود. مواضع نخستین رها نمی‌شوند، بلکه هربار در چشم‌اندازی نوین دیده می‌شوند.

در درون بافتار عمومی فلسفه، که بنیان آن را هستی‌شناسی گذاشته‌است، نقطه عزیمت‌ام را یک پرسش جزئی‌تر و خاص‌تر قرار دادم. چرا باید، و آیا می‌توانم، باورهای هستی‌شناسانه مسیحی، در خوانش پروتستانی آن‌ها که مبتنی بر متن‌های کتاب مقدس است را دریابم و آن‌ها را دارای اعتبار بدانم؟ این متن‌ها مربوط به دوهزار سال قبل، یا پیش‌ترند و شیوه دیگری از تفکر و زندگی و فهم دیگری از جهان و انسان را پیش‌فرض خود قرار می‌دهند. چگونه می‌توان نشان داد که بافتار این متن‌ها نسبتی با زمان کنونی و شیوه تفکر کنونی دارد؟ به‌آسانی می‌توان دریافت که این پرسش‌ها علاقه مرا به سوی علم هرمنوتیک، یا نظریه فهم، هدایت کرد.

در سال‌های دهه ۱۹۵۰، وقتی یک دانشجوی جوان بودم، در کلاس‌های نمایندگان هرمنوتیک یزدان‌شناسانه، گرهارد ایلینگ و ارنست فوکس در دانشگاه توبینگن و سپس فیلیپ فیل هاوردر دانشگاه بن، حاضر می‌شدم. آن‌ها، هریک به شیوه خودش بر روی دیدگاه هرمنوتیکی رودلف بولتمان کار کرده بودند. این دیدگاه در دو صورت‌بندی می‌تواند توصیف شود: «اسطوره‌زدایی از عهد جدید» یا «تفسیری هستی‌مدارانه از پیام انجیل» (Bultmann, 1952: 211-235). هرچه می‌گذشت، ضروری‌تر می‌نمود که باید موضوع هرمنوتیک را به یک شیوه اصولی‌تر، ژرف‌اندیشی کنم. از این‌رو به دانشگاه هایدلبرگ رفتم تا نزد هانس گئورگ گادامر مطالعه کنم؛ کسی که نظریه هرمنوتیک خودش را براساس تحلیلی هستی‌مدارانه هستی‌شناسانه از انسان، که توسط مارتین هایدگر انجام شده بود، طرح‌ریزی کرده‌است.

طبق نظر هایدگر، بودشی خاص وجود انسانی بدین معناست که این نوع وجود، خودش را در شیوه بودش‌اش می‌فهمد، و این متفاوت از شیوه بودش اشیایی است که در جهان‌اند. با آغازی از این دیدگاه، گادامر موضوع هرمنوتیک را به‌صورتی گسترده و فراگیر در دستور کار

موضوعات فلسفی قرار داد، به‌ویژه درخصوص علوم انسانی تاریخی و در نتیجه، درخصوص یزدان‌شناسی. برای انجام چنین کاری او مسأله فهم متن‌ها را از نخستین دوره‌های تاریخی و در چشم‌اندازی هستی‌شناسانه به بحث می‌گذارد. بودش وجود انسانی نه‌تنها به‌واسطه این واقعیت که آن‌ها، یعنی خود فهم و جهان، زبانی دارند، تعیین و مقدّر شده‌است؛ چیزی که پیشتر نزد ارسطو یافته می‌شود؛ بلکه این واقعیت نیز که فهم؛ با بیانی از فریدریش هولدرلین؛ «یک گفت‌وگو»^۳ است، در این امر دخالت دارد. هستی انسانی، آن چیزی است که «او» هست، در یک روند و تا جایی که این «او» در حال گفت‌وگو و مکالمه با دیگران است، دیگرانی از زمان‌های پیشتر یا از زمان خودش (Gadamer, 1961: 162–360, 445–449). در برنامه شخصی‌ام که زیر نظر گادامر انجام می‌دادم، بازگشتی کردم به فریدریش دانیل ارنست شلایر ماکر، یک یزدان‌شناس و فیلسوف که خودش برای نخستین بار یک نظریه کلی درباره هرموتیک ساخته و پرداخته بود و سپس، در گام دوم، آن را درباره عهد جدید و متن‌های انجیل به‌کار بسته بود.

همین‌طور که می‌گذشت، آن چشم‌اندازی از تاریخ اندیشه‌ها که نزد نمایندگان یزدان‌شناس علم هرموتیک، و هم‌چنین نزد گادامر، دیده می‌شد، دیگر برایم رضایت‌بخش نبود. احساس کردم ضروری است که خودم را از لحاظ فلسفی در نسبت با وضعیت سیاسی و اجتماعی زمانه، جهت‌دهی کنم، زمانه‌ای که پس از جنگ جهانی دوم و پیشرفت‌های جدیدی که در سال‌های آخر دهه ۱۹۵۰ و ابتدای دهه ۱۹۶۰ قرار داشت. جهان به دو بخش تقسیم شده بود: یک نظام سرمایه‌داری غربی و یک نظام سوسیالیستی شرقی. در این موقعیت، مفاهیم فلسفی گئورگ ویلهلم فریدریش هگل و کارل مارکس، برای من معنایی پراهمیت پیدا کرد. راهی که در پیش گرفته بودم، مرا از هرموتیک به دیالکتیک رهنمون شد.

ارنست بلوخ، فیلسوفی زاده‌شده در لودویگز هافن و از دودمان یک خانواده یهودی، نه‌تنها اندیشه‌های هگل، مارکس و فلسفه مارکسی را با کمک پیش‌انگاره‌هایی از نوع سده بیستمی مورد ژرف‌کاوی انتقادی قرار داده بود، بلکه آموزه‌های دین یهودی مسیحی را نیز مدنظر قرار داده بود. در فلسفه او، شرح انجیلی درباره سپهر خداوندی، این‌گونه معنا می‌شود که این سپهر، یک الگوی آرمانی است برای یک جهان بهتر و تکیه‌گاه آن در عمیق‌ترین لایه‌های آگاهی انسان قرار دارد و این آرمان جای، باید در قالب یک آینده تاریخی تحقق پیدا کند (Bloch, 1959: 334–368, 1392–1550). شیوه تفکر بلوخ سمت‌وسوی کارهای فلسفی آینده مرا مشخص کرد.

در دوره زمانی پس از رویدادهای سال ۱۹۶۸، هنگامی که دانشجویان در فرانسه، جمهوری فدرال آلمان، ایالات متحده آمریکا و چند کشور دیگر کوشیدند آرمان شهر مارکسی سوسیالیستی را به سرانجام برسانند، روشن شد که آن‌ها با مقاومت گذرناپذیر از طرف نظام‌های سیاسی اجتماعی موجود روبرو هستند. شیوه ژرف‌تر و جامع‌تر برای اندیشه‌ورزی ضروری می‌نمود تا این‌گونه تجربه‌های تاریخی به فهم درآید. بدین‌گونه، به این باور نزدیک





شدم که ابزارها و جهت‌گیری‌های اندیشه‌ورزی سنت فلسفه اروپایی غربی بیش از حد تنگ و باریک‌اند؛ چون‌که به هر چیزی در قالب تضادی دوگانه اندیشیده می‌شود: شرق و غرب، سرمایه‌داری و سوسیالیسم، آزادی و سرکوب.

برای من و از لحاظ فلسفی، این تنگنا بدین معنا بود که در شیوه تفکر دیالکتیکی، هر تفاوتی در یک فهم عمیق‌تر، همچون تضادی دوگانه به تصور درمی‌آید. طبق نظریه مارکس (1953: 945): دیالکتیک «تنها زمانی بر حق است که مرزهای خودش را بشناسد». در پذیرش گستره مرزی تفکر دیالکتیکی، احساس کردم با چالشی روبه‌رو شده‌ام. وظیفه دوگانه برای خودم در نظر گرفتم: پژوهش و کاوش درخصوص دیالکتیک مرز و مرز دیالکتیک (Kimmerle, 1983: 127-141).

به کمک فلسفه‌های تفاوت، که برداشت بنیادی‌تر از مفهوم دیگری، نسبت به آن چه در سنت اروپایی غربی می‌توانست یافت شود، پروراندۀ بود، توانستم محدودیت‌های این سنت را بفهمم. امانوئل لویناس می‌کوشد با کمک روشی از تفکر که الهام‌یافته از اخلاق مداری است بر فلسفه بنیان‌گرفته از نگرش هستی‌شناسانه چیره شود. برای چنین کاری، ریشه‌های فکری او در سنت اندیشه‌ورزی یهودی، نقش مهمی بازی می‌کند. برای لویناس، آن چه بنیادی‌ترین پرسش فلسفی را صورت‌بندی می‌کند، این نیست که انسان چیست، بلکه این است که او به سادگی و بدون هیچ منعی، توسط چهره «دیگری»، به مثابه یک هم‌نوع انسانی، مورد ارزیابی و عنوان‌گذاری قرار می‌گیرد، و اگر این او، یک بیگانه باشد، بیشتر و شدیدتر (1968: 168-179).

سراسر است‌ترین راه حل کمکی برای این پرسش‌ام را در شرح ژاک دریدا از مفهوم فلسفه تفاوت یافتم، به‌ویژه در کوشش‌های او برای ساخت‌شکنی دیالکتیک هگلی. او می‌کوشد به تفکر هایدگر، که در سرانجامین ارجاع خودش، به تفاوت بین هستی و هستنده‌ها بازمی‌گردد و بدین ترتیب در چارچوب هستی‌شناسی باقی می‌ماند، ژرفایی بنیادی‌تر بدهد. دریافت دریدا از مفهوم تفاوت، از پیدایش پی‌درپی تفاوت‌های جدید، همچون «اصل‌های غیراصیل»، سرآغاز می‌گیرد. در این راستا، او نمی‌خواهد آن بنیان هستی‌شناسانه را با بنیانی اخلاق‌مدارانه، به سان لویناس، جایگزین کند، بلکه می‌خواهد زیر پای خود تفکر بنیاداندیشانه را سست کند (Derrida, 1972: 1-29).

لوس ایریگاری و ژولیا کریسو بر روی فلسفه‌های تفاوت، در یک حوزه پژوهشی ملموس همچون جنسیت، کار کرده بودند و از این راه توانش‌های کلی این شیوه از تفکر را گسترش داده بودند. تفاوت دو جنس یک دیگربودگی عینی را شکل می‌دهد که نمی‌تواند به دیگری آن یکی، فروکاسته شود. زنانه‌بودگی در تضادش با مردانه‌بودگی تعیین و تعریف نمی‌شود، بلکه به میانجی‌گری ویژگی‌های چندگانه خودش تعریف می‌شود. با فراگذری از این مفهوم، یعنی دوگانه‌های متضاد جنسی، آن‌ها می‌خواهند جایگزینی کلی برای تفکر در قالب متضادها نشان دهند، قالب تفکری که شکل اصلی اندیشه‌ورزی در فلسفه اروپایی غربی را تشکیل

می‌دهد. به‌طورویژه، ایریگاری (۱۹۷۷) بر روی همین جنبه تمرکز کرده‌است. هیچ‌یک از آن‌ها قصد نداشتند زنان را همانند مردان کنند، بلکه می‌خواستند با کمک ویژگی‌های خود زنانه‌بودگی، چیزی را به بیان درآورند که در سنت اروپایی غربی فلسفه، لاپوشانی شده و به دست فراموشی سپرده شده بود. به‌نظر من، این‌گونه از عینیت‌بخشی و گسترش فلسفه‌های تفاوت، گسترهٔ بیشتری را دربرمی‌گیرد تا فقط نمونه‌های یک سیاست‌شناسی تفاوت^۴ یعنی پدیده‌ای که می‌تواند نزد سایر فیلسوفان تفاوت نیز یافته شود و البته بدیهی است که از اهمیت زیادی برخوردار است.

کریستوا در زمان جنگ سرد از بلغارستان به فرانسه مهاجرت کرده بود و کم‌کم و براساس تجربهٔ شخصی، با وضعیتی که یک بیگانه با زندگی‌کردن در یک فرهنگ متفاوت پیدا می‌کند، آشنا شد. او با شیوهٔ نگارشی شگفت‌انگیز، موقعیت متضادگونهٔ مردمانی را واکاوی و توصیف کرد که در فرهنگی زندگی می‌کردند که هم از نظر زادگاهی هم از نظر پرورشی و آموزشی از آن خودشان نبود، تضادی همچون بودن بین موقعیت ستم‌دیدگی و برتری داشتن. هنگامی که او در پایان بدین نتیجه رسید که: بیگانگانی هستیم ما، نزد خودمان؛ برای بیگانه‌بودن همیشه یک دلیل می‌آورد. آن دلیل، ناآگاهی است، در معنای روان‌کاوی فرویدی، ناآگاهی که در نسبت با آگاهی روزمرهٔ ما بیگانه است (Kristeva, 1990: 49-11). انسان می‌تواند به این عبارت آخری از کتاب او انتقاد داشته باشد. برای من این مسأله مهم است که او براساس پیش‌انگاره‌هایی از فلسفه‌های تفاوت، در راهی گام می‌گذارد تا به بحث از مشکلاتی بپردازد که در دنیای امروزین اهمیت زیادی دارند، دنیایی که در آن فرهنگ‌های مختلف به بیشترین میزانی که تاکنون بوده‌است، با هم رودررو شده و به هم آمیختگی پیدا کرده‌اند.

در روند کار فلسفی خودم، آشنایی با فلسفه‌های تفاوت به آن نقطهٔ آغازی تبدیل شد که شامل کوشش‌هایم برای توصیف و توضیح مشکلات چندفرهنگی بودن و میان‌فرهنگی بودن می‌شود (Kimmerle, 2000: 196-222). تصمیم گرفتم که به مفهوم «دیگری» و «بیگانه» در بنیادین‌ترین معنای آن برگردم. همیاری ویژهٔ خودم به فلسفهٔ میان‌فرهنگی، خوانش فلسفهٔ فرهنگ‌های غیرغربی را دربرمی‌گیرد، فرهنگ‌هایی که در آن مردمان به‌گونه‌ای سنتی و به‌طورعمده به‌شیوهٔ شفاهی گفت‌وگو کرده و آموخته‌هایشان را به نسل بعدی منتقل می‌کنند. برای این امر، فلسفه‌های آفریقایی جنوب صحرا را برگزیدم. در پی انجام این وظیفه‌ام معلوم شد که این کار، جذاب و رضایت‌بخش است، هرچندکه همیشه آسان و آسوده نبود.

آن‌گونه فلسفه‌ورزی مقایسه‌ای که از آغاز سدهٔ نوزدهم وجود داشت و به‌طورخاص فلسفه‌های غرب و شرق دور را بررسی مقایسه‌ای می‌کرد، به‌نظر من دچار محدودیت‌های جغرافیایی و روش‌شناختی است. روا نیست که فلسفه‌ها را فقط با یکدیگر مقایسه کنیم. پرهیزی از تأثیرگذاری آن‌ها بر یکدیگر و شکل‌گیری گفت‌وگو بین آن‌ها نمی‌توان داشت. توجیه معتبری برای محدودکردن این بررسی‌های مقایسهٔ به فرهنگ‌هایی که



«تاریخ نوشتاری» دارند، وجود ندارد، کاری که این گونه از فلسفه ورزی ها انجام می دهند (Libbrecht, 1995: 16).

در دوره سده های میانه، تبادلات بین فرهنگی اندیشه ها، نقش بسزایی در فلسفه اروپایی بازی کرد. قلم یاری های مشخصی از طرف فیلسوفان اسلامی به موضوعاتی که در اروپا بحث می شد، وجود دارد. برتراند راسل در کتاب خودش، تاریخ فلسفه غرب (1979: 413-421) کم و بیش توجه زیادی به «چه بودگی» معنا و مفهوم تفکر اسلامی برای فلسفه سده های میانه کرده است. بلوخ شیوه تفکری را که در کارهای ابن سینا و ابن رشد در بستر این گونه از بحث ها به کار گرفته شده است زیر عنوان ارسطوگرایی طیف چپ، مشخص و نام گذاری کرده است (Bloch, 1952: 8-59). ما برای مفهومی کلی تر از انتقاد فلسفی، مرهون او (بلوخ) هستیم، انتقاد از این ادعای اروپایی غربی که خود را فقط نمونه معتبر برای فلسفه در جهان می داند، چیزی که در اساس معنای آن مشخص و موجه نیست. آن جایی که بلوخ از متکثر بودن فرهنگ ها صحبت می کند و خواستار ارتباط چندصدایی بین فرهنگ های مختلف می شود، همین انتقاد را مطرح می کند (Bloch, 1963: 170-176).

پس از پایان استعمارگری، به معنای نظارت سیاسی کشورهای اروپای بر کشورهای غیراروپایی و بخش هایی از جهان، صدای فیلسوفان آمریکای میانی و شمالی و نیز مردم بومی آمریکای میانی و شمالی و حتی مردم آفریقای جنوب صحرا و جزایر اوسانیا بلند شد. این طیف گسترده از فلسفه های مختلف در سراسر جهان، به گونه تحسین برانگیزی در دوره ۱۰ جلدی دانشنامه فلسفی راتلج (۱۹۹۸)، مستندگونه به نگارش درآمده است؛ در این دانشنامه نه تنها فلسفه های هندی، چینی، عربی و یهودی، بلکه فلسفه های آفریقایی و آمریکای لاتین نیز، به عنوان فلسفه های غیرغربی، جایگاه خودشان را می یابند. در آلمان و برخی دیگر از کشورهای اروپایی، فیلسوفان در پیش برد این روند هم یاری نمی کنند، چون که ایشان پای بند ملاک و معیارهای سنتی برای کیفیت فلسفی بودن هستند. از این رو آن ها در چیرگی یافتن واقعی بر شیوه تفکر اروپایی توفیقی به دست نمی آورند.

تصمیمی که پیشتر از آن گفتم و در روند بنیاددهی و پرداخته کردن فلسفه میان فرهنگی به آن رسیدم، یعنی تمرکز بر فلسفه آفریقای جنوب صحرا و آغاز و ادامه گفت وگو با فیلسوفان این منطقه از جهان، توسط این باور برانگیخته شد که این گونه جدید از فلسفه فقط وقتی به گونه بسنده درک خواهد شد که بپذیریم آن مردمانی نیز که به طور عمده به شیوه شفاهی ارتباط و گفت وگو برقرار می کنند، فلسفه دارند. همراه با برخی دیگر از همکاران هلندی، بلژیکی، آلمانی و اتریشی، گفت وگوهایی را با فیلسوفان آفریقایی از مناطق مختلف این قاره، پیش بردیم، گفت وگوهایی درباره موضوعاتی که علاقه مشترک به آن ها وجود داشت. اغلب این گفت وگوها، درباره موضوعاتی مانند عدالت و حقیقت، زمان و توسعه، اشتراکی خواهی و مردم سالاری، زیبایی شناسی و اخلاق، معنویت و تجربه مرگ، در مجله های مختلف، و بیشتر از همه در مجموعه مطالعات فلسفه میان فرهنگی توسط رودویی ادیشنز در

آمستردام چاپ و منتشر شده است. به طور کلی گفت وگوها، گذشته از موارد دیگر، بر دو اصل اولیه مبتنی هستند:

۱. جایگاه برابر و تنوع دیدگاه‌ها در رابطه با طرف‌های گفت وگو؛

۲. گشودگی کامل در رابطه با نتایج احتمالی.

طرف‌های گفت وگو نه تنها یکدیگر را تحمل می‌کنند، بلکه برخورد آن‌ها با یکدیگر همراه با احترام و تکریم است.

به گمان من، پذیرش هنر آفریقایی جنوب صحرا و هنر جزایر اوساینا، و نگاه ارج‌گذارانه به آن‌ها توسط هنرمندان و مدیران نمایشگاه‌های هنری در غرب و اروپا، نقشی همچون یک موتورسوار محافظ را بازی می‌کند، محافظت از یک همکاری در سطح برابر، بین طرف‌های غربی و غیرغربی گفت وگو. نقطه شروع من، تمایل ونگوک و برخی از معاصران او به ژاپن و نیز مراجعه «گویان» به فرهنگ جزایر اوساینا بود. با ارزش دانستن هنر آفریقایی به‌ویژه صورت‌واره‌ها، توسط پیکاسو و براک نقش پیش‌روانه‌ای در این حوزه بازی کرد. امروزه شکل‌های گوناگون همکاری بین هنرمندان غربی و غیرغربی وجود دارد که در آن‌ها اعضای گروه «کبرا» و شاگردهای جوزف بویس شرکت می‌کنند. در سال ۱۹۸۴ و ۱۹۸۹ نمایشگاه‌داران غربی در نیویورک و پاریس برای ارائه عمومی آثار هنری‌اشان، و در یک چشم‌انداز میان فرهنگی، آثاری از کشورهای غربی و غیرغربی انتخاب کرده بودند. در سال ۲۰۰۲ به یک مدیر هنری اهل نیجریه که در نیویورک زندگی می‌کرد، وظیفه برگزاری و مدیریت نمایشگاه هنری «دوکومنتا» در کاسل واگذار شد، نمایشگاهی که هر پنج سال یک بار برای معرفی پیشرفت‌های هنرهای دیداری از سراسر جهان برپا می‌شود.

این الگوی میان فرهنگی بودن، یعنی همین الگویی که توسط هنرمندان به اجرا درآمد و فیلسوفان کوشیدند آن را معرفی کنند، برای راه و روشی که به آن، سیاست‌مداران و بازرگانان که از فرهنگ‌های غربی و غیرغربی گرد هم آمده و همدیگر را ملاقات می‌کنند نیز پیامدهایی خواهد داشت. گفت وگوهای فلسفی، به روش میان فرهنگی، می‌تواند این تأثیر را داشته باشد که ارتباطات بین فرهنگی در حوزه‌های سیاست و اقتصاد نیز، هرچه بیشتر گفت وگووارانه بشود. گذشته از این، از این راه، وضعیت جامعه‌های چندفرهنگی نیز می‌تواند بهبود پیدا کند، بدین صورت که به مردمان این جوامع نه تنها چشم‌اندازی ارائه می‌شود که در آن، زندگی فرهنگی خودشان غنی‌تر خواهد شد، بلکه به آن‌ها نشان داده خواهد شد که در این جوامع بذرهایی یک پیکره‌بندی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جدید و بارور وجود خواهد داشت.

بی‌گمان، در آینده نیز تضادهای شدید در جهان پدید خواهد آمد. اما مهم این است که بحث‌های دوطرفه فقط توسط منطق متضاد تغذیه نمی‌شوند. در غیر این صورت در زمینه ارتباطات فرهنگی و اثرات آن در حوزه‌های سیاست و اقتصاد، از دستاوردهایی که توسط رویکرد میان فرهنگی در حوزه هنر و فلسفه به دست آمده و ارائه شده است،



محروم خواهیم شد.

در سرانجامین تجزیه و تحلیل فلسفه میان فرهنگی، روشن می شود که حتی در قلمرویی که فلسفه بر بنیانی هستی شناسانه استوار شده باشد، این رویکرد، شاخه دست دوم و فرعی نخواهد بود. این الگوی جدید از فلسفه ورزشی، به آن شیوه ای که فلسفه اروپایی غربی از زمان ارسطو طرح پرسش می کرده است، یعنی انسان ها و چیزها در جهان چه هستند و چگونه هستند، نمی پرسد، به ویژه آن گونه که گویا این پرسش ها می تواند آن چنان پاسخ عمومی دریافت کند که هر جا و هر زمان معتبر باشد. در کثرتی از جهان فرهنگ ها، چشم اندازهای متعددی برای حقیقت وجود خواهد داشت، نه فقط در رابطه با پرسش از هستی، یعنی این که انسان ها و اشیای در جهان چه و چگونه هستند، بلکه در رابطه با غایی ترین پرسش، یعنی پرسش از معناداری و استلزامات دینی این پرسش؛ چرا چیزی در اساس وجود دارد و چرا «هیچ» وجود ندارد؟

خود دین های جهانی، به خصوص مسیحیت و دیگر دین های یکتاپرست که هریک، طُرفه وار ادعای در اختیار داشتن حقیقت مطلق را دارند، برای رسیدن به شیوه تفکر میان فرهنگی، فقط می توانند در جایگاه سوم، پس از هنر و فلسفه، قرار بگیرند. هرچند اغلب گفته می شود که «گفت وگوهای بین دینی» در جریان است، اما فقط وقتی می توانیم از گفت وگو در معنای کامل آن حرفی بزنیم که طرف های گفت وگو هرگونه ادعایی، مبنی بر در اختیار داشتن حقیقت مطلق را کنار گذاشته باشند.

پس از حدود دو دهه که طی آن کار فلسفی من بر روی گفت وگو با فلسفه ها و فیلسوفان آفریقایی متمرکز بوده است، این شیوه کار به یک بستر پس زمینه ای تبدیل شده است. از حدود سال ۲۰۰۶ می کوشم برای خودم روشن کنم نتایج این گفت وگوها چه بوده است. نام این اثر را بازگشت به خانه گذاشتم، عنوانی که می تواند به سادگی دچار کژفهمی شود. در سه جلد کوچک از مجموعه کتابخانه میان فرهنگی (۶، ۴۸، ۵۸) کوشیده ام توضیح و تفسیری از این عنوان ارائه دهم تا از کژفهمی آن جلوگیری شود (Kimmerle, 2006, 2007). پرداختی داشته ام از معنای این گفته خودم که در طی مسیر اندیشه ورزشی ام، خصلت میان فرهنگی بودن، به آن افزوده شد. بدین ترتیب، گامی برای رسیدن به یک موضع فلسفی جهان میهنی برداشتم، همان گونه که دریدا، یک بربر از آفریقای شمالی که در فرانسه زندگی می کرد، انجام داد و همان گونه که کوامه آنتونی آپیا، زاده شده در غنا و مشغول زندگی و آموزگاری در ایالات متحده آمریکا، انجام داد.

از این واقعیت آگاهم که در نگارش زندگی نامه فکری ام نیز، این موضوع که زندگی شخصی ام در بین فرهنگ های مختلف گذشته است، همچون یک اصل پیشینی عمل کرده است. توصیف خاصی که می توان از خانواده ام، پیش از زاده شدنم، بر شمارم، کشمکشی بود که بین یک پدر اهل ورتمبرگ، در جنوب آلمان و مادری که اهل منطقه نزدیک کولوگنه، ناحیه ای در شمال غربی آلمان بود، روی می داد. از سال ۱۹۷۶ به عنوان یک شهروند آلمانی

در هلند زندگی می‌کنم و از سال ۱۹۸۸ تا ۲۰۰۶ هرساله دوره‌های کوتاه‌مدت یا درازمدتی را در آفریقای جنوب صحرا به‌عنوان یک اروپایی سپری کرده‌ام. سرگذشتی که در زندگی داشتم، از یک جوان با اعتقاداتی به‌شدت مسیحی شروع شد و سپس مرا به رهایی از این باور، به آن‌گونه که در نسبت با یک شیوه تفکر فلسفی سفت و سخت پیدا می‌کند، هدایت کرد، به‌خصوص از شیوه باریک‌اندیشی درباره مسائل دینی. بعدها به‌شدت از معنویت زنده مردمان آفریقا شگفت‌زده شدم. جهان روح‌ها، به‌طورمستقیم و کامل، بخشی از زندگی آن‌ها را شکل می‌دهد. هرچند این‌گونه از باورمندی نمی‌تواند به‌سادگی در چارچوب تفکر اروپایی غربی پذیرفته شود، اما مرا بر آن داشت بیندیشم که عقل و ایمان سرمنشأیی یکسان و روابودنی برابر دارند. از این رو می‌خواهم تعریف ارسطویی از انسان بودن را فراخ‌تر کنم: انسان فقط خرد ندارد، بلکه به همان سان باور نیز دارد. این روند در قالب یک زندگی‌نامه فکری خودنوشت به‌صورت کامل‌تر، جزئی‌تر و ادامه‌دار در درگاه رایانه‌ای خودم (www.Kimmerle.nl)، مستندوار به نگارش درآمده است. در آن جا توانسته‌ام تاریخچه زندگی خودم را همچون یک برهان، برای دفاع از این نظریه به‌کار گیرم.

فصلنامه نقدکتاب

سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۵۰

پی‌نوشت

1. onto-theo-logy
2. fundamentum inconcussum
3. ein Gespräch
4. Politics of difference



تقریری از نقد ریمون پانیکار به فلسفه دین تطبیقی

● محمدمهدی فلاح

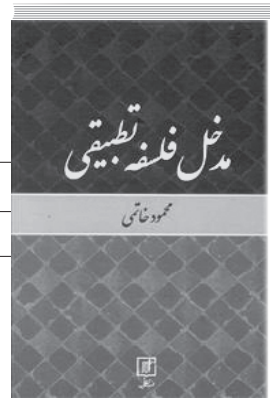
دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبائی، m.mahdi.fallah@gmail.com

چکیده: مطالعات فلسفه تطبیقی از حوزه‌های مطالعاتی مورد اقبال در حوزه و دانشگاه است. این رشته در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه‌های ایران تأسیس شده و آثاری در حوزه فلسفه تطبیقی در قالب تألیف و ترجمه منتشر می‌شود. کتاب دکتر خاتمی از جمله آثار اخیر در این حوزه است که به مناسبت انتشار آن به شرحی تحلیلی درباره امکانات و محدودیت‌های فلسفه تطبیقی به روایت ریمون پانیکار پرداخته شده است. این کتاب یک موضع متانظری دارد و حاوی یک طرح پارادایمیک برای فلسفه تطبیقی است. در پیش‌گفتار کتاب آمده است: «این درس در پنج بخش و سیزده فصل تدوین شده است. چهاربخش (هشت فصل اول) شامل بحث‌هایی متا نظریک درباره همان طرح پارادایمی فلسفه تطبیقی است. بخش پنجم (فصل نهم تا سیزدهم) شامل دسته‌بندی مکاتب عمده فلسفه تطبیقی می‌شود که نظریه فلسفه تطبیقی دارند. سیر و بحث در این مکاتب، در عین حال که تطورات تاریخی و تنوریک نظریه فلسفه تطبیقی را نشان می‌دهند، مؤیدها و شواهدی در تأیید آن طرح پارادایمیک هم فرامی‌نهند».

کلیدواژه: فلسفه تطبیقی، فلسفه دین، پارادایم‌های فکری، ریمون پانیکار

درآمد

مطالعات تطبیقی به‌طور کلی و فلسفه تطبیقی به‌طور خاص محل نقد برخی از متفکران قرار گرفته است. یکی از این منتقدان که نقدهای او مورد توجه قرار گرفته، ریمون پانیکار (۱۹۱۸-۲۰۱۹) است. پانیکار نشان می‌دهد که فلسفه تطبیقی به‌عنوان یک رشته علمی مستقل نمی‌تواند از مشروعیت خویش دفاع کند و هیچ‌یک از تلقی‌های مرسوم از فلسفه نمی‌توانند از چیزی به‌عنوان فلسفه تطبیقی پشتیبانی کنند. به تبع نقد فلسفه تطبیقی، پانیکار نقدهایی به فلسفه دین تطبیقی نیز وارد می‌کند. او در دو مقاله که مشخصاً در این باب نوشته،



■ خاتمی، محمود (۱۳۹۶). مدخل فلسفه تطبیقی، تهران:

نشر علم، ۵۵۶ ص. شابک: ۸-۸۸۵-۲۲۴-۹۶۴-۹۷۸

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۵۲

متذکر می‌شود که برای تحقق چیزی به اسم فلسفه دین تطبیقی باید عرصه‌ای فرافلسفی وجود داشته باشد تا تطبیق از ناحیه آن صورت گیرد. فلسفه بنا بر هر تفسیری باید به مثابه امری مطلق در نظر گرفته شود و تصور عرصه‌ای به عنوان فرافلسفه باید بتواند با این ادعای عمومی فلسفه سازگاری داشته باشد. درحقیقت مدعای او آن است که با پیش چشم داشتن همه معانی متصوره از فلسفه، هیچ‌کدام نمی‌تواند پشتوانه لازم برای تحقق فلسفه تطبیقی را فراهم آورده و با لحاظ کردن تکثر معانی دین، اساساً ترکیبی به اسم فلسفه دین تطبیقی ناممکن است. پانیکار با بررسی فلسفه دین تطبیقی مدعی می‌شود که تلاش برای مقایسه میان فلسفه‌های دین برآمده از مشی استعماری و متکی به پیش فرض‌های غیرقابل دفاعی است که پی‌گیری آن را نامطلوب می‌سازد. او درعوض از نوعی فلسفه دیالوگی یا یادگیرنده سخن به میان می‌آورد که در آن، ضمن نفی تلاش برای تطبیق میان فلسفه‌ها، نوعی از فهم میان آن‌ها حاصل می‌آید. در این مقاله ضمن طرح و تدقیق نقدهای پانیکار به فلسفه دین تطبیقی، بررسی خواهیم کرد که آیا نقدهای او موجه هستند یا خیر؟

۱. درباب ریمون پانیکار

ریمون پانیکار^۱ یکی از متفکران برجسته در حوزه فلسفه دین است. او در سال ۱۹۱۸ از مادری کاتولیک و پدری هندو متولد شد و در سه زمینه شیمی، فلسفه و الهیات دکتری دریافت کرد. در سال ۱۹۴۶ کشیش شد، ولی همواره هندو باقی ماند (پانیکار، ۱۳۹۲: ۵) و نکته جالب در موضع او دقیقاً در همین جا و در زیست عملی او به عنوان متفکری مسیحی بودیست است. او ضمن تصریح بر این مطلب بیان می‌کند که هم کاملاً مسیحی هم کاملاً بودیست است و تمام تلاش فلسفی الهیاتی خود را معطوف به تبیین چنین موضعی مصروف می‌دارد.

پانیکار برای اتخاذ این موضع تلقی به خصوصی درباب حقیقت به دست می‌دهد. در نظر او حقیقت در ذات خویش همواره اعتباری و نسبی است، حال آن‌که در تلقی رایج حقیقت امری «مطلق» است و با اعتبار و نسبیت میانه‌ای ندارد. در نظر او حقیقت در نسبت با موقعیت‌های زندگی انسان شکل می‌گیرد و تلاش برای دادن تصویری عینی و



یکپارچه از آن همواره محکوم به شکست است. «حقیقت، پیش از هر چیز، واقعیتی است که امکان زندگی را برای ما فراهم می‌سازد. این یک حقیقت اگزیستانسی است که ما را آزاد می‌سازد» (پانیکار، ۱۳۹۲: ۷). داشتن چنین تلقی‌ای درباره حقیقت مسیری را برای پانیکار باز می‌گذارد تا بتواند به فهمی چندجانبه از فرهنگ‌ها و ادیان مختلف برسد و از فروکاستن آن‌ها به یکدیگر دست بردارد؛ هدفی که پانیکار عملاً دستگاه نظری خود را برای رسیدن به آن تنظیم و تنسيق می‌نماید.

برای پانیکار تلاش برای شناختن ادیان و فرهنگ‌های مختلف تلاشی اتفاقی و پیش‌آمدی نبود، بلکه مقتضی به‌دست‌آوردن فهمی نسبت به جایگاه خود در جهان است. درحقیقت در نظر پانیکار هر تلاشی برای فهم موقعیت انسان در جهان متوقف به داشتن فهمی نسبت به دیگری است. «در روزگار ما اگر دین دیگری را شناسیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که دین خود را می‌شناسیم. همان‌طور که امروزه اغلب می‌گویند برای آن‌که فردی بخواهد دینی باشد باید «بین‌دینی» باشد» (پانیکار، ۱۳۸۴: ۸۶). بنابراین عطف توجه به ادیان دیگر ضرورتی تردیدناپذیر است. مسأله در این‌جا چگونگی التفات به ادیان و فرهنگ‌های مختلف است و به‌واسطه پرسش از این چگونگی است که پانیکار به سراغ فلسفه تطبیقی به‌طور عام و فلسفه دین تطبیقی به‌طور خاص می‌رود.

پانیکار در دو مقاله که به ترتیب «معضله فلسفه دین تطبیقی»^۲ (۱۹۸۰) و «فلسفه تطبیقی چه چیزی را مقایسه می‌کند؟»^۳ (۱۹۸۸) نام دارند، موضع خود را درباره فلسفه تطبیقی طرح می‌نماید و این دو مقاله سرمنشأ بحث‌ها و جدال‌هایی در میان فیلسوفان تطبیقی می‌گردد. شاید خوانش این مقالات برخلاف ترتیب تاریخی آن‌ها صحیح‌تر باشد. چون در مقاله دوم است که پانیکار موضع خاص خود درباره فلسفه تطبیقی را با صراحت بیشتر طرح می‌کند، ولی در مقاله اول مشخصاً به فلسفه دین تطبیقی می‌پردازد که متناسب با هدفی که این مقاله برای خود برگزیده بیش از مقاله دوم شایسته توجه است.

مدعای روشن پانیکار در این دو مقاله بیان این مطلب است که فلسفه تطبیقی و به‌تبع آن فلسفه دین تطبیقی ممکن نیست؛ چون خودمتناقض است. «فلسفه باید بنا بر تعریف مطلق باشد، ولی برای تطبیقی بودن باید بنیانی بی‌طرف بیرون از فلسفه‌های مورد تطبیق وجود داشته باشد و این به معنای جعل متافلسفه‌ای است که باید به‌عنوان فلسفه اصیل لحاظ شود» (Panikkar, 1980: 357). در بنیان نقد پانیکار به فلسفه تطبیقی به‌طور عام و فلسفه دین تطبیقی به‌طور خاص مسأله تناقض درونی و نداشتن تصویری صحیحی نسبت به ارکان فلسفه تطبیقی، یعنی «فلسفه» و «تطبیق» است. او نشان می‌دهد که پرسش از موقف فلسفه تطبیقی مبنی بر این مسأله است و در طول این دو مقاله تلاش می‌کند با بررسی انحای مختلف قابل‌تصور برای این موضوع، درنهایت از امتناع هر نوعی از فلسفه تطبیقی سخن به میان آورد.

شعار معروف پانیکار که در صفحه اول مقاله اول درج شده بدین قرار است: «چگونه



می‌تواند سرزمینی غیربشری در سرزمین بشر یافت شود؟»^۴ (Panikkar, 1980: 358). منظور از این جمله آن است که درحقیقت فلسفه تطبیقی پای در زمینی دارد که درحالی که از سوی انسان جعل شده، برای انسان به واسطه خودمتناقض بودن قابل دست‌یابی نیست. پی‌گیری همین شعار توصیف‌کننده منظور پانیکار از نگاشتن این دو مقاله و طرح جهت‌گیری بدیع او برای مطالعه ادیان و فرهنگ‌های دیگر است.

در این مقاله ضمن روشنی‌بخشی به نقد پانیکار نسبت به فلسفه دین تطبیقی، به طرح بدیل او برای مطالعه ادیان و فرهنگ‌ها خواهیم پرداخت؛ و درنهایت نقدهایی که می‌توان به رویکرد پانیکار مطرح کرد در بخش نتیجه‌گیری ارائه می‌شود. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که نقد پانیکار اساساً مفهومی و منطقی است؛ بدین معنا که متوجه هیچ نسخه به خصوصی از فلسفه تطبیقی نیست تا بتوان از خلال طرح روش‌های دیگر نقدهای او را مرتفع ساخت. درحقیقت نقد پانیکار به ایده فلسفه تطبیقی است و محتوای فلسفی و دینی به خصوصی را مدنظر ندارد. ولی می‌توان به اقتضا در سنت فکری ایران و غرب مصادیقی برای آن چه پانیکار فلسفه تطبیقی می‌داند یافت و بالطبع نقدهای پانیکار معطوف به آن دسته از تلقی‌هاست که در مقاله به اقتضا به آنان اشاره می‌شود.

۲. ریشه‌های برآمدن فلسفه دین تطبیقی

نقطه عزیمت پانیکار در نقد فلسفه تطبیقی بررسی خاستگاه آن است. درنظر او رواج فلسفه تطبیقی در دنیای کنونی میراثی است که از دوران غلبه استعماری غرب برجای مانده است. درحقیقت درنظر او «غرب که دیگر قادر نبود به شکلی سیاسی بر دیگر مردم مسلط شود، تلاش می‌کند غالباً ناخودآگاهانه تا تسلط خاصش را با کوشش جهت ارائه تصویری سراسری از جهان از طریق مطالعات تطبیقی حفظ کند» (Panikkar, 1988: 116).

بر این اساس از همان ابتدا پانیکار نسبت به خاستگاه فلسفه تطبیقی بدگمان است. او به واسطه داشتن تجربه‌ای مستقیم از حضور در کشورهای غیرغربی (خصوصاً از زادگاهش در هند) به این نتیجه رسید که تلاش برای فهم جهان از دریچه فرهنگ غربی چیزی جز بسط امپریالیسم فرهنگی غرب در کل جهان نیست. درنظر او «داشتن این اعتقاد که مفاهیم غربی کلید فهم هر چیزی را در اختیار ما قرار می‌دهند، جلوه‌ای زشت از امپریالیسم فرهنگی و حتی استعمار فرهنگی است» (پنیکار، ۱۳۸۴: ۴۵). بنابراین او اهتمام ویژه‌ای برای مقابله با این جریان به کار بست و تلاش کرد تا این خصلت فلسفه تطبیقی را هویدا سازد.

آغاز کار فلسفه تطبیقی هم‌زمان با ظهور شرق‌شناسی در قرن هجدهم میلادی است و درواقع به واسطه پدیدآمدن سیاست‌ها و مسائل اقتصادی حاکم بر اروپای آن زمان و به منظور استعمار و بهره‌برداری از کشورهای دیگر اروپاییان درصدد آشنایی با شرق برآمده و تلاش کردند که به واسطه این آشنایی، بهره‌برداری خود از کشورهای شرقی را بهینه سازند. پانیکار درعوض تلاش کرد تا با ترک عادت استعماری غرب، آن‌ها را در مواجهه‌ای اصیل با شرق قرار داده و امکان



استماع سخنان شرق از منظر خود آنان و بسط گفت‌وگوی متقابل را پی‌گیری نماید. درحقیقت نقد پانیکار به ایده حقیقت جهان شمول است؛ ایده‌ای که به واسطه آن در کل جهان چیزی جز آن حقیقت به عنوان واقعیت صحیح و قطعی درک نمی‌شود. پانیکار مدعی است که این تلقی از حقیقت با فلسفه تطبیقی خاستگاه مشترکی دارند؛ مبنای هردوی آنان این است که «هرچه که برای ما صادق و نیکوست برای همه و همواره چنین است». در نظر پانیکار یکی از کاستی‌های جدی اندیشه غربی است که از دل آن انحای گوناگون سلطه فکری و عملی جوشیده تأسی به همین آموزه است. «از نظری غیر از چراغ غرب که در زیر نور آن می‌توان کلید خانه حکمت و سعادت را یافت، چراغ‌های دیگری نیز هست» (اکرمی، ۱۳۸۲: ۳۱). درحقیقت فلسفه تطبیقی تلاش می‌کند با کشف حقیقت جهان شمول و تسری آن در کل جهان، بر تکرار موجود در عالم فائق آید و این دقیقاً همان کاری است که از نظر پانیکار ناممکن می‌نمایند (Panikkar, 1988: 134). غرب از خلال آموزه‌های فکری‌اش به دنبال داوری درباب همه امور موجود در جهان بود و این در حالی است که خود نسبت به پیش فرض‌هایش غافل بوده و آن‌ها را ارزیابی نکرده می‌پذیرد.

البته درباره وضعیتی که منجر به برآمدن فلسفه تطبیقی شده، اظهارات مختلفی جزروایت پانیکار مطرح است. برخی آن را اقتضای تلاش برای فهم فلسفه دانسته و بیان کرده‌اند برای دست‌یابی به این فهم، باید میان فلسفه موجود با فلسفه‌های قبل و بعد تطبیق صورت گیرد (داوری، ۱۳۸۳: ۴۸). درحقیقت در این تلقی این‌گونه به نظر می‌رسد که بروز وضعیتی جدید در عالم فلسفه و تلاش برای تعیین نسبت آن با آنچه پیش‌تر بوده، برانگیزاننده ظهور فلسفه تطبیقی بوده است (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۵۰-۱۵۱). البته بیانات پانیکار لزوماً دلالت بر مخالفت با این ایده ندارد؛ درحقیقت او نافی آن نیست که به واسطه تطبیق می‌توان نسبت به سایر مقولات فهم به دست آورد. ولی مسأله او بر سر چگونگی این فهم است. در فلسفه تطبیقی ادعا می‌شود جز با تغییر متعلق شناخت (که در این جا همان ادیان و فرهنگ‌های دیگر است) این فهم به دست نمی‌آید (Panikkar, 1980: 371). این‌آن تلقی‌ای است که در نظر پانیکار برآمده از دوران پساستعماری و متکی به رویکردهای تک‌بعدی به مسائل است؛ یعنی آن تلقی که به واسطه آن فقط یک خدا، یک کلیسا، یک حکومت و... باید حضور داشته باشد (Ibid).

ایده موردنظر برای پی‌گیری فلسفه دین تطبیقی هم بر همین اساس تنظیم شده است. فرض گرفته می‌شود که فلسفه دین تطبیقی همان روش انتقادی مطلوبی است که برای مطالعات ادیان باید به کار گرفته شود. درواقع در نظر پانیکار غربیان با فرض این‌که اولین کسانی بودند که دین را به صورت فلسفی تحلیل کرده‌اند، اکنون می‌خواهند مطالعات خود را در بستری جهانی بسط دهند و بدین منظور فلسفه دین تطبیقی را به عنوان یگانه راه حل علمی مطالعه ادیان مطرح می‌کنند (Panikkar, 1980: 359)؛ موضوعی که پانیکار نقدهای خود را دقیقاً معطوف به آن جهت‌گیری می‌کند.

با تصدیق خاستگاه فلسفه تطبیقی آن‌چنان‌که پانیکار آن را روایت می‌کند، کشورهای

شرقی صرفاً از خلال درونی کردن مقولات غربی است که می‌توانند برای پژوهش خود از این روش بهره گیرند. البته شکل آگاهانه‌تری هم برای پی‌گیری فلسفه تطبیقی در کشورهای شرقی وجود دارد و آن تلاش برای برگرداندن کارکرد آن در جهت منافع خود کشورهای شرقی است. درحقیقت در این وضعیت کشورهای شرقی تلاش می‌کنند با بهره‌گیری از فلسفه تطبیقی این بار مقولات خود را بر غرب تحمیل کرده و کوشش کنند تا امپریالیسم را این بار از جانب شرق در عالم منتشر کنند. تلاش برای اثبات حقانیت فلسفه‌های شرقی در نسبت با غرب و نشان دادن برتری اولی بر دومی غایت این وضعیت است و برانگیزاننده پی‌گیری فلسفه تطبیقی در کشورهای شرقی؛ رویکردی که مصداق تعبیر «نعل وارونه» زدن است.



۳. فلسفه فلسفه تطبیقی

اما وظیفه پانیکار تبارشناسی فلسفه تطبیقی نیست و او در قامت یک فیلسوف فلسفه تطبیقی را نقد می‌کند. درحقیقت هرچند او به دستاوردهای دانش‌های دیگر (مثل جامعه‌شناسی معرفت، روان‌شناسی و...) برای نقد فلسفه تطبیقی ارجاع می‌دهد، ولی درنهایت درنظر او نقد فلسفه تطبیقی رسالتی که به واسطه سرشت فلسفی‌اش باید مورد پی‌گیری قرار گیرد. بررسی خاستگاه ضرورتی است که فلسفه تطبیقی، از آن جهت که فلسفه است، باید در دستور کار خویش قرار دهد. درحقیقت پانیکار با اشاره به عقیده‌ای رایج درباب وظیفه فلسفه بیان می‌کند که هرچند پرسش از چیستی سایر علوم وظیفه فلسفه است، ولی پرسش از چیستی فلسفه برعهده خود فلسفه است و هیچ علمی شایستگی بررسی مبانی فلسفه را ندارد. سرشت انتقادی فلسفه اقتضا می‌کند که تنها علمی باشد که از چیستی خود می‌پرسد (Panikkar, 1988: 118). بنابراین بررسی فلسفه فلسفه تطبیقی به طور عام، و فلسفه فلسفه دین تطبیقی به طور خاص، باید در اولویت بررسی قرار گرفته و پیش از پرداختن به آن، پرداختن به مصادیق عملاً رهنی خواهد کرد.

