

باید به نحوی تاریخ و انضمام با خودمان مواجه شویم



گفت و گو با سید حمید طالب زاده

سید حمید طالب زاده، استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران سالهاست که هم در زمینه ایده آلیسم آلمانی (از کانت تا هگل) و هم در زمینه فلسفه اسلامی به ویژه ملاصدرا و ابن سینا به پژوهش، نگارش و تدریس مشغول است؛ و چند سال نیز مدیریت شبکه چهار سیمای جمهوری اسلامی ایران و ریاست موسسه انتشارات دانشگاه تهران را بر عهده داشته است. وی اکنون دبیری شورای تحول علوم انسانی را عهده دار است. دکتر طالب زاده که در حال حاضر ترجمه فارسی پدیدارشناسی روح را در دست انجام دارد، در مصاحبه پیش رو از هگل و نسبتش با ما می گوید و در عین تاکید بر تمام شکافها، سوءفهمها، هگل نخوانیها و هگل ندانیها، عقل ستیزیها و بی عقلیها، به برآمدن تفکری امید بسته است که هم پایی راسخ در ژرفای فرهنگ ما داشته باشد و هم پایی دیگر در ژرفای فرهنگ غربی و از این طریق بتواند نسبتی درخور را میان شرق و غرب، میان فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن، و میان ما و هگل برقرار سازد. مصاحبه لایه های مفهومی متعددی دارد که به میانجی ارجاعات متعدد به خود هگل، و به واسطه منطوق درونی دیالوگ پیش می رود و خود طرفینش را نیز به پیش می برد و البته در نهایت در میانه بحث متوقف می شود و حرفهای ناگفته بسیاری را باقی می گذارد.

محمد مهدی اردبیلی

به معنای سوم نیز می توان میان «ما» و هگل پل ارتباطی برقرار کرد. اینکه وضع موجود ما چیست و چه نیازی به تفکر داریم و آیا بدون تفکری جامع که پشوانه راه آینده ما باشد می توانیم جامعه ای موفق و پیشرو را انتظار داشته باشیم؟ اینها مسائلی است که آشنایی با هگل می تواند در آنها به ما مدد رساند. زیرا از نظر هگل «فلسفه عبارت است از زمانه آنگاه که به فهم درمی آید»، یعنی هگل به مسائل زمان خودش به شیوه ای فلسفی اندیشیده است، اینکه هگل ایده آلیسم را به تمامیت رسانده است، نباید اینگونه انگاشته شود که می خواسته ذهنیت را بر همه چیز مستولی کند، اغلب تصور می شود ایده آلیسم یعنی ذهنیت گرایی و شخص ایده آلیست یعنی کسی که آرمانهایی در سر دارد که هیچ رد و نشانی از آنها در واقعیت نیست و با آن آرمانها دلخوش و سرگرم است، در حالی که ایده آلیسم فلسفی ربطی به این تصورات ندارد. بلکه منظور این است که به هیچ واقعیتی نمی توان بدون وساطت اندیشه دست یافت، ولی اندیشه در ذات خود به کل و تمامیت نظر دارد، در نتیجه بررسی هر واقعیتی جزئی نیازمند طرحی از کل است که آن واقعیتی جزئی بخشی از آن محسوب می شود. اندیشه و واقعیت در ضمن طرحی کلی که تمام اجزاء را به شکل ارگانیک به یکدیگر پیوند می دهد بر یکدیگر منطبق می شوند، ایده آلیسم یعنی اندیشیدن به کل و اجزاء را در نسبت با کل دریافتن. بنابراین سروکار ایده آلیسم با واقعیت انضمامی است، اما واقعیت نمی تواند بی واسطه دریافت شود، بلکه واقعیت همواره در ضمن آگاهی دریافت می گردد و آگاهی نیز معطوف به کل است. پس واقعیتها را باید در پس زمینه ای از کل شناخت. این سبک فلسفه و ورزی چیزی است که ما بدان نیازمندیم. ما باید به شرایط تاریخی خودمان فکر کنیم و راههای برون شدی برای مسائل خود پیدا کنیم. هگل فلسفه را با تاریخ پیوند داد و نشان داد که در عین حال که می توان رویکرد به کل را حفظ کرد، می توان هر مساله ای را در زمان و تاریخ خودش مورد بحث قرار داد، زیرا اگر مسائل از تاریخ و زمانه جدا شوند، به امور انتزاعی بدل خواهند شد.

من طبق روالی که برای این ویژه نامه برگزیده ام، ترجیح می دهم به جای حاشیه روی در گفتگوها، بحث خود را بکراست از همان موضوع اصلی شروع کنیم و به واسطه بحثهایی که حول و حوش موضوع اصلی درمی گیرند گفتگو را پیش ببریم. پس از همین ابتدا می خواهم با توجه به فعالیت شما درباره هگل، راجع به «نسبت ما و هگل» صحبت کنیم. آیا هگل با ما نسبتی دارد؟

منظور از «ما»، در این پرسش چیست؟ آیا منظور فلاسفه ما است؛ یعنی کسانی که به عنوان فیلسوفان اسلامی شناخته شده اند؟ یا منظور از «ما»، همان مای جامعه دانشگاهی و حوزوی، یعنی جامعه فکری ما است؟ یا منظور از این «ما»، وضع موجود اجتماعی و اندیشه معاصر ما است؟ می توان به فراخور هر معنایی که از این «ما» در ذهن داشته باشیم، نسبتی مشخص با هگل برقرار کنیم.

