

کتاب ماه فلسفه برای گشودن فضای نقد و فراهم آوردن بستر گفت‌وگو، بر آن شد که نقد آقای محمدسعید عالی‌نژاد بر کتاب فلسفه، سیاست و خشونت را پیش از چاپ در اختیار نویسندگان کتاب قرار دهد و از ایشان بخواهد چنانچه تمایلی دارند، پاسخ دهند. استاد دکتر داوری نیز با روی گشاده این پیشنهاد را پذیرفتند و نوشتار زیر را، نکاشتند. بر این باوریم که در هر گوشه‌ای از این دیار غنچه نقدی شکفته شود، نویدی برای بهار تفکر و اندیشه در این مرز و بوم خواهد بود. امیدواریم کتاب ماه فلسفه بتواند بستری مناسب برای گفت‌وگو میان اهل فلسفه باشد. از استاد و دیگر عزیزانی که ما را در این راه یاری می‌کنند، سپاسگزاریم.

کتاب ماه فلسفه

مقاله جناب آقای محمد سعید عالی‌نژاد را خواندم. من در برابر نقد رو ترش نمی‌کنم و برآشفته نمی‌شوم، ولی گاهی که می‌بینم مراتب با هم خلط می‌شود و احکام فلسفه را که در باب معقول ثانی است، با احکام علمی و معقولات اول اشتباه می‌کنند، به جای پاسخ دادن، تذکر می‌دهم که سخن در جای خود گفته نشده است. ظاهراً آقای عالی‌نژاد این تذکر مرا چندان بجا ندانسته‌اند. و اصولاً با فلسفه میانه خوبی ندارند، از ایشان تشکر می‌کنم. حتی اگر ایشان در نقد خود شخص مرا با ادب و لطف نخواستند بودند، باز هم می‌بایست از بابت توجه به کتاب فلسفه، سیاست و خشونت و تصدیق وجود یک نظام فکری در آن و تذکر بعضی نکات جزئی ممنون باشم. لازم است برای ادای احترام به منتقد محترم، در توضیح بعضی مطالب مبهم، چند نکته را که پس از خواندن مقاله به نظر من رسیده است، عرض کنم:

۱. از ملاحظاتی که آقای عالی‌نژاد در باره مطالب کتاب فلسفه، سیاست و خشونت داشته‌اند، استفاده کردم و هرچند که با ایشان در مبانی و مبادی اختلاف نظر دارم، آن ملاحظات را مغتنم و مایه تذکر می‌دانم. گاهی مردم دریافت‌های خود را چندان روشن می‌شمارند که توضیح آن را لازم نمی‌دانند، اما وقتی می‌بینند که آن دریافت‌ها در نظر دانشمندان هم واضح نیست، دوباره در باره آن مطلب و کار و بار خویش می‌اندیشند. منتقد محترم مرا به بازاندیشی واداشته‌اند.

۲. بسیار متأسفم که در مبادی و مبانی با آقای عالی‌نژاد هم‌سخن نیستم، اما از آن‌جا که ایشان برای ورود در ساحت هم‌زمانی سعی جمیل کرده‌اند، من هم قدمی در راه می‌گذارم و امیدوارم در این راه ناکام نباشم. آقای عالی‌نژاد مرا از روی لطف، نماینده نظام فکری‌ای دانسته‌اند «که بنا به سنت، نظام فلسفی هیجری نامیده می‌شود». من نماینده هیچ سنت فکری نیستم، بلکه شصت سال است که دانشجوی فلسفه‌ام و کتاب می‌خوانم و گاهی حاصل مطالعه خود را می‌نویسم یا وقتی دعوت به گفتن و نوشتن می‌شوم، آن‌چه به نظر من می‌آید، می‌گویم و می‌نویسم.

پیداست که هیجری در نظر من متفکر بزرگی است، اما من سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و بیکن و دکارت و اسپینوزا و هیوم و روسو و کانت و هگل و نیچه و هوسرل را هم متفکران بزرگ می‌دانم. اگر علاقه من به هوسرل و هیجری ظاهرتر است، از آن روست که آن‌ها گواهان و سخنگویان دوران اخیر

کاش می‌توانستیم چشم‌ها را بشویم

برخی ملاحظات دکتر رضا داوری اردکانی به نقد کتاب
فلسفه، سیاست و خشونت

فلسفه، سیاست و خشونت

رضا داوری اردکانی

۱۱۱

تاریخ تجدیدند و کسی که می‌خواهد بداند این جهان به کجا می‌رود، نمی‌تواند به آثار و آرای آنان بی‌توجه باشد.

۳. چنان‌که فرموده‌اند، من در رساله فلسفه، سیاست و خشونت به کسانی که مرا معلم خشونت و نماینده سنت



فکری هیدگری خوانده‌اند، پاسخ داده‌ام، اما وقتی تعبیر سوفیسم نقابدار را به زبان می‌آوردم، شخص خاص و اثر خاصی در نظرم نبود و حتی تنها وضع کشور خودمان را در نظر نداشتم. سوفسطائیان خود را سوفوس و نه فیلسوفوس می‌دانستند و عنوان فیلسوف به خود نمی‌بستند، اما سوفسطائیان معاصر - یا بهتر بگویم - بسیاری از مخالفان فلسفه در زمان ما خود را فیلسوف می‌دانند. سوفیسم نقابدار، سوفیسم کسانی است که احياناً فلسفه نمی‌دانند و با فلسفه مخالفند و خود را فیلسوف می‌پندارند. عدد این کسان در جهان و در کشور ما بسیار است و اختصاص به یک یا چند حوزه فکری و این شخص و آن شخص ندارد.

۴. در جایی به طنز نوشته‌اند که خواننده چاره‌ای جز

آن ندارد که در برابر خشونت لفظی و پنهان سخن من

سکوت پیشه کند و ایراد را از فهم عاجز خود بداند. اگر خواننده نظری دارد، چرا چنین کند و نظر خود را بپوشاند؟ اگر من به قول و رأیی تعرض کرده‌ام و این تعرض آشکار است، چرا مخالف آشکارا مخالفت نکند؟ اگر مقصود تأیید و تثبیت اعتقاد به وجود خشونت در گفته و نوشته من است، حرفی ندارم. من وقتی از ضعف و قصور درک فلسفی می‌گویم، خوانندگان چهار واکنش می‌توانند داشته باشند: یکی این‌که، اعتنا نکنند و بگذرند و واکنش دوم، همدلی و قبول است. گروهی نیز می‌توانند مخالفت کنند و شاهد بیاورند که من در اشتباهم و آنچه گفته‌ام، درست نیست و سرانجام، واکنش چهارم، ناسزاگویی و بازگرداندن نسبت ضعف ادراک و قصور فهم به نویسنده است. آیا آقای عالی‌نژاد از من توقع دارند سطحی‌ترین سخنان را از کسانی که به دانشمندی شهره‌اند یا در رشته‌ای از دانش‌ها حقیقتاً دانشمندند، اما فلسفه نمی‌دانند، صرفاً به این جهت که دانشمندان، بپذیرم و از این‌که سخن عوامانه به جای فلسفه گذاشته می‌شود، آزرده نشوم و ملال خود را اظهار نکنم یا توقع دارند با کسانی که میان علم و فلسفه و کلام فرق نمی‌گذارند، به بحث در باره چیزی که هیچ است و حتی نام سخن عوامانه بر آن نمی‌توان گذاشت، بپردازم؟ اتفاقاً مردم کوچه و بازار چون به صرافت طبع سخن می‌گویند، هر چه بگویند، قابل ملامت نیستند و روحیه‌ای دارند که اگر به آن‌ها تذکری داده شود، می‌پذیرند اما آیا وقتی کسانی حرف‌های عامیانه را با الفاظ و الحان کتابی و پر از تکلف بیان می‌کنند و می‌پندارند که سخن حکمت می‌گویند، اگر از این درد بنالم، به خشونت پنهان متوسل شده‌ام؟ راستی آیا در میان نویسندگان اهل فلسفه یا مدعی فلسفه، زبان خشونت به من اختصاص دارد و زبان دیگران یک‌سره زبان رحمت است؟ من اهل بحث و جدل و اگر بحث و جدل را خشونت می‌دانند، کمتر صاحب‌نظری است که بتواند از بحث پرهیز کند؟ البته در این مقام جدل نمی‌کنم و از نمونه‌های خشونت پنهان چیزی نمی‌گویم، ولی تأکید می‌کنم که هرگز سعی نکرده‌ام تلخی و تندگی سخنم را بپوشانم. اگر در بیان من ایرام می‌بینید، ایرام‌ها قصدی و عمدی نیست.

۵. یکی از موارد سوءتفاهم، قضیه مخالفت من با بردن فلسفه به کوچه و بازار است. فلسفه به یک معنا در کوچه و بازار حضور دارد. هر نظم و بی‌نظمی و سامان و آشفتگی که می‌بینید، به فلسفه و بی‌فلسفه بودن باز می‌گردد، اما درس و بحث فلسفه از آن‌جا که به معقول ثانی راجع است، مشکل و دقیق است و فهم عادی که در وادی فلسفه سیر نکرده است، از آن چیزی در نمی‌یابد، در درک همه کس نمی‌گنجد. البته هر کس مایل است فلسفه بخواند

راهش باز است، ولی فلسفه را با فهم همگانی اشتباه نکرد و درستی و نادرستی قضایای فلسفه را با مراجعه به آرای عمومی و با ملاک مشهورات نباید سنجند. مشهورات ممکن است از فلسفه برآمده باشد، اما ملاک و میزانِ تفکر نیست. من در این قول به مردم جسارت نکردم. مردم همه استعداد تفکر دارند اما همه به فلسفه مشغول نمی‌شوند و نباید مشغول شوند. آقای عالی‌نژاد این معنا را با مسئله زبان غالب مربوط کرده‌اند. من نوشته‌ام گوش مردم در هر زبانی مستعد شنیدن بعضی سخنان است و بعضی دیگر را به گوش نمی‌گیرد. این مسئله با مسئله بردن فلسفه به کوچه و بازار یکی نیست و این دو با هم ارتباط مستقیم هم ندارند. این‌جا سخن از دیسکورس است که معمولاً در میان زبان اهل نظر و فلسفه و زبان عمومی قرار دارد و بر هر دو اثر می‌گذارد.

ع. از نامهربانی من با دموکراسی گفته‌اند. من در میان نظام‌های حکومتی جهان متجدد، دموکراسی را بهترین نظام می‌دانم. اما دموکراسی چیزی نیست که با مدح و تحسین یا ذم و تقبیح این و آن به‌وجود آید یا از میان برود؛ دارای صورت معین و ثابت و لایتغیر هم نیست. به این جهت، اگر کسی بگوید باید آن را عین حسن و کمال بشناسم، عرض می‌کنم که دموکراسی یک صورت رؤیایی دارد که بعضی از روشنفکران اروپایی و آمریکایی و کسانی از میان روشنفکران جهان توسعه‌نیافته، بخصوص بعد از سرخوردگی از سوسیالیسم، بیشتر به آن دل بسته‌اند، اما دموکراسی یک وجود تاریخی هم دارد. اگر به وجود تاریخی دموکراسی نظر کنیم، آن را با صورت رؤیایی‌اش متفاوت می‌یابیم. من می‌خواهم دموکراسی را چنان که هست، ببینم و به صورت پنداری و رؤیایی آن کاری ندارم. اگر روزی رسید که یک نظام دموکراتیک در عالم پیدا شد که سودای غلبه نداشت و سیاست عدل - نه صرفاً در سخن، بلکه در عمل - درپیش گرفت و مردم جهان را خوار نشمرد و بی‌پروا به کشورهای جهان تجاوز نکرد و مردم آن‌ها را نکشت، آن نظام را همه ستایش می‌کنند و باید ستایش کنند، اما اگر ملاک حقانیت فکر و عمل اشخاص، وفاداری لفظی آنان به دموکراسی باشد و همه باید بگویند که دموکراسی موجود هر چه می‌کند، عین لطف و رحمت است و جز رعایت حقوق مردم، مقصد و مقصودی ندارد، دیگر چه جایی برای دموکراسی می‌ماند؟ و خدا می‌داند که با این هواخواهی از دموکراسی، چه استبدادی پدید می‌آید و آزادی تفکر به چه بلایی دچار می‌شود!

۷. آقای عالی‌نژاد حق دارند که بعضی اشارات و ایجازهای سخن مرا زمینه سوءتفاهم دانسته‌اند. اما این که مرقوم فرموده‌اند: «هیچ کس نیست که از داوری بپرسد که واژه هراسناک تکنیک و قدرت تکنیک دقیقاً چه معنایی دارد و چرا باید از آن هراس داشت»، با تعبیر لحن اوائل مقاله چنان سخن گفته‌اند که گویی من حرف عجیبی زده‌ام. البته حق دارند که «انحلال وجود بشر در قدرت تکنیک و انکار وجود عالم بشری و ...» را تعبیرهای مبهم بدانند که در باره آن‌ها توضیحی داده نشده است، ولی آقای عالی‌نژاد می‌دانند که اولاً، در هر کتابی همه تعابیر و اصطلاحات فنی را نمی‌توان توضیح داد و اگر نویسندم‌ای بخواهد، هر اصطلاح مشکل را توضیح دهد، باید به جای کتاب فلسفه، چندین جلد فرهنگ اصطلاحات بنویسد. ثانیاً، تعابیر "قدرت تکنیک" و "عالم بشری" جعل من نیستند و شرح آن‌ها در بعضی کتاب‌های فلسفه آمده است. من خود در باره عالم و عالم داشتن انسان در مواضع مختلف مطالبی گفته و نوشته‌ام و یکی دو مقاله من هم در باره تکنیک است. اما به یاد نمی‌آورم که در جایی از "قدرت هراسناک تکنیک" گفته باشم. گرچه اکنون فکر می‌کنم که قدرت تکنیک هراسناک است و به کسانی که آرامش خود را در برابر این قدرت که جهان، خود را به کلی در برابر آن باخته است، حفظ می‌کنند، غبطه می‌خورم. خواهش می‌کنم نفرمایید که تکنیک را ما خود ساخته‌ایم و متعلق به ماست. اگر هم شما آن را ساخته‌اید، اکنون این ساخته است که شما و جهان را راه می‌برد و سازندماش هم چیزی جز آن نمی‌خواهد یا آن را ضامن رسیدن به همه خیرات می‌داند. کافی است بیاندیشیم و از خود بپرسیم که در طلب چه هستیم و چه کم داریم و کمال جامعه بشری چیست تا قدری از قدرت تکنیک معلوم شود. در این‌جا، توجه کنیم که تکنیک را با اشیاء و وسائل تکنیکی و تکنولوژیک اشتباه نباید کرد. اندیشه و روح تکنیک، رهبر جهان کنونی و حاکم بر فهم و درک مردمان و سیاست و حقوق و اعمال و ... است.

۸. من هرگز نگفتم ذات‌گرا هستم و اگر گفته‌ام، شوخی کرده‌ام. زیرا من از این گرایها، هر چند که یادگار

استاد فقید مرحوم دکتر محمدباقر هوشیار است، چندان خوشم نمی‌آید، ولی راست می‌گویند که من فلسفه را پرسش از ذات می‌دانم، اما این ذات، با ذات به معنای متداول در فلسفه یکی نیست؛ این ذات، به آغاز چیزها و انحاء ظهور تاریخی آن‌ها باز می‌گردد. اگر می‌فرمایید مبهم است، به شما حق می‌دهم. اما فلسفه‌ای که بی‌ابهام، روشن و قابل فهم همگان باشد، وجود ندارد و اگر فلسفه‌ای را با این صفت می‌شناسید، تمنّا می‌کنم در عمق و استواری آن تحقیق کنید، شاید به زودی دریابید که آن چه فلسفه خوانده شده است، در حقیقت، فلسفه نیست، اما در مورد عقل انتقادی و این که آیا ذات آن را مذمت می‌کنم یا صورتی از صور تاریخی آن را، عرض می‌کنم که هیچ کدام را مذمت نمی‌کنم. در فلسفه، مدح و ذم جایی ندارد و اگر باشد، عرضی است. من عقل انتقادی را مطلق نمی‌انگارم و قابل نقد می‌دانم.

۹. من هرگز در هیچ جا خلط فلسفه با مشهورات و سوفیسم نقاب‌دار و غفلت از وجود را از آثار سوء تجدید ندانستم. البته، سیاست‌بینی و غلبه ایدئولوژی در تاریخ قدیم مورد نداشته است. اما در مورد خشونت و جهان جدید و متجدد می‌خواستم چند نکته را بگویم که با توجه به نوشته آقای عالی‌نژاد پی می‌برم که ظاهراً در بیان مقصود، موفق نبوده‌ام. یکی از عیب‌های بزرگ ما این است که علم و تفکر را با میزان فهم خود می‌سنجیم و به این جهت نوشته‌ها و کتاب‌هایی را تحسین می‌کنیم و بزرگ می‌داریم که در بردارنده مطالب مشهور باشد و ما را به زحمت تفکر دچار نکند. پس من هرگز توقع ندارم که نوشته‌ام مورد تأیید و تحسین قرار گیرد و به آسانی فهمیده شود، اما در باب خشونت آن چه می‌خواستم بگویم، این‌هاست:

الف- خشونت امر تازه‌ای نیست و از زمان حضرت آدم علیه‌السلام بوده است. آن چه تازه‌گی دارد، جست‌وجوی اصل و منشأ و آغاز خشونت و به‌ویژه نسبت دادن آن به بعضی فلسفه‌هاست.

ب- من هرگز نگفتم که زبان من عین ملایمت و مهربانی است و مگر زبانی هست که یک‌سره مهربانی و نوازش و رحمت باشد؟ یا مگر در مقام اعتراض و مخالفت، می‌توان هیچ سخن ناملایم نگفت؟ البته، می‌توان از بدزبانی احتراز کرد. اما جمع مخالفت و ملایمت، قدری دشوار است و اگر ممکن باشد، من از عهده آن بر نمی‌آیم.

ج- اگر گفته‌ام که من اهل خشونت نیستم، مقصودم این بوده است که در عمل سیاسی مشارکتی ندارم و به آن رغبت نمی‌کنم و از خشونت‌هایی که در عمل می‌شود، بیزارم. اما در عالم نظر و بحث، کسانی را می‌شناسم که مدام در تقبیح خشونت سخن می‌گویند و می‌نویسند و در همان حین تقبیح، اگر در مخالفت با آن‌ها سخنی گفته شود، در خروش می‌آیند و بدترین ناسزاه‌ها را نثار حریف می‌کنند و کمتر کسی به آن‌ها تذکر داده است که چون جنگ نخروشدند و به کاری که زشت و بد می‌دانند، نپردازند، اما ظاهراً تنها این من ناچیزم که هر چه صبر و حوصله به خرج دهم و نقدها و حتی ملامت را به جان بخرم، باز اهل خشونت‌م. با این حال، من حرف مدعی را می‌شنوم و می‌کوشم از آن بهره ببرم و اگر آن را نپذیرم، می‌گویم که نپذیرفته‌ام. چنان‌که، هم اکنون بعضی از اشکال‌های آقای سعید عالی‌نژاد را نپذیرفته‌ام، اما از زحمتی که ایشان کشیده و نظر خود را در باره نوشته من اظهار کرده‌اند، ممنونم.

د- من هرگز نخواستم با ذمّ خشونت، طبایع مردمان را ارضا کنم و خشونت موجود

را بیوشانم و این مذمت را کفّاره گناه خشونت خود و دنیایی که به آن تعلق دارم، قرار دهم. آیا می‌پسندیم که کسانی خود پرخاش‌جو و بد زبان باشند و این صفات را در خود و در عمل و رفتار و گفتار جهان موجود ببینند و به مذمت و



تقییح خشونت بپردازند؟ من این وضع روحی و اخلاقی را -به تعبیر ژان پل سارتر- بدسگالی (Mauvaise Foi) می‌دانم که آن را "نفاق معصوم" هم می‌توان خواند. زیرا صاحب آن خبر ندارد که با چیزی مخالفت می‌کند که خود، احیاناً یکی از مظاهر آن است. این را هم بگویم که مردم مهربان و بیزار از خشونت، به مذمت و تقبیح خشونت هم کاری ندارند. آن‌ها اصلاً به تقبیح و ذم رو نمی‌کنند.

ه- در مورد خشونت جهان جدید نظر من این است که این جهان (این هم یکی از اوصاف جهان جدید که می‌گفتند هنوز آشکار نیست که چیست) با اندیشه تصرف در موجودات و غلبه بر جهان پدید آمده است و از این راه، خشونت در نظام جهان راه یافته است. شاید به همین جهت باشد که بعضی خشونت‌های این جهان اصلاً به چشم نمی‌آید و بعضی دیگر، به حکم این یا آن ایدئولوژی، پررنگ و پدیدار می‌شود. اگر دموکراسی لیبرال را میرا از خشونت می‌دانند، لابد کشتار هیروشیما و ناکازاکی و جنگ میکروبی در ویتنام و خشونت‌های قدرت‌های سیاسی در سراسر آسیا و آفریقا و آمریکای جنوبی را یا خشونت نمی‌دانند یا در زمره استثناها و امور اتفاقی و نتیجه سوءنیت اشخاص بد به شمار می‌آورند.

و- خشونت در این یا آن فلسفه به وجود نیامده است و اگر بتوان سراغ اصل آن را در فلسفه‌ای گرفت، این فلسفه همان است که علم را به قدرت تحویل می‌کند و قدرت را به انسان تخصیص می‌دهد. این فلسفه در دوران رنسانس ظاهر شده و اندیشه آزادی هم با آن پدید آمده است. آزادی و قدرت هرگز از هم جدا نمی‌شوند.

ز- خشونت با قشریت ملازمت دارد و چون فلسفه حقیقی دوری از قشریت است، با خشونت نمی‌سازد و آن را روا نمی‌دارد.

۱۰. به من حق داده‌اند که گفتم باید به خرد تعرض و تمسک کرد، اما پرسیده‌اند که مگر اندیشمندان و روشنفکران ما چنین نکرده‌اند؟ من در باره همه دانشمندان و روشنفکران حکم نکرده‌ام، بلکه روح غالب بر روشنفکری کنونی را در نظر داشته‌ام و نظرم این است که این روح را نمی‌توان و نباید ملاک معقول بودن و عقلانیت دانست.

۱۱. نمی‌دانم لحن آمیخته به لطف آقای عالی‌نژاد چرا کم‌کم به جانب مخالف میل کرده و به جایی رسیده است که: «او (یعنی من) هر چه بلد است به کار می‌گیرد تا افکار کسانی چون راولز و فوکویاما و گیدنز را به چالش بکشد. ریچارد رورتی هم از تیغ نقد او بی‌نصیب نمی‌ماند...» و «... در چشم‌اندازی توطئه‌اندیشانه، تقدّم توسعه سیاسی را جز از طریق اعمال قدرت از خارج از کشور ناممکن می‌انگارد...» اگر نقد و نقادی مجاز باشد، وظیفه نقاد آن است که هر چه بلد است، در نقد خود به کار گیرد، مگر این که منظور این باشد که من به هر وسیله‌ای که باشد، می‌خواهم آرای دیگران را زشت و نامقبول جلوه دهم که هرگز چنین نکرده‌ام و چنین نمی‌کنم. شاید اگر من هوسرل و زیمل و فوکو را نقد کرده بودم، آقای عالی‌نژاد متعرض نمی‌شدند و چشم‌انداز مرا با زبانی که عین لطف است و با خشونت هیچ نسبتی ندارد، توطئه‌اندیشانه نمی‌دانستند. مرا ببخشید، نمی‌دانستم نقد رورتی و راولز و فوکویاما ممنوع است. ولی قسم می‌خورم که در هیچ جا گیدنز را نقد نکرده‌ام. این گناه را دیگر به من نسبت مدهید که کوله‌بارم بسیار سنگین است.

۱۲. آقای عالی‌نژاد سخن من را در مورد دموکراسی، لرزان و لغزان یافته‌اند. ظاهراً به نظر ایشان از تحقیق در باره آزادی نتیجه‌ای جز مخالفت با دموکراسی و آزادی به دست نمی‌آید. پس، این تحقیق را باید تعطیل کرد. من حرفی ندارم که ایشان آن را بدون تحقیق و به صورتی که هست، بپذیرند، ولی اگر مقاله فلسفی می‌نویسند، ناگزیر

باید به شرایط امکان دموکراسی و نه صرفاً به صورت موجود یا موهوم آن بیاندیشند. حتی اهل عمل و سیاست هم به اندیشیدن نیاز دارند. زیرا بدون در نظر داشتن شرایط و امکانات نمی‌توانند کار خود را پیش ببرند. چرا آقای عالی نژاد که خود اهل دانش‌اند، از جهل، آن هم جهل مرکب دفاع می‌کنند؟

۱۳. در بند آخر مقاله اشکال کردند که چگونه خود را سیاسی ندانستیم و نمی‌دانیم و چرا گفتم ورود در عمل سیاسی را دوست نمی‌دارم و این را طنزی شنیدنی دانستیم. مگر ایشان نمی‌دانند که افلاطون و ارسطو به عمل سیاسی کاری نداشتند و اگر افلاطون در این راه قدم گذاشت، خیلی زود منصرف شد. فارابی مهم‌ترین اثر سیاسی فلسفی را در عالم اسلام نوشت، اما مرد سیاست نبود. در دوران جدید هم بزرگترین صاحب‌نظران سیاسی، مقام سیاسی نداشتند. مگر هابز و اسپینوزا و جان لاک و کانت چه سر و کاری با سیاست داشته‌اند؟ ماکیاوِل هم آثار سیاسی خود را در زمانی نوشت که از سیاست کناره گرفته بود. همه این‌ها آثار مهم در سیاست نوشته‌اند اما شغل سیاسی نداشتند. من خود را با بزرگان تفکر قیاس نمی‌کنم و اگر از این بزرگان نام بردم، می‌خواستم یادآوری کنم که چه بسا کسانی در همه عمر به سیاست نظری، نظر داشته‌اند، اما گرد مشاغل سیاسی و سیاست عملی نگشته‌اند.

۱۴. به نظر می‌رسد که بعضی خوانندگان توقع داشته‌اند که من در کتاب فلسفه، سیاست و خشونت با الفاظ و شعارهای تقبیح و تشنیع، یک‌سره در باره خشونت سخن بگویم و نفرت خود را از فلسفه‌هایی که در فهرست نظریات مولد خشونت قرار گرفته‌اند، اعلام کنم و خود را از اتهام معلمی خشونت برهانم. این کار دشوار است. استدعا می‌کنم مرا از آن معاف فرمایید. من نمی‌توانم این توقع را برآورم؛ یعنی، فلسفه اجازه این کار را به من نمی‌دهد. اگر عذرم را نمی‌پذیرند، از آن حجتی علیه من نسازند و نگویند که نگفتم که فلسفه این شخص، مبنا یا مولد خشونت است و اینکه، خود اعتراف می‌کند که فلسفه به او اجازه نمی‌دهد که بر ضد خشونت شعار بدهد. آن‌چه من می‌خواستم بگویم، این است که خشونت ساخته این و آن نیست و به زمان و مکان و نژاد و آیین و مردم خاص اختصاص ندارد، اما صورت‌های آن در تاریخ، متفاوت است. در تاریخ تجدید-چنان که شرح داده‌ام- سیاست که همه کاره است و همه شئون زندگی را در بر می‌گیرد، در فلسفه ریشه دارد. چنان‌که می‌دانیم معمول این است که سیاست جهان جدید را در صورت‌های متفاوت آن احصا می‌کنند و معمولاً میان سیاست‌هایی که ظاهراً در مقابل هم قرار دارند،

وجه وحدتی قائل نمی‌شوند. مثلاً دوستداران دموکراسی حتی ظن نفوذ خشونت در این نظام سیاسی را بی‌وجه می‌دانند، اما مارکس هم که پیش‌آهنگ بنیان‌گذاری یکی از خشن‌ترین حکومت‌ها بود، نظام سرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی را عین خشونت می‌دانست. اصلاً سخن این نیست که حکومت‌های هیتلر و استالین خشونت در سیاست را تا نزدیک مرزهای نهایی آن پیش نبردند، ولی آیا ساده‌لوحی نیست که گمان کنیم خشونت، خاص نظام حکومتی هیتلر و استالین بوده است و با نفی و نفرین حکومت این دو دیکتاتور، کار خشونت پایان می‌یابد؟ خشونت گاهی مثل خشونت استالین برهنه است و اگر پوششی دارد، پوشش نازک تبلیغات و توجیهات غالباً احمقانه است (امیدوارم مرا به جرم نوشتن کلمات و الفاظی مثل احمقانه، هتاک نخوانند. نه، نمی‌خوانند. زیرا در حق استالین هر چیزی می‌توان گفت. اما در مورد دیگران ادب را باید رعایت کرد. البته اگر می‌فرمایند، حماقت وجود ندارد و خرد و درایت همه جا را پر کرده است، من عذر می‌خواهم).

من در میان نظام‌های حکومتی جهان متجدد،

دموکراسی را بهترین نظام می‌دانم،

اما دموکراسی چیزی نیست که با مدح و تحسین

یا ذم و تقبیح این و آن به‌وجود آید یا از میان برود؛

صورت معین و ثابت و لایتغیر هم ندارد.

صورت دیگر خشونت، خشونت پنهان است. هر چند که دیدن چهره خشونت در هیچ جا دشوار نیست و کسانی

که مثلاً خشونت را در سیاست‌های دوران جدید و حتی در ادبیات سیصد سال اخیر اروپا و امریکا نمی‌بینند، بهتر است قدری نگران ضعف و قصور بینایی و بصیرت خود باشند. اگر بگویند خشونت‌هایی که در نظام‌های دموکراتیک وجود دارد، اتفاقی است و اشخاص بد و خشن به آن رو می‌کنند، ولی در نظام‌های توتالیتر (من همه نظام‌های کنونی عالم را توتالیتر می‌دانم) خشونت، صفت سیستم است. این بخش اخیر سخن درست است، اما اتفاقی قلمداد کردن خشونت و نسبت دادن آن به اشخاص و احزاب در دموکراسی‌ها جای تأمل دارد. استعمار و دموکراسی و سرمایه‌داری با هم به‌وجود آمده‌اند و جهان جدید با نسبت دادن عقل به خود و محجور خواندن دیگران خود را جهان ممتاز و برتر خواند. آیا منسوب کردن اقوام دیگر به بی‌خردی خشونت نیست و خشونت را ضعیفانی مثل من پدید آورده‌اند و با زبان من خشونت پراکنده می‌شود؟ کاش کسی پیدا می‌شد و با زبان فلسفه نشان می‌داد که کی و چگونه خشونت از این یا آن فلسفه برآمده است، اما تقسیم کردن فلسفه‌ها با ملاک و میزبان سیاست و انتساب یکی، به خشونت و دیگری، به رحمت، حتی اگر به نام فلسفه صورت گیرد، ربطی به فلسفه ندارد.

یادآوری کنم که وقتی گفته می‌شود که فلان قول فلسفی نیست. این گفته همیشه به قصد تحقیر به زبان نمی‌آید. بسیاری از سخن‌ها، سخن فلسفی نیست. اما شرف والا دارد و سخن برتر است. اگر کسی بگوید قرآن مجید فلسفه نیست و حافظ، فلسفه نگفته است، نه به قرآن جسارت کرده است و نه شعر حافظ را بی‌قدر دانسته است. این حرف‌ها که در باره خشونت‌آفرینی فلسفه‌ها می‌گویند، شعار سیاسی است. شعار سیاسی هم چیز بدی نیست، اما تکلیف فلسفه را نمی‌توان و نباید با آن معین کرد. هر چیزی که از جای خود خارج می‌شود، ناچیز و گاهی مسخره و احمقانه می‌شود. اگر گفته می‌شود که سیاست، نتیجه فلسفه است، گمان نمی‌کنم معنایش این باشد که سیاست مستقیماً یا منطقی از فلسفه ناشی می‌شود. فلسفه با بنای عالم و تعیین دایره امکان‌ها و آزادی‌ها، زمینه و شرایط عمل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را مهیا می‌کند. البته فلسفه‌ها گاهی در پوشاندن یا انکار کردن باطن سیاست سهم و اثر دارند و معمولاً فلسفه‌هایی که باطن خشن سیاست‌ها را نشان می‌دهند، به سزای جسارتی که کرده‌اند، می‌رسند و لاقبل برچسب خشونت‌آفرینی به آن‌ها زده می‌شود. من از این باد افره نمی‌هراسم و ظلم و خشونت را بزرگتر از این نمی‌دانم که بار مسئولیت را از دوش خود برداریم و بر آثار ظلمی که در همه جای جهان پیداست، چشم ببوشیم و بدی‌ها و زشتی‌ها را نتیجه تفکر چند فیلسوف بدانیم. کاش می‌توانستیم چشم‌ها را بشویم و خشونت پوشیده و پنهان را هر جا هست، ببینیم و بیاندیشیم که مبدا با متهم کردن دیگران به خشونت‌آموزی، خشونت پنهان غالب و شایع در جهان را توجیه می‌کنیم و بر آن پرده دیگر می‌پوشیم. ظاهراً در میان ما هنوز معنای خشونت روشن نیست و ملاک ما نگاه به دموکراسی است و پرسش از دموکراسی، خشونت و استبداد خوانده می‌شود زیرا ساده‌لوحانه خیال می‌کنیم که مستبدان و ارباب خشونت استبداد خود را با رجوع به نقد اهل فلسفه توجیه می‌کنند. کار جهان به این سادگی‌ها نیست. خشونت این جهان نه در سخن من و امثال من به وجود آمده است و نه با مشتی سخن خام در مدح دموکراسی و ذم خشونت از میان می‌رود. کاش می‌توانستیم فکر دیگری نکنیم.

۱۵. از آقای عالی‌نژاد که با قصد رعایت ادب و نزاکت کتاب مرا نقد کرده‌اند، ممنونم. اظهار نظر مخالف با زبان مؤدب، کاری بسیار دشوار است و اگر کسانی آن را دشوار نمی‌یابند، باید واجد فضیلتی باشند که به آسانی به دست نمی‌آید. خوشبختانه، در تاریخ تفکر اسلامی کسانی واجد این فضیلت بوده‌اند. از متقدمان، خواجه نصیر الدین طوسی و از متأخران، علامه طباطبایی را می‌توان نام برد که ادب بحث را به خوبی نگاه می‌داشتند، اما معلوم نیست زبانی که هیچ تعریض و تعرض در آن نباشد، کجاست؟ ولی من فکر می‌کنم مشکل جای دیگر است. ما اسم فلسفه را دوست می‌داریم، اما به حقیقت آن علاقه‌ای نداریم. من کمتر دیده‌ام که به سخنان عوامانه‌ای که گاهی به نام فلسفه عرضه می‌شود، اعتراض کنند و هرگز نشده است که کسی سخن جدی در فلسفه بگوید و مورد اعتراض و تعرض نباشد و احیاناً دشنام و ناسزا نشوند. این ریشه مشکلات ما در حوزه فهم و پژوهش و فرهنگ است. پس من چگونه از آقای عالی‌نژاد ممنون نباشم... ●



اخلاق و فرهنگ

داستایوفسکی گفته است که اگر خدا نباشد هر کاری مباح است. نویسنده روسی، روح دینی و درد دین داشت و به وجود خدا معتقد بود اما او در بیان این جمله قصد اثبات وجود خدا نداشت. اگر کسانی نیازمند تأیید اعتقادشان به خدا هستند می‌توانند این جمله را نوعی برهان اثبات وجود خدا که یک مقدمه اش حذف شده است، بدانند یعنی بگویند چون هر کاری مباح نیست پس خدا باید باشد. این تلقی گرچه نادرست نیست اما صوری و سطحی و ایدئولوژیک است. کسی که جمله را در متن رمان داستایوفسکی می‌خواند می‌تواند احساس کند که نویسنده جهان خود را چنان می‌بیند که گویی در آن وجود به مجموعه ارزش‌ها مبدل شده و آن ارزش‌ها نیز از اعتبار افتاده است. جمله داستایوفسکی بیان فاجعه بزرگ و گزارش تاریخی است که دیگر در آن تراژدی جایی ندارد زیرا این تاریخ عین تراژدی است. مراد از این تاریخ، تاریخ تجدد است.