در تلاش برای دستیابی به فلسفه فلسفه تطبیقی است که پانیکار پرسش از موقف^۵ فلسفه تطبیقی را پی‌گیری می‌کند. علی‌الادعا فلسفه تطبیقی به دنبال اسطوره‌زدایی است، بدین معنا که قصد دارد براساس زمین مشترکی^۶ که وضع می‌نماید نسبت به بررسی فلسفه‌های مختلف اقدام نماید و آن‌ها را در نسبت با هم بفهمد. ولی چون بنا بر نظر پانیکار همه ما در هر حال درون اسطوره هستیم، فلسفه تطبیقی به مقصود خود برای اسطوره‌زدایی تام و تمام نمی‌رسد و صرفاً می‌تواند اسطوره‌ای را جایگزین اسطوره‌ای دیگر کند (Panikkar, 1988: 134). درواقع پانیکار مدعی است که به دست آوردن تلقی‌ای درباب فلسفه‌ها (جهان‌بینی‌ها) که در فلسفه تطبیقی موردنظر است، خود یک فلسفه (جهان‌بینی) است و بنابراین نمی‌تواند به عنوان امری اولی و متقدم بر سایر فلسفه‌ها مطرح شود (Panikkar, 1980: 362). بر این اساس فلسفه تطبیقی صرفاً می‌تواند در عرض دیگر فلسفه‌ها (جهان‌بینی‌ها) قرار بگیرد و نه در طول آن‌ها، و متکی به این برداشت فلسفه تطبیقی نمی‌تواند ادعای دارا بودن

روش صحیح برای بررسی فلسفه‌ها را داشته باشد.

هر فلسفه‌ای بنا بر تعریف ادعای مطلق بودن دارد و در چنین شرایطی تلاش برای وضع فلسفه‌ای تطبیقی، تلاش برای وضع فرافلسفه‌ای است که در آن‌جا، به صورت مطلق، فلسفه‌ها بررسی شود. قائل شدن به سطوح فلسفی می‌تواند راه‌حلی برای این باشد، ولی باید پرسید که بنا بر چه تفسیری از فلسفه می‌توان برای آن سطح‌بندی در نظر گرفت؟ پانیکار تفسیرهای مختلف از فلسفه را برای واکاوی این‌که کدام یک می‌توانند معنای «فلسفه» در ترکیب فلسفه تطبیقی را ایفا نمایند مورد بررسی قرار می‌دهد. در نظر او پنج نوع فلسفه در این‌جا قابل احصاست: فلسفه استعلایی؛ فلسفه صوری یا ساختاری؛ فلسفه زبانی؛ فلسفه پدیدارشناختی و فلسفه دیالکتیکی یا یادگیرنده^۶ (Panikkar, 1988: 121). پانیکار با بررسی یکایک این تفسیرها نشان می‌دهد که هیچ‌کدام نمی‌توانند معنا بخش فلسفه در ترکیب «فلسفه تطبیقی» را برآورده کنند؛ مگر در مورد آخر که درحقیقت همان طرح بدیل پانیکار برای مواجهه با ادیان و فرهنگ‌های دیگر است.

با اتخاذ تفسیری استعلایی از فلسفه باید گفت که اگر چنان‌چه معمول است فلسفه را امری کاملاً انسانی و نه الوهی قلمداد کنیم، آن‌گاه «فلسفه تطبیقی فقط از نقطه نظری فرانسائی قابل رسیدگی است. فلسفه تطبیقی نیازمند نقطه‌ای ارزشمندی بیرون از اطراف [مقایسه] دارد؛ بنابراین فلسفه تطبیقی بدون ارجاع مکرر و صریح به رب‌النوع استعلایی [اش]، به عنوان نوعی فلسفه استعلایی پدیدار می‌شود» (Panikkar, 1988: 121). درحقیقت مدعای پانیکار در این‌جا آن است که اگر تفسیری استعلایی از فلسفه را بپذیریم، آن‌گاه باید قائل به نقطه‌ای خارج از مدار انسانی باشیم که این عملاً تحقق همان شعار ابتدایی پانیکار است که براساس آن فلسفه تطبیقی جست‌وجو برای یافتن سرزمینی غیربشری در سرزمین بشر است. البته پانیکار مدعی است که فیلسوفان از قائل شدن به این تفسیر استعلایی از فلسفه می‌گریزند، ولی کربن از جمله فیلسوفان تطبیقی است که با صراحت به آن اذعان دارد: «چگونه می‌توان در غیاب هرگونه مرجعی در ورای تاریخ، نقطه‌ای که تاریخ از آن‌جا بی حرکت و یا متلاشی می‌شود، معنایی برای تاریخ پیدا کرد؟ یعنی بدون مابعد تاریخ و ساحت فراتاریخی» (کوربن، ۱۳۶۹: ۲۳). «... رسیدن به ذات امور از طریق فلسفه تطبیقی همان تاریخ درونی، باطنی به معنای دقیق کلمه و تاریخ لطیف خواهد بود که حوادث در آن نه در جهان ظاهری اعیان خارجی بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده اتفاق می‌افتد، حوادثی در ملکوت، در «آسمان» یا «دوزخ» که انسان در خود دارد» (همان: ۳۱).

چنان‌چه از این نقل برمی‌آید، کربن در طرح ریزی فلسفه تطبیقی مورد نظر خود ابایی از اتخاذ این موضع استعلایی و رفتن به زمانی ورای زمان موجود در جهان ندارد. زمان ملکوت یا قدسی دقیقاً جایی است که کربن موقف فلسفه تطبیقی خود را در آن‌جا قرار می‌دهد و بیان می‌کند که بیرون از آن عملاً امکان تطبیق وجود ندارد. ایزوتسو نیز از جمله فیلسوفان تطبیقی برجسته معاصر است که قائل به رویکرد مشابهی است.

ولی در نظر پانیکار اساساً عقل خصلت زمانی و مکانی دارد و نمی‌تواند خصلتی جهان‌شمول

داشته باشد. پیامد محدودیت عقل آن است که فلسفه تطبیقی نمی‌تواند بنا بر تفسیری استعلایی از فلسفه ممکن باشد. چون فلسفه تطبیقی نیازمند عرصه‌ای خنثی است و این عرصه خنثی باید جایی خارج از فلسفه قرار بگیرد، و این با تعریف فلسفه که خود علم اولی است و متکفل بررسی مبانی سایر علوم است منافات دارد. درحقیقت بنا بر این تعریف فلسفه قائم به علم دیگری ورای خود نیست تا بتواند اصول آن را مشخص کرده و بر آن غلبه داشته باشد (Panikkar, 2000).

به نظر پانیکار در تفسیر دوم از فلسفه، یعنی با اتخاذ تفسیری صوری و ساختاری از آن فلسفه تطبیقی نمی‌تواند وافی به مقصود باشد. از آن جاکه فلسفه صوری فلسفه تطبیقی را به مجموعه‌ای از روابط تقلیل می‌دهد نمی‌تواند در این حوزه ایفای نقش کند. پانیکار حوزه سوم را فلسفه زبانی می‌داند و برای آن از آن رو که تا حدی زبان‌های مختلف را بخشی از واقعیت برمی‌شمارد ارج قائل است؛ ولی از آن جاکه در نهایت فلسفه تطبیقی در یک زبان محقق می‌شود و نسبت به موضوع مورد پژوهش خود بی‌طرف نیست، نمی‌تواند تفسیر مناسبی برای فلسفه تطبیقی قلمداد شود.

چهارمین تفسیر اتخاذ معنایی پدیدارشناختی برای فلسفه است. نقد پانیکار به این رویکرد آن است که در پدیدارشناسی صرفاً می‌تواند گزاره‌های جزئی طرح کرده و امکان تطبیق از خلال آن ممتنع است (Panikkar, 1988: 125-127). درحقیقت برجسته‌بودن تلقی سوپرنکتیو در پدیدارشناسی باعث می‌شود که اساساً همه چیز در وعاء درونی شخص پدیدارشناس مطرح شود (ریخته‌گران، ۱۳۸۴: ۸۲). بنابراین گزاره‌های مطرح شده براساس این تفسیر از فلسفه، صرفاً جزئی خواهند بود. از آن جاکه بنا بر نظر کرین فلسفه تطبیقی عملی همچون روش پدیدارشناسی است و به دنبال مشاهده امور از پس حجاب (کشف‌المحجوب) است^۸ (کوربن، ۱۳۶۹: ۲۱)، نقدهای پانیکار به تفسیر پدیدارشناختی از فلسفه تطبیقی مجدداً به کرین قابل عرضه است. پس از بررسی چهار تفسیر مختلف از فلسفه و نشان دادن ناکارآمدی آن‌ها در برآوردن هدف فلسفه تطبیقی، پانیکار راهکار بدیع خود را که موسوم به فلسفه دیالکتیکی یا یادگیرنده است پیشنهاد می‌دهد. درحقیقت این راهکار را نمی‌توان در عرض راهکارهای دیگر برای توصیف فلسفه تطبیقی در نظر گرفت؛ بدین معنا که هرچند تفسیری از فلسفه به حساب می‌آید، ولی درحقیقت راه‌حلی برای فلسفه تطبیق نیست، بلکه آن را از اساس منحل می‌کند. در بخش پنجم این مقاله، این راهکار با دقت بیشتری توضیح داده خواهد شد.

۴. موقف فلسفه تطبیقی دین

پانیکار فلسفه دین را بررسی سرشت دین، و روش و مسأله فلسفه دین تطبیقی را تأمل انتقادی در باب سرشت ادیان مختلف تلقی می‌کند. در این جا سؤال پانیکار آن است که آیا سرشت مشخصی برای دین و مقیاسی برای مقایسه در کار است؟ پانیکار بیان می‌کند که «در بادی نظر به نظر می‌رسد معنای فلسفه دین تطبیقی مستلزم وجود زمینی بی‌طرف





خارج از همه ادیان است که تطبیق، وزن دهی و مذاقه درون ادیان مختلف از آن جا صورت می‌گیرد» (Panikkar, 1980: 358). برای آنانی که در زمینه فلسفه تطبیقی فعالیت می‌کنند در اختیار داشتن این موضع بعید نیست و مورد تصریح نیز قرار گرفته است: «پژوهشگر مطالعات تطبیقی مخصوصاً با رهیافت انتقادی می‌تواند خود را در موضع بالاتری نشانده، با نگاهی روشن‌مندانه و نه جانب‌دارانه [...] به مقایسه، تطبیق و مقارنه دیدگاه‌های فلسفی یا نظام‌ها پردازد که در این حالت، ادعا بر این است که در مقام مقایسه و تطبیق، چیزی جز تحقیق به شیوه‌های روشمند نبوده، دفاع از یک مکتب، نظام، فیلسوف یا رأی فلسفی خاصی مطلق‌نظر نیست» (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

ولی به نظر پانیکار مشکل اصلی فلسفه دین تطبیقی دقیقاً در همین موقف و نقطه عزیمت است؛ یعنی در جایی که تطبیق‌کننده ایستاده است. هر تلاشی برای مقایسه فلسفه‌ها، آگاهانه یا ناآگاهانه، از موقعیت فلسفی انضمامی‌ای شروع می‌شود (Panikkar, 1988: 127). یکی از نقصان‌های فلسفه تطبیقی مرسوم در ایران همین بی‌توجهی به جا و جایگاهی است که خود متفکر در آن واقع شده است. «من» در اصل‌ترین صورت تفکر تطبیقی، با موضوعی روبه‌روست و بازیگر اصلی در این پژوهش، خود پژوهشگر است. «اوست که می‌کوشد با تأمین منابع و مواد لازم برای اندیشیدن، درباره مسئله‌ای بیندیشد. در این‌گونه اندیشیدن متفکر بیشتر عناصر و مواد تفکر خود را از تفکر مدرن گرفته است» (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۷۴). بنابراین باید پرسش از این «من» در صدر هر پژوهش فلسفه تطبیقی قرار گیرد تا از خطاهای احتمالی و انتظارات نابجا پرهیز شود.

مسئله محوری آن است که در موقف فلسفه تطبیقی نقطه نظری الوهی یا استعلایی فرض گرفته می‌شود که قابل درک تصور شده و خطاناپذیر دانسته می‌شود و آن را عینی قلمداد می‌کنند. این در حالی است که فلسفه دین تطبیقی نیازمند زمینی مشترک است که باید از سوی اطراف مورد تطبیق مورد پذیرش باشد. پانیکار هفت امکان برای این زمین مشترک برمی‌شمارد که با تحقق هر کدام عملاً سخن محصلی در باب فلسفه دین تطبیقی می‌توان گفت. در نظر او یا زمین مشترک (۱) مفروض گرفته شود؛ یا (۲) مورد پذیرش طرفین قرار گیرد؛ یا (۳) بدل به ساختاری مشترک شود؛ یا (۴) به ابزاری مشترک تقلیل یابد؛ یا (۵) از منظری مشترک لحاظ شود؛ یا (۶) به انسجام درونی و خودآیینی طرفین مقایسه ارجاع داده شود؛ و در نهایت (۷) صرفاً در زبانی مشترک قابل دست‌یابی باشد (Panikkar, 1980: 361). پانیکار یکایک این امکانات را بررسی کرده و نشان می‌دهد که به‌مانند تفاسیر مختلف فلسفه برای فلسفه تطبیقی، در این‌جا نیز هیچ معنایی قابل پذیرش نیست؛ جز مورد آخر که اساساً منجر به وضع فلسفه‌ای متفاوت با فلسفه دین تطبیقی می‌شود.

در حالت اول، یعنی حالتی که زمینی مشترک مفروض گرفته می‌شود، از آن‌جا که زمین مشترک محل توافق طرفین تطابق نیست، می‌تواند از جانب آن‌ها مورد نقد واقع شود و بنابراین نمی‌تواند کارکرد حقیقی خود را داشته باشد. در حالت دوم، هر چند زمین مشترکی مورد پذیرش طرفین فراهم می‌شود، ولی این زمین مشترک صرفاً برای طرفین مقایسه کنونی

کاربست دارد و برای دیگر ادیان / فلسفه‌هایی که در حال تطبیق نیستند لزوماً مورد پذیرش نیست. بنابراین نمی‌تواند نماینده فلسفه دین تطبیقی به‌طور کلی باشد؛ بلکه صرفاً تطبیق فلسفی دو دین خاص مورد پژوهش است (Ibid: 361-363).

در حالت سوم که در آن زمین مشترک در قالب ساختاری مشترک عرضه می‌شود، هر دین براساس ملاحظات صوری در قالب کمی به نشانه‌هایی تقلیل می‌یابد و با تطبیق این نشانه‌ها، عملاً ادعای تطبیق فلسفه‌های دین مطرح می‌شود. پانیکار به این فرایند تقلیل دین‌نگاری^۱ می‌گوید. درباره این الگو، که شاید معمول‌ترین روش در فلسفه دین تطبیقی نیز به حساب می‌آید، او می‌گوید که این نه می‌تواند فلسفه‌های دین مورد نظر را وفادارانه تطبیق دهد و نه می‌تواند فلسفه دین تطبیقی به‌طور کلی باشد. هرچند پانیکار مدعی است که براساس این الگو ممکن است فهم اموری که تا پیش از این مغفول واقع شده‌اند حاصل آید، ولی باید سه ملاحظه اساسی را در نظر داشت: الف) ابعادی حیاتی از دین به‌واسطه این روش از دست می‌رود؛ ب) چیزهایی در دین هست که قابل تقلیل به این قبیل صورت‌بندی‌ها نیست؛ ج) تمایز بنیادانی بین درک ریاضیاتی و تفهم انسانی لحاظ نشده باشد (Ibid: 365). براساس این سه ملاحظه، عملاً این الگو هم نمی‌تواند زمین مشترکی برای استقرار فلسفه دین تطبیقی به حساب آید.

در حالت چهارم زمین مشترک متکی به تصویری نسبت به ماهیت انسان است و منتهی به فرض ابزاری می‌شود که به‌وسیله آن می‌توان میان فلسفه‌های دین مختلف مقایسه انجام داد. این ابزار مشترک همان «عقلانیت»^۲ است. ولی پانیکار مدعی می‌شود که نمی‌توان به چنین تلقی ثابتی از انسان و به تبع آن عقلانیت رسید و عقلانیت خود باید از خلال فرایند فلسفه تطبیقی به دست آید، نه آن‌که ابزاری برای تحقق آن در نظر گرفته شود. این در حالی است که متکی به تفسیر معمول از عقلانیت، بخش قابل توجهی از فرهنگ‌ها و ادیان اساساً قابل توضیح نیست و برخی از عناصر موجود در فرهنگ‌ها و ادیان پیشاعقلی، ضدعقلی یا فراعقلی هستند (Ibid: 366). بنابراین عقلانیت خود مورد مناقشه قرار می‌گیرد و باید پس از یک بررسی تطبیقی با سایر ادیان و فرهنگ‌ها درباره آن قضاوت کرد.

در حالت پنجم گفته می‌شود مسائل مشترکی استخراج شده و با پرداختن به آن‌ها فلسفه دین تطبیقی حاصل می‌آید. پانیکار متذکر می‌شود که چنین مسائلی فارغ از سنت‌ها اساساً قابل طرح نیستند و به‌طور کلی هیچ واقعیت^۳ یا داده^۴ محضی در فلسفه و ادیان وجود ندارد تا بتوان فارغ از سنت‌ها و معطوف به آن‌ها فلسفه دین تطبیقی وضع نمود (Ibid: 367).

در حالت ششم گفته می‌شود که با ارجاع به انسجام درونی هریک از طرفین مقایسه، تطبیق صورت گیرد که پانیکار مدعی است بدین صورت صرفاً به مطالعه مستقل هر طرف مقایسه نائل می‌آییم؛ چون عملاً با ارجاع به انسجام درونی هر طرف نمی‌توان به معیاری برای مقایسه دست یافت (Ibid: 368).

در نهایت هم می‌توان مسأله را به یافتن زبان انسانی مشترکی برای مقایسه تحویل داد که





البته برخی از قائلان فلسفه دین تطبیقی به دنبال آن هستند؛ چون تلاش برای جعل فرازبانی که بتواند پشتوانه فلسفه تطبیقی باشد از جمله اهتمام‌های مدافعان فلسفه تطبیقی است (رستمی جلیلیان، ۱۳۹۴: ۵۵). ولی نقد پانیکار در این جا متوجه امکان ترجمه به‌طور کلی است. پانیکار مدعی است عملاً یافتن واژه‌هایی که بتواند در همه سنت‌ها کاربست داشته باشند ناممکن است و می‌افزاید که با فرض وجود چنین زبانی، فعالیتی را که در ذهن مترجم برای تطبیق میان سنت‌ها صورت می‌گیرد به هیچ وجه نمی‌توان فلسفه دین تطبیقی دانست (Panikkar, 1980: 370).

ولی نقد پانیکار در حالت ششم بستری برای طرح جایگزین خود می‌یابد؛ موضوعی که بخش بعدی مقاله متکفل بررسی آن است.

۵. راه حل بدیل پانیکار: گفت‌وگوی درون دینی

پانیکار متکی به تفسیر پنجم از فلسفه که آن را فلسفه دیالکتیکی یا یادگیرنده نامید و با توجه به حالت ششم از زمین مشترک که به دنبال یافتن زبانی مشترک برای تطبیق است، به طرحی برای فلسفه‌ای دیالوگی^{۱۳} می‌رسد. فلسفه دیالوگی یا یادگیرنده در حقیقت تلاشی در برابر فلسفه «من» و «تویی» دکارتی است و پانیکار مدعی است در این فلسفه به سنت فلسفی سقراط بازمی‌گردیم (Ibid: 370). در سنت دکارتی و در دوره مدرن، فهم فرهنگ‌ها و ادیان مختلف به منظور دفاع و غلبه بر آن‌ها بود و به واسطه این هدف نگرستن به «دیگری» هم از دریچه عامل شناسایی صورت می‌گرفت. ولی امروز نیاز به گفت‌وگو و توجه به دیگری از دریچه خود او اهمیت یافته است و فلسفه دیالوگی بدین منظور طرح‌ریزی شده است. متکی به این تلقی از فلسفه است که چنانچه گفته شد دیگر تلاش برای تطبیق فلسفه‌های دین منحل شده و در عوض، تکامل هریک از فلسفه‌ها به واسطه نگرستن از دریچه دیگری به جهان مورد نظر قرار می‌گیرد. پانیکار در توصیف فلسفه یادگیرنده هشت ویژگی را ذکر می‌کند و به تفصیل هریک می‌پردازد. این هشت مورد به ترتیب عبارت‌ند از:

۱. آگاهی به این که بیشتر فلسفه‌ها خود را همچون امری یگانه و بعضاً مطلق در نظر می‌گیرند؛ بنابراین نمی‌توان به شکل موجهی آنان را مقایسه کرد. یعنی نمی‌توانیم چیزهایی را که خود را یگانه و قیاس‌ناپذیر می‌دانند در کنار هم^{۱۴} با مبنای برابری^{۱۵} بنشانیم؛
۲. در عوض می‌توانیم یاد بگیریم که برای مواجهه با تجربه‌های فلسفی متفاوت سایر مردم آمادگی داشته باشیم؛
۳. در این فرایند یادگیری رویکردی انتقادی داشته باشیم و هیچ امر غیرقابل مذاکره‌ای باقی نگذاریم؛
۴. در فلسفه یادگیرنده نسبت به پیش فرض‌های هر فلسفه و جایگاه آن آگاهی به دست آوریم؛
۵. از همه ساختارهای فلسفی خود فلسفه یادگیرنده پرسش کنیم؛
۶. برای یافتن موضعی نخستین جست‌وجو کنیم؛

۷. برای تحقق دیالوگ گشوده باشیم؛

۸. نسبت به امر انضمامی عنایت داشته باشیم (Panikkar, 1988: 127-128).

این هشت ویژگی در واقع مانیفست فلسفه دیالکتیکی، یادگیرنده و دیالکتیکی پانیکار است. پانیکار با قائل شدن به این فلسفه می‌تواند عملاً نسبت به فرهنگ‌ها و ادیان دیگر گشوده باشد و اجازه نگرستن به جهان از دریچه آن‌ها را نیز به خود بدهد. این فلسفه در عین حفظ ماهیت مطلق بودن هر فلسفه، تلاش می‌کند از دریچه فلسفه‌های مطلق دیگر نیز به حقیقت بنگرد. بنابراین می‌توان تمایزی بین وجه مطلق فلسفه و وجه جهان‌شمول آن قائل شد و بیان کرد که هر چند پانیکار از مطلق بودن فلسفه‌ها دست بر نمی‌دارد، ولی ادعای جهان‌شمول بودن آن‌ها را نمی‌پذیرد و اجازه حضور سایر فلسفه‌ها و ادیان به عنوان اموری به همان میزان مطلق را می‌دهد.

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۶۲

پانیکار برای تدقیق این فلسفه از ضرورت داشتن فهمی از فلسفه‌ها سخن به میان می‌آورد و آن را متکی به هرمنوتیکی به خصوص نسبت به آن‌ها می‌داند. او این هرمنوتیک به خصوص را هرمنوتیک درمکانی^{۱۶} می‌نامد. به واسطه این هرمنوتیک زمانی که در فاصله میان دو فرهنگ (یا بیشتر) قرار داریم و فرهنگ‌ها به طور مستقل در مکان‌های^{۱۷} متفاوت قرار گرفته‌اند، هر فلسفه با روش‌های فلسفه‌ورزی مخصوص به خود و از طریق راه‌های دست‌یابی به خرد همراه با مقولات مناسب خودشان در نظر گرفته می‌شوند و از این طریق هر کدام در فرایند فهم مشارکت کرده و از خلال این فهم، هریک تکامل می‌یابند. هرمنوتیک درمکانی بعداً توسط افرادی در زمینه مطالعات ادبی و فرهنگی نیز مورد استفاده قرار گرفت و به عنوان ابزاری برای تحلیل وضعیت ادبی کشورها به کار گرفته شد (Domínguez, Saussy & Villanueva, 2015: 47).

در حقیقت پانیکار مدعی است که بحران کنونی جهان با توسل به این دین یا آن سنت حل نمی‌شود، بلکه باید با همفکری و همدلی ادیان گوناگون حاصل آید و فلسفه یادگیرنده او پاسخی به این وضعیت است. گفت‌وگوی مطلوب پانیکار درون دینی^{۱۸} است که در آن ادیان نه بر اساس الهیات‌هایشان، بلکه متکی به تجربیات‌شان وارد گفت‌وگو شده و از خلال این گفت‌وگو، ادیان از یکدیگر نکته می‌آموزند و بدین طریق دیدگاه‌های خود را عمق می‌بخشند. در این فرایند هر دینی نسبت به حقیقتی که کشف می‌کند پایبند است و در عین حال نسبت به دیگری نیز گشوده می‌ماند. این فلسفه مبتنی بر تلقی به خصوصی است که پانیکار در باب حقیقت دارد. چون او می‌داند که تمام حقیقت نزد یک فلسفه، دین یا فرهنگی خاص نیست و هر کدام از آن‌ها صرفاً تجلی‌ای از آن حقیقت در نزد آن فلسفه، دین یا فرهنگ است.

برای عدم خلط میان موضع پانیکار با موضوع نسبیت‌گرایان^{۱۹} باید تمایزهای قاطعی بین آن و نسبیت‌گرایی^{۲۰} که پانیکار آن را می‌پذیرد قائل شد (اکرمی، ۱۳۸۲: ۳۲)؛ در نسبیت‌گرایی گفته می‌شود که معرفت ما به حقیقت متناسب با زمینه‌ای است که در آن زیست می‌کنیم تعیین می‌یابد و در نسبیت‌گرایی گفته می‌شود که به واسطه این ویژگی معرفت، نمی‌توان به هیچ حقیقتی معتقد بود. چنان‌چه گفته شد خود پانیکار به معقول بودن ایمان باور داشت

و این به روشنی واضح می‌سازد کشف حقیقت برای او موضوعیت داشته و در درون یک فرهنگ دست‌یافتنی است. او در باب گفت‌وگو می‌گوید: «گوهر گفت‌وگو ملاقات افراد است و این ملاقات زمانی رخ می‌دهد که افراد در معرض خطر باشند. چنین ملاقات‌هایی به دوستی ختم می‌شود. حتی درست‌تر آن است که بگوییم بدون دوستی و اعتماد به تماس‌های بین فرد، گفت‌وگو حتی نمی‌تواند پا بگیرد» (پنیکار، ۱۳۸۴: ۴۶).

در حقیقت پانیکار همدلی را شرط اساسی برای شکل‌گیری گفت‌وگویی اصیل می‌داند. فلسفه دیالوگی وضع فلسفه یا حالتی از فهم نیست؛ «بلکه جعل عالم گفتمانی مشترکی است که در مواجهه واقعی به دست می‌آید، یعنی در [فرایند] گفت‌وگویی دیالوگی که یک‌بار برای همیشه نیست؛ بلکه در مواجهه حقیقی صورت می‌گیرد» (Panikkar, 1988: 132). هرمنوتیک در مکانی نیز تابع قوانین از پیش تعیین شده‌ای نیست و در فرایند گفت‌وگو تعین یافته و در عمل پیش می‌رود؛ بنابراین غرض از طرح این هرمنوتیک جعل چیزی جهان‌شمول نیست (Ibid)، بلکه منظور حرکت در مسیری است که در نهایت به تکامل همه اطراف گفت‌وگو می‌انجامد.

۶. نتیجه‌گیری

چنان‌چه از مطالب مطرح شده در این مقاله می‌شود فهمید فلسفه تطبیقی به‌طور کلی و فلسفه دین تطبیقی به‌طور خاص در نظر پانیکار، چه به لحاظ عملی چه به لحاظ نظری، ممکن نیست. در حقیقت پانیکار در دو مقاله مستقلی که در این باب نوشته، مدعی شده که هیچ تفسیری از فلسفه نمی‌تواند از فلسفه تطبیقی حمایت کرده و هیچ معنایی از زمین مشترک (که برای تطبیق ضروری است) نمی‌تواند معنای مورد نظر فلسفه دین تطبیقی باشد. او در عوض با طرح تفسیری دیالکتیکی، یادگیرنده و دیالوگی از فلسفه تلاش می‌کند تا مسأله امکان فلسفه تطبیقی را منحل کرده و به دنبال یافتن زبان مشترکی برای برقراری گفت‌وگویی مؤثر میان فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان مختلف و امکان تکامل هر کدام ضمن فهم یکدیگر از دریچه دیگری فراهم آورد.

به‌طور کلی می‌توان چهار نقد به موضع پانیکار در باب فلسفه دین تطبیقی مطرح کرد:

۱. از جمله نقدهایی که می‌توان به موضع پانیکار در باب فلسفه دین تطبیقی مطرح کرد متکی به قاعده منطقی «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه» است. اگر امروز فلسفه دین تطبیقی محقق است، آن‌گاه می‌توان از امکان آن نیز سخن گفت. در حقیقت هر چند در زمینه این‌که فلسفه دین تطبیقی باید نسبت به پیش‌فرض‌های خود مواجهه انتقادی داشته باشد حق به جانب پانیکار است، ولی بدون آن نیز فلسفه دین تطبیقی غیرممکن نمی‌گردد. مگر آن‌که منظور پانیکار از ناممکن بودن فلسفه دین تطبیقی را ناممکن بودن ایده آن در نظر بگیریم که در آن صورت اولاً باید از کیفیت فلسفه دین تطبیقی موجود که قطعاً متمایز از آن ایده است سخن بگوییم و ثانیاً پانیکار را به واسطه درگیری با مقولات انتزاعی که خود عمیقاً منتقد آن‌هاست مورد نقد قرار دهیم. بنابراین این‌گونه به نظر می‌رسد که باید گفت فلسفه دین تطبیقی ممکن است، چون محقق شده است و اگر به نظر می‌رسد که امر محقق به لحاظ



منطقی یا فلسفی ناسازگار است، آن را مطمئن نظر قرار دهیم و نه ایده‌های انتزاعی خود را. ولی به‌ترتیب ادعای عدم امکان آن به‌نظر ادعای قابل دفاعی نیست.

۲. پانیکار در طرح‌ریزی فلسفه یادگیرنده خود درنهایت مجبور می‌شود راه‌حل خود را نه به‌صورت روشی بلکه صرفاً منحصر در اشخاص کند؛ بدین معنا که او تصریح دارد صرفاً افرادی قابلیت پی‌گیری این فلسفه را دارند که خود تجربه زیستن در فرهنگ‌های مختلف و حضور در میانه آن‌ها را داشته باشند (Panikkar, 1980: 132; Panikkar, 1988: 375). برپایه این تفسیر باید گفت که طرح پانیکار عملاً قابلیت بدل شدن به روشی علمی را ندارد. درواقع شاید اساساً پانیکار داعیه وضع روشی علمی را هم نداشته باشد، ولی در صورتی که بخواهیم موضع او را به‌عنوان موضعی قابل پی‌گیری برای همگان فرض بگیریم، عملاً امکان بسط آن فراهم نیست و بنابراین صرفاً برای افرادی خاص در وضعیت‌های خاص قابل پی‌گیری است.

۳. نقد دیگری که به پانیکار می‌توان مطرح کرد، درباره مقولاتی است که او مکرراً، خصوصاً در وجه ایجابی نظریه خود، بدان‌ها ارجاع می‌دهد. مقولاتی مانند «دیگری»، «گفت‌وگو»، «یادگیرندگی» و... که خود برآمده از موضعی خاص‌اند و پیشاپیش به‌واسطه گفت‌وگو حاصل نیامده‌اند. بنابراین باید مشخص شود که خود این قبیل مقولات و اظهارات متکی به مبانی و پیش‌فرض‌هایی به‌خصوص است. هرچند پانیکار نسبت به گشودگی در قبال نقد پیش‌فرض‌ها اصرار دارد و عملاً خود این مقولات را نیز نقدناپذیر نمی‌داند، ولی به‌عنوان آغازگر بحث باید مشخص شود که چگونه به‌واسطه مداخله این مقولات باید فلسفه‌ای متفاوت با فلسفه‌های جاری بنا کرد. این پرسشی است که پیش‌روی هر رویکرد رادیکالی نسبت به وضع موجود می‌تواند مطرح شود.

۴. چهارمین نقد آن است که آیا اساساً برای پی‌گیری فلسفه دین تطبیقی داشتن تصویری بالجمله از موقف سوژه ضروری است؟ درحقیقت پرسش در این‌جا آن است که آیا ضرورت بررسی انتقادی پیش‌فرض‌های فلسفه دین تطبیقی ضرورتاً منوط به داشتن تصویری بالجمله از موقف عامل این فلسفه است؟ این‌گونه به‌نظر می‌رسد که داشتن چنین تصویری عملاً ضرورتی ندارد، چه آن‌که شاید پس از هر بررسی انتقادی هم نتوان به چنین تصویری رسید. اگر چنان‌چه پانیکار معتقد است حقیقت خود را با تجلی‌های مختلف می‌نمایاند، آن‌گاه رسیدن به تصویری بالجمله از هر چیزی خود محل مناقشه است. بر این اساس می‌توان مدعی شد که حتی بدون داشتن تصویری بالجمله از موقف فلسفه دین تطبیقی هم می‌توان به آن اشتغال داشت و به‌نظر می‌رسد داشتن تصویری فی‌الجمله وافی به مقصود باشد. درحقیقت در فرایند بررسی انتقادی پیش‌فرض‌های فلسفه دین تطبیقی می‌توان به این نتیجه رسید که یافتن زمینی مشترک برای تطبیق ضروری است، ولی با نقدهای پانیکار به زمین‌های مشترک هشت‌گانه او موافق نبود و هرچند درنهایت هم نتوان نظری منحاز و مستقل مطرح کرد، ولی فارغ از آن به تطبیق فلسفه‌های دین

اشتغال داشت. براین اساس به نظر می‌رسد که موضع پانیکار در تبیین فلسفه دین تطبیقی سخت‌گیرانه است و نمی‌توان آن را درباب موضع خود پانیکار نیز بسط داد. درنهایت می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که مواضع پانیکار درباب فلسفه تطبیقی به‌طورعام و فلسفه دین تطبیقی به‌طورخاص دربردارنده بصیرت‌های بسیار مفیدی است که مقتضی هر تأمل فلسفی درباب پیش‌فرض‌ها و ضروری پی‌گیری هر پژوهش فلسفی است. همچنین موضع او درباره رویکرد بدیلی که درباب فلسفه یادگیرنده مطرح می‌کند شایان توجه جدی است و به‌دست آوردن تلقی‌ای نسبت به دیگری از دریچه خود او به‌جای تقلیل موضع او به مقولات کمی یا تخفیف آن به دریچه سوژه بسیار درخشان است. ولی در این‌که آیا این نقطه نظر دارای اتقان معرفت‌شناختی باشد پرسش‌هایی مطرح است که لازم است به‌صورت مستقل بررسی شود؛ وظیفه‌ای که تا حدودی در نتیجه‌گیری این مقاله صورت گرفت و مسلماً قابلیت پی‌گیری‌های تفصیلی بیشتری را نیز دارد.



پی‌نوشت

۱. Raimon Panikkar, که البته به‌صورت Raimundo Panikkar و Raymond Panikkar نیز نوشته می‌شود.

2. Aporias in the Comparative Philosophy of Religion

۳. این مقاله را راقم این سطور ترجمه کرده که در منبع زیر قابل مشاهده است:
پانیکار، ریموند (۱۳۹۷). «فلسفه تطبیقی چه چیزی را مقایسه می‌کند؟»، ترجمه محمد مهدی فلاح، فصلنامه علمی تخصصی لوگوس (نشریه دانشجویی دانشگاه علامه طباطبائی)، س ۱، ش ۱، صص ۷۲-۵۷.

4. How can there be a No-Man's land in the land of Man?

5. standpoint

6. common ground

7. imperative philosophy

۸. البته چنان‌چه مورد تأکید قرار گرفته، پدیدارشناسی مورد نظر کربن اساساً هوسرلی است و ارتباطی با پدیدارشناسی هگلی که معارف را در نسبت با تاریخ می‌بیند نیست (ریخته‌گران، ۱۳۸۴: ۷۹).

9. Religiography

10. rationality

11. factum

12. datum

13. dialogical philosophy

14. com

15. par

16. diatopical hermeneutics

17. topoi

18. intrareligious

19. relativism

20. Relativity

منابع

اکرمی، سیدامیر (۱۳۸۲). «نگاهی به آثار و اندیشه‌های ریمون پنیکار». دوماهنامه اخبار ادیان، ش ۳، مرداد، صص ۳۳-۲۹.

پانیکار، ریمون (۱۳۹۲). «گفت‌وگویی که من پیشنهاد می‌دهم، اگزیستانسی، متعین و عمیق است؛ گفت‌وگو با ریمون پانیکار». ترجمه مرضیه سلیمانی، کتاب‌ماه دین، س ۱۷، ش ۱۹۳، آبان، صص ۹۴.

پنیکار، ریمون (۱۳۸۴). «ملاحظات درباره گفت‌وگوی دینی»، ترجمه خلیل قنبری، فصلنامه اخبار ادیان، ش ۱۴، تیر و مرداد، صص ۴۶-۴۴.

داوری، رضا (۱۳۸۳). فلسفه تطبیقی. تهران: نشر ساقی.
رستمی جلیلیان، حسین (۱۳۹۴). «درباره ماهیت مسائل فلسفه تطبیقی، بررسی مبانی و روش‌ها». دو فصلنامه فلسفه تحلیلی، دوره ۱۵، ش ۲۸، پاییز و زمستان، صص ۸۳-۵۳.

ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۴). «مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن». دو فصلنامه فلسفه، دوره ۳۳، ش ۱، بهار و تابستان، صص ۸۹-۷۶.

فتحی، علی (۱۳۹۰). «فلسفه تطبیقی؛ امکان یا امتناع». فصلنامه فلسفه دین، س ۸، ش ۹، بهار، صص ۱۶۲-۱۴۷.

کوربن، هانری (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: توس.
مصلح، علی اصغر (۱۳۹۷). با دیگری؛ پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آیین گفتگو. تهران: نشر علمی.
Panikkar, Raimon (1980). "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", Man and World, 13.3-4. pp. 357-383.

_____. (1988). "What is Comparative Philosophy Comparing?" In: Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy, eds. G. J. Larson & E. Deutsch, Princeton: Princeton University Press. pp. 116-136.

_____. (2000). "Religion, Philosophy and Culture", in: polylog: Forum for Intercultural Philosophy, 1, Trans. Robert Vachon. <http://them.polylog.org/1/fpr-en.htm>

Domínguez, César; Saussy, Haun; Villanuev, Darío (2015). Introducing Comparative Literature: New Trends and Applications, New York: Rutledge.

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۶۶



امکان فلسفه در وضعیت میانه

● محمد مهدی فاتحی

خداوند مرا به زندگی فیلسوفانه مأمور ساخته
تا خود را و دیگری را به آزمون بگذارم.
آبولوژی سقراط. ۶۴۵۲۸۰

چکیده: در وهله نخست نمی‌توان نسبت به هر کوششی که مدعی برقراری نسبتی میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب است، خوشبین بود. مسبب این تردید و احیاناً بدبینی بسیاری از آثاری است که در چند دهه اخیر تحت عناوینی نظیر «فلسفه تطبیقی» یا «مقایسه‌ای میان آرای این و آن»، رواج داشته‌است. نگاهی گذرا به پراکندگی و کثرت عناوینی از این دست در آثار تألیفی، چه در پایان‌نامه‌های دانشگاهی چه در مقالات و حتی در حوزه کتاب، به خوبی میزان جذابیت بالای این دست تطبیق‌ها و مقایسه‌ها را برای بسیاری از محصلان و مدرسان فلسفه در کشورمان نشان می‌دهد. اما نگاهی به عمق دستاوردها و ثمرات این تلاش‌های به اصطلاح تطبیقی طی دهه‌های اخیر، خود برای توجیه این تردیدها یا بدبینی‌ها کافی است.

کلیدواژه: هگل، فلاسفه اسلامی، فلسفه معاصر، معاصرت، شرایط امکانی

گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی عنوان کتابی است که سال ۱۳۹۶ دکتر حمید طالب‌زاده، استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران منتشر کرد. عنوان این کتاب به تنهایی می‌تواند این اثر را در مظان این تردید قرار دهد که باز مقایسه‌ای نظیر دیگر مقایسه‌های از این دست، میان دو فیلسوف یا سنت فلسفی از دو عالم یک‌سره جدا از هم و احیاناً برپایه برداشتی سطحی و ناقص از هر دو طرف. البته عنوان کتاب، «گفت‌وگو» را به عنوان نسبتی اعلام می‌کند که بناست در قالب آن، ارتباطی میان



■ طالب زاده، سید حمید (۱۳۹۶). گفت‌وگویی میان هگل

و فیلسوفان اسلامی، تهران: هرمس، ۲۶۸ ص.

شابک: ۹-۲۶-۸۷۱۳-۹۶۴-۹۷۸

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۶۸

هگل و فیلسوفان اسلامی برقرار کند. اگرچه تعبیر «گفت‌وگو» وعده نسبتی متفاوت از صرف مقایسه و تطبیق می‌دهد، اما خود این تعبیر نیز در فضای روشنفکری و ژورنالیستی علوم انسانی، ظرف دو دهه اخیر از فرط رواج و تکرار عاری از معنایی محصل و فلسفی شده است. همه این تردیدها و بدبینی‌ها که البته با توجه به تجربه ثمره سترونی‌ها و محصول بی‌صلاحیتی‌های فضای دانشگاهی و غیردانشگاهی علوم انسانی و فلسفه در کشورمان چندان بی‌وجه نیست باعث شده تا یک اثر تألیفی از یک استاد ایرانی در داخل کشور، راه دشواری را برای جدی گرفته شدن و حتی دیده شدن در پیش داشته باشد. به‌رغم همه این تردیدها، اشتها نویسنده کتاب به اشراف و جامعیت فلسفی و فهم عمیق از هر دو سنت فلسفی، مانع از شتاب‌زدگی در قضاوت، پیش از مطالعه کتاب می‌شود.

مقدمه نویسنده به‌تنهایی کافی است تا به مخاطب نشان دهد که لااقل غرض نویسنده از در کنار هم قراردادن فلسفه اسلامی و هگل مقایسه و تطبیق به معنای رایج آن نیست و حتی در پی این نیست که صرفاً تفسیری دقیق از چند مفهوم و سیر آن‌ها در بستر فلسفه اسلامی و غرب به دست دهد، بلکه مسأله اساسی **جست‌وجو برای شرایط امکان فلسفه برای ما** است. طالب زاده در همان ابتدا معنایی از فلسفه را که در پی آن است با استشهاد از شلینگ روشن می‌کند. فلسفه چیزی جز خودآگاهی از طریق آگاهی به جهان‌پدیداری نیست. جهان‌پدیداری مقوم زیست ماست. فلسفه از زندگی آغاز می‌شود و به زندگی بازمی‌گردد و این حرکت رفت‌وبرگشت، آگاهی زندگی به خود را رقم می‌زند. از این‌رو فلسفه، زندگی به‌خودآگاه است. زندگی بسط وجود زنده از درون خود در ظرف زمان است و زمان همواره برای امر زنده از آن‌رو که زنده است، اکنون و جهان همواره نزد او حاضر است. بدین ترتیب خودآگاهی زندگی در فلسفه همانا آگاهی به اکنون، به جهان حاضر نزد ماست یا به عبارت دقیق‌تر اکنون مقوم زیست و همان جهان‌پدیداری ماست. احراز این معنا برای فلسفه و کوشش برای تحقق آن، به‌منزله احیای فلسفه به‌عنوان تفکر زنده و خودآگاه است که زنده‌بودنش در گرو اکنونی یا معاصر بودن آن است.



برپایه این تلقی از فلسفه است که طالب زاده فلسفه را همان «معاصریتی که به خود می‌اندیشد» تعریف می‌کند و از این طریق غرض و غایت این کتاب را در چارچوب کلی‌تری از یک ضرورت قرار می‌دهد. اما گفت‌وگو میان میراث فلسفی ما و میراث فلسفی غرب چه ارتباطی با معاصرت و خودآگاهی ما و بالطبع تحقق فلسفه دارد؟ جهان‌پیداری یا اکنون «ما»، از یک سو ادامه و برساخته گذشته ماست و از سوی دیگر محصول در نسبت قرارگرفتن با جهانی است که گرچه در غیریت با ماست، با این حال در ساخت جهان امروز ما دخالت هرچه افزون‌تر دارد. جهان ما در میانه جهانی که به ما «رسیده» و جهانی که به ما «داده شده» قرار گرفته است. این وضعیت دوگانه‌ای است که در بادی امر به نظر می‌رسد اکنونیت ما را شکل داده است: «جایی در میانه». در این شرایط خودآگاهی نه صرفاً از طریق رجوع به آن چه از گذشته و از درون ما به ما رسیده، به دست می‌آید و نه فقط از طریق رجوع به آن چه ناگهان از بیرون به درون ما وارد و داده شده، میسر می‌شود. گویی جهان‌پیداری ما دو پا در دو تاریخ و جغرافیا دارد و مقوم به دوگانگی‌ها و ناسازگاری‌ها و تناقضات و بالطبع بحران‌هاست.

پس اگر از امکان فلسفه پرسیده می‌شود، مراد جست‌وجو برای فهم این وضعیت میانه است، میانه‌ای که نه توأم با تلائم و سازش، بلکه همواره مبدأ بحران‌ها و تناقضات است. کوشش برای فهم این وضعیت، حرکت به سوی خودآگاهی است. از این حیث که می‌توان گفت چه‌بسا فلسفی‌ترین و اجتناب‌ناپذیرترین پرسش، پرسش از چگونگی امکان فلسفه در چنین زمانی است. چنین تلقی از فلسفه است که آن را هرچه بیشتر به ما نزدیک و ضرورت آن را مسجل‌تر می‌کند. بدین ترتیب «در میانه» بودن خود مسئله اصلی می‌شود. این مسئله است که به مصاف رویارویی بردن دو سنت فلسفی را موجه می‌کند و آن را از سطح یک کار پژوهشی یا تطبیقی، بسیار فراتر می‌برد. بنابراین مسئله صرفاً برقراری نسبتی خاص میان دو طرف نیست، بلکه مسئله، خود نسبت است. نسبتی که چه‌بسا، خود دو طرف خود را متعین می‌کند. گرچه این‌ها در مقدمه کتاب به اجمال و ابهام مورد اشارتی گذرا قرار گرفته است، اما همراهی با کتاب تا انتهایش نشان می‌دهد که نه تنها برقراری این گفت‌وگو نوعی پرسش از امکان فلسفه است، بلکه خود تلاشی برای محقق‌کردن این امکان از طریق نشان دادن نحوه امکانش است. از این روست که کار دکتر طالب زاده اهمیتی فوق‌العاده می‌یابد و از هر نوشته دیگری که مدعی تطبیق و مقایسه است، یک سره متمایز می‌شود.

در بادی نظر تطبیق و مقایسه نسبتی است که دو طرف خود را در رابطه‌ای ایستا و مکانیکی قرار می‌دهد و براساس شباهت‌ها و تفاوت‌ها، به ارزیابی دو طرف می‌پردازد. اگرچه فلسفه تطبیقی بنا به ادعا بناست چیزی فراتر از یک مقایسه باشد، اما لااقل آن چه در کشور ما به عنوان تطبیق اخذ و به کار گرفته شد، عموماً چیزی فراتر از این نیست. جذابیت مقایسه‌هایی که عنوان بسیاری از رساله‌ها و تألیفات، وعده آن را می‌دهد در



سادگی برقراری یک چنین نسبت‌هایی است. اما موقف پژوهشگری که دست به این‌گونه مقایسه‌ها می‌زند، در نسبت با دو طرف قیاس کجاست و نیز معیار و شاخص مقایسه بر چه مبنایی استوار است؟ ارزیابی یک چیز همواره با ارجاع به یک معیار میسر می‌شود. در یک مقایسه تا جایی که مبتنی بر نسبتی ایستا و بسیط باشد این ملاک یا امری است مستقل از دو طرف مقایسه و یا یکی از دو طرف مقایسه. فلسفه تطبیقی به هیچ‌رو مدعی این نیست و نمی‌تواند باشد که در مقام و موقف فلسفه‌سومی در ورای دو طرف مقایسه قرار گرفته است تا آن موقف فلسفی، ملاک مستقل داوری میان آن دو را در اختیار او قرار دهد. لذا گریزی نیست از این‌که یک طرف این نسبت را در مقام معیار مقایسه قرار دهد، ولو به نحو مضمربا ناآگاهانه. محصول چنین شاکله و فرایندی جذابیت این دست کارها را به خوبی روشن می‌کند.

در آثاری که در چند دهه اخیر با هدف «تطبیق» نگاشته شده است، می‌توان هم گرایش به معیار قراردادن فلسفه اسلامی را دید و هم تلاش برای مبنا قراردادن فلسفه غربی را. گاهی فلسفه اسلامی معیار قرار می‌گیرد و با اتکا به آن چه در این سنت بدیهی انگاشته می‌شود یا با تشبث به استدلال‌هایی که مبتنی بر آن بدیهیات است، به زعم خود ضعف فلسفه غرب به طور کلی و بضاعت اندک آن که مملو از کج‌فهمی‌ها و خطاهاست را بر آفتاب می‌افکنند. گاهی نیز سنت فلسفی غرب را در مقام مبنا و معیار قرار می‌دهند؛ به نحوی که دستاوردها و آموزه‌های فیلسوفان غربی واجد چنان درجه از اعتبار و قدرتی می‌شود که یافتن هر شباهتی در میان متون یا ادله فلسفه اسلامی با فیلسوفان غربی، چونان گواهی‌ای بر اعتبار و اهمیت فلسفه اسلامی مورد تأکید قرار می‌گیرد. در حالت اول مقام امن و استوار فلسفه اسلامی، همچون حکمتی جاودانه تثبیت و به زعمشان شبهه فلسفه غرب دفع می‌شود و در حالت دوم شباهت با آموزه‌ها یا استدلال‌های فلسفی غربیان مبدأ اعتبار فلسفه اسلامی قلمداد می‌شود و بر خود می‌بالند که مورد تأیید آن چه برتر است قرار گرفته‌اند که ما نیز داریم آن چه آنان دارند و گفته‌ایم آن چه گفته‌اند و می‌گویند، لکن تاریخاً فضل تقدم از آن ماست و از این‌رو فلسفه اسلامی نیز سزاوار پاس داشت و تحسین است. اما از این آگاه نیستند که دفاعشان از فلسفه اسلامی مبتنی بر فرض اعتبار مطلق دستاوردهای فکری سنت غربی است.