به معنای اول، یعنی اگر منظور فلسفه اسلامی باشد، از دو جهت می توان با هگل وارد گفتگو شد، یکی اینکه هگل نیز کوشیده است تا مذهب پروتستان را در چهارچوب عقل مدرن فهم کند و بدین لحاظ می توان فلسفه هگل را تفسیر مدرن مسیحیت پروتستان دانست، البته به قول کانت تنها در حدود عقل. و دیگری امکاناتی است که در فلسفه متاخر اسلامی یعنی در اندیشه ملاصدرا برای فهم و مواجهه با هگل فراهم آمده است. به طور خلاصه، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و اعتبارات کلی وجود مفاهیم خوبی هستند که می توانند در ارتباط با هگل به کار آیند. استاد بزرگوار شهید مطهری برای کانت و هگل اهمیت زیادی قایل بودند و در آثار خود به آنها توجه خاصی داشته اند.

اما به معنای دوم، جامعه حوزوی برای اینکه بدانند دین در جهان معاصر به چه شکلی درآمده است و منشاء بسیاری تحولات در فکر دینی چه بوده است، نیازمند فهم تفسیر هگل از دین هستند، جامعه دانشگاهی نیز در حوزه علوم انسانی و فرهنگ می توانند ریشه های این معارف را در اندیشه هگل جستجو کنند.

سیاسی، فرهنگی، علمی خود درجا نمی‌زند، شاهد آن هم این است که کتاب عناصر فلسفه حق با بحث جامعه مدنی یا به قول هگل «نظام نیازها» پایان نمی‌یابد. از سوی دیگر، آن عامل فراگیر، مثل دولت در فلسفه حق، نه دولتی متعالی یا پیشینی یا تجویزی، بلکه اتفاقاً به تعبیری برآمده از عقلانیت همین جامعه مدنی است. این مساله دغدغه همین امروز ماست، نه تنها در اینجا، بلکه حتی در بخش‌های دیگر جهان، که چگونه می‌شود نه در دام ارضای نیازهای کاذب و روزمره دموکراسی لیبرال و پلورالیسم نظری افتاد و نه دچار نوعی استبداد اعمال شده از بالا و غیرمردمی شد. یعنی چگونه می‌توان به سازوکاری رسید که نه جامعه مدنی فدای ایده شود و نه ایده فدای کثرت خواست افراد منفرد. به نظر من هم دستکم مدخل ورود به نوعی راه حل، هگل است و پیوند دیالکتیکی ای که میان دولت و جامعه مدنی یا به بیان دقیق‌تر، میان ایده و انضمامیت برقرار می‌سازد.

اما اکنون مایلم بحث را کمی تغییر جهت بدهم. شما در سخنرانی‌ای که سال گذشته از سوی موسسه ترجمان انجام دادید، بحث ترجمه را طرح کردید. در آن سخنرانی شما تاکید زیادی بر شناخت داشتید. در واقع لب کلام این بود که اگر حتی می‌خواهید هگل را نقد کنید، بیاید اول ببینید او چه می‌گوید. مساله ما این است که هنوز اینها را نمی‌شناسیم و نشناخته نقد می‌کنیم.

خب، حالا با این مقدمه به بحث اصلی خودم بازمی‌گردم. طبعاً یکی از راه‌های شناخت یک متفکر ترجمه آثارش به زبان مقصد یعنی زبان ماست. و حالا به واسطه ترجمه، فیلسوف می‌تواند در فرهنگی دیگر زیست کند، خواننده شود، درباره‌اش بحث شود، دوره‌های آموزشی آکادمیک و غیر آکادمیک در موردش شکل بگیرد و ... اما خلاف دکارت، اسپینوزا، و حتی نیچه و هایدگر، همانگونه که در جریان هستید، در مورد هگل، ترجمه آثار وی، برای مثال دانش منطقی یا پدیدارشناسی روح، دچار وضعیتی فاجعه‌بار است. آیا می‌توان ادعا کرد که در حالی که خیلی از فیلسوفان غربی در زبان فارسی جایگاه خود را یافته‌اند، اما هگل هنوز به فارسی نیامده است؟

بله همانگونه که فرمودید، تا اندیشه‌ای در زبان مقصد به معنای درست کلمه «بازآفرینی» نشود، فهمش در آن زبان امکانپذیر نیست. یعنی یا شخص باید به زبان آن اندیشه مسلط باشد که در خود زبان مبداء، یعنی در زمین خودش، با آن اندیشه مواجه شود؛ یا اینکه آن اندیشه به نحوی به زبان مقصد منتقل شود که مخاطبان بتوانند تا حد نسبتاً قابل قبولی در زبان خودشان آن را بفهمند. در مورد آثار فیلسوفان بزرگ، همانگونه که شما فرمودید، ترجمه‌های خوبی در دسترس است؛ مثلاً آثار دکارت، تا حدودی اسپینوزا، لایبنیتس که دو ترجمه خوب از موتادولورژی‌اش در دسترس است، یا حتی در مورد کانت شاهد زحمت طاقت‌فرسایی هستیم که استاد ادیب سلطانی کشیدند، که البته صرف نظر از نتایج و آثارش به هر حال ترجمه‌ای فاخر است؛ یا ترجمه دکتر رحمتی از نقد عقل عملی کانت یا ترجمه دکتر رشیدیان از نقد قوه حکم، یا حتی ترجمه مرحوم عنایت از بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. بنابراین کانت هم با همه دشواری‌اش ترجمه‌های خوبی در فارسی پیدا کرده است. بعد حالا فرض کنیم که به فلسفه پسا‌هگلی برسیم. مثلاً ترجمه‌های روان و خوب استاد آشوری از آثار نیچه، کیرکه‌گارد هم همینطور یا ترجمه ترس و لرز توسط آقای دکتر رشیدیان یا بیماری به سوی مرگ. مارکس هم به لطف ترجمه‌های خوب استاد باقر پرهام از گروندرریسه و ترجمه آقای حسن مرتضوی از سرمایه، در فارسی راه خود را پیدا کرده است. پس می‌بینیم که حتی