داستایوفسکی کار اخلاق در جهان تجدد را دشوار می‌یافت. مگر کانت فیلسوف مدرنیته نیست و مگر او یکی از مهم‌ترین کتاب‌های اخلاق را نوشته است؟ چرا نوشته است و البته درباره کتاب کانت و در مضامین آن باید تأمل کنیم اما توجه داشته باشیم که بحث درباره اخلاق در جهان متجدد گرچه بدون رجوع به کتاب‌هایی که فیلسوفان نوشته‌اند ناقص است، به صرف رجوع به کتب اخلاق و پژوهش در مطالب و مضامین آنها تمام نمی‌شود. مردم با کتاب اخلاق اخلاقی نمی‌شوند و هر وقت و هر جا که کتاب اخلاق نباشد نمی‌توان حکم کرد که مردم بی‌اخلاق بوده‌اند. هگل نقل می‌کند که مردی از فیثاغورث پرسید که چگونه فرزندش را اخلاقی بار آورد. حکیم پاسخ داد که آدمی وقتی اخلاقی می‌شود که در مدینه‌ای با حکومت و قانون خوب به سر برد. البته اکنون از فیثاغورث می‌توان پرسید که حکومت خوب و قانون خوب را چگونه و کجا باید پیدا کرد ولی نکته مهم این است که فیثاغورث نگفت او را به معلمی بپارید که دائم نصیحتش کند. کتاب وعظ و نصیحت بسیار است و لابد ضرورتی اقتضا کرده است که این کتاب‌ها فراهم آید اما مبنایم که با افزایش و افزودن بر این کتاب‌ها مردم

اخلاقی‌تر می‌شوند. گاهی تکرار بیش از حد نصیحت آفت نصیحت و نصیحت می‌شود و ماکه در این زمان بسیار حرف می‌زنیم باید مواظب این معنی باشیم که چه بسا درنگ و سکوت از گفتن‌ها و بسیار گفتن‌ها سودمندتر باشد.

گفته‌اند که کتاب‌های اخلاق عملی و مقالات متضمن مواظب و نصایح وقتی نوشته و گفته می‌شود که اخلاق مردمان در تنزل و رو به تباهی باشد. حتی اگر شواهد تاریخی این معنی را تأیید نکند، تردید نمی‌توان کرد که اخلاق با ظهور فردیت و بروز اختلاف در مورد عمل و رفتار در مواقع خاص در قبال دیگران ممکن می‌شود یعنی وقتی که راه‌ها معلوم و تکلیف‌ها معین است اندیشه اخلاق جایی ندارد یا لاف‌ها اخلاق در خود آگاهی مردمان نیست. اما نظر فروید این بود که اخلاق عکس‌العمل فرهنگ در قبال میل اصلی آدمی به پرخاشگری و خشونت نسبت به یکدیگر است و با اخلاق است که این مانع بزرگ بسط فرهنگ از میان می‌رود. او هم به نحوی اخلاق را به بحران زندگی مربوط می‌ساخت اما وضعی را که ما بحرانی می‌دانیم در نظر او بحرانی نیست. به نظر فروید بحران وقتی معنی دارد که قصد درمان در کار باشد و درمانگر باید با سوپراگو مقابله کند و تا حدودی بر آن فائق آید. مع‌هذا آنچه به نام اخلاق پدید می‌آید و باقی می‌ماند در نظر فروید خواستی است که از بیرون وجود فرد و از من برتر می‌آید و به صورت قاعده‌ای برای تنظیم روابط آدمیان و رفتار آنان با یکدیگر درمی‌آید. اما نیچه حکایت دیگری داشت. او پیدایش اخلاق را یکی از مراحل مهم تاریخ بشر می‌انگاشت: «... روزگاری انسان برای خدای خود قربانی می‌کرد آن هم چه بسا عزیزترین کسانش را... سپس در دوران اخلاقی انسان... طبیعت خود را قربانی می‌کرد... سرانجام دیگر چه برای قربانی کردن مانده بود؟ آیا به انجام کار نمی‌بایست یکباره هر آنچه را که آرام‌بخش و مقدس و شفابخش است، همه امید و ایمان به هماهنگی نهایی، به سعادت‌ها و عدالت‌های آینده را قربانی کند؟... و از سر ستم بر خویش ننگ و سفاقت و سنگینی سرنوشت و هیچ را بپرستد؟»^۱ گویی نتیجه می‌خواست بگوید که اخلاق مرحله‌ای پس از دین و قبل از نیست‌انگاری

است. سخن او ظن کلام داستایوفسکی دارد. با گفته‌ی کی‌یر گگارد هم بی‌شبهت نیست الا اینکه متفکر دانمارکی مرحله‌ی دینی زندگی بشر را پس از مرحله‌ی اخلاقی می‌دانسته است. اما اخلاق چیست و از کجا آمده است؟ به نظر نیچه، فیلسوفان اخلاق کمتر از این معنی خیر داشته‌اند. آنها «... هرگز به اصل مسئله اخلاق بر نخورده‌اند... شگفتا که در تمامی «علم اخلاق» تاکنون آنچه در کار نبوده همانا مسئله خود اخلاق است... آنچه فیلسوفان حجت اخلاق نامیده‌اند... جز صورتی عالمانه از ایمان درست به اخلاق حاکم» نیست. سپس نیچه اخلاقیات را در بند دیگری فهرست بندی می‌کند: «هر اخلاقی به دنبال چیزی است. اخلاقیاتی هست که کارشان موجه کردن بنیانگذاران نزد دیگران است. اخلاقیات دیگری هست که کارشان آرام بخشیدن و از خود خشنود کردن بنیانگذارشان است؛ با اخلاقیات دیگر او می‌خواهد خود را به صلیب کشد و خوار کند؛ با اخلاقیات دیگر می‌خواهد انتقام بستاند... خود را پنهان کند، خود را جلوه‌ای دیگر دهد و فرادست و دوردست نشانند. این اخلاق برای آن است که بنیانگذارش چیزی را فراموش کند و آن اخلاق برای اینکه خود را یا چیزی از خود را به فراموشی سپرده باشد. برخی از اهل اخلاق می‌خواهند قدرت و سودای آفرینندگی خود را بر بشر به کار گیرند و برخی دیگر و شاید از جمله کانت می‌خواهند با اخلاق خود بپهمانند که «اوج من این است که فرمان توامم برد - در مورد تو نیز نباید جز آن باشد که در مورد من است».^۳ این گزارش تاریخ اخلاق از زبان کسی است که تاریخ اخلاق را تاریخ وارونه شدن ارزش‌ها می‌دانسته است. نیچه معتقد نبود که اخلاق برای اصلاح بشر به وجود آمده است بلکه آن را عنصر رام‌کننده می‌دانست و می‌گفت که سقراط و آیین یهود ارزش‌ها را قلب کرده و دنیا را خوار داشته‌اند. ولی یک تاریخ رسمی اخلاق هم وجود دارد. تاریخ این اخلاق معمولاً از زمان سقراط آغاز می‌شود و البته این بدان معنی نیست که پیش از سقراط تشخیص خوب و بد و ترجیح آن بر این معمول و رایج نبوده است. اخلاق به معنایی که اروپاییان از آن به «ذچژر» تعبیر می‌کنند همیشه بوده است اما اخلاق به معنی خاص، یعنی «اتیک»، در یونان پدید آمد. ما عادت کرده‌ایم که تحت تأثیر آموزش‌های قرن هیجدهم اخلاق را مجموعه‌ی باید‌ها و نباید‌ها بدانیم. این البته نادرست نیست اما سقراط که اولین گام را در راه ساختن یک علم اخلاق برداشته است اخلاق را مقام و مرتبه‌ای در وجود آدمی می‌دانست. سخنان اخلاقی پیش از سقراط گفتار و تعلیم پیامبران یا سخنانی برآمده از احوال حکیمان بود اما اخلاق به معنی خاص از سقراط آغاز شد که گفت بدی عین جهل و بد کردن از جاهلی است یعنی کسانی که بدی می‌کنند نمی‌دانند که خوبی چیست و نیکوکاران آنانند که خوبی را می‌شناسند یعنی عمل و کردار هم مثل علم تابع عقل و قواعد و ضوابط آن می‌شود. فلسفه همه چیز و از جمله عمل و رفتار و کردار را تحت فرمان عقل درآورد و طبیعی بود که اخلاق هم که تابع حکم عقل است جزئی از فلسفه باشد. اخلاق جزء عملی فلسفه یا حکمت عملی است. متقدمان می‌گفتند فلسفه نظری دانستن چیزهاست چنان‌که هستند و حکمت عملی انجام دادن کارهاست چنان‌که باید. افلاطون و ارسطو در دوران تفکر خود هرگز از مسئله اخلاق غافل یا فارغ نشدند و نمی‌توانستند غافل شوند زیرا طرحی در انداخته بودند که بدون اخلاق ناقص بود. آنها عالم تازه و بشر جدیدی را یافته بودند که بدون راهنمایی اخلاق متحقق نمی‌شد. کمال بشر در نظر آنها کمال نظری بود اما راه این کمال از اخلاق می‌گذشت. عقل عملی در نظر یونانیان چیزی جدا از عقل نظری نبود. در نظر یونانیان عقل یکی بیش نبود. این عقل هنگامی که از چیستی موجودات می‌پرسید و اشیا را می‌شناخت عقل نظری بود و چون

در افعال ظاهر می‌شد نامش عقل عملی می‌شد. مثال بشر در نظر یونانیان پهلوانان بودند. اما سقراط و افلاطون و ارسطو دانایی را شرط کمال خواندند منتهی کمال در طرحی که آنها درانداخته بودند یک مفهوم اخلاقی بود. آنها دانایی و علم نظر را نیز فضیلت می‌دانستند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک و فارابی در بعضی از آثار خود فضایل را مقسم نظری و عملی قرار داده و البته در صدر آنها فضایل نظری را قرار داده است که شامل علوم الهی و ریاضی و طبیعی می‌شود. در مراتب و مراحل بعد فضایل فکری و اخلاقی و علمی قرار دارند. در این سلسله مراتب فضایل بالایی به فضایل پایینی بهره و مدد می‌رسانند و فضایل پایینی ریشه در فضایل بالا دارند یعنی علم و عمل هرچند که در فلسفه از هم ممتاز شدند، تا پیدایش فلسفه جدید به هم بسته بودند یا جدایی‌شان اعلام نشده بود. این جدایی و بستگی صرف یک رأی یا نظر فلسفی نیست بلکه حکایت از دو وضع متفاوت در وجود بشر می‌کند. در یونان وقتی فلسفه و علم اخلاق به وجود آمد یونانیان کمال آدمی را در گوش دادن به «لوگوس» و همنوایی با عالم می‌دانستند و حکمت و خویش‌داری و شجاعت در این گوش دادن و همنوایی حاصل می‌شد. این فضیلت‌ها در فلسفه معنی دیگر پیدا کرد، چنان‌که عدالت حاصل جمع حکمت و شجاعت و خویش‌داری تلقی شد و در این ترکیب حکمت جای خود را به فلسفه داد. با این تعبیر بود که سقراط و افلاطون گفتند که بدان جاهلند و خیر را نمی‌شناسند و خوبی را با علم می‌توان دریافت. اکنون برای ما قبول سخن افلاطون از آن جهت دشوار شده است که می‌بینیم بسیاری از مردمان به بدی کارهایی علم دارند اما آنها را مرتکب می‌شوند و با اینکه گاهی خوبی خوب‌ها را می‌شناسند، به آنها رو نمی‌کنند. درست است که خوب و بد چیزها در زمره مشهورات است و مردم در هر زمان فهرستی از خوب‌ها و بد‌ها دارند و ستاع خوب و بد همواره مشتریانی داشته است و دارد اما اگر خوب دقت کنیم درمی‌یابیم که هیچ‌کس در هنگام ادای فعل، هر چه بکند، فعل خود را بد نمی‌داند و کار بد خود را به نحوی توجیه می‌کند و شاید فرق گذاشتن میان خوب و بد و خوبی و بدی را بی‌وجه بدانند. البته افلاطون نمی‌گفت که مردمان کارهای خود را خوب می‌دانند بلکه او از علم چیزی بیش از شهرت - و به تعبیر خودش دوکسا - مراد می‌کرد. او بنا را بر این گذاشت که خوبی و بدی در ذات چیزهاست و عقل آنها را بازمی‌شناسد. پس علمی که او می‌گفت علم ذوات و اعیان بود. البته افلاطون این امر را آسان نمی‌دانست و حتی در امکان آموختن فضایل شک و چون و چرا داشت ولی به هر حال در نظر او انسان اخلاقی فیلسوف بود یعنی انسانی که مضامی عالم عینی شده است. ما اکنون از نظر افلاطون دور افتاده‌ایم و افلاطون نیز از عالمی که شاعران و متفکرانش هومر و پارسیدس و هراکلیتس بودند می‌رفت که جدا شود. دانایی در نظر هراکلیتس گوش دادن به لوگوس بود. پیش از افلاطون و ارسطو هرگز در هیچ جا پرسشی از وجود و ماهیت مطرح نشده بود. علم به ماهیت اشیا را سقراط و افلاطون برای اولین بار طرح کردند (و این چیزی است که حتی بعضی از اهل فلسفه آن را درک نمی‌کنند یعنی ملتفت نمی‌شوند که پرسش «این چیست» که همیشه و همواره در زبان‌ها بوده است ضرورتاً پرسش از ماهیت نیست و بنابراین نمی‌توان گفت که ادراک ماهیت همواره و همیشه مطرح بوده است چنان‌که اکنون هم دم‌زدن از ماهیت و ادراک ماهیات آسان نیست. شاید به همین جهت است که تفاوت میان علم افلاطون یا علم پیشینیان او و علوم اقوام دیگر درک نمی‌شود.) به هر حال سقراط و افلاطون و ارسطو بنای اخلاق علمی عقلی را گذاشتند. این اخلاق در مقابل اخلاق عصر جدید که اخلاق تکلیف خوانده شده است اخلاق فضیلت است. ولی

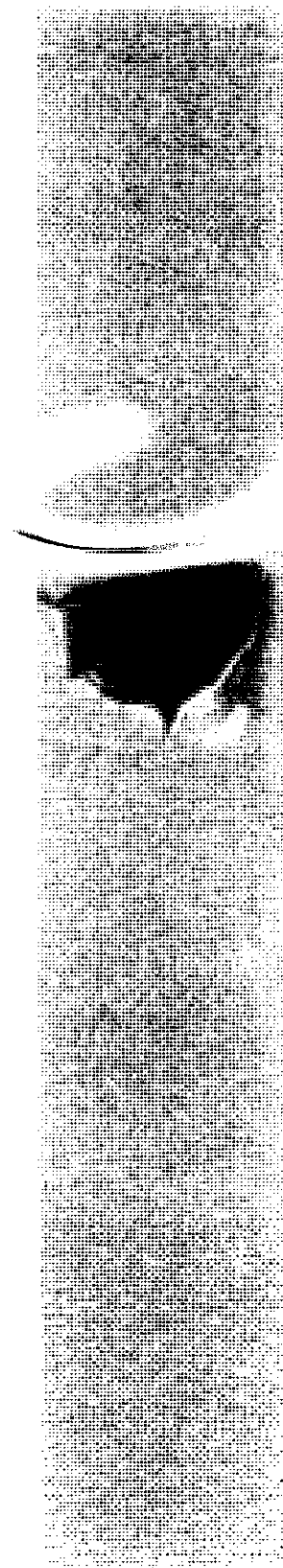
مگر می‌توان اخلاق بدون وظیفه و تکلیف و باید و نباید را تصور کرد؟ متقدمان هم با اینکه اخلاقشان بحث در فضایل بود از باید و نباید غافل نبودند و حتی در تعریف حکمت عملی می‌گفتند که آن: «کردن کارهاست چنان‌که باید» اما ادای کارها چنان‌که باید، نباید با چه باید کرد اشتباه شود. افلاطون و ارسطو در باید و نبایدهای یونانیان مستقیماً تصرف نکردند و آنها را تغییر ندادند اما با بحث نظری و عقلی در اخلاق، زمینه پایان یافتن عالم یونانی و باید و نبایدهای آن را فراهم کردند. وقتی اخلاق یونانی به عنوان علمی جدا شده از متن تاریخی خود به مناطق دیگر عالم و از جمله به عالم اسلام منتقل شد درست در مقابل دین قرار نگرفت و بعضی از دینداران از آن استقبال کردند. معتزله کم‌وبیش نظر فلاسفه در باب حسن و قبح و عدل را پذیرفتند و کتاب‌هایی مثل تظهير الاعراق و اخلاق ناصری و اخلاق جلالی تدوین شد. در برخورد اخلاق یونانی با شریعت اسلامی، حوزه اخلاقی و کلامی معتزلی و اشعری پدید آمد و در اخلاق اشعری تکلیف بر فضیلت تقدم پیدا کرد و همین تقدم در فلسفه جدید نیز اصل قرار گرفت.

اخلاق جدید از آن جهت که عقلی است به اخلاق معتزلی شباهت دارد اما از آن جهت که به صدور باید و نباید تنجیزی و قطعی می‌پردازد اشعری است. به این نکته توجه کنیم که از ابتدای تاریخ تجدد همواره این پرسش مطرح بوده است که رفتار درست کدام است و مردمان با چه تربیتی به کمال شایسته خود می‌رسند. البته این کمال شایسته با آنچه یونانیان و قرون وسطاییان در نظر داشتند متفاوت است. کمال شایسته بشر جدید در بشر تکنیکی ظاهر می‌شود. روسو این معنی را که از دور حس کرده بود دوست نمی‌داشت و به این جهت فکر می‌کرد که اخلاق رو به انحطاط رفته است و می‌رود اما کانت که در پی او آمد بشر ترانساندانتالی را در نظر آورد که می‌توانست خرد خود را به کار اندازد و از باطن و درون خود دستور بی‌چون و چرای عمل اخلاقی بگیرد. کانت امیدوار بود که عقل نه فقط بشر را به علمی برساند که با آن بتواند در طبیعت تصرف کند و به آن صورت انسانی بدهد بلکه فارغ از ملاحظات و مصلحت‌اندیشی‌ها دستورهای اخلاقی و قواعدی عملی را مقرر دارد که با آن جهان متجدد ساخته شود. کانت خود گاهی دچار تردید می‌شد و در اینکه عدالت در این جهان تحقق یابد دچار شک می‌شد اما خلف او هگل در پایان راهی که کانت نشان داده بود تحقق روان مطلق را دید و در اظهار و اثبات آن تردید نکرد. باز هم در اینجا به نزاعی شبیه نزاع اشعری و معتزلی برمی‌خوریم. دکارت و مالبرانش و اسپینوزا که وجهه‌ای شبیه وجهه اشعری پیش گرفته بودند نظرشان با نظر معتزلی مآب لایب‌نیتس مواجه شد. اشعری مآبی روسو و کانت نیز به اعتزال هگل ختم شد. اگر از این قیاس‌ها تعجب می‌کنید به عنوان نمونه شمه‌ای از آرای اخلاقی کانت را می‌آورم و می‌کوشم مناسبت قیاس آن را با اشعریت بیان کنم. شاید با این قیاس تا حدی معلوم شود که چرا با اینکه همواره پرسش اخلاق در تاریخ جدید غربی مطرح بوده، تدوین نظریه اخلاق یا دشواری‌ها مواجه شده است. با طرح کوژیتو و اثبات سوژه دکارتی و حذف و طرد غایت، هرچه هست و از جمله اخلاق به مجموعه ارزش‌ها تحویل می‌شود و این ارزش‌ها نیز به زودی از ارزش می‌افتند. به سخن داستایوفسکی بازگردیم که گفت اگر خدا نباشد هر کاری مباح است. کانت کوشید تا سوژه شیه متعالی را دایره مدار اخلاق قرار دهد تا مشکل اباحه داستایوفسکی پیش نیاید. او می‌دانست که جامعه جدید و متجدد نمی‌توانست با اباحه ساخته شود، به این جهت آزادی را عین ادای تکلیف تعریف کرد. شاید داستایوفسکی که در قرن نوزدهم هنوز

نگران اباحه بود فکر می‌کرد که بنای اخلاق را حول محور سوژه شبه‌متعالی نمی‌توان بنا کرد. به نظر می‌رسد که تاریخ غربی همواره دچار یک پارادوکس بوده است. اخلاق نظری در یونان به‌وجود آمد. این اخلاق برای این به‌وجود نیامد که کردار و رفتار یونانیان را به صلاح آورد، بلکه تفسیر و بیان عقلی رفتار و فضایل یونانیان بود. عقل تازه‌ای که در یونان پدید آمده بود تصویری از زندگی یونانی فراهم آورد که با آنچه در تاریخ یونان می‌گذشت مطابقت تام و تمام نداشت و شاید به همین جهت بود که پایان یافتن تاریخ یونانی را تسریع کرد. اما این اخلاق و تصویری که افلاطون و ارسطو از بشر ساخته بودند در صورتی می‌توانست در یونان یا در هر جای دیگر جهان فهمیده و آموخته شود که بر کار و بار مردم زمان تطبیق داده شود. یهودیان و مسیحیان و مسلمانان نمی‌توانستند مثالی را که یونانیان ساخته بودند عیناً بپذیرند. فلسفه یونانی وقتی به عالمی رسید که در آن قانون وحی و نبوت حاکم بود با سه تلقی و عکس‌العمل مواجه شد. صاحبان استعداد فلسفی، فلسفه را گرانها یافتند و به آموختنش همت گماشتند و آن را با نظر به اصول و قواعد کلی دین تفسیر کردند، یعنی کسانی که فی‌المثل در عالم اسلام به فلسفه رو کردند و فلسفه اسلامی را پدید آوردند در فلسفه یونانی چیزی مغایر با دین و برخلاف آن ندیدند و آن را چنان پرداختند و از نو تدوین کردند که در جهان اسلام اگر مقبول همه قرار نگیرد جایی برای خود پیدا کرد. در پیشاپیش این گروه متکلمان معتزله قرار داشتند که نظرشان بیشتر متوجه اخلاق و علم عملی بود. آنها در جمع اخلاق و دین اهتمام کردند. گروه دوم که قدرت و جمعیت بیشتر داشتند اهل ظاهر بودند و فلسفه را اگر نه کفر و زندقه و الحاد، امری زائد و غیرلازم می‌دانستند. درس خوانده‌های این گروه گاهی به شدت به مخالفت با فلسفه و طرد آن پرداخته‌اند. در میان این دو گروه اشعری و اشعری مذهب‌ها قرار می‌گیرند که نه فلسفه را بپذیرفتند و نه بدون اینکه بدانند چیست از آن روگرداندند بلکه در بحث و نزاع با فلاسفه وارد شدند. طبیعی بود که آنها هم به فعل و عمل اخلاقی و مقامی که عقل در قلمرو عمل و تکلیف دارد بپردازند. با این رویداد دو صورت نوعی از قلمرو عمل پدید آمد و این دو صورت نوعی پدید آمده در تاریخ اسلام نه فقط فلسفه را در خود پذیرفت بلکه آن را مهبای برعهده گرفتن ره‌آموزی علم و عمل مردمان کرد. در صورت نوعی معتزلی، افعال و اعمال به دو قسم زشت و زیبا تقسیم شد. معتزله قبول کردند که آدمیان خود فاعل افعال خویش و مسئول آن افعالند و در برابر این پرسش که آیا در دار وجود چیزی هست که بیرون از فعل و قدرت الهی باشد پاسخ می‌دادند که خداوند فعل را به بنده تفویض کرده است و اقتضای عدل نیز همین است. به نظر آنها لطف الهی اختیار انسان را با مشیت و قضا و قدر وفق می‌دهد. این تلقی که تحت تأثیر فلسفه پدید آمده بود در فلسفه اسلامی و قرون وسطای مسیحی و به صورتی خاص در فلسفه جدید تا زمان کنونی دوام داشته است. صورت نوعی دیگر را در تلقی اشعری و اشعری می‌توان یافت. (تلقی شیعی و عرفانی، با تمام اهمیتی که دارد، به یک صورت نوعی و مثالی در تاریخ فلسفه جدید تبدیل نشده است و به این جهت متعرض آن نشدم.) در این حوزه بیشتر نظر بر حفظ جوهر دینی تفکر و عمل است و به این جهت عقل در جنب شرع کم رنگ‌تر می‌شود. اشعری در زمره معتزلیان بود اما از نظر استادان معتزلی خود که عقل را ممیز خوب و بد و راهنمای عمل و اخلاق می‌دانستند عدول نکرد. عقل در نظر اشعری به شناخت اشیا می‌رسد، اما تکلیف را نمی‌شناسد و نمی‌تواند به آدمیان بگوید که چه باید بکنند و چه نباید بکنند بلکه خوب و بد با فرمان الهی معین می‌شود. اشعری، برخلاف آنچه گاهی از اقوال او درمی‌یابند و

نقل می‌کنند، منکر اختیار و قدرت بندگان نیست اما نظرش این است که هیچ فعلی بیرون از قدرت خداوند صورت نمی‌گیرد و موجود بشری قبل از ادای فعل یا ترک آن صاحب قدرت و اختیار نیست بلکه قدرت و اختیار با فعل قرین است و با آن پدید می‌آید. به عبارت دیگر قدرت و اختیار در وضع و موقع مورد پیدا می‌کند. این هم که انسان استعداد و قوه ادای تکلیف و قبول مسئولیت دارد مورد انکار اشعریان نیست. آرایه که امام‌الحرمین جوینی و باقلانی و غزالی و فخر رازی در این باب اظهار کرده‌اند مؤید این معنی است. با نظری که اشعری و اشعریان در باب تکلیف و استقلال آن از عقل و مقارنت اختیار و قدرت با فعل آورده‌اند، صورت نوعی خاصی از اخلاق در تاریخ تفکر پدید آمده است. در اینکه آیا کدام یک از این دو صورت نوعی رجحان دارد وارد نمی‌شویم. مهم این است که معتزلیان و اشعریان اخلاق فضایل یونانی را که با فرهنگ یونانی (پایدنیا) مناسبت داشت به اخلاق تکلیف و مسئولیت مبدل کردند. یعنی مسئله اخلاق را در جایگاهی از عالم اسلامی خود قرار دادند و پرسش‌های برآمده از متن زندگی را در برابر آن نهادند. یک مسلمان چندان ضرورت نداشت که پرسد آیا عقل قادر به درک خوبی‌ها و بدی‌هاست یا نه، اما می‌توانست پرسد که آیا فعل او خواست خداست و او می‌تواند فعلی را که در علم و اراده خداوند نیست انجام دهد و ملاک و میزان تعیین جزای افعال او چیست؟ این معانی در تعلیمات دینی هم آمده بود اما در بحث و نظر فلسفی نظم و صورت دیگری پیدا کرد.

با آغاز دوران جدید تاریخ غربی، گرچه توجه تازه‌ای به یونان و یونانیت شد اما اخلاق فضایل مورد نظر نویسندگان و فیلسوفان قرار نگرفت. ماکیاول و اسپینوزا و هابز برای اینکه سیاست جدید را تأسیس کنند اتحاد دشوار سیاست و اخلاق در فلسفه یونانی را رها کردند و برای اخلاق در سیاست جایی قائل نشدند. البته اینها و دیگر فیلسوفان در مورد آزادی و حق و تکلیف و مسئولیت مطالبی گفتند اما تا قرن هیجدهم کوشش‌ها برای تأسیس یک اخلاق جدید به نتیجه‌ای نرسید. در قرن هیجدهم بحث تأسیس اخلاق بر مبنای عقل مطرح شد. اگر تا این زمان طرح معتزلی غلبه داشت یا لاقول لایب‌نیس و بعضی از صاحب‌نظران قرن هیجدهم به طرح عقلی بودن خیر و شر مایل بودند، در این زمان مؤثرترین فیلسوفان یعنی دیوید هیوم و روسو و کانت به صورت‌های مختلف و متفاوت، اخلاق عقلی و عقلی بودن اخلاق را منکر شدند و منکر شدند که عقل کارآفرین متصرف در جهان بتواند راهنمای اخلاق باشد و تکلیف را بتوان از آن پرسید. کسی که گمان می‌کند عقل تکنیکی متصرف در جهان، خیر و زیبایی و عاقبت نیکو را تشخیص می‌دهد و راه آن را می‌نماید شاید حتی در ساختن و پرداختن جهان ماده هم ناکام بماند. اهمیت و عظمت غرب در صرف تأسیس عقل و علم تکنولوژیک نیست بلکه در داشتن یا ساختن عالمی است که در آن آزادی بشری و ذوق هنری در جنب ضرورت تکنیکی حفظ شده است. راستی اگر نتوان اخلاق را بر مبنای عقل بنا کرد تکلیف اخلاق چه می‌شود؟ جدا کردن اخلاق از عقل کاری بسیار دشوار است و به این جهت چنان‌که افلاطون و ارسطو می‌خواستند به فرهنگ و کردار یونانیان صورت عقلی بدهند، فلاسفه دوره جدید نیز هرچند سعی کردند که ماده اخلاق مسیحی را نگاه دارند بالاخره آن را سکولاریزه و عقلی کردند. این اخلاق که تا حدی با صورت مثالی معتزلی قابل قیاس بود، با تلقی مکانیکی مناسبت و موافقت داشت اما غرب به اخلاقی نیاز داشت که اگر نه مبنای علم و تکنولوژی، پشتوانه آن باشد و آن را از زیاده‌روی و سرکشی باز دارد. این اخلاق را فیلسوف آموزگار تجدید یعنی کانت بنیاد کرد. چنان‌که اشاره شد از زمان رنسانس و مخصوصاً با پیش آمد اصلاح



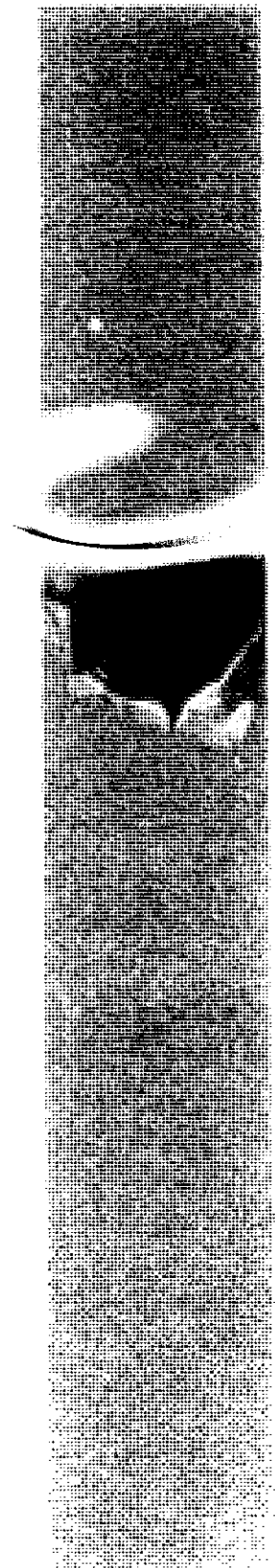
دین، نسبت اخلاق و عقل مورد تردید قرار گرفت و فلاسفه راسیونالیست یا کوششی برای تأسیس اخلاق عقلی نکردند یا کوشش کردند و کوشش شان به جایی نرسید. با اینکه کانت آثار مهمی در اخلاق نوشت و دین را در حدود عقل تنها قرار داد، پیوند اخلاق را با عقل و علم قطع کرد. آیا اخلاق کانت بیشتر با صورت مثالی معتزلی مناسبت دارد یا به طرح اشمری اخلاق نزدیک است؟ اینک به اختصار نظر کانت را می‌آوریم تا بهتر بتوانیم در مورد آن حکم کنیم.

۲. قبل از کانت در فلسفه جدید اثر بزرگی در اخلاق به وجود نیامده و آنچه پامکال و اسپینوزا و بعضی دیگر در این باب گفته‌اند در جنب بنایی که کانت گذاشت جلوه‌ای ندارد. کانت به یک معنی فیلسوفی است که رؤیای دکارت را تحقق بخشید و اخلاق را بر مبنای مابعدالطبیعه قرار داد اما او مابعدالطبیعه رسمی را نپسندید و تأیید نکرد و اخلاق را مبنای آن قرار نداد بلکه ابتدا طرحی جدید در مابعدالطبیعه از کتاب نقادی عقل محض ریخت و روشی را که در طرح و تدوین این مابعدالطبیعه یافته و به کار برده بود در مورد اخلاق هم به کار برد. پس مقصود از تحقق رؤیای دکارت این نیست که بگوییم کانت اخلاق را از مابعدالطبیعه - و حتی مابعدالطبیعه به صورتی که خود طرح آن را ریخته است - استنباط کرده است. دکارت هم نمی‌خواست اخلاق را از مابعدالطبیعه استنتاج کند بلکه می‌خواست روش جدید را در حکمت عملی به کار برد و کانت این مهم را به عهده گرفت و چنان‌که در نقادی اول هم خود را مصروف تشخیص و امتیاز صورت شناسایی از ماده آن کرده بود، در نقد عقل عملی نیز می‌خواست به تحقیق در صورت محض امر تنجیزی پردازد. اعمال و اطلاق روش بر علم عملی و اخلاق در آثار کانت با مهارتی عجیب صورت گرفته است و چه بسا که این مهارت و عظمت چشم‌ها را خیره کند و حقیقت تفکر اخلاقی کانت و آثار و لوازم آن را پوشیده بدارد.

از آغاز رنسانس تا زمان کانت بنا بر آن گذاشته شده بود که اخلاق از مسیحیت و همچنین از علم کلام و الهیات دوره قرون وسطی مستقل شود. فلاسفه جدید تا زمان کانت اقوال و آرای اخلاقی رواقیان و کلیبان و اپیکوریان را از عالم خود جدا کردند و به عالم تجدد آوردند و در این انتقال از اصطلاحات و تعبیرهای مسیحی نیز بهره گرفتند، به نحوی که ممکن است کسانی بعضی از این اخلاق‌ها را مسیحی یا رواقی بدانند و حال آنکه نه مسیحی است و نه رواقی. اما در حقیقت تا زمان کانت یک سیستم اخلاقی متناسب با عالم متجدد به وجود نیامده بود. کانت تکانی در غرب ایجاد کرد و بنای بزرگی در فلسفه، اعم از نظری و عملی گذاشت. او با رسوخ در میراث دویست سیصد ساله تفکر جدید به قول خودش در فلسفه انقلاب کپرنیکی کرد. او ظاهراً قصد نداشت که چیزی از گذشته را ویران سازد ولی حق با شاعر آلمانی است که او را رویسپیر تاریخ فلسفه جدید خوانده بود. البته مقصود این نیست که او به مابقیه تفکر فلسفی اروپا توجه نداشته و در اخلاق او اثری از آثار مسیحیت نمی‌توان یافت اما این کافی نیست که او را جامع تمایل به اصالت عقل و میراث مسیحیت بدانیم. به یک اعتبار تمام فیلسوفان دوره جدید ماده مسیحیت را نگاه داشتند و به انجای مختلف به آن صورت جدید دادند. عظمت کانت در این بود که این ماده را با جدّ بیشتر تلفی کرد و در صورت دادن به آن هم صبر و حوصله بسیار به کار برد و پس از تفکر بسیار در سنّ پیری اثر مهم خود را منتشر کرد.