اما ارمغان مطلوب در هردو حالت از این مقایسه‌ها برای آن‌ها یکسان است؛ اطمینان یافتن از مقام امن و تزلزل‌ناپذیر سنت فلسفی خود به منزله ذخیره خالده و لایزال همه پاسخ‌های نهایی و حقیقی به هر پرسش احتمالی و بالطبع معافیت از تفکر و کوشش فلسفی. این ارمغان، تنها وظیفه‌ای را که برای ما باقی می‌گذارد، محاله هر پرسش مقدر به متون صامت فلسفه اسلامی و استخراج استفتائات از آن متون است. از این‌روست که کارهای تطبیقی در فضای فلسفی کشور ما، عموماً مبدل به شکل شکیل‌تر و غیرمستقیمی از دفع شبهه‌ها و ردیه‌نویسی‌هایا دفاعیه‌نویسی‌های متکلمانه

شد، تا آن جا که بتواند از سنت، حصن امن و پایداری بسازد که در میان همه آشفتگی ها و بحران های فکری و فرهنگی معاصر، برای ما گمان و حسی از امنیت و ثبات فکری فراهم آورد. لکن این متنافر است با آن تلقی ای که فلسفه را چونان امری زنده می داند که برآمده از خودآگاهی زندگی معاصر است.

متقابلاً رویکردهایی در برابر این میل و ولع به مقایسه و تطبیق شکل گرفت که یک سره برقراری هرگونه نسبت میان دو سنت فلسفی را که حکایت از دو جهان تاریخیمتباين می کند، با ارجاع به ضعف و عدم توفیق کوشش های تطبیقی و احیاناً برپایه برداشتی از فلسفه های پسامدرن، غیرممکن می داند. این رویکرد نیز فلسفه را از این که بتواند ارتباطی با معاصرت ما برقرار کند محروم می کند. اشتغال به فلسفه به تبع چنین رویکردی محدود به مصرف کردن آموزه های فلسفی یا چارچوب های نظری آماده می شود. در این صورت صرف رجوع به فلسفه های معاصر برای این که گمانی از معاصر بودن را در ذهن ایجاد کند، کافی است. این گونه همان طور که فضای کنونی جامعه فلسفی در کشور ما مؤید آن است کل توفیق فلسفی در این خلاصه می شود که با جدیدترین فیلسوفان غربی و آموزه های فلسفی از طریق ترجمه به ما معرفی شود یا خود را با مشارکت در جدیدترین بحث های تخصصی از طریق تولید مقاله، به آن ها معرفی کنیم. وظیفه اول را انبوهی از بنگاه های انتشاراتی و مترجمان غیرحرفه ای برعهده گرفته اند و ادعای تکفل وظیفه دوم را معدودی از متخصصان فلسفه تحلیلی می کنند. به هر ترتیب هرچه باشد، فلسفه در چنین نقشی، منتزع از بستری که در آن قرار دارد، به هیچ رو نمی تواند ظرف فهم واقعیت کنونی و واسطه آگاهی به زندگی معاصر ما باشد و در نهایت چیزی جز معافیت از تفکر نیست. اما اهمیت راهی که طالب زاده با این کتاب آغاز می کند در این است که مسبوق به بازتعریف فلسفه و نسبت آن با زندگی و معاصرت و معطوف به استیفای تفکر است.

اما سیر اصلی کتاب چگونه بناست از این عهده برآید؟ ذیل عنوان اصلی کتاب سه مفهوم «صیوررت، دیالکتیک و ایده آلیسم» ذکر شده است که بناست محور این گفت و گو قرار گیرد. نویسنده سیر کتاب را با محوریت مفهوم حرکت، از سرآغاز تاریخ فلسفه آغاز می کند. به واسطه مسأله حرکت و نسبت آن با ثبات مصاف واحدی ترتیب داده می شود تا در آن همه فیلسوفان بزرگ سنت اسلامی و غربی فلسفه به گفت و گوی با هم درآیند. گفت و گویی که در بستر تاریخ، پیچیدگی مفهومی حرکت و بغرنجی رابطه آن با ثبات و اهمیت این مسأله در حصول شناخت و فهم واقعیت، بیشتر و بنیادی تر می شود. طالب زاده به حسب مبنا قرار گرفتن ثبات یا حرکت، کل تاریخ فلسفه را به دو اردوگاه پارمنیدیان و هراکلیتیان تقسیم می کند و براساس تفسیری از افلاطون، ارسطو و ملاصدرا و نیز ارجاعاتی به دیگر فیلسوفان، کل تاریخ فلسفه پس از پارمنیدس و پیش از هگل را در اردوگاه پارمنیدیان قرار می دهد. در برابر آن و در سرآغاز تنها هراکلیتوس قرار دارد که حرکت را بنیاد همه چیز قرار می دهد، لکن در تاریخ فلسفه بنا به روایت طالب زاده چونان

نطفه‌ای باقی می‌ماند که تا ظهور هگل در فلسفه غرب به فعلیت نرسید. این محوری است که نویسنده کل سنت فلسفه اسلامی را در یک سویش و هگل را در سوی دیگرش قرار می‌دهد. لذا برپایه تقابلی که هگل و فیلسوفان مسلمان درباره جایگاه حرکت در فهم واقعیت دارند، گفت‌وگوی میان آن‌ها شکل می‌گیرد.

اما بر چه اساسی تقابل حرکت و ثبات به عنوان موضوع این گفت‌وگو انتخاب می‌شود؟ در میان همه مفاهیم و مسائلی که با محوریت آن‌ها می‌توان تاریخ فلسفه را روایت کرد و سیر تطورشان را نشان داد، چرا و بنا به چه ضرورتی حرکت به عنوان موضوع اصلی نزاع انتخاب می‌شود؟ همه دلایلی را که برای نشان دادن اهمیت این مسأله می‌توان ذکر کرد نیز می‌توان برای اهمیت مسائل دیگری نظیر وحدت و کثرت، تناهی و عدم تناهی و مانند آن برشمرد. اما توجیه خاص برای محور قرارگرفتن حرکت برای شکل دادن به یک تقابل و گفت‌وگو چیست؟ نویسنده در هیچ کجای کتاب به صرافت ایضاح این ضرورت بر نمی‌آید و از این جهت آغاز و انجام این سیر برای مخاطب برپایه مستحکمی استوار نمی‌شود. اما این‌که به چنین پایه‌ای که بنیاد شکل‌گیری کل متن است، تصریح نمی‌شود، بدین معنا نیست که تقابل حرکت و ثبات به عنوان محرک روند گفت‌وگو، به نحو دل‌بخواهی انتخاب شده است. با بازبینی و ملاحظه مجدد کل سیر کتاب در پرتو آن‌چه در مقدمه اشاره‌ای سریع و اجمالی به آن شده است، می‌توان پیوستگی تام و عمیق میان مسأله و غایت کتاب یعنی چگونگی امکان فلسفه و موضوع کتاب یعنی ثبات و ضرورت و ارتباط وثیق هردو با نسبت گفت‌وگو را «استنباط» کرد. البته این «استنباط» (به علاوه گشودن ایجازات ابهام‌آفرین و دشواری‌های متن) باری است که نویسنده بر دوش خواننده خود می‌گذارد.

زمانی این مسأله روشن می‌شود که به نقطه عطفی که سیر بحث در هگل می‌یابد، توجه کنیم. این نقطه عطف انتقال از مسأله حرکت و ثبات، به همانی و غیریت و مسأله تناقض است. به عبارت دیگر ضرورت و محتوای این گفت‌وگو زمانی آشکار می‌شود که از نقطه اوج تقابل به نقطه آغاز تقابل بازگردیم. بنا به روایت نویسنده، پس از هراکلیتوس برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، در نظام هگل است که حرکت بنیاد واقعیت قرار می‌گیرد. آن‌چه فیلسوفان دیگر برای احتراز از آن، ثبات را مبنا قرار داده بودند، در هگل مبنا قرار می‌گیرد؛ یعنی تناقض. در این جاست که راه هگل حول مسأله سلب / ایجاب و حصول / عدول مورد آزمون میراث منطق و فلسفه اسلامی قرار می‌گیرد و از این طریق هم بیان هگل وضوح می‌یابد هم منظر مطهری، به عنوان نماینده آن سنت به آزمون گذاشته می‌شود. درواقع در مصافی که طالب زاده ترتیب می‌دهد، هگل از طریق به آزمون گذاشته شدن به آزمون می‌گذارد و سنت فلسفه اسلامی از طریق به آزمون گذاشتن، مورد آزمون قرار می‌گیرد. این محک دوسویه یا گفت‌وگو، بر سر این مسأله است: «چگونه همانی در غیریت ممکن می‌شود؟».





تحلیلی که هگل از وجود محض، به عنوان آغاز بی واسطه منطق و (یا) متافیزیک به دست می دهد، همانی وجود و عدم را نه تنها ممکن، بلکه ضروری می کند. خلّو وجود محض آن را در نسبت با عدم محض قرار می دهد و از این طریق نسبتی ایجابی میان همانی و غیریت برقرار می شود. «نسبت ایجابی میان همانی و غیریت» مبنای حرکت است. ضرورت و معقولیتِ این نسبت (که دلالت می کند بر همانی با غیر و غیریت با خود) و نیز سبقت آن بر هویت و تعین هر چیزی (چنان که تعین و هویت دلالت می کند بر همانی با خود و غیریت با دیگری)، به مثابه بنیاد قراردادن حرکت و ایتنای ثبات بر آن است. چنان که گویی این ابتنا و سبقت به معنای ابتنا و تأخر امتناع تناقض بر تناقض است. در این میان شیوه طالب زاده در برقراری گفت و گو این گونه است که می گوشت تا با زبان و قواعد و ذخایر مفهومی و تحلیلی سنت فلسفه اسلامی، بیان هگل و سازگاری و استحکام آن را توضیح دهد. از این طریق امکان مفاهمه میان دو طرف را فراهم می کند. وقتی این مفاهمه برقرار شد، فلسفه اسلامی نیز می تواند به سخن درآورده شود. اکنون می توانیم آن چه را تاکنون در متن فیلسوف اسلامی ندیده بودیم، ببینیم و به آن چه تصریح نشده است، توجه کنیم یا مقدمات و نتایج آن را، مقدمه هایی برای استنتاج نتایجی دیگر قرار دهیم. چنین شیوه ای را نویسنده در تبیین معنای تناقض در اجتماع وجود و عدم و انتقال آن به نسبت عاقل و معقول در پیش می گیرد.

انتزاع سلب و ایجاب یا همان و غیر (به عنوان دو امر متضایف به اضافه حقیقی) از امری واحد، سیر بحث را به موضوع عقل و انتزاع عاقل و معقول از آن می کشاند. انتزاع دو امر متقابل از امری واحد، نقطه ای است که ضرورت مفهومی، هگل و ملاصدرا را به آن می کشاند. طالب زاده ضمن پررنگ کردن تمایز و غیریت ملاصدرا و هگل در بحث حرکت، در این نقطه تلاقی و بینش یکسان این دو را نشان می دهد. ملاصدرا تصریح می کند که معقول بالفعل از آن حیث که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل است. به عبارت دیگر از امر واحد و از جهت واحد، دو طرف تقابل تضایف قابل انتزاع اند. این جا می توان برهان ملاصدرا بر اتحاد عاقل و معقول را به همه اوصاف وجودی، از جمله همانی و غیریت و وجود و عدم سرایت داد. طالب زاده نشان می دهد که چگونه همه معقولات ثانیه فلسفی که از اوصاف وجودند و حکایت از نحوه وجود می کنند، از یک وجود و از جهت واحد انتزاع می شوند و تناقض اگرچه در عرصه ماهیات ممتنع، اما گویی مقوم ذات وجود است. «آیا حدیث تضایف میان اوصاف وجودی و معقولات ثانی فلسفی نمی تواند به بنیاد اندیشه و وجود گسترش پیدا کند؟» (ص ۹۴).

برهان ملاصدرا پنجره ای را برای فراروی از چارچوب پذیرفته شده فلسفه اش می گشاید. ظهور این گشایش فقط در مصاف با غیر خود، یعنی هگل ممکن می شود. از این رو جز در نسبت با غیر نیست که ظرفیت پیشروی میراث فلسفی ما آشکار می شود. با این همه، این ظرفیت در سنت فلسفی اسلامی فعلیت نمی یابد. یعنی در چارچوبی که در آن تمایز ماده



و صورت مفروض است و تفرع نسبت بر طرفین نسبت، از پیش پذیرفته شده. اگرچه تلقی ملاصدرا از وجود او را ناگزیر می‌کند تا در جاهایی از این چارچوب فراتر رود، لکن قدرت بستری که فلسفه او از آن برخاسته و در آن قرار گرفته، اجازه پیشروی منطقی مفهوم در این راستا را نمی‌دهد. اما در کتاب دکتر طالب‌زاده این سیرو تداوم منطقی آن در فلسفه غرب را نشان داده می‌شود. معقولیت حرکت برپایه همانی در غیریت استوار می‌شود و صیورت به‌حسب همانی وجود و عدم، مبدل به ذات وجود می‌شود. رفع تناقض از همانی و غیریت، تعارض را از حرکت می‌زداید و همین ضامن معقولیت آن است. از این رو بسط وجود و ظهور جمیع تعینات همانا بسط عقل است. بنیاد قرارگرفتن حرکت با به‌دست‌دادن تلقی دیگری از مفهوم، بنیاد شناخت را از نو و به‌نحوی مستحکم‌تر استوار می‌کند. با این تلقی، ثبات دیگر از عوارض ذاتی مفهوم نیست و آن شکافی که تمایز ثبات مفهوم و صیورت وجود در فلسفه‌های پیش از هگل، میان شناخت و واقع ایجاد کرده بود، در ایدئالیسم مطلق رفع می‌شود. این جاست که سیر گفت‌وگو راه خود را به سوی ایدئالیسم و دیالکتیک به‌منزله قانون بسط و صیورت مفهوم یا عقل در پیش می‌گیرد.

اینک می‌توانیم به پرسشی که درباره این کتاب مطرح کردیم، بازگردیم. بنا به چه ضرورت حرکت محور گفت‌وگوی فلسفه غرب و اسلامی قرار می‌گیرد؟ ربط این مسأله با غایت اصلی این کتاب، یعنی چگونگی امکان تفکر و فلسفه برای ما چیست؟ مسأله اصلی این کتاب در میانه‌بودن و امکان فلسفه در این وضعیت است. اکنون می‌توان ربط وثیق صورت و ماده این کتاب را به‌روشنی دید:

اگر فلسفه زندگی به‌خودآگاه است یا معاصریتی که به خود می‌اندیشد، آن‌گاه از آن‌جا که اجمالاً وضع ما «بودن در میانه» است، میانه آن‌چه به ما رسیده‌است و آن‌چه به ما داده شده‌است، در این صورت فلسفه برای ما «آگاهی به میانه» است. ثمره در میانه‌بودن، بحران و ناسازگاری و تناقض است. «میانه» به‌خودی‌خود ابهام و منشأ تناقض است، اما تناقض (و درماندگی یا بحران ناشی از آن) نقطه آغاز تفکر است. «همانی در غیریت و غیریت در همانی» و تناقض آن، صورت‌بندی مفهومی این وضعیت میانه است. همانی در غیریت، بدایتاً تناقض است و تناقض درماندگی و بحران. تناقض وصف معاصر ماست. کوشش برای رفع این تناقض (یا بحران) همانا کوشش برای معقول‌ساختن آن است. معقول‌ساختن تناقض رفع تناقض است. امکان همانی در غیریت یا استوارکردن این همانی بر این‌نه‌انی و به‌عبارت دیگر سبق نفی بر ایجاب، صورت‌بندی بنیادی مسأله حرکت است. از این جهت است که معقول‌ساختن حرکت همانا کوشش برای فهم وضع میانه است. و برای ما فهم وضع میانه همانا اندیشیدن به اکنون و وضع معاصر ماست؛ کوشش برای آگاهی به زیستی که اکنون زندگی می‌کنیم: بحران.

به مجرد فهم این وضع میانه، میانه‌بودن معقول می‌شود و معقولیتش همانا غلبه بر تناقض آن است. غلبه بر تناقض «راهی» است که دیالکتیک می‌پیماید، راهی که اکنون



را به سوی آینده می‌گشاید؛ آینده یعنی افقی که در آن امتناع تناقض به نحو انضمامی محقق می‌شود و این افق از طریق آگاهی به تناقض (به عنوان خصلت وضع میانه) گشوده می‌شود. چراکه تناقض همواره به ورای خود پیش می‌راند. پیمودن این «راه» حرکت است و محرک این حرکت، تقابل و افق آن، رفع تقابل و اساس آن بر نفی و محصول آن ایجاب. هر ایجابی بر درجه انضمامیت امتناع تناقض می‌افزاید. با به مصاف هم بردن مدام سلب و ایجاب، سیر این حرکت به پیش برده می‌شود. دیالوگ شکل این حرکت است در قلمرو سنت و فرهنگ.

این جا گفت‌وگو معنای دقیق خود را می‌یابد و می‌توان ضرورت چنین نسبتی را که نویسندگان می‌خواهد میان دو طرف برقرار کند، دریافت. این نسبت نسبتی ایستا و از سنخ مقایسه یا تطبیق نیست. در این نسبت، برقرارکننده نسبت، نقشی بیرونی یا عارضی ندارد و دو طرف نسبت نیز نسبت به برقراری این نسبت لا اقتضا باقی نمی‌ماند. جایی که نویسندگان خود را در آن قرار می‌دهد، در میانه است یا به عبارت دقیق‌تر **ترمیانه در نویسنده رخ می‌دهد**. نه سنت فلسفه اسلامی معیار سنجش سنت تفکر غرب است نه سنت غربی محک تامی برای سنجش میراث فلسفی ما. میانه «در میان این‌همانی و این‌نه‌آنی بودن» است. این‌همان جایی است که می‌تواند مصاف گفت‌وگو شود و حرکت در آن رخ دهد. این گفت‌وگو به نحو بیرونی شکل داده نشده است، بلکه فکر فلسفی در میانه بودن، خود عین گفت‌وگوست. فیلسوف مبدل به زمین واحدی می‌شود، که دو سنت فلسفی در آن، رویارویی‌یکدیگر قرار می‌گیرند. گفت‌وگو نسبتی است **در جهت تحقق** همانی در غیریت و در عین حال **خود تحقق** این نسبت است، چونان حرکت. بر این اساس مسأله اصلی کتاب پرسش از امکان حرکت در قالب بررسی امکان رفع تناقض از همانی در غیریت و ایجاب و سلب است. به همین جهت، دو طرف این نسبت، پیش و پس از این نسبت یکسان نخواهد بود. لذا گفت‌وگو نسبتی رو به آینده یا مجرای امکان و طرح آینده است. گفت‌وگو صورت فلسفی کوشش برای آگاهی به زیست در میانه است. این چنین، در این میان نسبت ما و غیرما، از سنخ حرکت خواهد بود. بنابراین صرف طرح این پرسش و نشان دادن دشواری‌های آن، به نحو مستتر همان کوشش برای تحقق بخشیدن به پاسخ است. حرکت فرم و محتوای این کتاب و به مثابه یک نسبت معقول راهی به سوی امکان فلسفه است.

این کمال الگویی است که کتاب به خواننده خود وعده می‌دهد. می‌توان براساس نمونه ایدئالی که خود کتاب ترسیم می‌کند، آن را نقد کرد و تداوم بخشید. اعتبار هر نقدی به هر اثر فلسفی در گرو درونی بودن آن است. به عبارت دیگر می‌توان «آن چه هست» این اثر را براساس «آن گونه که می‌خواهد یا باید باشد»، نقد کرد. از این جهت نقد این کتاب به نوعی ادامه آن است. همان‌طور که تکرار شد، اهمیت این کتاب در نسبتی است که

میان دو طرف برقرار می‌کند. تحلیل‌ها و داوری‌های نویسنده از فیلسوفان همه ذیل این نسبت اهمیت می‌یابد. شاید نزد بسیاری از مخاطبان بیان نویسنده از هگل و ایدئالیسم، بیانی دقیق و عمیق باشد و رجوع آن به متون فلسفه اسلامی حکایت از عمق تسلط و فهم نویسنده داشته باشد و در نظر آن‌ها این نقطه قوت کتاب باشد، اما برجستگی تحلیل‌ها و تبیین‌ها، همه در درجه دوم اهمیت است. اهمیت کتاب در راهی است که برای تفکر و فلسفه‌ورزی اصیل در شرایط کنونی ما می‌گشاید و چگونگی تفکر در وضعیت میانه و متناقض را نشان می‌دهد. تناقض بن‌بست و مبدأ بحران است و فقط فلسفه می‌تواند مفر را در بن‌بست تناقض نشان دهد. برای غلبه بر تناقض، تنها راه دنبال کردن دو طرف تناقض تا نهایی‌ترین مبادی آن است و این جز به صورت رفت و برگشت در میان دو سنت میسر نخواهد شد. در غیر این صورت فلسفه هیچ نسبتی با متن زندگی معاصر ما نخواهد داشت و مبدل به فعالیتی سترون و بی‌حاصل خواهد شد، که هیچ سرنوشتی به اندازه آنزوا و اضمحلال برای آن سزاوار نخواهد بود.





ققنوس فلسفه؛ تحلیلی بر کتاب سودای تفکیک

● محسن آزموده

چکیده: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، به واقع یکی داستان است پر آب چشم. در درازنای تاریخ این حوزه فرهنگی عموماً به فلسفه و اندیشه فلسفی ظنین بوده‌اند و به انحاء و طرق گوناگون با آن به مخالفت برخاسته‌اند. در روزگار ما مخالفت با فلسفه و تفکر فلسفی به صورت‌های نوینی ظهور و بروز پیدا کرده است. یکی از جلوه‌های آشکار این مخالفت را در نگاه اصحاب مکتب تفکیک می‌توان یافت. مکتبی که به تعبیر سیدحسن اسلامی اردکانی «کارش را با نقادی فلسفه و بی‌اعتبارسازی آن آغاز کرد، اما سرانجام کوشید از طریق آن کسب اعتبار کند». میزان مخالفت این گروه با فلسفه تا جایی است که به نظر این پژوهشگر «شاید در متون دینی معاصر، حمله‌ای تندتر و بی‌رحمانه‌تر از نقدهای مکتب تفکیک به فلسفه اسلامی نتوان یافت». اما این تفکیکی‌ها چه کسانی هستند؟ حرف حساب‌شان چیست؟ مبنا و استدلال‌شان برای مخالفت با فلسفه چیست؟ آیا دلایل‌شان برای نفی فلسفه‌ورزی پذیرفتنی است؟ واکنش‌شان در مقابل نقدها و انتقادهای چگونه است؟

کلیدواژه: مکتب تفکیک، فلسفه اسلامی، نقد فلسفی، دین و فلسفه

کتاب سودای تفکیک: جستارهایی در سنت فکری، روش‌شناسی و شخصیت‌های مکتب تفکیک نوشته سیدحسن اسلامی اردکانی کوششی ارزنده و خواندنی در جهت پاسخ به این پرسش‌هاست. این کتاب از یک مقدمه و پنج بخش تشکیل شده است. کتاب در اصل مجموعه‌ای از تاملات و نوشته‌ها، مقالات و گفتگوها نویسنده درباره این موضوع بیش از یک دهه است که هم‌اکنون در قالب یک کتاب گردآوری و عرضه شده است. این مقالات و گفتگوها پیش‌تر در کتاب‌ها و مجلاتی چون یادنامه استاد علامه سید جلال‌الدین آشتیانی (قم، احیایگران، ۱۳۸۴)، پژوهش‌های فلسفی کلامی (ش ۴۷، بهار ۱۳۹۰)، شعاع اندیشه (ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، پگاه حوزه (ش ۲۲۲ و ۲۲۳، ۸ و ۲۲)



■ اسلامی اردکانی، سیدحسن (۱۳۹۷). سودای

تفکیک: جستارهایی در سنت فکری، روش‌شناسی

و شخصیت‌های مکتب تفکیک، تهران: نشر کرگدن،

۴۸۸ ص. شابک ۹-۷-۹۹۹۶۱-۶۰۰-۹۷۸

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۷۸

دی ۱۳۸۶)، پژوهش دینی (ش ۱۱، آبان ۱۳۸۴)، هفت آسمان (ش ۴۵، بهار ۱۳۸۹)، آینه پژوهش (ش ۱۱۶-۱۱۷، خرداد و شهریور ۱۳۸۸)، کتاب‌ماه دین (ش ۸۷-۸۸، دی و بهمن ۱۳۸۳) و مهرنامه (ش ۴۶، نوروز ۱۳۹۵) منتشر شده است.

کارنامه مؤلف

سیدحسن اسلامی اردکانی، نویسنده کتاب، متولد ۱۳۳۹، استاد تمام و مدیر گروه فلسفه اخلاق دانشگاه ادیان و مذاهب است. او دوره کلام (گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی) را در دانشگاه قم گذرانده و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم است. زمینه تخصصی اسلامی اردکانی کلام جدید و اخلاق کاربردی و علائق پژوهشی‌اش اخلاق کاربردی با تأکید بر اخلاق زیستی است. از میان آثار او می‌توان به این عناوین اشاره کرد: شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه آیین کاتولیک و اسلام (دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶)، دروغ مصلحت‌آمیز: بحثی در مفهوم و گستره آن (مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه و بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، رویای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک (مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷)، اخلاق نقد (نشر معارف، ۱۳۸۳)، دولت دینی و حق انتقاد (مرکز‌بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰)، انتقاد و انتقادپذیری (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱) و محمد(ص): پیامبر رحمت (خرم، ۱۳۷۵).

انگیزه نگارش کتاب

آن طور که حسن اسلامی اردکانی در مقدمه کتاب نوشته، ورودش به بحث درباره مکتب تفکیک، ناخواسته بوده است. او در سال ۱۳۸۱ بنا به درخواست گردآورندگان مجموعه مقالاتی راجع به مجموعه الحیاه، مقاله «الحیاه و رؤیای خلوص» را می‌نویسد که به دلیل رویکرد انتقادی‌اش در آن مجموعه منتشر نشد، اما این مقاله بعداً در سال ۱۳۸۷ به صورت کتاب رویای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک (صحیفه خرد، ۱۳۸۳) منتشر شد. «از این کتاب استقبال شد و گزارش‌ها و نقدهای متعددی بر آن نوشته شد». نویسنده نیز در مقام پاسخگویی و ایضاح مدعایش مقالاتی نوشت و با برخی نشریات گفت‌وگو کرد. کتاب حاضر



یعنی سودای تفکیک حاصل گردآوری این مقالات و گفتارهاست. هدف اسلامی‌اردکانی از بازنشر این نوشتارها در این کتاب معرفی منصفانه مکتب تفکیک، زمینه‌های برآمدن آن و دآوری درباره مدعیات این مکتب فکری است. او خود در این زمینه می‌نویسد: «از روز نخست، مسئله و دغدغه من امکان یا عدم امکان تفکیک حوزه‌های معرفتی نبوده است. بلکه عمدتاً بحث روشمندی و بی‌روشی در طرح مدعیات مختلف است که مسیر فکری و قلمی مرا تعیین می‌کند. معتقد بوده‌ام و هست که هر جریانی، از جمله تفکیک، می‌تواند و باید از خود دفاع کند، اما لازم است هر جریانی به حداقلی از معیارهای فهم، بحث و نقد پایبند باشد و از مثله کردن دیدگاه رقیب یا تحقیر حریف بپرهیزد. مقالات حاضر با این نگاه نوشته شده است و می‌توان آنها را در عرصه اخلاق تفکر و پژوهش گنجانده».

مرور کتاب

حسن اسلامی‌اردکانی، در مقدمه کتاب سودای تفکیک، فلسفه را به ققنوسی تشبیه کرده که به رغم نفی و طردها، اگرچه می‌سوزد یا سوزانده می‌شود، اما «دوباره به شکلی تازه زاده می‌شود». او در این مقدمه نشان می‌دهد که اگرچه شاید مکتب تفکیک تندترین و بی‌رحمانه «ترین حمله‌ها به فلسفه اسلامی باشد، اما در متون مدعیان این مکتب شاهدیم که در مقام ارج‌گذاری به یکی از منتسبان این مکتب، او را «فیلسوف تفکیکی» خوانده‌اند، تعبیری از نظر اسلامی متناقض‌نما (پارادوکسیکال) و در حد «مربع مثلث‌وار» یا «کوسه ریش‌پهن»! مؤلف نشان می‌دهد که تفکیکی‌ها چگونه با دست اندیشه‌های فلسفی را پس می‌زنند و با پا آن را بیش می‌کشند. «این مدعیان معارف ناب الهی، منطق و فلسفه و تعقل بشری و میراث یونان و هند را به صرف کهن بودن و ناسازگاری با علوم جدید بی‌اعتبار می‌شمارند، اما گزینه پیشنهادی آنان دعوت به علم‌الحروف طبایعی و تأمل در اسرار والای فلک ناز و خورشید آفرین است».

«سودای تفکیک» چنان که اشاره شد، بعد از مقدمه، از پنج بخش تشکیل شده است. بخش نخست کتاب با عنوان زمینه، از دو مقاله با عناوین «سنت فلسفه‌ستیزی در بستر تاریخ» و «اعتبار منطق ارسطو در تفکر ارسطو» تشکیل شده است. نویسنده در مقاله نخست به پیشینه فلسفه‌ستیزی در تاریخ اندیشه بشری پرداخته است: «مخالفت با فلسفه همزاد آن است. گویی لازمه فلسفه‌ورزی وجود مخالفت‌های گوناگون است. سقراط، نیا و بنیانگذار فلسفه، بزرگترین شاهد این ستیزه‌جویی‌هاست که نه فقط از سوی فرهیختگانی چون آریستوفانس مورد استهزاء قرار می‌گرفت، بلکه لاجرم به جرم واهی گمراه کردن جوانان و توهین به خدایان، ناگزیر از نوشیدن جام شوکران شد. اسلامی در این مقاله استدلال‌های مخالفان فلسفه را چنین دسته‌بندی می‌کند: ۱. آنها که می‌گویند فلسفه بی‌حاصل است و ما را به جایی نمی‌رساند؛ ۲. دسته‌ای که بر آنند فلسفه به دوران گذشته تعلق دارد و با رشد علم دیگر نیازی به آن نیست و ۳. کسانی که می‌گویند فلسفه ضد دین است. نویسنده در ادامه

می‌کوشد موارد فراوان فلسفه‌ستیزی را در دو حوزه فرهنگی جهان مسیحیت و جهان اسلام برشمرد. از دید او «برآیند مجموع این مخالفت‌ها، بی‌رونقی فلسفه و زیرزمینی شدن تعلیم و تعلم آن بود، تا جایی که فلسفه‌دانان از ابراز دانایی خود نسبت به این دانش خودداری می‌کردند و می‌کوشیدند با به کارگیری نثری دشوار در نگارش متون فلسفی از خطرات کار خود بکاهند».

مقاله دوم «اعتبار منطق ارسطو در تفکر معاصر غرب» نام دارد. در این مقاله اسلامی ضمن پرداختن به پیشینه نقدهایی که از دیرباز نسبت به منطق ارسطویی صورت گرفته، به مخالفت‌های تفکیکیانی چون محمدرضا حکیمی با این منطق می‌پردازد و می‌کوشد نقدهای آنها را یک به یک پاسخ بدهد. مبنای عمده این نقدها از دید نگارنده عبارتند از: ۱. کنار گذاشته شدن منطق ارسطویی در غرب به خصوص با ضربه‌ای که بیکن با کتاب «ارغنون جدید» به آن وارد کرد؛ ۲. اسلام دستگاه شناختی مستقلی دارد؛ ۳. خطاهای منطقی‌ها؛ ۴. ناتوانی منطق از کشف و ۵. این که انسان‌ها پیش از ارسطو و وضع منطق توسط او نیز می‌اندیشیدند. اسلامی پس از بررسی این مدعیات و نشان دادن ضعف آنها (به زعم خود) می‌نویسد: «امروزه همچنان منطق ارسطویی در مجامع علمی و آکادمیک تعلیم داده می‌شود؛ اروپاییان آن را ترک نکرده‌اند؛ به روش استقرایی بیکن عمل ننموده‌اند؛ و به سختی می‌توان روش بیکن را همان روش قرآن خواند».

بخش دوم کتاب با عنوان کلی «اندیشه‌ها»، با مقاله «مکتب معارفی خراسان و تفکر فلسفی» آغاز می‌شود. در این مقاله اسلامی نخست به اختصار پیشینه مکتب تفکیک را ارائه می‌کند. مکتب تفکیک ریشه در مشهد دارد. بینان‌گذار این مکتب محمد مهدی غروی اصفهانی خراسانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ه.ق.)، از فقهای اصولی معاصر شیعه است. البته در کنار او باید از چهره‌های دیگری چون شیخ مجتبی قزوینی، سید موسی زرآبادی، شیخ محمود حلبی، میرزا جوادآقای تهرانی، شیخ محمدباقر ملکی، سیدجعفر سیدان و محمدرضا حکیمی نیز نام برد. مهم‌ترین اصول این مکتب عبارتند از: «۱. جدایی راه دین از فلسفه و عرفان؛ ۲. برتری شناخت دینی؛ ۳. استناد این شناخت به قرآن و حدیث؛ ۴. اتکا به ظاهر آیات و روایات ۵. رد هر گونه تأویل». اصلی‌ترین و به تعبیر اسلامی «سخن گوهری مکتب معارفی خراسان جدایی راه دین از راه فلسفه است». البته این سخن دو تقریر سخت و ملایم دارد. تقریر سخت دین و فلسفه را در تقابل کامل با هم قرار می‌دهد در حالی که روایت ملایم، صرفاً بر جدایی راه این دواز یکدیگر تاکید دارد.

اسلامی در ادامه به دسته‌بندی استدلال‌های تفکیکی‌ها در مخالفت با فلسفه می‌پردازد و یک به یک آنها را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. برخی از این دلیل‌ها تاریخی و کلامی و شماری فلسفی است. یعنی در بعضی از آنها مثلاً به این اشاره می‌شود که رواج فلسفه در عالم اسلام، توطئه خلفا برای انحراف از راه درست و تحریف اسلام بوده یا امامان شیعه با فلاسفه مخالفت داشته‌اند (و بالعکس) و در برخی دیگر از دلایل، فلسفه کوشیده‌اند به بی‌اعتباری



قیاس یا دشواری مسیر فلسفه بیردازند. نویسنده پس از شرح و نقد این دلایل در جمع‌بندی ضمن نادرست خواندن ادعاها و استدلال‌های تفکیکی‌ها، ظهور این مکتب را به فال نیک می‌گیرد، زیرا «این مخالفت خود به رشد تفکر فلسفی به گونه‌ای غیرمستقیم یاری می‌نماید... مشروط بر آن که موافقان و مخالفان فلسفه با یکدیگر وارد گفت‌وگو انتقادی شوند، نه آنکه چونان جزیره بسته و جریانی خودپسنده هر گروه تنها سخنان خود را تقریر و تکرار کند و از گوش سپردن به حریف تن زند».

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۸۱

اسلامی در دو مقاله بعدی بخش دوم به روش‌شناسی مکتب تفکیک می‌پردازد. او در مقاله آموزنده «ده اصل روشی مکتب تفکیک»، مهم‌ترین ویژگی مکتب تفکیک را تاکید آن بر «جدایی راه‌های سه‌گانه دستیابی به معرفت، یعنی وحی، عقل و کشف و تاکید بر برتری شناخت دینی» می‌خواند. او سپس ده اصل روشی تفکیکی‌ها در اثبات مدعیات‌شان را چنین برمی‌شمرد: ۱. نگاه خاص به تاریخ شکل‌گیری علوم اسلامی؛ از دید تفکیکی‌ها علومی مانند کلام و عرفان نسبتی با اسلام حقیقی ندارند و پدیده‌هایی بیرونی و غیراسلامی هستند؛ ۲. انتساب موضوعی خاص به شخصیت‌ها؛ تفکیکی‌ها برای اثبات مدعیات خود برخی اندیشه‌ها و گفتارها را به شخصیت‌های موجهی چون علامه طباطبایی و سید جمال‌الدین اسدآبادی نسبت می‌دهند؛ ۳. نقل قول گزینشگرانه و نقض امانت علمی؛ اصحاب مکتب تفکیک، برای توجیه نظر خود از اقوال دیگران به سود خود بهره می‌گیرند؛ ۴. اشاره به فلاسفه پشیمان؛ تفکیکی‌ها با کندوکاو در تاریخ فلسفه، می‌کوشند متفکران و فلاسفه‌ای را بیابند که در برهه‌هایی از حیات فکری خود به دلایل مختلف فکری یا شخصی از فلسفه‌ورزی روی گردان شده‌اند؛ ۵. توسل به مرجع کاذب؛ تفکیکی‌ها برای اثبات سخن خود گاه به شخصیت‌های ضدفلسفه مثل ابن خلدون (اگر بتوان او را چنین خواند) رجوع می‌کنند؛ ۶. به کار بردن منطق بی‌سابقگی؛ در برخی موارد تفکیکی‌ها برای نشان دادن جدایی فلسفه از دین، به این استدلال احساسی و عاطفی رجوع می‌کنند که در زمان صدر اسلام، خبری از فلسفه و فلسفه‌ورزی نبود؛ ۷. استفاده از واژگان نامناسب در بحث‌های منطقی؛ در برخی از متون تفکیکی‌ها شاهد انتساب تعبیر غیرعلمی و تندى به فیلسوفان چون «ایادی یهودی»، «نفوذی»، «مجهول‌الحال»، «معلوم‌الحال»، «التقاطی‌گرایی و تاویل‌مداری» هستیم؛ ۸. توسل نادرست به احساسات مخاطب؛ برای مثال پرسیدن این سوال احساسی ولی از نظر منطقی غلط که «آیا تقلید از صادق مصدق (منظور امام معصوم است) سزاوارتر است یا تقلید از ملاصدرا و افلاطون؟»؛ ۹. استناد به اختلاف میان فلاسفه و ۱۰. مرعوب ساختن مخاطب. بخش سوم کتاب با عنوان کلی «شخصیت‌ها»، به بررسی منش فکری و اندیشه‌های برخی از علمای مسلمان ایرانی معاصر اختصاص دارد که از جهتی با مکتب تفکیک ارتباط دارند. چهره نخست، میرزا جواد تهرانی (۱۲۸۳-۱۳۶۸) از فقهای شیعه معاصر است که در دوره‌هایی نیز به نمایندگی مجلس خبرگان قانون اساسی انتخاب شد. در مقاله ششم کتاب از این بحث می‌شود که آیا مرحوم میرزا پیرو و مدافع مکتب تفکیک بود؟ دیدگاه رایج



پاسخ مثبت به این سوال است، اما اسلامی برای یافتن پاسخ این سوال به دیدگاه‌های آثار خود او چون «میزان‌المطالب»، «عارف و صوفی چه می‌گویند؟» و «فلسفه بشری و فلسفه اسلامی» مراجعه می‌کند. نتیجه اسلامی از این بررسی چنین است: در آثار میرزا جواد آقای تهرانی «نشانی از تفکیک سه جریان معرفتی، یعنی عقل، دین و کشف، نیست؛ اهانتی به فلاسفه یا تحقیر فلسفه به چشم نمی‌خورد؛ منطق و به خصوص قیاس ارسطویی پذیرفته و به کار گرفته می‌شود؛ علوم جدید نه مغایر دین، که موید آن قلمداد می‌گردد؛ او وارد بازی فلسفه می‌شود و جانب اصالت ماهیت را می‌گیرد؛ از فلاسفه با تجلیل یاد می‌کند؛ ضد منطق یا اصل فلسفه یا خاستگاه یونانی اشاره‌ای ندارد» و به طور کلی صرف شاگردی میرزا مهدی اصفهانی، تنها دلیل کسانی است که میرزا جواد را به مکتب تفکیک نسبت می‌دهند، و گرنه از خود آثار او اندیشه‌های تفکیکی استنباط نمی‌شود و بنابراین «نسب‌نامه فکری میرزا جواد آقای تهرانی را باید بازنویسی کرد و از تکرار ادعای رایج درباره تفکیکی بودن او دست کشید».

چهره دیگری که در مقاله هفتم کتاب به او پرداخته می‌شود، علامه سید محمدحسین طباطبایی، فیلسوف و مفسر بزرگ معاصر است. اسلامی در این مقاله به دفاع علامه از منزلت عقل می‌پردازد و نگرش عقل‌گرای او در سراسر آثارش را برجسته می‌سازد. او نشان می‌دهد که به رغم ادعای برخی از تفکیکی‌ها، «به هیچ‌روی نمی‌توان از علامه تصویری عقل‌ستیز یا معتقد به جدایی سه حوزه معرفتی وحی، عقل و کشف ارائه داد، مگر با تحریف سخنانش». سید جلال‌الدین آشتیانی، فیلسوف و حکیم فقید معاصر، آخرین چهره‌ای است که رابطه‌اش با سنت فلسفه‌ستیزی در بخش چهره‌ها بررسی می‌شود. اسلامی در درآمد مقاله هشتم کتاب، نشان می‌دهد که سنت فلسفه‌ستیزی در حوزه‌های اصفهان، مشهد و قم رواج داشته است. آشتیانی در چنین فضایی به دفاع از فلسفه و نقد مخالفان فلسفه پرداخت، «از جمله در مقالاتی که بعدها با نام «نقدی بر تهافت‌الفلاسفه غزالی» منتشر شد». کار مهم‌تر آشتیانی در آن کتاب اما رویارویی با مرحوم میرزا مهدی غروی اصفهانی، از بنیانگذاران مکتب تفکیک است. «آشتیانی در سراسر کتاب خود به ناآگاهی اصفهانی به مبانی فلسفه و نقد فلاسفه اشاره می‌کند».

بخش چهارم سودای تفکیک «نقد کتاب و پاسخ نقد» نام دارد. در این بخش مولف دو نمونه از نقدهایش به آثار تفکیکی‌ها را ارائه می‌کند و در مقاله‌ای، به یکی از نقدهایی که به خودش شده پاسخ می‌دهد. مقاله نخست این بخش (مقاله نهم کتاب) نقدی بر کتاب *الاهیات الاهی و الاهیات بشری* نوشته علامه محمد رضا حکیمی (قم، دلیل ما، ۱۳۸۶)، از برجسته‌ترین چهره‌های مکتب تفکیک در روزگار معاصر است. اسلامی به نوشته خود «در این مقاله به تحلیل و نقد روش شناختی این کتاب پرداخته و بر آن است تا مقدمات آن را بی‌اعتبار کند و نشان دهد این مکتب تا اثبات مدعای خود راه درازی در پیش دارد». از دید اسلامی دو مقدمه که کتاب حکیمی بر آن استوار است، عبارتند از: ۱. عده‌ای از فلاسفه فلسفه را بی‌اعتبار

دانسته‌اند و ۲. سخن این فلاسفه درست است، پس فلسفه نادرست است. اسلامی در مقابل کوشیده نشان دهد که سخنان آن فیلسوفان ناقص نقل شده، ضمن آن که هیچ فیلسوفی به اعتبار فیلسوف بودن نمی‌تواند فلسفه را بی‌اعتبار سازد زیرا «این رفتار خودشکن است و از نفی فلسفه بی‌اعتباری خود فیلسوف حاصل می‌شود.»

«آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟» دیگر مقاله این بخش کتاب، نقد و بررسی کتاب مسئله قیاس: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین نوشته علی‌رضا رحیمیان (تهران، منیر، ۱۳۸۷) است. به نوشته اسلامی‌اردکانی، در این کتاب سه ادعای اصلی مطرح شده است: نخست آنکه تمثیل یا قیاس فقهی ماهیتاً با قیاس منطقی یکی است؛ دوم آنکه مرحوم میرزای اصفهانی در یکی شرم‌دین این دو قیاس در آثارش بر حق بوده است؛ سوم آنکه انتقادات مخالفان ایشان درباره این فهم و درک از قیاس نادرست است. او در مقاله اول کوشیده ادعای نادرستی ادعای نخست یعنی یکی بودن ماهیت قیاس فقهی با قیاس منطقی را نشان دهد. نویسنده به این منظور راه‌های سه‌گانه‌ای که مولف برای اثبات یگانگی قیاس فقهی و منطقی بر شمرده را معرفی و نقد می‌کند. اسلامی‌اردکانی همچنین در این مقاله همچنین سه نکته اخلاقی و روشی به مولف کتاب «مسئله قیاس» گوشزد می‌شود: ۱. نقل قول‌های یک‌سویه و ناقص؛ ۲. منطق جزیره‌نویسی؛ و ۳. حمله به «متدیان». اسلامی در مقاله «رتوش واقعیت: بررسی نقد «آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟»» به مقاله سعید مقدس (با عنوان «نقد‌ها را بود که عیاری گیرند؟ نقد مقاله آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟» در آینه پژوهش، ش ۱۲۲، خرداد و تیرماه ۱۳۸۹)، که نقدی بر مقاله پیشین اوست، پاسخ می‌دهد. در پایان این بخش نیز مقاله «درباره رویای خلوص» را می‌خوانیم که حاوی پاسخ حسن اسلامی به نقد علی دژاکام بر کتاب رویای خلوص نوشته اسلامی است (منتشر شده در کتاب ماه دین، شهریور و مهر ۱۳۸۳).

بخش پنجم و پایانی کتاب نیز شامل دو گفت‌وگوی حسن اسلامی با مطبوعات درباره دیدگاه‌هایش راجع به مکتب تفکیک است. گفت‌وگوی اول با تیتیر بحث‌برانگیز «الحیاه نمونه عالی سلطه تفکر چپ در ایران است» به نقد دیدگاه‌های تفکیکی‌ها و به ویژه چهره برجسته آنها محمدرضا حکیمی از مولفان اصلی کتاب الحیاه اختصاص دارد. او در این گفتگو ضمن نشان دادن تأثیر اندیشه‌های چپ بر مولفان کتاب الحیاه می‌گوید: «این سخن به معنای بی‌ارج شمردن این کتاب و مجموعه سنگین نیست. این کار در حد خود ستودنی است و نویسندگان آن شایسته گرامیداشت‌اند. اما ستودن یک اثروزی و تجلیل از آن کاری است، و آن را عین قرآن یا ترجمان اسلام دانستن، کاری دیگر.» گفت‌وگوی دیگر به کتاب رویای خلوص اختصاص دارد. اسلامی در این گفتگو به بی‌توجهی استاد حکیمی به نقدهایی که به مکتب تفکیک کرده، اشاره می‌کند و می‌گوید که او در مقاله «نقد تفکیک و تفکیک نقد» به جای پاسخ به انتقادات، «به ناقدان خود می‌تازد و آنان را ناآشنا با موازین

نقدنویسی معرفی می‌کند و به خواندن کتاب «نقد ادبی» مرحوم زرین‌کوب فرا می‌خواند.

ارزیابی کتاب

کتاب سودای تفکیک چنان که دیدیم، مجموعه‌ای از مقالات و گفتارهاست که پیش‌تر در مجلات و نشریاتی پراکنده منتشر شده‌اند. گردآوری آنها در یک مجلد این حسن را دارد که کار را برای پژوهشگر علاقه‌مند برای دستیابی به دیدگاه‌های مولف و آشنایی با نقدهایش به مکتب تفکیک ساده می‌سازد. شیوه منصفانه بیان مطالب، روشنی و روانی مباحث و استدلال‌های ارائه شده در کتاب، دقت مولف در ارائه دسته‌بندی شده و روش‌مند موضوعات به دور از حشو و زوائد و ارجاعات مکرر و مستند به آرای موافقان و معتقدان به مکتب تفکیک از نقاط قوت آن محسوب می‌شوند. اسلامی در کتابش کوشیده به شیوه‌ای روشن و دقیق اصل ادعاهای تفکیکی‌ها و نقدهای خودش بر آنها را عرضه کند. البته در برخی موارد تکرارهایی دیده می‌شود که از ماهیت کتاب یعنی مجموعه مقاله بودن آن ناشی می‌شود.