یعنی شما می‌فرمایید که هگل برای پرداختن به حل مساله روشی دارد مبتنی بر تاریخ و وضعیت انضمامی، و ما می‌توانیم از این روش بهره ببریم. صرف نظر از اینکه این روش چیست که امیدوارم چستی آن در طول گفتگو روشن‌تر شود، اما ما می‌توانیم علاوه بر روش یک متفکر، با محتوای اندیشه او، یا حتی مساله او نسبت برقرار کنیم. برداشت من از پاسخ شما این بود که به نظر شما محتوای اندیشه هگلی چندان به کار ما نمی‌آید و چیزی که هگل می‌تواند به ما عرضه کند، بیشتر روش و فرم اندیشیدن است؛ یعنی روش نگاه تاریخی-دیالکتیکی به جهان. حالا پرسش من اینجاست که صرف نظر از روش، آیا به به دلیل وجود تجربیات مشابه میان هگل و ما یا وجود مسائل مشابه در جهان هگل و جهان ما، می‌توان بحث را از ساحت روش فراتر برد؟ برای مثال هگل فیلسوفی پروتستان بود و در میانه دعوای کاتولیک‌ها و دین‌ستیزان ایستاده بود، آیا این تنش شباهتی با وضعیت ما و نبرد جزم‌اندیشان دینی و دین‌ستیزان ندارد؟ این تقسیم‌بندی‌ها و شباهتها را می‌توان در حوزه‌های دیگری مانند سیاست، اقتصاد، فرهنگ، علم و حتی به ویژه خود فلسفه هم مشاهده کرد. آیا می‌توان گفت کارکرد هگل در ایران بیش از آنکه در ساحت روش باشد، در زمینه تجربیات مشترک است و تازه در اینجاست که ما اصلاً می‌توانیم هگل را فهم کنیم؟ یا نه، شاید هم معتقد باشید که مساله ما، محتوای ما و تجارب ما به کلی با هگل متفاوت است، و شباهتها هم تنها در سطح نام و جزئیات وجود دارد و از حیث ماهوی میان جهان ما و جهان هگلی تمایز وجود دارد؟

نه، منظور من این نیست. به نظر من، ما می‌توانیم علاوه بر روش، به لحاظ محتوا نیز با اندیشه هگل نسبت برقرار کنیم. به این دلیل که خواه ناخواه، در تاریخ غرب وارد شده‌ایم و مسائلمان جدا از مسائل تاریخ غرب نیست. اکنون تاریخ غرب مبدل به تاریخی فراگیر شده است و ما نیز در آن مشارکت داریم. برای مثال، امروزه بحثی داریم با عنوان «مهندسی فرهنگی». منظور از آن در ادبیات امروز، فرآیند بازطراحی و اصلاح شئون و نظامات مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کشور و یا طراحی یک زمینه مساعد و یکپارچه برای مولفه‌های مختلف اجتماعی است که ذیل فرهنگ و اجزاء فرهنگ به همدیگر مرتبط شوند. پس کوشش می‌شود تا مسیری طراحی و افقی بازبینی شود که اضلاع گوناگون اجتماعی در نسبت با آن سازمان یابند؛ یعنی یک فکر کلان که امور را از افراط و تفریط بازدارد.

هگل نیز به نوعی همین کار را کرده است. او تحت مفهوم «مطلق» فرآیندی عظیم طراحی کرده است که تمام اجزاء و شئون اجتماعی، مانند علم، هنر، سیاست، حقوق، اخلاق و دین در زمینه‌ای یکپارچه به یکدیگر گره خورده‌اند. او کوشیده است به کل فکر کند. کلی که هگل آن را مطرح کرده است، چیزی است که بدون فهم آن، فهم مدرنیته امکان‌پذیر نیست. پس اگر ما می‌خواهیم حتی «مهندسی فرهنگی» را به درستی محقق سازیم، با نگاه کل اندیشه هگل مناسبتی خواهیم یافت. هگل البته در سایه اندیشه‌های فراگیر و مبانی برآمده از وضع تاریخی اروپا مدرنیته را تفسیر کرده است؛ یعنی به واقعیت امور توجه داشته است. ما نیز باید به همین حیث واقعی مسائل توجه داشته باشیم؛ یعنی نگاه به آرمان‌ها نباید ما را از ملاحظه تاریخی و انضمامی مسائل دور کند.