در علم اخلاق قدیم مدار بحث بر خیر و فضایل بود. کانت بدون اینکه از خیر و مفهوم آن اعراض کند، چون خیر را متعلق فعل و اشیا نمی‌دید و آن را به فعل متعلق می‌دانست، مدار اخلاق را بر صورت

محض تکلیف قرار داد. (او در نقادی عقل نظری هم نظر را از موجود و جهان خارج برگرفته و به فاعل شناسایی و صورت‌های مانع‌مقدم قوه احساس و فاهمه متوجه شده بود). اتفاقاً در اخلاق و علم کلام مسیحی و مخصوصاً در علم کلام اسلامی (که بعید به نظر می‌رسد که کانت با آن آشنا بوده باشد) بحث‌های کلامی و اخلاقی بیشتر حول تکلیف می‌چرخد و خیر و شر به عنوان صفت فعل، یا استحقاق مدح و ذم به تکلیف بستگی پیدا می‌کند. کانت که مبنای مابعدالطبیعه را بر هم زده و جایی برای این پرسش که آیا وجود خیر محض است باقی نگذاشته بود نمی‌توانست اخلاق را بر مبنای خیریت موجودات قرار دهد. او چون «اصل وجود خیر است» را نمی‌توانست تصدیق کند بحث درباره تکلیف و اختیار و فعل اخلاقی را از صورت کلامی به در آورد و آن را به کلی از دین جدا کرد، به این معنی که او تعلیمات اخلاقی مسیحی را به عنوان مصالح بنای جدید اخلاق به کار گرفت اما این مواد دیگر به اصل و آغاز دینی خود تعلق نداشت و حتی آنچه از فلسفه قرون وسطی در اخلاق او باقی مانده بود از روح قرون وسطایی جدا شده بود. کانت یک اخلاق فلسفی مستقل از مسیحیت تأسیس کرد و مثل دکارت که در فلسفه نظری خدا را ضامن صحت و درستی قضایا می‌دانست، او هم وجود و معاد نفس و آزادی را شرط قوام اخلاق و ضرورت قانون اخلاقی دانست. کسانی تربیت دینی کانت را مؤثر در تدوین این اخلاق دانسته‌اند و حتی اظهار تأسف کرده‌اند که چرا کانت با داشتن ذوق دینی و اخذ مواد اخلاقی از دین، برای تأسیس اخلاق از دین جدا شده و به روش فلسفی اقتضار کرده است. بعضی از محققان و من‌جمله ژاک ماریتن علاقه دارند که موارد رجوع او به میراث مسیحی را معین کنند. در نظر کانت حکم اخلاقی مطلق است و بی‌چون و چرا باید از آن متابعت کرد و این مشابه با تکلیف دینی است که بی‌قید و شرط باید آن را انجام داد. کانت در ادای فعل اخلاقی هیچ غیابتی بیرون از فعل اخلاقی نمی‌شناسد مع‌هذا احکام اخلاقی در نظر او با اینکه منشأ قدسی ندارند صفت شبه قدسی دارند زیرا ناشی از اراده خیرند و همین که احکام اخلاقی از اراده خیر ناشی می‌شوند و صفت شبه قدسی نیز به این اراده خیر تعلق می‌گیرد، دگرگونی بزرگی در اخلاق حادث شده است. (البته کانت به اراده قدسی هم قائل است اما آن را در اخلاق دخالت نمی‌دهد). اخلاق کانت با اینکه در ظاهر مشابهت‌هایی با اخلاق مسیحی دارد و آن را به مذهب اشاعره نیز نزدیک دانستیم، در حقیقت اگر با سیستم‌های دیگر اخلاقی در دوره جدید قیاس شود شاید نسبت به آنها از مسیحیت دورتر باشد. اگر کسی تصور کند که کانت نقادی اول، غیر از کانت نقادی دوم است اشتباه می‌کند. کانت نقادی دوم با حفظ تمام مطالب نقادی اول نقادی عقل عملی و اساس مابعدالطبیعه اخلاق را نوشته است. اگر او در حکمت نظری انقلاب کرده و در این انقلاب تجدد و دوره جدید را وارد مرحله تازه‌ای کرده است، انقلاب فلسفی او را صرفاً در نقادی عقل نظری نباید خلاصه کرد بلکه نقادی دوم متناسب با نقادی اول است و جزئی از انقلاب کپرنیکی کانت به شمار می‌رود. گفتیم که کانت در کتاب نقادی عقل محض، معلوم را نه عین شیء خارجی، بلکه پدیدار دانست و در مورد پدیدار گفت که ماده آن از حواس اخذ شده و قوه احساس ما صورت زمانی و مکانی به آن داده است. وقتی کانت معلوم یا متعلق علم را موجود نمی‌داند و اصولاً از صفات اشیا بحث نمی‌کند چگونه می‌تواند خیر را به اشیا نسبت دهد. البته اشیا هست که متعلق میل یا نفرت ما قرار می‌گیرد. این میل‌ها و نفرت‌ها در اخلاق تجربی که جزئی از علوم اجتماعی است مورد بحث قرار می‌گیرد اما اینها به عقل عملی ارتباط ندارد (لااقل اثر بی‌واسطه عقل عملی



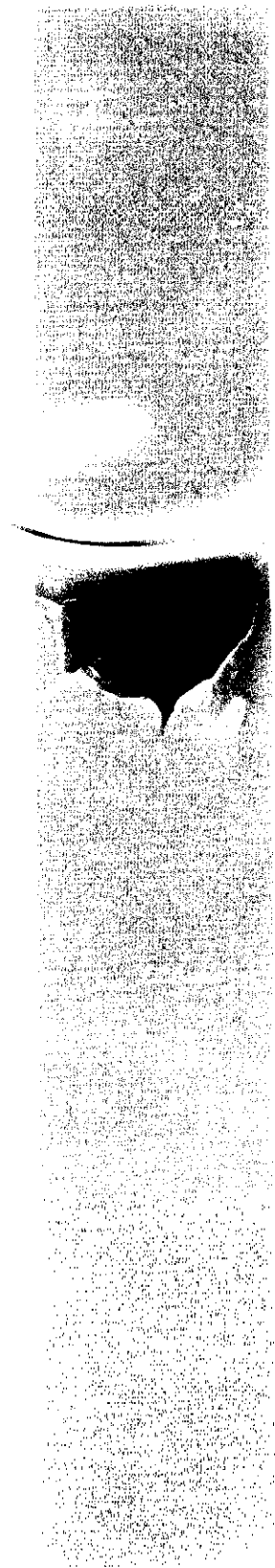
نیست یا عقل عملی در آنها اثر بی‌واسطه ندارد.) زیرا عقل عملی متعلق‌های خود را ایجاد می‌کند. در اینجا هم تناسب میان نقادی اول و نقادی دوم پیداست. اگر در نقادی اول صورت پدیدار و صورت احکام و قضایا را انسان افاده می‌کند در نقادی دوم هم خیریت فعل در نیت و اراده ماست، مع ذلك کانت بنای تقسیمی را می‌گذارد که مهم است. صرف نظر از کسانی که به فلسفه قائل نیستند و آن را فی‌المثل ماده تحقیقات علمی می‌دانند و می‌پندارند که بعضی مسائل فلسفه در علم اثبات می‌شود، اهل فلسفه از قدیم فلسفه را علم اعلی دانسته و گفته‌اند که موضوعات علوم جزوی در فلسفه مورد رسیدگی و تحقیق قرار می‌گیرند. از فحوای کلام بعضی از فلاسفه قدیم می‌توان استنباط کرد که این علوم در مایه فلسفه پدید آمده‌اند و البته طایفه‌ای از متأخران و فلاسفه دوره جدید معتقدند که علم تحصیلی جدید که علم یا علوم جزئی است قائم به فلسفه است و به تعبیری ریشه‌اش فلسفه است. در مورد کانت ظاهر قضیه این است که مابعدالطبیعه عقلی را رد کرده و علم جدید را اثبات کرده است اما حقیقت مطلب این است که او در باب چگونگی امکان علم جدید تحقیق کرده و در این تحقیق به بیان صورتی از عالم و آدم پرداخته است که علم جدید جز در این عالم و با این آدم نمی‌تواند تحقق داشته باشد. دکارت گفته است مابعدالطبیعه ریشه درخت علم است. کانت نهالی را که دکارت کاشته بود از ریشه به درآورد تا در زمین مناسب خود بنشاند و به این ترتیب ریشه درخت را آشکار کرد و نشان داد. اگر گفته شده است که کانت تزلزلی در غرب به وجود آورد کار او در واقع پدید آوردن تزلزل نبود بلکه نشان دادن درخت فلسفه در زمین حاصلخیزتر بود. (فعلاً در باب این زمین و میزان حاصلخیزی آن و آبی که این زمین را سیراب می‌کرد چیزی نمی‌گوییم.) در مورد علم جدید معمولاً علم طبیعت و علوم انسانی و اجتماعی را در عرض هم می‌آورند و اختلافشان را در درجه دقت علمی و کلیت قوانین و احکام این علوم می‌دانند اما کانت فلسفه را به مادی و صوری تقسیم کرد و فلسفه صورت را منطقی دانست. فلسفه ماده را هم به دو قسم تقسیم کرد: فلسفه طبیعت و فلسفه اخلاق. هر یک از این دو را هم به فلسفه محض و تجربی تقسیم کرد و به این ترتیب فلسفه طبیعت به دو قسم فلسفه طبیعت محض و فلسفه طبیعت تجربی تقسیم شد. فلسفه طبیعت محض، مابعدالطبیعه عقلی است و می‌دانیم که کانت این مابعدالطبیعه را به بحث در صورت قضایای علمی با منطق استعلایی تبدیل می‌کند. پس در نظر کانت مابعدالطبیعه به منطق ملحق می‌شود ولی نه به نحوی که آن را با منطق صوری اشتباه کنند. کانت اخلاق را هم به مابعدالطبیعه اخلاق و اخلاق تجربی و عملی تقسیم کرد و علوم انسانی و اجتماعی مثل روان‌شناسی را از سنخ اخلاق تجربی دانست.

محور اخلاق در نظر کانت بی‌غرضی است. در زبان دین به خدمت یا طاعتی که نه برای سود و صرفاً به حکم تکلیف صورت می‌گیرد می‌گویند محضاً لله و برای رضای خدا صورت گرفته است. به این جهت گفته‌اند که کانت بی‌غرضی فعل اخلاقی را از مسیحیت بازگرفته است. فیلسوفی که می‌بایست معلم اروپای متجدد و جهان تجدد شود چگونه می‌توانست به مسیحیت بازگردد؟ بحث در این نیست که چه چیز و کدام آرا در پیدایش نظر کانت مؤثر بوده است بلکه مسئله این است که فیلسوف مسائل را چگونه تلقی کرده و به جای تفکر و رسم سابق چه آورده است. آنچه کانت در باب بی‌غرضی در اخلاق می‌گوید تقلید اقوال مسیحی نیست بلکه آن را از عقل محض می‌گیرد. بی‌غرضی صفت حکم عقل محض عملی است نه اینکه فاعل در فعل خود فی‌المثل جز رضای دوست به چیزی نیندیشد. کانت

حتی طلب سعادت را در اخلاق خود وارد نمی‌کند اما این بدان معنی نیست که اخلاق ارسطویی در نظر او بی‌اهمیت باشد. او کاری به این ندارد که سعادت چیست و خیر کدام است و چگونه می‌توان به سعادت رسید بلکه مسئله او با مسئله ارسطو تفاوت دارد. پرسش او این است که چه باید بکنیم و چه امیدی می‌توانیم داشته باشیم. اگر او بایدهای مسیحیت را پذیرفته بود یا به رسوم اخلاقی موجود گردن نهاده بود چنین پرسشی برایش مطرح نمی‌شد اما پرسش کانت برای این نیست که بعضی دستورالعمل‌ها به دست آورد و آن را راهنمای عمل و زندگی قرار دهد بلکه می‌خواهد بگوید که منشأ اخلاق کجاست و چیست که حاکم بر اعمال و افعال اخلاقی ماست. وقتی فیلسوف متابعت از بایدهای موجود را نپذیرد و اخلاق قدیم را نیز کافی نداند ناگزیر باید میزانی برای اخلاق و عمل بیابد. می‌دانیم که عقل جدید اروپایی که قانون زندگی را مقرر می‌کرد به طبیعت هم صورت خاصی می‌داد. کانت بشری را در نظر آورد که در علم صورت خود را به عالم می‌بخشد و در اخلاق قانون‌گذاری را به خود اختصاص می‌دهد و خود را علت غایی می‌انگارد. اکنون بشر متجدد به دنیا آمده و ملاک و میزان علم و عمل قرار گرفته است. در ببحوجه این حادثه بود که کانت هرگونه غرض و غایت بیرونی را از اخلاق طرد کرد تا آن را به انسان اختصاص دهد و غایت بودن انسان را اثبات کند.

بحث‌های بسیار کرده‌اند که کانت اخلاق خشکی مآخته است که در آن ادای افعال نباید ناظر به هیچ غایت و سود و نتیجه‌ای باشد. یعنی هر جا که مصلحت و غایت وارد شود اخلاق خارج می‌شود. به کانت اعتراض کرده‌اند که به نظر او فعل اخلاقی باید ناخوشایند باشد و اگر ملایم و موافق طبع باشد اخلاقی نیست. به این اشکال جواب داده و درست ندانسته است که گفته شود کانت فعلی را به صرف اینکه فاعل ادای آن را دوست می‌دارد یا از آن لذت می‌برد اخلاقی نمی‌داند و می‌گوید که چه بسا لذت و طلب سعادت ممکن است با اراده اخلاقی همراه و هماهنگ شود. این اظهار نظر موجه را حتی بسیاری از نقادان معتدل نپذیرفته‌اند ولی اگر مسئله را درست مطرح کنیم متوجه می‌شویم که این تفسیر بی‌وجه نیست. کانت گفته است که اگر فعلی را برای مقصودی و نه به حکم تکلیف انجام دهیم، فعل اخلاقی نیست. عمده مطلب در اینجا این است که فعل اخلاقی فعلی است که به حکم تکلیف صورت گیرد و میزان اخلاقی بودن فعل، احساس تکلیف فاعل است نه خوشایند بودن یا ناخوشایند بودن آن. پس اگر فعلی مطابق تکلیف باشد باید دید که آیا آن فعل خوشایند طبع است یا خوشایند نیست. اگر این فعل خوشایند طبع باشد کانت نمی‌گوید که اخلاقی نیست، بلکه می‌گوید اگر فعل برای این انجام شده است که خوشایند بوده است نباید آن را اخلاقی دانست. پس درست می‌گویند که مانمی ندارد فعل اخلاقی مطابق تکلیف باشد و فاعل فعل از انجام آن احساس رضایت و شادی کند.

البته اگر میان مصلحت و تکلیف تعارضی پیش آید قاعده اخلاقی حکم می‌کند که مصلحت را باید فرو گذاشت. بنزاعین کنستان به کانت گفته است که اگر عده‌ای ظالم سراغ چند مظلوم را بگیرند و قصدشان کشتن مظلومان باشد آیا باید جای این مظلومان را به ظالمان نشان داد و کانت در جواب گفته است اگر حرف می‌زند باید راست بگوید. باز در طرح مسئله باید دقت کرد. کانت می‌گوید دروغ مصلحت‌آمیز اخلاقی نیست و انسان همواره باید راست بگوید اما وقتی ظالم سراغ مظلوم را می‌گیرد تا به او آسیبی برساند کسانی که جای مظلوم را می‌دانند در مقابل سؤالی قرار می‌گیرند که اخلاقاً ملزم به جواب دادن آن نیستند. اخلاق کانت هم حکم نمی‌کند که هر کس هر چه از ما پرسید به او جواب دهیم.

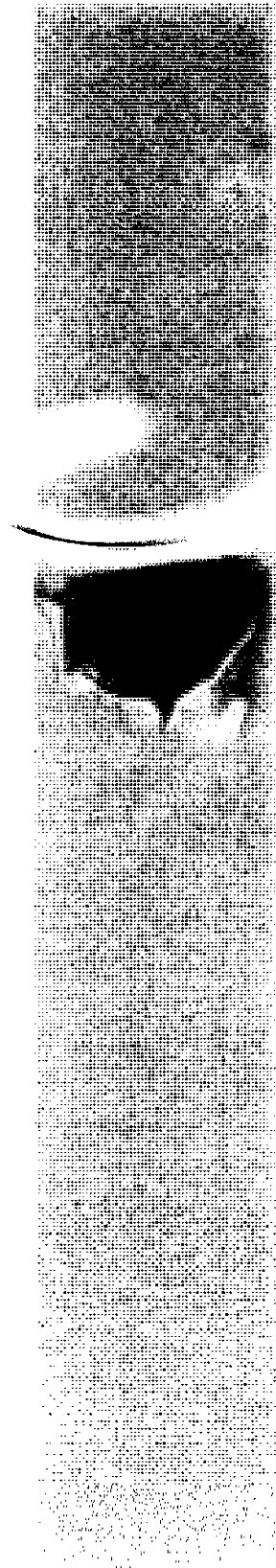


ما حق نداریم رازی را که به ما سپرده‌اند فاش کنیم. اینکه کانت می‌گوید باید مطلقاً راست بگوییم مرادش این است که وقتی چیزی می‌گوییم دروغ نگوییم و راست بگوییم، نه آنکه هر چه را می‌دانیم به هر کس که بخواهد بگوییم. مسئله بنزاعین کنستان بسیار بد طرح شده است. این تقابل که اگر به ظالمان بگوییم اشخاصی را که به دنبال ایشان می‌گردند کجا هستند باعث قتل شده‌ایم و اگر نگوییم دروغ گفته‌ایم اگر با نظر اخلاقی مطرح شود یک پارادوکس است اما اگر در پاسخ چیزی نگوییم دروغ نگفته‌ایم زیرا نگفتن دو وجه دارد؛ یکی اینکه به آنها بگوییم که می‌دانیم و نمی‌گوییم که این هم اخلاقی است. وجه دوم این است که هیچ جواب ندهیم که البته وضع دشواری است. اما اگر به ظالمان جای دیگری را نشان دادیم تا آنها نتوانند مرتکب جنایت شوند جانب مصلحت‌اندیشی را گرفته‌ایم و کار بدی نکرده‌ایم. در این صورت فعل ما اصلاً در قلمرو اخلاق و بی‌اخلاقی قرار نمی‌گیرد و مگر بازاریان و سیاستمداران که مصالح را در نظر می‌گیرند همه یکسره بدی می‌کنند؟ در این قبیل موارد گرفتاری این است که اشکال‌کننده به نتایج توجه کرده است و حال آنکه کانت در اخلاق به نتایج کاری نداشته و به این جهت به مسائلی از نوع مسئله بنزاعین کنستان نمی‌توانسته است اهمیت بدهد. البته ممکن است بگویند که اشکال در همین جاست که کانت در اخلاق به نتایج کاری ندارد و این نقص اخلاق اوست. به عبارت دیگر اشکال‌کننده می‌گوید چگونه می‌شود اخلاقی بود و نگران نتایج فعل نبود.

اشکال بزرگ است، این اشکال به همه اختلاف‌های صوری وارد است، اما فعلاً در این بحث می‌کنیم که آیا شادی و لذت و حتی میل به لذت می‌تواند با فعل اخلاقی قرین شود یا نه و اگر اینها در قوام فعل و در نیت اخلاقی اثری نداشته باشد به اخلاقی بودن آن لطمه نمی‌زند؟ نکته این است که کانت خوشبختی را در اخلاق خود وارد نمی‌کند و میان لذت و خوشبختی فرق نمی‌گذارد زیرا به نظر او خوشبختی یک امر متعلق به زندگی عادی و تجربی است و جستجوی خوشبختی به معنی جستجوی چیزهای خوشایند و مطبوع طبع است. کانت هرگز نگفته است که خوشبختی را نباید خواست. البته ارسطو و اتباع او هم که فضیلت و سعادت را مدار اخلاق قرار داده‌اند غایت اخلاق را حصول مطلوب‌ها و آرزوها و امیال نمی‌دانند بلکه در آن به عنوان یک امر اتولوژیک نگاه می‌کنند. ولی کانت نمی‌توانست به عالمی قائل باشد که در آن انسان به کمال لایق خود رسیده باشد. او انسان را در عالم تجربی می‌دید و اخلاق را هم در همین عالم - و البته در عالم متجدد در نظر می‌گرفت. اگر فیلسوفی به عالم تأمل و تعقل ارسطو قائل نباشد و در سیر انسانی مراتب شناسد و وجود آدمی را قابل استکمال نداند (و مخصوصاً بخواهد اخلاق را به صورت علم درآورد و احکام کلی آن را بیان کند) چگونه می‌تواند سعادت را از لذت جدا کند؟ در این وضع کانت سعادت‌طلبی را نوعی خودخواهی دانست و آن را از مطالب اخلاقی حذف کرد. به نظر کانت، در اخلاق هر چه غیر از مطابقت با اراده خیر بخواهیم غیر اخلاقی است. ولی توجه داشته باشیم که غیر اخلاقی را با ضد اخلاقی اشتباه نکنیم.

اگر کانت اراده خیر را اراده خدا می‌دانست، همه سخنان مهم اخلاقی او را می‌توانستیم با سخنان اشاعره بسنجیم و تطبیق کنیم. امر تنجیزی اخلاق و استقلال فعل اخلاقی از هرگونه محاسبه و مصلحت‌اندیشی، و مقارنت اختیار و آزادی با فعل - و به عبارت دیگر مقدم ندانستن اختیار و قدرت بر فعل - از جمله مطالبی است که بوی اشعریت می‌دهد. معتزله می‌گفتند که چون آدمی مکلف است باید در فعل و عمل خود مختار باشد. یعنی می‌گفتند بشر باید آزاد و مختار باشد تا بتوان او را مکلف کرد و

در ظاهر سخن ایشان درست است. اما اشعریان استدلال آنان را نمی‌پذیرفتند. اتفاقاً کانت هم آزادی و اختیار را متوقف بر تکلیف می‌دانست اما می‌گفت که ما چون مکلفیم آزادیم. کانت از طرح معتزلی اخلاق و علم عملی دور شد و به صورت مثالی اخلاق اشعری رو کرد. اما او با طرح اشعریت هم نمی‌توانست کاملاً موافقت کند زیرا اشعری تکلیف را تکلیف الهی می‌دانست و کانت معتقد بود که حکم اخلاقی از باطن ما نشأت می‌کند. حکمی که دربارهٔ مقام افلاطون و ارسطو در سیر تفکر یونانی کردیم شاید در مورد کانت هم درست باشد. این فیلسوف هم تغییری در اخلاق مسیحی پیشنهاد نکرد و حتی چیزی دربارهٔ مادهٔ اخلاق نگفت بلکه به صورت پرداخت، یعنی قواعدی کلی بیان کرد که بانگ باطن اشخاص باید در حدود آن قرار گیرد و این اصول و قواعد کلی است که شبیه قواعد اشعری است الا اینکه کانت و اشاعره در باب منشأ اخلاق یا تکلیف اختلاف اساسی دارند. در نظر کانت احکام اخلاقی بانگ باطن است و در نظر اشعری اعمال و حکم خوبی و بدی آنها از خداست؛ به قول ژاک ماریتن اخلاق کانت یک اخلاق مسیحی است که سر الهیات آن بریده شده است. اما نکتهٔ مهم این است که اخلاق عقل محض کانت با عقلی که علم از آن برمی‌آید مناسبتی ندارد. احکام تنبیزی اخلاق و حکم «تو باید» کانت از آن جهت یادآور قول اشعری است که این متکلم می‌گفت بشر آزاد است که از احکام خدا اطاعت کند. شاید بگویند که اخلاق اشعری چه مناسبت با عالم تجدد دارد و کانت که سفارش می‌کرد مردمان شجاعت داشته باشند و عقل خود را به کار اندازند چگونه می‌تواند اشعری مآب باشد و مگر او نگفته است که آدمی نباید از قانون بیرون از خود متابعت کند. من فکر می‌کنم مرجع اخلاقی که کانت در نظر داشت روح مدرنیته بود. مدرنیته بدون چون و چرا می‌بایست متحقق شود و قوانین و قواعد آن جای قواعد نظام‌های سابق را بگیرد. کانت هر غایت و غرضی را از اخلاق بیرون راند تا همه چیز برای تجدد باشد. بشر ترانساندانتال کانت بشر متجدد بود. او می‌بایست با نقد گذشته و وضع موجود، آزادانه جامعهٔ مدرن را بنیاد کند. این طرح، طرح بزرگ و بااهمیتی بود اما آیا بهتر نیست به جای اخلاق به آن نام انسان‌شناسی داده شود. کتاب نقد عقل عملی کانت از آثار مهم فلسفهٔ جدید است اما کانت در این کتاب در قیاس با اخلاق نیکوماک ارسطو و حتی کیمیای سعادت غزالی چندان به اخلاق و دستورهای اخلاقی نمی‌پردازد. درست بگوییم کانت در پاسخ پرسش «چه باید کرد» تقریباً هیچ چیز نمی‌گوید جز اینکه از قانون باید پیروی کرد و بشر را وسیلهٔ رسیدن به هیچ غایتی قرار نباید داد. البته بیان این مطالب برای بی‌اهمیت جلوه دادن آثار کانت و انکار عظمت مقام او نیست بلکه برای این است که بگوییم او با طرح نقد عقل عملی، ثنویت طبیعت و روان دکارت را به مرحله‌ای رساند که در آن روح می‌توانست بر طبیعت غالب شود. در این وضع است که بشر مدرن بر طبیعت غالب می‌شود و حقوق او حقوق طبیعی نام می‌گیرد. طرح مدرنیته چنان‌که تصور می‌شد تحقق نیافت و دیدیم که نیچه در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم سستی بنیاد اخلاقی جامعهٔ مدرن را اعلام کرد. فیلسوفان پس از او هم دیگر در سودای تأسیس علم اخلاق نبودند بلکه در تفکر آنان اخلاق به یکی از مسائل اصلی فلسفهٔ مبدل شد. سوبژکتیویته که در فلسفهٔ کانت و هگل به اوج خود رسید مقتضی آزادی بود اما این آزادی با غلبه و تغلب نیز ملازم داشت. کسانی مثل فیخته یا سارتر چیزی از این معنی می‌دانستند که می‌گفتند وقتی کسی به دیگری نگاه می‌کند خودی او را می‌ریاید و آزادی را از او می‌گیرد. به عبارت دیگر، دیگری در نگاه ما سنگ می‌شود. سارتر در نمایشنامهٔ شیطان و خدا نشان داد که اگر کسی نمی‌تواند در چشم



دیگران نگاه کند و قدرت نگاه را از آنان بگیرد و به عبارت دیگر در جنگ نگاه‌ها شکست می‌خورد، قدرت و آزادی ندارد اما فیلسوفانی مثل یاسپرس و مارتین بوبر و لویناس و دریدا از نزاع عاشقانه و نسبت من و تو و تصدیق دیگری و دوستی سخن گفته‌اند. در تفکر پست‌مدرن که مست شدن بنیاد سوپژکتیویته - خودبنیادی بشر - آشکار می‌شود، وضع دشوار و بحرانی اخلاق در تاریخ جدید غربی را به خوبی می‌توان درک کرد و شاید همین دشواری است که موجب شده است همه فیلسوفان قرن بیستم از برگسون و جی. ای. مور و پیرس و ویلیام جیمز و جان دیویی و ماکس شلر گرفته تا صاحب‌نظران دهه‌های اخیر به اخلاق بپردازند، گویی بر اثر خشونت ملازم با سوپژکتیویته زخمی در جان مردم زمان ما پدید آمده است که باید با مرهم نایاب اخلاق درمان شود. ولی بدانیم که اخلاق با ادبیات اخلاقی پدید نمی‌آید. در جامعه کنونی قانون تکنیک یا تکنوسیانس حکومت می‌کند و سیاست و حقوق و تعلیم و تربیت نیز محکوم حکم آنند و اگر در جایی چنین نباشد - که در حقیقت حاکمیت مطلق تکنیک هرگز در هیچ جا تحقق نیافته است و نمی‌یابد - اگر نه همه مردمان، لاقلاً جامعه و حکومت تمنا و آرزوی تحقق آن را دارند. گویی اخلاق هم می‌خواهد به قانون تکنیک سر بسپارد. کسانی این وضع را صورتی از نیست‌انگاری می‌دانند ولی معمولاً نویسندگان کتب و مقالات اخلاقی به قدرتی که حتی اخلاق را نیز برای خود مصادره می‌کنند توجه نمی‌کنند و به این جهت مسائل و مباحث اخلاق را مستقل از علم و تکنیک طرح می‌کنند و اگر به شرایط امکان عمل اخلاقی بپردازند، روابط اخلاق با شئون دیگر زندگی را احیاناً عرضی تلقی می‌کنند. پس بد نیست که قدری به این روابط بپردازیم و ببینیم اخلاق با تکنولوژی و علم و سیاست و حقوق چه نسبت دارد و تا چه اندازه می‌توان آن را تعلیم کرد.

۱-۳. اخلاق و علم - از قرن هیجدهم تاکنون این پرسش که «آیا از علم اخلاق برمی‌آید مطرح بوده است. گمان می‌کنم اگر کسی از افلاطون یا از ابن‌سینا چنین پرسشی می‌کرد آن دو بزرگ نه آری می‌گفتند و نه پاسخ منفی می‌دادند. شاید گمان کنند که چون آن دو فیلسوف تصور روشنی از علم دوره تجدد نداشتند نمی‌توانستند به پرسش پاسخ بدهند. این پندار تا حدی موجه است اما به فرض اینکه آنها حقیقت علم جدید را می‌شناختند، اگر به فلسفه خود وفادار بودند پرسش را بی‌وجه می‌یافتند. این حکم که اخلاق از علم بر نمی‌آید حکم روشنی است و قبل از آن که دیوید هیوم آن را بیان کند کسی انتظار و توقع بیرون آمدن اخلاق از علم نداشته است. در این صورت ظاهراً باید گفت دیوید هیوم سخن بی‌وجه و بی‌اهمیتی گفته است. اما اگر سخن او در حقیقت بی‌وجه و بی‌اهمیت بود باقی نمی‌ماند زیرا تاریخ چیزهای بی‌اهمیت را نگاه نمی‌دارد. مقصود این نیست که این مسئله را بیش از حد بزرگ کنیم بلکه می‌خواهیم بدانیم چرا و بر چه سبنا و اساسی چنین مسئله‌ای مطرح شده است. در نظر هیوم احکام اخلاقی به احکام تجربی بازمی‌گردد و میان احکام خبری تجربی و احکام اخلاقی رابطه‌ای نیست. به نظر او اخلاق از احساس اخلاقی ناشی می‌شود. بعدها قضیه به صورت نسبت مستطقی میان احکام اخلاقی و احکام علمی نیز مطرح شد. اکنون ببینیم اگر اخلاق از علم نتیجه نشود چه مشکلی پیش می‌آید. کانت که حساب علم و اخلاق را از هم جدا کرد نه فقط به درد سر و زحمت نیفتاد بلکه آرزویی را که اسلاف او در دوره جدید در دل داشتند و به آن نرسیدند برآورده کرد و کتاب مهمی در اخلاق نوشت. کانت دو قلمرو علم و اخلاق را از هم جدا کرد. به نظر او قلمرو علم قلمرو صیوروت، و عالم اخلاق عالم آزادی است. کانت نمی‌گفت که اخلاق فرع علم است اما فیلسوفی که به علم و شناخت

اصالت می‌دهد (حتی اگر مثل هیوم بنیاد علم را مستحکم هم نداند) و علم تحصیلی جدید را بزرگ‌ترین داشته یا تنها داشته اصیل بشر می‌داند، ناچار باید هر چه را که با علم نسبت نداشته باشد ناچیز انگارد. ولی چگونه می‌توان اخلاق را ناچیز انگاشت؟ کسانی که مسئله امکان یا عدم امکان استنتاج علم از اخلاق را بزرگ کرده‌اند نگرانی‌شان این بوده است که اگر علم مبنای اخلاق نباشد یا نتوان احکام اخلاقی را از علم استنباط و استنتاج کرد، اخلاق بی‌بنیاد و هیچ‌و‌پوچ می‌شود. اما این نگرانی در فکر و نظر صاحبان این بحث چندان ظاهر نیست و شاید حتی خود به آن آگاهی نداشته‌اند چنان‌که بعضی از کسانی که به علم اصالت داده و دیده‌اند که اخلاق را نمی‌توانند به علم بازگردانند بی‌بنیادی اخلاق را پذیرفته‌اند. ولی قضیه یک وجه دیگر نیز دارد، یعنی نه فقط می‌توان بدون هیچ تکلفی گفت که اخلاق از علم نتیجه نمی‌شود بلکه باید توقع چنین استنتاجی را نیز بی‌وجه دانست، چنان‌که هنر و دین هم از علم حاصل نمی‌شود. اما هنر و دین وجود دارند و نمی‌توان زبان هنر و دین را به زبان علم ترجمه و تحویل کرد. اصلاً با ورود در این نحوه بحث، شبکه‌ای از شبه مسائل یا مسائلی که درست و به‌جا طرح نشده است پدید می‌آید که حتی صاحب‌نظران به زحمت می‌توانند از آن راهی به بیرون بیابند. به هر حال این بحث اگر در قرن هیجدهم وجهی داشت اکنون به آسانی می‌توان پذیرفت که اخلاق از علم نتیجه نمی‌شود. مهم این است که چه اهمیتی برای این حکم قائل باشیم. اصلاً به قول بعضی از صاحب‌نظران معاصر، زبان علم و زبان اخلاق یکی نیست و کسی نمی‌تواند به آسانی از این به آن گذر کند، مگر اینکه قواعد یکی را بر دیگری تحمیل کند و پیداست که در این صورت یکی را نیست کرده یا نیست‌انگاشته است.