کاستی محتوایی کتاب اما بحث از چرایی مخالفت‌ها با فلسفه هم در طول تاریخ و هم در مورد مکتب تفکیک است. البته پاسخ به این چرایی که کنکاشی در فرامتن است، کار حسن اسلامی در مقام پژوهشگر فلسفه نیست. به عبارت دیگر، حسن اسلامی در این کتاب به عنوان استاد فلسفه، کاری به زمینه‌های اجتماعی و سیاسی مخالفت با فلسفه ندارد و صرفاً به استدلال‌هایی پرداخته که مخالفان فلسفه به طور اعم و اصحاب مکتب تفکیک به نحو اخص ارائه کرده‌اند. او مدعیات تفکیکی‌ها را در مخالفت با فلسفه و آنچه تفکیک راه دین از راه فلسفه و راه عرفان می‌خوانند، به دقت و با استناد به آثارشان ارائه می‌کند و با روشی استدلالی، یک به یک آنها را نقد می‌کند. این نقادی دلایل و استدلال‌ها، بدون توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و حتی روان‌شناختی آنها، کاری بایسته و ضروری است، اما بد نیست به این نکته هم پرداخته شود که مخالفان فلسفه، در واقع چرا از پرسشگری و اندیشه انتقادی می‌هراسند و چرا تمایلی ندارند که اندیشه فلسفی که در بنیاد خود نقادی و در هم کوفتن باورهای جزمی و بی‌بنیاد است، رواج یابد؟ آیا دادگاهی که در طلیعه فلسفه سقراط را به نوشیدن جام شوکران و داشت یا ظالمانی که سهروردی را گرسنه محبوس کردند تا جان بسپارد، فی‌الواقع از گمراه شدن جوانان نگران بودند و از توهین به خدایان‌شان آزاده، یا در رفتار و گفتار خرمگس‌گون سقراط و در شجاعت و جسارت عقل سرخ سهروردی، منافع خود را در خطر می‌دیدند؟!





پیوند گنگ نظریه سرمایه «بورديو» با گزارش تاریخی «شیعیان متقدم»

● مصطفی شاکری

چکیده: کتاب شیعیان متقدم؛ جستارهایی در تبار اجتماعی شیعه تا پایان قرن چهارم هجری اثر محمد حسین افراخته تلاشی است در جهت تبیین موردی تبار اجتماعی شیعیان قرون اول تا چهارم هجری در چهارچوب نظریه سرمایه پیر بورديو، جامعه‌شناس فرانسوی. علی‌رغم گستره دانشی مؤلف، اثر وی فاقد تحلیلی شایسته در راستای آشکار ساختن نسبت نظریه بورديو با محتوای کتاب می‌باشد و صرفاً در حد گزارشی تاریخی از رفتارها و باورهای شیعیان قرون آغازین باقی مانده است.

کلیدواژه: نظریه سرمایه، بورديو، تاریخ، جامعه‌شناسی، شیعیان

معرفی اثر

ایده اصلی کتاب، مطالعه موردی حیات اجتماعی شیعیان در قرون یک تا چهار هجری بر اساس نظریه سرمایه اجتماعی پیر بورديو عنوان شده است. در مقدمه اثر چنین می‌خوانیم: «پیر بورديو، جامعه‌شناس معروف فرانسوی که نقش به سزایی در گسترش علم جامعه‌شناسی داشت، مفاهیم فراوانی را در این علم مطرح کرد که یکی از آنها مفهوم «سرمایه» است. وی در نظریه خود تلاش داشت مفهوم سرمایه را که در اقتصاد اهمیت بنیادین دارد توسعه داده و در باقی زمینه‌های علوم اجتماعی نیز به کار ببرد. بورديو سه‌گونه اصلی سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی و سرمایه فرهنگی را تعریف نمود که هر کدام از آنها نیز به انواع دیگری تقسیم می‌شوند و به نوبه خود در مباحث جامعه‌شناسی کاربرد دارند».

تا اینجا، مؤلف با تأکید بر نقش بورديو در علم جامعه‌شناسی، به طور گذرا به محتوای نظریه سرمایه اجتماعی بورديو اشاره می‌کند. وی در ادامه، صراحتاً هدف خویش از انجام این پژوهش را اعلام می‌دارد: «در این نوشتار تلاش بر این نیست جامعه شیعه در پنج قرن



■ افراخته، محمدحسین (۱۳۹۷). شیعیان متقدم:

جستارهایی در تبار اجتماعی شیعه تا پایان قرن چهارم

هجری، تهران: نگاه معاصر، ۲۷۶ ص.

شابک: ۰-۰۴-۶۱۸۹-۶۲۲-۹۷۸

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۸۶

اول بر اساس نظریه سرمایه بررسی شود. چراکه تطبیق این نظریه بر جامعه شیعه و مطالعه آن بر این اساس تحقیقی مفصل و همه جانبه را می‌طلبد. در این نوشتار با الهام از اصل این نظریه، تنها چهار سرمایه فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و نمادین به عنوان مطالعه موردی برگزیده شده‌اند. از هر کدام از این چهار نوع نیز، تنها یک مصداق در جامعه شیعه انتخاب شده و مورد مطالعه قرار گرفتند. در این مقالات تلاش بود دورنمایی از وضعیت اجتماعی شیعه به محضر خوانندگان عزیز ارائه شود. در واقع این کتاب مقدمه‌ای می‌تواند باشد تا تاریخ اجتماعی شیعه بر اساس روش‌های نوین مطالعاتی و تطبیق تئوری‌های مختلف جامعه‌شناسی، از جمله نظریه «سرمایه» و با مطالعه کامل و بنیادین مورد بررسی قرار بگیرد.»

در این کتاب در مجموع پنج مقاله گنجانده شده است. مقاله اول با عنوان «کتاب‌های اصحاب امامان، سرمایه‌های فرهنگی شیعیان» در مورد کتاب عبیدالله بن علی حلبی است. با مطالعه تاریخ حدیث شیعه، این امر قابل مشاهده است که اصحاب امامان احادیثی را که از ایشان می‌شنیدند، در قالب یک کتاب تدوین می‌کردند. این نگاشته‌ها مهم‌ترین سرمایه‌های حدیثی شیعه بودند و منبع اصلی محدثان بعدی شیعه در تدوین مجامع حدیثی خود بودند. در این مقاله کتاب حلبی به عنوان نمونه‌ای موردی برای بررسی انتخاب شده است. این کتاب از دیدگاه علوم حدیث بررسی نشده است، بلکه تلاش شده است از دیدگاه سرمایه فرهنگی بودن به آن نگرسته شود. کتاب عبیدالله که به عنوان اولین نگاشته حدیثی شیعیان معرفی شده است، جزء اصول چهارگانه شیعه بوده و دارای یک موضوع واحد، جامع و تبویب شده بود. این کتاب تا قرن هفتم در میان علمای شیعه رواج داشت و در تمامی مناطقی که شیعیان حضور داشتند در دسترس آنها قرار داشت. به دلیل ویژگی‌های گفته شده، این کتاب از چنان اعتبار و شهرتی در میان جامعه شیعه برخوردار شد که تمامی دانشمندان و محدثان شیعه آن را به عنوان یکی از مراجع اصلی خود در به دست آوردن آموزه‌های حدیثی، و به ویژه فقهی به شمار آورده‌اند. در این مقاله تلاش شده است با نشان دادن اعتبار، شهرت و متداول بودن کتاب در جامعه شیعه سرمایه فرهنگی بودن آن نشان داده شود.



مقاله دوم تحلیلی تاریخی بر قصیده ابن منیر طرابلسی است. وی به دلیل روابط خوبی که با یکی از شرفای ساکن بغداد داشت، هدیه‌ای را توسط یکی از غلامان مورد علاقه خود برای او ارسال نمود. شریف به گمان اینکه غلام نیز جزء هدایا بوده او را نزد خود نگاه داشت. ابن منیر شعری برای سید سرود و در آن از او درخواست نمود تا غلام مورد علاقه‌اش را باز فرستد. سید نیز بعد از رسیدن قصیده با ارسال هدیه و یک شعر غلام را به سوی طرابلس رهسپار نمود. ابن منیر در سروده خود بسیاری از اعتقادات و همچنین تقابل‌های موجود در میان شیعه و اهل سنت در جامعه آن روز را به تصویر کشیده است. گستره موضوعات مطرح شده در این شعر که باورهای اعتقادی، تضادهای آیینی و مسائل عملی (اصطلاحاً فقهی) را دربر می‌گیرد، نشان دهنده بخشی از تضادهای موجود در آن دوران است. در این مقاله تلاش شده است با بررسی ابیات این شعر، ابتدا خواستگاه اعتقادات و آیین‌های شیعی در روایات رسیده از اهل بیت (ع) نشان داده شده و در ادامه گزارش‌های تاریخی، اعتقادات و آیین‌هایی که ابن منیر در شعر خود به آنها اشاره نموده بیان شود.

مقاله سوم بررسی گستره جغرافیایی شیعه بر اساس گزارش‌های بیان «حی علی خیرالعمل» در اذان است. شیعیان بدون استثناء معتقد به وجوب ادای فراز مذکور در اذان بوده و اهل سنت آن را حرام یا مکروه می‌دانند. به همین دلیل این فراز نماد تشیع بوده و بیان آن نشانه‌ای از تشیع ساکنان یک منطقه به شمار می‌رود. از سویی دیگر به دلیل خصوصیت ویژه اذان که باید به صدای بلند گفته شود، گفتن حی علی خیرالعمل در اذان نیازمند قدرت اجتماعی و یا سیاسی است. بنابراین با بررسی گزارش‌های موجود در منابع تاریخی که بیان حی علی خیرالعمل در اذان را گزارش کرده‌اند می‌توان گستره جغرافیایی قدرت سیاسی و یا اجتماعی شیعه را به دست آورد. در این مقاله نشان داده شده است از شرقی‌ترین نقطه جهان اسلام (ملتان هند) تا غربی‌ترین نقطه جهان اسلام (قیروان و آندلس) شیعیان در اذان خود فراز مورد بحث را تکرار می‌کردند.

مقاله چهارم به بررسی تأثیر اجتماعی حرم‌های ساخته شده بر قبر امیرالمومنین (ع) در قرن چهارم پرداخته است. در اوایل این قرن ابوالهیجاء عبدالله بن حمدان، بنایی بر قبر امیرالمومنین (ع) ساخت. پس از وی، این کار توسط عضدالدوله دیلمی در نیمه‌های قرن چهارم ادامه یافت و بازگاهی بسیار مجلل بر قبر بنا نهاده شد. علاوه بر بنای ساخته شده، عضدالدوله اقدامات عمرانی دیگری نیز از جمله حفر قنات و ساخت بازار و خانه در اطراف حرم انجام داد. این اقدامات باعث جلب توجه شیعیان به شهر نجف و سکونت آنها در اطراف حرم گردید، به طوری که در مدتی کوتاه نجف به یک شهر تبدیل شد، افراد زیادی در آنجا ساکن شدند، بعد از سی سال از ساخت بارگاه برای شهر نجف دیوار ساخته شد، زیارت حرم‌های اهل بیت (ع) به صورت علنی و دسته جمعی انجام گرفت، هدایا برای حرم ارسال گردید، بزرگان در حرم امیرالمومنین (ع) دفن شدند و سازمانی برای اداره حرم ایجاد گردید. این نوشتار تمامی این تأثیرات اجتماعی را بررسی نموده است.

مقاله پنجم به موضوع رابطه میان گسترش تشیع در منطقه فارس از طریق تجارت اختصاص دارد. تجارت شیعیان با فارس در دوران امام صادق (ع) آغاز شد. افراد زیادی که با فارس روابط تجارتي داشتند، از جمله تاجران پارچه سابری در این منطقه حضور یافتند. بعد از شروع تجارت افزایش جمعیت شیعه در این منطقه قابل مشاهده است. در اصحاب امامان بعدی شیعه، راویان اهالی فارس دیده می شوند که دلیل بر این است این افراد حداقل یک حدیث مستقیم از امام نقل کرده اند. در اواخر قرن سوم محدثان و مولفان شیعه در فارس وجود داشتند که اسامی تالیفات آنها در کتاب های فهرستی شیعه موجود است. به علاوه در اوایل قرن چهارم برخی از دانشمندان شیعه به شیراز به عنوان مرکز فارس مهاجرت کرده و به فعالیت علمی مشغول شدند. بزرگی و شهرت این محدثان به حدی بود که برخی از محدثان بزرگ شیعه همچون محمد بن ابی زینب نعمانی و ابوالفضل شیبانی، شیراز را به عنوان مقصد علم آموزی خود انتخاب کردند. در اواخر قرن چهارم نیز رساله هایی توسط شیخ صدوق و شیخ مفید در پاسخ اهالی فارس نوشته شد که نشان از وجود روابط علمی میان علمای شیعه با اهالی فارس دارد.



نقد و بررسی اثر

تا اینجا تصویری کلی از پنج مقاله که در این کتاب گردآوری شده اند ارائه شد. نخستین نقدی که باید نسبت به این اثر مطرح کرد این است که مولف از ارائه و تبیین مبادی تصویری و تصدیقیه پروژه تحقیقاتی خود غفلت کرده است و همین امر، مانعی بزرگ در جهت فهم و خوانش درست اثر پدید آورده است. چنانکه اشاره شد، مولف کتاب صرفاً در بخش مقدمه در حد یک پاراگراف به توضیح درباره نظریه سرمایه اجتماعی بوردیو بسنده کرده است، حال آنکه جا داشت حداقل ضمن چند صفحه، تصویری دقیق از این نظریه پیشروی مخاطب ترسیم می کرد؛ چراکه اساس این پژوهش و ایده اصلی آن بر پایه نظریه سرمایه بوردیو استوار است و تا زمانی که خود نظریه در نظر خواننده مبهم و ناشناخته باشد، توان تحلیل و درک صحیح از فحوای اثر از مخاطب سلب می شود. این مسئله نخستین اشکالی است که در خصوص اثر به چشم می خورد و از این جهت ضروری است در چاپ های بعدی، در همان ابتدای کار، توضیحاتی در خصوص این نظریه ارائه شود تا خلأ ذهنی خواننده در همان آغاز با ترسیم تصویری دقیق از نظریه بوردیو رفع شود و راه سنجش و تحلیل عمیق تر کتاب گشوده گردد.

دومین نقد اساسی که به محتوای کتاب و رویکرد پژوهشی جناب محمدحسین افراخته وارد است، ارتباط گنگ و نامفهوم محتوای کتاب با نظریه سرمایه بوردیو است. یعنی نه تنها ایشان از تبیین نظریه سرمایه در آغاز بحث امتناع کرده است بلکه برای مخاطبینی که با نظریه بوردیو آشنایی کامل یا ضمنی دارند، نسبت مقالات این کتاب با محور مباحث بوردیو نسبتی گنگ و نامعلوم است. به نظر می رسد ارتباط مباحثی که ضمن هر مقاله



بیان شده است با نقاط کلیدی نظریه بورديو نسبتی کاملاً صوری و غیردقیق است، مضاف بر اینکه خود مولف نیز از توضیح و تبیین این نسبت ناتوان مانده و در کل اثر هیچ اشاره‌ای به این موضوع نکرده است؛ یعنی در اثنای مباحث کتاب اساساً هیچ اشاره‌ای به نظریه مذکور نشده است. باید توجه داشت وقتی فردی مدعی است که می‌خواهد از منظر یک نظریه به تبیین و تحلیل یک رویداد پردازد، چنین انتظار می‌رود که وی در هر گام و در هر فراز از پژوهش خود، نسبت آن نظریه و رویداد مورد پژوهش را به دقت تصویر کند و در سطر سطر کتاب، اشارات مستقیم و غیر مستقیم مولف به نظریه مذکور مشهود باشد، حال آنکه این اثر به کلی فاقد این خصوصیت است و جناب افراخته به طرز فاحشی در طی مباحث کتاب، از موضوع و رویکرد اصلی اثر خارج شده است.

از آنجا که نقد مذکور می‌تواند وجهت علمی اثر را به صورت جدی با چالش روبرو کند، لذا شایسته است در ابتدا تصویری کلی از ساختار و بستر نظریه بورديو مطرح شود تا مخاطبان بتوانند نسبت این دو، یعنی مقالات اثر و نظریه بورديو، را به دوری بنشینند. پیر بورديو یکی از نام‌آشنا ترین جامعه‌شناسان قرن بیستم است که اندیشه‌هایش هنوز مورد توجه پژوهشگران قرار دارد و نظریه سرمایه او کماکان کانون نقد و نظرها در حوزه علوم اجتماعی است. از اوسى عنوان کتاب و بالغ بر چهارصد عنوان مقاله بر جای مانده که به خوبی بیانگر گستره اندیشه‌های اوست. در یک نگاه، آثار بورديو مجموعاً از یک نظریه پایه‌ای منشا می‌گیرد و آن اینکه جامعه پیش از هر چیز، یک نظام سلطه است که سازوکارهای بی‌شماری را به راه می‌اندازد تا بتواند خود را بازتولید کند. بنابراین ما نه فقط در عرصه‌هایی همچون مناسبات اقتصادی، با گروه‌های سلطه‌گر و زیرسلطه روبرو هستیم بلکه در بسیاری از عرصه‌های دیگر نیز با همین نوع از رابطه سروکار داریم. رسالت بورديو، شناسایی و معرفی عرصه‌هایی است که رابطه سلطه‌گر و سلطه‌پذیر در آن جریان دارد. (فکوهی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۴)

به عنوان نمونه، مسئله محوری بورديو در کتاب «تمایز» چگونگی «تمایزآفرینی» طبقات فرادست از طریق سرمایه فرهنگی درونی‌شده آنها است. (موید حکمت، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۶) تلاش او در این اثر معطوف به نشان دادن این امر است که به رغم برابری صوری، افراد بنا به تعلقاتشان به طبقات اجتماعی، رابطه‌ای نابرابر با فرهنگ مشروع دارند. (موید حکمت، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۸)

بورديو بر همین پایه، نظریه اشکال فرهنگی، اجتماعی و نمادین سرمایه‌داری را در برابر صورت اقتصادی سرمایه‌داری مطرح کرد. باید توجه داشت نظریه سرمایه بورديو در تداوم و نسبت تاریخی با ایده کارل مارکس درباره مفهوم «سرمایه» ایجاد شد. مارکس نخستین بار این موضوع را دست‌مایه مفهوم‌پردازی خود قرار داد و نظریه سرمایه را در قالب مناسبات اقتصادی و صورت‌بندی حیات اجتماعی فصل‌بندی کرد (اکبری، ۱۳۹۴، ص. ۶۰). در نظریه مارکس، سرمایه بخشی از ارزش اضافی است که سرمایه‌داران از گردش کالاها و پول



در فرایندهای تولید و مصرف، آن را به دست می‌آورند. (توسلی، ۱۳۸۴، ص. ۲) باید به این نکته اشاره کرد که بحران‌های ناشی از اجرای برنامه‌های توسعه اقتصادی، زمینه مساعدی را برای بسط مفهوم سرمایه فراهم کرد. (اکبری، ۱۳۹۴، ص. ۶۱)

در نزد بورديو، سرمایه اقتصادی که شامل سرمایه‌های مالی، میراث منقول و غیرمنقول، دارایی‌های گوناگون و غیره می‌باشد تنها یکی از سرمایه‌های موجود در جامعه است و در کنار آن ما لاقلاً سه نوع دیگر از سرمایه را واجد هستیم. نخستین مورد، سرمایه فرهنگی شامل تحصیلات و به دست آوردن قابلیت‌های فرهنگی و هنری، یانی و کلامی است؛ دومین مورد، سرمایه اجتماعی است به معنی به دست آوردن موقعیت‌های اجتماعی و برخورداری از شبکه‌های کمابیش گسترده‌ای از روابط، دوستان و آشنایان که می‌توانند در مواقع ضروری به نفع فرد وارد عمل شوند؛ مورد سوم سرمایه نمادین است که به دلیل موقعیت‌های کاریزماتیک و یا با تکیه بر نمادها و قدرت‌های پیش زمینه‌ای برای نمونه نهادها، سازمان‌ها، دین، قومیت و ... برای فرد ایجاد می‌شود. (فکوهی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۵) توجه به این نکته ضروری است که ایده سرمایه اجتماعی به عنوان یکی از شکل‌های سرمایه غیراقتصادی که بر اهمیت شبکه روابط اجتماعی تأکید می‌کند علاوه بر بورديو توسط اندیشمندانی چون جیمز کلمن، پوتنام و لین نیز مورد توجه قرار گرفته است. افراد نام‌برده علی‌رغم اختلافات نظری و روشی بریک مسئله اتفاق نظر داشتند و آن اینکه تأکید بر پیامدهای مثبت جامعه‌پذیری و قرار دادن این پیامدها در ظرفی مانند سرمایه، کشف ظرفیت جدیدی از پیوندهای جمعی انسان‌هاست. (اکبری، ۱۳۹۴، ص. ۶۱) در نظریه بورديو، کارکرد سرمایه اجتماعی تابع این قاعده مهم است که چگونه افراد با سرمایه‌گذاری در شبکه روابط جمعی می‌توانند موقعیت اقتصادی بهتری در یک فضای اجتماعی سلسله‌مراتبی کسب کنند. (اکبری، ۱۳۹۴، ص. ۶۷)

در همین راستا، بورديو بر قابلیت تبدیل انواع مختلف سرمایه تأکید داشت و سرمایه اقتصادی را ریشه انواع دیگر سرمایه می‌دانست و به تعبیر دیگر، سرمایه اجتماعی در نظر بورديو لباس مبدل برای سرمایه اقتصادی است. بنابراین به کمک سرمایه اجتماعی، کنشگران قادر هستند مستقیماً به منابع اقتصادی دست یابند. در یک عبارت، کاربرد سرمایه اجتماعی در نزد بورديو بر این درک استوار است که افراد چگونه با سرمایه‌گذاری بر روابط جمعی، وضعیت اقتصادی خود را در یک فضای اجتماعی سلسله‌مراتبی بهبود می‌بخشند. (توسلی، ۱۳۸۴، ص. ۹)

حاصل کلام اینکه اندیشه اصلی سرمایه اجتماعی بر این پایه استوار است که خانواده، دوستان و همکاران دارایی بسیار مهمی را تشکیل می‌دهند که یک فرد می‌تواند آنها را به کار گیرد و یا برای منافع مادی استفاده کند. طبق این تعریف، اجتماعاتی که از نعمت مجموعه گوناگونی از شبکه‌های اجتماعی و انجمن‌های مدنی برخوردار هستند، در یک وضعیت مستحکم‌تری در مواجهه با فقر، آسیب‌پذیری و حل منازعات قرار دارند و بهتر

می‌توانند از فرصت‌های جدید بهره ببرند. (توسلی، ۱۳۸۴، ص. ۶)

با این توصیف از نظر بورديو، هر فرد و هر مجموعه‌ای از افراد در جامعه دارای سرمایه‌ای کلیمی شوند که خود ترکیبی است از سرمایه‌های نامبرده. به اعتقاد وی، درجوامعی مثل فرانسه کسانی در بالاترین رده اجتماعی قرار می‌گیرند که دارای بالاترین سرمایه کل هستند، همچون سیاستمداران و مشاغل آزاد. در عین حال کسانی در پایین‌ترین رده قرار می‌گیرند که کمترین سرمایه کل را دارا هستند نظیر مزدبگیران زراعی و کارگران صنعتی ساده. (فکوهی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۵)

نتیجه سخن اینکه از نظر بورديو سرمایه بسته به حوزه فعالیت آن می‌تواند خود را به سه شکل بنیادی در آورد. شکل اول، «سرمایه اقتصادی» است که مستقیماً قابل تبدیل شدن به پول است. شکل دوم، «سرمایه فرهنگی» است که بسته به شرایط معین قابل تبدیل به سرمایه اقتصادی است و می‌توان آن را به شکل کیفیت آموزشی نهادینه کرد. شکل سوم، «سرمایه اجتماعی» است که از تعهدات اجتماعی تشکیل شده و در شرایط معین قابل تبدیل شدن به سرمایه اقتصادی است. (توسلی، ۱۳۸۴، ص. ۷)

چنانکه اشاره شد یکی از اشکال سرمایه، سرمایه فرهنگی است. بورديو سرمایه فرهنگی را چنین تعریف می‌کند: صورت‌هایی از دانش، مهارت‌ها، آموزش و مزایایی که یک انسان واجد آن است و به او اجازه می‌دهد که یک جایگاه بالاتری در جامعه کسب کند. از دیدگاه بورديو، پدران و مادران به فرزندان خود با انتقال نگرش‌ها و معرفت‌هایی که در سیستم آموزشی جاری، به موفقیت آنان کمک می‌کند سرمایه فرهنگی می‌بخشند. (روحانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴)

از نظر بورديو، سرمایه فرهنگی در سه سطح قابل ترسیم است: سرمایه فرهنگی تجسم‌یافته^۱؛ سرمایه فرهنگی عینیت‌یافته^۲؛ سرمایه فرهنگی نهادینه‌شده^۳. سرمایه فرهنگی عینیت‌یافته بیشتر در کالاها و اشیای مادی تجسم می‌یابد. از ویژگی‌های بارز آن، قابل انتقال بودن است. به عبارت دیگر، به تمامی اشیاء و کالاهای فرهنگی، سرمایه فرهنگی عینی می‌گویند. خصلت اساسی این سرمایه در این است که بر دارندگان آن اثر آموزشی می‌گذارد. (قاسمی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰)

از مجموع آنچه در باب نظریه سرمایه بورديو بیان شد می‌توان نتیجه گرفت نظریه سرمایه بورديو با هدف شناسایی انواع دیگر سرمایه در دنیای معاصر در راستای تحلیل و توجیه نابرابری موجود و ترسیم شبکه بازتولید آن مطرح شده است.

حال که توصیفی گذرا از نظریه سرمایه بورديو از نظر گذشت، فرصت آن است که نسبت هر فصل از کتاب «شیعیان متقدم» با نظریه مذکور مورد سنجش قرار گیرد.

در مقاله اول سعی مولف بر این بوده است که نشان دهد کتاب‌های اصحاب ائمه (ع)، خصوصاً کتاب حلبی، از جمله سرمایه‌های فرهنگی شیعیان به شمار می‌آید. مشکل کار اینجاست که مفهوم سرمایه فرهنگی در نظر بورديو با آنچه مولف درصدد اثبات آن بوده

است کاملاً متفاوت است. به عبارت دیگر، اعتقاد جناب افراخته بر این پایه استوار است که کتب روایی به مثابه میراثی ارزشمند است که اصحاب ائمه (ع) در راستای صیانت از آموزه‌های اعتقادی خود بر تدوین آن همت گمارده‌اند تا آنجا که این میراث بعدها منبع استنباط احکام و عقاید شیعی قرار گرفته است. این در حالی است که مفهوم سرمایه فرهنگی بورديو، طبق توصیفی که گذشت در یک پیش‌زمینه و بستر معنایی دیگری مطرح شده است. حال اگر جناب افراخته مدعی وجود نسبتی میان این دو است باید این نسبت را با توجه به ضوابط و چهارچوب نظری و روشی بورديو به شکل دقیق تبیین کند.

جالب اینجاست که ایشان در پاراگراف آخر مقاله اول تصریح می‌کند: «متداول بودن کتاب [حلبی] در میان تمامی اقشار جامعه حتی عوام‌الناس و نقل روایات متعدد از این کتاب در منابع حدیثی بعدی همگی نشان می‌دهد این کتاب به راستی یکی از سرمایه‌های حدیثی شیعه به‌شمار می‌رود». با توجه به این سخن دانسته می‌شود هدف مولف، چنانکه عرض شد، نشان دادن این امر بوده که کتاب حلبی یکی سرمایه‌های ارزشمند تراث حدیثی شیعه است. البته که مقاله مذکور در نشان دادن این امر کاملاً موفق بوده است و گستره ارجاعات اثر به خوبی نمایانگر این مسئله است؛ اما چنانکه عرض شد، نسبت این مقاله با نظریه سرمایه فرهنگی نسبتی کاملاً گنگ و مبهم است.

این اشکال در چهارم مقاله دیگر نیز به وضوح مشاهده می‌شود. به عنوان مثال نسبت قصیده تتریه ابن منیر طرابلسی در مقاله دوم با نظریه سرمایه اجتماعی کاملاً مبهم و نامعلوم است. متأسفانه مولف اثر در اثبات مباحث هر مقاله به صورت مبسوط به شرح و تبیین تمام مسائل مربوط به موضوع آن مقاله پرداخته است، غیر از مسئله اصلی که تبیین رابطه نظریه سرمایه با موضوع مقالات است.

سوی این اشکال، چند نقد دیگر هم در خصوص محتوای اثر قابل ذکر است. یکی اینکه محور اصلی و پی‌رنگ مشترکی که قرار است پنج مقاله گردآوری شده در این اثر را به هم ربط بدهد نامشخص است. مقاله اول درباره کتاب حلبی، مقاله دوم درباره قصیده تتریه، مقاله سوم درباره فراز «حی علی خیر العمل»، فراز چهارم درباره حرم‌های اهل بیت (ع) و فراز پنجم درباره تاجران شیعی می‌باشد. چه محور مشترکی در این پنج مقاله وجود داشته که مولف را بر آن داشته است که آنها را گزینش کند و در قالب یک اثر منتشر سازد؟ به نظر می‌رسد همانگونه که در عنوان کتاب قید شده، این مقالات در واقع جستارها و پژوهش‌هایی پراکنده درباره تبار اجتماعی شیعه هستند. بدین جهت شایسته بود هر کدام از آنها در قالب یک مقاله جداگانه منتشر شوند و در دسترس پژوهشگران قرار گیرند.

نکته دیگر اینکه متأسفانه شیوه نگارش و پردازش موضوع در برخی مقالات تاحدی غیر آکادمیک و غیر علمی است. به عنوان مثال، مقاله دوم کتاب با عنوان «تحلیلی تاریخی جامعه‌شناسانه بر قصیده ابن منیر طرابلسی» با هدف نشان دادن تضادهای هویتی مذهب تشیع و تسنن در قرون متقدم تالیف شده است. انتظار خواننده این است که مولف اثر،





ضمن تبیین قصیده به بررسی ابعاد اجتماعی سروده ابن منیره بپردازد و از خلال آن، تضادهای هویت اجتماعی شیعه را در قرون آغازین آشکار سازد. این در حالی است که جناب افراخته ذیل تبیین هر کدام از ابیات قصیده به بیان توضیحاتی پرداخته است که کاملاً در شمار مباحث کلامی و اعتقادی وارد است و هیچ ارتباطی با موضوع مقاله که بررسی تاریخی و اجتماعی است ندارد. مثلاً در مقام تبیین ابیات مربوط به عید غدیر یا ماجرای غصب فدک، سخنان ایشان آمیخته‌ای از اشارات اجتماعی و تاریخی و گزاره‌های کلامی و اعتقادی است. این درهم‌آمیختگی و توضیحات اضافی سبب شده است رویکرد علمی و آکادمیک مقالات در نظر مخاطب کم‌رنگ جلوه کند.

در پایان لازم می‌بینیم به وجه مثبت کتاب هم اشاره داشته باشیم. به عقیده من نکته مثبتی که در این اثر به چشم می‌خورد اولاً گستره دانش و معلومات مؤلف است. این نکته را می‌توان از کثرت پی‌نوشت‌ها و منابع هر مقاله و توضیحات گسترده مؤلف ضمن توضیح و تبیین هر مسئله دریافت. دومین امتیاز اثر، دقت نظر مؤلف و پرداختن به موضوعاتی است که کمتر مورد بحث قرار گرفته است. به عنوان مثال، بررسی فراز «حی علی خیر العمل» در اذان برای نمایاندن گستره حضور شیعیان در قرون آغازین از ابتکاراتی است که در جای خود شایسته تحسین است.

سخن آخر اینکه اگر نویسنده مدعی بررسی تاریخ اجتماعی شیعه از منظر نظریه بودیو نمی‌بود و هر کدام از مقالات به صورت جداگانه و پس از یک ویراستاری علمی در یک فصلنامه منتشر می‌شد قطعاً در موضوع خود پژوهشی ارزشمند به شمار می‌آمد اما انتشار یک مجموعه مقالات در قالب کتاب اقتضائات خاص خود را دارد که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره شد. با این وجود به نظر می‌رسد خواننده با مطالعه این کتاب، فارغ از اشکالات روشی و ساختاری آن، با محتوایی غنی روبرو خواهد شد که قطعاً نکات جدیدی به او می‌آموزد.

پی‌نوشت

1. Embodied cultural capital
2. Objective cultural capital
3. Institutionalized cultural capital

منابع

- اکبری، محمدعلی (۱۳۹۴). «رویکردی تاریخی بر شکل‌گیری و تحول نظریه سرمایه اجتماعی». جامعه‌شناسی تاریخی (ش ۱)، صص ۵۹-۸۶.
- توسلی، غلامعباس، موسوی، مرضیه (۱۳۸۴). «مفهوم سرمایه در نظریات کلاسیک و جدید با تأکید بر نظریه‌های سرمایه اجتماعی». نامه علوم اجتماعی (ش ۲۶)، صص ۱-۳۲.

- روحانی، حسن (۱۳۸۸). «درآمدی بر نظریه سرمایه فرهنگی». فصلنامه راهبرد (ش ۵۳)، صص ۷-۳۵.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۴). «پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنفکری». مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد (ش ۱)، صص ۱۴۱-۱۶۱.
- قاسمی، یارمحمد، نامدار جویمی، احسان (۱۳۹۳). «بررسی رابطه سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین فرهنگی (مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه دولتی ایلام)». فرهنگ ایلام (ش ۴۴ و ۴۵)، صص ۷-۲۱.
- مویدحکمت، ناهید (۱۳۹۲). «درآمدی بر رویکرد روش‌شناختی پیر بوردیو به مفهوم سرمایه فرهنگی». جامعه‌پژوهی فرهنگی (ش ۱)، صص ۱۵۵-۱۷۸.

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸



خوانش هایدگر از اصل بنیاد لایب نیتس به مثابه بنیاد مدرنیته

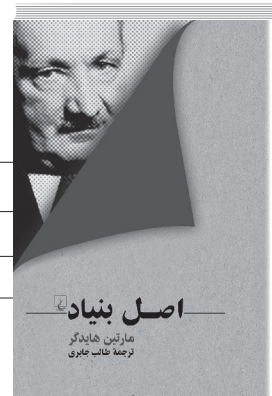
● مرضیه افراسیابی

چکیده: کتاب اصل بنیاد که حاصل درسگفتارهای هایدگر در سال‌های ۱۹۵۵-۵۶ و یک سخنرانی او در سال ۱۹۵۶ است، از آثار متأخر هایدگر محسوب می‌شود. محور این کتاب، تفکر پیرامون آموزه مهم لایب نیتس تحت عنوان اصل جهت کافی یا «اصل بنیاد» است که بیان می‌کند «هیچ چیزی بدون بنیاد نیست». هایدگر شکل‌گیری دوره مدرن به عنوان عصر اتم و پیدایش علم جدید و غفلت حذاکثری از هستی را محصول تفکری می‌داند که بر مبنای اصل بنیاد بنا شده است و در خلال درس‌گفتارها سعی دارد این مسئله را آشکار سازد. او در نهایت از امکان گوش سپردن به اصل بنیاد در آهنگی دیگر سخن می‌گوید که هم‌آهنگ با آهنگ هستی است و ما را در مسیر تفکری دیگر غیر از تفکر متافیزیکی راهبری می‌کند و به تفکر هستی نزدیک می‌کند. بر این اساس در این کتاب شاهد بسیاری از مؤلفه‌های تفکر متأخر هایدگر همانند بیان «تقدیر هستی» و «غفلت از هستی» و «اوج غفلت از هستی در دوره مدرن با شکل‌گیری علم و تکنولوژی مدرن» و «پیشی گرفتن اراده انسان بر عقل او در دوره مدرن» و «تفکر متافیزیکی» و «گذر از تفکر متافیزیکی» برای رسیدن به «تفکر هستی» هستیم، تا حدی که می‌توان این کتاب را خلاصه‌ای از آرای متأخر هایدگر دانست و همین مسئله بیانگر اهمیت این کتاب است. مقاله حاضر به معرفی و بررسی و نقد این کتاب و ترجمه فارسی آن که در سال ۱۳۹۷ به همت آقای طالب جابری و نشر ققنوس انجام شده است، می‌پردازد.

کلیدواژه: هایدگر، اصل بنیاد، اصل جهت کافی، لایب نیتس

مقدمه

مارتین هایدگر از تأثیرگذارترین و پراثرترین فلاسفه قرن بیستم است که دامنه اندیشه‌های فلسفی وی را می‌توان در حیطه‌های گوناگونی مانند هنر و ادبیات و الهیات و سیاست و



■ هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). اصل بنیاد، ترجمه طالب

جابری، تهران، ققنوس، ۲۴۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۳۵۷-۸

جامعه‌شناسی و... دنبال کرد؛ در ایران نیز آثار متعددی از این اندیشمند معاصر و پیرامون او به چاپ رسیده است و به دلایل متعدد اقبال قابل ملاحظه‌ای، در نسبت با سایر اندیشمندان غربی، به وی شده است؛ هرچند به سبب نوع بیان خاص هایدگر و شیوه مخصوص او در به‌کارگیری الفاظ و نیز تا حدی نامأنوس بودن روش او در تفکر، برخی بر این باورند که برای دریافت اندیشه هایدگر باید با اصل آثار او به زبان اصلی آن مواجه شد. ضمن قبول این اصل که به هر حال ترجمه نمی‌تواند انتقال دهنده تمام ابعاد اندیشه یک متفکر باشد، می‌توان ادعا کرد که در عین حال رجوع به آثار اصلی هایدگر، ولو در قالب ترجمه، می‌تواند نسبت به آثاری که به شرح و تفسیر آثار وی می‌پردازند، درک بهتری از آرای اصیل او را در اختیار خواننده قرار دهد. بنابراین، ترجمه آثار اصلی هر فیلسوف را می‌توان فرصت مغتنمی برای خوانندگان آرای آن فیلسوف که مشتاق درک اصیل اندیشه‌های وی هستند و در عین حال وی با زبان اصلی وی آشنایی ندارند، قلمداد کرد؛ هرچند شرط این مسئله صحت و دقت و روان بودن ترجمه است که در صورت عدم رعایت این مسئله چه بسا، تصویر نادرستی از اندیشه‌های مولف در ذهن خوانندگان ایجاد شود. بنابراین هرچند، ترجمه آثار اصلی فلاسفه نسبت به شروح و تفاسیر، امری ارزشمند تلقی می‌شود، اما نیازمند دقت و تلاشی مضاعف است و هرگونه خطایی در ترجمه این آثار، می‌تواند سنگ بنای اندیشه‌ای ناصواب در خصوص آن فیلسوف را در ذهن مخاطب پایه‌ریزی کند.

کتاب اصل بنیاد مارتین هایدگر که در سال ۱۳۹۷ توسط طالب جابری به فارسی ترجمه شده و به همت نشر ققنوس به زیور طبع آراسته گشته نیز مشمول همین قاعده است و همین مسئله ضرورت نگاه دقیق‌تر به این کتاب را بیش از پیش آشکار می‌سازد.

معرفی اثر

کتاب اصل بنیاد شامل یک دوره درس‌گفتارهای هایدگر در سال ۱۹۵۵-۵۶ در دانشگاه فرایبورگ تحت عنوان «اصل بنیاد» است که وی در سال ۱۹۵۷ این مجموعه درس‌گفتارها را به همراه یک سخنرانی که با همین عنوان در سال ۱۹۵۶ ارائه کرده بود، به صورت پیش‌نویس



چاپ کرد. این اثر در سال ۱۹۹۱ تحت عنوان "The Principle Of reason" به انگلیسی ترجمه شد. ترجمه فارسی این کتاب در سال ۱۳۹۷ توسط «طالب جابری» و نشر ققنوس صورت پذیرفته است. این ترجمه، به گفته مترجم، علاوه بر متن آلمانی اثر به ترجمه انگلیسی آن نیز نظر داشته است. آنچه در ترجمه فارسی این اثر دیده می‌شود، عبارت است از: مقدمه بسیار کوتاه مترجم فارسی بر کتاب، دیباچه اثر که نوشته مترجم انگلیسی است، متن اصلی و در نهایت واژه‌نامه آلمانی انگلیسی فارسی که به بیان برخی واژگان آلمانی متن به همراه معادل‌های فارسی و انگلیسی آنها پرداخته است.

اما مقصود از «اصل بنیاد» که در این کتاب محور بحث قرار گرفته، چیست و این موضوع در اندیشه هایدگر چه جایگاهی دارد؟ «اصل بنیاد»، بیانگر «اصل جهت کافی» است که نخستین بار در فلسفه لایب‌نیتس به شکلی روشن بیان شد و هایدگر در این کتاب با روش خاص خود و با نظری پدیدارشناسانه آن را مورد توجه قرار داده است. البته هایدگر پیش از این در مقاله «درباره ذات جهات عقلی^۲» که در سال ۱۹۲۸ به چاپ رسید نیز به موضوع اصل جهت کافی توجه نشان داده بود و در آنجا نیز «بنیاد» را هم‌سنگ و هم‌معنای «جهت کافی» برشمرده بود؛ اما اکنون پرسش در اینجاست که چرا هایدگر بنیاد را مساوق جهت کافی برمی‌شمرد. به نظر می‌رسد از مقدمه‌ای که او در سال ۱۹۴۹ به مقاله «درباره ذات جهات عقلی» افزوده است و در رسائل متعدد دیگری نیز بر آن تأکید کرده، می‌توان این نکته را دریافت که پیوند بنیاد با جهت کافی در این نکته ساده و مهم نهفته است که موجود بما هو موجود در تاریخ مابعدالطبیعه همواره بنیادی معقول داشته است (Heidegger; 1998; 97-98)، به نحوی که معقولیت مساوق موجودیت دانسته می‌شده و حتی شأن معقول محسوسات جنبه واقعی‌تر آنها را نسبت به جنبه محسوس تشکیل می‌دهد؛ در واقع این شأن معقول موجود بما هو موجود در تفکر مابعدالطبیعی است که مناط نسبت بنیاد و جهت کافی را تشکیل می‌دهد؛ از دیدگاه هایدگر با اینکه شأن مابعدالطبیعه پرسش از حقیقت وجود است، اما تا به حال به جای حقیقت وجود به موجود پرداخته و آن را به صورت «بنیادی معقول» به تمثیل درآورده است (طالب‌زاده، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۲). به همین سبب می‌توان گفت «اصل بنیاد» برای هایدگر که در پی گذر از مابعدالطبیعه است و آن را دانشی برمی‌شمرد که به جای پرداختن به وجود در موجود متوقف شده است، اهمیتی اساسی دارد، چرا که گویی پرداختن به بنیاد معقول موجودات یکی از ویژگی‌های اصلی تفکر مابعدالطبیعی است که برای وصول به تفکر هستی باید از آن گذر کرد، و لازمه چنین گذری فهم عمیق چیستی مابعدالطبیعه و تفکر مابعدالطبیعی است که پرداختن به بنیاد یکی از عناصر اصلی آن است. شاید از همین روست که هایدگر دوباره در واپسین آثار خود به «اصل بنیاد» می‌پردازد و سعی در روشن کردن چیستی این اصل و اهمیت آن در تفکر مابعدالطبیعی دارد.

هایدگر در رساله «اصل بنیاد» که از نوشته‌های متأخر او محسوب می‌شود، با رجوع دوباره به «اصل جهت کافی» بیان می‌کند که اصل بنیاد معمولاً به این نحو بیان می‌شود که: «هیچ چیز



بدون بنیاد نیست»؛ این اصل برای فاهمه بشرآشناست و فاهمه در فهم آن به زحمت نمی افتد، چرا که فاهمه انسان همواره به دنبال بنیاد و دلیل معقولی برای امور مختلف است؛ گویی همواره از ما به نحوی خواسته می شود تا به بنیادها توجه کنیم و ما آنچنان در تصورات و رفتارهایمان در پی بنیادها هستیم، که گویی اصل بنیاد را اصلی بدیهی می دانیم. اما از سوی دیگر، قرن ها طول کشید تا اصل بنیاد به صورت یک اصل صورت بندی شود، به عبارت دیگر اصل بنیاد که قرن ها بر تصورات و رفتار انسان ها حاکم بود و بر تفکر فلسفی غرب غلبه داشت، نخستین بار در خلال تأملات لایب نیتس در قرن هفدهم صورت بندی شد؛ بنابراین «دو هزار و سیصد سال طول کشید تا تفکر غربی به جایی رسید که اصل بنیاد را دریافت و آن را صورت بندی کرد»؛ و همین مسئله است که امری عجیب و حیرت آور است. در واقع، این نکته مایه شگفتی است که اصلی چنین آشکار که پیوسته در طول قرن ها شناخت و رفتار بشر را هدایت می کرده و ملاک فکر و عمل انسان بوده، به قرن ها زمان نیاز داشته تا به صورت یک اصل بیان شود و شگفت آور از آن این است که ما هرگز در خصوص این کندي ظهور اصل بنیاد، تعجب نمی کنیم و این دوره نهفتگی طولانی اصل بنیاد، ما را نمی آزارد. هایدگر این رویکرد نسبت به اصل بنیاد را به نوعی مذمت می کند و آن را نابخردانه می خواند و خواهان گوش سپردن به این اصل و نحوه بیان آن است.

به گفته هایدگر، اصل بنیاد در صورت بندی معمول، چنین بیان می شود: «هیچ چیز بدون بنیاد نیست»؛ شکل ایجابی این اصل چنین است: «هر هستنده ای **ضرورتاً** بنیادی دارد»، چنانکه مشاهده می شود، این اصل ضرورتی را بیان می کند که گریزی از آن نیست و بنابراین، اصل بنیاد یک اصل بنیادی است. اما از دیدگاه هایدگر اصل بنیاد، اصلی بنیادی در کنار سایر اصول بنیادی دیگر نیست، بلکه برترین آنهاست چرا که اصل بنیاد، امری بنیادی را بیان می کند که اصل بنیادی تمام اصول بنیادی است؛ این در حالی است که آموزه های سنتی فلسفه اصل بنیاد را برترین اصل بنیادی نمی دانند، بلکه فلاسفه حتی خود لایب نیتس نیز، برترین اصل بنیادی را اصل «این همانی» برمی شمردند؛ در حالی که اصل «این همانی» نیز بر پایه «اصل بنیاد» است که استوار می شود، چرا که اصل «این همانی» نیز بر پایه بنیادهای عقلی شکل گرفته است؛ بنابراین «اصل بنیاد» برتر از اصل «این همانی» و برترین اصل بنیادی است (Heidegger; 1991; 3-9).

اکنون پرسشی مهم جلوه می کند: «بنیاد اصل بنیاد چیست؟». در برابر این پرسش با دو امکان مواجهیم که هر دو به یک اندازه جلب نظر می کنند. امکان نخست این است که اصل بنیاد را استثنائی برای مضمون این اصل در نظر بگیریم؛ یعنی آنکه بگوییم اصل بنیاد استثنائاً از آنچه اصل بنیاد بیان می کند یعنی اینکه هر آنچه هست، ضرورتاً بنیادی دارد تأثیر نمی پذیرد، بنابراین اصل بنیاد تنها امری است که از حکم خودش خارج می شود و در نتیجه بدون بنیاد و دلیل باقی می ماند. اما امکان دوم این است که اصل بنیاد را نیز متکی به بنیاد و دلیلی بدانیم. در این صورت این بنیاد و دلیل، هر چه که باشد، باید خود مستغنی از بنیاد و دلیل باشد؛ زیرا در غیر این صورت پرسش از بنیاد بنیاد ادامه پیدا خواهد کرد و گرفتار



تسلسل خواهیم شد؛ بنابراین در این صورت نیز اصل بنیاد به بنیادی منتهی می‌شود که بنیادی ندارد؛ از این رو به نظر می‌رسد «به مجرد اینکه گفته‌ایم این اصل را درباره خود این اصل جدی بگیریم، این اصل تفکر ما را در امر بی بنیاد فرو می‌افکند» (هایدگر، ۱۳۹۷، ص. ۳۴). به همین دلیل است که به گفته هایدگر، هنگامی که اصل بنیاد را به عنوان بنیاد اصول مطرح می‌کنیم با «دور» مواجه می‌شویم؛ گویی چیزی در خود می‌چرخد، اما این دور، دور باطل نیست؛ چیزی به دور خود حلقه می‌زند، اما قفل نمی‌شود، بلکه بلافاصله گشوده می‌شود؛ اینجا سرآغازی هست که همانا یک اتمام است. هایدگر اینجا را نقطه شروع بحث از حقیقت اصل بنیاد می‌داند و سعی می‌کند تا با تعمق در واژگانی که بیانگر اصل بنیاد هستند، به حقیقت این اصل نزدیکتر شود. به همین مناسبت او اشاره می‌کند که واژه «اصل» در لاتین معادل principium است و در آلمانی از ابتدای قرن هجده از واژه‌ی تازه ساخت «Grundsatz» به عنوان معادل principium استفاده شده است، و در یونانی واژه اصل معادل «axiom» است؛ به گفته هایدگر این سه واژه هر یک بار معنایی متفاوتی را دارند در حالی که ما در فلسفه و علوم آنها را به یک معنا به کار می‌بریم. اما اگر به خاستگاه واژه axiom نظر بیفکنیم مشاهده می‌کنیم که ریاضی‌دانان یونانی آکسیوم را به مثابه اصول بنیادی نمی‌فهمیدند، افلاطون نیز این واژه را به معنای بینش یافتن با چشم روح می‌فهمد؛ حتی لایب‌نیتس نیز به نوعی به همین تفسیر از آکسیوم معتقد است، با این تفاوت اساسی که او آکسیوم را به مثابه گزاره تعریف می‌کند و می‌گوید: «آکسیوم‌ها، گزاره‌هایی هستند که همه آنها را واضح می‌دانند و از نگاهی دقیق بر مفاهیم مرزی مبتنی هستند» (همان، ۳۹). به گفته هایدگر، اصل بنیادی بنیاد نزد لایب‌نیتس چنین آکسیومی است، با توجه به اینکه در این معنا پرینسیپ‌ها و هم آکسیوم‌ها خصلت گزاره‌ای دارند و برترین گزاره‌ها محسوب می‌شوند. از این رو هایدگر در جست‌وجوی بنیاد اصل بنیاد، به کاوش پیرامون معنای آکسیوم در خاستگاه یونانی آن می‌پردازد و می‌گوید: کلمه یونانی آکسیوما که از آکسیوم مشتق می‌شود، یعنی من چیزی را قدر می‌نهم. قدر نهادن را هر چند امروزه به معنای ارزش‌گذاری می‌فهمیم، اما یونانی‌ها تصور ارزش‌گذاری را از آن نداشتند؛ در عالم یونانی قدر نهادن یعنی «چیزی را به ظهور رساندن، ظهوری که آن چیز در آن در جایگاه خود حضور پیدا کند و در آن جایگاه حفظ شود». بنابراین، آکسیوم نشان دهنده آن چیزی است که به والاترین ظاهر، حاضر است، و این حضور حاصل ارزیابی انسان از آن نیست، بلکه آن بنفسه در والاترین ظاهر حاضر است و چیزهای دیگر ظهور خود را از او می‌گیرند. این در حالی است که این معنا در واژه لاتین principium و واژه آلمانی Grundsatz غائب است، در حالی که ما عادت کرده‌ایم که این واژه‌ها را به یک معنا به کار ببریم و آکسیوم را به نحوی تفسیر می‌کنیم که طبق آن نقش آکسیوم‌ها این است که به مثابه پیش‌فرض‌هایی معین، اصولی را بنا کنند که نظامی بی تناقض را در اختیار ما قرار دهد. این نوع تفکر آکسیوماتیک، در حال تغییر تفکر انسان به سویی است که با ذات تکنیک مدرن سازگار شود؛ از همین رو هایدگر بر همین کاربرد یکسان آکسیوم، principium و Grundsatz

دقیق می‌شود و با توجه به اینکه این کاربرد یکسان در خدمت تضمین آکسیوماتیک تفکر حسابگر است، خود را در مسیر تفکری قرار می‌دهد که در پی فهم تقدیر وجود در تاریخ تفکر غربی است.