من در ادامه این نکته را هم اضافه کنم که هگل همواره تلاش می‌کند تا اسیر هر دو طرف، یا دو وجه متعارض این وضعیت نشود. یعنی از یک سو هگل در وضعیت فعلی واقعیت اجتماعی،

هگل سخن گفته است. یعنی فلسفه سیر کرده و رسیده است به مسأله امکان معرفت و کانت می‌شود سخنگوی آن، یا فلسفه سیر می‌کند می‌رسد به تقابل متناهی و نامتناهی و هگل می‌شود سخنگوی آن. نه اینکه هگل شخصا فلان مسأله را داشته، بلکه خود فلسفه مسأله‌اش این بوده است، و هگل فقط سخنگوی فلسفه بوده است. یعنی این فلسفه است که در طول تاریخ نمایندگان خودش را پیدا می‌کند و از طریق آنها سخن می‌گوید. حالا سوال این است که این همه فلسفه خوانی چه دردی را از ما دوا کرده و می‌کند؟ چه مشکلی را از ما حل می‌کند؟ حتی در مورد فلسفه اسلامی هم همین رویکرد جزیره‌ای حاکم است و آنقدر این امور از هم گسیخته است که ما نمی‌دانیم چه کنیم. حالا فرض کنید حتی اگر یک دانشجوی باهوش و مستعد هم وارد این عرصه گسیخته شود، گم می‌شود و بسیار بعید است که بتواند به خود فلسفه، به بنیاد اندیشه یا به وحدت نهفته در پس پشت تمام اینها اصلا فکر کند. هگل نشان می‌دهد که فلسفه چگونه در تاریخ آگاهی سیر کرده است و هریک از فلاسفه چه موقفی در تاریخ فلسفه دارند.

بله می‌دانم که خود شما هم در واکنشی نسبت به فضای اتمیزه حاکم بر کلیت فلسفه تاکید می‌کنید و البته این تاکید ما بر کل نباید به له شدن فرد زیر چرخ‌دنده‌های کل و نوعی کل‌انگاری صلب منجر شود. یعنی درست است که هگل این دعوی را دارد که «حقیقت کل است»، اما در عین حال، شب وحدت‌گرایی شلینگ‌ای را نیز نقد می‌کند که در آن همه گاوها سیاهند. اما حالا به بحث همین وحدت که اشاره کردید بازگردیم و بکوشیم این وحدت را در ساحتی دیگر مورد بررسی قرار دهیم که به بحث اصلی خودمان هم یعنی نسبت ما و هگل نزدیکتر شویم. آیا وحدتی وجود دارد که ما و هگل را دربرگیرد؟ چون برخی از اساتید و صاحب‌نظران معتقدند که اصلا هگل را نمی‌توان فهمید، چرا که اصلا وحدتی میان ما وجود ندارد. هگل فیلسوف غرب است ربطی به ما ندارد. ما هم عقل شرقی خودمان را داریم که مطلقا متباین با عقل غربی است. این رویکرد را هم طرفداران دواآئیشه عقل غربی و فروکاستن هرگونه امکان تفکر به غرب دارند، هم بخشی از طرفداران عقل شرقی یا اسلامی که فکر برایشان فقط اینجا بوده است و هرچه از غرب آمده است، یا خصوصت‌آمیز است یا در بهترین حالت، ربطی به ما ندارد. یعنی در نهایت مفاکی غیر قابل عبور بین غرب و شرق یا بین ما و آنها وجود دارند. آیا می‌توان این وحدتی که شما می‌فرمایید را علاوه بر تاریخ یا فلسفه، به کل خود وجود نسبت داد، یعنی وجود ما و وجود آنها به اشتراک معنوی واژه وجود؟

واقعا ایجاد تفکیک میان این دو عقل و تصور یک تمایز ماهوی میان عقل شرقی و عقل غربی، به نظر من هم واجد اشکال کبروی است هم واجد اشکال صغروی. اشکال کبروی‌اش این است که اگر چنین تفکیکی رخ دهد، اساسا مفاهیم غیر ممکن می‌شود، و در نتیجه، نمی‌توانیم بفهمیم دیگران چه می‌گویند. این ادعا مانند رویکردی است که میان انسان و خدا صرفا به رابطه سلبی قائل می‌شود. یعنی صفات الهی صفاتی اساسا مغایر با صفات انسانی هستند. بنابراین مثلا وقتی صفت عالم را به خدا نسبت می‌دهیم، معنایی به کلی متفاوت از عالم بودن انسان دارد. خوب نتیجه این ادعا «تعطیل» است. یعنی ما مطلقا درباره خدا نمی‌توانیم فهمی حاصل کنیم، و صفاتی را به خدا نسبت می‌دهیم که معنای آنها را نمی‌دانیم. پس این قول به تعطیل، فهم را از بین می‌برد. اما اشکال صغروی مسأله این است که اصلا این

در فلسفه پس از هگل نیز ما با ترجمه‌های خوبی سروکار داریم. این روند حتی تا هوسرل و هایدگر هم ادامه می‌یابد و حتی تا دوران‌های اخیر. اما چه می‌شود که در این میان دقیقه بسیار مهم و اساسی برای این انتقال، یعنی دقیقه «هگل»، ترجمه نشده باقی می‌ماند؟ یعنی ما برای درک انتقال از دکارت و کانت به نیچه، به کیرکه‌گارد به هوسرل و هایدگر، و به ویژه به مارکس، ضرورتا نیازمند فهم و ترجمه هگل هستیم و حال ما می‌بینیم که نقطه پیوند این انتقال یعنی هگل، ترجمه مناسبی ندارد.

به طور کلی، شیوه ترجمه‌هایی که از پدیدارشناسی روح یا دانش منطوق شده است، نتوانسته‌اند زمینه فهم اندیشه هگل را فراهم کنند. برای اینکه کسی بتواند هگل را ترجمه کند باید بتواند فنون مختلفی بداند. برای فهم دیالکتیک باید افنا و ابقا را بفهمد و در نتیجه باید با عرفان آشنا باشد، همانگونه که هگل از طریق اکهارت و بومه به این مباحث مسلط بود و چنانکه مارکس هم در نقد هگل می‌گوید: من می‌خواهم هگل را از مباحث عرفانی تهی کنم و به ماده برگردانم. پس اگر مترجمی نه فلسفه غرب بداند، نه فلسفه اسلامی بداند، نه عرفان بداند، خود را در محاصره‌ای گرفتار می‌کند و حاصلش همین ترجمه‌های هگل در فارسی است. بنابراین مترجم برای ترجمه هگل کاری دشوار در پیش دارد، چرا که به تعبیر ژیلسون هگل نه یک فیلسوف صرف، بلکه یک جهان است.