۱-۳. در بحث از نسبت میان علم و اخلاق باید روشن شود که مراد از علم کدام علم است و منظور از اخلاق چیست. آیا مراد این است که نظر و عمل از هم جداست و اگر منظور این است آیا این جدایی، ذاتی نظر و عمل و دائمی است یا این جدایی در سیر تاریخ اتفاق افتاده است؟ می‌دانیم که دامنه نظر از علم به معنی جدید لفظ وسیع‌تر است و عمل نیز در اخلاق محدود نمی‌شود، پس حکمی که درباره نسبت میان علم و اخلاق کردیم در مورد علم و عمل قابل اطلاق نیست، یعنی اگر بتوان گفت که از احکام فیزیک و زیست‌شناسی اخلاق استنتاج نمی‌شود چگونه بگوییم حکمت نظری با حکمت عملی پیوند ندارد؟ مگر مراد از اخلاق یکی از اقسام حکمت عملی در فلسفه نیست؟ و البته حکمت عملی اگر بر مبنای حکمت نظری استوار نباشد با آن مناسبت آشکار دارد، چنان‌که مدینه فاضله افلاطون با مابعدالطبیعه او تناسب دارد و کتاب اخلاق نیکوماک متتم کتاب‌های مابعدالطبیعه و طبیعت ارسطو است. حد وسط و اعتدال ارسطویی نیز با طرحی که او از نظام عالم در انداخته است و با عقلی که آثار ارسطو مظهر آن است و در کتاب نفس کمایش با آن آشنا شده‌ایم مناسبت دارد؛ چنانچه در دوره جدید نیز که نسبت میان عالم و معلوم و آدم و عالم تغییر کرده است اخلاق صورت دیگری پیدا کرده است. در اخلاق دوره جدید دیگر از فضیلت بحث نمی‌شود زیرا فضیلت اعتدال و هماهنگی با نظام معقول است. اینکه در زمان ما بعضی از استادان و از جمله مک‌اینتایر به بحث فضیلت بازگشته‌اند امری است که به بحران کنونی مباحث اخلاق مربوط می‌شود. اما در اخلاق جدید ملاک و میزان اخلاق بیرون از وجود آدمی نیست. عقل صرفاً به بشر تعلق دارد، یعنی مناسبات میان فلسفه نظری و فلسفه عملی در دوره جدید هم حفظ شده است. در این جا اگر تعبیر جدایی نظر و عمل به کار می‌رود، نظر به تقسیم

علم به عملی و نظری و تحویل تدریجی فلسفه به یک علم رسمی و پدید آمدن امکان فراگیری آن مانند دیگر علوم رسمی است. در این جا مجال ورود در بحث جدایی میان نظر و عمل نیست زیرا برای پرداختن به آن نخست باید مفاهیم نظر و عمل را روشن کرد. گفتیم که اگر مراد از نظر، حکمت نظری و مقصود از عمل حکمت عملی باشد، در حقیقت نسبت میان دو علم - یا دو نوع علم - مطرح است. ولی اخلاق عین عمل است و آن را یا علم اخلاق و اخلاق نظری نباید اشتباه گرفت. مردم در هر جامعه و در هر زمانی نحوی رفتار و میزانی برای سنجش افعال و اعمال دارند. یک جامعه در زمانی در راه صلاح و سداد سیر می‌کند و در زمان دیگر شاید در درکات فساد و انحطاط فرو افتد. جامعه‌هایی نیز می‌توان یافت که مردمش از سلامت نسبی نفس و روح و فکر برخوردارند و در همه کار اندازه نگه می‌دارند و به قوانینی که مظهر روابط و مناسبات میان آنها و در عین حال حافظ آن مناسبات و معاملات است عمل می‌کنند و در بعضی دیگر از جامعه‌ها پریشان‌خردی و آشفتگی در فکر و عمل و بی‌نظمی در کارها و تخلف از قانون شایع است. آیا عمل مردم هر دو جامعه با علم آنان تناسب دارد؟ اگر به این پرسش پاسخ مثبت بدهیم و بگوییم همه جا علم و اخلاق با هم است و هر جا علم باشد اخلاق هم هست، ضرورتاً مراد این نیست که یکی از دیگری نتیجه می‌شود. زیرا ممکن است کسی قائل به این تلازم و تناسب نباشد اما بگوید اقتضای زندگی در عالمی که مردمش به علم اعتنا دارند رعایت اخلاق و انصاف و پیروی از قانون و نظم است و چون این وضع در احوال نفسانی و امور اجتماعی نیز ظاهر می‌شود گاهی سوء تفاهم پدید می‌آید و شاید کسانی اصل قضیه را روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی بدانند و گمان کنند که اشخاص در هر وقت و در هر جا می‌توانند هر وضع علمی را که بخواهند پدید آورند و صلاح و فساد نیز به استعدادهای اشخاص باز می‌گردد. شاید برای ما دشوار باشد که در عالم علم بی‌آنکه نسبت علت و معلولی یا دیالکتیک میان علم و امور دیگری مانند اخلاق، دین و هنر و رفاه مادی و فقر و بیکاری و... وجود داشته باشد، نحوی تعادل و تناسب میان علم و این امور قائل شویم. اما به آسانی می‌پذیریم که علم به آدمی وسعت نظر می‌دهد و رعایت انصاف علمی و آسادگی برای قبول نتایج پژوهش، علاوه بر اینکه نوعی فضیلت است در اعمال و افعال شخص عالم اثر می‌گذارد و نیز در جامعه علمی پذیرش و رعایت نظم و قانون آسان‌تر است. شواهد و قراین تاریخی نیز این موارد را تأیید می‌کند، چنان‌که جامعه علمی غربی در قیاس با جامعه‌های توسعه‌نیافته‌ای که از سوابق و مآثر تاریخی خود بریده و در ذیل تاریخ غربی قرار گرفته‌اند بهره‌اش از دانش و عقل و تدبیر و انتظام بالنسبه بیشتر است و حتی اگر مفاسد خاص خود داشته باشد، مقلدان و وابستگان نیز پیش از آنکه علم و نظم و سامان را اخذ کنند دچار این مفاسد می‌شوند. این وضع یکی از زمینه‌های تهاجم فرهنگی و به اعتباری از مصادیق عمده آن است. ولی تهاجم فرهنگی و به‌طور کلی نسبتی که در عصر حاضر میان غرب و جامعه‌های دیگر وجود دارد قابل تحویل به امور روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیست بلکه به وضع تاریخی غرب و تاریخ‌هایی که در ذیل آن قرار گرفته‌اند مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، این نسبت که اکنون میان غرب و جامعه توسعه‌نیافته وجود دارد نسبت بی‌سابقه‌ای است که اختصاص به تاریخ جدید و متجدد دارد. عالم متجدد نظم عقلی خاصی دارد و صلاح و فساد آن نیز با صلاح و فساد اقوام سابق متفاوت است. به هر حال چیزی که جای انکار ندارد این است که فساد غرب بیش از صلاح آن در عالم غرب زده منتشر شده و به این جهت اگر غرب متهم به فساد اخلاقی می‌شود، دیگران نباید خود را

مصون از فساد و کارهایشان را عین صلاح بدانند. در عالم کنونی فساد کم و بیش به تساوی تقسیم شده است، اما همه اقوام و کشورها از علم و تکنولوژی و نظم و عقل و تدبیر به یک اندازه بهره ندارند و حتی هم‌اکنون که اساس نظم تجدد غربی به استحکام سابق نیست باز هم کار و بار عالم غربی را با وضع عالم غرب زده مضاعف و متفعل نمی‌توان قیاس کرد. البته قهر غرب و استیلای آن، بخصوص در دوران اخیر، اقتضای ستمگری و دروغ دارد و این قهر و دروغ احیاناً ماهیت غرب را در غبار کدورت و ابهام پنهان می‌سازد.

۳-۱-۳. علم جدید و به‌طورکلی عالم تجدد مسبوق به یک تلقی اعتباری، یعنی اعتبار موجود به عنوان مورد و متعلق علم و تصرف آدمی است. در این تلقی معنی طبیعت تغییر کرده و بشر طبیعت را ماده خام برای تصرف انگاشته و با تغییر معنای طبیعت، علم نیز جهت دیگر یافته است. پس به جای اینکه پیرسیم آیا اخلاق از علم نتیجه می‌شود یا نه، بهتر است پرسش را به این صورت طرح کنیم که آیا علم جدید مسبوق به جهان‌بینی یا جهان‌بینی‌های خاصی نیست و اگر پاسخ مثبت است این جهان‌بینی‌ها با اخلاق چه مناسبت دارند. وقتی طبیعت ماده کار و منبع انرژی باشد، بشر نیز قهرماً موجودی می‌شود که باید منابع را استخراج کند و به بهره‌برداری از آنها بپردازد. اگر این تلقی نبود شاید علم جدید به وجود نمی‌آمد و جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های جدید پرداخته نمی‌شد. یعنی با این تلقی است که ستون عالم جدید استوارتر می‌شود و علم و اخلاق و نظم عالم جدید پدید می‌آید و بسط می‌یابد. مسلماً چیزی که در سایه عالم جدید ظهور و جلوه بیشتر دارد علم است، چنان‌که عالم تجدد را با علم و غلبه روش علمی و عقلانیت متناسب با آن می‌شناسند و به همین جهت ممکن است هر چیز دیگر و حتی دین و اخلاق در عالم تجدد را فرع و تابع علم بینگارند. از همان زمان که علم جدید قوام یافت این پرسش نیز در فلسفه مطرح شد که علم و اخلاق با هم چه رابطه‌ای دارند و آیا پیشرفت علم موجب بهبود اخلاق شده است یا از علم می‌توان احکام اخلاقی به دست آورد. اشاره شد که طرح مسئله به این صورت انتزاعی است و علم جدید با پیشی پدید آمده است که با هر اخلاقی نمی‌سازد. ایدئولوژی‌ها و اخلاق‌های جدید به علم وابسته نیستند بلکه با علم و همراه علم پدید آمده‌اند و هر دو تا وقتی که ریشه‌شان در آب حقیقت باشد دوام می‌آورند. اما اخلاق عالم جدید و خوب و بد و صلاح و فساد آن با موازین سود و زیان و پیروزی و شکست و لذت و الم و عدم موفقیت و قدرت و ضعف و امثال آنها سنجیده می‌شود. اما کانت، یعنی فیلسوفی که علم و اخلاق و هنر عالم جدید را تفسیر کرد و کسانی او را فیلسوف تجدد می‌دانند، اصرار داشت که حکم اخلاقی بانگ باطن ماست و این بانگ باطن تابع مصلحت‌اندیشی و سودای سود و زیان نمی‌تواند باشد. ممکن است کسی بگوید که اگر اخلاق دوره جدید با قدرت و غلبه و تصرف مناسبت دارد، چگونه کانت که آموزگار تجدد است حکم اخلاقی را از هرگونه سودای سود و زیان و مصلحت‌اندیشی مبری دانسته است؛ آیا کانت به عصر جدید تعلق ندارد و در تاریخ تفکر غرب یک استثناست؟ نه، کانت استثنا نیست بلکه او فیلسوف تجدد است، منتهی اخلاق کانت اخلاق صوری است، یعنی کانت چندان در باب مضمون فعل اخلاقی بحث نکرده است. او بیشتر به منشأ صدور حکم اخلاقی و شرایط صوری آن نظر داشته و می‌خواسته است جدایی قلمرو اخلاق (آزادی) را از قلمرو علم (ضرورت) آشکار سازد و نشان دهد که اگر بشر با علم به موجودات صورت می‌دهد، در عالم عمل هم همو قانون‌گذار است و در حقیقت اخلاق کانت درست در جهت

قوام عالم متجدد پدید آمده است، یعنی اخلاق نیز در نظر کانت مانند علم به عالم صورت می‌دهد و قدرت بشر با آن تحکیم می‌شود، یا درست بگوییم، اخلاق جدید با بنیانگذاری علم و حراز قدرت ممکن شده است. مع هذا علم و اخلاق که به یک وادی تعلق ندارند از هم نتیجه نمی‌شوند و بحث در تأثیر این بر آن شاید مشکلی را حل نکند. مهم این است که علم مسبوق به شرایطی است که از سنخ علم نیست، چنانچه اگر بشر در پایان قرون وسطی و آغاز دوره جدید نگاهش را به طبیعت به عنوان منبع انرژی و ماده تصرف و تسخیر متوجه نمی‌کرد و قلم خلقت را قلم ریاضی نمی‌یافت علم جدید هم به وجود نمی‌آمد. ممکن است بپذیرند که علم جدید مسبوق به یک تحول بزرگ در وجود آدمی و در نسبت او با جهان است، اما بگویند این تحول بزرگ عین اخلاق نیست. حتی اگر گفته شود که پدید آمدن علم مسبوق به آزادی است، از آنجا که قوام اخلاق هم به آزادی بسته است شاید بتوان گفت که اخلاق و علم در نسبت با آزادی در عرض یکدیگر قرار دارند، یعنی تا وقتی که علم پدید نیامده باشد اخلاق هم وجود ندارد. نه اینکه چون آزادی مقدم بر علم است اخلاق را هم مقدم بر آن بدانیم؛ آزادی عین اخلاق نیست بلکه شرط آن است. بنابراین مسبوق بودن علم به آزادی به معنی ستابعت و تبعیت آن از اخلاق نیست. اما به هر حال با اختیاری که صورت می‌گیرد کم‌وبیش تقدیر علم و اخلاق معین می‌شود. اصلاً با توجه به جهت حقانیت علم است که علم پا می‌گیرد و استوار می‌شود. در علم حقیقت را می‌طلبند و اگر چنین طلبی نباشد ساختن مدرسه و دانشگاه دشوار می‌شود و به فرض اینکه ساخته شود، دانشمند و محقق از آنجا بیرون نمی‌آید زیرا دانش فرع حقیقت‌طلبی است و حقیقت‌طلبی فضیلت است.

۳-۱-۴. چیزی که بخصوص در دوره تجدد در مسئله علم و اخلاق باید مورد توجه قرار گیرد این است که مثال انسان و اسوه در عصر ما دانشمند و مهندس است. در ادوار سابق، اقوام گوناگون هر یک مثال و اسوه‌ای خاص داشته‌اند چنان‌که یونانیان به پهلوانان و قهرمانان نظر داشتند. در عالم اسلام و در قرون وسطی نیز پارسایان و قدیسان اسوه بودند و...

اسوه بودن دانشمند-مهندس، هر چند در اصل و اساس به اخلاق راجع است ضرورتاً به نتیجه اخلاقی نمی‌انجامد. احترام به کسی که عمر خود را صرف آموختن و تحقیق کرده است در نظر همه معلمان اخلاق پسندیده است. آیا دانش جدید، یعنی دانشی که عصر ما با آن شناخته می‌شود، غایت اخلاقی ندارد؟ اگر از کسی که در تحصیل علم جهدی دارد پرسند برای چه می‌خواهد دانشمند شود شاید پاسخی نداشته باشد و بگوید که علم را برای شرف آن کسب می‌کند. وانگهی، کار علمی حتی اگر متعلق به دانشمندان سرآمد در علم و فضیلت باشد با اخلاق مشتبه نمی‌شود، یعنی دانشمند از آن جهت که دانشمند است کاری به اخلاق ندارد و ضرورتاً معلم اخلاق و جامع فضایل نیست. مردمان هم که دانشمند را سرمشق و نمونه قرار می‌دهند بیشتر به کمال علمی و شأن اجتماعی و شغلی او نظر دارند الا اینکه اسوه بودن چیزی از اخلاق با خود دارد و اسوه هر چه و هر کس که باشد، به اعتبار نسبی که با خیر و حقیقت دارد اسوه می‌شود. به این جهت در عالم ما راهی که از منشأ اخلاقی آغاز می‌شود دیر یا زود به جایی می‌رسد که در آنجا اخلاق دیگر جلوه‌ای ندارد.

۳-۱-۵. از آنچه در مورد علم و اخلاق و نسبت میان آن دو گفته شد چه نتیجه به دست می‌آید؟ اگر علم و اخلاق جدید به تلقی خاص بشر از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم بستگی دارد و در عصر ما رسم و راه و کار و بار بشر با توسعه تکنیک تعیین می‌شود، چه جایی برای اخلاق می‌ماند؟ اکنون این مشکل



بسیار جدی شده و مردم در سراسر عالم کم و بیش احساس می‌کنند که کشتی حیات آدمی در گرداب‌های مخوف افتاده و کسانی به جستجوی دستاویزی برای بیرون شدن از مهلکه برخاسته‌اند. گروهی نیز می‌گویند باید به فکر نجات کشتی بود. من فعلاً به این مباحث نمی‌پردازم و از آینده چیزی نمی‌گویم. آنچه در این گفتار می‌خواستم بگویم این بود که اگر کسی جمع میان اخلاق و عالم تکنیک را دشوار می‌بیند و تفصیر مشکل اخلاق عصر حاضر را به نظام علمی تکنیکی برمی‌گرداند در سخن او می‌توان چون و چرا کرد. البته در این چون و چرا ممکن است به جایی برسیم که ساحت علم از مسئولیت میرا باشد. درست است که روش علم خشک و خشن است و غلبه روش علم، علم را خشک و خشن کرده است مع‌هذا این خشکی و خشونت کمتر با تعصب و خامی آمیخته بوده است. علم کنونی علم تکنیک و قهر و تصرف است اما این تصرف با میل حقیقت‌جویی صورت می‌گیرد، یعنی علم به همان نسبت که به تصرف در موجودات می‌پردازد از میل به حقیقت‌نیرو می‌گیرد. به همین جهت است که اگر علم بدون تعلق خاطر به حقیقت اخذ و فرا گرفته شود منشأ اثر مهمی نمی‌شود. حکم در باب وضع علمی عالم کنونی که در آن تصرف و کارآمدی با حقیقت اشتباه می‌شود دشوار است. مع‌هذا اگر میل و طلب و همت نبود این افراط‌ها هم پیش نمی‌آمد.

در هر عالمی و من جمله در عالم جدید و تجدد، هر جزئی (اگر بتوان از جزء و کل در تاریخ سخن گفت) متناسب با همه اجزای دیگر است و شاید هر جزئی مظهر کل باشد و اگر تفاوت آشکار میان اجزا دیده می‌شود از آن روست که هر چیز وجهی ظاهر یا ظاهرتر و وجوهی کم و بیش پنهان و پوشیده دارد و چه بسا که وجه یا وجوه ظاهر با حقیقت شیء اشتباه شود. در نظر ظاهر اشیا موجودات پراکنده و متباینند. طبق این نظر، در تمدن هم اجزای متباین خوب و بد وجود دارد. ولی حقیقت این است که نه خوب‌ها عین خوبی‌اند و نه بد‌ها عین بدی. اینکه دانای بزرگ ما گفته است: «پس بد مطلق نباشد در جهان - بد به نسبت باشد این را هم بدان، مرادش اثبات نسبت نبوده بلکه به این معنی نظر داشته است که در موجودات بد و خوب با هم است. حتی حضرت باری تعالی که ذاتش عین خیر است در مرتبه صفات، قهر و مهر توأم دارد.

عاشقم بر مهر و بر قهرش به جد

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

در اینکه علم، حسن یا حسن‌های بسیار دارد شک نمی‌کنیم اما نباید به بحث‌هایی که اخیراً در باب عالم تجدد در گرفته است بی‌اعتنا باشیم. مسئله صرفاً این نیست که علم به آسانی ممکن است در خدمت سوداگران قهر و غلبه قرار گیرد و در نتیجه فجایع بزرگ به بار آید. در شرایطی که در حقیقت علم چون و چرا می‌شود قهراً شأن حقیقت‌جویی آن نیز در سایه قرار می‌گیرد و شون دیگر که قبلاً ناپیدا بود آشکار می‌شود. دانشمندان و دست‌آوردان علم و تمامی اهل معرفت و طلب باید شأن حقیقت‌جویی را از نظامی که در آن اراده به سوی قدرت همه چیز را راه می‌برد تفکیک کنند. علم جدید پیشروانی مانند گالیله و نیوتن و پاستور دارد و راه آن با بارقه‌های نور حقیقت روشن شده است. آنان که این علم را شیطانی خوانده‌اند جلوه قهر و مکر و خدیعت را عین ذات جامعه متجدد انگاشته و حتی علم را هم مستثنی نکرده‌اند. نکته مهم این است که اگر علم مسیوق به پدید آمدن سودای غلبه و تلقی موجود به عنوان متعلق علم باشد، آیا نباید نتیجه بگیریم که علم جدید علم غلبه و استیلاست؟ شرط لازم پیدایش

علم جدید این بوده است که معنای طبیعت و مقام بشر تغییر کند. یعنی با این تغییر، علم جدید پیدا شده است. پرسش مهم این است که اگر این سودا و تلقی رفع شود، آیا علم نابود می‌شود. پاسخ این است که علم نابود نمی‌شود اما مسلماً در این صورت دیگر شأن و کارکرد کنونی را نخواهد داشت و سمت و سوی پژوهش هم تغییر خواهد کرد. علم در عالم کنونی، چنان‌که نظم سوداگری عصر اقتضا می‌کند مورد استفاده قرار می‌گیرد. همچنین علم در عالم ما به شغل و پیشه مبدل شده و حاصل پژوهش نیز مثل کالا خرید و فروش می‌شود. مردم هم معمولاً به چیزی که آن را در بازار می‌توان خرید و قعی نمی‌نهند. اگر علم بتواند از شرایطی که در آن پدید آمده و هنوز کم‌و بیش در قید آن شرایط است آزاد شود و پاکی اصل و آغاز خود را بازیابد عین اخلاق خواهد بود. البته علم و عالمان در این راه به همراهی و هم‌سخنی متفکران نیاز دارند. علم در وضع کنونی نمی‌تواند بشر را از تلقی شیء‌انگار نسبت به خود و نسبت به وجود نجات دهد. حتی وسعت نظری که دانشمندان قرن‌های هیجدهم و نوزدهم و نیمه قرن بیستم داشتند اکنون تا حدی محدود شده است و اقبال به علم مثل سابق نیست. اینها همه حاکی از آن است که اخلاق دستخوش تزلزل شده است. علم برای موجودیت خود به اخلاق نیاز دارد و اخلاق علم را نیکو می‌شمارد و بزرگ می‌دارد. هر جا یکی از این دو نباشد دیگری به پژمردگی مبتلا می‌شود و در شرایط فعلی که اخلاق ضعیف شده است، کسانی در حقانیت علم و اینکه غایت آن نیل به حقیقت است و حتی در وجود و معنی حقیقت شک کرده‌اند. آیا با شک در حقیقت چگونه می‌توان از اخلاق دم زد؟! البته حرف زدن از فضایل و نصیحت و توصیه به خوبی و فضیلت، کار آسانی است و در همه جا از عهده همه کس برمی‌آید اما چه بسا که گاهی اندرز دادن و دعوت به صلاح، سرپوش فساد اخلاقی و عین فساد است. آنکه بدی می‌کند و مردم را به خوبی و صلاح می‌خواند، از آنکه کارش بدی است اما نظاهر به خوبی نمی‌کند بدتر است. برای دعوت مردم به خیر و صلاح و اخلاق باید شرایطی فراهم باشد، چنان‌که در آیین مقدس اسلام نیز برای امر به معروف و نهی از منکر شرایطی مقرر شده است. آنکه خود فضیلت ندارد و آن را به خود می‌بندد معلم فضیلت نمی‌تواند باشد و بهتر آن است که از فضیلت دم نزند:

مرا که نیست ره و رسم لقمه‌پرهیزی

چرا ملامت رند شراب‌خواره کنم

در وضع کنونی کار از تکرار حرف‌های اخلاقی گذشته است. باید اخلاق را از این حرف‌های تکراری ملال‌آور نجات داد. گوش‌های مردم دیگر به حرف‌های قالبی بدهکار نیست، اما میندازیم که بشر به کلی از خوبی روی‌گردان شده است. بشر و هر آنچه که بشر با آن سروکار دارد و در صدر آنها علم، یا خوبی نسبتی دارند و اگر این نسبت قطع شود دیگر هیچ چیز آنچه هست نخواهد بود. کار بشر مسکن است به مو برسد، اما گسیخته نمی‌شود. در عالم کنونی و در عالمی که در آن بنا بر فرض اخلاق دیگر بنیاد استوار ندارد، هرچه یادآور خوبی و حقیقت است می‌تواند ما را یاری دهد که در این شب سیاه ظلمانی راه آینده را بیابیم. در این شرایط، تذکر به این معنی که علم از کجا آمده و چگونه قوام یافته و اکنون در چه وضعی قرار دارد مسلماً به افروختن چراغی فراراه آینده بشر کمک خواهد کرد.

۲-۳. تکنولوژی و اخلاق - تا این اواخر و تا دیروز، جهان علم و تکنولوژی جهانی کامل و بی‌نیاز از همه چیز انگاشته می‌شد زیرا تصور می‌کردند که علم می‌تواند هر چه را که بشر نیاز دارد فراهم آورد.

فیلسوفان و صاحب‌نظران از آغاز تاریخ تجدد همواره نگران اخلاق بودند اما دانشمندان و سیاست‌مداران تقریباً خاطرشان آسوده بود که با علم و تکنولوژی، حقیقت و قدرت را در اختیار دارند و در سایه این دو هر چه بخواهند انجام می‌دهند. نگرانی اهل تفکر و فیلسوفان اکنون به حوزه علم و سیاست نیز سرایت کرده است. نمی‌گویم فقط فیلسوفان نگران اخلاق بوده‌اند و مردم به آن اعتنا نداشته‌اند. مردم و دانشمندان همواره کم‌وبیش به رفتار اخلاقی پایبند بوده‌اند اما اینکه اخلاق چیست و چه وضعی دارد و از کجا می‌آید مسئله فیلسوفان است و بشر وقتی به آن نیاز پیدا می‌کند مثل ماهی است که از آب بیرون افتاده باشد و آب می‌جوید. جهان علم و تکنولوژی در همان زمان که در اندیشه اخلاق نبود اخلاق خاص خود را داشت. این جهان حتی پیش از جهان‌های دیگر خود را اخلاقی می‌دانست. جهان متجدد می‌بایست بشر را بر جهان مستولی سازد و اختیار گیتی را به دست او بسپارد و حقوق طبیعی او را از گذشته و تاریخ بازستاند. این راهی در ظاهر درخشان و بسیار دشوار بود که پیش پای آدمی قرار می‌گرفت پس می‌بایست جرئت پیدا کند و عقل خود را بیابد و به کار برد و اختیار کار جهان و زندگی را به دست گیرد. اروپا از قرن هیجدهم در این راه قرار گرفت. راهنمای این راه نیز اصل پیشرفت بود: پیشرفت در علم و تکنیک و در اخلاق و عمل. پیمودن این راه در ابتدا آسان می‌نمود ولی به تدریج مشکل‌ها پدیدار شد. در نیمه قرن نوزدهم، مارکس بیگانه‌گشتگی^۴ بشر را عنوان کرد و مناسبات جهان بورژوازی را مانع تحقق رؤیای بهشت تکنیک دانست. رمانتیک‌ها هم آینده تمدن جدید را تاریک دیدند و فروید کتاب «تاراحتی در تمدن» را نوشت و... در قرن نوزدهم در اروپا و مخصوصاً در آلمان، تصویری اعجاب‌آور از فرهنگ یونانی ساخته بودند که فرهنگ جدید اروپا در قیاس با آن بی‌مقدار می‌نمود. این خود نوعی تشکیک در اصل پیشرفت بود اما نیچه گرچه یونانیان و مثلاً توسیدید را ستایش می‌کرد اما تعلیمات سقراط و افلاطون را سرفصل تاریخ ضعف و انحطاط می‌دانست و می‌گفت اخلاق یونانی - مسیحی پناهگاهی است که ضعیفان در آن می‌توانند به زندگی ادامه دهند. ولی او و هیچ کس دیگر تاکنون نگفته است که بشر به اخلاق نیاز ندارد. شاید بی‌اخلاق بودن (و البته نه بداخلاق بودن) در زندگی آدمی امکان نداشته باشد. برای بی‌اخلاق بودن یا باید از حد و مرتبه انسانی گذشت، یا به مرتبه حیوانی محض سقوط کرد. نیچه هم می‌دانست که جهان علم و تکنولوژی از اخلاق بی‌نیاز نیست اما این را هم تشخیص داده بود که با علم و تکنولوژی نمی‌توان جهان و زندگی آدمی را از افسانه پاک کرد. نیچه تاریخ دوست سال آینده را تاریخ نیست‌انگاری (نیپیلیسم) خوانده بود. اکنون که بیش از صد سال از مرگ این فیلسوف گذشته است، بی‌ارزش شدن ارزش‌ها بهتر و آسان‌تر درک می‌شود. کسانی مثل فروید هم فکر می‌کردند بشر به دردی دچار شده است که از درون وجود او را می‌تراشد و می‌خورد و از میان می‌برد و این درد با مسکن‌ها درمان نمی‌شود. ولی وقتی دردی در تمدن پدید می‌آید اولاً دست روی دست نمی‌توان گذاشت، ثانیاً چه بسا که از همانجا که درد پدید آمده است درمان هم فراهم شود. اینکه در مجامع دانشمندان و سیاستمداران نیاز به اخلاق احساس می‌شود پک نشانه خوب است. در ابتدای تاریخ تجدد سودا این بوده است که بشر با علم و تکنولوژی، عالم یگانه و متعادلی را بنیاد خواهد کرد. اکنون آشکار شده است که میان راه علم و تکنولوژی از یک سو و رؤیای بهشت زمینی از سوی دیگر بسیار فاصله افتاده و سختی‌ها و ناملایمات و جنگ‌ها و خشونت‌ها در همه جا گسترده شده است. آیا نسبت میان انسان و علم و تکنولوژی باید دگرگون شود و نسبت تازه‌ای

می‌تواند پدید آید؟ پدید آمدن نسبت جدید بدون وساطت اخلاق میسر نمی‌شود، ولی آیا اخلاق در جهان کنونی واجد و صاحب چنان قدرتی است که بتواند حاکم بر روابط میان انسان و تکنیک باشد و مگر مرکز قدرت کنونی بشر در علم و تکنولوژی نیست؟ اگر این قدرت بخواهد در مورد انسان حکم کند، حکم به غلبه تکنیک خواهد کرد. البته می‌توان امیدوار بود که نیروی اخلاقی بزرگی پدید آید و آدمی را از ورطه خطری که هر روز وسعت و عمق بیشتر می‌یابد و به او نزدیک‌تر می‌شود برهاند، اما این نیروی اخلاقی مسلماً با تکرار الفاظ و عبارات مشهور اخلاقی پدید نمی‌آید. شاید همدمی و همزبانی با آموزگاران اخلاق نشانه پدید آمدن چنین نیرویی باشد اما بدترین سودا این است که بخواهیم با تکرار بعضی دستورالعمل‌های مشهور، دردهای مزمن تاریخی و جانسوز را درمان کنیم. جهان کنونی را مشتی بی‌اخلاق از راه به در نبرده‌اند. اندیشه و رفتار هیچ گروهی از مردمان را نیز باعث و مسبب خرابی‌های جهان و مفاسد و بدی‌های آن نمی‌توان دانست. اگر چرخ جهان چنان‌که می‌خواهیم نمی‌گردد بد نیست که آن را روغن‌کاری کنند. این روغن‌کاری شاید گردش چرخ را روان‌تر کند اما آن را به وضعی که ما می‌خواهیم بر نمی‌گرداند. در اینکه جهان کنونی به اخلاق نیاز دارد تردید نیست ولی اخلاق را در کجا بجوئیم؟ جهان علم و تکنولوژی با هر قاعده و قانونی نمی‌گردد و هر نظمی را به خود نمی‌پذیرد و به این جهت نمی‌توان قاعده و قانونی را از بیرون آورد و بر آن حاکم کرد و مگر نه این است که جهان علم و تکنیک داعیه داشته است که از نظم و قانون و اخلاق بیگانه و بی‌نیاز است و خود همه اینها را تکفل می‌کند؟ پس وقتی می‌گوییم جهان کنونی به اخلاق نیاز دارد، این اخلاق را از کجا بجوئیم؟ فیلسوفان که جهان مدرن را بنیان گذاشته‌اند همواره در جستجوی اخلاق بوده‌اند. هنوز هم اخلاق گمشده آنان است. حتی وقتی می‌گویند این ضعف و تباهی است که تقاب به صورت زده و به دروغ خود را اخلاق خوانده است، نمی‌توانند از اخلاق چشم‌پوشند. این را می‌گوییم که به تکرار الفاظ سخنان و درس‌های بزرگان دین و اخلاق که در جای خود اهمیت بسیار دارند دل خوش نکنیم و اخلاقی شدن جهان را سهل‌گیریم. بی‌تردید اخلاق آینده را متفکران خواهند آورد اما اکنون که احساس می‌کنیم این جهان به اندکی اخلاق نیاز دارد لازم نیست منتظر بمانیم که فیلسوفان تفکر کنند و راهی بیابند و آن را به ما نشان دهند. تا آن زمان نمی‌توان دست روی دست گذاشت. اولین کاری که می‌توانیم بکنیم و باید بکنیم این است که یک بار دیگر چشم‌ها و گوش‌ها را بشوئیم و باز کنیم و اگر می‌توانیم گهگاه از عالم مجازی که علم و تکنیک برای ما فراهم آورده است بیرون آییم و به اطراف خود نگاه کنیم؛ اشیا را لمس کنیم و دیوارهای بیگانگی با طبیعت را برداریم؛ با جهان از در صلح در آییم و با خود راست بگوئیم؛ کین توزی‌ها را رها کنیم و مهر و دوستی را بیازماییم. درست است که جهان تکنیک جهان غلبه است اما این غلبه تا کجا پیش خواهد رفت و سرانجام آن چه خواهد بود؟ کین توزی و خشونت به نحوی که هم اکنون گسترش می‌یابد، وجود آدمی را در معرض خطر قرار داده است. اولین درس ساده اخلاق می‌تواند این باشد که از کین توزی و خشونت دست برداریم...

۳-۳. اخلاق و سیاست - آدمی همیشه، از زمانی که در زمین مقام کرده، ملزم به رعایت قواعد و دستورالعمل‌هایی بوده است. این دستورالعمل‌ها هم از حیث مبدأ و منشأ و هم از جهت ضمانت اجرا متفاوت بوده‌اند. قوانین و قواعد را مردم وضع نکرده‌اند، بلکه وقتی به مرحله‌ای از رشد رسیده‌اند دریافته‌اند که رفتار و گفتارشان باید تابع قواعد باشد و در هر کاری که وارد می‌شوند باید حدودی را



رعایت کنند. بعضی از این قواعد منشأ الهی و فوق بشری داشته و بعضی دیگر را قانون‌گذاران و دانایان اقوام تقریر و وضع کرده‌اند. قواعد و احکام دینی اگر اطاعت و اجرا نشود گناه است و گناهکار در آخرت معاقب خواهد بود. در کنار این دستورالعمل‌ها قواعد و قوانین دیگری هستند که اگر بر طبق آنها عمل نشود شخص سرپیچی کننده و متخلف، مجرم شناخته می‌شود و به مجازات می‌رسد. اینها قوانین حقوقی و حکومتی است. علاوه بر این دو نوع قانون، قواعد دیگری هم هست که آدمی خود را مکلف به رعایت آنها می‌داند اما بی‌اعتنایی به آنها سزای اخروی ندارد و از بابت رعایت نکردنشان کسی را مؤاخذه و مجازات نمی‌کنند اما رعایت و عدم رعایت این احکام و دستورالعمل‌ها نتایجی از قبیل رضایت و خرسندی خاطر و پشیمانی و اندوه خوردن و خود را ملامت کردن و... دارد و مورد تحسین و تقبیح مردمان قرار می‌گیرد. منشأ این قوانین هم به درستی معلوم نیست که کجاست. کانت می‌گفت نیروی تکلیف در دل و درون ماست. اگر مقصود این است که تکلیف اخلاقی یک الزام خارجی نیست، ناگزیر باید سخن را تصدیق کرد اما دل و درونی که جایگاه نیروی تکلیف است چیست؟ بخصوص که قواعد اخلاقی در زمره مشهورات است و مردم خود آنها را جعل نمی‌کنند. تشخیص خوب و بد ظاهراً در همه جا و همیشه بوده است ولی یک جامعه‌شناس ممکن است بگوید تعیین خوب‌ها و بد‌ها را جامعه بر عهده دارد یعنی ما در میان خوب‌ها و بد‌ها و نایدها و نبایدها به دنیا می‌آیم. این درست است. اشخاص و افراد تعیین نمی‌کنند که چه چیز خوب است و چه چیز بد است اما باید پاسخ‌گویی و مسئولیت اجرای فرمان‌ها یا سرپیچی از آنها را به عهده بگیرند. اگر این مسئولیت در برابر خود باشد، الزام، الزام اخلاقی است.