به گفته هایدگر، لایب‌نیتس اصل بنیاد را یک پرنسپ (principium) می‌داند و آن را یکی از دو پرنسپ برتر می‌خواند: «دو پرنسپ برتر برای همه روش‌های اثبات وجود دارد که یکی پرنسپ عدم تناقض است و دیگری پرنسپ بازگرداندن بنیاد» (همان، ۵۱). هایدگر عبارت «بازگرداندن بنیاد» را در نسبت با «سوژه بودن انسان» در دوران جدید می‌داند؛ چرا که برای سوژه است که تمامی امور «باز-به حضور آورده»^۴ می‌شود. هایدگر بر اساس این عبارت لایب‌نیتس چنین بیان می‌کند که «لایب‌نیتس به این سبب موفق به کشف صریح اصل بنیاد شد اصلی که قرن‌ها از آن تبعیت شده بود که باید اصل بنیاد را به مثابه اصل بازگرداندن بنیاد اظهار می‌کرد... یعنی بنیاد چنان است که باید انسان به مثابه سوژه آن را پیش نهد» (همان، ۵۵). بر همین اساس است که هایدگر اصل بنیاد را بنیاد علوم مدرن امروز و بنیاد دانشگاه‌های امروز برمی‌شمرد و جهان کنونی را که به عنوان «عصر اتم» می‌شناسیم، تحت فرمان دعوی اصل قدرتمند بازگرداندن بنیاد می‌داند. امروزه دعوی بازگرداندن بنیاد همه چیزهایی که انسان با آنها احساس «در خانه بودن» می‌کند را از او جدا می‌سازد و او را نسبت به خانه‌اش یعنی زمین بیگانه می‌کند؛ «دعوی اصل قدرتمند بازگرداندن بنیاد انسان امروزی را از بقا روی زمین محروم می‌کند» (همان، ۶۷).

هایدگر به پنج نکته اصلی در رابطه با اصل بنیاد اشاره می‌کند. او اولین نکته از نکات پنج‌گانه را در ارتباط با دوره نهفتگی اصل بنیاد، علی‌رغم حضور ناگفته آن در اندیشه بشر می‌داند و این پرسش را مطرح می‌کند که «اصل بنیاد در این دوره دوهزار و سیصد ساله کجا و چگونه خفته بود؟»؛ در پاسخ به این پرسش او این کمون و نهفتگی اصل بنیاد را از سوی خود هستی می‌داند و آن را تقدیر هستی برمی‌شمرد که به موجب آن دوره کمون اصل بنیاد رقم زده شده است. دومین نکته از نکات پنج‌گانه با اشاره به صورت بندی لایب‌نیتس از اصل بنیاد بیان می‌شود؛ با صورت بندی لایب‌نیتس از اصل بنیاد دوره کمون اصل بنیاد که به موجب تقدیر هستی رخ داده بود، پایان یافت و اصل بنیاد به مثابه یک اصل بنیادی برتر ظهور پیدا کرد؛ گویی تقدیر هستی بر این تعلق گرفته که اصل بنیاد به عنوان برترین اصل بنیادی بر هستندگان مسلط شود. هایدگر این آشکارگی اصل بنیاد را نه ناشی از حرکت به سمت ظهور هستی بلکه ناشی از مضایقه افزون هستی می‌داند. در این دوره هستنده به مثابه ابژه پدیدار می‌شود و در نسبت با سوژه معنای یابد و در همین شرایط است که علم طبیعی مدرن و تکنیک مدرن امکان ظهور می‌یابد. بنابراین با صورت بندی اصل بنیاد در کلام لایب‌نیتس هرچند دوره نهفتگی اصل بنیاد به پایان می‌رسد، اما این اصل خود را به مثابه اصل هستی آشکار نمی‌کند، بلکه به مثابه «اصل بازگرداندن جهت کافی» عنوان می‌شود؛ از این در دوره جدید رو نهفتگی اصل بنیاد با یک مضایقه قطعی تر هستی خود را نشان می‌دهد تا جایی که به نظر می‌رسد امروزه مضایقه هستی





به تمامه تحقق یافته است. سومین نکته از نکات پنج‌گانه این است که امروزه اصل بنیاد به مثابه اصلی قدرتمند در زندگی بشر اعمال قدرت می‌کند و این اعمال قدرت مخوف ناشی از ابژه شدن طبیعت است به نحوی که ادعا می‌شود که می‌توان رویدادهای طبیعت را به مثابه اموری قابل محاسبه و متقن نشان داد. چهارمین نکته این است که بنیاد تا آنجا که امروزه مطرح است، از «چرایی» امور سخن می‌گوید، در حالی که «چون» نیز بنیاد را نشان می‌دهد، اما بنیادی متمایز و غریب را؛ با توجه به این نکته است که هایدگر با اشاره به سخن «آنجلوس سیلیوس» آنجا که گفته است: «گل سرخ بدون چراست، می‌شکفت چون می‌شکفت»، این مطلب را بیان می‌کند که گل سرخ بدون چراست، اما بدون بنیاد نیست. گل سرخ می‌شکفت، چون می‌شکفت و برای شکفتنش نیازی ندارد تا بنیاد شکفتنش را برای انسان باز، به حضور آورد؛ اما این بدان معنا نیست که شکفتن گل سرخ بنیادی ندارد، بلکه گل سرخ می‌شکفت، چون می‌شکفت، به عبارت دیگر بنیاد شکفتن در خود آن است، شکفتن برآمدن محض از خود خویش است؛ چنانکه زیبایی صفتی نیست که به مثابه چیزی تزیینی به هستنده‌ها اضافه شود، بلکه یکی از والاترین شیوه‌های هستی است که عبارتست از ظهور محض و از خویش برآمدن، همانکه متفکران یونانی آن را «فوسیسی» می‌نامیدند. بنابراین بنیاد شکفتن گل سرخ، بودن آن است. در اینجا اصل بنیاد انکار نمی‌شود، اما به شیوه‌ای که ما تا کنون می‌شناختیم نیز بیان نشده بلکه در اینجا بنیاد به مثابه اصل هستی خود را آشکار می‌کند. از این منظر است که بنیاد به مثابه هستی و هستی به مثابه بنیاد خود را نشان می‌دهد. در نهایت هایدگر پنجمین نکته از نکات پنج‌گانه را خوانش اصل بنیاد با آهنگی دیگر می‌داند، به نحوی که در این تغییر آهنگ گویی اصل بنیاد کاملاً به اصلی دیگر بدل می‌شود، اصلی که شاید دیگر نتوان آن را یک اصل به معنای دستوری و منطقی دانست. به گفته هایدگر توجه به این پنج نکته، تفکر را از ساحت اصل بنیاد به مثابه یک اصل بنیادی برتر در باب هستنده‌ها، به ساحت سخنی می‌آورد که از هستی سخن می‌گوید.

در ادامه هایدگر خود مضایقه داری هستی را که در دعوی قدرتمند اصل بنیاد به نهایت خود رسیده است، ویژگی ذاتی هستی می‌داند و بر آن است که این ویژگی تاریخ هستی را شکل داده است. او با اشاره به نگاه یونانیان باستان به هستی چنین بیان می‌کند که هستی به مثابه فوسیسی همچون امری خود آشکار می‌هستد، اما به این امر یک خود پوشیده داری تعلق دارد. چنانکه پیشتر نیز بیان شد، هایدگر تأکید می‌کند که پایان دوره نهفتگی اصل بنیاد، مقارن با پایان دوره خود پوشیده‌داری هستی نیست، بلکه هنگامی که اصل بنیاد به مثابه یک اصل بنیادی برتر بروز می‌یابد، هستی به طریقی قاطع‌تر از پیش خود را مضایقه می‌کند و این زمانی است که تفسیر جدیدی از هستی هستنده‌ها بسط می‌یابد و هستی همچون ابژه آگاهی مطرح می‌شود و این همزمان بدین معناست که هستی خود را به مثابه اراده متجلی می‌کند. به گفته هایدگر، پس از فلسفه دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس، نخستین بار با فلسفه کانت گام سرنوشت‌سازی به سوی ابراز هستی به مثابه ابژه آگاهی و

اراده برداشته شد (همان، ۱۲۵). از همین رو، هایدگر برای فهم بهتر تقدیر هستی که منجر به شکل‌گیری دوره جدید شده است، نسبت میان لایب‌نیتس و کانت را در بطن تاریخ تفکر غرب مورد توجه قرار می‌دهد.

هایدگر فلسفه کانت را حول محور نقد عقل محض می‌بیند و نقد عقل محض را عنوان گسترده و سرشاری می‌داند که بر کل فلسفه کانت حکمفرماست. عقل، ratio است و ratio یعنی قوه اصول بنیادی، یعنی قوه بنیاد. عقل، بنیاد بنیادگذاری است. بنابراین کانت که شرایط پیشینی امکان طبیعت و آزادی را مورد بررسی قرار می‌دهد، به بررسی اموری می‌پردازد که می‌تواند به مثابه هستنده بر انسان پدیدار شود و اموری که نمی‌تواند همچون هستنده برای انسان آشکار شود. هایدگر بیان می‌کند: «کانت، نخستین کسی است که از زمان فلسفه یونانی‌ها بار دیگر پرسش از هستی هستنده‌ها را به مثابه پرسشی طرح می‌کند که باید بسط یابد. ... البته تأملات کانت در این مسیر در خط سیری کاملاً متفاوت با تفکر یونانی اتفاق می‌افتد. ... جهت و پهنه راه پرسشگری کانت را ratio مشخص می‌کند، ratio به معنای دو پهلوی عقل و بنیاد» (همان، ۱۴۴). از اینجا، هایدگر به تأمل بر روی معنای ratio می‌پردازد و از این طریق مسیر تفکر خویش درباره‌ی اصل بنیاد را ادامه می‌دهد.

به گفته هایدگر ratio به فعل reor تعلق دارد که معنای آن این است: چیزی را به مثابه چیزی گرفتن؛ و آنچه به مثابه چیزی گرفته می‌شود، ذیل آن قرار داده می‌شود؛ در این «ذیل چیزی جای گرفتن» آنچه چیزی ذیل آن قرار می‌گیرد، برای آنچه ذیل آن قرار می‌گیرد، مهیا می‌شود (همان، ۱۸۵). بنابراین، ratio شأنی از عقل است که می‌تواند معنایی را به جای معنایی دیگر بنشانند و یا حکم چیزی را به چیزی دیگر بار کند، این شأن از عقل همان قوه اعتبار مفاهیم است که عقل با بهره‌گیری از آن حد و ماهیت چیزی را به نحو مجازی برای چیزی دیگر اختیار می‌کند. اما فعل reor از وجهی دیگر با فعل rechnen تناسب دارد؛ rechnen یعنی چیزی را مطابق چیزی میزان و تنظیم کردن یا به عبارت دیگر چیزی را معادل چیزی قرار دادن؛ بنابراین فعل rechnen با فعل calculate هم‌افق است که آن هم به معنای چیزی را برابر و معادل چیزی قرار دادن است. در واژه calculate بار معنایی محاسبه و اندازه‌گیری کردن نهفته است و در مفهوم محاسبه کردن نیز ارزشیابی و مقایسه کمی دو چیز مورد نظر است؛ بنابراین، گرچه در معنای اصلی reor و rechnen شمارش و محاسبه و اندازه‌گیری لحاظ نشده است، اما معانی این دو فعل با شمارش و محاسبه بی‌ارتباط نیست، یعنی در معنای تفصیلی آنها اندازه‌گیری و محاسبات عددی هم وارد شده است. بنابراین ratio که بیانگر عقلانیت دوره جدید است برای موجود بما هو موجود حدودی محاسبه‌پذیر و قابل اندازه‌گیری اعتبار می‌کند و آن را مهبای تصرف برای بهره‌گیری در نظام تکنولوژی می‌نماید. به عبارت دیگر، ratio طبیعت را به نحو ریاضیاتی در نظر گرفته و هرآنچه بیرون از صفت ریاضی موجودات باشد و نتوان آن را اندازه‌گیری کرد متعلق علم و شناخت قرار نمی‌گیرد، لذا کل طبیعت به عنوان امری محاسبه‌پذیر اعتبار شده است؛ از این رو ratio ساحتی است که در آن عقل و اراده با هم پیوند می‌خورد و بنیادهای عقلانی مسبق





به اعتبار حدود یا اختیار حدود می‌شود و این همان معنای مورد نظر هایدگر است که می‌گوید در عصر جدید، اراده نقطه اتکای بنیادهای عقلی قرار گرفته است و این بسطِ قوه اعتبار عقل با تأسیس اصل جهت کافی لایب‌نیتس وارد مرحله نهایی خود در تاریخ تفکر غرب شده است. از این رو به عقیده هایدگر اصل جهت کافی به نحوی که در فلسفه لایب‌نیتس صورت‌بندی شده است، تمهیدی است برای محاسبه پذیر کردن جهان به طور کامل و در سایه آن موجود بما هو موجود ماهیتی کمی و قابل اندازه‌گیری پیدا می‌کند و قدرت عظیم تکنولوژی منبع اصلی قدرت در عصر جدید قرار می‌گیرد (طالب‌زاده، ۱۳۸۰، ۱۴۴-۱۴۵).

اما اگر اصل بنیاد را در آهنگ دوم بشنویم، بنیاد به هستی تعلق خواهد داشت. اصل بنیاد در این آهنگ دوم دیگر اصلی متافیزیکی نیست، بلکه اصلی است که از منظر تقدیر هستی در فکر آمده است. در آهنگ دوم، دیگر به هستی نه بر حسب هستنده‌ها بلکه به مثابه هستی فکر می‌کنیم، یعنی در این آهنگ دوم بنیاد را نه به مثابه ratio، نه به مثابه علت، نه به مثابه بنیاد عقلی و عقل، بلکه آن را به مثابه «مجال در مقابل قرار گرفتن جمع‌کننده» می‌فهمیم. در این آهنگ دوم هستی تقدیراً با بنیاد همان است، این را نام سرآغازین تر آن یعنی «لوگوس» می‌گوید. به گفته هایدگر در مسیر تفکر پیرامون اصل بنیاد در این درس‌گفتارها، بدین جا هدایت می‌شویم که برای فرا رفتن از متافیزیک به سوی تفکر اصیل، اصل بنیاد را در این آهنگ دوم بشنویم که در آنجا در واژه ratio، کلمه لوگوس به شکل یونانی آن سخن می‌گوید. لوگوس نزد متفکران متقدم یونانی، همچون هراکلیتوس، همزمان هستی و بنیاد را می‌نامد. هایدگر در پایان درس‌گفتار سیزدهم، خود را در آغاز مسیری می‌یابد که در آن اصل بنیاد در آهنگی دیگر و در نسبت با هستی شنیده می‌شود و راهنمای خود را در این مسیر متفکران متقدم یونان مانند هراکلیتوس می‌داند که این‌گونه اصل بنیاد را دیده و شنیده بودند؛ بنابراین هایدگر در پایان این سلسله درس‌گفتارها از لزوم توجه به سخن متفکران متقدم یونان برای فهم اصل بنیاد به عنوان اصل هستی سخن می‌گوید.

پس از اتمام درس‌گفتارها، سخنرانی هایدگر در خصوص اصل بنیاد که آن را با همین عنوان در سال ۱۹۵۶ ایراد کرده است، در کتاب گنجانده شده است. این سخنرانی، گویی خلاصه‌ای از مطالبی است که هایدگر در درس‌گفتارها بیان کرده است. او در اینجا به شکلی دیگر بر نسبت بنیاد و ratio در صورت‌بندی آن به شکلی که لایب‌نیتس ارائه کرده است، تأکید می‌کند و می‌گوید پرسش از اصل بنیاد را در سه جنبه دنبال می‌کنیم:

۱. بنیاد، چه چیزی را بازگردان می‌کند؟

۲. چرا بنیاد باید بازگردانده شود؟

۳. بنیاد به کجا بازگردان می‌شود؟

او پاسخ این پرسش‌ها را در کلام لایب‌نیتس بدین گونه می‌بیند:

پاسخ پرسش نخست این است که بنیاد، حقیقتِ امور را بازگردان می‌کند و حقیقت نزد لایب‌نیتس همواره یک گزاره صادق یعنی یک حکم درست است. بنیاد، معیار حقیقت حکم



است که این معیار حقیقت حکم در زبان لاتین ratio خوانده می‌شود. پاسخ پرسش دوم این است که بنیاد باید بازگردانده شود زیرا بنیاد، ratio است؛ معیار حقیقت حکم است و اگر بازگردانده نشود، حکم بدون توجیه باقی می‌ماند. پاسخ پرسش سوم این است که بنیاد باید به انسان‌ها بازگردان شود؛ به انسان‌هایی که در مقام سوژه‌اند و متعلقات شناخت برای آنها باز به حضور آورده می‌شود. از نظر لایب‌نیتس احکام و جملات تنها زمانی صادق هستند که بنیاد پیوند موضوع و محمول به انسان به مثابه سوژه پیش نهنده بازگردانده شود؛ و بنیاد به مثابه ratio چنین بنیادی است. بنابراین، بنیاد به مثابه ratio فی‌نفسه بنیاد بازگرداندنی است. به واسطه بنیاد پیوند تصورات که به من بازگردانده می‌شود، امری که در مقابل سوژه پیش‌نهاد شده، نخستین بار به مثابه برابریست، یعنی به مثابه ابژه برای سوژه مقرر می‌گردد. بنابراین بنیاد نیز یکی از اموری است که باید به مثابه برابریست برای آنها باز به حضور آورده شود. بنابراین، بنیاد بما هو بنیاد یک بنیاد بازگرداندنی است؛ ذهنی است که باید به مثابه ابژه برای سوژه بازنموده شود.

بنابراین هنگامی که اصل بنیاد را یک اصل قدرتمند می‌نامیم، منظور این است که این اصل تعیین می‌کند که چه چیزی به مثابه ابژه ادراک و به‌طور کلی به مثابه هستند به حساب آید؛ به عبارت دیگر اصل بنیاد، اصل بنیادی تمام تصورات است و اگر تصویری ذیل اصل بنیاد قرار نگیرد، ratio بر آن حاکم نیست و بنابراین اعتباری ندارد. به عبارت دیگر، اصل بنیاد، اصل بنیادی تصورات عقلی است که امروزه به شکلی فراگیر بر تمامی تصورات و رفتارهای بشر حکمفرماست و تکنیک مدرن را شکل داده است؛ چرا که تکنیک مدرن مبتنی بر اصل حساب پذیری عام ابژه‌هاست و این اصل حاصل اصل قدرتمند بنیاد است. بدین نحو، سیطره اصل بنیاد ذات عصر تکنیکی مدرن را تعیین می‌کند.

اما اگر بتوانیم اصل بنیاد را در آهنگی دیگر بشنویم، خواهیم دید این اصل از «هستی» سخن می‌گوید، در این آهنگ دوم، اصل بنیاد به مثابه یک کلام هستی سخن می‌گوید که هستی و بنیاد را این همان می‌خواند. طبق این آهنگ دوم هستی یعنی بنیاد؛ هستی خود بنیاد است و به همین سبب که هستی، خود بنیاد است، بدون بنیاد باقی می‌ماند، هرچند بدان سبب که هستی خود بنیاد است، بنیاد می‌گذارد بدین معنا که هستند را مجال می‌دهد که یک هستند باشد. بنابراین هر هستنده‌ای به این سبب که از جانب هستی به مثابه بنیاد، به هستی آورده می‌شود، واجد بنیاد است زیرا در غیر این صورت هست نمی‌بود. به گفته هایدگر، اصل بنیاد در صورت بندی لایب‌نیتسی آن فقط به این دلیل معتبر است که کلام هستی حقیقت دارد و اصل بنیاد به مثابه کلام هستی، بنیاد اصل بنیاد به شکل لایب‌نیتسی آن است. به عقیده هایدگر هنگامی که هستی به مثابه بنیاد تجربه شود و بنیاد به مثابه ratio تعبیر شود، انسان نیز به عنوان «حیوان ناطق: animal rationale» شناخته می‌شود و این مطلبی است که در طول تطورات مختلف کل تاریخ تفکر غرب بدون استثناء صادق بوده است و امروزه جهان را به عصر اتمی کشانده است. اما اکنون هنگام آن است که

این پرسش را مطرح کنیم که آیا تعریف انسان به مثابه «حیوان ناطق» تمام ذات انسان را پوشش می‌دهد؟ یا می‌توان راه‌هایی را یافت که در آن خود را افسون شده به تفکر حسابگر واگذار نکنیم و بی‌تفکر از کنار امور تفکر برانگیز نگذریم؟ این پرسشی است که هایدگر خود را در آغاز مسیر آن می‌داند و گویی رسالت خود را در این می‌بیند که انسان‌ها را متوجه چنین مسیری کند که امروزه در فلسفه و متافیزیک غرب مغفول مانده است.

نقد و بررسی اثر و ترجمه آن

کتاب اصل بنیاد از آثار متأخر هایدگر محسوب می‌شود که در خلال سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۷ ارائه شده است. در این کتاب می‌شود روش خاص هایدگر در تفکر که خود او آن را «در راه بودن» می‌خواند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۸)، مشاهده کرد. گویی سیزده درس‌گفتار این کتاب به عنوان مسیری هستند که هایدگر در آنها با روش خاص خود به تأمل پیرامون اصل بنیاد پرداخته و مخاطب را نیز با خود همراه می‌کند.

این کتاب اصل جهت کافی را که نخستین بار لایب‌نیتس مطرح کرد، مورد توجه قرار داده است. هرچند هایدگر نوشته مستقلی درخصوص لایب‌نیتس ندارد اما در آثار مختلفی به برخی عبارات او اشاره کرده است. مثلاً رساله «متافیزیک چیست؟» هایدگر به نوعی حول این پرسش می‌چرخد که «چرا اشیاء هستند به جای اینکه نباشند؟»؛ و می‌دانیم که اصل پرسش را نخستین بار لایب‌نیتس مطرح کرده است، هرچند روش و محتوای پاسخ او به این پرسش بسیار متفاوت از هایدگر است. هایدگر به طور خاص اصل بنیاد یا همان «اصل جهت کافی» را هم دو بار مستقلاً مورد توجه قرار می‌دهد. یکی در سال ۱۹۲۹ و بار دیگر سال ۱۹۵۶، که این نشان‌دهنده درگیری ذهنی او در این مدت با اصل بنیاد است.

نکته‌ای که در این کتاب، نسبت به مقاله سال ۱۹۲۹، خود راه شکلی پررنگ نشان می‌دهد تأکید هایدگر بر این است که اصل بنیاد، صورت امروزی غرب به عنوان عصر اتم را ساخته است و سعی دارد تا این ادعایش را برای مخاطب آشکارا قابل مشاهده کند، پس از طرح این مسئله بیان می‌کند که باید اصل بنیاد را در آهنگی دیگر به عنوان اصل هستی و سخن هستی بشنویم که در این صورت ما را به مسیری دیگر رهنمون می‌شود. بنابراین برای گذر از متافیزیک و رسیدن به تفکر هستی، گوش سپردن به اصل بنیاد با آهنگی دیگر که آهنگ هستی است، ضروری است. گویی از همین روست که هایدگر در دوره متأخر تفکرش که در صدد بیان چیستی و چگونگی تفکر هستی در مقابل تفکر متافیزیکی است، دوباره به این اصل رو می‌کند، چرا که اصل بنیاد و متافیزیک رابطه وثیقی با یکدیگر دارند: تفکر متافیزیکی به دنبال بنیاد امور است و این بنیاد را جهت عقلی موجود در امور می‌داند که امروزه آن را تحت عنوان ratio می‌شناسیم و هرآنچه ذیل ratio نگنجد به عنوان امر پوچ و بی‌مایه کنار گذاشته می‌شود. حاصل این تفکر امروزه خود را در علم غربی نشان می‌دهد که سبب شده انسان جهان را نه به عنوان خانه و مأمن خویش بلکه به عنوان منبعی برای بهره‌برداری بنگرد و خواهان آن است که جهان را به هر نحوی که مطلوب



خواست خودش باشد صورت بدهد و این‌گونه است که امروزه هستی به غایت خود را از انسان پوشانده است. اما اگر بنیاد را نه به عنوان ratio بلکه به عنوان سخن هستی بشنویم، آنگاه این اصل آهنگی دیگر خواهد یافت و ما را به سوی هستی، که تا کنون بر ما نهان بوده است، رهنمون می‌شود. بنابراین اگر بگوییم هایدگر رسالت خویش را باز نمودن مسیر تفکر هستی می‌داند، آنگاه توجه به این اصل در آهنگی دیگر در مسیر تفکر هستی امری ضروری است و از این روست که هایدگر بدان می‌پردازد و بدین جهت این مفهوم در تفکر هایدگر مفهوم قابل توجهی است و باید مدّ نظر هایدگر پژوهان باشد. ترجمه این کتاب به فارسی نیز می‌تواند فرصتی برای آشنایی اصیل با این بُعد تفکر هایدگر فراهم کند.

درباره ترجمه این کتاب، باید ابتدا این نکته را یادآور شد که کتاب اصل بنیاد هایدگر پیش از این ترجمه نشده بود و اینکه مترجم و ناشر این کتاب به اثر تألیفی یک اندیشمند بزرگ معاصر که تا کنون ترجمه نشده توجه کرده‌اند، نکته ارزشمندی است.

مترجم این کتاب آقای «طالب جابری» است که دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران است و از این جهت که پایان‌نامه کارشناسی ارشد ایشان تحت عنوان «هستی و زبان در اندیشه مارتین هایدگر» در زمینه فلسفه هایدگر بوده است، می‌توان گفت آشنایی نسبتاً خوبی با این فیلسوف دارد. آثار دیگری که ایشان ترجمه کرده‌اند عبارت است از: آشنایی با مبانی علم حساب اثر «گوتلوب فرگه»، و نیز کتاب آشنایی با مارتین هایدگر از سری کتاب‌های فلسفه برای نوآموزان اثر «راینر روفینگ» که هر دو این آثار را انتشارات ققنوس به چاپ رسانده است؛ و نیز کتاب «مفهوم‌نگاشت: یک زبان فرمولی اندیشه محض ساخته شده بر اساس الگوی زبان فرمولی علم حساب» اثر گوتلوب فرگه که توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به چاپ رسیده است.

ترجمه این کتاب، ترجمه نسبتاً دقیقی است اما کاستی‌هایی هم دارد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود و امید است که با رفع این نقایص ترجمه بهتر و روان‌تری حاصل شود. مواردی که می‌توان برای بهبود ترجمه به آنها اشاره کرد عبارتند از:

۱. نیاز به اصلاح برخی معادل‌ها و انتخاب واژگان مناسب‌تر:

در صفحه ۲۱ کتاب عبارتی به این صورت نقل شده است: «شکل سلبی یک گزاره از شکل ایجابی آن روشن‌تر است». این عبارت، به شکلی که اکنون ترجمه شده، بیانگر اصلی کلی در خصوص تمامی گزاره‌هاست و می‌تواند این تصور را در ذهن مخاطب ایجاد کند که از دیدگاه هایدگر، در هر گزاره‌ای شکل سلبی آن آشکارتر از شکل ایجابی آن است؛ اما با مراجعه به متن اصلی و نیز ترجمه انگلیسی متن مشاهده می‌کنیم که معنای این عبارت چنین چیزی نیست؛ بلکه هایدگر تنها ناظر به اصل بنیاد چنین عبارتی را بیان کرده است و بنابراین ترجمه صحیح این عبارت چنین است: «شکل سلبی این اصل (گزاره) از شکل ایجابی آن روشن‌تر است» (Heidegger; 1957, 7)؛ به عبارت دیگر آنچه در متن به کار رفته، شکل معرفه‌واژه گزاره است



به این معنا که مقصود از گزاره یا اصل در این عبارت، همان اصل بنیاد است که جملات قبلی کتاب نیز در رابطه با آن بیان شده بود و بنابراین نمی‌توان آن را یک حکم کلی برای تمامی گزاره‌ها دانست؛ از این رو ترجمه آن به شکل نکره نمی‌تواند صحیح باشد.

نکته دیگر اینکه هایدگر عبارت *re-praesentatio* را در جلسه سوم (در صفحه ۵۲ کتاب حاضر) به عمد به صورت لاتین و با این طرز نوشتار به کار برده تا مخاطب را نسبت به واژه *praesentatio* که در بردارنده معنای حضور است، متوجه سازد؛ و در عبارات بعدی نیز از معنای حضور که منطوقی در این واژه است، استفاده‌های متعددی می‌کند؛ اما در کتاب این واژه با عبارت «باز نمایی» معادل گذاری شده است و این در حالی است که با ترجمه این عبارت به «باز-نمایی» معنای حضور که مد نظر هایدگر بوده، به مخاطب منتقل نمی‌شود و عبارات بعدی نیز جایگاه مناسب خودش را در ذهن مخاطب پیدا نمی‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به معنایی که هایدگر در ذهن داشته و استفاده‌های بعدی او از این واژه بهتر است این واژه «باز به حضور آوردن» ترجمه شود، و عبارات بعدی نیز با توجه به این معنا ترجمه و فهم شود.

به علاوه، واژه لاتین *Reddendae* که واژه‌ای مهم و بسیار تأثیرگذار در فهم متن است و به کرات در متن به کار رفته است، ترجمه نشده است و این مسئله سبب دشواری فهم متن برای مخاطب فارسی زبان می‌شود. هرچند درست است که هایدگر این واژه را به شکل لاتین و بدون تبدیل به معادل آلمانی به کار می‌برد، اما باید توجه داشت که عموم مخاطبین فارسی زبان، برخلاف مخاطبان اروپایی هایدگر، آشنایی با زبان لاتین ندارند، و از این رو بهتر بود مترجم محترم یا ترجمه این عبارت را در متن به کار می‌برد و توضیحاتی را در خصوص اصل لاتین و مقصودی که هایدگر مد نظر داشته در پاورقی بیان می‌کرد و یا اگر اصرار بر حفظ شکل لاتین این واژه در متن اصلی وجود داشته، در اولین کاربرد این واژه معنای آن به همراه توضیحاتی برای مخاطب فارسی زبان در پاورقی بیان می‌شد تا متن به شکل کنونی دچار ابهام و دشواری نشود. علاوه بر این، در برخی عبارات خود هایدگر این واژه را ترجمه کرده و ترجمه آن را به زبان آلمانی در متن به کار برده و در آن مواقع است که مترجم محترم نیز مطابق متن آلمانی، معادل آلمانی این واژه را به فارسی ترجمه کرده‌اند، و واژه «احاله» را به عنوان معادل این واژه به کار برده‌اند.

اما به نظر می‌رسد می‌توان معادل بهتری را برای آن انتخاب کرد؛ چرا که واژه *Reddendae* از ریشه *redo* است که مرکب است از *re* و *do* و معنای باز آوردن، باز-پس دادن و بازگرداندن را دربر دارد؛ هایدگر در این کتاب قصد دارد تناسب معنای این واژه را با *re-presentation* (باز-به حضور آوردن) نشان بدهد و درص ۵۲ کتاب این مسئله به روشنی قابل ملاحظه است؛ از این رو ترجمه «بازآوردن» یا «بازگرداندن» برای این واژه مناسب‌تر است، چرا که بیشتر می‌تواند تناسب معنای این واژه با «باز-به حضور آوردن» منتقل کند، اما با ترجمه این واژه به «احاله» این تناسب و ارتباط معنایی دو واژه، که مد نظر هایدگر بوده، به مخاطب منتقل نمی‌شود، و بنابراین ترجمه این واژه به «احاله» ترجمه مناسبی به نظر نمی‌رسد.

نکته دیگر اینکه برخی واژه‌ها در ادبیات فلسفی امروز زبان فارسی، شناخته شده‌اند و احیاناً بار معنایی خاصی دارند که با ترجمه آنها به عباراتی دیگر ممکن است آن بار معنایی خاص منتقل نشود؛ از جمله این واژگان می‌شود به واژه «مدرنیت» اشاره کرد. بهتر است این واژگان به همان صورتی که در ادبیات فلسفی شناخته شده‌اند در متن بیایند و بنابراین به نظر می‌رسد ترجمه مدرنیت به عصر جدید که در ص ۱۰۸ صورت گرفته، ترجمه مناسبی نیست. همین طور نیازی نیست کتاب لایب‌نیتس تحت عنوان «منادولوژی» که با همین عنوان در ادبیات فلسفی فارسی شناخته می‌شود، در صفحه ۸۸ به «منادشناسی» ترجمه شود، بلکه بهتر است همان صورتی که در ادبیات فلسفی رایج است، یعنی «منادولوژی» در متن استعمال شود.



۲. نیاز به توضیح برخی از واژه‌ها و مطالب در پاورقی یا مقدمه کتاب:
با توجه به اینکه هایدگر با بسیاری واژه‌ها، بازی‌های خاص زبانی می‌کند که نیاز دارد مخاطب به اصل و ریشه واژه توجه کند، فهم متن برای مخاطبانی که با ترجمه آثار هایدگر سروکار دارند، بسی دشوارتر می‌شود، و بخشی از تسهیل این مسئله به دوش مترجم کتاب است که بهتر است با اشارات و توضیحاتی در پاورقی‌ها، مخاطب را با این نحوه خاص استفاده هایدگر از واژگان همراه کند.

از جمله می‌توان به استفاده هایدگر از واژه انگلیسی «information» اشاره کرد، او در صفحه ۶۵ کتاب با اشاره به این واژه و اهمیت آن در دوره مدرنیت این نکته را مطرح می‌کند که امروزه information (اطلاعات) نقش ویژه‌ای در شکل دهی به انسان معاصر دارند؛ او برای بیان این نکته از ساختار واژه information استفاده می‌کند و با توجه به واژه «form» که منطوقی در information است، معنای صورت دهی اطلاعات به انسان امروزی را مطرح می‌کند؛ اما اگر این واژه صرفاً به زبان فارسی برگردان شود و به واژه form که در information جای گرفته توجه داده نشود، این مطلب و چگونگی برداشت هایدگر از این واژه برای مخاطب فارسی مغفول باقی می‌ماند؛ به نظر می‌رسد این مسئولیت بر عهده مترجم است که با شرح و توضیح این مسئله و توجه دادن مخاطب نسبت به واژه form و چگونگی استفاده هایدگر از آن، فهم این مسئله را برای مخاطب فارسی زبان میسر سازد.

همچنین در ص ۶۰ و ۶۱ که هایدگر ارتباط سوژه و اصل بنیاد را بیان کرده است، به نظر می‌رسد فهم بهتر ارتباط سوژه و بنیاد نیاز به توضیحاتی دارد که هایدگر در جای دیگر آن را بیان کرده و در اینجا بر مبنای آن سخن می‌گوید؛ و اگر بتوان در پاورقی برخی از این مطالب را بیان کرد فهم مطلب برای مخاطب تسهیل می‌شود؛ از جمله می‌توان به این مسئله اشاره کرد که از نظر لایب‌نیتس «حقیقت بودن» به معنای اندراج است که با «این همانی» بیان می‌شود، و اصل بنیاد است که بنیاد این همانی و یکی بودن موضوع و محمول را سبب می‌شود و از سوی دیگر بنیاد به این معنا صرفاً در افق سوژکتیویته امکان پذیر است؛ چرا که بنیاد بما هو بنیاد باید به سوژه بازگردان شود. اگر در کتاب اطلاعاتی در خصوص مفهوم حقیقت نزد لایب‌نیتس



و در دوره جدید بیان شود، و مخاطب از ارتباط امکان حقیقت نزد لایب‌نیتس و اصل بنیاد آگاه شود، به فهم بهتری دست پیدا می‌کند. به علاوه هایدگر برای آشکار شدن این مسئله که بنیاد و امکان حقیقت به این معنا در ساحت سوپزکتیویته با هم پیوند می‌خورند در جلسه دهم به فلسفه کانت اشاره می‌کند و با تفسیر اصل بنیاد بر مبنای «ترانساندانس» می‌کوشد تا ارتباط اصل بنیاد و سوپزکتیویته را آشکار کند و نشان بدهد که اصل بنیاد یا همان اصل جهت کافی، بنیاد کل تجربه ممکن بشر است (طالب زاده، ۱۳۸۰، صص. ۱۷۹-۱۸۳)، در آن فصل نیز در صورتی که به فلسفه کانت و چیستی ترانساندانس نزد کانت و اهمیت آن در فراهم آوردن امکان تجربه بشری اشارات مختصری صورت بگیرد، مخاطب توان همراهی بیشتری را با متن را خواهد داشت. می‌توان چنین مطالبی را که پیش نیاز فهم کتاب هستند، در مقدمه کتاب بیان کرد تا مخاطب با آمادگی ذهنی بیشتری وارد فضای کتاب شود.

۳. نیاز به ترجمه عبارات لاتین:

از آنجا که متن کتاب آمیخته به عبارات لاتین است، عدم ترجمه عبارات لاتین سبب ابهام و پیچیدگی متن شده است. اگر مترجم محترم اصرار بر این نکته دارند که تنها و تنها واژگان و عبارات آلمانی متن را ترجمه کنند، می‌شود عبارت لاتین در متن به صورت لاتین بیاید اما برای جلوگیری از عدم فهم معنای متن، ترجمه آن در پاورقی ذکر شود. ضمناً باید توجه داشت که مخاطبان فارسی زبان کتاب، برخلاف مخاطبان مستقیم هایدگر، عموماً آشنایی با زبان لاتین ندارند و نتیجه عدم ترجمه عبارات لاتین، که در کتاب به میزان نسبتاً قابل توجهی وجود دارد، برای مخاطبان فارسی زبان، عدم فهم متن است. نمونه های عدم ترجمه عبارات لاتین را می‌توان در صفحات ۳۷، ۶۹، ۸۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۷۴، ۱۸۴ مشاهده کرد. علاوه بر این عبارت *principium rationis* یا *principium reddenda daerationis* و گاه *sufficientis* *principium rationis* و یا *principium reddenda daerationis insufficientis* به کرات در متن به همین صورت به کار رفته است و ترجمه آن ذکر نشده و همین مسئله فهم متن فارسی را دشوار کرده است، به همین سبب به نظر می‌رسد لازم است ترجمه و حتی توضیحی پیرامون این عبارت در پاورقی یا مقدمه کتاب ذکر شود.

۴. نیاز به آوانگاری واژه‌های یونانی به صورت فارسی و گاه بیان ترجمه یا توضیحی پیرامون آن‌ها در پاورقی:

از آنجا که هایدگر از واژه‌های یونانی زیاد استفاده می‌کند، متن نسبتاً واژه‌های یونانی زیادی دربردارد و بهتر است برای مخاطب فارسی زبان این واژه‌ها با رسم الخط فارسی آوانگاری شود، چرا که عدم آشنایی مخاطب با حروف یونانی این واژه‌ها در متن برای او هیچ استفاده‌ای نخواهد داشت؛ ضمن اینکه به دلیل اینکه بسیاری از این واژه‌ها، واژه‌های شناخته شده‌ای در ادبیات فلسفی هستند، عموماً با آوانگاری این واژه‌ها به فارسی مخاطب متوجه چرایی

استفاده از آن‌ها می‌شود و حتی نیازی به ترجمه آنها نیست؛ هرچند بیان ترجمه یا شرحی پیرامون همین واژه‌ها نیز مخاطب را در فهم بهتر متن یاری می‌کند، علاوه بر این برخی از واژه‌های یونانی که ادبیات فلسفی کمتر به کار می‌روند و برای مخاطب بیگانه‌تر هستند بیشتر نیازمند ترجمه و شرح هستند و بهتر است ترجمه و شرحی پیرامون آنها در پاورقی ذکر شود. از جمله واژه‌های یونانی متن که به شکل یونانی در متن آورده شده‌اند و حتی آوانگاری آنها با رسم الخط فارسی انجام نشده است، عبارتند از: φιλοσοφία (فیلسوفیا) در صفحه ۱۷ کتاب، παῖδεία (پایدیا) در صفحه ۳۵ کتاب، αἶσθησις و αἶσθησις (آکیسوما، آکیسو و آکسیون) در صفحه ۴۰ کتاب، ὑποθεσις (هیپوتسیس) در صفحه ۴۱، θεσις در صفحه ۴۲، ἰδέα (آیدیا) و λόγος (لوگوس) و μεταφέρειν (متافرین) در صفحه ۹۴ و φυσίς (فوسیسی) در صفحه ۱۱۱، διαλεγέσθαι (دیالگستای) در صفحه ۱۶۱، προβλεψή (پروبلما) در صفحه ۱۶۳، οὐσία (اوسیا) در صفحه ۱۹۴، λογὸν διδόναι (لوگون دیدنای)، κοσμος (کوسموس) و αἰὼν (آیون) در صفحه ۲۰۸، همچنین عبارات یونانی صفحات ۱۲۲ و ۱۲۳ که بخشی از نقل قول ارسطو هستند و نحوه استفاده هایدگر از آنها نیاز به ترجمه و شرح دارند، به خصوص با توجه به اینکه بحث هایدگر تا چند صفحه آتی نیز حول این عبارت ادامه دارد. همین‌طور در صفحه ۱۵۷ هایدگر از عبارت τα οντα استفاده کرده و خود او ترجمه این عبارت به لاتین، فرانسه و آلمانی را در متن ذکر کرده، بهتر بود ترجمه فارسی این عبارت نیز در پاورقی برای مخاطب فارسی زبان ذکر می‌شد.



پی‌نوشت

1. Der Satz vom Grund
2. Vom Wesendes des Grunds: on the essence of Ground
3. Reddendaerationis
4. Re-present

منابع

- طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۸۰). «لایب‌نیتس و اصل بنیاد». مجله فلسفه: فصلنامه فلسفی ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۳۰۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ۱۵۷-۱۹۲.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). چه باشد آنچه خوانندش تفکر. ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). اصل بنیاد. ترجمه طالب جباری، تهران: ققنوس.
- Heidegger; Martin. (1998) Pathmarks: on the essence of ground; Edited by William McNeill and United States of America: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (1991): The principle of Reason. translated by Reginald Lilly, United States of America; Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1997) Der satz vom grund; Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann GmbH.

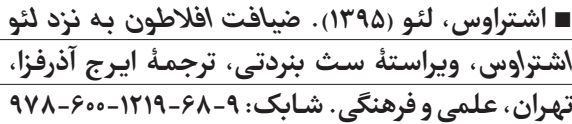


نقد کتاب ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس

• آریا یونسی

چکیده: لئو اشتراوس نامی مشهور در میان متخصصان فلسفه است، با این حال آثاری که درباره او نوشته شده اند بسیار کم است. اشتراوس را گاهی فیلسوفی متخصص در زمینه فلسفه سیاسی می دانند، در حالی که تخصص اصلی او فلسفه به طور کلی و تاریخ اندیشه هاست. در واقع، تعریف او از «سیاست» تمام زندگی را دربرمی گیرد و به همین دلیل «فلسفه سیاسی» در نظر او عموم فلسفه را دربرمی گیرد؛ امری قابل مقایسه با فهم افلاطونی از فلسفه. اشتراوس در زندگی علمی خود، هم در آلمان هم پس از مهاجرت به آمریکا، همیشه دو راه را پی گرفته است: از یک طرف در مواجهه با فیلسوفان باستانی در پی احیای پرسش های فلسفه باستانی و شناخت اندیشه های این فیلسوفان است، و از طرف دیگر، با دیدی نقادانه به فیلسوفان جدید می پردازد. این دو گرایش در کارهای اشتراوس در واقع نزدیک به هم هستند؛ چرا که قصد وی این است که میان فیلسوفان جدید و قدیم گفت و گویی برقرار سازد. اشتراوس یکی از شارحان برجسته در زمینه تاریخ فلسفه است که آثار تفسیری او بر افلاطون و فیلسوفان متأخر مشهور است. او روشی خاص در تفسیر دارد و اصول کلی این روش خود را در مقاله «تعقیب و آزار و هنر نگارش» بیان کرده است. این نظر در مقالات «درباب نوع فراموش شده ای از نوشتار» و «چگونه فلسفه قرون میانه را مطالعه کنیم» بسط داده شده است. در نگاه اول به نظر می رسد هرمنوتیک اشتراوس در زمره هرمنوتیک شلایرماخر یا دلتای باشد، یعنی روشی یا روش شناسانه باشد. اما علاوه بر آن که کلیت آثار وی نظریه ای عام تر را نشان می دهند، می توان گفت که هرمنوتیک وی معطوف به فهم سنت است و اگر همین مسأله را در نسبت با اصول هرمنوتیک جدید بسنجیم، می توانیم بگوییم که هرمنوتیک اشتراوس رقیب یا بدیلی برای هرمنوتیک جدید است. به دلیل این که اشتراوس شارحی برجسته است که خود صاحب روش تفسیری ای خاص خود است. لازم است تا ابتدا نگاهی به اندیشه های «تفسیری و تأویلی» وی داشته باشیم.

کلیدواژه: افلاطون، ضیافت، فلسفه سیاسی، نقد و تحلیل



اساسی‌ترین وجه هرمنوتیک اشتراوس، در تمایز با بسیاری از مکاتب هرمنوتیکی معاصر، این است که وی به معنای نهایی متن باور دارد؛ به عبارت دیگر، ممکن است که ما نتوانسته باشیم که به آن معنای نهایی دست یابیم، اما این بدین معنا نیست که چنین معنایی وجود ندارد. او میان دو ساحت تمایز می‌گذارد: نیت مولف و این‌که آیا شیوه بیان درست بوده است یا خیر و انگیزه مؤلف چه بوده است؛ و دیگری، این‌که کلام مورد بحث برپایه درست و معتبر است، به بیان دیگر، این پرسش که می‌توان آن را به مثابه حقیقت پذیرفت؟ اسم اشتراوس بیشتر با نظریه «نوشتن بین خطوط»^۱ و مفهوم مقابل آن «خواندن بین خطوط»، گره خورده است، که هرچند تمام هرمنوتیک او را دربر نمی‌گیرد اما دست‌کم بخش مهمی از آن هست. مفهوم اساسی این نظریه نوعی تفسیر متن است که با دیگر شیوه‌های تفسیر متون تاریخی و تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها متفاوت است. اشتراوس عبارت «نوشتن بین خطوط» را استعاره می‌داند و آن را برای نویسندگان غیرمتعارف قابل اعمال می‌داند که مجبور می‌شوند شیوه‌های نوشتاری خاصی را بسط دهند. منظور اشتراوس از این عبارت این است که نویسنده‌ای که در جامعه‌ای پسته زندگی می‌کند، اگر نظریاتی متفاوت داشته باشد، از آن جاکه جامعه به سبب نظرات متفاوتش، او را تحت تعقیب و آزار قرار می‌دهد. بنابراین او راه‌های دیگری برای بیان نظراتش می‌یابد که بتواند از تعقیب و آزار بگریزد. برای نمونه، او ممکن است صفحاتی زیاد را به نظریاتی بپردازد که مورد تأیید جامعه و حاکمیت اجتماعی‌اند، ولی در لابه‌لای این حجم عظیم از استدلال‌های مورد تأیید، در چند جمله کوتاه اما مؤثر نظرات خود را بگوید. خواننده تیزبین و مشتاق، کسی که نویسنده را درک می‌کند و او را مورد تعقیب یا آزار قرار نمی‌دهد، از طریق همین چند جمله به تفکر اصلی نویسنده دست می‌یابد؛ افزون بر آن در مقابل عوامل فشار نیز می‌توان به این مسأله دست‌انویز شد که چند جمله نمی‌تواند خیلی مهم باشد. اشتراوس چنین جملاتی را که از نظر اندازه کم و از نظر محتوا پر معنا هستند، نوشتن بین خطوط می‌نامد (اشتراوس، ۱۳۹۶؛ ۱۷۷.۱۷۵؛ 24-26؛ Strauss, 1980).