به نظرم بهتر است اشاره‌ای هم به مسائل آکادمی داشته باشیم که بناست تا بخش قابل توجهی از بار هگل پژوهی یا ارائه ترجمه‌های دقیق و جامع را بر عهده بگیرد، اما ستاسفانه در آنجا نیز شاهد وضعیت نامطلوبی هستیم که خوب البته انتقاداتی جدی بر فضای دانشگاهی و اساتید نیز وارد است که کم و بیش با این انتقادات آشنایم. اما عاملی که در این مسأله جزو مقصران اصلی است و عمدتا هم نادیده گرفته می‌شود، خود دانشجویست. دانشجوی خودش مسأله و دغدغه ندارد، دنبال این استاد یا آن استاد راه می‌افتد که موضوع پیشنهاد دهد یا برایش مسأله تجویز کند. تجربه خود من در آکادمی نشان می‌دهد که برای بخش قابل توجهی از دانشجویان رشته فلسفه، در نهایت فرقی نمی‌کند دکارت کار کنند، یا اسپینوزا، یا افلاطون، یا هگل. در نهایت هم پایان نامه‌هایی بر جا می‌ماند که در انبارها خاک می‌خورد و دانشجو هم رفت که رفت و دیگر هیچ نشانی نه از او و نه از کارهایی که کرده نمی‌بینید. پس مسأله اصلی بی‌دغدگی خود دانشجو و در نتیجه جدا دیدن موضوعات است. برای او اصلا این مسائل مطرح نیست.

مشکل اصلی ما این است که همه چیز را تاریخ فلسفه‌ای می‌فهمیم و تدریس می‌کنیم، نه اینکه فلسفه را به شکل تاریخی تدریس کنیم. این بحث بسیار مهمی است که باید در مجال دیگری بدان پرداخت. حالا اگر به بحث اصلی شما هم بازگردیم، بین این همه پایان نامه و درس و تحقیق، کسی نمی‌پرسد که مثلا ربط فلان فیلسوف به ما چیست؟ ما اینها را به صورت قصه‌ای می‌خوانیم که باید حفظ کرد و بر آن اساس واحدی را گذرانند. ما وقتی از مسأله فیلسوفان صحبت می‌کنیم، حتی مسأله آنها را هم به صورت مجزا و جداافتاده از سایر مسائل درک می‌کنیم. واقعا فکر می‌کنیم به یکباره مسأله کانت «امکان متافیزیک» شد، یا هگل در گوشه‌های در توپینگن نشسته بود، به یکباره مسأله‌اش شد «نسبت متناهی با نامتناهی». اینها همه به این دلیل است که ما این فیلسوفان را در بافت تاریخی فلسفه نمی‌بینیم و فراموش می‌کنیم که این حرفها سخن شخصی هگل، شورپناور یا کانت نبوده است، بلکه این خود فلسفه بوده که مثلا به هگل رسیده و به زبان

وجود نداشته است؟ از رسالهٔ تیمائوس افلاطون گرفته تا نظریهٔ صدور افلوپینی که حتی برسانندهٔ بسیاری از نظرات فلسفی و الهیاتی خود فیلسوفان ما بوده است، و تا سنت آگوستینوس و سنت توماس، و حتی تا اکهارت و جوردانو برونو، این لنگر عرفانی-دینی در آنجا هم وجود داشته و چه بسا در دوره‌هایی خیلی سفت‌وسخت‌تر و صلب‌تر از لنگر ما بوده است.

طالب‌زاده: بله، عصر جدید به نوعی بازگشتی است به یونان، در حالی که مثال‌هایی که زدید همه بعد از دیدگاه سقراط پدید آمده‌اند. از سقراط به بعد، مابعدالطبیعه شکل گرفت و هر نظام مابعدالطبیعی صورتی از امکانات عقل است. از افلاطون تا توماس آکوئینی، چه در یونان و چه در قرون وسطا، فلسفه نظام‌های مابعدالطبیعی را پرورش داده است. در عصر جدید خواستند به یونان بازگردند، اما با کانت وضع تازه‌ای پیش آمد، به طوری که کانت امکان را بر ضرورت مقدم دانست و امکان آگاهی، امکان فعل اخلاقی و امکان هنر را در فلسفه نقادی خود مرکز توجه قرار داد. در حقیقت فلسفه نقادی به جای توضیح کیفیت وقوع حوادث، به توضیح امکان آنها پرداخت. اما هگل از امکان گذشت و بار دیگر ضرورت را در اندیشهٔ فلسفی تقدم بخشید. بدین ترتیب عقل جزئی اعتبار خود را از دست داد. عقل به مثابهٔ امر مطلق آموزگار انسان است و این عقل مطلق است که همه چیز را به انسان می‌آموزد. البته هرچند این امر مطلق مجزای از بشریت نیست، ولی در عین حال نمی‌توان آن را به عقول فردی بشری فروکاست.