پس از این مقدمه اکنون بپرسیم اخلاق و سیاست با هم چه رابطه‌ای دارند؟ به اشاره گفته شد که اختلاف این دو در چیست. سیاست که متعهد تدبیر امور عمومی و برقراری و تأمین نظم مدینه و کشور است شغل عامه مردم نیست بلکه نخبگان معدودی که سیاستمدار خوانده می‌شوند به آن می‌پردازند اما اخلاق و رعایت قواعد آن به گروه خاصی تعلق ندارد و عوام و خواص همه به نحوی تکلیف اخلاقی را احساس می‌کنند. اما کسی که خود را مکلف به فعل اخلاقی می‌داند و آن را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد به مصلحت خود و حتی به مصلحت عام کاری ندارد. او باید کاری را انجام دهد که خود را به ادای آن مکلف می‌داند. اگر کانت نشنود، بپرسیم که چرا نباید رعایت مصالح عمومی را یک امر اخلاقی دانست. اگر مصلحت عمومی در اخلاق راهی و جایی پیدا کند نمی‌توان از قرابت میان احکام اخلاقی و بعضی قواعد سیاسی به آسانی چشم پوشید و سیاستمدار را از حوزه دستورهای اخلاقی بیرون دانست. سیاست ناظر به خیر عام است و در دوران جدید حتی بدترین حاکمان داعیه خدمت به کشور و مردم دارند. آیا خدمت به مردم و تأمین امنیت و آسایش آنان عمل خیر نیست و اگر خیری در آن باشد، آن خیر را نباید و نمی‌توان اخلاقی دانست؟ می‌گویید و درست می‌گویید که سیاست جدید به کلی مستقل از اخلاق است. در قانون اساسی سیاست جهان متجدد، یعنی در اعلامیه حقوق بشر نظر کنیم و ببینیم که آیا چیزی از اخلاق در آن راه یافته است یا نه. انکار نمی‌توان کرد که بعضی مواد اعلامیه حقوق بشر لااقل لحن اخلاقی دارد و مگر حفظ حرمت و رعایت حقوق بشر یک امر اخلاقی نیست و یکی از اصول اخلاقی کانت را به خاطر نمی‌آورد؟ ولی اعلامیه حقوق بشر وقتی به تصویب مجمع ملی فرانسه و بعضی دیگر از مجالس سیاسی رسید و بالاخره سازمان ملل آن را تفصیل داد و اجرای آن را ضمانت

کرد صرفاً به یک مجموعه اصول سیاسی مبدل شد مع هذا یک حکم می‌تواند به یک اعتبار اخلاقی و به اعتبار دیگر سیاسی باشد و اگر چنین است چگونه می‌توان نزدیکی اخلاق و سیاست را انکار کرد؟ شاید اگر صورت‌های ارتباط اخلاق و سیاست را در نظر آوریم تا حدی روشن شود که اینها با هم چه اختلافی دارند و در کجا به هم می‌رسند. اولین صورت ارتباط اخلاق و سیاست در اعتقاد اکثر مردم ظاهر می‌شود که فکر می‌کنند سیاستمداران باید شریف‌ترین و درستکارترین و خلاصه بهترین مردمان باشند و برای خیر مردم کار کنند و در هر کاری که می‌کنند حق و جدان و اخلاق را در نظر داشته باشند. مردم حق دارند که بهترین مردمان را شایسته کار سیاست و حکومت می‌دانند و گاهی اتفاق می‌افتد که بعضی از این بهترین‌ها در منصب‌های سیاسی قرار می‌گیرند و شاید در میان سیاستمداران همواره تعدادی، هر چند اندک، از این صالحان وجود داشته باشند. اما مردان خوب که به سیاست می‌پردازند ضرورتاً همه کارهایشان اخلاقی نیست و نمی‌توانند ملاک‌ها و میزان‌های اخلاقی را بر اعمال و تصمیم‌های خود حاکم کنند. شناخته‌ترین توجیه آن این است که حفظ مصالح عمومی گاهی اقتضا می‌کند که سیاستمداران در انتخاب وسایل رسیدن به مقصود چندان پروا نداشته باشند و در سیاست جدید سیاستمداران کمتر پروای وسایل دارند بلکه بیشتر در فکر رسیدن به هدف و مقصدند. پس این نسبتی که میان اخلاق مقبول و سیاست موجود فرض می‌شود رؤیا و آرزویی است که کمتر متحقق می‌شود. این نگاه به رابطه سیاست و اخلاق، نگاه جامعه‌شناسان است.

نسبت دیگر را باید در آثار فیلسوفان سیاست جستجو کرد. از افلاطون آغاز کنیم که بنیان‌گذار فلسفه سیاست است. هرچند که در این قبیل بحث‌ها همواره باید ارسطو را هم در کنار افلاطون (و نه در برابر او) دید.

- افلاطون و ارسطو: ۱. اخلاق را از سیاست متمایز دانستند. به عبارت دیگر اخلاق و سیاست در تفکر این دو فیلسوف به نحو اجمالی متعین و متمایز شدند.
۲. مدنی بودن (سیاسی بودن) را لازم ذات انسان می‌دانستند.
۳. قائل بودند که غایت تعلیم و تربیت نیل به فضیلت است.
۴. تحقق فضیلت را در مدینه ممکن می‌دانستند.
۵. می‌گفتند که غایت مدینه سعادت است.

و در تصورشان نمی‌گنجید که سعادت بی فضیلت تحقق یابد. با توجه به این ملاحظات ظاهراً سیاست و اخلاق توأمند و از هم جدا نمی‌شوند. آیا حقیقتاً چنین است؟ آری و نه. این دو فیلسوف هرگز اغراض سیاست و تدابیر سیاستمداران را مستقل از اخلاق و فارغ از آن در نظر نیاوردند اما هیچ‌یک نمی‌گفتند که کار سیاست را باید به اخلاقی‌ترین مرد مدینه سپرد. افلاطون وقتی صفات مرد سیاسی را ذکر می‌کرد اخلاقی بودن را هم در نظر می‌داشت، اما همین که اخلاقی بودن یکی از اوصاف دوازده گانه رئیس مدینه است دلالت بر این دارد که اخلاق و سیاست یکی نیستند. اما نه اینکه در برابر هم یا متباین باشند. اکنون اگر با نظر کلی به قضیه نگاه کنیم و بپرسیم آیا سیاستمدار افلاطونی در هر تصمیمی که می‌گیرد و اقدامی که می‌کند باید اصول اخلاق را در نظر داشته باشد و رعایت کند چه پاسخی می‌توانیم بدهیم؟ افلاطون و ارسطو به این پرسش پاسخ آری نمی‌دادند و ظاهراً هیچ فیلسوف سیاسی دیگری نیز نگفته باشد که در جزئی‌ترین امور سیاست دستورالعمل‌های اخلاقی را باید در نظر داشت. افلاطون در

نوامیس حتی وجود حاکم ظالم را به شرط اینکه قانونگذاران حکیم راهنمای او باشند می‌پذیرد. (اینکه چگونه حاکم ظالم به راهنمایی حکیمان و خردمندان گوش می‌کند و خردمندان و حکیمان با حاکم ظالم چکار دارند یک مسئله بسیار دشوار است.) او گاهی برای صلاح مدینه و تحقق غایت اخلاقی آن، از تدبیرهایی یاد می‌کند که غیر اخلاقی به شمار می‌روند. افلاطون دروغ مصلحت‌آمیز را با اطمینان خاطر توجیه کرده است. شاعران باید بگویند که عدالت با لذت و بی‌عدالتی با درد توأم است. این تعلیم حتی اگر متضمن حقیقت نباشد سودمند است و چون سودمند است باید تعلیم شود. این بدان معنی است که اگر لازم باشد حتی می‌توان مفهوم نادرستی از عدالت به مردم مدینه القا کرد. ولی راستی اگر مردم در مورد عدالت در اشتباه و گمراهی باشند به نظر افلاطون ساکنان بدی برای مدینه خوب افلاطونی نیستند. در اینجا سخن اوگوستین را نیز به یاد آوریم که می‌گفت: «عدالت دقیقاً اصل بنیادی ملک و پادشاهی نیست بلکه بنیاد عدالت بی‌عدالتی است. بنیاد اخلاق غیر اخلاقی بودن است. بنیاد مشروعیت نامشروعی یا انقلاب است...»^۵

اگر در سلسله گفتارهایی که در مرز اخلاق و سیاست در طی تاریخ گفته شده است نکته‌ای هم از متأخران و مثلاً از روسو بیاوریم و سه نقطه را به هم وصل کنیم، شاید به درک کم‌وبیش روشنی از نسبت اخلاق و سیاست برسیم. افلاطون که سیاستش عین حکمت و اخلاق بود سیاستمداران را (لااقل در کتاب نوامیس) در قول و فعل از قید اخلاق آزاد می‌دانست. صاحب «مدینه خدا» هم می‌دید که نظم مدینه‌ها بر اساس عدالت بنیاد نشده بلکه عدالت را با نظم تعریف و توجیه کرده‌اند. اما روسو هرچند که می‌توان نطفه سخنش را در آثار افلاطون جستجو کرد، در حقیقت بنایی تازه گذاشت و گفت که اخلاق پس از قرارداد، یعنی در جامعه سیاسی و با سیاست پدید می‌آید. روسو بعد از ماکیاول و اسپینوزا آمده است. اگر این دو سیاست را از اخلاق جدا کرده‌اند آیا روسو آمده است که دوباره این دو را به هم برساند یا به اصل مشترکشان بازگرداند؟ از این نقل قول‌ها نه جدایی سیاست از اخلاق را می‌توان نتیجه گرفت و نه مبتنی بودن یکی بر دیگری را. وجه مشترک همه این اقوال این است که پروای اخلاق همواره با تفکر سیاسی ملازم بوده است. شاید بتوان گفت که افلاطون و سنت اوگوستین به دشواری تحقق سیاست اخلاقی توجه و تذکر داشته‌اند و روسو گفته است که اخلاق در جامعه مدنی و سیاسی پدید می‌آید و قوام می‌یابد. اکنون در زمان ما، صاحب‌نظران سیاسی اگر از اخلاق دم بزنند مراد رعایت اصول سیاست مقبول خود آنهاست. اگر چنین نبود به نام اخلاق سوسیالیست و کمونیست و دموکراتیک، همه اصول و قواعد مشهور اخلاقی مورد تجاوز قرار نمی‌گرفت و به همه انواع ظلم و تجاوز نام عدل و رعایت داده نمی‌شد. مگر نه این است که روشنفکران لیبرال وقتی به اخلاق می‌رسند اخلاق را عین لیبرالیسم معرفی می‌کنند و مصداق بی‌اخلاقی را در آرا و آثار نقادان و خرده‌گیران تجده می‌بینند و حتی آنان را چه بسا که به خیانت نیز متهم می‌کنند. گاهی هم اندرز می‌دهند که سیاستمداران باید از آلام و رنج‌های مردمان بکاهند. این هر دو تلقی از اخلاق در سایه سیاست قرار دارد. آیا در طی دو هزار و پانصد سال اخیر رشته‌ای هست که افلاطون و سنت اوگوستین و روسو و فلسفه سیاسی معاصر را به هم متصل سازد. ظاهراً بنای جدایی سیاست از اخلاق را متفکری گذاشت که خود آموزگار سیاست اخلاقی بود و نویسنده مدینه خدا هم از این مشکل افلاطونی نجات پیدا نکرد تا اینکه بالاخره اخلاق و سیاست در اندیشه ماکیاول و هابز و اسپینوزا به صراحت از هم جدا شدند. اما اگر در این اواخر

اخلاق در سایه سیاست کم‌وبیش جایی پیدا کرد برای این بود که نمی‌توانست در خدمت سیاست قرار گیرد. جهان تجدد همین که در ظاهر به چشم می‌آمده است و می‌آید نیست. غرب ششون متفاوت و دوره‌های کم‌وبیش مختلف دارد و در هر دوره شأنی ظاهر و غالب می‌شود و ششون دیگر در خفا می‌رود. در دوران اخیر تکنیک و سیاست متناسب با آن که باطن تجدد بوده‌اند در همه جا ظاهر و غالب شده‌اند و به هیچ چیز دیگر مجال نمی‌دهند. بشر به قدرتی که در آغاز عصر جدید در سودای آن بود رسیده است اما این قدرت، قدرت تکنیک است. در این تاریخ، وجود بشر به اراده به تکنیک سبدل شده است. شاید بتوان سابقه این امر را هم در مدینه افلاطون جست. در آنجا هم فرد و اخلاق او تابع مدینه و سیاست حاکمان مدینه است. مع‌هذا جهان کنونی از عالم افلاطونی بسیار دور است. چیزی که در تفکر افلاطونی اتفاقی و عرضی می‌نمود در جهان جدید به امر اساسی و بنیادی سبدل شده است. من نخواسته‌ام بگویم که جدا شدن سیاست از اخلاق تعلیم افلاطونی است اما چیزی که در عصر جدید و در تفکر ماکیاوول و اسپینوزا و هابز و کانت و... محقق شده است در تفکر افلاطون و ارسطو نیز گاهی سر از روزنی بیرون می‌آورده و شاید وقت آن دو فیلسوف را مشوش می‌کرده است.

۳-۴. اخلاق و تعلیم و تربیت - ۲۵۰۰ سال پیش از این، در پایان دوران تمدن هلنیک، افلاطون این پرسش را به میان آورد که آیا فضایل اخلاقی و سیاسی و پای‌بندی به ارزش‌ها را می‌توان از طریق تعلیم به دیگران انتقال داد. فیلسوف یونانی تلویحاً به این پرسش پاسخ منفی داد. او نگفت که تربیت اخلاقی کودکان و جوانان غیرممکن است اما ما را توجه کرد که همه چیز را یکسان نمی‌توان آموخت. شاید افلاطونی که در دوران پایانی تاریخ یونان می‌زیست می‌دید که آتنی‌ها چندان اهمیتی به فضایل اخلاقی نمی‌دهند و آموزش‌ها نیز چنان‌که توقع و انتظار می‌رود مؤثر نمی‌شود. علم‌ها و مهارت‌های رسمی را معمولاً می‌توان با شنیدن و خواندن و آزمون و تمرین کردن فرا گرفت اما افلاطون می‌خواست تحقیق کند که آیا می‌توان حکمت و سیاستمداری و تدبیر و شجاعت را تعلیم داد. در زمان افلاطون سفسطائیان مدعی تعلیم فضایل بودند. اکنون دیگر سفسطایی کاری به آموزش ارزش‌ها و فضایل ندارد و چنان‌که می‌دانیم و می‌بینیم راست‌گویی و امانت‌داری و آزادی‌خواهی را در مدرسه نمی‌آموزند. درس اخلاق و سیاست در مدارس عالی تدریس می‌شود اما همه کسانی که آن درس‌ها را یاد می‌گیرند ضرورتاً اخلاقی و صاحب تدبیر سیاسی نمی‌شوند. نکته مهم این است که در چه زمانی به فکر می‌افتیم که آدم‌های اخلاقی و معتقد به اصول و مبادی و صاحب تدبیر تربیت کنیم؟ در دورانی که کارها بر طبق قاعده انجام می‌شود و چرخ امور می‌گردد، اخلاق اعتبار و نفوذی دارد که تخطی از آن دشوار است اما وقتی رشته پیوند تعلق به اصول سست می‌شود مردم بی‌پناه و بدون پشتوانه می‌شوند و هماهنگی در کارها از میان می‌رود. در این وضع مردمان راه خود را گم می‌کنند و سیاستمداران نمی‌دانند که چگونه کارها را به صلاح و نظم درآورند اما در عین حال این توقع در جامعه پدید می‌آید که کسانی برای حفظ و تقویت ارزش‌ها بکوشند و سیاستمداران راهی برای حل مشکلات پیدا کنند. این توقعات همیشه برآورده نمی‌شود و مخصوصاً کسانی که کار را سهل می‌گیرند و به حرف و قیل و قال اکتفا کنند راه به جایی نمی‌برند. اما گذشت از بحران غیرممکن نیست. کسانی که با بحران درمی‌آویزند دو گروهند. گروهی می‌خواهند راهی برای حل مشکل زمان و تاریخ خود بیابند و کسانی درصدد برمی‌آیند که نظم تازه‌ای را طراحی کنند. افلاطون نتوانست راهی برای نجات مدینه آتن پیدا کند. او وقتی می‌اندیشید که

پریکلس نمی‌تواند شایستگی‌های خود را به فرزندان تعلیم کند و آنها را جانشینان شایسته‌ای برای خود بار آورد، نومی‌دی خود را از آینده مدینه آتن اظهار کرد. افلاطون و ارسطو با آثار بزرگ خود که متضمن اصول اخلاق نیز بود به دوام مدینه آتن کمک نکردند اما طرحتی برای آینده غرب در انداختند و آموزگار مردمی شدند که بعد از ایشان آمدند و راه تاریخ غربی را پیمودند.

در طی چهارصدسال تاریخ تجدد، اصول اخلاقی و قواعد اساسی سیاست در مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر تلخیص شده است و چون این اعلامیه پیش از اینکه اخلاقی باشد سیاسی است حفظ نظم جامعه متجدد نیز بیشتر به عهده سیاست بوده است. مقصود این نیست که سیاستمداران معلمان اخلاق و حاملان ارزش‌های اخلاقی بوده‌اند. جامعه متجدد در طی رشد خود کم‌وبیش از تعادل برخوردار بوده و مشکلات خود را کم‌وبیش با رجوع به اندیشه انتقادی رفع کرده و در ارتباط با جهان غیرمتجدد، سیاست و سیاستمداران را واسطه نشر ارزش‌هایش قرار داده است. در این نسبت و رابطه، غرب تجربه گرانبهایی از آموزش ارزش‌ها دارد. در دوران استعمار رسمی، کشورهای استعماری کوشیدند که حداقلی از اصول و رسوم تمدن غربی را تعلیم کنند تا بتوانند با مردم بومی در حد لازم و ضروری ارتباط برقرار کنند اما آنها وظیفه اصلی خود را نشر فرهنگ و تمدن غربی و غربی‌سازی جهان نمی‌دانستند زیرا از آموزگاران تفکر و فلسفه و ادب آموخته بودند که تمدن و ادب جدید را عقل جدید بنیان کرده است و با عقل جدید می‌توان آنها را شناخت. به نظر کانت، فیلسوف آلمانی، خرد بنیان‌گذار تجدد تا قرن هیجدهم وجود نداشته و از این زمان پدید آمده است و بشر تا زمان پدید آمدن این عقل، صغیر و مهجور بوده است. نکته مهم نظر کانت این است که آموختن ارزش‌ها شرایطی دارد که اگر فراهم نشود پیشرفت در آموزش حاصل نمی‌شود. آموختن ارزش‌ها موقوف به فراهم شدن شرایط است و با روش‌های عادی میسر نمی‌شود بلکه باید از طریق هم‌زمانی (دیالوگ) صورت گیرد. اصولاً ارزش‌های یک جامعه را چنان‌که گفتیم در مدرسه نمی‌آموزند و مردم آن را به صرافت طبع در خانه و کوچه و مدرسه و جامعه فرا می‌گیرند و این فراگیری تا زمانی به‌خوبی صورت می‌گیرد که در گردش چرخ جامعه خللی به وجود نیامده باشد و ارزش‌ها مورد چون‌وچرا قرار نگرفته باشند. وقتی ارزش‌ها مورد چون‌وچرا قرار می‌گیرد مصلحان و خیرخواهان به فکر می‌افتند که از سست شدن بنیان ارزش‌ها جلوگیری کنند و احیاناً درصدد آموزش اصول اخلاقی برمی‌آیند اما وقتی بنیان ارزش‌ها سست می‌شود بنیان سست را با حرف و درس نمی‌توان استحکام بخشید و وقتی مردمی پیدا می‌شوند که خود را ملاک و میزان ارزش‌ها می‌دانند بدانیم که بحران به مرحله حادی رسیده است. در اینجا دیگر از تعلیم هیچ کاری بر نمی‌آید و مسئله نیز دیگر صرفاً یک مسئله تعلیم و تربیت نیست. هر چند که گمان می‌شود به مدد آموزش در مدرسه می‌توان آن را حل کرد ولی مدرسه و معلمان که در این کار ناکام می‌شوند آنگاه سیاست مداخله می‌کند و با قدرت به حمایت از ارزش‌هایی که شاید دیگر پیوند استواری با آن نداشته باشند برمی‌خیزد و چه بسا که سست شدن بنیان ارزش‌ها در عرصه ملی و در روابط بین‌الملل، زمینه را برای خشونت مهیا کند.

جهان غربی تا دهه‌های اخیر معتقد و متوجه بوده است که آزادی و حقوق بشر با عقل جدید بسط می‌یابد. اکنون ظاهراً میان عقل و ارزش‌ها جدایی افتاده است و گمان می‌شود که می‌توان مسائل مربوط به فرهنگ و اخلاق را با سیاست حل کرد و صلح و دوستی و آزادی و بردباری و... را، برخلاف آنچه

فلاسفه بزرگی مثل ویلیام جیمز و جان دیویی و... تعلیم داده‌اند، با وسایل نامناسب به همه جای جهان انتقال داد. ارزش‌ها را حتی اگر بتوان در مدرسه تعلیم کرد مسلماً آنها را با قهر و درستی نمی‌توان نشر داد. مسئله‌ای که افلاطون در دو هزار و پانصدسال پیش مطرح کرد صرف یک مسئله فلسفی برای فیلسوفان نبود بلکه طرح مشکلی بود که در تاریخ یونانی و مدینه آتن پیش آمده بود. امروز هم غرب و همه جهان با مسئله‌ای که افلاطون مطرح کرده بود مواجهند و آن این است که آیا می‌توان ارزش‌ها را تعلیم کرد و انتقال داد و اگر می‌شود، این تعلیم از چه راه و روشی ممکن است و در چه شرایطی می‌توان این مهم را انجام داد. اینها پرسش‌های مهمی است که صاحب‌نظران بزرگ باید به آن بیندیشند اما محرز است که مسئله با قهر و جبر و تحمیل حل نمی‌شود. جهان را با قهر و خشونت به سمت صلح و آزادی و صلاح نمی‌توان برد.

۳-۵. اخلاق و حقوق - چنان‌که قبلاً اشاره شد اگر بپرسند چه تفاوتی میان احکام اخلاقی و قواعد و قوانین حقوقی وجود دارد، معمولاً پاسخ می‌دهند که قواعد و قوانین حقوقی ضامن اجرا دارند و اگر کسی آنها را رعایت نکند بازخواست و مجازات می‌شود اما عمل نکردن به وظیفه اخلاقی و تخطی از حکم وجدان مؤاخذه و مجازات رسمی ندارد. به عبارت دیگر تفاوت اخلاق و حقوق در این است که احکام اخلاقی ضامن اجرا و ناظر بیرونی ندارد. البته در قیاس حقوق با اخلاق، ظاهراً مسئولیت حقوقی اهمیتی بیشتر دارد زیرا مسئولیت اخلاقی را مسئولیت در برابر خرد عملی شخصی می‌دانند که به تکلیف عمل کرده یا عمل نکرده است. این اختلاف البته مهم است اما در حقیقت اختلاف میان حکم اخلاقی و حکم حقوقی با آن روشن نمی‌شود بلکه نتیجه آن اختلاف یا یکی از نتایج آن است. آیا می‌توانیم بگوییم احکام قانونی حقوقی متعلق به جامعه است و اشخاص در برابر جامعه ملزم به رعایت آنها هستند و اگر رعایت نکنند جامعه و حکومت از آنها بازخواست می‌کند، اما در اخلاق شخص در مقابل خود مسئول است و حکومت و جامعه از کسی که از ادای فعل اخلاقی خودداری کرده است بازخواست نمی‌کند؟ ممکن است گفته شود که این دو بیان تفاوت حقیقی با هم ندارند بلکه تفاوتشان در ظاهر است. اما در بیان اخیر نکته‌ای زائد بر بیان اول می‌توان یافت. وقتی می‌گوییم مسئول اخلاق شخص است، وظیفه را هم شخص احساس می‌کند. یعنی کسی از بیرون دیگری را مکلف نمی‌کند که فلان فعل اخلاقی را به جا آورد زیرا اگر شخص فعلی را اخلاقی نداند چه آن را انجام بدهد و چه انجام ندهد در وضع اخلاقی قرار ندارد. قانون و مقررات را چه درست و بجا بدانیم و چه نادرست و نابجا، باید انجام دهیم اما قانون اخلاقی و احساس وظیفه مدعی ندارد و کسی آن را از بیرون القا نمی‌کند بلکه فرمان‌دهنده و مجری آن خود شخص است و اگر بگویند قواعد اخلاقی را اشخاص وضع نمی‌کنند و قبل از اشخاص و بیرون از خود آگاهی ایشان وجود دارند، نمی‌توانیم مرجعی را بیابیم که حکم اخلاقی صادر کند و ضامن اجرای درست احکام اخلاقی باشد. اخلاق، تمییز خوب و بد و احساس تکلیف ادای فعل خوب و اعراض از بدی در موقع خاص است. صرف نظر از اینکه این حکم صوری به نظر می‌آید و می‌توان همه اشکال‌هایی که به اخلاق صوری کانت وارد شده است بر آن هم وارد دانست، عیب بزرگ‌تری هم بر آن می‌توان گرفت و آن اینکه صفت حکم اخلاقی کلی بودن آن است، یعنی حکم اخلاقی فرمانی خطاب به شخص معین نیست بلکه همه باید به آن عمل کنند و اگر نکنند اخلاقی نیستند. این بحث اگر به جایی برسد شاید مشکل صوری بودن اخلاق کانت نیز تا حدی روشن و حتی حل

شود. چنان‌که پیش از این گفتیم در مورد نظر کانت شارحان با هم اختلاف دارند. یکی اخلاق کانت را صوری محض می‌داند و یکی دیگر کانت را بی‌اعتنا به ماده فعل اخلاقی نمی‌شناسد. آنچه در آن اختلاف نیست این است که منشأ قانون اخلاق در نظر کانت دل ماست. (البته این دل با هیجانان و احساسات و عواطف و حتی با ملاحظات، نسبت و سروکاری ندارد.) یعنی تعیین‌کننده وظیفه هر شخص بانگ باطن اوست و کسی که این بانگ را نشنیده است هر فعل خوبی که انجام دهد، در حقیقت فعلش به صفت اخلاقی متصف نمی‌شود هرچند که وقتی از بیرون نظر می‌کنند آن را کمال اخلاق ببینند. این بانگ خطاب به شخص است و نه خطاب به همه مردم، مگر آنکه خطاب را موعظه و دعوت به اخلاقی بودن و ادای فعل اخلاقی بدانیم. ولی آیا دعوت به اخلاق و اخلاقی بودن و موعظه و نصیحت عامه مردمان (اینجا بحث از موعظه و نصیحت در مورد و مقام خاصی نیست.) یک فعل اخلاقی است؟ به عبارت دیگر آیا اگر کسی بگوید راست‌گویی خوب است و دروغ نباید گفت و در امانت خیانت نباید کرد، فعل اخلاقی به جا آورده است؟ این سخنان را اگر کسی بگوید که شغلش موعظه است، وظیفه شغلی خود را به جا آورده است و لااقل در نظر کانت کار او را اخلاقی نمی‌توان دانست. ولی دعوت به اخلاقی بودن در اصل، بنیان‌گذاری ارزش‌هاست. بنیان‌گذاری ارزش‌ها را نمی‌توان اخلاق و امر اخلاقی دانست اما اگر ارزش‌ها نباشد اخلاق هم نیست، پس ارزش‌ها شرط اخلاق و اساس و مبنای آن است. مشکلی که پیش می‌آید این است که آیا مبنای اخلاق پیش از فعل اخلاقی وجود دارد و ارزش‌ها سابق بر فعلند؟ در ظاهر و با فهم عادی، این تقدم و سبق مسلم است و دلیل مسلم بودنش این است که اگر ارزش‌ها نباشد، فعل به اخلاقی و غیر اخلاقی متصف نمی‌شود و ملاکی برای خوبی و بدی و فضیلت و رذیلت وجود ندارد و هیچ فعل را بر فعل دیگر ترجیح نمی‌توان داد. اما قضیه را طور دیگر هم می‌توان دریافت. با تصدیق این معنی که ارزش‌ها قائم به فاعل فعل و به اراده اشخاص نیستند و صفتی مستقل از اراده‌های فردی و جمعی دارند، می‌توان پرسید که ارزش‌ها بدون فعل چه معنی دارند و اگر فعل نبود ارزش چگونه و در کجا ظاهر می‌شد؟ می‌گویند ظهور ارزش‌ها در افعال و اعمال به استقلال آنها لطمه‌ای نمی‌زند. این گفته قابل تأمل است، اما هنوز نپرسیده‌ایم ارزش‌هایی که در صقع خاص وجود دارند چیستند و مگر جز افعالند؟ وقتی گفته می‌شود ارزش سابق و مقدم بر فعل است مراد معنی بسیط ارزش‌هاست، یعنی ارزش‌ها در مرحله‌ای که هنوز تعیین ندارند سابق بر فعلند. اگر نمی‌توانیم خوب را تعریف کنیم از آن روست که خوب یک ادراک بسیط است و بسیط را نمی‌توان تعریف کرد. ارزش‌ها از آن جهت وجود دارند که فعل انسانی (فعل اختیاری) وجود دارد چنان‌که اگر آدمی و فعل انسانی نبود ارزش هم معنی نداشت پس ارزش‌ها را در نسبت با وجود تاریخی انسان منظور باید کرد و حکم مربوط به تقدم ارزش‌ها بر افعال را با دقت بیشتر به زبان آورد. ارزش‌ها مقدم بر افعالند. آنها حتی بر وجود فردی و جمعی آدمیان نیز تقدم دارند اما از امکان‌های فعل و عملی که در برابر آدمی قرار دارند منفک نمی‌شوند. به عبارت دیگر ارزش‌ها وقتی وجود انضمامی پیدا می‌کنند که آدمی ناگزیر می‌شود از میان امکان‌های متفاوت یکی را برگزیند و ادای فعلی را به عهده بگیرد و از الهامی رو برگرداند. در اینجا است که اخلاق و حقوق به هم نزدیک می‌شوند. درست است که قانون حقوقی بیرون از وجود فرد است و قانون اخلاق را شخص در خود می‌یابد و مقرر می‌دارد اما این هر دو مظهر سلامت وجود آدمی‌اند و آدمی زمانی در خانه امن و سلامت مقیم می‌شود و رفتار شخصی و

اجتماعی‌اش درست و به‌قاعده سامان می‌یابد که افقی روشن فرا روی او گشوده شده باشد و مردمان را متوجه مقصد مشترک کند و در کار و بار و فکر و ذکرشان هماهنگی پدید آورد. در این شرایط و صرفاً در این شرایط است که قانون خوب وضع می‌شود و مرز میان صلاح و فساد و روا و ناروا و خوب و بد را می‌توان شناخت. این هماهنگی که گفتیم هرگز کامل و تمام نیست و گاهی نیز کار عالم به پریشانی و آشفتگی می‌کشد. اگر عالم همواره هماهنگ بود و آدمیان در نسبت‌هایشان با عالم و آدم و مبدأ چیزها وضع تعادلی داشتند پیدایش حقوق وجهی پیدا نمی‌کرد، اما آدمی در یک جا و با یک نسبت نمی‌ماند و عالم بشری که تاریخی است مثل یک ماشین نمی‌چرخد و تابع قوانین مکانیکی نیست. آدمی که توانسته است عهد ببندد همواره می‌تواند عهد خود را بشکند. برای اینکه عهد پایدار بماند ضمانت‌هایی پدید می‌آید. از جمله این ضمانت‌ها قواعد و ضوابط حقوقی است. آنجا که اخلاق به معنی بسیار وسیع کاری از پیش نمی‌برد، حقوق وارد می‌شود تا جلوی خروج از نظم را بگیرد. اینکه حقوق در چه شرایطی از عهده این کار برمی‌آید و آیا حفظ هر نظمی موجه است مسئله دیگری است. اینجا اخلاق باید حکم کند. اما باز می‌توان گفت که اخلاق از کجا می‌آید و وقتی اخلاق در برابر نظم موجود قرار می‌گیرد کیست که باید در این اختلاف و تقابل حکم کند و با چه ملاکی در این باب می‌توان حکم کرد. آنچه در این مقام می‌توان گفت این است که حقوق قائم به اخلاق و مسبوق به آن است و همواره در پی آن و ناظر به آن بوده است. البته حقوق بیشتر به صلاح و نظم اجتماعی نظر دارد و اخلاق، لااقل چنان‌که کانت گفته است، در بند مصلحت‌بینی نیست. ولی مگر می‌توانیم منکر شویم که اخلاق عین صلاح است و اگر باید با فساد مقابله کرد، اخلاق را از مصلحت کلی مردمان جدا نمی‌توان انگاشت؟

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق هر چه باشد در تاریخ و فرهنگ مردمان مورد پیدا می‌کند و صلاح و فساد آن هم در تاریخ صورت می‌پذیرد. اگر مجال بود که به زبان اخلاف پردازم این معنی روشن‌تر می‌شد.

رضا داوری اردکانی

پی‌نوشت:

- * در بند از بندهای بخش سوم این مقاله پیش از این، یکی در نامه فرهنگ و دیگری در شماره مخصوص اخلاق و سیاست مجله گرانمایه علوم سیاسی - قم، شماره ۲۶، تابستان ۸۳ چاپ شده است.
- ۱. نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمه داووش آشوری، صص ۱۰۰-۹۹، خوارزمی، ۱۳۶۳.
- ۲. همان، ص ۱۳۶.
- ۳. همان، صص ۱۳۸-۱۳۷.

4. Alienation

- ۵. لنو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه دکتر فرهنگ رجائی، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۳، صفحه ۲۷۵.



اغلاط فاحش در زبان و قلم اهل فضل و پژوهش

من معتقد نیستم که اصلاح جزئی در زبان منشأ اثر مهمی باشد ولی به هر حال هیچکس و به خصوص درس خوانندگان نباید به غلط‌گویی و غلط‌نویسی تسلیم شوند. در زبان ما الفاظ و تعبیرهای نادرستی شایع و رایج است که حتی گاهی اشخاص باسواد هم به نادرست بودن آنها توجه ندارند. چند مورد از این تعبیرهای نادرست به عنوان نمونه ذکر می‌شود.

۱. انسجام در لغت به معنی روانی و سلاست است، اما معمولاً آن را به معنی هماهنگی و تناسب و پیوستگی به کار می‌برند.

داشتن دو لفظ «هست» و «است»
از امتیازهای زبان فارسی است.
این امتیاز به فیلسوفان ما کمک کرده است
که نوری بر مباحث امور عامه و بحث وجود
بیفکنند، ولی ظاهراً ما مایلیم که
از این امتیاز صرف نظر کنیم

دوباره تصمیم می‌گیرید و عمل می‌کنید. وقتی مشکل کاملاً حل شد تجربه شما، نظریه شما است و قدرت نظریه و عمومیت آن بستگی به دفعات تجربه شما دارد. شکل شماره (۱) مراحل این نوع پژوهش را نشان می‌دهد. این هدفی است که زبان‌شناس کاربردی به دنبال آن است و این هدف یکی از ویژگی‌های عمده زبان‌شناسی کاربردی است.