می‌تواند تاریخ‌نگاری و فهم تاریخ را مورد نقد قرار دهد؛ چراکه تاریخ‌نگاری مدرن به این اصل پایبند است که قضاوت‌های امروزی را نباید بر آثار تاریخی اعمال کرد و حتی نباید اصطلاحاتی جز اصطلاحات خود متن موردبررسی را به کار برد. تاریخ‌نگاری جدید و فهم منطبق با آن برانبوه استنادات و ارجاعات به متن تکیه می‌کند. اما خوانش بین متون دقیقاً عکس آن عمل می‌کند، چراکه باید توجه داشت که ممکن است نویسنده نتوانسته باشد تا آن چه را که مورد نظرش است بیان کند (همان جا؛ Ibid). اشتراوس به همین بسنده نمی‌کند و این مطلب را بیشتر تعمیم می‌دهد. از نظر او نویسندگان گذشته خوانندگان خود را دو دسته می‌دانستند: یک دسته عوام^۲ که معنای ظاهری^۳ متن برای آن‌هاست و این دسته نمی‌توانند مخاطب همه حقایق عریان باشند؛ و دسته دیگر، حکیمان^۴ یا خواص فلسفی‌اند که می‌توان حقیقت را به آن‌ها گفت و معنای باطنی^۵ متن معطوف به آن‌هاست. نوشتن بین خطوط به عوام اجازه می‌دهد تا آن مقدار از حقیقت را که برای آن‌ها مناسب است برداشت کنند و حاوی اشاراتی هم برای راهنمایی خواص است. اما تمام این روش چنین نیست که همیشه و بنا به خواست خواننده قابل اعمال باشد، بلکه باید وجه کاربرد آن تماماً روشن و واضح باشد. یعنی اولاً باید کلیت اثر یا آثار نویسنده مطمح نظر باشد، ثانیاً دلیلی برای خوانش میان سطور وجود داشته باشد، مانند قطعاتی که با بقیه متن سازگار نیستند و تضادهایی که بسیار واضح هستند (همان جا؛ Ibid).

اشتراوس مبانی دیگری نیز پیش چشم دارد که در مقالات پسینش به آن می‌پردازد. برای نمونه، یک مبنای مهم تمایزی است که میان «دانش» و «عقیده»^۶ قائل می‌شود. وی به صراحت اذعان می‌کند که ویژگی فلسفه و علم «دانش درباره چیزها» است و ویژگی جامعه «عقیده درباره چیزها» است؛ و این دو گاهی متضاد همدیگرند (Strauss, 1954: 64). بنابراین بسا اوقات که فلسفه و علم آن چه جوهر جامعه است را تحلیل می‌برند. چون گاهی عقیده با ذات چیزها همخوان نیست.

بدون توجه به چنین بنیادهایی نمی‌توان از شروح اشتراوس چیزی فهمید. اندیشه‌های نویسنده‌ای را که می‌گوید فیلسوفان گذشته مهم‌ترین آموزه‌هایشان را در جاهایی غیر از مقدمه و نتیجه و مواضعی که زیاد به چشم می‌آیند، پنهان می‌کنند، نباید در مقدمه و نتیجه پی گرفت. به بیان ساده‌تر، اشتراوس می‌گوید فیلسوفان صاحب نظر گذشته اندیشه‌های خود را به روشی خاصی بیان می‌کردند که نوعی مخفی‌کاری بود، اما آیا خود اشتراوس تمام اندیشه‌هایش را به صراحت بیان می‌کند یا باید با همان روش در لابه‌لای سطور نوشته‌هایش دنبال نظریات وی بود؟ این پرسشی بوده‌است که محققانی را به خود جلب کرده‌است. حتی گادامر در مصاحبه‌ای بر این امر انگشت می‌گذارد که اشتراوس در زمان دانشجویی نیز انسانی خوددار، مرموز و پنهان‌کار بوده‌است (گادامر، ۱۳۸۹: ۱۱۳). از این رو در مواجهه با آثار اشتراوس نباید قیود احتیاط را وانهاد.

اشتراوس و افلاطون

اشتراوس به عنوان یکی از فیلسوفان صاحب نظر در زمینه فلسفه سیاسی کارهای زیادی در زمینه تفسیر آثار افلاطون انجام داده است. او درباره همه رساله های «سیاسی» افلاطون، یعنی جمهوری، قوانین (نوامیس)، دفاعیه، مرد سیاسی و از این قبیل، شرح نوشته است. پرسشی مقدر که اکنون باید پرسید این است که آیا هرمنوتیک اشتراوس بر افلاطون قابل اعمال است؟ اشتراوس خود غالباً درباره این موارد چیزی نمی گوید و بر خواننده است که آن را کشف کند. اشتراوس در مقاله «تعذیب و هنر نوشتار» در کنار دیگر فیلسوفانی که نام می برد و معتقد است که اندیشه های خود را بر عامه مردم عرضه نمی کردند از افلاطون هم نام می برد (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۵). درواقع هر مفسر دقیقی که به تفسیر آثار افلاطون می پردازد باید چنین احتمالی را در نظر داشته باشد؛ اما عملاً این فقط اشتراوس است که چنین احتیاط هایی را به کار می گیرد. افلاطون خود در نامه هفتم روشن تر از همه دیگر نوشته هایش اعلام می دارد که از نظر او فلسفه قابل بیان نیست چرا که از سنخ بیانی نیست. افلاطون می نویسد: «درباره نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعا کنند که از مطالب اصلی فلسفه من چیزی می دانند، اعم از این که بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به تحصیل آن نایل گردیده اند، فاش می گویم که آنان، بنابه عقیده ای که من درباره فلسفه دارم، از فلسفه کوچک ترین خبری ندارند. درمورد آن مطالب اصلی هیچ گونه نوشته ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد، زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آن ها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یک باره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می گردد و آن گاه راه خود را باز می کند و توسعه می یابد» (افلاطون، ۱۳۹۵: d 341-b).

از نظر افلاطون فلسفه اش را نباید در اختیار عموم گذاشت: «اگر من خود صلاح را در آن می دیدم که این اندیشه ها و عقاید نوشته شود و بی هیچ گونه رمز و حجابی به دست خاص و عام بیفتد، در آن صورت چه کاری زیباتر از آن بود...» (افلاطون، ۱۳۹۵: d 341). چنین موضوعی در میان فیلسوفان آلمانی قرن بیستم به انحای گوناگون بیان شده است، چنان که هایدگر نیز در تفسیر آموزه حقیقت افلاطون آن را به این وجه می بیند که فلسفه باید پایدیا باشد و پایدیا «چرخش» وجود انسان است؛ به عبارت دیگر، پایدیا یادگیری معلوماتی خاص نیست، بلکه تغییر و تبدیلی در روح انسان است (Heidegger, 1962: 256). چنین چرخشی ارتباط با بیان و گفتار و نوشتار ندارد. بسیاری از شارحان افلاطون عملاً این ملاحظات حتی تأکیدات صریح افلاطون را کنار می گذارند. اشتراوس یکی از کسانی است که عملاً از این چنین سهل انگاری هایی در روش تحقیق مبرا است. از نظر اشتراوس، بر بنیادهایی که تاکنون تبیین شد، در شرح آثار افلاطون باید





یک اصل را رعایت کرد که هر واژه‌ای که در مکالمات افلاطون وجود دارد با دقت و با خودآگاهی انتخاب شده است و برای آن تفسیری خاص وجود دارد؛ به بیان ساده‌تر، حتی کم‌اهمیت‌ترین جزئیات و کلمات مادام که در مکالمه‌ای از افلاطون باشد می‌تواند مهم و قابل تأمل باشد (Hyland, 2003). اشتراوس خود این اصل را به وضوح در ملاحظات مقدماتی بیان می‌کند: «خواندن دیالوگ‌های افلاطون دقت بسیاری می‌طلبد؛ در دیالوگ‌های افلاطونی هیچ چیزی اضافی یا بی‌معنا نیست» (ص ۸).

شرح اشتراوس بر ضیافت افلاطون

اشتراوس در سال ۱۹۵۹ درس‌گفتارهایی درباره افلاطون در دانشگاه شیکاگو ارائه داد. بعداً قرار شد که خود اشتراوس این درس‌گفتارها را منقح و ویرایش کند و آن را به چاپ بسپارد؛ اولین آن درس‌گفتارهای ضیافت افلاطون بود که اشتراوس یک بار آن را تا مرز چاپ برد. آن‌گاه در لحظات آخر به دلایل نامعلوم کار انجام نشد. در نهایت این وظیفه بر عهده شاگردان او گذاشته شد. درس‌گفتارهای لئو اشتراوس صحبت‌های زیادی را به خود اختصاص دادند. سال‌ها شایع بود که این درس‌گفتارها در بین شاگردان او دست به دست، به صورت صوتی، می‌گردد اما در اختیار دیگران قرار داده نمی‌شود؛ دقیقاً همان چیزی که اشتراوس درباره فلسفه باستانی می‌گوید: فلسفه برای خواص است و باید آن را از عوام دور نگه داشت. سث بندرتی، شاگرد مشهور اشتراوس، مسئولیت پیاده‌کردن درس‌گفتارهای او را بر عهده دارد و ویراستار کتاب حاضر نیز اوست. در حال حاضر دانشگاه شیکاگو پایگاهی را به انتشار عمومی درس‌گفتارهای لئو اشتراوس اختصاص داده است که ریاست آن بر عهده بندرتی است و در میان درس‌گفتارهایی که صوت و متن آن وجود دارد درس‌گفتارهایی درباره ضیافت افلاطون است. این درس‌گفتارهای ویرایش شده اولین بار در سال ۲۰۰۱ از سوی انتشارات دانشگاه شیکاگو به چاپ سپرده شد. کتابی که به فارسی ترجمه شده است مشخص نیست از کدام منبع است. یکی دیگر از نکاتی که باید به آن توجه کرد این است که این کتاب را خود نویسنده به چاپ نسپرده است، از این رو قدری احتیاط لازم است در تفسیر آراییی که در آن وجود دارد. همچنین، این متن از روی نوارهایی پیاده شده است که فایل صوتی بر روی آن‌ها ضبط شده است و از آن‌جاکه در وسط صحبت‌ها گاهی مجبور شده‌اند نوارها را تعویض کنند، انقطاع‌هایی در متن وجود دارد که مربوط به آن مدت زمان کوتاه تعویض نوارهاست. بندرتی، ویراستار کتاب، سعی کرده است ویژگی گفتاری متن را به‌طور کامل از بین نبرد، و به همین دلیل در عین این‌که متنی منقح و زیبا در دست است، سلاست و روانی گفتاری آن هنوز هویداست؛ خصوصاً که ویراستار خود از شاگردان بنام اشتراوس است، با تسلطی که بر اندیشه استاد داشته توانسته است از پس این مهم برآید. کتاب فارسی حاوی پیش‌گفتاری است از مترجم و پیش‌گفتاری از ویراستار، و چنان‌که از اسم برمی‌آید هر دو پیش‌گفتارند. متن اصلی کتاب



به بخش‌هایی تقسیم شده است که قاعدتاً آن بخش‌ها را نداشته است، زیرا تقریرات کلاسی استاد است. به هر روی متن فعلی به فصل‌ها و بخش‌هایی تقسیم شده است. در ابتدا بخشی با عنوان «ملاحظات مقدماتی» قرار گرفته است که در آن اشتراوس کلیاتی از روش تفسیری و اصول خود را عرضه می‌کند. این بخش یکی از جذاب‌ترین بخش‌ها و پیچیده‌ترین‌هاست؛ درعین حال، این بخش چنان‌که از اسمش پیداست بخشی از شرح ضیافت نیست، بلکه مقدمه‌ای است بر آن؛ پس از آن به رسم معمول اشتراوس در شرح دیالوگ‌های افلاطون یک فصل به مکان و زمان نمایش و افراد آن اختصاص یافته است. فصل‌های بعدی کتاب براساس سخن‌گویان دسته‌بندی شده‌اند، یعنی گفتار فایدروس به اسم خودش در یک فصل و همین‌طور برای بقیه سخن‌گویان: پاوسانیاس در دو فصل، اروکسیماخوس، آریستوفانس و آگاثون هرکدام در یک فصل، سقراط در سه فصل و آلکیبیادس در یک فصل آمده است.

کتاب ضیافت افلاطون اشتراوس کتابی مهم و تأمل‌برانگیز است، نه تنها در بدو امر به نظر عجیب می‌آید که یک فیلسوف سیاسی به رساله ضیافت توجهی کند، بلکه از آن تأمل‌برانگیزترین است که اشتراوس در مطلع صحبت خود می‌گوید: «این درس درباره فلسفه سیاسی افلاطون خواهد بود و به صورت توضیح و تفسیری از دیالوگ ضیافت طرح می‌شود» (ص ۱). درواقع حلقه رابط این امر، یعنی پیوندی که میان «سیاست» و «ضيافت» افلاطون وجود دارد در این است که در جمهوری نفس دارای سه قوه پنداشته می‌شود: خرد، که بخش عقلانی است، و دو بخش غیرعقلانی دیگر، جنگندگی و میل؛ قوه میل اروس خوانده می‌شود. جنگندگی که با ثوموس بیان می‌شود برای قوام شهر (پولیس) ضروری است، چنان‌که خرد نیز چنین است (ص ۱۵). اما آیا اروس ارتباطی با پولیس پیدا نمی‌کند؟ پاسخ این پرسش مثبت است: «مبتنی بر آموزه جمهوری، خودکامه، کسی که تجسد دادگری و بی‌دادگری است و همچنین نفرت‌انگیزترین فرمانرواست، تجسد اروس است» (همان جا). به‌طورکلی، موضوع ضیافت «اروس» است؛ اروسی که از نظر شاعران خدایی پرستیده است، اما سقراط با این مسأله مخالفت دارد و آن را خدا نمی‌داند (ص ۵۹). از طرف دیگر دو نکته دیگر هم هست که ضیافت را مهم می‌کند: نخست، ضیافت تنها رساله‌ای است که در آن شاعران فرصت پاسخ‌گویی می‌یابند، در بقیه رسالات شعرو شاعران بدون این‌که مجال پاسخ‌گویی داشته باشند طرد می‌شوند؛ دوم، ضیافت تنها رساله‌ای است که موضوع آن اختصاصاً یک خداست.

مباحث اشتراوس به راحتی قابلیت خلاصه شدن ندارند، یعنی نمی‌توان گفت که هدف کتاب‌های وی و هدف صحبت‌های وی چیست و آن را به اختصار بیان کرد. غالباً اشتراوس خود را در چنین قالب‌هایی محدود نمی‌کند و خواننده هم نمی‌تواند او را در چنین مرزهایی محدود کند. چیزهایی که مدنظر اشتراوس قرار می‌گیرند دقیقاً منطبق بر روش‌شناسی‌ای است که بیان شد: کوچک‌ترین جزئیات مستعد تفسیرهای مفصل هستند. نمونه‌ای از این



امر در تعویضی است که میان آریستوفانس و اروکسیماخوس دیده می‌شود؛ آریستوفانس به دلیل سکسکه از اروکسیماخوس می‌خواهد به جای او سخن بگوید. از نظر اشتراوس «این میان پرده خنده دار احتمالاً تماماً بی‌معنا نیست. از آغاز می‌بینیم به ترتیبی که نشسته‌اند سخن می‌گویند. تنها یک تغییر اعمال می‌شود: آریستوفانس و اروکسیماخوس ترتیب سخن گفتن را تغییر می‌دهند. این نکته بی‌اهمیت نیست. معنای کلی چنین تغییری این است که این سخنرانان تعویض‌پذیرند (ص ۱۵۳). کوچک‌ترین تغییری می‌تواند مهم و تفسیر طلب باشد.

اشتراوس در ابتدای بخش ملاحظات مقدماتی به چیزی اشاره می‌کند که می‌تواند پرتوی بر معنای نهایی کتاب بی‌فکند؛ او می‌گوید که در حال حاضر در این سوی پرده آهنی دو جریان عمده در سیاست مؤثرند: یکی تحصّل‌گرایی و دیگری تاریخی‌گرایی، آن‌گاه هر دو را رد می‌کند و می‌گوید که افلاطون می‌تواند بدیلی برای این دو باشد (ص ۵۲). این سخنی است که نمی‌توان شرحی نهایی بر آن نوشت، چرا که اشتراوس نویسنده‌ای پریپیچ‌وخم است و به راحتی تن به ساده‌سازی نمی‌دهد. در ایران کارهای بسیار کمی درباره او شده است، اما اخیراً این جریان تغییری به خود دیده است و ترجمه‌ها و تألیفات زیادی در حال چاپ است یا چاپ شده است. یکی از بهترین کتاب‌هایی که چاپ شده کتاب ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس است.

پی‌نوشت

1. Writing between lines
2. The vulgar
3. exoteric
4. The wise
5. Esoteric
6. Knowledge
7. Belief

منابع

اشتراوس، لئو (۱۳۹۶). «تعقیب و آزار و هنر نوشتار»، مقدمه‌ای بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، نشر آگه.

افلاطون (۱۳۹۵). دوره آثار، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

فورتین، ارنست (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با گادامر: ماجرای من و اشتراوس»، کتاب‌ماه فلسفه، ش ۴۰، صص ۱۱۲-۱۱۴.

Strauss, Leo (1980) Persecution and the Art of Writing, USA: UCP.

_____ (1954) "on a forgotten kind of writing", Chicago Review, Vol. 8, No. 1 (Winter - Spring, 1954).

Heidegger, Martin (1962) "Plato's Doctrine Of Truth" , trans. John Barlow. In: Philosophy Of The Twentieth Century: An Anthology , (ed.) William Barrett and Henry D.A. Ken, New York . Pp.251 – 270.

Hyland, Drew A. (2003) "The Straussian Method", accessible at: http://www.greekworks.com/content/index.php/weblog/print/the_straussian_method/ (accessed 2018-05-04).





بررسی و نقد کتاب کلام و جامعه

● محمود زارعی بلشتی

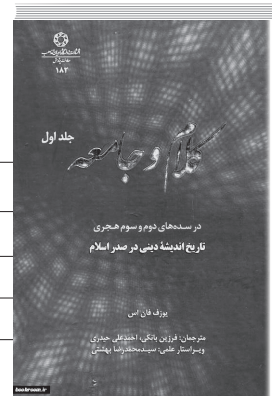
چکیده: این مقاله درباره معرفی و بررسی ترجمه جلد اول کتاب کلام و جامعه اثر ریوزف، فان، اس می باشد. این کتاب به برخی رخدادهای کلامی قرن ۲ و ۳ هجری خصوصاً در سوریه، فلسطین و عراق پرداخته و رجال قدریه، مرجئی، شیعه و زنادقه را به سبک کتب رجالی فهرست وار معرفی می کند. این کتاب امتیازات و معایبی دارد که در این نوشتار بررسی شده است.

کلیدواژه: کلام اسلامی، زمینه اجتماعی، دیانت اسلامی، نقد روش

این کتاب (جلد اول) به رخدادهای کلامی و تأثیرات متقابل آن با جامعه در قرن دوم و سوم هجری می پردازد و شامل دو بخش است. در پیش گفتار مقصود از کلام «سخن گفتنی درباره واقعیت که صبغه ای دینی دارد» آمده است. هدف از این کتاب و روش آن «رابطه کلام و جامعه است نه کمتر و نه بیشتر».

در بخش الف خصوصیات بنیادین دیانت اسلامی در قرن اول هجری بیان می شود. مباحث پنج گانه آن عبارتند از: ختم نبوت، اعتقاد به برگزیدگی و احراز هویت، جامعه و فرد، تحولات خاص اوایل قرن دوم و اشاعه دین. علم کلام عامل مهمی در اشاعه دین ذکر شده است لذا به این مناسبت بحثی درباره معنای متکلم و کلام و فرق آن با فقه و الهیات و همچنین وظیفه متکلم، و مبدأ پیدایش آن، سبک های کلامی و خاستگاه علم کلام مطرح می شود.

در بخش ب، ولایات اسلامی در قرن دوم هجری بررسی می شود. در این بخش به علم کلام در مناطق سوریه و عراق و در جلدهای بعدی ایران، مصر و حجاز پرداخته می شود. روش بحث مبتنی بر کتب رجالی و کتب جرح و تعدیل می باشد. برای مثال در ابتدا در بحث از قدریه در منطقه سوریه، شرح حال عالمانی که منتسب به قدری اند، به سبک کتب رجالی ذکر می شود. البته نمی توان در برخی جاها از صحت انتساب ها مطمئن بود. علقه



■ فان اس، یوزف (۱۳۹۷). کلام و جامعه (در سده‌های دوم

و سوم هجری)، ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری،

ویراستار علمی سیدمحمدرضا بهشتی، قم: دانشگاه ادیان و

مذاهب، ج ۱، ۷۲۰ ص. شابک ۷-۷۰-۶۷۳۰-۶۰۰-۹۷۸

شخصی و عقاید راوی بر نقل او می‌تواند اثرگذار باشد. بیش از پرداختن به شرح حال افراد، ابتدا رابطه بین مسلمانان با یهود و نصارا و سپس تأثیر و جوب جهاد در شام بر دیدگاه‌های کلامی بحث می‌شود. بسیاری از این افراد با نفوذ بوده، در زمره راویان حدیث می‌باشند. غیلان دمشقی و مکحول دو تن از قدریان با نفوذ بوده‌اند که خصوصاً به دلیل حضور در مرکز خلافت، تأثیر زیادی بر گسترش تفکر قدری داشته‌اند. البته به دلایلی دیگر، مورد توجه بزرگان و دستگاه خلافت نیز بوده‌اند. غیلانیه (طرفداران غیلان) و جماعت مکحول از فعالان قدریه بوده‌اند. هم معتزله و هم متکلمان بصره که مرجئی بودند، اندیشه‌های قدری را دنبال می‌کردند و بر آراء غیلان تکیه می‌کردند. غیلان و مکحول قدرت را موهبتی الهی نمی‌دانستند و همین عقیده زمینه درگیری با حاکمیت را فراهم کرد. در این بخش تأثیر تفکر قدریه بر قیام‌ها علیه حکومت و روحیه جهادی مردم و همچنین دلایل و شواهد قدری بودن افراد بررسی شده است. هرگونه اقدام یا موضعی که علیه حکومت یا جبرگرایی بوده، دستاویزی بر انتساب به قدری می‌بود. افکار قدری مادامی که به‌عنوان اعتراض به بنی امیه تلقی می‌شد مورد اقبال بود (ص ۳۲۸). تقریباً تمامی قدریان در قیام علیه ولید دوم شرکت داشتند. لذا با روی کار آمدن عباسیان، به دلیل کاهش علاقه مورخان، اطلاعات درباره قدریه کم می‌شود. «شکل حاد اندیشه قدری نه به آموزه آزادی و اختیار، بلکه به اظهار تألم از فساد جهان منتهی می‌گردد.» (ص ۱۷۳). قدریان در مقاطعی مجبور به ترک شام شدند و برخی نیز اعدام شدند.

فان اس بعد از قدریه، به همین سبک به شرح حال بزرگان مرجئه در سوریه می‌پردازد. به نظری مرجئه کسانی بودند که با علی [علیه السلام] چندان همدل نبوده‌اند. در منابع کسانی را که به دلیل فهمشان از ایمان مرجئه می‌گفتند (به ویژه فقهای حنفیه) را جهیمیه می‌خواندند. ابوسلیمان مرجئی انسان را چون عروسک خیمه شب بازی در دستان خدا می‌دانست و به رضا دادن به خواست خدا موعظه می‌کرد. این موعظه با اندیشه قدری ناسازگار بود. (ص ۱۹۶)

بعد از سوریه نوبت به عراق می‌رسد. فان اس بحث را در پنج موضوع عمده بررسی



می‌کند که عبارتند از: مرجئه (خصوصاً ابوحنیفه و حلقه حنفیان)، جریان‌های ضد مرجئه در کوفه (سفیان ثوری، صوفیان و قدریان)، شیعه (از جمله زیدیه و رافضیان)، خوارج و زندیقان. شرح حال نمایندگاه مرجئه و دلایل این انتساب به ترتیب ذکر می‌شوند. دو شعر مرجئی که اثرگذار بودند از ثابت بن قطنه و محارب ذُهلّی بررسی می‌شود. مرجئه با خوارج بر سر مفهوم معصیت منازعه داشت. در ادامه، در متنی چهل صفحه‌ای به نام سیره سالم بن ذکوان ایرادهایی که بر مرجئه آمده است بررسی می‌شود. سالم، ارجاء را به اختلاف حضرت علی [علیه السلام] و عثمان و سکوت درباره قضاوت درباره هریک از طرفین برمی‌گرداند. ارجاء، خودداری از حکم دادن در اموری است که برما پوشیده است و در آنها حاضر نبوده‌ایم. کاربرد عملی این تعریف درباره بحث از خلفای راشدین است. فان اس فهرستی از مرجئه تا سال ۱۵۰ هجری با شرح حال آنها ذکر می‌نماید. ابوحنیفه از چهره‌های شاخص مرجئه بوده است. حجازیان و شافعیان و شیعیان در مقابل حنفیه بودند، ولی خراسان و ماوراء النهر طرفداران حنفیه بوده‌اند. مستند این انتساب به ابوحنیفه نامه وی به عثمان بّتی است. در این نامه معانی و تعاریف ایمان و کفر و رابطه‌اش با عمل و تصدیق و دین و ضلالت و گناه پرداخته شده است. وی خود را اهل سنت و عدلیه می‌داند و منزله بین‌المنزلتین معتزله را رد می‌کند. در نامه دوم وی به عثمان بّتی، درباره جبر و اختیار بحث می‌کند. متن دیگری به وی منسوب است که نویسنده آن ابومطیع مبلخی است. این متن به فقه اکبر موسوم است که شامل تعلیم دهگانه وی است. تفکر مرجئه تا نیمه اول قرن دوم حرف اول را می‌زد. تنها مخالف جدی وی شیعه بود. دیگر مخالفان مرجئه خوارج، برخی قدری‌ها و زهاد بوده‌اند. سفیان ثوری که محدث شیعی بود از مرجئه متنفر بود. وی مانند بکریه درباره ایمان قائل به استثنا بود (ص ۳۲۱). مرجئه نیز پیروان سفیان را «شکاک» می‌نامیدند. فان اس فهرستی با شرح حال از رجال مخالف مرجئه ذکر می‌کند. در بحث از شیعه، با ارائه شواهدی از رجال و شرح حالشان، بین شیعه و تشیع فرق می‌گذارد (ص ۳۳۹). همچنین بین شیعه و رافضی و امامیه نیز تفاوت قائل است (۳۴۴ تا ۳۴۲ و ۴۲۸ و ۴۵۲ تا ۴۵۷). به همین سبک، رجال مهم زیدیه (بتریه، جارودیه و کاملیه) و نیز فهرستی از رافضیان و سپس خوارج و زندیقان (آیین مانوی، دیصانیه، مرقیونیان و کثنانیان) را معرفی کرده، بررسی می‌شوند. در بحث از شیعه موضوعات مختلفی چون، تحریف قرآن، رجعت، علم امام، غالیان، سبّیان، تقیه، بداء، عقیده تجسیم خدا، هستی‌شناسی بررسی می‌شود. افراد مهم از جمله دو شخصیت شاخص، زرارۀ بن أعین و هشام بن حکم و حلقه آنها و تفکرات و عقاید آنها و دامنه تأثیراتشان بررسی می‌شوند. در کوفه شیعیان رافضی و مرجئه تفکرات غالب و با نفوذ بوده‌اند. تأثیر دیدگاه رواقی در موضوعاتی چون جسم و حرکت و تجسیم بر اندیشه شیعه نیز بررسی شده است (ص ۵۹۰).

در شرح حال زندیقان ابتدا مفهوم «زندیق» بررسی می‌شود (ص ۶۱۸). به نظر فان اس زندیق قابل اطلاق بر هر چیزی که بوی آزاد اندیشی می‌داد اطلاق می‌شد. در بسیاری از

موارد این مفهوم وسیله‌ای برای اتهام زدن به دیگران بود. در فارسی میانه «زندیک» کسی بود که برخلاف تفسیر رسمی از تفسیری متفاوت از اوستا پیروی می‌کرد. جماعت «ظرفاء» شاعرانی با اندیشه‌های زندیقی بودند. قدیمی‌ترین فهرست از زندیقان در کتاب حیوان جاحظ آمده است. وجه تسمیه ظرفاء، ظرافت بیش از حد در سبک زندگی بوده است و لذا میانه‌ای با حدیث نداشتند. آنها حج را مسخره می‌کردند و شبهات زیادی درباره دین و نیز قرآن مطرح می‌کردند. شیعه بیش از دیگران با زندیقان درگیر بوده است و درصدد پاسخ بوده است.



بررسی و نقد:

بررسی کلی

امتیاز مهم این کتاب بهره‌بری از منابع فراوان دست اول و جمع‌آوری شرح حال مختصر و فهرست‌وار رجال قدریه، مرجئه، زیدیه، شیعه، زنادقه در یک جا و به تفکیک منطقه آنها یعنی سوریه، فلسطین، کوفه و بصره و... می‌باشد. همچنین گریزی به عقاید و آثار افراد و دلایل انتساب آنها به نحله خاص می‌باشد.

نقص مهم این اثر این است که بیشتر شبیه کتابی رجالی یا تاریخی است نه کلامی. این نکته ای است که نویسنده نیز در صفحه چهارم پیشگفتار، اذعان کرده است که حاصل کار وی «تاریخ علماست». نویسنده چندان درگیر بحث نمی‌شود. در بسیاری از جاها انسجامی بین مطالب وجود ندارد گویی نقل‌های تاریخی برش داده شده، کنار هم قرار داده شده است. در بسیاری از جاها انتخاب عناوین و ارتباط بین مطالب روشن نیست. برای مثال در بخش الف، دلیل انتخاب سه عنوان «ایمان و وعده بهشت»، «وقوف به گناه و مسوولیت فردی» و «موهبت الهی و تقدیر» و نیز کنار هم قرار دادن آن مشخص نیست. خود نویسنده در صفحه ششم پیشگفتار اذعان می‌دارد که هر یک از فصول به‌ویژه بخش نخست، جداگانه نوشته شده است و بعداً در کنار هم قرار داده شده است. لذا ربط منطقی مطالب مشخص نیست. در بخش «جامعه و فرد» بحثی درباره ایمان مطرح کرده، بی‌درنگ گریزی به خوارج می‌زند و بلافاصله می‌رود به صحرای کربلا و قیام توأیین! این پراکنده‌گویی و گسست مطالب خصوصاً در بخش الف زیاد دیده می‌شود. برای بیان «تحولات خاص دینی در اوایل سده دوم» (ص ۳۵) هنرهای تجسمی، خوشنویسی و شکل محراب را ذکر می‌کند!! نویسنده عموماً درباره بحث‌ها داوری یا جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نمی‌کند و صرفاً به نقل عقاید و نظرات بسنده می‌کند. بهتر این بود که مثلاً اندیشه قدریه را تعریف و تبیین می‌کرد و شاخص‌های این اندیشه و معیارهای قدری بودن را با توجه به مستندات ذکر می‌کرد. سپس رجال آن را بر این اساس معرفی می‌کرد. حال اینکه بدون اینکه مقصود از قدریه و حدود و معیار آن را بیان کند یکباره رجال آن را فهرست می‌کند. همین موجب نوعی سردرگمی مخاطب می‌شود. به همین سبک لازم است پیش از بحث از رجال مرجئه تعریفی



از آن و معیار حداقلی برای مرجئی بودن را ذکر می‌کرد. یا اینکه در پیشگفتار چنین مفاهیم پرتکرار و کلیدی را پردازش می‌کرد. البته گویا نویسنده در ادامه کار به چنین ضرورتی پی برده است زیرا در ابتدای بحث از شیعه و تشیع سعی کرده این نقص را جبران کند و لذا به تبیین مقصود از شیعه و تشیع، رافضی می‌پردازد. عنوان کتاب «کلام و جامعه» است و هدف نویسنده نیز رابطه کلام و جامعه است ولی در بسیاری از جاها درباره تأثیر متقابل تفکرات کلامی و جامعه ساکت است. در مجموع این کتاب بیشتر نقلی تاریخی از منابع کهن است که بخش اول آن بدون انسجام و ربط منطقی است و بخش دوم آن گزینشی از کتب رجالی با یک دسته‌بندی خاص می‌باشد. لذا نمی‌توان این کتاب را (صرف نظر از مجلدات بعدی) کتابی کلامی دانست که به تبیین و نقد اندیشه‌ها پرداخته باشد. در بررسی تفصیلی شواهد بیشتری بر مطالب فوق ذکر می‌شود.

بررسی تفصیلی

در صفحه آغازین فان اس، عقیده صحیح دینی را حاصل تقابل و تأثیر متقابل جامعه و کلام می‌داند. یعنی چنین نیست که عقیده صحیحی از ابتدا وجود داشته باشد، بلکه این عقیده در طول تاریخ با آزمون و خطا به تکامل می‌رسد. کسی را که بر خلاف این تصور باشد را بنیادگرایی می‌داند که دچار فریب شده است! این سخن محل تأمل است. «بنیادگرایی» از جمله واژگانی است که قابل تفسیر و انطباق بر تحلیل‌های متفاوت است. القای بعد منفی از این واژه، حربه‌ای تبلیغاتی علیه اسلام‌گرایان بوده است که عاملی برای قضاوت احساسی و زودگذر در برخی اندیشمندان بوده است. برای دیدن تاریخچه این پدیده و بررسی انواع تعاریف آن نگاه کنید به (غلامی، بنیادگرایی، ۱۳۹۳). در صفحه چهارم نویسنده مدعی است در بخش ب کتاب، نظام‌های کلامی بازسازی می‌شوند. در حالیکه در این بخش فقط به شرح حال ناقص علما آن هم با نقل گزیده‌ای از کتب تاریخی بسنده می‌شود و بحثی از نظام نیست.

بخش الف: عنوان این بخش «خصوصیات بنیادین دیانت اسلامی» است. اما اینکه مراد از دیانت چیست نیاز بود که مختصری به آن پرداخته می‌شد تا مخاطب دچار سردرگمی نشود. در این بخش دلیل انتخاب پنج موضوع و عنوان کلی مانند «ختم نبوت» و ربط بین آنها و دلیل کنار هم گذاشتن آنها، نا مشخص است. در بحث از ختم نبوت معلوم نیست که نویسنده دنبال چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند. معیاری که موجب حقانیت اسلام است، موفقیت ذکر شده است (ص ۴). اما معیار موفقیت چیست؟ در این مورد ساکت است. البته در جمله قبل فتوحات را موجب قوت رسالت و از دست دادن جاذبه تکرار ادعای نبوت ذکر می‌کند. اینکه فتوحات را بتوان معیار موفقیت این دین دانست به شدت محل تأمل است. ابوبکر و عمر محدث و یا فقط عمر ذکر شده است (ص ۶). این روایات محل اشکال است و روایات معتبر معارضی دارد که علی و فاطمه



(علیهما السلام) را محدّث می‌داند. نخستین شواهد برای بیان اهمیت قرآن، کتیبه‌های قبه الصخره ذکر می‌شود (ص ۱۶). در حالی که وجود نسخ خطی قرآن و نیز اجماع مسلمین بر چنین اهمیتی و نیز اجماع بر متن قرآن فعلی به صورت متواتر «دلیل» است که قوی تراز «شاهد» است. به نظر فان اس شیعه برخلاف دیگر مسلمین، هویت خود را با تاریخی که پشت سر داشت، یکی نمی‌دانست (ص ۱۸)! این سخن بسیار غریب و غیرقابل قبول است. برای دین تاریخچه و هویت شیعه نگاه کنید به (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۱۳۸۶ش؛ همو، ۱۳۸۲ش؛ فرمانیان، آشنایی با فرق تشیع، ۱۳۸۹). اقدام توابین بعد از عاشورای کربلا را با با فلاگانت‌ها مقایسه کرده است (ص ۱۷) که قضاوتی نادرست است. طرز تلقی به شهادت و شهدا در اسلام را چاره‌ای ناشی از ضرورت برآمده از فضای جنگی جامعه صدر اسلام می‌داند که استفاده ابزاری برای مقابله با کفر بوده است (۲۸)! معنای خاتمیت را به معنی مهر تأیید می‌داند نه لزوماً خاتمه (ص ۳۷)! این نشان بی‌توجهی به لغت‌نامه‌هایی چون العین، الصحاح، لسان العرب، التحقيق و مانند آن و نبود دقت کافی بر معنی واژه «خاتم» در سوره احزاب، آیه ۴۰ است. نویسنده برای کشف این معنا صرفاً به نقل‌های ناقص تاریخی تکیه کرده است نه بر خود قرآن و تفاسیر آن. آمده «حجیت پیامبر بر پایه واسطه بودنش برای نزول قرآن استوار بود و در آ «ایام، هنوز مبتنی بر گفته‌های خودش نیست.» (ص ۴۲) و استناد به سنت و گفته‌های پیامبر بعد ها شکل گرفت. این سخن نیز محل تأمل است. حجیت پیامبر بر مبنای معجزات دیگری نیز استوار بود و سخن و سیره او نیز حجت بود. البته کسانی که تابع خلیفه دوم بودند در مواردی که ایشان برخلاف سنت پیامبر بدعت ایجاد کردند رفتار می‌کردند ولی شیعیان (پیروان علی (ع)) بر خلاف اکثریت، در این موارد نیز تابع سنت بودند و از بدعت‌های ایجاد شده تبعیت نکردند. همچنین ممنوعیت کتابت حدیث که انگیزه سیاسی کودتاچیان علیه امیرالمومنین بود و تا یک صد سال ادامه داشت، تنها در بین جماعت اکثری بود نه شیعه (مرتضی عاملی، سیره صحیح پیامبر اعظم، ج ۱۲، ص ۸۹-۱۰۵، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۲۶، ۱۳۹۱ش). در صفحه ۴۳ آمده است که «مسأله تدوین قرآن در طی سال‌های اخیر، مورد مناقشه بسیار قرار گرفته است». این ادعا نیز ناشی از عدم اطلاع تخصصی فان اس از مسأله نسخ در قرآن است. وی تغییر شرایط را مقتضی تغییر کلام وحی می‌داند. در حالی که این موضوع با بحث ثابت‌ها و متغیرها در دین نمی‌تواند یک مسأله باشد (نگاه کنید به ربانی گلیپگانی، ۱۳۹۱ش، ص ۴۷-۸۴). وی نسخ را چاره‌ای بشری می‌داند در حالی که در خود قرآن به نسخ اشاره شده است (سوره بقره، آیه ۱۰۶). اینکه احتمالاً علم کلام و حتی واژه کلام و متکلم برگرفته از یونان یا مسیحیت است ادعایی بدون دلیل است و وجود معادل این واژگان در زبان یونانی نمی‌تواند مفید ادعا باشد (ص ۶۹). فان اس مدعی است که کلام شیعی بعد از کلام معتزله به وجود آمده است (ص ۷۴ و ص ۵۸۳) ولی این ادعا ناشی از عدم اطلاع کافی از تاریخچه کلام شیعه می‌باشد (کارکن بیرق، حبیب؛ کرمانی، طوبی؛ ص ۱۵-۳۰، ۱۳۹۴ش) و (کاشفی، ص ۱۱۳،



۱۳۸۴ش). در صفحه ۲۴۳ دلالت آیات بر اندیشه ارجاء است دلیل ذکر نمی شود و جای تأمل دارد. ذکر شده است که «در فقه شیعه رجوع به علی (ع) حتی از جانب افراطی ترین شیعیان، هیچ گاه صورت نگرفته است» (ص ۳۳۵)؛ این ادعا نیز ناشی از بی اطلاعی از فقه و اصول شیعه می باشد. این ادعا که شیعه در آغاز علی (ع) را بر ابوبکر و عمر مقدم نداشته است (ص ۳۴۰) نیز جداً محل تأمل است (طباطبایی، همان؛ فرمانیان، همان). این ادعا که اسماعیل را حضرت امام صادق (ع) برای امامت پس از خود نامزد کرده است (ص ۳۹۹) و اینکه فردی دیگری از برادران وی (امام موسی کاظم (ع)) را به عنوان جانشین تعیین نکرده است (ص ۵۸۶) نیز ناشی از بی اطلاعی از امامت در تفکر شیعی است که امام را منصوب از طرف خدا می داند. ضمن اینکه نام حضرت موسی کاظم (ع) در وصیت پدرشان ذکر شده است (کلینی، ص ۳۱۰، ۱۴۰۷ق؛ مجلسی، ص ۵، ۱۳۹۸ق). فان اس به طور مفصل به آراء کلامی هشام بن حکم می پردازد. در این بررسی عقیده هشام درباره تجسیم خداوند می پردازد (ص ۵۲۸-۵۳۶). انتساب چنین عقایدی به هشام بن حکم مردود است و از تعالیم اهل بیت که با اسنادش به ما رسیده است بسیار فاصله دارد و مردود می باشد (هاشمی، ص ۷-۳۰، ۱۳۹۲ش؛ خان صنمی، ص ۱۱۱-۱۲۴، ۱۳۹۲ش؛ گرامی، ص ۱۴۸-۱۵۰، ۱۳۹۱ش؛ اسعدی، ص ۱۶۹-۱۹۱، ۱۳۹۰ش؛ دوخی، ص ۱۳۲-۱۵۱، ۱۳۸۸ش). فان اس مدعی است که نصب علی (ع) به عنوان وصی رسول تنها با جعل فقهی ممکن است (ص ۵۶۱)؛ این ناشی از توهم او بر وراثتی بودن وصایت بر اولاد رسول (ص ۵۶۱) می باشد. در صفحه ۵۹۷، ابن صیاد از رقبای رسول اکرم صلی الله علیه و آله نام برده شده است؛ فان اس اشاره کرده است که جای تعجب نیست که شیعیان رافضی یهود این امت باشند (ص ۵۹۸)؛ چرا که مانند یهود حرف هایی درباره تجسیم خداوند ذکر می کنند (ص ۵۹۷). همان طور که اشاره شد این انتسابات به شیعیان مانند هشام بن حکم مردود است. انتساب تجسیم به شیعه ناشی از بی اطلاعی از مکتب اهل بیت می باشد.

برخی از ارجاعات در پانوشته ها نیز خالی از اشکال نیست. برای مثال در پانوشته ۱ صفحه ۳۹۹ به صفحه ۳۹۶ ارجاع داده است که ارتباطی بین این دو وجود ندارد؛ همچنین اغلاط املائی و چاپی نیز گاهی به چشم می خورد مانند: ص ۱۲۳، سطر ۸، واژه «حیات» صحیح است نه «حیان» و ص ۶۵۷، سطر ۶، افتادن دو کلمه بر روی هم. در برخی جاها نارسایی ترجمه و انتخاب معادل وجود دارد مانند واژه «سخن اندیشه» (ص ۶۳۵)، واژه «علی اعلی» (ص ۶۴۱). علامت سؤال در کنار واژه مسیحی یهودی (ص ۱۷۲) نشان از تردید مترجم دارد در حالی که وجود مسیحیان صهیونیست در آمریکا چنین تردیدی را رفع می کند (غلامی، همان، ص ۹۸-۱۰۶).

منابع

اسعدی، علیرضا (۱۳۹۰). «نقد و بررسی انتساب تشبیه و تجسیم به هشام بن حکم». نقد و نظر،



- سال ۱۶، شماره ۲، ۱۳۹۰، صص ۱۶۹-۱۹۱.
- خان صنمی، شعبان علی و خان صنمی، فاطمه (۱۳۹۲). «هشام و اعتقاد به تجسیم در روایات». حدیث پژوهی سال ۵، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۱۱۱-۱۲۴.
- دوخی، یحیی عبدالحسین (۱۳۸۸). «دفاع از هشام بن حکم». علم حدیث، سال ۴، شماره ۳، صص ۱۳۲-۱۵۱.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). «خاتمیت و تجدد در زندگی بشر از نگاه استاد مطهری». تماشاگاه راز، سال ۱، ش ۱، صص ۴۷-۸۴.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). شیعه در اسلام. به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۲). شیعه (مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی). گردآوری احمدعلی میانجی و هادی خسروشاهی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و ادیان، چ ۴.
- غلامی، نجفعلی (۱۳۹۳)، بنیادگرایی. تهران: کانون اندیشه جوان.
- فان اس، یوزف (۱۳۹۶). کلام و جامعه، ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- فرمانیان، مهدی (۱۳۸۹). آشنایی با فرق تشیع، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ ۲، ج ۱.
- کارکن بیرق، حبیب، کرمانی، طوبی (۱۳۹۴). «تقدم کلام شیعه بر معتزله». الهیات تطبیقی، شماره ۱۳، صص ۱۵-۳۰.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۴)، «کلام شیعه، تأثیرگذار یا تأثیرپذیر؟». قیسات، شماره ۳۸، صص ۱۱۳-۱۵۴.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷ق). الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۴، ج ۱.
- گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۱). «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه». مطالعات تاریخ اسلام، سال ۴، شماره ۱۲، صص ۱۴۸-۱۵۰.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۸ق). زندگانی حضرت امام جعفر صادق علیه السلام [بخشی از بحر الانوار]، ترجمه موسی خسروی، تهران: اسلامیه، چاپ ۲.
- مرتضی عاملی، سیدجعفر (۱۳۹۱). سیره صحیح پیامبر اعظم، ج ۱۲، ترجمه محمد سپهری، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ ۱.
- هاشمی، سیدهاشم (۱۳۹۲). «نقش معتزله در تخریب شخصیت هشام بن حکم و نسبت دادن تجسیم به او و تأثیر آن بر محدثان شیعی». معرفت کلامی، سال ۴، شماره ۱، صص ۷-۳۰.



نقد سکولار و نقد آزاد

● دکتر سید حسین حسینی

چکیده: کتاب آیا نقد، سکولار است؟، مجموعه شش یادداشت از طلال اسد، صبا محمود، جودیت باتلرو وندی براون^۱ است که در خلال ماجرای کاریکاتورهای دانمارکی (در سال های ۲۰۰۵ و ۲۰۰۸)، درباره بررسی جایگاه نقد در جوامع غربی و ارتباط آن با سکولاریزم، دین داری و آزادی بیان منتشر شدند.

مباحث این کتاب، رویکردی را نشانه گرفته که نقد را امری سکولار می داند و معتقد است همه چیز را می توان نقد کرد؛ دیدگاهی که سکولاریزم را، پیش نیاز نقد دانسته است (نک: اسد و دیگران، ۱۳۹۵، ص. ۲۶).

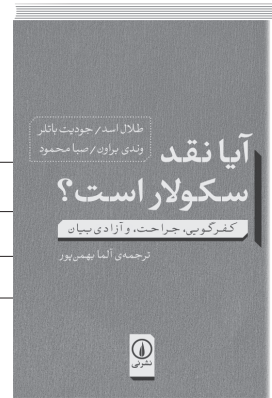
چنین رویکردهایی، بی ریشه و بی زمینه نبوده اند؛ بلکه از آیشخورهای نظریه انتقادی در سنت غرب فلسفی تغذیه می کنند؛ سنتی که میانه خوشی با تعلقات متافیزیکی و معرفتی دینی ندارد (نک: همان، ص. ۱۱۶). ذهنیتی که در این سنت، از نقد وجود دارد (به خصوص در ادبیات معاصر علوم)، ذهنیتی سکولاریستی است و به قول وندی براون در مقدمه این کتاب: این مسأله به میراث مارکس و شیوه تداوم آن در سنت نظریه انتقادی آلمانی؛ از آن زمان تا هابرماس بازمی گردد و موجب هم پوشانی و هم سان نمایی سکولاریزم و نقد در سنت نظریه انتقادی غرب شده است. در این منظر، نقد، امری عقلانی، مادی، واقعی، علمی و انسانی محسوب شده که در برابر امر دینی، انتزاعی، غیرواقعی، ذهنی، و الهی قرار دارد (رک: همان، ص. ۱۹).