ما در دنیای مدرن با خودبنیاد شدن عقل مواجهیم. این عقل مفوض، یعنی به خود وانهاده شده، بناسبت تا حقیقت را از خودش استخراج کند و به همین دلیل تمام امکانات خودش را ظاهر کرده است و البته جز در این حالت امکان چنین ظهوری وجود نداشته است. اما عقل فلسفهٔ اسلامی، عقل روایت‌کننده است، همواره به عقل فعال نظر دارد و حقیقتش را از بالا می‌گیرد و هر چه غیر از این باشد در واقع برایش الهام شیطان محسوب می‌شود. «فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا». بنابراین از نظر فیلسوفان ما هر کسی وصل به عقل فعال نباشد، اهل فجور است. این عقل را حالا مقایسه کنید با عقل مدرن که دیگر عقل راوی نیست و خودش سازندهٔ حقیقت است و مبداء را فهم خودش می‌داند و ادعا می‌کند که صورت عالم بر اساس عقل من شکل می‌گیرد. و حالا اوج این رویکرد هگل است که عقل را سازمان دهندهٔ کل عالم می‌داند. این تفسیر همان جملهٔ معروف هگل در پیشگفتار عناصر فلسفهٔ حق است که «واقعیت معقول است و معقول واقعی است». منظور از معقول اینجا معقول فهم بشری است. حالا می‌فهمیم چرا ابن سینا می‌گوید در مواجهه با مسأله‌ای فلسفی دو رکعت نماز می‌خواند یا ملاصدرا با اینکه یک فیلسوف عقلگراست، به حرم حضرت معصومه می‌رود و از آنجا استمداد می‌طلبد. اصلاً حضرت معصومه چه ربطی به فلسفه دارد؟ دلیلش همین نسبت عقل اینها با عقل فعال است. البته مبادا با این بحث‌ها تصور کنید من این دو عقل را اکنون در مقابل هم می‌بینم. الان دیگر از آن عقل متصل به عقل فعال خبری نیست. به همین دلیل در پاسخ به سوال قبیل گفتم که «عقل ما»یی در مقابل عقل غربی در کار نیست. الان در واقع ما از یک سو، تصور اتصالمان را با عقل فعال از دست دادیم، و از سوی دیگر نیز، عقل مدرن را در نیافته‌ایم و به تعبیری شاید بتوان گفت در وضعیت «بی‌عقلی» به سر می‌بریم.

اما به هر حال ما همین الان هم نسبتی با عقل غربی یا مبادی آن داریم. ما قرن‌ها پیش فلسفهٔ یونان را ترجمه کردیم، خواندیم، از آن خود کردیم و حتی در دوره‌هایی در قرون وسطی با آن طرف

عقل شرقی یا ایرانی کجاست؟ شما می‌گویید آنها با عقل غربی فکر می‌کنند، ما با عقل شرقی. خوب سوال این است که کجاست این عقل شرقی؟ باید بتوانیم آن را در متن زندگی خود نشان دهیم و از آن به طور فعال برخوردار باشیم.

اما می‌توان از منظری دیگر به مسألهٔ نگرینست تا این تفکیک (عقل غربی/عقل شرقی) وجهه‌ای پیدا کند. فلسفه در یونان و با سقراط آغاز شد. سقراط می‌گفت: من از آن نظر داناترین مردمان خوانده شده‌ام که می‌دانم که نمی‌دانم. این تعبیر تناقض‌آمیز به چه معناست؟ دانا کسی است که می‌داند که نمی‌داند؛ یا به جهل خویش آگاه است. کسی که به جهل خویش آگاه است، برای رهایی از این نقص تلاش می‌کند و در جستجوی دانایی برمی‌آید؛ این مقام جستجو بنیاد فلسفه است. فلسفه یعنی دوستداری دانایی یا حبّ حکمت. فلسفه برای سقراط مقام جستجوست و طبعاً کسی که در مقام جستجوست نمی‌تواند دربارهٔ امور حکم جزمی صادر کند. اندیشهٔ جزمی پایان جستجوست، ولی سقراط می‌خواهد همهٔ عمر در حال جستجو باشد، اندیشهٔ جستجوگر پیوسته فکر را در وضع امکان نگه می‌دارد. زیرا هرگز به نقطهٔ پایان نمی‌رسد و راه برای دانایی را باز نگه می‌دارد. اما سقراط نشان می‌دهد که سوفیست که خود را دانا می‌پندارد، نمی‌تواند از دانش خود دفاع کند. سقراط جهل مرکب او را به جهل بسیط تبدیل می‌کند و او را وادار می‌کند به نادانی خود اعتراف کند. فیلسوفیا دوستداری دانایی است و این موضع اساسی فلسفه بوده است. اما فلاسفهٔ بعد از سقراط از این مرحله عبور کردند و فلسفه را به دانایی تبدیل کردند. هگل می‌گوید: فلسفه دیگر دوستداری دانایی نیست، بلکه باید به خود دانایی دست یابد. دیالکتیک سقراطی پیوسته تفکر را در مرتبهٔ جستجو و امکان نگاه می‌داشت و با شکست پندار دانایی، حالت جزم را به حالت امکان بازمی‌گرداند، ولی دیالکتیک هگلی اگرچه در مراحل و منازل خود با شکست وضع موجود به وضع مقابل می‌رود و جزمیت آگاهی شکسته می‌شود، اما در نهایت دعوی شناخت مطلق در کار است و دانایی مطلق مقصود اوست. پس هگل پایان دوره‌ای است که در آن دوستداری دانایی و وضع امکانی در فلسفه به دانایی و وضع وجوبی تبدیل شده است. این گفتهٔ هگل، نمودار دعوی مدرنیته است. اما ناگهان بعد از هگل مدرنیته وارد بحران می‌شود و اندیشمندانی مانند مارکس، کی‌یرکه گارد و نیچه بحران مدرنیته را ظاهر می‌کنند. نیچه با تذکر به تراژدی و اینکه حقیقت وجود امری تراژیک است، از نو به حالت امکانی در ذات فلسفه اشاره می‌کند و بعد از او اندیشمندانی مانند هایدگر، گادامر و دریدا دوباره دوستداری دانایی را احیا می‌کنند.