منابع:

۱. بانان صادقیان، ج ۱۳۷۰، زبان‌شناسی و زبان‌شناسی کاربردی، مجله زبان‌شناسی، سال هشتم، شماره ۱ و ۲، صفحه ۱۰۹-۱۲۱.
2. Bugarski, R, 1987. Applied Linguistics as Linguistics Applied. In: Tomic, O. M. and R. W. Shuy (Eds.) The relation of Theoretical to Applied Linguistics. Plenum Press, NY and London. 3 - 20
3. Catford, J. C. 1998. Language Learning and Applied Linguistics: A Historical Sketch. Language Learning 48, 465-496.
4. Pit Corder. 1873. Introducing Applied Linguistics, Penguin Edition. 157-198.
5. Strevens, P. 1992. Applied Linguistics: An Overview. In: Grabe, W. and R. Kaplan (Eds). Introduction to Applied Linguistics. Addison - Wesley Publishing Company. 13-32.
6. Van Els, T. 1984. Applied Linguistics and the Learning and Teaching of Foreign Languages. Edward Arnold. 1-12, 126-139.
7. Widdowson, H. G. 1984. An Exploration in Applied Linguistics (2) OUP. Oxford. 28-36.
8. Wiking, D. 1994. Applied Linguistics. In: Asher, R. E. and J. M. Y. Simpson. Pergamon Press. 162-172.



۲. «لازم به ذکر است» تعبیر غلط عجیبی است که اینجا و آنجا در نامه‌های اداری و حتی در نوشته‌های اهل ادب به چشم می‌خورد «لازم به ذکر» چه ترکیبی است و بر طبق کدام قاعده درست شده یا کدام شاعر و نویسنده بزرگ آن را نوشته و در کجا از زبان مردم شنیده شده است؟ ظاهراً به جای اینکه بنویسند «لازم است ذکر شود» اقتصاد را رعایت فرموده و ترکیب زشت و بی‌معنایی پدید آورده‌اند و کسی ملتفت زشتی و نادرستی آن نشده است.

۳. معلوم نیست «به خاطر اینکه» به جای «بجهت یا بعلت یا به دلیل اینکه» از کجا آمده است. خاطر در هیچ جا معنی دلیل و علت و جهت ندارد، شاید چون خاطر با التفات و تعلق و حتی با یاد دائم کسی یا چیزی قرین است و دلستگی می‌تواند داعی و انگیزه قوی باشد، خاطر را به جای انگیزه و علت گرفته‌اند. مثلاً می‌گفته‌اند برای خاطر او بود که ... و به جای او شیء (این و آن) گذاشته‌اند و کم کم خاطر، معنی علت و دلیل پیدا کرده است. مع هذا خاطر با داعی و علت نباید اشتباه شود. چند مورد استعمال درست خاطر را می‌آورم:

به خاطر مخطر کرد (یا به خاطر مرسید)
 خاطر م وقتی هوس کردی که بینم چیزها
 تا تو را دیدم نکردم جز بدیدارت هوس
 این معنی را به خاطر داشته باش
 خاطر او را می‌خواهند

۴. بهره‌وری به جای «بهره دهی» و ارائه به جای هر چیزی که دلمان بخواهد و به خصوص به جای انجام دادن، گفتن، گزارش دادن، تحویل دادن و ... نظرات به جای نظرها، چندان شایع شده است که یادآوری آنها شاید هیچ

من معتقد نیستم

که اصلاح جزئی در زبان

منشا اثر مهمی باشد ولی

به هر حال هیچکس و به خصوص

درس خواندگان نباید به غلط گوئی

و غلط نویسی تسلیم شوند

اثری نداشته باشد. ارائه به معنی نشان دادن است و نظرات جمع نظره به معنی یک نگاه است. موفقیت و وضعیت از جمله غلط‌هایی است که کمتر به غلط بودن آنها توجه داریم.

۵. بکار بردن تنوین عربی در فارسی حتی در جای درست آن هیچ ضرورت ندارد. اما بسیاری به جای اینکه بگویند گاهی لفظ مضحک گاهاً را به زبان می‌آورند. بعید نیست که این لفظ را برای پرهیز از استعمال لفظ عربی احياناً جعل کرده باشد، «افراط» و «تفریط» خیلی زود و به آسانی جا عوض می‌کنند و به جای یکدیگر می‌نشینند.

۶. در مقام تعارف برای اینکه بگویند فلانی پیش شما معروف است و او را می‌شناسید می‌گویند معرّف حضورتان هست. در این جمله معرف به جای معروف و هست به جای است آمده است و البته معلوم نیست که «حضورتان» چه صیغه‌ای است ولی چون تعارف است سختگیری نباید کرد.

۷. داشتن دو لفظ «هست» و «است» از امتیازهای زبان فارسی است. این امتیاز به فیلسوفان ما کمک کرده است که نوری بر مباحث امور عامه و بحث وجود بیفکنند، ولی ظاهراً ما مایلیم که از این امتیاز صرف نظر کنیم. اشتباه «است» و «هست» چندان شایع است که ذکر مورد و مثال ضرورت ندارد.

۸. آوردن تعبیرات آماری در زبان تفهیم و تفاهم هر روزی هم یک امر عادی شده است، چنانکه بسیار می‌شنویم و حتی می‌خوانیم که این سخن صد در صد راست است یا تشخیص فلان پزشک صد در صد غلط بوده است، یا فلان کار را صد در صد انجام می‌دهم.

۹. از تعبیراتی مثل «از دست دادن جان» و «شوروی سابق» چیزی نمی‌گویم که اختصاص به زبان ما ندارد و به نظام جهانی زبان باز می‌گردد. وقتی «شوروی سابق» می‌گویند قاعدتاً باید شوروی لاحق و وجود داشته باشد. نمی‌دانسم چرا عشمانی سابق و سلجوقیان سابق و هخامنشیان سابق و ... نمی‌گویند و تنها شوروی به سابق تعلق پیدا کرده است. این اغلاط به خودی خود اهمیت ندارند، اما شاید نشانه چیزی باشند که اگر به آن توجه شود و بتوان به مشکل باطن پی برد چه بسا بعضی مشکل‌های ظاهری نیز رفع یا حل شود.

رضا داوری اردکانی



دوفصلنامه پژوهش علوم سیاسی
شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، صص ۱۰۸-۶۹

اندیشه سیاسی رضا داوری اردکانی

سیدرضا شاکری*



چکیده

جستجوی اندیشه سیاسی در تفکر رضا داوری اردکانی، دغدغه این نوشتار است. بر این اساس مقاله می‌کوشد در یک پس زمینه تاریخی یعنی از طریق بازنمایی بستر و شرایط تاریخی در قالبی نظری، به قوام یافتن اندیشه فلسفی داوری در دو بخش مربوط سیاست پردازد. دو محور اساسی در کلیت جریان اندیشه سیاسی داوری بچشم می‌خورد؛ یکی تأمل و کند کاو در دستگاه فلسفه سیاسی فارابی مؤسس فلسفه اسلامی و دوم بازخوانی و نقد داوری از مبانی تجدد است. نتیجه آنکه اندیشه سیاسی داوری به ضرورت فلسفی است و در حوزه سیاست متأثر از زمانه‌ای است که افکار و آرای او در آن شکل یافته است و به همین دلیل در بخش‌هایی متضمن نظریه سیاسی است. **واژگان کلیدی:** تجدد، سیاست، فارابی، فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی، نقد.

کسانی باید باشند که فارغ از شهرت و شهرت طلبی، سیر به مبادی کنند. و به جای اینکه تابع مشهورات باشند، به مبادی بروند تا قواعد و نتایجی به دست آورند که به نظام معیشت هم جان بدهد و به تحقق یافتن امکانات تازه مدد برساند.

(داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۳۳)

مقدمه

رضا داوری از شمار اندیشمندانی است که در ایران معاصر طیف خاصی از روشنفکران را در بر می گیرند. درک تحولات ایران طی دو دهه گذشته، از سویی مستلزم نگاهی تاریخی و از سوی دیگر، نگرش فلسفی به عنوان پایگاهی برای دریافت کلان و معطوف به مبانی از حوادث و رخدادهای مختلف است. این مقاله می کوشد در یک پس زمینه تاریخی، اندیشه سیاسی را در تفکر فلسفی داوری، سراغ بگیرد. در این جهت ابتدا ضمن بازنمایی بستر تاریخی، در قالبی نظری و نه روایی به تکوین و قوام گرفتن اندیشه فلسفی داوری می پردازیم؛ سپس با تبیین نسبت میان داوری و تفکر فلسفی، سرچشمه های تفکر فلسفی او را در عرصه سیاست، از نقد فرهنگ و مبانی تمدن غرب (به ویژه مدرنیته) و تبیین و شرح داوری از اندیشه مدنی فارابی، جست و جو می کنیم. حاصل این قسمت آنکه این دو سرچشمه متفاوت در اندیشه داوری به یک نقطه نمی رسند یا دست کم مقاله به آن نپرداخته است، به همین دلیل از چند و چون دستگاه تفکر فلسفی داوری سخن نمی رود، بلکه کوشش بر آن است تا چگونگی طرح سیاست و مسائل مربوط به آن در نزد وی، تبیین و برجسته شود.

یک اندیشمند مسلمان ایرانی معاصر از آن روی که در زمانه ای زندگی می کند که وقایع و حوادث با سیاست در آمیخته است، بی گمان به اسلام و ایران بی نظر نیست؛ بلکه به اموری مثل جایگاه سیاست در اسلام و وضعیت ایران معاصر در برابر غرب که دو محور اصلی در مسایل کنونی ایران است، خواهد پرداخت. به همین دلیل در بخشی از مقاله به این دو محور پرداخته شده است.

در پایان مقاله قرائت و خوانش فلسفی داوری را از سیاست و مقومات و مقولات آن که به

تناسب زمان و تحولات جهان و ایران در اندیشه‌اش بازتاب یافته‌اند، تحلیل می‌کنیم. ما حاصل نوشتار آن است که اندیشه سیاسی داوری نوعی از فلسفه سیاسی است که سخت با مسائل زمان او در آمیخته است، به نحوی که درک این قرائت بی‌حضور تاریخ مشکل می‌نماید.

تکوین اندیشه سیاسی داوری

اگر قرن بیستم را سده ظهور و استقرار سیاست در سپهر دولت مدرن بدانیم، بهتر می‌توانیم در پی کشف اندیشه‌ها و رفتارهایی باشیم که خواسته و ناخواسته، آگاهانه و ناآگاهانه به سیاست پرداختند. البته این سخن به معنای آن نیست که تنها سیاست تعیین‌کننده امور و شئون جامعه بوده است که به معنای ظهور واقعی است که همه حوزه‌های زندگی فردی و جمعی بشر را تحت تأثیر خود قرار داده و خود نیز از آنها اثر پذیرفته است.

بررسی تاریخ معاصر ایران در درک اندیشه‌ها و ساخت و ابعاد آنها یک ضرورت اساسی و جدی است. متفکران و مصلحانی که در این دوران بالیدند و منشأ اثر شدند، به طرز عجیبی آمیخته و آغشته به مسائل مختلف عصر و زمان خویش هستند. شناخت افکار ایشان می‌تواند بخشهای تاریک اما مهم تاریخ را به ما بنمایاند. بی‌گمان متفکران چه مرده و چه زنده به حکم حیات اندیشه «سندهایی زنده» هستند که ترکیب هویت ما را رقم زده‌اند. اگرچه مردمان معمولی در «قید حیات»‌اند، اما درباره متفکران یک ملت، این «حیات» است که در قید تفکر آنان است. آنان که نباشند حیات هم نیست. تفکر در قید حیات نمی‌افتد، بلکه حیات مقید به تفکر می‌شود. اگر فلسفه را چون و چرا از مبانی امور بدانیم، داوری به این امر در تاریخ ایران نظر دارد.

از نگاه داوری مهم‌ترین درماندگی، نبود تفکر است. بیان این درماندگی و ردگیری آن در فلسفه، شعر، زبان و ادب دغدغه داوری است و آن را فریاد می‌کند و البته حسرت می‌خورد که در بازار زمانه «دل شکسته» نمی‌خرند (داوری اردکانی، ۱۳۶۹: ۲۸-۲۹).

داوری از آن روی اهل نظر و صاحب اندیشه سیاسی است که:

۱. فرزند زمانه است، زمانه‌ای که سیاست در آن حیات و تأثیر جدی و گسترده - درست یا نادرست را کار نداریم - داشته است. نگارنده مطمئن است که هیچ مهندس، سیاستمدار، اقتصاددان یا جامعه‌شناسی نمی‌توانست پیش‌بینی کند که نفت تبدیل به سیاسی‌ترین کالای ایرانی شود. چه این کار فقط از یک متفکر ساخته است. واقعیت‌های سیاسی زمانه به خوبی و در زبانهای خاص در اندیشه داوری بازتاب یافته و متفکر ما به سرشت و ضرورت فکر، بدانها توجه کرده است.

۲. متفکر مصحلت‌اندیش است، زیرا تفکر او به قصد تأثیر در واقعیت سیاست زمانه است. ما در سیر نوشتار نشان خواهیم داد که چگونه داوری به این واقعیت برمی‌خورد. آن را بازخوانی، نقد و تحلیل می‌کند. پس پیداست که نوع و هویت اندیشه سیاسی داوری نسبتی با علم سیاست، جامعه‌شناسی سیاسی، نظریه سیاسی و کلام سیاسی ندارد. معرفت سیاسی وی عمدتاً فلسفی و از نوع فلسفه سیاسی است که در آن بر مدار سلب و ایجاب، می‌کوشد به حقیقت «امر سیاسی» نائل شود.

۳. چالش‌های فکری بیش از چهار دهه کشورمان (۱۳۷۰ - ۱۳۴۰) نسبت اساسی و گسترده با سیاست داشت و هر متفکری را به ضرورت به میدان کشاند. هیچ متفکری از مردم و در نتیجه از تحولات جامعه جدا نیست. متفکران جان‌بیدار مردم‌اند. چالش‌های فکری که حاصل جمع آن بیداری و تحول است، در دوران معاصر کشورمان، در بخش مهمی با سیاست درگیر شده است. این چالش‌ها، متفکران را وادار به تأمل، تفکر، نقد و تصحیح و حتی عمل و مبارزه کرده است. متفکر ممکن است به ظاهر - در زمانه‌ای که سخت محتاج تفکر و تأمل است - منزوی باشد و در گوشه‌ای خلوت گزیند، ولی این ظاهر امر است و در واقع او با همه مسائل درگیر است، او در کانون مشکل است، زیرا در زمانه حضور دارد. او بیرون از تاریخ نیست، خود را با تاریخ و در تاریخ پیدا می‌کند. اوست که از بالا نگاه می‌کند و بسیاری چیزها را که چشمان عادی نمی‌بینند، به خوبی تماشا و نظاره می‌کند و با آنها حرف می‌زند و دمخور می‌شود (داوری، ۱۳۷۴: ۷۱).

۴. گرایش فیلسوف به مبناجویی و کشف بنیادها و درک جوهر و ماهیت امور، در پرتو زمانه باعث می‌شود که متفکر فیلسوف به بنیانهای سیاست و حقیقت آن توجه کند.
۵. پرداختن صریح و دقیق متفکر به مقولات و مقومات حوزه سیاست، حکایت از وجود اندیشه سیاسی در او دارد.
۶. از این موارد که بگذریم، یک عامل و معیار هست که انحصاراً بازخوانی اندیشه داوری را در قلمرو سیاست ضروری می‌سازد و آن پردازش داوری به فیلسوف سیاسی بزرگ ایران، یعنی ابونصر فارابی است. این متفکر مؤسس فلسفه اسلامی که عنصر برجسته افکارش، مدینه فاضله است، بخش مهمی از نهاد فلسفه سیاسی ایران را - اگر بتوانیم چنین عنوانی را بپذیریم - تدوین و تأسیس کرده است.

داوری و فلسفه

آیا داوری فیلسوف است؟ پاسخ به این پرسش راه را برای جست و جوی نوع اندیشه سیاسی او باز می‌کند. در آرا و آثار داوری نمی‌توان ردپایی از جامعه‌شناسی سیاسی، علم‌سیاست و نظریه سیاسی یافت. البته گاه به عرض و در حاشیه، گریزی به این چیزها می‌زند که هر چند بسیار مفید و مؤثر است اما صرفاً در جهت هدف و افق کلی اندیشه وی است؛ برای مثال به مسئله کارآمدی و قانون در نظام سیاسی و نهادهای حکومت (از مباحث مهم علم سیاست)، اشاره می‌کند به نیروها و مناسبات اجتماعی و تعاملات دولت - جامعه (که در محدوده جامعه‌شناسی سیاسی است) توجه دارد و گاه نیز در پوشش نگرش انتقادی به الگوی سیاسی و نظام مستقر، نشانه‌هایی از نظریه‌پردازی سیاسی را بروز می‌دهد. اما به جرأت می‌توان گفت که این اندک، سهمی ناچیز در روایت فلسفی او از سیاست دارد.

داوری هم به شهادت آثار و اندیشه‌اش فیلسوف است و هم به فلسفیدن تخلق دارد. آداب و مناسک فلسفی را به جای می‌آورد. از هیاهو گریزان است، در گزینش واژه‌ها و عبارتها دقت و وسواس شگفتی به خرج می‌دهد و می‌کوشد پا از گلیمش بیرون نگذارد، رأی صادر

نکند و به تعبیر عالمان قدیم و جدید، فتوا و فرمول ندهد. از فلسفه به جد دفاع می‌کند و به نظر نگارنده هر چه در فلسفیدن تمرین می‌کند، به «پرسش» که مادر فلسفیدن است نزدیک‌تر می‌شود. بدین ترتیب فیلسوف متفکر به آغوش آرامگاه ابدی خود، یعنی «پرسش» بازمی‌گردد و آرام می‌گیرد. آخرین آثار فکوران و تأمل برانگیز مکتوب داوری که عمدتاً در یادداشت‌های مجله نامه فرهنگ چاپ می‌شود، پرسش محور است. پرسش یا پرسشهایی طرح و نهایتاً نتیجه واقعی به پرسشی نو ختم می‌گردد.

داوری در باب فیلسوف نامیدن دیگران سخت‌گیری می‌کند و وسواس دارد، پس این حکم در مورد خودش هم جاری است. به تعبیر دیگر میان فاضل و فیلسوف فاصله‌ای میان آسمان تا زمین است. فاضل نخستین گام است. بعد عالم است که کارش جمع‌آوری و تعلیم مطالب فلسفی است. پس از آن شارح است. بعد نوبت به محقق می‌رسد و در نهایت پس از او فیلسوف قرار می‌گیرد. البته این بدان معنا نیست که باید از فضل شروع کرد و به فلسفه رسید، بلکه تقسیم‌بندی داوری بدین معنا است که فیلسوفان حقیقی اندک شمارند. بر این اساس کسی مثل خواجه نصیرالدین طوسی نه یک فیلسوف که محقق فلسفه است که حداکثر همتش بیان تمایزات فلسفه ابن سینا و فارابی است (داوری، ۱۳۷۷: ۵۸). فیلسوف همه مدارج فوق از فاضل تا محقق را داراست، اما عکس آن درست نیست. هر فیلسوفی فاضل هست، اما هر فاضلی فیلسوف نمی‌تواند باشد.

به راستی فلسفه چیست که داوری این همه بر آن سخت‌گیری و پافشاری می‌ورزد. فلسفه در معنای خود حب دانایی است. این دانایی به معنای معلومات نیست، بلکه رفتن از ظاهر به اعماق امور و دستیابی به جوهر و حقیقت آنها در ساز و کاری خاص است، یعنی نوعی بصیرت است. فلسفه گونه‌ای از تفکر است و اگر نتواند خدمت و کارکرد تفکر یعنی رسیدن به حقیقت را برآورده کند، دیگر ماهیت خود را از دست داده و نمی‌تواند فلسفه قلمداد شود:

«فلسفه علم نظری و بحث در اعیان موجودات است و در آن از چیستی اشیاء پرسش می‌شود. هر وقت و هر جا که چنین پرسشی بشود و هر قومی که طرح [این نوع] پرسش کند، پرسش فلسفی کرده است» (همان: ۳۱).

بی‌گمان شیوه‌ها و روش‌های فلسفیدن در ادوار مختلف، متفاوت می‌شود، اما پرسش اصلی فلسفه همان و زادگاهش هم یونان است. باید توجه داشت که این نظر متضمن آن نیست که پاسخ به پرسش همواره یکسان و یکی باشد.

مراد داوری از تأکید بر «چیستی شیء» همان درک و فهم حقیقت امور و اشیاء است. منظور از اصالت تفکر فلسفی، جاودانگی آن نیست، که این تفکر است که جاودانه است و فلسفه صورتی از آن است که دوره خاصی دارد و اکنون دست کم فلسفه غرب، از یونان تا کنون، به پایان رسیده است و دیگر آن شور و شوق سقراطی و ماهیت فلسفه که تذکار است، از میان رفته و فلسفه تبدیل به نتایج و روش شده است. فلسفه، علم اعلی است (داوری، ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۶) و بنیاد و اساس سایر علوم است. پرسش از «چیستی» نیازمند آن است که دانش متکفل آن، از هر قید و بندی حتی از شرع و وحی آزاد باشد. فلسفه هم از نوع مشائی و هم اشراقی از قید و التزام به وحی و متابعت دیانت فارغ است. متکلمان و فلاسفه هر دو به این امر اشاره کرده‌اند. فلسفه یک بنای کلی و به هم بسته است که بر مبانی و اصولی استوار است. بنای فلسفه حقیقی به گونه‌ای مرتبط و در هم بسته است که اگر رخنه‌ای در یک قسمت آن ایجاد شود، بقیه بنا هم سست خواهد شد (داوری، ۱۳۷۷: ۳۹). داوری با نظر صدرایی و به نقل از ارمطو ضمن تقسیم‌بندی فطرت به اول و ثانی، فلسفه را فطرت ثانی می‌داند:

«طلب فلسفه موقوف به سیر از فطرت اول به فطرت ثانی است و تا این سیر صورت نگیرد، فلسفه هم ممکن نمی‌شود. فطرت اول حالت عادی ما در برخورد و تماس با امور و مسائل زندگی روزمره و تعلیم و تعلم علوم رسمی است. علوم جدید اعم از علوم طبیعت و علوم انسانی و اجتماعی، همه به فطرت اول مربوط است» (داوری، ۱۳۷۴: ۱۵۵-۱۵۴).

بخشی از تعریف فلسفه به شناخت روش آن بازمی‌گردد. لئواشترائوس روش فلسفه را که مایه تمایز آن از دیگر علوم است، دستیابی به حقیقت امور و اشیاء بدون مدد از دین و وحی می‌داند (اشترائوس، ۱۳۷۲: ۶). از نظر داوری بی‌التزام بودن فلسفه به شرع و وحی از اوصاف ذاتی فلسفه است. در بحث از مسائل، فیلسوف حقیقی به برهان عقل اعتنا دارد و هرچه را که

نتواند برهانی کند، در شمار مسائل فلسفه نخواهد گنجانند (داوری، ۱۳۷۴: ۱۶۵). اگر از نگاهی دیگر فلسفه را دارای سطوحی بدانیم، از فلسفه حقیقی تا علم و فضل، فلسفه دو سطح کلی خواهد داشت: یکی سطح آموزش است که سایر مراتب از محقق تا فاضل در ذیل آن قرار می‌گیرند و دیگری سطح تصرف و صاحب‌نظری و تأسیس است:

«فلسفه دو سطح و رتبه دارد: یکی مرتبه‌ای است که آن را مثل علوم دیگر می‌آموزند و این آموخته‌ها از آن جهت اهمیت دارد که مقدمه هم‌زمانی با اهل تفکر است. البته بسیاری کسان که فلسفه می‌خوانند ولی از این مقدمه خارج نمی‌شوند. وجود این عده گرچه برای حفظ و آموختن مطالب به دیگران مفید و مغتنم است، اما فلسفه عین این آموخته‌ها نیست، بلکه [مرتبه دوم این است که] فیلسوف با سیر در آنها، آمادگی و استعداد و قابلیت پیدا کرده و به قول افلوطین، چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند و آوازی را می‌شنود که گوش [های] عادی و معمولی نمی‌شنوند» (همان: ۲۲).

وقتی در زبان فلسفی داوری تأمل کنیم و به ارتباط شبکه گفتاری وی در روایت فلسفی از مسائل مطرح شده در آثارش پردازیم، به همان جوهر فلسفه که دستیابی به حقیقت امور است، نزدیک می‌شویم. فلسفه حقیقی آتشی است که در جان متفکر می‌افتد و این آتش در بسط خویش بنیاد و اساس سایر علوم و حتی شناخت مناسبات آدمیان واقع می‌گردد. داوری فراز زیر را از نامه هفتم افلاطون که خود نیز می‌تواند مصداق آن باشد، نقل می‌کند:

«آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات عادی بتوان بیان و شرح نمود، بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره مستوفی درباره آنها در پرتو همکاری درونی و معنوی یکباره آن ایده مانند آتشی که از جرقه پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌شود، آن گاه راه خود را بازمی‌کند و توسعه می‌یابد» (همان: ۲۳).

داوری در تعریف فلسفه متأثر از فارابی است. فارابی از این نظر یک فیلسوف کامل و ناب است، زیرا به شأن حقیقی فلسفه که تصرف است، نائل شده است. فارابی تا آنجا پیش می‌رود که دین صحیح را دینی می‌داند که بر فلسفه مبتنی باشد (داوری، ۱۳۷۷: ۳۴). در اندیشه اوست

که به مدد عقل، فلسفه سلطان تفکر و تاج اندیشه و ملاک حکم و احکام در همه چیز قرار می‌گیرد (داوری، ۱۳۶۳: ۴۰). پیدایش علوم و به تبع مطالعه و شناخت مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و دستیابی به فن، سازمان و احکام و تجویزهای مناسب این مناسبات، همه موکول به آن شور و شوق سقراطی است که اگر آن نباشد، چیزی حاصل نمی‌شود.

سرچشمه‌های اندیشه سیاسی

اکنون که تا حدود زیادی به نسبت میان اندیشه داوری و فلسفه و به اینکه این اندیشه، فلسفی است نائل شدیم، به این می‌پردازیم که مبادی تفکر سیاسی وی کدامند. بخش مهمی از وجوه فلسفی اندیشه سیاسی داوری از پردازش او به مهم‌ترین متفکر سیاسی ما، یعنی ابونصر فارابی حاصل می‌شود.

تأثیرپذیری از فارابی

میراث فلسفه اسلامی بی‌گمان اثری جدی در شکل‌گیری تفکر داوری داشته و در این میان فارابی مقام اول را دارد. آثار داوری بیشتر در مورد فارابی و مقام او در فلسفه اسلامی است که در حد مؤسس آن است. فیلسوف مؤسس کسی است که قدرت تصرف در اندیشه فلسفی پیدا می‌کند. در خصوص بحث ما یعنی خاستگاه اندیشه سیاسی داوری، باید از کلیت فلسفه فارابی یک پله بالاتر رفته، بر مدینه فاضله او تمرکز کنیم. نتیجه آنکه بیشترین تأثیر داوری در حوزه فلسفه سیاسی، از ناحیه مدینه فاضله فارابی است.^۱ در این مجال به خوانش داوری از منظر مدینه فاضله فارابی پرداخته، اثر آن را بر تفکر سیاسی داوری جست‌وجو می‌کنیم.

مدینه فاضله یک طرح کلان است که شاید به تعبیر هانری کربن در آخرالزمان تحقق پیدا کند (داوری، ۱۳۵۴: ۱۰۰). هر چند این رأی کربن بیشتر از روی علاقه و در حد کلمات قصار است، زیرا مفهوم آخرالزمان با تصور انقراض همه مدینه‌ها و حضور فرد آدمی که در عین تنهایی بار گناه را بر دوش گرفته، در برابر میزان ایستاده، ملازمت دارد (همان: ۱۰۰)، که اینجا توجه داوری به تأثیر ریشه‌های نظری مسیحیت در اندیشه کربن است. از دیدگاه داوری

اندیشه مدینه فاضله نوعی افق‌گشایی است که مراحل خود را در طی زمان به شرط پیوستگی نشان می‌دهد. از حیث منطق درونی، مدینه فاضله فارابی توانسته است با دین هماهنگ و روایتی برهانی و فلسفه‌پسند از اسلام به دست بدهد:

«فارابی فلسفه را عین آرای اهل مدینه فاضله می‌دانست و معتقد بود که رئیس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع رئیس و فیلسوف مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است» (داوری: ۱۳۷۷: ۱۳).

از میان انواع فیلسوفان چهارگانه که فارابی تعریف می‌کند، چهارمین نوع، فیلسوف حقیقی است و می‌تواند رئیس مدینه باشد. اوست که فلسفیدن را در معنای حقیقی تشبیه به خدا می‌داند (همان: ۱۶۰). داوری البته با اکراه از این گفته فارابی تعبیر به «خداگونگی» می‌کند و فیلسوف را نزدیک به حکمت خداوند می‌داند. یعنی قضای خداوند را می‌شناسد، از قدر او متابعت می‌کند و با تدبیر خداوند در عالم آشنا می‌گردد. (همان: ۱۶۰) این تدبیر در واقع همان سیاست است که در معنای مدینه فاضله فارابی رخ می‌نماید و می‌تواند سیاست اسلامی محسوب شود. اهل سیاست در قلمرو مدینه فاضله باید اهل حکمت هم باشد. او اگر حکمت داشته باشد ولی ریاست نکند، اهل سیاست نیست. در هر صورت رئیس مدینه فاضله باید اهل نظر باشد و حکمت بداند. از اینجا است که مرجعیت سیاست فیلسوف به وجود می‌آید. بدین ترتیب فیلسوف در سیاست خویش تابع افواه مردم نیست. او به سعادت خلق می‌اندیشد. سیاست هر چند با تحقق مدینه ملازم است، اما اصول و مبانی آن از خارج مدینه اخذ می‌شود. هر چند اگر مدینه نباشد، سیاست هم نیست، ولی به باور فارابی سیاست تابع مدینه نیست و به اقتضای تغییرات آن دگرگون نمی‌شود (همان: ۸۲).

تأثیراتی که مدینه فاضله فارابی بر داوری داشته است عمدتاً در دو چیز خود را به صورتی گسترده در اندیشه او نشان می‌دهد: اول اینکه داوری شدیداً از سیاست عملی‌گریزان است و هرگز به پند و اندرز سیاسی، دادن نظریه و راهبرد علاقه‌مند نیست. به همین دلیل برخلاف مصلحان اجتماعی - سیاسی، جریان‌ساز نیست و خود او به این نکته واقف است. البته بدینی

داوری به سیاست منحصر به او نیست، بلکه در کل تاریخ ایران و میراث روشنفکری و نیز فرهنگ عامه، نظایر آن به خوبی قابل احصا و بازنمایی است و یک پدیده فرهنگی و تاریخی به شمار می‌رود. البته برخی از علل بدینی داوری به سیاست، استیلا و قدرتی است که در فلسفه سیاسی مدرن ظهور کرده و به فعلیت رسیده است. در نگاه داوری با سیاست هیچ حقیقتی محقق نمی‌شود (داوری، ۱۳۷۴: ۳).

دوم اینکه تمرکز داوری، بر مباحث فلسفی صرف است، بی‌آنکه در صدد ارائه راهبرد و نظریه و یا دست کم نشان دادن طریقی باشد که آن تفکر نظری بر صحنه سیاست عملاً اثر گذارد یا آزمون شود. از نگاه داوری هر گونه عدول از این وضعیت، به تولید ایدئولوژی و در نتیجه حجاب تفکر می‌انجامد. بنابراین کسی نباید از درون آرای فارابی و نیز نظریه مدینه فاضله در پی برنامه‌ای باشد، راهنما و دستورالعملی بخواهد و چنین هدفی مساوی نفی تفکر فارابی است (داوری، ۱۳۷۷: ۷۸). نظریه مدینه فاضله را هر چند با عناوین سیاست فارابی و علم مدنی وی نام برده‌اند، اما این کار نباید به این بینجامد که ما او را اهل عمل بدانیم. او هرگز از نزدیک با مسائل سیاسی آشنایی نداشت. سیاست او بر مجموعه روان‌شناسی و جهان‌شناسی او مبتنی است و از آن قابل تفکیک نیست. به همین دلیل مفهوم مدینه فاضله او همه ارض مسکون را شامل می‌شود. این مدینه برنامه سیاسی «امروزی» نیست، بلکه فلسفه نبوت است (کربن، ۱۳۷۷: ۲۳۰).

نقد فلسفه سیاسی غرب

سر منشأ دیگر فلسفه سیاسی داوری، بازخوانی و نقد فلسفی غرب، تمدن غربی، تجدد و علم جدید است. در واقع در این قسمت داوری می‌کوشد در سپهر موضوعات فوق، ریشه‌های فلسفه سیاسی غرب را مطالعه و نقادی کند. نتیجه این اهتمام، بیان و شرح حقیقت و جوهر سیاست مدرن غرب است. محور اصلی این کوشش، بازنمایی رابطه قدرت و تفکر - فلسفی - در تمدن غرب است. این مطالعه از تمدن و تأسیسات سیاسی و اجتماعی و فرهنگ غرب مدرن آغاز می‌شود و تا سقراط به عنوان پیشگام تفکر فلسفی غرب پیش می‌رود. نهایتاً پس از

درک پیوستگی فلسفی غرب از یونان تا پایان دوران مدرن، به این نتیجه می‌رسد که چگونه میان سیاست غرب و میراث فلسفی آن، نسبتی اساسی و رشته‌ای محکم برقرار است و تنها در صورت زوال تفکر فلسفی غرب است که تزلزل در ارکان سیاست و فرآورده‌های امروز غرب راه پیدا می‌کند و البته سالهاست که این اتفاق افتاده و آثار آن به تدریج در حال ظهور است.

ردیابی مفاهیم سلطه، استیلا، تصرف و قدرت در تاریخ فلسفه غرب و مطالعه ارکان و ابعاد تمدن غرب و آمیختگی آن با شئون سیاسی غرب جدید، مجرای تولد نقد داوری بر فلسفه سیاسی است. چیستی و چرایی سلطه و استیلا در میراث فلسفی غرب، تنها راه نقد علم جدید و از نظر ما دولت مدرن و نهادهای آن است. همه این مناسبات و مظاهر، روبناهای تفکر غربی هستند. این تفکر فلسفه است و فلسفه باطن غرب است و تا آن را نشناسیم، شناخت ظواهر ناممکن است (داوری، ۱۳۷۴: ۱۶). فلسفه بنیاد نظامهای مدنی، اقتصادی و فرهنگی غرب است. مناسبات و معاملات مردمان بر فلسفه استوار است و فلسفه از پس این ظواهر و نظامها در حیات و زندگی روزمره مردم اثر نهاده است (داوری، ۱۳۷۹: ۵۶).

برای درک مفاهیم سیاسی تمدن غرب، باید روایتی فلسفی از آنها ارائه داد. این روایت در ضمن، تاریخی هم هست، یعنی ظهور و تحول مفاهیم سیاسی را در بستری تاریخی مطالعه می‌کند. به راستی تفکر فلسفی غرب در پی چه بود که به اینجا رسید؟ مگر مشکلی بود که فلسفه متولد شد و از درون آن به تدریج غرب امروز سر برآورد؟ اگر از خود فلسفه پرسیم، علت ظهور فلسفه، پرسش انسان از چیستی و از حقیقت بوده است. اما چاره‌جویی و پاسخ‌یابی برای این پرسش به ظهور بشر جدیدی انجامید. در واقع نگاه انسان به خودش دگرگون شد. سقراط در حکم بیان‌گذار و مؤسس فلسفه غرب که هویتی یکدست را برای سنت فلسفی غرب فراهم کرد، شعار سردر معبد دلفی، یعنی «خودت را بشناس» را طریقت خود قرار داد. او در پی کشف حقیقت انسان بود و کوشید با خوانشی فلسفی به این حقیقت دست یابد. اهتمام اصلی سقراط علم به جهل بود، اما روش و فلسفه سقراطی تبدیل به اصل مذهب اصالت بشر در رنسانس اروپا شد و منشأ آثار بزرگ و اساس امپریالیسم غرب گردید (داوری، ۱۳۶۳: ۳۶).