کلیدواژه: نقد، دین داری، سکولاریسم، نظریه انتقادی، جهان اسلام

۱. ریشه یابی مسأله؟

شاید ریشه حل این مسأله، همان نکته ای باشد که وندی براون در تحلیل دیدگاه مارکس (در خصوص تمایز میان نقد و انتقاد) بیان کرده است.

وی می گوید دلیل همراهی نقد با سکولاریزم، به خود برترینی های دوران روشن گری^۲ برمی گردد؛ پنداری که از میل تا مارکس و دریدرو و کانت و هیوم و هگل، بر آن تأکید شد که



■ اسد، طلال و دیگران (۱۳۹۵). آیا نقد، سکولار است؟، ترجمه

آلمان بهمن پور، تهران، نشرنی، ۱۹۱ ص.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۸۵-۴۷۲-۲

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۲۸

ظهور امر راستین، اُبکتیو، واقعی، عقلانی، و علمی درگرو کنارگذاشتن پیش‌داوری دینی یا مرجعیت^۲ است؛ تلقی کانتی که می‌گفت همه‌چیز، حتی خود عقل، باید به بوتۀ نقد سپرده شود. بدین ترتیب این اعتقاد پدید آمد که نقد، عقلانیت را جایگزین مرجعیت و پیش‌داوری دینی و دیگر انواع پیش‌داوری‌ها؛ و حقیقت را جایگزین اعتقاد^۴؛ و ایمان و علم را جایگزین ذهنی‌انگاری^۵ می‌سازد و این‌ها، همه، چیزی جز باور به سکولاریزاسیون نقد نبود.

اما مارکس قدمی پیشتر برداشت و باور به سکولاریزاسیون نقد را در سنت تفکر انتقادی غرب تثبیت کرد؛ وی رویکرد انتقادی هگلی‌های جوان به مذهب را ناکارآمد دانست (رویکردی که مذهب را هم‌چون آگاهی کاذبی نقد می‌کرد) و بین انتقاد و نقد تمایز گذارد. هگلی‌های جوان می‌پنداشتند باید دین را به نفع آگاهی عقلانی کنار زد، اما مارکس با استفاده از نقد لودویک فویرباخ به دین و دگرگون‌کردن آن، آگاهی دینی را نه یک اشتباه صرف بلکه وجودش را ناشی از علت به خصوصی می‌دانست (که به خیال خودش)؛ هستی در بند بشر بود و معتقد بود انسان باید از چنین توهمی رهایی یابد و برگرد خودش بچرخد. بنابراین وی از منظری اومانستی مسأله را ریشه‌یابی کرد و به شرایط حصول اعتقادات دینی می‌پرداخت. مارکس به جای «انتقاد» به دین به منزله یک توهم، به «نقد» شرایط پدیدآورنده آگاهی دینی نظر داشت. در دیدگاه انتقادی اول، دین هم‌چون امری کاذب است، درحالی‌که در دیدگاه نقدی مارکس، واقعیت‌های منجر به آگاهی دینی لحاظ می‌شوند. با این حساب، در تمایزگذاری مارکس بین نقد^۶ و انتقاد^۷، و در تحلیل وی از مفهوم نقد، اموری به چشم می‌آید که عبارتند از:

۱. درکی از واقعیت بسان امری مادی؛

۲. به‌کارگیری عینی‌گرایی^۸ در یگانگی با علم؛

۳. رهایی از دین.

این امور سه‌گانه نشان‌دهنده یک سکولاریسم واقعی است و به مراتب، قوی‌تر از آن‌چه مارکس با دیده تحقیر، انتقاد الاهیاتی محض^۹ نزد هگلی‌های جوان می‌نامید (رک: همان، ص ص ۱۹۱۶).

۲. نقد آزاد؟

می‌توان ریشه تصور هم‌سانی نقد با سکولاریزم را که وندی براون آن را به خود برتری‌های عصر روشن‌گری تحلیل کرده، در این پندار غیرواقعی دانست که «امر عقلانی، قابل تفکیک از پیش‌داوری‌هاست» و به همین اعتبار، شاخصه عقلانیت راستین، در کنارگذاشتن پیش‌داوری‌های دینی تصور شده؛ لذا نقد را فرشته‌ای دانستند که می‌تواند عقلانیت را جایگزین آن‌گونه پیش‌داوری‌ها نماید؛ غافل از این‌که هرگونه عقلانیتی، بدون پیش‌داوری و پیش‌زمینه‌های دیگر ممکن نیست.

فعالیت نقد را به هر معنایی در نظر آوریم، امکان انفصال و جدا کردن آن از پیش‌داوری‌ها وجود ندارد و از این‌رو تصور نقد مطلقاً آزاد و رها از دین یا هر پیش‌زمینه و پیش‌فرض دیگری، تصور معقول و واقعی نیست؛ همان‌گونه‌که هر امر ذهنی با چنین شرایط و بستری، توأمان و همراه است.

- این مسأله را می‌توان از حداکثری تا حداقلی‌ترین نگاه‌ها به مفهوم نقد، دنبال کرد:
- الف) نقد به عنوان یک روش ارزیابی و داوری علمی؛
- ب) نقد به عنوان یک الگو و متد نظری و مفهومی؛
- ج) نقد به عنوان یک توانایی فکری و ذهنی؛
- د) نقد به عنوان یک فعالیت انسانی و بشری.

دیدگاه نخست، مشابه نظر نونل کارول در کتاب درباره نقد است که جوهره نقد را ارزیابی و داوری دانسته و دقیق‌تر از رویکرد وی، نزدیک به تعریف نویسنده این سطور در سلسله کارگاه‌های متد نقد از مفهوم نقد علمی است که آن را، تحلیل و ارزیابی امتیازات و کاستی‌های یک اثر علمی با توجه به معیارهای علمی، معنا کرده‌ام (رک: حسینی، ۱۳۹۱؛ نیز نک: حسینی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۲).

دیدگاه دوم را در رویکردهای فلسفی می‌توان جست‌وجو کرد، مانند نظریه‌های انتقادی یا آن‌چه فوکو، از آن با عنوان شکل خاصی از اندیشیدن یاد می‌کند. طلال اسد نیز به مقاله مشهور «نقد چیست؟» فوکو اشاره کرده و از قول وی آورده است: «به نظر می‌رسد در فاصله تلاش‌های متعالی کانتی و فعالیت‌های حرفه‌ای جدلی کوچک‌تری که نام نقد را به دوش می‌کشند، در غرب مدرن (حدوداً از قرن پانزدهم و شانزدهم) شکل خاصی از اندیشیدن، سخن‌گفتن و همین‌طور عمل کردن و شکل خاصی از ارتباط با آن چه هست، با آن چه می‌دانیم و با آن چه می‌کنیم و نیز شکل خاصی از ارتباط با جامعه، فرهنگ و دیگران وجود داشته است که می‌توان همه این‌ها را «رویکرد انتقادی» نامید (اسد و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۶۲).

دیدگاه سوم قدری کلی‌تر شده و در حوزه مطالعات روان‌شناختی قرار می‌گیرد که از قوه نقد و خلاقیت ذهنی انسان به عنوان یک توانایی سخن می‌رود و در نهایت دیدگاه چهارم در دایره‌ای فراتر و عام، نقد را به عنوان یک فعالیت و کنش بشری مانند سایر فعالیت‌های انسانی می‌داند که امر نقد در این منظر، از ویژگی‌های «انسان بماند» در برابر حیوانات قلمداد می‌شود؛ تفسیری کاملاً عمومی از نقد بدین معنا که انسان موجودی نقدکننده (نقاد) است.

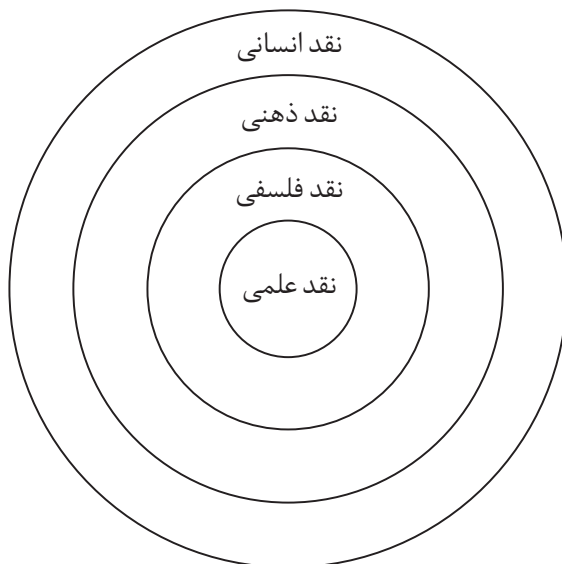
بدین ترتیب این چهار مرحله را می‌توان چنین خلاصه کرد:

الف) نقد به مثابه امری علمی؛

ب) نقد به مثابه امری فلسفی؛

ج) نقد به مثابه امری ذهنی؛

د) نقد به مثابه امری انسانی.



فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۳۰

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که از نقد علمی تا نقد فلسفی و نقد ذهنی و نقد انسانی، در همه معانی متصور، تصور فقدان نقش و اثرگذاری عوامل و آموزه‌های پیشینی در شکل‌گیری نقد، امری بسیار مشکل است؛ حتی در حداقلی‌ترین و رقیق‌ترین مفهوم از نقد به عنوان یک فعالیت عمومی انسانی، همچنان نمی‌توان چنین فعالیتی را در خلأ مطلق و بدون اثرگذاری عوامل روان‌شناختی و اجتماعی محیط پیرامون و نیز دیگر آموزه‌های دانشی و فکری انسان دانست.

تمام این اقتضائات ما را به سوی این تحلیل سوق می‌دهد که سخن از نقد مطلق فارغ از هرگونه مرجعیت و پیش‌داوری دینی که آکنده از عقلانیت محض باشد، تصویری خام و خیالی غیرواقعی است.

۳. نقد و انتقاد

دیدگاه مارکس، از منظری کاملاً اومانیزستی طرح شده و بر مبنای اصالت شرایط، به دین نظاره می‌کند و بر این بنیان، بخشی از علل به وجود آمدن دین‌داری را تحلیل کرده و نه همه آن

را؛ چراکه نه مبنای انسان‌گرایی محض و نه اصالت شرایط، هیچ‌یک برای تحلیل دین‌داری انسان و دلایل آن کافی نیست.

اما جدای از این بخش تحلیل یک‌جانبه مارکس که باید در مباحث کلامی جدید آن را دنبال کرد، تمایز وی بین دو واژه نقد و انتقاد، تمایز قابل توجهی است و می‌توان آن را بحثی روش‌شناختی محسوب کرد که در فضای امروز جامعه علمی علوم انسانی ما نیز کاربرد دارد. یکی از نکاتی که اتفاقاً می‌توان از این کتاب به خوبی استفاده کرد، توجه به همین مرزگذاری بین دو واژه نقد و انتقاد است.

وندی براون در ریشه‌یابی لغت نقد (در مقدمه این کتاب) از کتاب نقد و بحران رینهارت کوسلک به ظهور معنای نقد در اصطلاح حقوقی Krisis در آتن باستان و آبشخور بستر کل‌نگرانه یونان اشاره دارد که سوژه و ابژه را به یکدیگر پیوند می‌زد و همراه با معانی عمل پالاییدن^{۱۱}، نظم‌دادن^{۱۲} و سنجیدن^{۱۳} و غیره بود، اما با ورود به لاتین و زبان‌های بومی اروپایی، خصوصیت کل‌گرایانه و چندوجهی آن به قلمرو واژگان پزشکی، برای اشاره به مراحل حساس یک بیماری^{۱۴} منتقل می‌شود. در عصر مدرن نیز نقد از انتقاد متمایز شد؛ به‌ویژه نزد کانت و مارکس که به‌قول براون سعی داشتند به‌ترتیب، فاصله خود را با انتقادگران^{۱۵} و نقادان انتقادی^{۱۶} حفظ کنند (رک: همان، ص. ۱۳).

اگرچه طلال اسد در همین کتاب، در ملاحظات ذیل عنوان «نقد چیست؟»، پس از اشاره به یکی از مقالات مشهور میشل فوکو که نقد را معادل مفهوم کانتی روشن‌گری قرار داده و آن را ویژگی یگانه غرب مدرن معرفی می‌کند، بیان می‌دارد که تمایز صریحی میان نقد و انتقاد وجود ندارد (رک: همان، ص. ۶۳)؛ اما درنهایت می‌گوید شاید در مفهوم تاریخی نقد، نکته متمایزی وجود دارد که فوکو قصد شناسایی آن را داشته، یعنی چیزی ورای کنش‌های انتقادی، و نوعی تقاضای دلیل‌یابی برای همه‌چیز (رک: همان، ص. ۷۲). به‌رحال در فضای امروز جامعه علمی علوم انسانی می‌توان مرزهایی بین دو مفهوم نقد و انتقاد گذارد که از آن جمله مانند:

انتقاد	نقد
غالباً جنبه منفی و سلبی دارد	اعم از نگاه سلبی و ایجابی است
عمومی است	علمی است
معمولاً روشمند نیست	روشمند است
جزئی‌نگر است	کلی‌نگر است
منفعلا نه است	طراحانه است
پراکنده و متفرق است	مسأله‌مند است

پی‌نوشت

1. Wendy Brown
2. Enlightenment
3. religious authority
4. opinion
5. subjectivism
6. Critique
7. Criticism
8. Objectivity
9. merely theological criticism
10. Sifting
11. Sorting
12. Judging
13. Critical Point
14. Criticasters
15. Criticalcritics

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۳۲

منابع

- اسد، طلال و دیگران (۱۳۹۵). آیا نقد، سکولار است؟، ترجمه‌ آلمان بهمن‌پور، تهران: نشر نی.
- حسینی، سیدحسین (۱۳۹۱). متد نقد کتاب در حوزه علوم انسانی، کارگاه پژوهشی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۴). نقد در تراز جهانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.



برای کودکانمان باغبان باشیم یا نجار؟

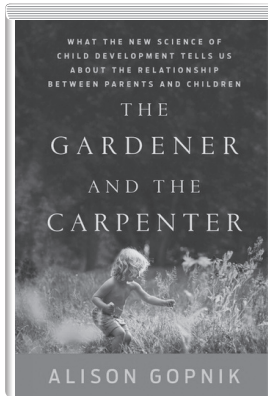
نگاهی فلسفی روان‌شناختی به مسئلهٔ فرزندپروری

● نویسنده: آلیسون گوپنیک

● مترجم: مینا قاجارگر

مفهوم والدگری به چه معناست و تاریخ کاربرد آن به چه زمانی باز می‌گردد؟ آیا نگاه انسان‌ها به امر تربیت و پرورش فرزند در طول تاریخ همواره یکسان بوده است یا به مرور زمان دچار تحول شده است؟ آیا ایدهٔ والدگری برای انسان معاصر مفید بوده است؟ این سه سؤال از جمله سؤالات مهمی‌اند که آلیسون گوپنیک، استاد روان‌شناسی و فلسفه دانشگاه برکلی، کوشیده است در کتاب باغبان و نجار به آن‌ها بپردازد. من نیز برای معرفی این کتاب از همین سه پرسش آغاز می‌کنم.

در قرن بیستم بود که واژهٔ parent در زبان انگلیسی برای نخستین بار در نقش فعل به‌کار رفت و مصدر parenting نیز از آن ساخته شد. تبدیل این اسم به فعل صرفاً امری نیست که در زبان رخ داده باشد، بلکه نشانهٔ تغییری ظریف و عمیق در سبک زندگی انسان معاصر است. در گذشته، انسان‌ها طور دیگری زندگی می‌کردند. آن‌ها در خانواده‌های بزرگ و پرجمعیت و البته پر از بچه به دنیا می‌آمدند و قبل از اینکه خودشان پدر یا مادر شوند فرصت‌های زیادی داشتند تا نگهداری از بچه‌های دیگر خانواده را به کزات تجربه کنند. اما امروزه، خانواده‌ها کوچک‌تر شده‌اند، امکان ارتباط با خویشاوندان کاهش یافته است و سن پدر و مادر شدن نیز بالا رفته است. تمامی این تغییرات باعث می‌شوند که نگاه جامعه به امر مراقبت از فرزندان و پرورش آن‌ها تغییر کند. ما دیگر نمی‌توانیم نگهداری از کودکان را از طریق مراقبت از فرزندان خویشاوندانمان تجربه کنیم و بیاموزیم. دیگر در کنار مادر بزرگ و پدر بزرگ زندگی نمی‌کنیم تا بتوانیم از گنجینهٔ تجارب و دانش آن‌ها بهره‌مند شویم. ما برای یادگیری آنچه که در گذشته به صورت طبیعی و در میان افراد خانواده تجربه می‌کردیم به کتاب‌ها، مجلات، کلاس‌های والدگری و سخنرانی‌ها مراجعه می‌کنیم تا خلأ تجربه و سنت را با آن‌ها پر کنیم. در نتیجه مفهومی



■ *The Gardener and the Carpenter: What the New Science of Child Development Tells Us About the Relationship Between Parents and Children*, Farrar Straus and Giroux, 2016.

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۳۴

به نام والدگری به وجود آمده است که پیش فرضش این است که پرورش فرزندان نه نوعی رابطه انسانی بلکه نوعی کار است و تکنیک‌ها و فرمول‌هایی برای هر چه بهتر انجام دادنش وجود دارد.

والدین معاصر پیش از آنکه بچه‌دار شوند سال‌های طولانی را صرف کار و تحصیل می‌کنند، بنابراین عجیب نیست که از کار و تحصیل برای مراقبت از فرزندانشان الگو بگیرند. ما برای رسیدن به هدفی کار می‌کنیم و درس می‌خوانیم، و در والدگری نیز به نحوی مشابه، هدفی در سر داریم. هدف ما اینست که کاری کنیم تا فرزندمان در آینده شاد، موفق و بهتر از بچه‌های دیگران باشد.

پس متداول بودن الگوی والدگری دلیلی دارد، اما این الگو تناسبی با واقعیت علمی ندارد. از منظری تکاملی، روابط میان کودکان انسان و بزرگسالانی که مراقب آن‌ها هستند به شدت مهم و حیاتی است. در واقع ما به عنوان نوع بشر با همین روابط تعریف می‌شویم. اکثر توانایی‌های مهم و خاص انسانی ما مثل توانایی ما در یادگیری، نوآوری و خلاقیت، و همچنین سنت، فرهنگ و اخلاق ریشه در روابط والدین و فرزندان دارد.

این روابط برای تکامل انسان بسیار مهم‌اند. اما، به نحوی بنیادین، با تصویری که از واژه «والدگری» به ذهن خطور می‌کند متفاوت‌اند. والدین طراحی نشده‌اند تا زندگی فرزندانشان را شکل دهند بلکه در عوض، والدین و دیگر مراقبت‌کنندگان بناست تا فضایی امن و محافظت‌شده برای نسل بعدی فراهم کنند تا آن‌ها بتوانند در این فضا راه‌های جدید فکرکردن و عمل‌کردن را به وجود آورند، راه‌هایی که به‌رحال کاملاً متفاوت از راه‌هایی هستند که ما از قبل برای کودکان پیش‌بینی کرده‌ایم.

گوپنیک می‌گوید والدین طبقه متوسط جوامع مدرن امروزی به والدگری همچون نوعی کار یا شغل نگاه می‌کنند و هدف از انجام این شغل در نظرشان این است که کودک سه ساله‌شان را به جوانی تبدیل کنند که دانشجوی هاروارد است و یا درآمدی میلیونی دارد. در این رویکرد، والدین نقشی کاملاً فعال و کودک نقشی کاملاً منفعل و پذیرنده دارد. در حالی که رابطه‌ی سالم میان والدین و فرزندان بیشتر شبیه به تعاملی دوسویه



است که در آن هر دو طرف نقش‌های فعالی بازی می‌کنند. برای مثال آزمایش‌های جدیدی انجام شده‌اند که نشان می‌دهند اگر طریقهٔ بازی کردن با یک اسباب‌بازی را به کودکان یاد بدهید و بگویید «بیا نشانت دهم اسباب‌بازی چطور کار می‌کند» آن‌ها بارها و بارها به همان شیوه‌ای که شما به آن‌ها یاد داده‌اید با آن بازی خواهند کرد، اما اگر تصادفاً یکی از دکمه‌هایش را فشار دهید و بعد از صدای بوق اسباب‌بازی شگفت‌زده شوید، کودکان تلاش می‌کنند خودشان سایر کارکردهای اسباب‌بازی را کشف کنند و خلاقانه با آن درگیر شوند.

کتاب به ما می‌گوید اگر قرار باشد پدر و مادر بودن نوعی شغل هدفمند باشد، واقعاً به زحمتش نمی‌ارزد، چرا که کاری طاقت‌فرسا، شبانه‌روزی، بی‌اجر و مزد و دشوار است. اما اگر والد بودن را نوعی رابطهٔ انسانی منحصر به فرد و نوعی عشق بدانیم، آن وقت می‌توانیم به تلاش‌هایمان در راستای به ثمر رسیدن این عشق معنا بدهیم. آیسون گوپنیک برای بیان ایدهٔ اصلی کتاب از مثال باغبان و نجار استفاده می‌کند. اگر والد بودن را نوعی کار در نظر بگیریم که به منظور رسیدن به هدفی خاص انجامش می‌دهیم در واقع آن را کاری شبیه به نجاری می‌دانیم. نجار قطعات چوب را به دقت با مترو گونیا اندازه می‌گیرد، از فرمول‌ها و روش‌های خاصی پیروی می‌کند و از ابتدا می‌داند که محصول نهایی مدنظرش چیست. اما اگر والد بودن نوعی عشق باشد، می‌توان آن را به باغبانی تشبیه کرد. در واقع استعاره‌ای قدیمی نیز وجود دارد که مراقبت از کودکان را به مراقبت از گل‌ها و گیاهان تشبیه می‌کند. «وقتی باغبانی می‌کنیم، فضایی محافظت‌شده و امن برای گیاهان خلق می‌کنیم تا بشکفند» و «همان‌طوری که هر باغبانی می‌داند، نقشه‌های ویژه‌ی ما همواره عقیم می‌مانند. خشخاش به جای صورتی کمرنگ به رنگ نارنجی نئون ظاهر می‌شود، گل رز که قرار بود از حصار بالا برود لجوجانه در فاصلهٔ یک قدمی زمین باقی می‌ماند، نقطه‌های سیاه و زنگار و شته‌ها را هرگز نمی‌توان مغلوب ساخت.» در این کتاب بر روی دو نوع پارادوکس تمرکز می‌شود: پارادوکس‌های عشق و پارادوکس‌های یادگیری. این پارادوکس‌ها، پارادوکس‌هایی هستند که از طبیعت تکاملی خود کودکی سرچشمه می‌گیرند و ایدهٔ والدگری نمی‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد. این پارادوکس‌ها زمانی ایجاد می‌شوند که ما به نحو علمی و نیز شخصی دربارهٔ کودکی می‌اندیشیم. اما آن‌ها صرفاً مسائل علمی و فلسفی و انتزاعی نیستند، بلکه در تنش‌ها و دوراهی‌های زندگی واقعی که والدین را آشفته می‌کنند عینی می‌شوند. آن‌ها در عمق تصمیم‌های دشوار اخلاقی، فرهنگی و سیاسی‌ای جای دارند که وقتی می‌کوشیم در مورد کودکان و نحوهٔ پرورش آن‌ها تصمیم بگیریم خودشان را نشان می‌دهند.

یکی از پارادوکس‌های عشق، از تضاد میان وابستگی و استقلال ناشی می‌شود. در روزهای نخست تولد یک نوزاد، او یکی از وابسته‌ترین موجودات روی کرهٔ زمین است و وظیفهٔ والدین این است که از او طوری مراقبت کنند که در بزرگسالی به فردی کاملاً



مستقل تبدیل شود. نوزادی که یک روز برای برطرف کردن کوچک‌ترین نیازهایش به شدت به ما وابسته بود، روزی به بزرگسالی تبدیل خواهد شد که ممکن است ماهی یک بار از قاره‌ای دیگر پیامی محبت‌آمیز برایمان بفرستد. ما کودکان خردسالمان را هم به معنای واقعی و هم به معنای استعاری آن به خود نزدیک نگاه می‌داریم. اما تنش‌ها زمانی به وجود می‌آیند که صمیمیت و نزدیکی والدین و کودکان خردسالشان به تدریج جای خود را به استقلال و فردیت نوجوانان می‌دهد. واقعیت این است که اگر والدین خوبی باشیم اجازه خواهیم داد که نوجوانانمان این استقلال و فردیت را تجربه کنند. دومین تنش و یا به قول گونپیک پارادوکس، از کیفیت خاص عشق ما به فرزندانمان ناشی می‌شود. ما توجه خاصی به فرزندان خودمان داریم. ما احساس می‌کنیم رفاه فرزندان خودمان از هر چیز دیگری مهم‌تر است، حتی از رفاه کودکان دیگر یا شادی و خوشبختی خودمان. گونپیک می‌گوید ما می‌توانیم یا حتی باید در مورد این امر بی‌رحم و سرسخت باشیم. به مادر فقیری بیندیشید که در یک محله بسیار بد زندگی می‌کند و با قناعت و صرفه‌جویی بسیار تلاش می‌کند پولی پس‌انداز کند و کودکش را به یک مدرسه خصوصی خوب بفرستد، مدرسه‌ای که امکان ورود به آن برای اکثر بچه‌های آن محله وجود ندارد. چنین مادری قهرمان است، نه خودخواه یا احمق.

اما این نوع منحصربه‌فردی از قهرمانی است. شیوه‌های کلاسیک فکرکردن درباره سیاست و اخلاق این ایده را مطرح می‌سازند که اصول اخلاقی و سیاسی باید کلی باشند. انصاف، برابری، عدالت: این ایده‌ها باید در مورد همه اعمال شوند. برای مثال، خود مفهوم قانون به این معناست که یک اصل به‌طور یکسان در مورد همه اجرا شود. اما من در مقایسه با کودکان دیگر، به‌طور کلی، مسئولیت بیشتری در قبال فرزند خودم دارم و فرزند خودم بیش از دیگر کودکان برایم مهم است. و باید هم همین‌طور باشد.

این تعهد ویژه از کجا می‌آید؟ مسئله تنها خویشاوندی ژنتیکی نیست. تقریباً هرکسی که از کودکی مراقبت می‌کند دقیقاً به همان معجزه خاص و منحصربه‌فرد کوچک عشق خواهد ورزید. اما چگونه می‌توانیم عشق خاصمان به کودکان را در یک رویه گسترده‌تر کودک‌پروری بگنجانیم؟ و این در سیاست عمومی به چه معنا خواهد بود؟

مجموعه دوم پارادکس‌ها در مورد شیوه‌های یادگیری کودکان از بزرگسالان است. در جهانی که میزان تحصیلات نقشی تعیین‌کننده در موفقیت فرد دارد، بخش عمده والدگری بر یادگیری بیشتر، بهتر و سریع‌تر کودکان متمرکز است. همچنین الگوی والدگری الگوی معمول اکثر آموزش‌هاست. این الگو برای این ایده استوار است که بزرگسالان آنچه را که کودکان باید بدانند به آن‌ها می‌آموزند و بدین ترتیب، تعیین می‌کنند که آن‌ها چگونه بیندیشند و عمل کنند. این ایده ممکن است بدیهی به نظر برسد، اما هم علم و هم تاریخ چیز دیگری می‌گویند.

نخستین پارادکس یادگیری در مورد بازی و کار است. بدیهی است که کودکان از طریق

بازی کردن یاد می‌گیرند. اما آن‌ها چرا و چگونه این کار را انجام می‌دهند؟ بنا به تعریف، بازی عملی است از روی جوششی خودانگیخته که برای انجام هیچ چیز به خصوصی طراحی نشده است. اما فراگیربودن بازی در کودکی نشان‌دهندهٔ این است که باید کارکرد ویژه‌ای داشته باشد.

در واقع، تقریباً همه فکر می‌کنند که کودکان باید زمان کافی برای بازی کردن داشته باشند. اما زمان بازی یکی از نخستین چیزهایی است که هنگام قانون‌گذاری برای زندگی کودکان از قلم می‌افتد. تمرین خواندن جای زنگ تفریح را می‌گیرد، و بازی توپ و دیوار یا لی‌لی جای خود را به تمرین فوتبال می‌دهند. الگوی والدگری لیست بلندبالایی از فعالیت‌های مختلف به ما می‌دهد که کودکان باید انجام دهند. کلاس زبان چینی، تمرین ریاضی و آماده‌شدن برای امتحانات نهایی دیگر زمانی برای بازی کردن باقی نمی‌گذارند. همه ما در این باره احساس بدی داریم اما نمی‌دانیم چه باید کرد.

نظام‌های اخلاقی و سیاسی متعارف همگی مربوط به مسائل خشک و جدی کارهای بشرند. آن‌ها به این موضوعات می‌پردازند که افراد و جوامع چگونه باید بیندیشند، برنامه‌ریزی کنند و عمل نمایند تا بتوانند به مقاصد معینی دست یابند. اما کودکان و دوران کودکی تنها با بازی سروکار دارند و بس. چرا کودکان بازی می‌کنند؟ و ما چگونه باید، نه تنها به صورت شخصی بلکه همچنین از نظر اخلاقی و سیاسی، برای بازی ارزش قائل شویم؟

درست همان‌طور که کودکان باید از وابسته‌ترین مخلوقات جهان به مستقل‌ترین موجودات تبدیل شوند، همچنین آن‌ها باید از فردی که بیشتر وقتش را به بازی می‌گذراند به فردی تبدیل شوند که بیشتر وقت خود را به کار اختصاص می‌دهد. این تغییر مستلزم دگرگونی‌های عمیقی در ذهن و مغز کودکان است. والدین، مراقبتگران و آموزگاران باید به نحوی این گذار را مدیریت کنند که هم مزایای بازی حفظ شود و هم بهره‌مندی از مزایای کار میسر شود. مدارس، که مهم‌ترین مؤسساتی هستند که ما برای مدیریت این گذار از آن‌ها استفاده می‌کنیم، به نحو قابل بحثی در هر دو جبهه وحشتناک عمل می‌کنند. اما آیا امکان بهتر انجام‌دادنش وجود دارد؟

تنش دوم در رابطه با سنت و نوآوری است. نبرد عظیم صفحه‌نمایش‌ها و کتاب‌ها در قرن بیست و یکم تنها آخرین صحنهٔ زدوخورد در جنگی طولانی است. ما انسان‌ها همواره میان حفظ امر کهن و گرامیداشت امر نوین مردد بوده‌ایم. این تنش سابقه‌ای بسیار طولانی دارد و فقط ویژگی فرهنگ تکنولوژیک ما نیست. این تنش بخشی از برنامهٔ تکاملی ماست. کودکان، به اقتضای طبیعتشان، همواره در خط مقدم این جنگ جای داشته‌اند.

بسیاری از دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی، به‌ویژه دیدگاه‌های محافظه‌کار کلاسیک، بر اهمیت حفظ سنن و تاریخ تأکید می‌کنند. حفظ هویت فرهنگی گذشته، و جای دادن

خودتان در یک سنت، جزئی عمیق و رضایت بخش در زندگی انسان هاست. مراقبت گران در خلال تربیت و پرورش کودکان سنت ها را انتقال می دهند.

درعین حال، یکی از کارکردهای اساسی دوران کودکی اجازه دادن به نوآوری و تغییر است. درواقع، به نحوی پارادکسیکال، هیچ فرهنگ و سنت خاصی برای انتقال به آیندگان وجود نمی داشت اگر گذشتگان دست به کارهای جدید نمی زدند. بدون رخدادهای جدید و بی سابقه، هیچ تاریخی وجود نداشت. کودکان تا سن نوجوانی، به طور منحصربه فردی، شیوه های جدیدی برای لباس پوشیدن، رقصیدن، صحبت کردن و حتی فکرکردن اختراع می کنند. ما چگونه می توانیم فرهنگ و سنن خودمان را ارج نهیم و انتقال دهیم، و درعین حال به کودکانمان نیز اجازه دهیم و تشویقشان کنیم که فرهنگ ها و رسوم کاملاً جدیدی اختراع کنند؟

پژوهش های علمی بسیاری در این زمینه صورت گرفته است که کتاب می کوشد از طریق آن ها ابعاد مختلف رابطه عاشقانه میان والدین و فرزندان و همچنین یادگیری کودکان از بزرگسالان را مورد بررسی قرار دهد. تحقیقاتی که در زمینه زیست شناسی تکاملی انجام می شود منشأ عشق ما به کودکانمان را شرح می دهند و نیز نحوه ایفای نقش وابستگی و استقلال، و امر خاص و امر عام را در این عشق نشان می دهند. در علوم شناختی، رویکردهای جدیدی به یادگیری وجود دارد و همچنین سیر پژوهشی جدیدی درباره اینکه کودکان چگونه از کسانی که از آن ها مراقبت می کنند یاد می گیرند. حتی نوزادان و خردسالان نسبت به هنجارهای اجتماعی و سنت ها حساس اند و به سرعت آن ها را از مراقبتگران شان دریافت می کنند. اما، به نحوی مشابه، یکی از کشف های سال های اخیر این بوده است که حتی بسیاری از کودکان خردسال می توانند امکان های جدید را تصور کنند و طرق جدیدی را در نظر بگیرند که خودشان یا جهان اطرافشان می توانند آن گونه باشند. و درواقع مطالعات جدید راه هایی را نشان می دهند، و توضیح می دهند که از طریقشان بازی به یادگیری کمک می کند. در راستای همین مطالعات، علم عصب شناسی تکاملی، به این پرسش می پردازد که چرا مغزهای کودکان با مغزهای بزرگسالان فرق دارند. ما می خواهیم بفهمیم که از نظر عصب شناختی، گذار از یادگیری مبتنی بر بازی در خردسالی، به برنامه ریزی معطوف به هدف و متمرکزتر، چگونه رخ می دهد.

تمامی این پژوهش های علمی به یک سو اشاره دارند: کودکی قرار است دوره تغییرپذیری و امکان، جست و جو و نوآوری، یادگیری و تخیل باشد، و این به ویژه در مورد کودکی انسان، که به نحوی استثنایی طولانی است، صادق است. اما ظرفیت های قابل توجه انسان برای یادگیری و تخیل رایگان به دست نمی آید. معادله ای میان کاوش و استثمار، یادگیری و برنامه ریزی، تخیل و عمل کردن وجود دارد. راه حل تکاملی این معادله این است که هر انسان تازه متولد شده ای مراقبانی



داشته باشد، افرادی که این اطمینان را به وجود می‌آورند که کودک می‌تواند با وجود آسیب‌پذیری بسیارش شکوفا شود، بیاموزد و تخیل کند. این مراقبت‌گران همچنین دانشی را انتقال می‌دهند که نسل‌های پیشین اندوخته‌اند. همچنین آن‌ها می‌توانند برای هر کودک این موقعیت را فراهم کنند که انواع جدیدی از دانش را خلق کند. البته که این مراقبان والدین هستند، اما پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها، عموها و دایی‌ها و دوستان و مراقبت‌گران نیز این نقش را ایفا می‌کنند. مراقبت‌گران انسان باید هم سرسختانه از هر کودک محافظت کنند و هم زمانی که آن‌ها بزرگ شدند دست از این کار بردارند؛ آن‌ها باید هم اجازهٔ بازی کردن بدهند و هم او را قادر به کارکردن سازند؛ باید سنت‌ها را منتقل کنند و مشوق نوآوری باشند. پارادکس‌های والدین برآمده از واقعیت‌های بنیادین زیست‌شناختی‌اند.

کتاب قصد ندارد یک راه‌حل ساده برای این پارادکس‌ها و یا راه‌حلی ساده برای دوراهی‌های شخصی و سیاسی‌ای که از این پارادکس‌ها ناشی می‌شوند ارائه کند. اصلاً راه ساده‌ای برای مواجهه با گذار از یک وابستگی مطلق به استقلال همان قدر تام و تمام وجود ندارد. هیچ فرمولی برای حل این تنش وجود ندارد که ما در حالی که به این کودک خاص عشق می‌ورزیم، همچنین باید تصمیم‌های سیاسی درستی دربارهٔ همه کودکان، به‌طور کلی، بگیریم. الگوریتم ساده‌ای برای اندازه‌گیری ارزش کار و بازی، یا سنت و نوآوری وجود ندارد.

اما لااقل می‌توانیم بکوشیم تا این پارادکس‌ها را تشخیص دهیم و بپذیریم که آن‌ها بسیار فراتر از گسترهٔ بحث‌های متدوال والدگری هستند. ما باید از فکرکردن دربارهٔ اینکه آیا یک تکنیک خاص والدگری نتایج خوب یا بدی خواهدداشت فراتر رویم. فکرکردن راجع به کودکی به‌طریقی انتزاعی‌تر، و از منظری کلی‌تر و جهان‌شمول‌تر، می‌تواند کمک کند تا بحث‌هایمان راجع به والدین و فرزندان متفکرانه‌تر و کمتر تفرقه‌افکنانه، پیچیده‌تر و کمتر آزارنده، متنوع‌تر و کمتر ساده‌انگارانه باشند.

حتی اگر نتوانیم این پارادکس‌ها را حل کنیم، راه‌های خوبی برای رویارویی با آن‌ها وجود دارد. ما نه‌تنها باید تشخیص دهیم که والد بودن مراقبت‌کردن از کودکان یک رابطه است، بلکه همچنین باید تشخیص دهیم که این رابطه با تمامی روابط دیگر فرق دارد. ما باید درک کنیم که مراقبت از کودکان شبیه انواع دیگر فعالیت‌های انسانی نیست که الگوهای متداولی دارند. بزرگ‌کردن کودکان کار منحصر به فردی است و تفکر علمی و شخصی خاص خود و مجموعه نهادهای سیاسی و اقتصادی خاص خودش را می‌طلبد. درواقع، نمونهٔ متمایز مراقبت از کودکان می‌تواند به ما در حل سایر پرسش‌های دشوار اخلاقی و سیاسی کمک کند. تعارض‌های میان وابستگی و استقلال، خاص بودن و عمومیت، کار و بازی، و سنت و نوآوری در دوران کودکی در واضح‌ترین حالت خود مشاهده می‌شوند، اما آن‌ها در پس مسائل غیرقابل حل بزرگ‌سالی نیز نهفته‌اند. آن‌ها چگونگی

فهم ما از همه چیز، از سقط جنین گرفته تا پیرشدن، را تحت تأثیر قرار می دهند، و بینشی که ما از فهم کودکان به دست می آوریم می تواند به ما کمک کند تا مسائل بزرگ سالی را نیز حل کنیم.

ما می توانیم طوری راجع به کودکی فکر کنیم که در باتلاق احساس گناه و کناره گیری، کتاب های راهنمای والدگری و داستان های شخصی، و تقسیم بندی های سیاسی که اکثر بحث های جدید راجع به کودکان و والدین نشئت گرفته از آن هاست گرفتار نشویم. ما می توانیم به این بینش دست یابیم که روابط میان کودکان و افرادی که از آن ها مراقبت می کنند از مهم ترین و خاص ترین روابط انسانی هستند.

همان طور که از نام کتاب پیداست و پیش از این نیز به آن اشاره شد، یکی از بهترین استعاره ها برای فهم رابطه متمایز ما با کودکان استعاره ای قدیمی است. مراقبت از کودکان شبیه رسیدگی به یک باغ است و والدبودن شبیه باغبان بودن.

در الگوی والدگری، والدبودن شبیه نجاربودن است. در نجاری شما باید به نوع ماده ای که با آن کار می کنید توجه کنید و این ممکن است بر روی کاری که تلاش می کنید انجام دهید تأثیر بگذارد. اما اساساً کار شما این است که آن ماده را به شکل محصولی نهایی درآورید که منطبق با طرحی خواهد بود که برای شروع در ذهن داشتید. و شما می توانید با نگرستن به محصول تمام شده ارزیابی کنید که کاری را چقدر خوب انجام داده اید. آیا درها درست اند؟ آیا صندلی ها محکم اند؟ به هم ریختگی و بی ثباتی دشمنان یک نجار و دقت و کنترل یاران او هستند.

اما در باغبانی همه چیز برعکس است! بزرگترین فتوحات و لذت های باغبانی درست وقتی فرا می رسند که باغ از کنترل ما می گریزد. وقتی جعفری وحشی سفید و لاغرمردنی به صورت غیرمنتظره عیناً در جای درست در مقابل سرخ دار تیره ظاهر می شود، وقتی نرگس زرد از یادرفته به سمت دیگر باغ کوچ می کند و در کنار گل فراموشم مکن آبی می شکفت، وقتی درخت تاک که قرار بود با آزم در آغوش آلاچیق بماند با رنگ سرخ روشن لابه لای درخت ها غوغا به پا می کند.

درواقع، معنای ژرف تری وجود دارد که، برحسب آن، چنین تصادفاتی مشخصه باغبانی خوب اند. مسلماً انواعی از باغبانی هم وجود دارند که هدف آن ها دستیابی به نتیجه ای خاص است، مانند روبیدن ارکیده های گلخان های یا پرورش درختان بونسای. این انواع باغبانی نیز به اندازه نجاری ظریف نیازمند تبحر و مهارت قابل تحسین است. اما آفرینش یک چمنزار یا پرچین یا باغ روستایی را در نظر بگیرید. شکوه یک چمنزار به هم ریختگی آن است. به محض اینکه شرایط تغییر کند، گل ها و چمن های مختلفی ممکن است بشکفند یا تلف شوند و هیچ تضمینی وجود ندارد که یک گیاه خاص به بلندترین، یا زیباترین یا پرشکوفه ترین گیاه تبدیل شود. باغبان خوب تلاش می کند تا خاکی پرثمر خلق کند که بتواند از کل اکوسیستم گیاهان مختلف با قوت ها





و زیبایی‌های مختلف و نیز با ضعف‌ها و دشواری‌های مختلف محافظت نماید. برخلاف یک صندلی خوب، یک باغ خوب بسته به تغییر شرایطِ جوّی و فصول دائماً تغییر می‌کند. و در درازمدت، آن نوع سیستمی که متنوع، منعطف، پیچیده و پویاست قِبراق‌تر و انعطاف‌پذیرتر از آن گلی خواهد بود که در گلخانه با احتیاط تمام تیمار شده است. والد خوب بودن کودکان را به بزرگ‌سالانی زیرک یا شاد یا موفق تبدیل نمی‌کند، اما می‌تواند به ایجاد نسل جدیدی کمک کند که قِبراق و منعطف و ترمیم‌پذیر است و بهتر می‌تواند به تغییرات ناگزیر و نامنتظره‌ای بپردازد که در آینده در مقابل آن‌ها قرار می‌گیرد. باغبانی پرمخاطره و اغلب تأثرانگیز است. هر باغبانی با دردِ تماشای پژمردن ناگهانی جوانه‌های نویدبخش آشناست. اما تنها باغی که چنین مخاطراتی را ندارد و ملازم با این درد نیست باغی است که با چمن مصنوعی ساخته شده و با داوودی‌های پلاستیکی تزئین شده است.

داستان باغ عدن تمثیل خوبی برای کودکی است. در کودکی در باغی از عشق و توجه رشد می‌کنیم، باغی که در بهترین حالتش چنان غنی و استوار است که ما، به‌عنوان کودک، حتی تشخیص نمی‌دهیم که چه زحمت و اندیشه‌ای در پس آن قرار دارد. در نوجوانی هم وارد جهان شناخت و مسئولیت می‌شویم و هم وارد جهان کار و درد، که شامل به دنیا آوردنِ تحت‌اللفظی و استعاری نسل دیگری از کودکان است. بدون هر دو این مراحل عدن و هبوط، معصومیت و تجربه زندگی ما کاملاً انسانی نمی‌بود. البته، اگرچه کودکان کوچک ما اغلب گمان می‌کنند که ما قادر مطلق و دانای مطلقیم، ما والدین به طرز غم‌انگیزی ملتفتیم که به‌کلی فاقد آن چیزی هستیم که به پای قدرت و اقتدار الوهی برسد. باوجود این، والدین چه والدین زیست‌شناختی و لفظی و چه هر کسی که مراقب کودکان است شاهدان و پیشگامان این بخش ناگزیر داستان بشر هستند. و این همان چیزی است که والد بودن را فی‌نفسه ارزشمند می‌سازد.

پیام کتاب به خوانندگانش این است که کار ما به‌عنوان والدین ساختن نوع خاصی از کودک نیست. در عوض، کار ما فراهم آوردن فضایی محافظت‌شده از عشق، امنیت و پایداری است که کودکانی از انواع بسیار نامنتظره بتوانند در آن بشکفند. کار ما شکل دادن به اذهان کودکانمان نیست، بلکه اجازه دادن به آن اذهان است تا کل امکاناتی را که جهان امکان‌پذیر می‌کند کشف کنند. کار ما این نیست که به کودکان بگوییم چگونه بازی کنند، بلکه دادن اسباب‌بازی به آن‌ها و جمع کردن اسباب‌بازی‌ها پس از اتمام بازی بچه‌هاست. ما نمی‌توانیم به کودکان بیاموزیم، بلکه می‌توانیم به آن‌ها اجازه دهیم تا بیاموزند.

بخشی از کیفیت اندوه‌بار، و همچنین عمق اخلاقی والد بودن، این است که والد خوب بزرگ‌سالی خلق می‌کند که بتواند خودش تصمیم بگیرد، حتی اگر این تصمیمات ویرانگر باشند. یک کودکی امن و باثبات به کودکان اجازه می‌دهد کاوش کنند، راه‌های

کاملاً جدید زیستن و بودن را امتحان کنند، و ریسک کنند. و ریسک‌ها ریسک نیستند، مگر اینکه امکان داشته باشد بد از آب دربیایند. اگر در بزرگسالی احتمال شکست برای فرزندانمان وجود نداشته باشد، پس ما والدین موفق نبوده‌ایم. اما این نیز درست است که والد خوب بودن به فرزندان اجازه می‌دهد طوری موفق شوند که ما هرگز پیش‌بینی یا تصور نمی‌کردیم که بتوانیم به آن شکل دهیم.

و نکته‌ی پایانی اینکه هیچ کدام از فرزندان ما نباید نسخه‌ی ثانی زندگی ما باشند. در عوض، هر یک از آن‌ها باید زندگی ارزشمند و منحصر به فرد خودشان را خلق کنند، زندگی‌ای که آمیزه‌ای است از ارزش‌ها و سنت‌های ما والدین، ارزش‌ها و سنت‌های افراد دیگری که به آن‌ها آموزش داده و از آن‌ها مراقبت کرده‌اند، نوآوری‌های نسل خودشان، و خلاقیت‌های فردی آن‌ها.

فصلنامه نقدکتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۴۲



چگونه نقد کتاب بنویسیم؟

● انتخاب و ترجمه سعید مسلمی

وقتی کتابی می‌خوانیم، درعین حال به آن واکنش هم نشان می‌دهیم. نقد کتاب مجرایی است برای انتقال تجربیاتمان به دیگری به طوری که آن‌ها هم بتوانند از آن بهره‌مند شوند. این «راهنما» برای ارائه خطوط کلی شیوه نوشتن نقد کتاب نوشته شده است. همچنین می‌تواند راهنمایی کلی برای هنر خواندن باشد. بخش اول به این اختصاص داده شده است؛ بخش دوم دربرگیرنده نوشتن نقد است.

یکی از مهم‌ترین چیزهایی که درباره نقد کتاب باید به خاطر داشت این است که نقد خلاصه [کردن] کتاب نیست. نقد صرفاً بازگویی محتوای کتاب نیست، بلکه نقد کتاب تحلیل و بررسی نقادانه است. در نقد هدف، محتوا، کیفیت و اهمیت کتاب برای حوزه علمی خاصی سنجیده می‌شود. نقاط قوت و ضعف کتاب‌ها بررسی می‌شود و قضاوت می‌کند که آیا نویسنده (گان) در اثبات یک نظریه با شواهد معتبر یا در مواجهه با اهداف بیان شده موفق بوده است یا خیر. همچنین، نقد می‌تواند بپرسد که آیا اهداف مورد نظر نسبت به معیارهای تخصصی آن حوزه تخصصی مناسب است یا خیر؟

بخش اول: چگونه کتاب بخوانیم

۱. شروع

کتابی تخصصی پیش روی خود دارید. قبل از آن که کل کتاب را بخوانید، موارد ذیل را در نظر داشته باشید:

● عنوان کتاب چیست؟

● ساختار کتاب چگونه است؟

○ فهرست دارد؟ مقدمه یا پیش‌گفتار دارد؟ دیباچه؟ نمایه؟ واژه‌نامه؟ کتاب شناسی؟ پیوست (ها)؟ غلط‌نامه؟ (اگر برخی از این اصطلاحات ناآشنا به نظر می‌رسد به واژه‌نامه پایان این راهنما بنگرید).