اما این وضع سقراطی یا تجربهٔ امکانات آگاهی، در سنت فلسفی ما وجود نداشته است؛ یعنی در سنت فلسفی ما عقل همواره با وحی و شهود عرفانی امداد شده است و در تلاطم امکانات به لنگر استوار دین متکی بوده است. فلاسفه در سنت اسلامی از فارابی تا علامه طباطبایی عقل انسان را مرتبط با عقل فعال می‌دیدند. فیلسوف در ارتباط با عقل فعال، حقایق موجودات را دریافت می‌کند. عقل فعال خورشیدی است که صور حقایق را به عقل انسان افاضه می‌کند. منبع سرشار حقیقت است و عقل انسان در ارتباط با آن شرافت پیدا می‌کند. پس این عقل خودبنیاد نیست و در ذات خود در وضع امکان نیست، بلکه منبعی است که به نور و حقیقت هدایت می‌کند. بنابراین فیلسوف به حقایق اشیاء نائل می‌شود و حبّ دانایی با دانایی یکی است.

ببخشید آقای دکتر، من متوجه نمی‌شوم که این تفکیک چگونه رخ می‌دهد. مگر در آن طرف همین پیوند عقل و عرفان و الهیات

حال با این تفاسیر می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا نیز به همان طریق، به وحی اسلامی با تکیه بر سنت عرفانی ابن عربی صورتی فلسفی می‌بخشد و از آن سو مثلا هگل نیز مسیحیت را از افق عرفانی اکهارتی معقول می‌کند. به همین دلیل دیالکتیک با تثلیث، روح هگلی با روح القدس و مطلق هگلی با خدا پیوند می‌خورد. در نتیجه، می‌توان نقطه اشتراکی را در خود سنت ابراهیمی جست. پس به نظر من در نهایت به‌رغم تمام تفاوت‌ها و شکاف‌ها، اینها از یک قماش‌اند. البته در عین حال تفاوت نیز زیاد است. هگل تفسیری سکولار از دین عرضه می‌کند و نه تفسیری الهی.

پس تکلیف آن شکاف چه می‌شود؟ ترجیح می‌دهم پرسش آخر را در ادامه همین سخن آخرتان مطرح کنم. حال اگر ما بپذیریم که به تعبیر شما «اینها از یک قماش‌اند»، پس آیا سخن گفتن از فلسفه تطبیقی قابل دفاع است؟ پس با این تجربه شکست خورده فلسفه تطبیقی در آکادمی و خارج از آن چه کنیم؟ آیا هدف فلسفه تطبیقی چیزی جز اثبات همین هم-قماشی است؟

به معنایی که مورد نظر شماست، بله. بنا نیست ما به دنبال شباهتهای کاذب و فریبنده بگردیم. پس من نقد شما را می‌پذیرم. اما آیا نمی‌توان از نوع دیگری از فلسفه تطبیقی دفاع کرد، یعنی در معنای گفتگو؟ یعنی ما باید بتوانیم میان اینها گفتگو برقرار کنیم و این متفاوت است با برداشت رایج و بسیار خام از تطبیق. به نظر من، فلسفه تطبیقی امکان برقرار کردن گفتگوی میان فیلسوفان در سنت‌های مختلف است. اما این کار هرکسی نیست. باید پای راسخی در یک فرهنگ و پای راسخی در فرهنگ دیگر داشته باشیم، تا به میانجی افق اندیشه او، اندیشمندی بتواند بایکدیگر وارد گفتگو شوند. پس این گفتگو چسباندن چند جمله بی‌ربط به یکدیگر نیست، بلکه تنها در نفس یا ذهن یک اندیشمند شکل می‌گیرد. برای مثال باید هایدگری پیدا شود تا بتواند مفهوم «وجود» را در هراکلیتوس، کانت و هگل با یکدیگر تطبیق دهد. این فهم از وجود در ذهن هایدگر اتفاق می‌افتد. پس اگر ما اندیشمندی داشته باشیم که قدم راسخی هم در هگل و هم در سنت ما داشته باشند، در این صورت در افق اندیشه این اندیشمند است که می‌توان سخن از نسبت «ما و هگل» گفت و البته یکی دیگر از ثمرات این کار، ورود فیلسوفان ما به عرصه جهانی و خروج این فلسفه از انزوا و رکود فکری است. باید بپذیریم که ما الان «فکر» نمی‌کنیم، چرا که ذهنمان مشغول چیزهایی است که مسائل ما نیستند و در مورد مسائلی که داریم اصلا فکر نمی‌کنیم، اصلا هنوز آنها را به عنوان مساله نشناخته‌ایم. حال اگر ما بخواهیم به مسائل واقعی خودمان بیاندیشیم، نیازمند یک بنیان فلسفی هستیم. نکته اصلی همین است که بنیان فلسفی با دور زدن و دور ریختن داشته‌های ما، تاریخ ما و تاریخ تلاش‌های فکری ما ممکن نیست. منظور من درجا زدن در ملاصدرا و ابن سینا نیست، اما اگر بخواهیم از ملاصدرا عبور کنیم، ممکن نیست وی را دور بزنیم یا نادیده بگیریم، بلکه باید با تامل در فلسفه متعالیه بتوانیم امکانات تازه‌ای از اندیشه او را بازشناسیم و در عین حال، عقل مدرن و سنت فلسفه عصر جدید را نیز به خوبی بشناسیم. آنگاه می‌توانیم این دو اندیشه را با یکدیگر وارد گفتگو کنیم. این گونه است که می‌توان از فلسفه تطبیقی سخن گفت. نمونه‌ای از آن را در سخنرانی‌ای که با عنوان «بازخوانی هگل از منظر حکمت متعالیه» در مجمع عالی حکمت اسلامی ارائه دادم، می‌توان دنبال کرد.