درک و مطالعه انسان بریده از واقعیت و تبدیل او به یک وجود ذهنی و مرجعیت آن وجود در فلسفه غرب، باعث بنیان‌گذاری علمی شد که خود بشر دایرمدار آن بود. بسیاری از تظاهرات سیاسی غرب قدیم و جدید در واقع نشانه‌های این تغییر نگرش انسان به خودش بود. انسان در اساطیر یونان تنها بود و زمانی که پرومته، آتش (خرد) را به انسان بخشید در واقع آغاز جدایی میان انسان و آسمان شد. مرجعیت «عقل» در بشر که در هیأت فلسفه بروز کرد، یگانه یاور انسان در مقابل آسمان بوده است. انسان برای آنکه در مقابل آسمان، دنیای مخصوص خود را برپا کند، «اوتوپیی» را آفرید. به همین دلیل «اوتوپیی» اساس فلسفه سیاسی و تمدن غرب است. غرب با اوتوپیی می‌کوشد بر همه موانع و مشکلات فایق آید. اوتوپیی در تاریخ غرب بسته به زمان و مکان، تعالی خود را طی کرده و «تجدد»، اوتوپیی تحقق یافته غرب است. داوری، در کتاب اوتوپیی و تمدن غرب و نیز کتاب فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، به تبیین مبانی اوتوپیی‌های غربی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که اوتوپیی، تأسیس جهانی فارغ از شر و شور را با توسعه عقل بشری نوید می‌دهد (داوری، ۱۳۷۷: ۹۵ و ۱۰۷).

اوتوپیا مظهر حکومت «عقل بنیاد» بشر است که به تدریج در «لویاتان هابز»، دموکراسی «روسو»، دولت مطلق «هگل» و در دولتهای جدید غرب و جمهوری جهانی «کانت» تجلی پیدا کرده است. مؤلفه‌هایی مثل نظم، قانون و نظریه از شاخصهای اصلی و بنیادین اوتوپییای غربی است: «غرب در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود، تخفیف همه دردها و رخ زردیها را در رؤیای استقرار ضرورت عقلی و حکومت عقل جست‌وجو کرده و خواسته است رؤیای بهشت را در زمین، در میان اقیانوسها و حتی در فضا بر مبنای قانون عقلی محقق سازد» (همان: ۹۷).

در تفکر اوتوپیی، انسان، هستی و همه چیز و همه موجودات، در سازوکاری خاص به شناخت درمی‌آید و زیر تیغ عقل بشر قرار می‌گیرد. از این نقطه عزیمت است که تئوری متولد می‌شود. تئوری یک نظر کردن بیطرفانه یا معطوف به حقیقت نیست. نظریه در خود تصرف و قصد تصرف را نهفته دارد.

در بازخوانی بنیادها و تاریخ اوتوپیی غرب، به مؤلفه‌ها و عناصر فکری‌ای برمی‌خوریم که

اساس و پایه‌های یک اندیشه اوتوپی است. گفتیم که عقل اساس اوتوپی و آفریننده آن است. فلسفه غرب می‌کوشد با تحقق اوتوپی‌های خود، به مراحل تکامل و تأسیس بهشت زمینی دست یابد. در هر مرحله از تفکر مغرب زمین، اوتوپی مؤسسانی داشته است. «آگوستین» در پی تعریف اوتوپیا از تفکر فلسفی مسیحی بود. «هابز» وضع مدنی را آورد. «بیکن»، «دکارت» و «کانت» اوتوپی علم را خلق کردند و «هگل» اوتوپی دولت را رقم زد که به صورتی دیگر در مارکس بازتولید شد. مؤلفه‌های نظم، استیلا، قدرت و هماهنگی و تناسب، جزء ذات اوتوپیا است و بدون اینها تحقق نمی‌یابد. اما نظم ابتدا در تفکر اتفاق می‌افتد و بعد خود را در نظم سیاسی نشان می‌دهد. همین‌طور تصرف و استیلا ابتدا در مبانی پدیدار می‌شوند و سپس در ظواهر نمود می‌یابند. از اینجا است که به تدریج فلسفه سیاسی داوری که حاصل خوانش او از فلسفه غرب است، خود را نشان می‌دهد. به تعبیر دیگر اگر درک حقیقت سیاست، نظم، سعادت و قدرت را دلمشغولیهای فلسفه سیاسی بدانیم، در اندیشه داوری این معانی بر ما گشوده می‌شود؛ پس با خوانش مفاهیم نظم، قدرت و استیلا به اجزای فلسفه سیاسی داوری نزدیک می‌شویم. روایت فلسفی به سرشت خود کلان و فراگیر است و هرگز جزئی را بی‌نسبت با اجزاء و بدون در نظر گرفتن عالمی که در آن واقع است مطالعه نمی‌کند. نظم را نیز ابتدا باید در تفکر دید تا ظهور و چگونگی آن را در عرصه سیاست به مرحله شناخت آورد:

«غرب از ابتدا طرح نظم واحد جهانی بوده است. اینکه این نظم از کجا و چگونه پدید آمد مطلب دشواری است. ولی آنچه می‌دانیم و از تاریخ آموخته‌ایم و می‌توانیم بیاموزیم این است که این نظم در صورت سیاسی و نظامی و اقتصادی ظاهر نشد. نظم غربی ابتدا در فلسفه و هنر بنیاد گذاشته شد و در علوم و صنایع و سیاست و اقتصاد قوام پیدا کرد» (داوری، ۱۳۷۸: ۲۵۴).

استیلا و تصرف‌گری، مؤلفه و عنصر اساسی اوتوپی غربی است. درک درست استیلا و تصرف‌گری در میراث فلسفی غرب، زیرساخت تولد نهادهای سیاسی مدرن است. به این ترتیب چستی دولت مدرن، پدیده‌های سیاسی‌ای مثل امپریالیسم، سازمان حکومت، روابط سیاسی، سازمانهای بین‌المللی و... منوط به شناخت این مؤلفه است. خودآگاهی هگلی نقطه

عزیمت روح استیلا و تصرف آدمی است. آدمی در فلسفه دکارت، کانت و هگل به فقر خود که مرحله‌ای از تاریخ تفکر است، آگاه می‌شود: «آغاز این خودآگاهی تمنا و طلب است و این تمنا صرفاً با خراب کردن مورد تمنا برطرف می‌شود» (داوری، ۱۳۷۴: ۲۲۷). «من» متفکر و صاحب تمنای هگل، در یک فرایند جدلی تاریخی از وجود اعتباری، به طبیعت می‌رسد و پس از خروج از طبیعت است که در دوران مدرن، خود را باز می‌نمایاند. این مرحله در اندیشه هگل به امری ضروری تبدیل می‌شود و مرحله‌ای از تفکر محسوب می‌گردد:

«در نظر هگل متعلق و مورد تمنا که بشر را به خودآگاهی می‌رساند، واقعیتها و اشیاء معلوم و معین نیست، بلکه میل و تمنای بشر از این واقعیات می‌گذرد تا به نفس تمنا و میل تعلق گیرد. بشر مانند حیوان نیست که فی‌المثل از اشیاء به عنوان غذا و وسیله ارضای میل خود استفاده کند، بلکه با میل خود تغذیه می‌کند. بشری که در طلب قدرت است تمنای او صرف جمع‌آوری مال نیست، بلکه می‌خواهد مورد تحسین قرار گیرد» (همان: ۲۲۸).

این تصرف خود را در سیاست و علم جدید نشان می‌دهد. استعمار چهره تصرف و استیلا و تمنای حداکثر بشر جدید است که در قالب دولت مدرن نمود می‌یابد. در علم جدید، روح تصرف و استیلا با تغییر در کارکرد افلاطونی ریاضی، آن را وسیله تصرف اشیاء می‌کند: «نسبت جدیدی که بشر با عالم دارد، صورتهای خیالی خود را به طبیعت و موجودات می‌دهد و بر طبق این صورت خیالی و ریاضی عالم را تغییر می‌دهد. علم ریاضی که در نظر افلاطون و ارسطو علم وسط بود، اکنون واسطه اطلاق صورتهای فرضی بر عالم و تصرف در آن شده است» (همان: ۱۳۳).

بخشی از تدارک فلسفی استیلائی فلسفی غرب که در هیأت سیاسی ظاهر شد، در آرای کارناپ آمده است. کارناپ در نقدی بر دکارت به جای «من» متفکر، چیز متفکر را می‌گذارد. دکارت «من» را به عنوان موضوع اثبات می‌کرد و این «من» دایر مدار حکم و علم و وجود است. کارناپ این موضوع را به «چیز» وسعت می‌دهد تا انسان هم تحت استیلائی خود بنیادی باشد. فلسفه کارناپ با امپریالیسم و استیلائی غرب بر عالم و آدم مناسبت دارد و این،

بسط فلسفه دکارت یا تحقق مرحله کامل تری از آن است (همان: ۱۶۹-۱۰۷).

از آنجا که استیلا جوهر و ذات تمدن اوتوپی غربی است، هرگز از مظاهر سیاست مدرن جدایی ندارد. در واقع پیامدهای آن، استیلائی فلسفی است که در عرصه اقتصاد، سیاست و علم بروز می کند (همان: ۲۰۲). داوری، روح استیلا و سلطه گری تفکر غرب را در رویارویی تاریخ یونان و ایران که آغاز استیلا است، بازخوانی می کند. او به مناسبت نقد نظریه یا استراتژی «جنگ تمدنها»ی هانتینگتون، با این تأکید که فرهنگها و تمدنها همواره در همزیستی بوده اند و با هم هرگز نجنگیده اند، استراتژی هانتینگتون را تقابلی از شرق و غرب می داند که معلول روح سلطه گر غرب است. اوتوپی غرب باید همه جا را فتح کند و در نمایشنامه «ایرانیان» آشیل، آغاز این تقابل به دوران «جنگهای ماراتون و سالاین» باز می گردد. به نظر داوری متفکران و مورخان غربی معتقدند که در جنگ ماراتون و نیز جنگ جهانی دوم تکلیف «آزادی» روشن شده است و با پیروزی آزادی، استبداد شکست خورده است. روایت فلسفی غرب از این جنگ در واقع ادامه اوتوپی است. از نگاه داوری غرب در مقابل شرق که در دوران مدرن در صورت شرق شناسی و استعمار تجلی یافت، به دنبال آن اوتوپی افلاطونی آتلانتیس است که در دریا غرق شده است (داوری، ۱۳۷۸: ۱۴۵).

نظم سیاسی تمدن غرب، حاصل پیوند علم و سیاست است که در ساحت اوتوپی اتفاق می افتد. ایمان به اوتوپی در قامت علم جلوه گر شده است. علم ترقی می کند و در مسیر ترقی خود همه معضلات و مشکلات را رفع می کند، بی آنکه اصلاً مشکلات مطرح شوند. پس در واقع ترقی علم کافی است و در جنب آن غرض و مقصد دیگری اهمیت ندارد. علم، «نظامی سیاسی» را بنا می سازد و نهادهایی را طراحی می کند و روابط و مناسباتی را تعریف می نماید که در میان آنها نظمی واحد حاکم است. این نظم معطوف به تصرف و استیلا، از درون یک «نظریه سیاسی» با آن ماهیت فلسفی که پیش تر بیان شد، متولد می شود. در این نظم، اجزای سازمان، نهاد، بخشها و تأسیسات با هم تناسب و هماهنگی دارند و راز پیشرفت غرب همین هماهنگی است (همان: ۷۸) حقوق بشر، آزادی، قدرت، تساهل، خشونت، مشارکت، قانون و...

در هماهنگی کامل هستند. به تعبیر دیگر در این نظام متجدد، آن قدر نظم حضور دارد که بسیار کارها می‌توان انجام داد. اما کاری را که با نظم آن سازگار نباشد نمی‌توان عملی کرد (داوری، ۱۳۸۱: ۱۷۵). دموکراسی نیز به همین معنا است، زیرا واجد قدرت اختیار و آزادی وسیع برای افراد و شهروندان است.

برای آنکه این نظام فراگیر، بی‌تعارض و یکدست باشد، ابتدا اتفاق در نظام فلسفی و فکری می‌افتد. بدین ترتیب که تعریفی انتزاعی و مجرد از انسان و بریده از عالم و شئونی که در روح و روان وی هست، ارائه می‌گردد. بعد به این انسان بریده و مطلق، قدرت انتخاب داده می‌شود. تعریف غرب از بشر، بشر طبیعی است. یعنی از این جهت که بشر است و بدون توجه به تعلقات دینی، تاریخی و فرهنگی تعریف می‌شود. این بشر طبیعی واجد حقوق بشر می‌شود. نظام سیاسی بر مبنای آن تعریف فلسفی از «انسان مطلق» تولید و تأسیس می‌گردد. یعنی انسانها قرار می‌گذارند و تعهد می‌کنند که این نظام را به رسمیت بشناسند. تمام فرق می‌پذیرند که اعتقادات خود را در کار دنیا و نظم حکومت دخالت ندهند. اعتقادات دینی در این نظم، منشأ اثر و تعیین کننده نیست. اینجاست که وجود تساهل و تسامح و مدارا به ضرورت حیاتی نظام سیاسی تبدیل می‌شود و جزئی از همان تناسب محسوب می‌گردید. در غرب، قدرت و حکومت چنان صورت و ماهیتی پیدا کرده است که آزادی و تسامح را لازم دارد. یعنی بدون آزادی، اعمال قدرت وضع غیرطبیعی به خود می‌گیرد. زیرا این قدرت عین عقلانیت است.

بر اساس نظر لاک، دین و یا هر چه که در قلمرو «قرارداد» نگنجد، مشمول تسامح و مدارا هم نمی‌شود. تساهل و تسامح در معنای سیاسی آن، یک صفت انسانی و اخلاقی نیست، بلکه یک وضع حقوقی و پیشامد تاریخی است که به عالم جدید و بشر نو تعلق دارد.

همدستی عوامل و مؤلفه‌های فلسفه غرب در قلمرو اوتوپی در عرصه‌های طبیعت، جهان‌گیری و توسعه، دانش و تجارت آغاز می‌شود. به تعبیر جان پلامناتس در تفکر مدرن، شناخت (علم)، ثروت و خوشبختی می‌آورد. فرانسیس بیکن از این حیث نخستین فیلسوفی بود که از آموزه خوشبختی سخن گفت. از دیدگاه او انباشت دانش از آن رو دلخواه است که بر

قدرت انسانها در جهت خوشبختی می‌افزاید. بیکن در کتاب فزونی و ارجمندی دانش، علم را در خدمت کارایی حکومت، یعنی کسب آسایش و امنیت قرار می‌دهد و آن را از داشتن هدف مستقل که کسب معرفت و نیل به حقیقت است، تهی می‌کند. اما در کتاب آنلاتیس جدید، سیاست را به علم تعبیر می‌کند و از آن زمان سیاست با علم همراه شد. این دو با یکدیگر و به نحوی به هم پیوسته، بسط یافته‌اند (داوری، ۱۳۷۸: ۳۶۱). به دلیل آن زیرساخت فلسفی و فکری، «علم جدید و قدرت چنان به هم بسته‌اند که هر جایی که یکی باشد دیگری نیز هست و اگر در یکی خلل راه یابد، می‌توان در آن دیگری هم نشانه‌های سستی و خلل را پیدا کرد. در چنین وضعی، سیاست و علم حکم خواهر و برادر پیدا می‌کنند و در نسبت میان آنها تعارف و تشریفات منتفی می‌شود و یا به حداقل می‌رسد. توقع احترام به علم و عالم نه از آن جهت زائد است که دانشمندان کارمندان دولت‌اند بلکه از آن روست که دانش و سیاست به هم بسته‌اند و هر دو به یک اصل تعلق دارند» (همان: ۳۶۳).

تجدد سیاسی آخرین مرحله و صورت تکامل یافته اوتوپای غربی و افلاطونی است و در آن هماهنگی اجزاء، تناسب، و نظم در حد اعلای خود ظهور و بروز دارد. رنسانس، نهضت‌های اصلاح دینی، رویش ایدئولوژیها، روند سکولاریزه شدن جوامع، ناسیونالیسم، جنبش‌های سیاسی، توسعه و پیدایش نظام‌های سیاسی مدرن از مراحل تکامل مدرنیته و ابعاد آن محسوب می‌شوند. اینها همه پیوندهایی با هم دارند و مانند چرخ‌دنده در همدیگر قرار می‌گیرند. علت این هماهنگی، وجود بنیادهای فلسفی یکسان و واحد است که روح خود را در همه این تأسیسات و تحولات گسترانده است.

تجدد، «عالم» جدیدی فراروی بشر گشود و آدمی در آن قرار گرفت، در هوای آن دم زد و متجدد شد. در این عالم همه اجزاء هم‌رنگ می‌شوند: «عالم متجدد عالمی است که نه فقط نظم و قانون دارد، بلکه نظم و قانون خود را نظم سراسر روی زمین و کل بشر می‌داند» (همان: ۸۳). رنسانس یک نگاه و بینش تازه بود و عالمی را کشف کرد که در آن «قلم ریاضی» رقم زننده سرنوشت بشر است. بدین سان فلسفه ره‌آموز علم و سیاست و تمدن شد (همان: ۶۲).

داوری با عنایت به بحث‌های راجع به اصلاح تفکر دینی، اصلاح مذهبی و عمدتاً آرا و افکاری که در دوره‌ای عبدالکریم سروش مطرح کرد و فراگیر شد؛ ضمن بازخوانی نهضت‌های اصلاح دینی در اروپا، معتقد است که آن اصلاحات ریشه در تمدن اروپایی داشته است و بخشی از تحقق مدرنیته و آن عالم جدید بود که در ایران چنین نیازی وجود ندارد. اما در کشور ما نیاز به اصلاح دینی از جنبش اصلاح مذهبی که رایج شده است، ناشی از وضع بیرونی و نیاز نفسانی به پیشرفت و توسعه اجتماعی است نه در ضرورت مسئله و اصل دین. این توهم که لازمه تغییرات مطلوب در سیاست، اقتصاد و اجتماع؛ تغییر در اعتقادات دینی است، اساس نهضت‌های اصلاح دینی در کشور ما است که به کلی متفاوت با غرب است (همان: ۸۰). از دیدگاه داوری تقلید آن اصلاحات به دلیل اقتضائات نهادی متفاوت دین اسلام با مسیحیت در ایران ره به جایی نمی‌برد و اصلاً آن اهداف اصلاحات دینی غربی را در پی نخواهد داشت. مشکل مسیحیت آن بود که فقط آخرت را می‌دید، اما اسلام هم دنیا را می‌بیند و هم آخرت را و به این جهت فقه علم دنیا است. اگر به وسعت مباحث فقه نگاه کنیم می‌بینیم که قسمتی از دین مصروف امور دنیوی شده است (همان: ۸۱).

سکولاریسم و سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که در نگرش و فکر انسان غربی اتفاق افتاد و در بسترهای مختلف به ویژه عرصه سیاست خود را نشان داد. سکولاریزاسیون در سپهر فلسفی نوعی مواجهه با همه چیز است. تلقی اشیاء و طبیعت به عنوان وسایل و ابزارهای قدرت و تصرف و مصرفی شدن همه چیز است: (همان: ۱۱۵-۱۱۳)

«از آغاز عصر جدید، جهت نگاه آدمی به موجودات و مبدأ موجودات تغییر کرد. طبیعت که در نظر یونانیان عین نشاط و در نظر فیلسوفان مسلمان مبدأ حرکت و سکون و در چشم اهل دیانت تا زمان رنسانس آیت و نشانه قدس و مظهر جمال آفریدگار بود، به موجود بی‌جانی که باید به تصرف و تملک درآید، تنزل کرد» (همان: ۱۲۲).

این معنای واقعی سکولاریزاسیون است. دولت مدرن که نماد تجدد است، برنامه‌های وسیع تحقق سکولاریزاسیون، تصرف و توسعه را بر عهده دارد. مقولات «ملی» را عمدتاً دولتهای

مدرن که محصول نظریه سیاسی هستند، می‌پروراند. هویت ملی در واقع از دیدگاه فلسفی تحقق همان بشر انتزاعی و تعریف انسان معلقی است که بدون عالم و بدون اعتقادات و دلبستگی‌های او تعریف شده است. این بشر در قالب ناسیونالیسم به عنوان روح ملی، منشأ قدرت و حکومت و آداب و قوانین و اخلاق قرار می‌گیرد (همان: ۱۷۳). ظهور و تفوق دولت مدرن در معنای هگلی آن باعث می‌شود که علم هم در ذیل سیاست قرار گیرد و تبدیل به ابزار شود. وقتی دولت و حکومت در تدوین طرح تحقیقاتی وارد می‌شوند و آرای همگانی ملاک و میزان اجرا یا مهمل گذاشتن طرح‌های بزرگ علمی می‌شود، نشانه آن است که قدرت علم در ذیل قدرت سیاست قرار گرفته است» (همان: ۳۶۷).

داوری و ایران

عقب‌ماندگی ایران

روش نگارش و کتابت در آثار داوری روش خاصی است. ارجاعات بسیار اندک ولی در متن اشاره زیاد است. در واقع آثار داوری اشارات است و از روش‌های مرسوم «علوم انسانی» یعنی نگاه به مراجع و منابع چیزی حاصل نمی‌شود. اما خواننده در کلیت مسئله و سیر کلی و جامع آثارش تصدیق می‌کند که وسعت اطلاعات و اشراف داوری بر منابع و مستندات در حد بسیار خوبی است. بی‌گمان آن «درد» فلسفی، بیان «درماندگی» و آن «دلشکستگی» داوری نسبتی اساسی با تاریخ ایران برقرار می‌کند. گویی ایران فرزند عزیزی است که او از نو در یک تعامل و همدلی با او آشنا می‌شود. این موضوع به دلیل اعتقادات شخصی و احساسی داوری نمی‌تواند باشد، بلکه برخاسته از تفکر است. تفکری که در قالب فلسفه در آثار داوری روان و جاری است. در این قسمت به روایت فلسفی داوری از ایران معاصر و نسبتی که این روایت با سیاست برقرار می‌کند و مسائل سیاست ایران را بازتاب می‌دهد، می‌پردازیم.

داوری به عمق تاریخ معاصر می‌رود و به نحوه و چگونگی آشنایی و برخورد ما با غرب می‌پردازد و منشأ و مبادی مختلف این برخورد را درمی‌یابد. در خروج از این سیر تاریخی

است که برای آینده تدارک فکری و معرفتی می‌کند. در طی این سفر، گاه به عَرَض به مسائل سیاسی هم می‌پردازد و بخشی از وجوه اندیشه سیاسی خود را در ذیل این مقولات آزمون می‌کند. می‌توان مدعی شد که راه و روش داوری برخلاف دیدگاه غالب در سنت سیاست پژوهی کشور، به این نکته نمی‌انجامد که «ما چگونه ما شدیم»، بلکه در مقابل، این الگو به دست می‌آید که «ما چرا ما نشدیم». تاریخ معاصر ما نتوانست «مایی» به دست دهد و این نتیجه البته کاملاً دقیق است. پژوهشگران علم سیاست در ایران علی‌رغم آشنایی با مظاهر دولت و سیاست مدرن، به دلیل فقر روشی و نظری نتوانسته‌اند دریابند که در دنیای غرب، «ما» ابتدا در نظام فکری و فلسفی غرب تدوین شد و وجود ذهنی آن در تکاملی فلسفی به ویژه در نظریه دولت مدرن «هگل» - در حکم عامل و کارگزار تعریف و تعیین «ما» - در قالب عناصر ملی به ویژه «هویت ملی» تشخیص یافت و بعد در سطح جامعه پدیدار شد. بنابراین فقدان وجود «دولت مدرن» منسجم و بومی در ایران، شکل‌گیری «ما» را از اساس ناممکن ساخته است. این «ما» که در پژوهشهای راجع به هویت ایرانیان صورت می‌گیرد، فاقد بنیادهای فلسفی و فکری مدرن است. «ما نشدن ما ایرانیان» در اندیشه سیاسی داوری از طریق نقد طرق مواجهه ما با غرب صورت می‌گیرد.

به نظر داوری علت فلک‌زدگی ما، فقدان آن شوق سقراطی است که مایه تذکار آدمی می‌گردد. این شوق در تاریخ معاصر ما غایب است و اندک سوسویی هم که بوده، زود خاموش شده است. داوری این امر را در مواجهه فلسفی ملاعلی مدرس تهرانی از آخرین محققان فلسفه اسلامی و بدیع‌الملک میرزا بازخوانی می‌کند. ملاعلی مدرس تهرانی کتاب بدایع‌الحکم را در پاسخ به پرسشهای هفتگانه بدیع‌الملک میرزا نوشت. نکته مهم داوری که از یک باور فلسفی برمی‌خیزد این است که یکی از مشکلات ما و نیز مشکل ملاعلی مدرس تهرانی و بدیع‌الملک میرزا این است که شوق فهمیدن و تذکار که بنیاد فلسفه است در آنها و ما ایرانیان امروز نیست، بلکه دغدغه ما درست یا نادرست بودن و تمییز این از آن بوده است. غافل از اینکه فهم و تمییز درست از نادرست، بر حسب اینکه کدام اصول و مبانی (تفکر

فلسفی) را پذیرفته باشیم، فرق می کند (داوری، ۱۳۶۳: ۴۵-۴۳).

یکی از وجوه تمایز داوری که نزد کمتر متفکر ایرانی به چشم می خورد، مواجهه او نسبت به تاریخ علوم انسانی در ایران است و این را البته از طریق بازخوانی فلسفی تدارک می کند. او به آغازه های تولد چیزی - از همان آغاز تاکنون مبهم - اشارات درستی دارد که برای تدوین تاریخ علم سیاست در ایران بسیار ضروری و مفید است. این اتفاق «جالب و جدی» در مطالعه فلسفی وی از نخستین مواجهه ایرانیان با غرب و اروپا روی می دهد. پس از ارائه چرایی و چگونگی یک برخورد فلسفی بی رمق و بی فرجام با فلسفه اروپایی در مواجهه فکری ملاعلی و بدیع الملک، اولین مواجهه در بستر سیاست روی می دهد و او برخورد دولتمردانی چون مستشار الدوله، میرزا ملکم خان، سید حسن تقی زاده و سیاسیون اصلاح طلب ایرانی مثل سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ احمد روحی، (یعنی منادیان اتحاد اسلام) با غرب را تبیین می کند:

«نظر من به راهگشایان تفکر و علم و تمدن غربی در ایران است که همگی اغراض سیاسی داشتند و آزادی و عدالت اجتماعی می خواستند ... وجه مشترک همه اینها ظاهرینی بود ولی همه به یک اندازه ظاهرینی نبودند... مستشارالدوله که از مشاهده وضع زندگی فرانسویان و ترقیات علمی و اجتماعی ایشان متحیر شده بود، می خواست رمز این پیشرفت را بداند. میرزاملکم خان ناظم الدوله خیال او را راحت کرد و جواب داد که رمز پیشرفت اروپاییان در لفظ «قانون» است... بعدها سید حسن تقی زاده در شماره اول دوره جدید [مجله] کاوه نوشت: " ... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا، بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات... " (همان: ۴۷-۴۶).

بدین ترتیب فهم مبناها و ریشه های فلسفی تمدن غرب و به تعبیر داوری فرهنگ اروپایی کنار رفت و به جای آن «تمدن» اصل واقع شد. این تمدن که ظاهر فرهنگ بود، با زبان و فهم سیاسیون نسبتی مناسب داشت و از اینجا بود که جنگ میان مقلدان کهنه و نو آغاز شد. بدین ترتیب بنیان گذاری علم سیاست در ایران، بر پایه های لرزان منازعات سیاسی بود نه بر بنیادهای فلسفی آن که در غرب تدوین شده بود. از دیدگاه داوری این مواجهه ناقص، پیامدهای

ناصواب و کژتابیهای خود را در زبان و سنت علمی ایران به جا نهاد:

«ملت که تا آن زمان به معنای دیانت بود، رفته رفته در میان ایرانیان معنی تازه پیدا کرد و این معنا چنان شایع شد که معنی اصلی لفظ فراموش شد و ای بسا که درس خوانده‌های امروزی معنی لغوی ملت را ندانند و نشنیده باشند» (همان: ۴۸).

به این ترتیب ملت در معنای جدید، شأن و مقام دیانت در فرهنگ ایران را به خود اختصاص داد. شکست تجربه تجدد در ایران معلول نوع مواجهه نادرست با مبانی فرهنگ و تمدن غرب بوده است. پیش از این باید دانست که این مواجهه از دو کانون بوده است. یکی دولتیان و دیگری مصلحان. مشکل مصلحان این بود که با ایمان به سوی تجدد رفتند. حاصل این ایمان شعار اتحاد اسلام برخاسته از آن ایمان، تفسیر شریعت اسلام با قواعد اجتماعی و مدنی غرب بود (همان: ۴۹).

«سیدجمال و اتباع او ایمان به عقل و خرد را سفارش کردند و آن را عین تفکر و شرط رستگاری دانستند» (همان: ۵۰).

تبدیل فلسفه به ایمان یعنی تبدیل نظریه به عمل، خود به خود به فهم و درک حقیقت نمی‌انجامد و در نهایت تنها برنامه‌ای برای همزیستی در پی دارد. شاید خطری را که داوری در آغاز برخورد ما با غرب بازخوانی کرد، بعدها هم در هیأت پروژه و برنامه «همزیستی اسلام و دموکراسی» خود را باز تولید کرد. داوری در این میان نکته‌ای از زندگی افضل‌الملک کرمانی نقل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اعتقاد به تمدن و تجدد، به مانعی بزرگ در فهم حقیقت فرهنگ اروپایی تبدیل شد (همان: ۵۲-۵۰). مشکل مواجهه ایرانی با غرب، سودگرایی و عمل‌گرایی بود که این آفتی در جان فلسفه می‌انداخت:

«راهگشایان تفکر جدید که فلسفه را برای نتایج آن می‌خواستند به قوم خود تعلیم دادند که هر چیزی را برای نتایج و فوایدش باید آموخت و قوم هم مستعد قبول این درس بود و هر چه را که در آن فایده ندید، دور انداخت و بیهوده و حتی مضر قلمداد کرد» (همان: ۵۳).

مشکل آن است که پیشگامان فکری، همواره با ایمان قدم برداشته‌اند و شاید ایمان و

عمل‌گرایی خصیصه اصلی روشنفکری ایرانی بوده است. به تعبیر داوری مشکل این است که دائم به فکر راه چاره‌ایم نه فهم مسئله (همان: ۵۵).

درک حقیقت بی هیچ هدف عملی و چاره‌جویی و فقط با انگیزه و نیت تذکار، افقی است که داوری در آن حرکت می‌کند و شاید از این حیث نزدیک‌ترین متفکر ایرانی به سقراط باشد که در جای دیگری بدان می‌پردازیم. داوری همواره تأکید می‌کند که: «فلسفه به درد نمی‌خورد» و این گویا در تمام اندیشه و تفکر وی بسط و انتشار یافته است. هر نوع برخورد عمل‌گرایانه و سودمندانه با حقیقت و نیز فلسفیدن در حکم شیوه‌ای از تفکر درباره حقیقت، مانع از تذکار و یادآوری می‌گردد. نوع برخورد و مواجهه ما با غرب از این راه خارج شد و به جای درک حقیقت، پژوهش درباب غرب مسئله ما شد و با تاریخ خودمان هم با پژوهش برخورد کردیم.

از نظر داوری پرسش از «به چه کار آمدن فلسفه» و نگاه «فنی و پزشکی و درمان‌گرانه» به آن، محصول دوران جدید است که به هر چیز با نگاه ابزاری برخورد می‌کند و این اقتضای عالم فناوری است که در آن هر چیز نوعی ارزش و منبع نیرو تلقی می‌شود. به این ترتیب اگر چیزی در این عالم باشد که ویژگی ارزشمندی و کاربرد نداشته باشد، لغو و بیهوده است و این معلول علل زیر است:

۱. وجود به ارزش مبدل شده است.
۲. ترتیب موجودات بر حسب ارزش تعیین می‌شود.
۳. حتی اگر این ترتیب دستخوش آشفتگی باشد، چیزی را که نتوان در جایی به کار برد و مصرف کرد، قابل اعتماد نیست (داوری، ۱۳۷۴: ۶۹).

این «ما» همان عالمی است که فضا و امکان تأسیس در آن فراهم می‌گردد و از درون یک نظام فکری مستقل و معین است که نظامهای مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زاده می‌شود. گرچه رویداد انقلاب اسلامی برای داوری در ابتدا نویدبخش این عالم بود، ولی به علل مختلف چنین نشد. در هر صورت چون آن «ما» و آن عالم تحقق نیافت، نتوانست الگویی



بومی از نظم سیاسی که دارای تناسب، هماهنگی و قدرت باشد، تولید کند.

داوری می‌کوشد با نوعی نگاه آسیب‌شناختی، به تاریخ تفکر معاصر در ایران پردازد. غلبه روشهای پژوهش علوم انسانی در درک مسائل کلان تاریخ معاصر ما، که جز به مدد تفکر فلسفی قابل درک نیستند، باعث سلطه الگوهای تحقیقات اجتماعی و سیاسی می‌گردند. داوری در نقادی اندیشه ایرانی در مواجهه با دنیای غرب معتقد است که روشنفکران و نورالفکرها یکی از مسائلی که مطرح کردند این است که تاریخ ما در دو سه قرن اخیر به مرحله انحطاط رسیده است:

«یک طایفه راه نجات را در تفسیرهای عصری از دین و برقراری دموکراسی می‌بیند و بعضی دیگر معتقدند تا به وضع انحطاط و فلک‌زدگی خود آگاهی پیدا نکنیم، طریق بیرون شدن از انحطاط گشوده نمی‌شود. این هر دو گروه از تجدد دفاع می‌کنند و با اینکه در لفظ با ایدئولوژی مخالف‌اند تجدد و وضع سامان غربی را هدف و میزان قرار داده و دیگر چیزها اعم از دین، سنت، اخلاق و خودآگاهی و تفکر را با آن می‌سنجند و شاید هم نمی‌دانستند که این طرح‌ها ایدئولوژی است» (داوری، ۱۳۸۰: ۱۸).