○ چایش چگونه است؟ خیلی ریز است؟ خیلی درشت است؟ کاغذ آن خیلی ضخیم یا صیقلی است؟

● چنان‌چه پیش‌گفتار یا مقدمه دارد آن را بخوانید. این بخش باید دربرگیرنده اهداف نویسنده

برای نوشتن کتاب، یا گویای داستان پیدایش کتاب باشد. این بخش‌ها به شما کمک می‌کنند روی نظریات یا اندیشه‌های اصلی کتاب متمرکز شوید. اکنون می‌توانید برخی از محدودیت‌های اهداف کتاب را تشخیص دهید. ممکن است به اندیشه‌هایی فکر کنید که بعداً دوباره به آن‌ها مراجعه کنید، [یعنی] وقتی که به این می‌پردازد که آیا نویسنده به وعده‌هایش وفا کرده است یا خیر. • فهرست محتوا را بخوانید. فهرست، نشان‌گر ساختار کتاب است و خطوط کلی بسط اندیشه‌های مؤلف را ترسیم می‌کند.

با یادداشت‌برداری و تنظیم نمای کلی هدف یا مقصود شما از خواندن آن کتاب شروع کنید. موارد زیر را در نظر داشته باشید:

- فکر می‌کنید عنوان، با توجه به محتوا و اهداف کتاب، چه معنایی دارد؟
- نویسنده قصد دارد درباره چه چیز بحث کند؟
- درباره نویسنده چه می‌دانید؟ برای اطلاع از شهرت، صلاحیت و تأثیر نویسنده در پژوهش‌اش به داده‌های بیرونی مراجعه کنید.
- درباره نوع (ژانر) نوشتن مؤلف چه می‌دانید؟
- از نظریات انتقادی درباره حوزه مورد مطالعه چه می‌دانید؟
- با توجه به علائق خودتان، وقتی کتاب را می‌خوانید، چه سؤالاتی دارید یا دنبال چه پاسخ‌هایی هستید؟

۲. خواندن کتاب

کتاب را از ابتدا تا انتها بخوانید. دیباچه، پیش‌گفتار یا دیگر قسمت‌هایی را که ممکن است در نگاه اول نامرتب به نظر برسند رد نکنید یا سرسری نخوانید. اطلاعاتی که در این قسمت‌ها ارائه شده‌اند ممکن است به فهم بهتر کتاب کمک کنند، زیرا این قسمت‌ها حاوی پس‌زمینه‌های اهداف، تجربیات یا مقاصد تخصصی آینده نویسنده هستند. اگر قسمت یا فصل خاصی را نفهمیدید، آن را دوباره بخوانید، در صورت امکان کل کتاب را دوبار بخوانید. خوانش اول نگاهی کلی را ارائه می‌دهد و دومی به دقیق شدن روی جزئیات خاص اهداف نویسنده و خودتان، به عنوان خواننده، کمک خواهد کرد.

در حالی که طبق خطوط کلی‌ای که قبلاً تهیه کرده‌اید مشغول خواندن کتاب هستید، یادداشت‌برداری کنید. این کار به شما فرصت می‌دهد تا به سؤالاتی درباره سبک نگارش کلی کتاب یا نیات نویسنده پاسخ دهید. با این کار، قادر خواهید بود احساسات، واکنش‌ها و هرگونه سؤالی را که طی خواندن پیش می‌آید ثبت کنید. برخی سؤالات که در وقت خواندن می‌توان پیش چشم داشت:

- مخاطبان چه کسانی هستند؟
- سبک نگارش چگونه است، و آیا برای مخاطبان مولف مناسب است؟
- روایی، داستانی را به ترتیب تاریخی می‌گوید.





- توصیفی، از طریق کلمات، تصویری را بازنمایی می‌کند.
- توضیحی، تبیین و تحلیل می‌کند.
- مباحثه‌ای، مبتنی بر روش‌های اقناعی است.
- کتاب به کدام حوزه تخصصی یا نوع متعلق است؟
- چرا نویسنده درباره این موضوع خاص می‌نویسد؟
- برای انتشار نتایج پژوهش؟
- برای توضیح روش‌های فنی یک حوزه تخصصی؟
- برای بسط دیدگاهی خاص نسبت به این موضوع؟
- روشن کردن بدفهمی‌های مربوط به نظریه‌ای خاص یا قلمروی خاص از پژوهش‌ها؟
- ارائه کتابی راهنما یا کتابی درسی؟
- نویسنده از کدام نقطه نظر به موضوع می‌نگرد؟
- نظریات اصلی کتاب کدامند؟
- نظر نویسنده درباره پژوهش‌های پیشین درخصوص این موضوع چیست؟
- آیا مفاهیم و اندیشه‌ها به روشنی تعریف و تبیین شده‌اند؟
- کدام جنبه‌ها پوشش داده شده‌اند و کدام جنبه‌ها پوشش داده نشده‌اند؟
- این امور چگونه بر کتاب یا مرجعیت تخصصی نویسنده تأثیر می‌گذارد؟
- اطلاعات و شواهد تأییدکننده‌ای که در کتاب ارائه شده‌اند چقدر دقیق هستند؟ (برای مراجعه به منابع بیرونی کاملاً آزادید).
- نویسنده از کدام دسته از منابع استفاده کرده‌است؟
- دست اول
- دست دوم
- پژوهش‌های اصلی؟ اگر چنین است، با چه روشی؟
- کتاب مصروف چه مقصودی است؟
- آیا نویسنده به مقصودش رسیده‌است؟
- آیا پژوهش‌های بیشتر انجام شده‌است یا نیاز است؟
- آیا عنوان با محتوا مناسبت دارد؟
- کتاب چند صفحه است؟ خیلی کوتاه است؟ خیلی طولانی است؟ (این سؤال وقتی که کتاب را خواندید همچنان مهم است).
- شکل‌ها، جدول‌ها، نقشه‌ها یا تصاویر دیگری دارد؟ این‌ها به فهم نوشته کمک می‌کنند؟
- با نقطه نظر مؤلف موافقت یا مخالف؟
- داده‌های نادرست، اشتباهات نظری یا فرض‌های ناقص وجود دارد؟
- این کتاب را به دیگران توصیه می‌کنید؟ چرا یا چرا نه؟
- آیا برای تدریس مناسب خواهد بود، در این صورت، برای چه مقطعی؟

۳. خلاصه کردن آن چه نوشته‌اید

پس از خواندن کتاب و قبل از نوشتن نقد، کمی استراحت کنید. کتاب و نوشته‌های خودتان را برای یک روز کنار بگذارید. برای تأمل در آن چه خوانده‌اید و تفکر و تعمق درباره واکنش‌هایتان نسبت به جنبه‌های خاصی از کتاب، مقداری زمان خواهید. وقتی بعداً به سراغ کتاب بیایید، سرحال، و احتمالاً با تمرکز بیشتر برای نوشتن، خواهید بود.

تأثیرات کلی کتاب بر خودتان را ثبت نمایید و سعی کنید آن‌ها را مختصر کنید و در جملاتی که بیان‌گر واکنش‌های کلی خودتان است، بیان کنید. سپس فهرستی از نکاتی برای ارائه به کسانی که به نقدتان علاقه‌مندند، تهیه کنید. یادداشت‌هایتان را مطالعه کنید و آن‌ها را به صورتی متناسب با ساختار نقد، مرتب کنید. این کار چارچوبی منطقی برای بحث فراهم خواهد کرد؛ و به ساختاری قوی و واضح برای نوشتن می‌انجامد. خطوط کلی انتقادات، ارزیابی‌ها و استدلال‌هایتان را ترسیم کنید. اکنون، مسلح به خطوط کلی، یادداشت‌ها و فهرست نکات به عنوان راهنما آماده نوشتن نقد هستید.

فصلنامه نقد کتاب

سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۴۶

بخش دوم: نوشتن نقد کتاب

هر نقد کتاب، علاوه بر اسم و اطلاعات تماس یا وابستگی شما، باید شامل:

- عنوان کامل کتاب؛

- نویسنده؛

- انتشارات و مکان انتشار؛

- زمان انتشار؛

- ویرایش (اگر دارد)؛

- تعداد صفحات (شامل صفحاتی که با حروف شماره‌گذاری شده‌اند)؛

- تعداد جدول‌ها، شکل‌ها یا دیگر تصاویر.

گاهی شابک (شماره استاندارد بین‌المللی کتاب) و قیمت کتاب هم می‌آید.

یک نمونه (اما توجه کنید: شیوه دقیق مشخصات از یک حوزه تخصصی به حوزه دیگر و

همچنین از یک نشریه به دیگری متفاوت است):

هری پاتر و زندانی آزکبان، جی. کی. رولینگ، نیویورک: کتاب‌آرتورای. لوین، ۱۹۹۹، صص ۴۳۵+xi.

نقد را با جمله‌ای که توجه خواننده را جلب کند شروع کنید و فضای نقد را معین کنید.

نوع کتاب را مشخص کنید. موضوع یا مبحث کتاب و به دنبال آن نظریه، فرضیات، داده‌های

مؤید (غیرمؤید) و موفقیت نویسنده در نیل به هدف را بیان کنید.

مشکلات و سؤال‌های کلی‌ای را که کتاب از آن‌ها بحث می‌کند تبیین می‌کند. مطالب

خاصی که کتاب به آن‌ها می‌پردازد و آن‌هایی را که محدود می‌کند مشخص کنید.

توضیح دهید مؤلف چگونه نظریه‌اش را بسط می‌دهد و تبیین می‌کند. از نقل قول

استفاده کنید یا طور دیگر، نکات مهم و غرابت‌ها را با دلیل شرح دهید.

کتاب را از نظر دقت، اهمیت، جامعیت و فایده برای مخاطبان مورد نظر کتاب ارزیابی



کنید. به نظرات مؤلف پاسخ دهید و بنویسید که به نظر تان شواهد ارائه شده، این نظرات را تأیید می‌کند یا خیر. چرا یا چرا نه؟ موافقت یا عدم موافقت خود را با نکات اصلی بیان کنید و توضیح دهید چرا موافقت یا چرا موافق نیستید. واکنش (های) تان به کتاب را با ارائه استدلال‌هایی برگرفته از خطوط کلی‌ای که در حین خواندن تهیه کرده‌اید، شرح دهید. اغلب نقادان برحسب دانششان درباره موضوع مورد بحث انتخاب می‌شوند. بنابراین، سعی کنید توضیح دهید که کتاب چه چیزی (اگر چیزی هست) به «ادبیات» موجود درباره آن موضوع اضافه می‌کند.

اگر مایل بودید، می‌توانید چگونگی تأثیر کتاب روی خودتان به عنوان خواننده را بیان کنید. برای نمونه، آیا هیچ کدام از دیدگاه‌های قبلی تان را با توجه به استدلال‌ها و اطلاعاتی که نویسنده ارائه داده است تغییر داده‌اید؟

با خلاصه‌ای کوتاه نقد را تمام کنید. این خلاصه شامل ارزیابی نهایی اهداف، کیفیت، محتوا و اهمیت کتاب با توجه به مرجعیت و قابلیت‌های مؤلف خواهد بود. آیا این کتاب را به دیگران توصیه می‌کنید؟ چرا یا چرا نه؟ نهایتاً، اگر تاکنون مخاطبانی را که کتاب را با ارزش خواهند یافت مشخص نکرده‌اید، مشخص کنید.

کار را تمام کنید: همچنین در نظر داشته باشید آن چه که نباید در نقدتان باشد:
- پانوشته‌ها؛

- کتاب‌شناسی (تا حد امکان از منابع صرف نظر کنید)؛

- نقل قول‌های طولانی و مفصل از کتاب؛

- ارجاع یا نقل از دیگر نقدهای همان کتاب (هدف نقد، بیان دیدگاه‌های شماست نه دیدگاه‌های دیگران)؛

- پس‌زمینه‌هایی درباره نویسنده که به کتاب مورد بحث ربطی ندارند.
به خاطر داشته باشید:

- مطمئن شوید نوع نقد مورد نظر را فهمیده‌اید. نقدها با توجه به هدف نقد، ویژگی‌های جزئی‌ای که نشریه تعیین می‌کند می‌تواند تا حد ۵۰ تا ۱۰۰ کلمه کوتاه، یا تا حد ۱۵۰۰ کلمه طولانی باشند. گاهی می‌توان از ضمیر اول شخص («من») استفاده کرد و گاهی نه؛
- طبیعی است آن چه را دوست دارید نویسنده به آن پردازد فهرست کنید، اما هیچ‌گاه کتاب مورد نقد را با کتابی که دوست دارید مؤلف بنویسد اشتباه نگیرید. مطمئن شوید که اهداف بیان شده نویسنده را فهمیده‌اید و درباره چگونگی مواجهه مناسب با این اهداف بحث کنید؛

- کتابی را که خوانده‌اید نقد کنید، نه دیگر کتاب‌های نویسنده یا کتاب‌هایی درباره همان موضوع را؛

- مخاطبان تان را در خاطر داشته باشید. این راهنمایی برای بحث، تأکید بر موضوعات و سبک نگارش خواهد بود؛

- نتیجه‌گیری باید شامل ارزیابی نهایی باشد، و به هیچ وجه نباید شامل معرفی آثاری دیگر باشد؛
- عموماً مناسب نیست که سعی کنید نقد را یک مرتبه و بی وقفه بنویسید. برای بازبینی و ویرایش، زمان مناسب اختصاص دهید؛
- از نویسندگان مشهور نترسید.

واژه‌نامه

- نوع (ژانر): دسته‌ای که نوع کتاب را مشخص می‌کند (برای مثال: رمان، کتاب درسی، تک‌نگاری، جزوه، مجموعه گردآوری شده)
- تک‌نگاری: کتاب دانشگاهی‌ای که مربوط به برنامه‌ای خاص یا یک موضوع واحد است.
- پیش‌گفتار: شرح مقدماتی شرایط بیرونی کتاب (برای مثال: دلایل نویسنده برای نوشتن کتاب). پیش‌گفتارها اغلب ولی نه همیشه حاوی مسائل شخصی هستند، برعکس مقدمه‌ها.
- دیباچه: توضیحاتی معرفی‌گونه که متخصصی در همان رشته می‌نویسد.
- مقدمه: مقدمه شامل اهداف و مقصودهای کتاب است. مقدمه‌ها عموماً اما نه همیشه به محتوای کتاب می‌پردازند، برعکس پیش‌گفتارها.
- بدنه: فصل‌های کتاب؛ قسمت عمده کتاب.
- یادداشت‌ها: درحالی‌که پانوش‌ها شامل اطلاعات اضافی هستند و در پایین صفحات قرار می‌گیرند، یادداشت‌ها صرفاً در پایان هر فصل یا بعد از آخرین فصل قرار می‌گیرند و شامل شرح‌ها، ارجاعات و دیگر اطلاعات هستند که در عین اهمیت اگر در متن اصلی باشند مخل خواهند بود.
- پیوست: اطلاعات اضافی و مواد فرعی (برای مثال: جدول داده‌ها، صفحات سفید برای یادداشت) که به آخر کتاب ضمیمه می‌شوند.
- کتاب‌شناسی (منابع): فهرست الفبایی ارجاعات همراه با اطلاعات کامل کتاب‌شناختی و ارجاعی به‌گونه‌ای که خواننده در صورت تمایل بتواند آن‌ها را تهیه کند.
- نمایه: فهرست موضوعاتی که در کتاب به آن پرداخته شده است همراه با صفحاتی که در آن‌ها مورد بحث قرار گرفته‌اند.
- غلط‌نامه: تصحیح ویرایش‌های قبلی یا تصحیح غلط‌های همان ویرایش.

فصلنامه نقدکتاب

سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۴۸

منابع

<http://library.queensu.ca/inforef/bookreview/wri.htm> (accessible)
<http://www.lavc.edu/Library/bookreview.htm> (accessible)
<http://www.lib.uwaterloo.ca/libguides/1-12.html> (accessible)
http://www.library.mun.ca/guides/howto/write_book_review.php
<http://www.writing-world.com/freelance/asenjo.shtml> (accessible)
<http://www.library.dal.ca/how/bookrev.htm> (accessible)
<http://www.coun.uvic.ca/learn/program/hndouts/Bkrev.html> (accessible)

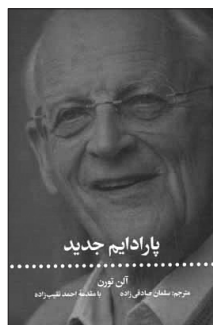


تازه‌های نشر

● سلمان صادقی‌زاده، شروین مقیمی، احسان سنایی اردکانی

■ پارادایم جدید، تألیف آلن تورن، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، با مقدمه احمد نقیب‌زاده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷، ۳۳۶ ص.

از آلن تورن اندیشمند ۹۴ ساله فرانسوی تاکنون ده‌ها اثر مهم از جمله جنبش ماه مه: انقلاب و اصلاحات (۱۹۶۸)، جامعه‌پسا صنعتی (۱۹۷۱)، جامعه خود تولید (۱۹۷۷)، صدا و نگاه: بررسی جنبش‌های اجتماعی (۱۹۸۱)، برابری و تفاوت (۲۰۰۰) و تفکر متمایز (۲۰۰۹) انتشار یافته است. با این حال پارادایم جدید که نخستین بار به سال ۲۰۰۵ انتشار یافته و به زبان‌های متعددی ترجمه شد، نقطه تلاقی تمام آثار پیشین تورن در باب روش‌شناسی علوم اجتماعی، مدرنیته، مطالعات زنان و مهاجران، جامعه‌پسا صنعتی، تاریخ‌مندی و سوژگی محسوب می‌شود. این کتاب بر مدار نگرشی پارادایمی نگاشته شده است. از نظر تورن هریک از پارادایم‌های زندگی جمعی دارای مناسبات خاص و ناظر بر مبارزه برای کسب حقوق معینی است و برخلاف مفهوم گفتمان که ناظر بر سوژگیسیون^۱ (انقیاد) است، پارادایم بر سوژگیسیون^۲ (فرایند ساخت سوژه) تمرکز می‌کند.



این اثر تلاش می‌کند تا با اتخاذ نگرشی تاریخی تحولات کلان اجتماعی را فهم کند و در این راستا به گذار از چهار پارادایم می‌پردازد. نخستین پارادایم حاکم بر زندگی جمعی، پارادایم فراطبیعی است که در آن شاهد بازنمایی متافیزیک از سازمان اجتماعی و ارجاع امر جمعی به امر دینی هستیم. همگام با تولد انگاره مدرنیته شاهد گذار به پارادایم سیاسی هستیم. دولت مدرن و همچنین مفهوم ملت و سکولاریسم مخلوق این پارادایم است. در این دوران نزاع مرکزی درباره کسب حقوق سیاسی تکوین می‌یافت و نیروها و مناسبات سیاسی در پیوند با مفاهیمی نظیر حکومت و دولت، پادشاه و ملت، جمهوریت، مردم و انقلاب شکل می‌گرفت. با توسعه فرایند عقلانی‌سازی صنعتی پارادایم اقتصادی اجتماعی جایگزین پارادایم سیاسی شد. در واقع توالی این دو بازنمایی (بازنمایی اقتصادی و اجتماعی) در یک مجموعه تاریخی گسترده ولی



یکسان رخ داد. در این پارادایم شاهد تولد موجودیت جدیدی به نام **جامعه هستیم**. در این دوران، عباراتی نظیر طبقات اجتماعی و ثروت، بورژوازی و پرولتاریا، اتحادیه‌های تجاری، قشربندی و تحرک اجتماعی به واحدهای تحلیلی کانونی بدل شده و نزاع اجتماعی حول آن‌ها صورت‌بندی می‌شد. حدوداً از ربع آخر قرن بیستم و از فردای فرونشستن آتش جنگ سرد شاهد قدرت‌گرفتن فزاینده فرایندی هستیم که ناظر بر گذار به پارادایم فرهنگی است و هرچه بیشتر موجودیتی به نام جامعه را تضعیف کرده و رو به زوال می‌برد. این فرایند عمدتاً برخاسته از کنش دو نیروی گریز از مرکز است؛ یکی، جنبش‌های اجتماعی جدید که با هدایت کنش‌گران فردی و جمعی در پی احقاق حقوق فرهنگی است و دو دیگر، نیروهای بازار که بر فراز جوامع قرار گرفته و هنجارها و قواعد اجتماعی را به نفع خود دست‌کاری می‌کنند. ظهور پدیده غیراجتماعی شدن که به معنای انحلال مکانیسم‌هایی است که فرد را درون ارگان‌ها و نهادهای نظام اجتماعی ادغام می‌کرد، به معنای خاص ناظر بر بحران جامعه‌پذیری و به معنای عام ناظر بر بحران جامعه است.

در این دوران نزاع کانونی بر سر حقوق فرهنگی رخ می‌دهد؛ جایی که جماعت‌ها برای پاسداری از ارزش‌های فرهنگی خود در برابر هجمه جهانی شدن رویکردی درون‌گرا و اقتدارگرا اتخاذ می‌کنند و افراد نیز در جریان فرهنگ مصرفی توده‌ای غرق می‌شوند. اما دو مورد یادشده فقط دو وجه آسیب‌شناختی پارادایم فرهنگی‌اند و در برابر آن دو وجه ایجابی عمده را می‌توان شناسایی کرد: ظهور سوژه فردی و سربرداشتن جنبش‌های اجتماعی جدید.

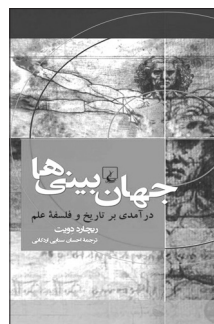
سوژه درون فرد قرار دارد و اراده فرد به استقلال و آزادی بخش مهمی از وجود آن را تشکیل می‌دهد. سوژه عمیق‌ترین لایه وجود فرد است و بنابراین با کنش‌گر اجتماعی تفاوت بسیار دارد. چراکه کنش‌گر اجتماعی برحسب روابطش با سایر کنش‌گران اجتماعی و منافع اقتصادی تعریف می‌شود و در نتیجه در پیوند با ارزش‌ها، نقش‌ها و هنجارهای بیرونی است. حال آن‌که سوژه ناظر بر میل درون بنیاد به کنش‌گری در راستای تحول اجتماعی و تعمیق آزادی و برابری فردی است که هرچند مقصدی اجتماعی دارد اما دارای نقطه عزیمتی فردبنیان است.

تورن معتقد است در این دوره زنان امکان کنش‌گری خلاقانه یافته و نقشی کانونی در عرصه تحول اجتماعی خواهند یافت. به اعتقاد او کنش‌گران مسلط در دوره قبلی که درواقع مردان بودند، نوعی نظام قطب‌گرا از اندیشه و کنش را برنهادند. در مقابل، نظام فکری زنان عمدتاً مبتنی بر دو اصل پیچیدگی و هم‌زمانی است و نتیجه آن تفکر دوسویه^۴ است. از این منظر می‌توان جامعه پسااجتماعی تورن را جامعه زنان دانست.

در این اثر موضوعات متعدد دیگری نیز طرح می‌شود از جمله تورن ضمن نقد ایدئولوژی‌های مضیق مدرنیستی از مفهوم مدرنیته با محوریت خرد و حقوق بشر دفاع کرده و هرگونه نقد آن را ناظر بر بازگشت به بنیان‌های مدرنیته قلمداد می‌کند. همچنین با دفاع از ایده مدرنیته متأخر رویکردهای پست‌مدرنیستی را ساده‌انگارانه برمی‌شمرد. در این اثر همچنین به نقد جماعت‌گرایی به عنوان رویکردی ارتجاعی پرداخته شده است. نقد جامعه‌شناسی کلاسیک و ضرورت گذار به جامعه‌شناسی جدید نیز از دیگر مباحث قابل تأمل این اثر است.

■ جهان‌بینی‌ها (درآمدی بر تاریخ و فلسفه علم)، تألیف ریچارد دیویت، ترجمه احسان سنایی اردکانی، تهران: نشر ققنوس، ۱۳۹۷، ۶۲۲ ص.

جهان‌بینی‌ها، همچنان‌که از زیرعنوان آن پیداست، درآمدی است بر تاریخ و فلسفه علم. این کتاب تا به امروز تنها اثر نویسنده آن، ریچارد دیویت، استاد فلسفه در دانشگاه فیرفیلد ایالات متحده به شمار می‌رود. اقبال عمومی به ویراست نخست جهان‌بینی‌ها در سال ۲۰۰۴، آن را رفته‌رفته به کتابی درسی برای برخی ماده‌دروس مربوطه بدل ساخت، و دیویت را به تهیه ویراستی دوم و کامل‌تر از آن در سال ۲۰۱۰ واداشت. علی‌رغم مقدماتی بودن متن جهان‌بینی‌ها، خواننده به زودی در خواهد یافت که این کتاب به یمن احاطه نویسنده بر هر دو قلمرو



تاریخ علم و فلسفه علم، در کنار نثر شیوا و منقح او، به استدلالی بلند علیه دست‌کم دو سوء‌باور بنیادی راجع به سرشت علم و فلسفه نیز شکل داده است. به عبارت دیگر، این کتاب را روی هم رفته می‌توان نه فقط درآمدی بر تاریخ و فلسفه علم، بلکه دعوتی دلگرم‌کننده به تعمق جدی خواننده (هرچقدر هم مبتدی) در این دو قلمرو تلقی کرد.

سوء‌باور اول که به مجرد پیمایش نویسنده در جوانب و جزئیات فرازمینی از تاریخ علم زدوده خواهد شد، علم (و خاصه روش علمی) رانخ تسبیحی یکپارچه از جنس عینیت محض می‌انگارد که ادوار مختلف تاریخی را در پرتو یک جهان‌بینی واحد به یکدیگر پیوند زده است، و در طول زمان بر تراکم و غنای خود می‌افزاید. و سوء‌باور دوم که در پرتو مباحث بخش نخست کتاب و همچنین بررسی‌های مصداقی نویسنده در دو بخش آتی از قوت آن کاسته خواهد شد، فلسفه (و خاصه اسلوب استدلال فلسفی) را هاله‌ای از ذهنیت محض می‌انگارد که در واکنش افراد و مکاتب گوناگون به سؤالات بنیادی متصاعد می‌شود و با گذشت زمان به محاق دستاوردهای علمی فرو خواهد رفت. مسلماً استدلال فراگیر جهان‌بینی‌ها علیه این دو سوء‌باور بنیادی، به ویژه در چارچوب یک متن مقدماتی، عاری از ابهام و خلأ نخواهد بود؛ و ضروری است تا در پرتو تحلیلی ناظر بر کلیه مدعیات نویسنده در طول کتاب، به سؤالات احتمالی خواننده پرداختی مستقل داشت. به همین منظور، اهم این سؤالات احتمالی و همچنین پاسخ‌های مبسوط نویسنده، ذیل چهار ضمیمه اختصاصی در انتهای این ترجمه پیوست شده‌اند.

با وجود تنوع تفاسیری که از «ذات» علم صورت داده شده است اینکه چه خصوصیتی علم را علم می‌کند اجماعی عمومی بر سر این وجود دارد که علم داعیه‌دار ترسیم واقعیت عینی است. و در روایت‌های خلاصه‌واری که از پیشرفت علم عرضه می‌شود، بین مسیر دستیابی به این واقعیت عینی و مرکز‌زدایی تدریجی انسان در پهنه عالم پیوندی تنگاتنگ دیده می‌شود. در واقع این‌گونه روایت‌ها برای چهره‌هایی همچون کوپرنیک، گالیله، نیوتون، لاپلاس، داروین (و بعضاً پاولوف^۵ و فروید) اهمیتی هم‌سنگ انقلابیون بزرگ تاریخ، و مرتبه‌ای سزاوارتر از دیگر طلایه‌داران کشف «واقعیت» قائل‌اند؛ چرا که یافته‌های این چند چهره، بیش



از همه بر مرکززدایی جایگاه انسان در عالم دلالت دارند (اینکه انسان هیچ‌گونه موقعیت ممتازی را چه از حیث کیهان‌شناختی، چه زیست‌شناختی، و چه رفتارشناختی در پهنه عالم به خود اختصاص نداده است). و بدین ترتیب در اینگونه روایت‌ها، پیشرفت هرچه بیشتر علم تلویحاً با مرکززدایی هرچه بیشتر انسان در پهنه عالم مترادف گرفته می‌شود.

شاکله منطقی این پیوند، ریشه در اصلی فلسفی موسوم به «اصل میان‌حالی»^۶ دارد. طبق اصل میان‌حالی، چنانچه از بین اعضای مجموعه‌ای شامل مقولات مختلف، تصادفاً عضوی انتخاب بشود، احتمال تعلق آن عضو به فراوان‌ترین مقوله بیشتر خواهد بود. از آنجاکه در پژوهش علمی، انتخاب هرچه تصادفی‌تر جامعه آماری، نتایجی عینی‌تر به دنبال خواهد داشت، از اصل میان‌حالی می‌توان چنین نتیجه گرفت که در صورت «استثنایی» از آب درآمدن جامعه آماری مان، می‌توان (و بایستی) به ماهیت تصادفی انتخاب اعضا (و لذا علمی بودن نتایج حاصله) تردید وارد کرد چه بسا تعمدی در کار بوده است. به عنوان نمونه، باور پیشینیان به مرکزیت زمین در عالم امروزه به مجرد کسب شناختی گسترده‌تر از ماهیت سیارات، با این باور «علمی»^۷ تر جایگزین شده است که زمین نه یک مکان استثنایی، بلکه یکی از سیارات نسبتاً کوچک منظومه ما با مرکزیت خورشید است؛ و نه فقط زمین، بلکه منظومه شمسی و حتی کهکشان ما نیز هیچ‌گونه موقعیت استثنائی‌ای را در پهنه عالم به خود اختصاص نداده‌اند.^۸ یا باور پیشینیان به موقعیت ممتاز انسان در مختصات حیات، به یمن کسب شناختی گسترده‌تر از ماهیت حیات، با این باور «علمی»^۹ تر جایگزین شده است که انسان نه یک موجود استثنایی، بلکه صرفاً یکی از ده‌ها میلیون گونه بقایافته در وضعیت کنونی سیاره ماست.

لذا اکثریت معاصرین به پشتوانه روایاتی که تلویحاً از اصل میان‌حالی قوام می‌گیرند، ترجیح پیشینیان به نظریات منسوخ‌ی همچون زمین‌مرکزی را نتیجه‌ای از غیاب واقعیت عینی در آن نظریات و گواهی بر علمی نبودن‌شان می‌شمردند. و این غیاب اغلب با فرض بر نقش‌آفرینی باورهای غیرعلمی اعم از باورهای آیینی، مذهبی، فلسفی، یا خرافی در شیوه صورت‌بندی آن نظریات توجیه می‌شود.

اگرچه در ضمن مرور تاریخ علم، نمی‌توان احتمال فوق یعنی احتمال نقش‌آفرینی باورهای غیرعلمی در شیوه صورت‌بندی دست‌کم برخی نظریات پیشینیان را یکسره نادیده گرفت، اما نبایستی از خدشه مهم‌تری که به استفاده از استدلال مبتنی بر اصل میان‌حالی در ارزیابی تاریخ علم وارد است، غافل ماند. در شرایطی که صاحب‌نظران همه بر سر این نکته متفق‌اند که پیشرفت علم (یا مسیر دست‌یابی به واقعیت عینی) از هیچ‌گونه الگوی پیش‌بینی‌پذیری پیروی نمی‌کند (به‌طوریکه چه بسا نظریات فعلی نیز در آینده در معرض ابطال قرار گیرند)، می‌توان تردیدهایی را به این حکم متداول وارد کرد که نظریات علمی پیشین، در نسبت با نظریات علمی معاصر، «غیرواقعی‌تر» بوده‌اند. از کجا معلوم که ترجیح ما به نظریات معاصر نیز حاصل نقش‌آفرینی باورهای غیرعلمی نبوده باشد؟ شکی نیست که نظریات جدیدتر همواره چشم‌اندازی وسیع‌تر و شاکله‌ای منسجم‌تر از اسلاف خود دارند، اما چگونه می‌توان نسبت به



خلوص نظریات علمی معاصر از لوث باورهای غیرعلمی و لذا «واقعی‌تر» بودن‌شان در نسبت با نظریات سابق اطمینان یافت؟ نگاهی اجمالی به تاریخ علم حاکی از بی‌شمار مدعیاتی است که مطابق‌شان پیشینیان نظریات علمی معاصر خود را نظریاتی علمی چنان‌چون واقعیت عینی می‌شمردند، حال آنکه این نظریات امروزه تنها به عنوان بخشی از تاریخ علم به خاطر آورده می‌شوند، نه بخشی از بدنه علم معاصر.

آیا می‌توان ترجیح معاصرین هر دوران به نظریات علمی معاصرشان را ترجیح تلویحی آنها به «معاصر» بودن آن نظریات، صرفنظر از «علمی‌تر» بودن این نظریات دانست؟ و آیا این ترجیح می‌تواند به معنی ممتاز شمردن یک برهه از زمان (یعنی زمان حال) نسبت به سایر برهه‌های زمانی باشد؟ می‌دانیم که واقعیت امری مستقل از تاریخ و جغرافیاست؛ و لذا چنانچه کماکان پایبندی خود را به اصل میان‌حالی حفظ کنیم، باید همان قدر که نسبت به استثنایی شمردن اشیایی اعم از زمین و انسان در پهنه عالم به دیده تردید می‌نگریم، بایستی به استثنایی شمردن یک برهه زمانی در طول تاریخ نیز مردد باشیم. در اینصورت همانطور که احتمال نقش‌آفرینی باورهای غیرعلمی را در صورت‌بندی نظریات پیشینیان روا می‌داریم، ضروری است تا احتمال نقش‌آفرینی باورهای غیرعلمی را در صورت‌بندی نظریات علمی معاصر نیز روا بشمریم. به عبارت دیگر، از اصل میان‌حالی چنین نتیجه می‌شود که هیچ‌گاه نمی‌توان به قطعیت گفت که نظریات علمی معاصر ما بری از باورهای غیرعلمی‌اند. در مقابل، چنانچه به اصل میان‌حالی پشت پا بزنیم، دیگر دلیلی در اختیار ما نخواهد بود تا نظریات پیشینیان را غیرعلمی بیانگاریم، و ناگزیر بایستی واقعیت علمی را نه امری بی‌زمان، بلکه تخته‌بند زمان بشمریم. به عبارت دیگر، در اینصورت ناگزیر از آن خواهیم بود که باورهای پیشینیان راجع به ساز و کار عالم را نه باورهایی نادرست، بلکه باورهایی ناظر بر یک واقعیت «دیگر» تلقی کنیم؛ واقعیتی که چه بسا در آینده نیز برای آیندگان به هیأتی دیگر مجسم خواهد شد.

■ روش‌شناسی حکمت عملی، تألیف یحیی بوذری نژاد، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶، ۲۴۴ ص.

کسانی که با تاریخ تفکر اسلامی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که متفکران مسلمان نه تنها به مباحث عملی و اجتماعی بی‌توجه نبوده‌اند، بلکه در آثار مختلف یا ذیل برخی از مباحث فلسفی، همانند عدل، جبر و اختیار به مباحث اجتماعی توجه کرده و دیدگاه‌های خود را در این زمینه مطرح کرده‌اند. البته سبک بیان، تحلیل، توصیف و توصیه آن‌ها با آن چه امروزه جامعه‌شناسی مدرن به آن می‌پردازد، متفاوت است و علت این تفاوت نه به دلیل بی‌توجهی آن‌ها به مباحث اجتماعی، بلکه به دلیل مبانی خاص



هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی آن‌ها بوده است.

در جهان اسلام کسانی همانند فارابی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، ابوالحسن عامری، ابن مسکویه، برخی سیاست‌نامه‌نویسان، مانند خواجه نظام‌الملک و دیگران در حوزه حکمت عملی در بخش‌های اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن آثار ماندگاری را به رشته تحریر درآورده‌اند. آن‌ها در این آثار دیدگاه‌ها و اندیشه‌های اجتماعی خود را دربارهٔ اجتماع و چگونگی سعادت و کمال آن ذکر کرده‌اند. اما این اندیشمندان برای توضیح مسائل اجتماعی و بیان دیدگاه‌های خود از روش خاصی استفاده می‌کردند که در این کتاب با عنوان روش حکمت عملی از آن‌ها یاد می‌کنیم.

اندیشمندی که براساس روش حکمت عملی به تبیین امور می‌پردازد، به‌گونه‌ای ذهن خود را به‌کار می‌برد تا بایدها و نبایدهایی را در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی و اخلاقی استخراج کند. مؤلف در این کتاب کوشیده تا با بررسی آثار این بزرگان نشان دهد که در حکمت عملی اندیشهٔ آدمی از چه روش و الگویی برای اخذ بایدها و نبایدها پیروی می‌کند.

البته در این راه برای روشن شدن مطلب، پرداختن به برخی از مباحث همانند رابطهٔ «هست»‌ها و «باید»‌ها و نیز رابطهٔ مشهورات منطقی با عقل عملی و مسألهٔ مهم حسن و قبح عقلی ضروری است. درنهایت، پس از بررسی کارکرد قوای نفسانی انسان، به‌خصوص ادراک درونی، نوع اعتبارسازی مفاهیم حکمت عملی بررسی شده و به‌ضرورت، اعتبارات علامه طباطبایی نیز تحلیل شده‌است.

به‌منظور تبیین روش حکمت عملی، در فصل اول به بیان تعاریف لغوی و اصطلاحی از منظر نقلی و عقلی دربارهٔ حکمت و عقل نظری و عملی پرداخته شده‌است.

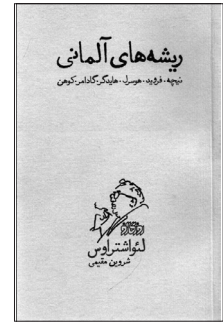
در فصل دوم با طرح شبهه و اشکال دیوید هیوم دربارهٔ روش قیاس حکمت عملی به بررسی روش حکمت عملی از حیث شکل قیاس و بیان اعتبار قیاس حکمت عملی از نظر منطق صورت پرداخته شده‌است. فصل سوم نیز به قیاس حکمت عملی از نظر مادهٔ قیاس‌های آن اختصاص دارد.

در این فصل ام‌الاحکام حکمت عملی، یعنی «حسن و قبح عدل و ظلم» بررسی شده و چون برخی دیگر از متفکران، مانند متکلمان و اصولیون شیعه، این حکم را بررسی کرده‌اند، به نحوهٔ ورود و خروج آرا و مباحث آن‌ها دربارهٔ این موضوع پرداخته شده‌است. در گام بعدی دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان دربارهٔ «حسن و قبح عدل و ظلم» تحلیل شده و دربارهٔ ذاتی و اولی و برهانی بودن حکمت عملی و تفاوت آن با حکمت نظری مباحثی مطرح شده‌است.

از آن حیث که ابن‌سینا مواد قضایای حکمت عملی را از مشهورات دانست و دیدگاه‌های او توجه اندیشمندانی همچون محقق اصفهانی و علامه طباطبایی را به خود جلب کرده‌است، در فصل چهارم لوازم منطقی آرای ابن‌سینا در نظر علامه طباطبایی و محقق اصفهانی بررسی و نقد شده‌است.



■ ریشه‌های آلمانی؛ مقالاتی از نیچه، فروید، هوسرل، هایدگر، گادامر، کوهن. تألیف لئو اشتراوس، ترجمه شروین مقیمی، تهران: موسسه فرهنگی و هنری پگاه روزگار نو، ۱۳۹۷، ۲۹۱ ص.



فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۵۵

استفاده از عنوان «ریشه‌های آلمانی» برای مجموعه‌ای از مقالات لئو اشتراوس که به نوعی دریاب آلمان و متفکران آلمانی است، احتمالاً باید دلیلی داشته باشد. این دلیل اگر بخواهیم به اشتراوس وفادار بمانیم، نمی‌تواند نزدیک‌ترین دلیلی باشد که به ذهن مخاطب امروزی متبادر می‌شود؛ یعنی مقالاتی که می‌توان از طریق آن ریشه‌های فکری لئو اشتراوس، یا زمینه‌های فکری آن را به لحاظ تاریخی فهم کرد. اگر این نزدیک‌ترین دلیل مبنا قرار گیرد، آن‌گاه از همان آغاز درباره فهم تفکر لئو اشتراوس، برای آنانی که امکان آن را در نفس خود مهبّتا دارند، راه خطا

پیموده شده است. ارائه تعبیری تاریخی‌گرایانه از این عنوان، یک نقض غرض اساسی است. اما انتخاب این عنوان برای این مجموعه از مقالات، کاملاً هم با این نزدیک‌ترین دلیل، بی‌ارتباط نیست؛ درواقع این نزدیک‌ترین دلیل می‌تواند به نحوی سلبی خواننده را به سوی آن دلیل اصلی، رهنمون گردد: «ریشه‌ها» به عنوان مفهومی که حامل حکایت گسست و پیوست لئو اشتراوس به آلمان (این «پیشروترین کشور در جهان به لحاظ فکری») است. بدین ترتیب ده گفتاری که مجلد پیش رو را تشکیل می‌دهند، می‌بایست داستان این سفر فکری را برای خواننده بسمج و پُر حوصله، بازگو کنند. این مجموعه مقالات با «گسست» لئو اشتراوس از نتایج اجتناب‌ناپذیر فلسفه نیچه آغاز می‌شود و با «پیوست» او به فلسفه سیاسی نیچه به اتمام می‌رسد.

فردریش نیچه، لئو اشتراوس جوان را تا پیش از دهه ۱۹۳۰، قانع کرده بود که «خدا مرده است». درواقع این برای وی بدین معنا بود که نه فقط خدای ادیان ابراهیمی و صاحب کتاب بلکه عقل‌گرایی قدمایی نیز دیگر نمی‌توانست به مدد اقناع نفس مدرن بیاید. به تعبیری، خود حقیقت، آخرین نفس‌هایش را کشیده بود و به خاک افتاده بود. به نظر می‌رسد که این تلقی، به نوعی از نتایج فلسفه نیچه در آن روزگار بود؛ یعنی نتایج ایده بنیادین «چشم‌انداز چشم‌اندازها»^۸. این البته مرحله آغازین تأملات اشتراوس دریاب نیچه بود؛ تأملاتی که بعدها به نتایجی بسیار خیره‌کننده رسید و در قالب جستار موجز و مختصر «یادداشتی دریاب طرح فراسوی خیر و شر نیچه»، به منصه ظهور رسید. جایی که ما اینک از آن با عنوان «پیوست» اشتراوس به ریشه‌های آلمانی سخن گفتیم.

او در آن مرحله پیش از نگارش نخستین مقاله از مجموعه مقالات این مجلد (۱۹۲۹)، قانع شده بود که مقوله «بازگشت به کلاسیک‌ها»، امری ناممکن است، زیرا او چنین می‌دید که تفکر کلاسیک به دست عقل‌گرایی مدرن رد شده، و خود نیز زیر هجوم بینش‌های سهمگین تاریخ‌گرایانه هایدگر، از رده خارج گشته است. این بینش‌های سهمگین تاریخ‌گرایانه را اشتراوس بعدها در ذیل نتایج اجتناب‌ناپذیر «موج سوم مدرنیته» که با نیچه آغاز شد، مورد ملاحظه قرار داد. اشتراوس به یک معنا با قبول مفروضات «حال حاضر»، پذیرفته بود که ما به جهانی بی‌خدا، بی‌طبیعت و بی‌عقل پرتاب

شده‌ایم. فریبندگی بینش‌های سهمگین تاریخی گرایانه‌هایدگر برای او و هم‌نسلان او به قدری مؤثر بود که وی در سخنرانی موسوم به «اگزستانسیالیسم»، به صراحت اظهار می‌دارد که اگرچه ابتدا به‌مانند بسیاری از هم‌عصرانش، سرسپردهٔ ماکس وبر بود، اما با حضور در کلاس‌های هایدگر، و برادر مقایسه با او، «طفلی یتیم» یافته بود. اما به مرور و از اواخر دههٔ ۱۹۲۰، شاهد یک تغییر اساسی در جهت‌گیری اشتراوس هستیم: تغییری که اکنون از آن با عنوان **جهت‌گیری مجدد** یاد می‌شود.

شان مجموعه مکتوبات این دفتر را به هیچ‌روی نباید با رجعت به منطق حاکم بر مقاله‌نویسی آکادمیک، در ذیل تعبیر نخ‌نمای «ملاحظات انتقادی» تخفیف داد، بلکه باید آن‌ها را در پرتوی غرض اساسی اشتراوس از شیوهٔ جستارنویسی فهم کرد؛ غرضی که با برانگیختن تفکر مخاطب یا به بیانی تلنگرزدن به او از رهگذر نهادن پرسش‌هایی در برابر مهم‌ترین آموزه‌های فکری فلسفی سدهٔ بیستم، موضوعیت می‌یابد. این مکتوبات را در نهایت باید در پرتوی کوشش رتوریکال اشتراوس برای بر ملا ساختن ریشه‌های شکست و انهدام فلسفهٔ سیاسی مدرن و احیای خصوصیتی فهمید که در دهه‌هاست از پی آن شکست و انهدام، جز حکایتی از آن باقی نمانده است. این غرض در حقیقت در پرتوی فلسفهٔ سیاسی در معنای سقراطی کلمه، یعنی سیاست فلسفی قابل فهم است. اشتراوس می‌کوشد تا با به راه انداختن جنگی معنوی با آنانی که فلسفهٔ سیاسی مدرن را به شکست کشانده و به بهانهٔ آن شکست، بصیرت‌های عظیم فلسفهٔ سیاسی قدمایی را نیز زیر خاکستر به جامانده از آن نبرد مدفون ساختند، به مخاطبانش آن چیزی را منتقل کند که شاید به طریقی دیگر قابل انتقال نبود. این **پوئسیس** اشتراوسی در بسیاری از مکتوبات این مجلد حضوری پررنگ دارد و می‌تواند محملی باشد برای آغاز شیوهٔ مغفول‌مانده‌ای از تربیت فلسفی که امروزه زیر بار سنگین ژاگون حاکم بر علوم انسانی و اجتماعی، نای نفس کشیدن برایش باقی نمانده است.



پی‌نوشت

1. subjection

2. subjectification

3. de-socialization

4. ambivalent

۵. ایوان پاولوف (۱۸۴۹-۱۹۳۶)، فیزیولوژیست و روان‌شناس روسی، که پژوهش‌های او در زمینه شرطی‌سازی و بازتاب شرطی زبانزد است.

6. mediocrity principle

۷. این فرم مصداقی‌تر از اصل میان‌حالی (که زمین و خورشید و توسعاً کهکشان راه شیری را واجد هیچ‌گونه جایگاه متمایز و ممتازی در پهنه عالم نمی‌شمرد) به اصل کوپرنیکی (Copernican principle) مشهور است.

8. perspective of perspectives

9. Reorientation

• Contents

●Contents

- Speech from Editor in Chief
- Reflections on the Problems of the publication of philosophical books in Contemporary Iran, Malek Shojaei

●Main papers

- Islamic Philosophy and the Relationship between Iran and Europe, Reza Davari Ardakani

●Oral Criticism

- Gadamer on Hegel's Dialectic, Mohammad Mehdi Ardebili, Aydin Keykhaei, Pegah Mosleh, Malek Shojaei

●Critical Book Review

- My Way to Intercultural Philosophy, translated by Seyed Hosein Hashemi
- An Outline of Raymond Panikar's Critique of Comparative Philosophy of religion Mohammad Mahdi Fallah
- The Possibility of Philosophy in Middle condition, Mohammad Mehdi Fatehi
- The Phoenix of Philosophy, An Analysis on the Myth of Tafkik School, Mohsen Azmoodeh
- Obscure relation of Theory of Capital Theory with the Historical Report of *Early Shias*, Mostafa Shakeri
- Heidegger's reading of the Leibniz's principle of sufficient reason as the Foundation of Modernity, Marziyeh Afrasiabi
- A Review of Plato's *Symposium* by Leo Strauss, Aria Younesi
- Review and critique of the book *The Kalam and the Society*, Mahmood Zarei Balashti

●Book presentation

- Secular Criticism and Free Criticism, Seyed Hosein Hoseini
- For our children, are we a gardener or a carpenter?, Mina Qajargar

●Criticism studies

- How to write a book review?, Saeed moslemi

●New Publications

●Table of Contents in English

فصلنامه نقد کتاب



سال اول، شماره ۱
بهار ۱۳۹۸

۱۵۷



Quarterly Book Review wisdom



Vol. 1, No. 1 (spring2019)

Copyright and Publisher:

Khaneh Ketab

Managing Editor:

Niknam Hosseini Pour

Editor-in-Chief:

Malek Shojaei

Scientific advisers:

Reza Davari Ardakani, Mohsen Javadi

Seyed Hamid Talebzadeh, Shahram Pazuki

Ali Asghar Mosleh.

Books & Magazines Publication Specialist:

Hamideh Noroozian

Administrative Manager:

Shima Jorjani

Editor:

Mohamad reaz Saeidi Niku

Layout Designing and Printing:

Khaneh Ketab Publisher

Marketing:

Khane Ketab Distribution

Distribution Office Tel:

+98 (0) 21 -88342985

Page Designer:

Alireza Karami

Editorial Office:

No. 1080, between Saba & Palestine St.

Enqelab Ave. Tehran, Iran

P.O.Box: 13145-313

Tel: +98 (0)21 -66966152

Fax: +98 (0)21 -66415360

Email:

Philosophy.faslnameh@gmail.com

Webs ite:

<http://Philosophy@faslnameh.org>

ISSN: 2423-5024

Indexed in Databases:

www.noormags.ir

www.magiran.com