گفتگو کردیم و تاثیرات جدی‌ای هم به ویژه توسط ابن سینا و ابن رشد بر سیر تفکر غربی گذاشته‌ایم. حتی در زمانی چنان بود که اگر می‌خواستند به کسی در قرون وسطی، به اصطلاح این روزها، برچسب دگراندیشی بزنند، او را ابن رشدی یا ابن سینایی می‌خواندند. یا همین کتابی که زیر نظر آقای ملکیان تحت عنوان «رساله‌ای درباب هستی و ذات» منتشر شده است، در همان ابتدا سنت توماس بحث خود را با اشاره‌ای به ابن سینا آغاز می‌کند و همان را تا انتها بسط می‌دهد. با این همه، می‌توان از اشتراک در میانی نیز صحبت کرد. و حتی این اشتراک را نه در مبادی، بلکه به خود ابژه نیز تعمیم داد؟ یعنی هم افلاطون، هم ملاصدرا، هم ارسطو، هم ابن سینا، هم دکارت، هم فارابی و هم اسپینوزا و هم ابن عربی می‌کوشند تا از حقیقت جهان یا به تعبیر دقیق‌تر، بحث «وجود» و «موجود» سخن بگویند. حال اگر قائل به فرض من باشید، آیا خود این ابژه مشترک به مساله مشترک منجر نمی‌شود و امکان مفاهمه را ایجاد نمی‌کند؟ شاید هم این حرف را نپذیرید، آن وقت پس باید اعتراف کنیم که زمانی که فیلسوف غربی از وجود حرف می‌زند، با وجود ما تنها واجد اشتراک لفظی است؟

به نظرم همین قائل شدن به همین تفکیک‌ها و تبانیات، در واقع حذف صورت مساله است و در نهایت انگیزه‌های عاقبت‌طلبانه در پس آن نهفته است. تلاش برای پیوند زدن یا دستکم تحلیل امکان این نسبت، بسیار دشوارتر از تکیه کردن به پیش‌فرض تباین محض است. به نظر من، فلسفه همواره کوشیده است تا صورتی معقول از دین را عرضه کند، گویا این اصلی‌ترین رسالت فلسفه است. اگر بخواهم عام‌تر سخن بگویم، انسان از حیث تاریخی، از عصر اساطیر یونان تاکنون، از طریق مفهوم عام اسطوره با واقعیت مرتبط است. این بحث را حتی مثلا در دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر هم می‌بینید. واسطه فرد با جهان اسطوره بوده است. انسان برای تجربه نیازمند معنابخشی بوده است و این را اسطوره در اختیارش قرار می‌داده. مثلا وقتی باد را تجربه می‌کرد، به ناچار آن را در نسبت با خدای باد می‌فهمید. حال افلاطون چه می‌کند؟ همان اسطوره را معقول می‌سازد که همان گذار از اسطوره به عقل یا از میتوس به لوگوس است. پس، درست است که ارتباط ما با واقعیت به واسطه لوگوس معقول می‌شود، اما لوگوس، خود غیر از تفسیر میتوس (اسطوره) است؟ حال اگر میتوس برود و جای خود را به وحی بدهد، فلسفه با وحی سروکار پیدا می‌کند. به همین دلیل، دین بسیار قوی و همه‌جا حاضر است و مشخصا اینجا منظورم ادیان ابراهیمی است که تاثیر شگرفی بر تاریخ گذاشته‌اند. در قرن نوزدهم هم کیرکه گارد به سراغ ابراهیم می‌رود. هگل هم باید به کمک ادیان ابراهیمی فکر کند. بدون این‌ها چگونه می‌توان از خودبیگانگی، پیوند متناهی با نامتناهی، شعور محروم و ... را فهمید؟ این اسطوره که بعدها جای خود را به وحی داد، همان دریچه نظر انسان به جهان و عالی‌ترین سطح آن است. رسالت فیلسوفان طرح وحی در سطح لوگوس است. به همین دلیل در پدیدارشناسی روح، آخرین دقیقه روح پیش از دانش مطلق یا فلسفه اعلی، دین است. هگل می‌گوید: فلسفه ناتمام همواره ما را از خدا دور می‌کند، ولی فلسفه تمام ما را به سمت خدا هدایت می‌کند. از فارابی تا ملاصدرا و از تاملات دکارت تا فلسفه پروتستانی هگل، همه همین کار را کرده‌اند. قانون اخلاقی کانت نیز شاید همان معقول کردن ده فرمان باشد. عرفان یهودی نیز در اندیشه اسپینوزا آشکار می‌شود و می‌توان نمونه‌هایی از این دست را بازهم ذکر کرد و از فیلسوفان دیگری نام برد. البته منظورم فیلسوفان بزرگ است.