تذکار داوری مبین آن است که با ابزارهای مدرنیته عالم غیرمدرن را نمی‌توان شناخت. باید با تفکر فلسفی عالم تجدد را شناخت و آن‌گاه تاریخ معاصر ایران را که متأثر از تجدد به صورتی ناقص حادث شده است، مورد بررسی قرار داد. در حالی که عصری کردن دین هرگز برنامه‌ای کارآمد و متناسب با وضع دین در ایران نیست، زیرا نسخه‌های ایرانی از یک الگوی غربی مناسب با نیازهای غرب هستند. نظریه انحطاط و آگاهی‌بدان، متعلق به اندیشه سیاسی مدرن و نظریه هنگلی آگاهی است و نمی‌تواند واقعیات اصلی تاریخ جدید ما را توضیح بدهد. لذا باید به سراغ فلسفه رفت:

«ما هم بی‌تفکر و بدون فلسفه به هیچ مقصودی حتی به مقاصد مادی و اجتماعی نمی‌توانیم برسیم. تاریخ فلسفه تمام شده است، اما در وضع تاریخی فعلی و با بستگی که تمام دنیا به غرب دارد، بی‌مدد چراغ عقل و فلسفه و بدون انس و آشنایی با فلسفه گذشته، در طریق آزادی وارد

نمی‌توان شد. فلسفه آزادی نیست، اما در عصر کنونی شرط آزادی ما شده است. فلسفه به عنوان تفکر دارای این خصوصیت است که تا وجود دارد، تعلق خاص به آن هم هست و وقتی ضعیف می‌شود کمتر مورد علاقه و توجه است و در این وضع است که مدام می‌پرسند فلسفه به چه درد می‌خورد. اما بی‌فلسفه بودن سرگردانی و حیرانی مذموم است» (داوری، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

در پایان این قسمت به طرح این پرسش از چشم‌انداز اندیشه داوری می‌پردازیم که آیا علت نوع برخورد ما با غرب و ناکامی آن، برخورد «مؤمنانه» نبود؟ «ایمان به خویش» همانند «بی‌ایمانی به خویش» روش و شیوه مواجهه ما با غرب بوده که ما را دچار گمراهی کرده است. شق دوم که می‌خواستند همه چیز را فروگذارند «خویش» را چونان لباسی می‌پنداشتند که می‌توان به سادگی آن را کنار انداخت و لباس غرب را پوشید و همرنگ جماعت شد. اما دسته نخست به دلایل منطقی، بیشتر و ماندگارتر بوده‌اند. آنان چیزی در خود داشتند و خود را موظف به پاسداری از آن می‌دانستند. در واقع تکلیفی بر خود فرض می‌شمردند. روزی یکی از مؤمنان به خود، که به مناسبت گرمی‌داشت بیست و نهم خرداد در دانشگاه تهران در یکی از سالهای اولیه دهه هفتاد سخن می‌راند، روایتی از مواجهه مؤمنانه با غرب داد که در بحث ما نکته‌ای راهگشا می‌تواند باشد. او می‌گفت نسل قبل از ما دغدغه صیانت از مذهب داشت منتها چون غرب اسلام را متهم به ضدیت با علم می‌کرد، این مصلحان نه تنها تحقیق کرده و ثابت کردند که اسلام با علم مخالفتی ندارد، بلکه پژوهشهایی در باب همزیستی اسلام و علم و حتی تشویق اسلام به دانش‌جویی و دانایی را اثبات کردند. از این دیدگاه ما می‌توانیم با آموزه‌های اسلامی به علم و پیشرفت نائل شویم. در دوره بعد به جای علم، آزادی نشست و نسل دوم به دفاع از آزادی در مکتب اسلام پرداخت. با انقلاب اسلامی، سیاست در حکم سازمان حکومت، جای آزادی را گرفت و هم و غم ما این بود که ثابت کنیم در اسلام سیاست هم داریم. دوره چهارمی هم بعدها در ابتدای دهه ۱۳۷۰ آغاز شد و به جای سیاست «توسعه» نشست و پژوهشهای دقیق و عالمانه‌ای در باب سازگاری اسلام و توسعه انجام شد. در دوره پنجم، جامعه مدنی به جای توسعه نشست و خود را در اصلاحات نشان داد. ناگفته نماند که

«ایمان به خویش»، طیف اولی هم داشت و آن مؤمنانی بودند که خود را بی‌نیاز از غرب و زمان جدید پنداشته و معتقد بودند که ما همه چیز داریم و بهتر است در خود باشیم و غرب را کنار بگذاریم.

مشکل این بود که هیچ کس پروای حقیقت نداشت. همه دل به ایمانی سپرده بودند که برای ایشان تکلیف آور بود. داوری در جایی سخنی از ابوسعید ابوالخیر می‌آورد که با بحث ما مناسب دارد. او به نقل از ابوسعید می‌گوید «آنکه جامه کهنه خواهد در بند است، آنکه جامه نو خواهد در بند است، آنکه اصلاً جامه نخواهد آزاد است» مؤمنان به خویش جامه کهنه‌ای می‌خواستند که بتوان آن را در زمان نو به قامت راست کرد. آنان که جامه نو می‌خواستند در پی کندن و به دور انداختن جامه کهنه بودند. شاید تنها کسانی که بر کنار از نو و کهنه پروای حقیقت داشتند، می‌توانستند راهگشا باشند.



داوری و مسایل سیاست

نقد مسایل سیاسی روز

منظور از این بحث مواجهه و برخوردی است که داوری با «سیاست فعلی» در غرب و در ایران دارد. این عنوان گرچه رنگ و بویی فلسفی اما به موضوعات و مقولاتی می‌پردازد که به تناسب شرایط زمانی و تحولات جهانی در سطوح مختلف روشنفکری ایران مطرح می‌شوند. شرح و تبیین این موارد با حفظ مرکز ثقل فلسفی اندیشه داوری، بهتر می‌تواند ما را به آرای سیاسی وی در مقام یک فیلسوف رهنمون شود. این بخش از مطلب موردنظر، عمده یادداشتها و نوشته‌هایی است که به تناسب «مسئله و موضوع» در قالب‌های متفاوتی مثل مقاله، میزگرد و یادداشت در مجله نامه فرهنگ چاپ شده است. مسائلی مثل قانون، رفتار نخبگان، کارآمدی، نهادهای سیاسی، مناسبات سیاسی - سازمانی، مؤلفه‌های حکومت، نظریه هانتینگتون و مفهوم جنگ، به صورت موردی و فشرده و گذرا مورد اشاره قرار می‌گیرند.

روابط بین الملل و فضای حاکم بر آن، گاه به تناسب مورد توجه داوری قرار می‌گیرد. در

سالهای اخیر که نظریه «برخورد تمدنها» از جانب هانتینگتون ابتدا در قالب یک دستورالعمل برای وزارت خارجه امریکا تهیه و بعد در یک نشریه علمی درج گردید، واکنشهای زیادی برانگیخت. داوری در ذیل آن به مفهوم استعمار اشاراتی دارد. از نظر او استعمار در واقع تجلی آن روح استیلا و تصرف گرانه فرهنگ و تمدن غرب است که در کشورهای دیگر عملی شد. اساس نظریه برخورد تمدنها و زیربنای اصلی آن، مواجهه قدرت دین با قدرت غرب است. نفس ارائه این نظریه، نشانه شکسته شدن انحصار قدرت غرب است. غرب نمی خواهد دین را به رسمیت بشناسد. دین در غرب از مدت‌ها پیش یک افسانه تلقی می شد و از قرن هجدهم مبنای فرهنگ غرب یا لااقل اندیشه منورالفکری این بوده که افسانه را از تاریخ و سیاست بزدايند. اصل جدایی سیاست از دیانت هم جلوه و صورتی از این افسانه گرایی است. زیرا این جدال، یعنی سلب قدرت از دین (داوری، ۱۳۷۸: ۱۵۵). هر چند داوری تلویحاً اشاره می کند که سیاست مساوی قدرت است. زیرا نمی تواند رقیبی صاحب قدرت را در کنار خود تحمل کند، اما مایل است که این قدرت را به فرهنگ غرب تحویل کند نه به سیاست غربی:

«بعضی استراتژیهای سیاست غربی، جنگ آینده را جنگ تمدنها می دانند و از تمدن بیشتر، دین را مراد می کنند. اینکه نماینده‌ای از غرب دین را تمدن بخواند و آن را رقیب غرب بداند گرچه متضمن فکر عمیق نیست، اما از جهت سیاسی مطلب مهم و تازه‌ای است که سابقاً از سیاستمدار و شرق شناس و استراتژیست غربی نمی شنیدیم. اکنون هانتینگتون دارد به نمایندگان قدرت غرب می گوید که در آینده دین قدرت خواهد یافت و در مقابل غرب خواهد ایستاد» (همان: ۱۵۵).

از نظر داوری مقاله هانتینگتون یک نظریه سیاسی است نه فکری و فلسفی و بیشتر فضای ایدئولوژیک را تداعی می کند. او درصدد پیدا کردن توجیه برای طرح یک استراتژی است و در این حالت اسلام را یک رقیب سیاسی برای غرب پنداشته است (همان: ۱۴۰).

جنگ‌های مدرن که در عصر جدید جان میلیون‌ها انسان را گرفته است، همواره مورد توجه متفکران بوده است. «جنگ» در نگاه داوری در سپهر سیاست غرب جایگاه خود را از دست

داده و تبدیل به بخشی از سیاست شده است. جنگ ویتنام اشتباه نبود، بلکه با آن عصری آغاز شد که در آن همه موازین اخلاقی جنگ، زیر پا گذاشته شد. در میان متفکران منتقد غربی، جنگ امروزی در غرب از بنیادهای اخلاقی تهی شده و جنگهای جدید به ویژه جنگ امریکا علیه عراق (۱۹۹۰) و نیز جنگ بالکان، به ابزار سرگرمی و تفریح در سطح رسانه‌های همگانی تبدیل شده است.

از مسایل دیگر سیاست مورد نقد داوری پدیده‌های جدیدی مثل کارا قانون و کارآمدی که به طور ضمنی در چارچوب نمادگرایی صورت می‌گیرد یکی از نظریه‌های مؤثر در تحلیل «نهاد حکومت» رهیافت نهادگرایی است که می‌کوشد اقتضانات طبیعی نهادهای حکومت را معطوف به وظایف و غایاتی که در نفس آنهاست، بررسی کند. این رهیافت که اکنون در اقتصاد و علم سیاست رایج است، عمدتاً از درون تاریخ و تحلیل نهادهای سیاسی به دست آمده و چندان محصول مدرنیته نیست، هر چند عناصری از عقلانیت - در معنای مدرن - و نطه رفتارگرایی (متأثر از شرایط مسلط گفتمانهای مذکور) در آن وجود دارد. در این بخش از اندیشه داوری، عناصری از نهادگرایی دیده می‌شود که به مقولاتی مثل نهاد کار، قانون و کارآمدی در نظام سیاسی مدرن باز می‌گردد و طبیعی است که روایت داوری باز هم با محوریت فلسفه است. در واقع داوری ریشه‌های فلسفی نهادگرایی را یادآور می‌شود. او با کالبد شکافی نهاد «کار» در جامعه جدید و بویژه در معنای پراکسیس در اندیشه مارکس، بنیادهای فلسفی نهادمندی را در دوران مدرن تبیین می‌کند. از جهتی که با اندیشه داوری هم هماهنگ است، ریشه نهادمندی به این باز می‌گردد که سازمان مرجعیت پیدا کرده است. بویژه در حوزه سیاست، دیگر پرسش از چه کسی حاکم باشد و حاکم خوب کیست کنار رفته و چگونه حکومت کردن اصل شده است. این تغییر در واقع اساس فلسفی نهادمندی است. تعیین سازمانی که بیش از هر جایی در نظام بوروکراسی وجود دارد تبدیل به مرجع هماهنگ کننده شده است.

کار در عالم جدید باید با نظام کار و تولید و بازار یا بوروکراسی و نظام اداری هماهنگ

باشد. بشر در قدیم کار را نمی‌فروخت و کار در یک جریان پیچیده تولید، به چیزی که از آن خبر نداشت تبدیل نمی‌شد. اما کار در عصر ما عرضه خدمتی در مدت زمان معین است و این خدمت خریداری می‌شود و در کل نظام کار و تولید مورد استفاده قرار می‌گیرد. اکنون حتی دانشمندان و پژوهندگان از نتایج کار خود خبر ندارند و نمی‌دانند حاصل پژوهش آنان در چه راهی یا کاری صرف می‌شود (داوری، ۱۳۷۸: ۷۸). این بریدگی میان آن که کار می‌کند و میان محصول کار، در واقع روایتی دیگر از مسئله «از خودبیگانگی» است که مارکس آغاز کرد و در مکتب فرانکفورت بازخوانی شد. در این فرایند، انتخاب و اختیار افراد، سطحی و بی‌معنا می‌شود. امروزه شغل، شاغل را انتخاب می‌کند:

«ما معمولاً تصور می‌کنیم که درس، مدرسه و رشته تحصیلی و کار را خود انتخاب می‌کنیم، اما لازمه سخن من این است که کار و علم و درس و مدرسه و رشته تحصیلی و شغل اشخاص را انتخاب می‌کند» (همان: ۳۱۸).

نسبت انسانی میان شغل و شاغل که آن عالم انسانی را تولید می‌کند، بسیار ضروری است. شغل هر چه باشد، اگر شاغل با شغل خود انس و نوعی یگانگی داشته باشد، کار به درستی انجام می‌شود و کسی که به این یگانگی نایل نشود، نمی‌تواند در شغل خود بماند. معلمی که به شاگردان و به درس علاقه نداشته باشد، معلم خوبی نیست و اگر نظام تعلیم و تربیت درست باشد. مدرسه، معلم بی‌علاقه را نگه نمی‌دارد (همان: ۳۱۶ و ۳۲۰).

عناصری از نظریه نهادگرایی را می‌توان در اندیشه داوری در بحث وی از مقوله کارآمدی ردگیری کرد. او به کسانی که معتقدند در مشاغلی که لازمه‌اش خشونت و قهر و فریب است، باید اشخاص خوب و نجیب و با تقوا را به کار گماشت، می‌گوید این تکلیف مالایطاق است. از نگاه داوری فرد جویای کار با کار همسرخ خود عجین می‌شود. نهاد کار اقتضائاتی دارد که باید بدان تن داد:

«کجا می‌شود جلاد مهربان و عطف پیدا کرد که آزارش به هیچ کس نرسد و از آزار دیگران بیزار باشد؟ جاسوس صدیق و راستگو و یکرنگ و یکرو کجاست؟... شغل خوب،

شاغلان خوب را برمی‌گزینند و شغل بد، بد را انتخاب می‌کند. به قسمی که اگر نظام شغلی درست باشد، هیچ کس در شغلی که استعداد و توانایی پرداختن به آن را ندارد، باقی نمی‌ماند و اگر بماند ماندنش نشانه آن است که در نظام آن شغل، خللی راه یافته است» (همان: ۳۲۰).

کارآمدی از دیدگاه داوری به مسئله رعایت اقتضانات نهادی بازمی‌گردد. کارآمدی صفتی نفسانی نیست، بلکه شرایطی دارد که اگر محقق نشود، هیچ کس کارآمد نمی‌شود. منظور از کارآمدی، کارآمدی سازمانها و مؤسسات و گروهها است:

«در حالی که گمان و شهرت این است که اگر یک مدیر کارآمد در رأس سازمان و مؤسسه‌ای باشد، آنجا را چنان که باید اداره می‌کند و شرایطی به وجود می‌آورد که هر کس به قدر توانایی‌اش کار کند» (همان: ۳۲۲).

کارآمدی عناصری دارد از جمله اینکه اعتماد اساس نهادمندی و در نتیجه کارآمدی است و فضا و شرایط نیز در کارآمدی مهم است. همچنین ارزیابی کلیت نه مصادیق و تحقق موارد در کارآمدی مهم است (همان: ۳۳۳). برای مثال نظام آموزش کارآمد باید برای ما مهم باشد، نه یک شاگرد ممتاز و معلم باهوش. اگر دانش‌آموزی به دانشگاه می‌رود و درس شیعی می‌خواند و بعد کارمند وزارت مسکن و یا فرهنگ و ارشاد اسلامی می‌شود، در کارآمدی مدرسه و نظام آموزش و اشتغال باید تأمل کرد. معلمی کارآمد است که برنامه درس و مدرسه‌اش، برنامه بجا و درست باشد و گرنه هوش فردی و شخصی او هدر می‌رود (همان: ۳۲۳). رئیس و مدیر و وزیر کارآمد کیست؟ آنکه بتواند بودجه و اعتبار و امکانات بیشتر بگیرد و سازمان خود را توسعه دهد و رفاه نسبی کارمندان خود را تأمین کند، مسلماً شخص کارآمدی است. اما به شرط اینکه سازمانش را در هماهنگی و اتحاد کامل با نظام کشور نگه دارد و حاصل کار آن در خدمت کشور قرار گیرد. در غیر این صورت اگر سازمان از هماهنگی و هم‌جهتی خارج شده باشد، تقویت آن به سود کشور نیست و مدیر کارآمد آن است که آن را از سیری که در آن می‌رود بازگرداند و به مسیر همنوایی باز آرد. برای وصول به کارآمدی باید در اندیشه نظم و قانون و حدود آزادی بود^۲ (همان: ۳۲۳).

آمیختن احکام شرعی و تکالیف فقهی با قانون و موضوعات آن مشکلات و بدفهمی‌های زیادی به دنبال می‌آورد. قانون باید ایجابی باشد و اگر کسی قانون را مراعات نکرد، جداً مؤاخذه و مجازات شود. این نفی و نهی‌هایی که در مقررات ما وجود دارد و کمتر نیز منشأ اثر است، گاهی ناشی از خلط «قانون» و «احکام حقوقی» با «احکام اخلاقی» است و دلیل موجه آن هر چه باشد، در هر صورت میان حقوق و اخلاق خلطی صورت پذیرفته است (همان: ۳۲۷).

داوری در این میان موارد و شواهدی از تاریخ می‌آورد و براساس رهیافت نهادگرا، معتقد است که ما وقتی حریم قانونی کار و وظیفه را نمی‌دانیم یا رعایت نمی‌کنیم به نتایج منفی دست می‌یابیم. عباسیان به نام امر به معروف و نهی از منکر، به اشاره معتزله با مباشرت عمال حکومت اقداماتی انجام دادند:

«با آن امر به معروف و نهی از منکر، منکر از میان نرفت و معروف هم رواج نیافت، زیرا مباشران امر به معروف و نهی از منکر، خود اهل معروف و پرهیز از منکر نبودند. در حقیقت آنها فقط برای اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر انتخاب نشده بودند، بلکه چون امر به معروف و نهی از منکر وسیله از میدان به در کردن خصم و رقیب از طریق اعمال خشونت بود، اشخاص خشن و بی‌پروا و بی‌مبالات در آن کار وارد شدند و مستقیماً اگر شخصی دارای حسن نیت، فریب می‌خورد و به قصد شرکت در امر به معروف و نهی از منکر با آنان همکاری می‌کرد، به زودی در می‌یافت که او سنخیتی با مأموران رسمی امر به معروف و نهی از منکر ندارد، زیرا آنها برگزیده سیاست خشونت‌اند، نه خدمت درست است دین و دیدیم که آن امر به معروف و نهی از منکر چگونه دستاویز عکس‌العمل شدید و خشن دستگاه متوکل شد» (همان: ۳۱۹).

عدم توجه به شرایط نهادهای سیاسی و اقتضائات درونی آنها، باعث می‌شود که بزرگان و دولتمردان جهان سومی، نوعاً با توسل به آمار و ارقام از چاله به چاه بیفتند. «گرفتاری این است که ما دوست داریم که تصمیمات مجدانه» اتخاذ کنیم و «اقدامهای مشعشعانه» به عمل آوریم و حتی گاهی استفاده از ارقام درشت و الفاظ مطمئن از آن جهت که مانع تذکر و مایه غفلت

است و به ما تسلی می‌دهد جای طرح و حل مسائل را می‌گیرد (همان: ۳۲۵).

این دیدگاه‌های بسیار جدی و تازه داوری در خصوص مسائل سیاست و حکومت مثل کار، قانون و کارآمدی دقیقاً عناصر مهم نظریه سیاسی را در خود دارد و می‌تواند به سیاست‌گذارهای کلان دولت کمک کند و به قانون‌گذاران و سیاست‌گذاران کشور فهمی واقعی‌تر از امور به دست دهد. نقدهایی هم که داوری نسبت به برخی سیاستهای دولت دارد، باید از همین زاویه نگاه کرد. اما این نقدها نهفته، غیرمستقیم و کاملاً فنی و پیچیده است.

معنای سیاست

سیاست مربوط به خرد عملی است که در مقابل نظر قرار دارد. بر این اساس سیاست یک معنای نظری دارد که بیشتر باید در تفکر و اندیشه جست‌وجو شود و یک وجود عینی دارد. مهم این است که این موجودیت باید از درون آن معنای نظری برآمده باشد. در غیر این صورت جز مثنی عمل بی‌اساس و پوچ نیست. بنابراین فرض آن است که روشن کردن معنای سیاست از نظر داوری باید در ذیل علم نظری وی صورت پذیرد.

از آنجا که هر فیلسوف در تعبیر هگلی، فرزند زمانه است، مسائل زمانه را در اندیشه خود بازتاب می‌دهد. یکی از مسائلی که داوری - چونان که در مقدمه آمد - متعرض می‌شود، سیاست است. بالاخره سیاست که این همه در افواه و مشهورات زمان تبلور یافته و حتی تا حد لقلقه زبان هم پیش رفته است، چه معنایی دارد؟ نخستین جلوه معنایی سیاست در نزد داوری آن است که با زمان پیوسته است، یعنی متعلق به اکنون است. زیرا به چیزی به نام «تصمیم» نیاز دارد که منطقاً در «اکنون» متولد می‌شود. این نکته‌ای اساسی است و می‌نماید که «عمل متضمن قدرت» جزء جوهره‌ی وجودی سیاست است. بنابراین هرگاه چیزی در چنین عملی که حاصل اراده است اتفاق افتد، سیاست متولد می‌شود. به این جهت باید سیاستمدار و اهل سیاست و خرد عملی با جوهر و قوام عالمی که در آن به سر می‌برد آشنا باشد (همان: ۲۱۸).

البته داوری توضیح نمی‌دهد که این آشنایی به چه نحو و شیوه‌ای است.

اگر سیاست را در سپهر مدینه فاضله نگاه کنیم، سیاست که جوهر «عمل» دارد، آن قوه و

استعداد و حذاقت و فهمی است که ریاست مدینه دارد (داوری، ۱۳۷۷: ۸۵). این استعداد و فهم به چه چیز است؟ به نظر می‌رسد این امر مربوط به فضایل باشد. پس سیاست در افق مدینه فاضله بدون این نسبت، معنایی ندارد. سیاست از جنس «فعل» است، منتها فعلی که هدفش ایجاد فضایل است (داوری، ۱۳۵۴: ۹۵). چون در نگاه کلان و فلسفی فارابی بعنوان فیلسوف مدینه فاضله، نظر و عمل هرگز از هم جدا نیستند و نظر تعیین کننده عمل است. سیاست به معنای افعال و ملکات یا فضایی است که انسان به وسیله آن به جانب کمال می‌رود (همان: ۹۲). پس شاید بتوان گفت که معنای سیاست، تحقق فضایل در عمل در جهت کمال است. اما این نمی‌تواند تعریف «سیاست» باشد، مگر اینکه خصلت فردی از آن گرفته شود و آن حرکت به سمت کمال معطوف به اجتماع و مردمان باشد. در غیر این صورت سلوک فردی بیش نخواهد بود. حتی اگر ما خصلت جمعی به آن بدهیم، باز هم سیاست نخواهد بود، زیرا انسانهای خیر و نیکوکار اجتماع هم در ذیل آن قرار می‌گیرند. پس ناچار باید عنصر «قدرت» را در تعریف سیاست وارد کنیم. اینجا است که قدرت «فصل» سیاست واقع می‌شود. داوری اگر چه در یک جا اندکی به این امر نزدیک می‌شود، اما از آن در می‌گذرد. موضوع سیاست «قدرت» است، اما سیاست جدید فرع بر قدرت است که بر علم سیاست و مناسبات و... احاطه دارد (داوری، ۱۳۷۸: ۳۶۱).

متأسفانه داوری نمی‌تواند از این پیش‌تر برود و به همان تعاریف مرسوم از سیاست بسنده می‌کند. برای مثال سیاست را تدبیر امور مردم و جامعه می‌داند و کار اهل سیاست را بحث و نزاع و شعار نمی‌داند (داوری، ۱۳۸۱: ۷۳). وی به برخی از عوامل مؤثر بر سیاست یا بهتر بگوییم به علایم راهنمای سیاست اشاره می‌کند که می‌شود با آنها به حدود و ثغور تعریف وی از سیاست رسید. مثلاً در مورد قانون اساسی می‌گوید:

«با قانون نه فقط تعیین می‌شود که چه رفتارهایی در یک جامعه بهنجار است و کدامها نابهنجار، بلکه ممکن است با آن نظامها و سازمانهایی نیز قوام یابد» (همان: ۱۷۴).

پس قانونمندی می‌تواند از اجزای مقوم معنای سیاست باشد. قانون مظهر عدل و تعادل و

قانون اساسی بالاترین آنها است:

«قانون اساسی راهنما و ره‌آموز سیاست کشور است و همه باید اصول آن را رعایت کنند» (همان: ۱۷۳).

عنصر دیگر مقوم سیاست، مفهوم مصلحت است که خود را در قوانین و سیاست‌گذارها نشان می‌دهد. این مصلحت هرگز مصلحت افراد، اشخاص و گروهها نیست، یعنی نباید در فرایند تعاملات و منازعات گروههای سیاسی رقم بخورد، بلکه مصلحت و صلاح کشور در نظر است. در این مصلحت تکلیف جمعی مردم روشن می‌شود (همان: ۱۷۵). اولویت‌بندیها، رجحانها و اهم و مهمها، جزئی از سیاست است که در پرتو مصلحت و توجه به زمان و مکان معنا می‌یابد. نگرش فلسفی به مفهوم مصلحت شاید مهمترین مجرای باشد که به «امر ملى» بعنوان کانون سیاست مدرن باز می‌شود و این از امهات اندیشه سیاسی داوری می‌تواند باشد (همان: ۱۷۲). زمینی بودن سیاست مؤلفه دیگر معنای سیاست است. در آخرت وضعیتی نیست که به سیاست نیازی باشد:

«مدینه اعم از اینکه فاضله باشد، جاهله و یا فاسقه یا فعاله در این عالم محقق می‌شود و مورد پیدا می‌کند» (همان: ۱۲۵).

به نظر می‌رسد داوری به مؤلفه اصلی سیاست که نظم است اشاره‌ای ندارد. شاید هم چنانچه پیش‌تر گفتیم نظم را در هماهنگی و تناسب دیده است.

در مجموع، سیاست از نظر داوری و متأثر از فارابی و ارسطو، در طبع آدمی است و انسان با آن در سرشت خود نسبتی دارد که آن نسبت هم متناسب با عالم وجود و مراتب کائنات است (داوری، ۱۳۷۷: ۸۰).

اسلام و سیاست

یکی از مسائل مهم و پایدار در اندیشه سیاسی مسلمانان، آن است که اینان چه نسبتی میان سیاست و اسلام دیده و چه تعریفی از آن می‌دهند. آیا دین (اسلام) را از سیاست جدا می‌دانند یا سیاست را جزئی از آن؟ و به طور کلی چه رابطه‌ای را در این زمینه پذیرفته و تبیین می‌کنند؟

اگر داوری را از منظر فارابی که تأثیر عمده‌ای بر او داشته نگاه کنیم، بی‌تردید سیاست یا خرد عملی در پرتو و افق خرد (نظری) معنا می‌یابد. از آن سوی، دین هم روایت عقلی می‌شود و سپس نسبت آنها در ارتباطی که با مرجع اصلی مدینه فاضله پیدا می‌کند، تعریف می‌شود. اما در تمدن اسلامی، فلسفه (یا مدینه فاضله) مبنای احکام حاکم بر مناسبات و اعمال مردمان نبوده است و عملاً در تاریخ اسلامی نسبتی فلسفی میان اسلام و سیاست برقرار نبوده است (همان: ۱۱۴-۱۱۳). اما داوری معتقد است که اسلام سیاست خودش را دارد (داوری، ۱۳۹۳: ۱۶). و تعریفی ایجابی از آن ارائه نمی‌دهد و عمدتاً از طریق سلبی آنچه را که نمی‌تواند معیار سیاست اسلامی قرار بگیرد، رد می‌کند. برای مثال رد روح تصرف و استیلا در سیاست اسلامی، (داوری، ۱۳۷۷: ۸۶) غیرسیاسی بودن اسلام^۲، عدم مرجعیت راه و روش حکام در طول تاریخ برای سیاست اسلامی، تنزل اسلام به ظاهر اعمال و مناسک فردی در صورت جدایی از سیاست، تشکیل حکومت به دست پیامبر^(ص) یگانگی اخلاق و سیاست در حکومت انبیا و عدم ارزش فی‌نفسه قدرت، دلالت بر رابطه و نسبت اسلام و سیاست دارد (داوری، ۱۳۷۸: ۲۲۵-۲۱۴).

مراکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

از نظر داوری به علت سلطه سیاست و فرهنگ غربی، تاکنون امکان طرح سیاست اسلامی نبوده است، اما امروزه ممکن است. طرح تأسیس سیاست اسلامی ابتدا از طرح امکان آن در آینده و اینکه اکنون امکان طرح سیاست غیر غربی فراهم آمده است، آغاز می‌شود. از این منظر در حال حاضر به دلیل رسوخ لرزه در پایه‌های سیاست غربی، امکان تعریف و تأسیس سیاستی از نوع دیگر فراهم شده است. پس از این کار باید به سراغ تاریخ انبیا برویم، آن هم در قرآن، زیرا آنان صرفاً قواعدی نیاوردند، بلکه عالم جدیدی پدیدار کردند. آن هم با رنج و با هدف عبودیت که به ویژه به داستان ابراهیم خلیل باید اشاره کرد. داوری نتیجه می‌گیرد: «کار سیاست را باید به عهده صاحبان چنین تجاری سپرد.» وقتی از سیاست اسلامی سخن می‌رود باید اصول و قواعدی عرضه کنیم که حکومتها و سازمانهای سیاسی اسلامی بتوانند آن را اجرا کنند. این اصول و قواعد را چگونه باید تدوین کنیم؟ در این راه باید با قدم همت و

سعی وارد شد. ولی نباید انتظار داشت که به طرحی نظیر و شبیه نمونه موجود نظریه‌ها و سیستم‌های سیاسی برسیم. باید دانست که در سیاست اسلامی، تنها با خوف از حق می‌توان به صلاح رسید، دوام حکومت به مردم است و کار حکومت و خدمت آن هم صلاح امور مردم است. هر کس بخواهد در باب سیاست اسلام تحقیق و تفکر کند، باید با آثار مزبور آشنا باشد ولی آنچه بزرگان گذشته درباره سیاست گفته‌اند، گرچه ره‌آموز است، متضمن دستورالعمل‌هایی صریح و متعین سیاسی برای رفع حجاب‌های عالم جدید و حل مسائل کنونی سیاسی نیست، بلکه این دستورها را به قول امام علی (ع) باید از کتاب آسمانی و کلمات قدسی استنباط کرد. به عبارت دیگر طرح مدینه آینده و عالمی که پس از عهد ولایت تکمیل می‌آید، در گذشته تدوین نشده است. طرح مدینه زمینی را عالمان دین و متفکران امت باید با رجوع به حقایق کتاب آسمانی و کلمات قدسی با نظر به ماهیت و جوهر عالم کنونی - و نه صرفاً با دانستن اندکی اقتصاد و تاریخ و اطلاعات عمومی - دراندازند و مردمان را در راه دشوار تحقق آن یاری و هدایت کنند.

نتیجه‌گیری

فیلسوف مسلمان چهار دهه چالش‌های ایران (۱۳۷۰-۱۳۴۰)، بی‌گمان در آرای فلسفی خویش در سیاست در حکم واقعیت زمان، بی‌نظر نیست. اندیشه رضا داوری اردکانی در این مقاله بر پایه چنین انگاره‌ای مورد جست‌وجو و کنکاش واقع شد. آنچه به دست آمد این بود که وی دارای اندیشه‌ای سیاسی است که در آن متأثر از فارابی و نقد میراث فلسفی غرب قدیم و جدید، مقولات و عناصر سیاست را به طور کلی و نیز سیاست ایرانی را به صورت جزئی روایت فلسفی می‌کند.

تفکر که صورت فلسفی آن در یونان زاده شد، دو هزار سال در عالم مسیحیت و اسلام هم زنده ماند و در دوران نوزایی و در تفکر جدید، عنصر بشر‌انگار آن در مرکز ثقل واقع شد و بنیاد زندگی و نظام علم و سیاست و جامعه غرب شد (داوری، ۱۳۸۰: ۶). برای همین، شناخت

حقیقت سیاست، بی فلسفه ناممکن است و غفلت آگاهانه و ناآگاهانه، این امر را منتفی نمی‌کند. سیاست باید در زمین تفکر بروید و به لحاظ پیوند ماهوی با قدرت، هرگونه جدایی سیاست از تفکر، مایه تباهی و افسارگسیختگی و خطرناکی سیاست می‌شود. این اتفاقی است که در غرب جدید افتاده و سیاست عَلم استقلال برداشته است (داوری، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

در جهان تفکر داوری، یک سوی فلسفه غرب و سیاست برآمده از آن که در دوران مدرن ادعای استقلال هم دارد، واقع است و یک سوی مدینه فاضله فارابی و سیاست مدنی مطلوب و آرمانی. پیداست که پل ساختن بر فراز این دو سخت می‌نماید. داوری البته قصد آن ندارد که این دو حوزه مطالعاتی را به یک نقطه مشترک برساند، چه در آن صورت می‌توانستیم بر آیندی از فلسفه سیاسی داوری به دست دهیم. او در بخش اول به نقد فلسفه سیاسی غرب می‌پردازد و در بخش دوم وجوه فلسفه سیاسی فارابی را اثبات و تأیید می‌کند.

سبک و زبان داوری مایه دشواری فهم اندیشه او و گاه مایه برداشتهای کاملاً عکس از مطالب وی شده است. داوری، سخت به مشهورات زمانه می‌تازد و آنها را سرسختانه نقد می‌کند. این مشهورات بیشتر مشهورات مفهومی غرب‌اند که در کشور ما عمدتاً در فضای روشنفکری و سیاسی سکه رایج شده‌اند. مشهوراتی مثل علم، ایدئولوژی، سیاست، قدرت دموکراسی، آزادی و... در واقع سایه‌های چیزهایی است که اساسش در جای دیگر است. اما پرسش این است که؛ چرا مشهورات درونی تمدنی اسلامی که از دیروز مانده و به تناسب امروزی تحول نیافته‌اند، از تیغ نقد داوری دور مانده‌اند؟ آیا مشهورات همان گفتمانهای مسلطی نیستند که تفکر را به بن بست کشانده‌اند؟ در این صورت گفتمانهای فقهی، کلامی و علوم اسلامی مورد نقد داوری واقع نمی‌شوند. سلطه این گفتمانها بر تفکر و اندیشه سیاسی امروز ایران کاملاً پیدا و انکارناپذیر است. داوری فرازی از کتاب پدیدارشناسی روح هگل را می‌آورد و تأکید می‌کند که به هگل و این فراز کتاب اعتقادی ندارد، اما آن را برای تذکر می‌آورد. هگل در این کتاب از حيله روان (عقل) سخن می‌گوید و این حيله گری در اوقاتی است که (عقل) روان، اشخاص و طوایف را با این وهم که حاملان حقیقت هستند به میدان

می‌فرستد و آنان را قربانی می‌کند. اینها که دوره‌شان به سر آمده است، با اصرار به میدان می‌روند تا حقانیت خود را اثبات کنند. اینها دون‌کیشوت‌ها و پهلوان پنبه‌هایی هستند که روان [عقل] با بی‌رحمی قربانیان می‌کند و از روی نعش آنها می‌گذرد (داوری، ۱۳۷۴: ۳۸). آیا تاریخ، این تراژدی را برای دون‌کیشوت‌های شرقی و اسلامی هم تدارک کرده است؟

نقد فلسفه سیاسی غرب و بدینی شدید داوری نسبت به عملکرد سیاست مدرن در غرب بویژه در عناصر امپریالیسم و استعمار و نیز غفلت از سایر وجوه سیاست مدرن غرب، باعث شده است که داوری در اندیشه خود، گاه بدینی شدیدی به سیاست یافته و آن را به عمل، تاکتیک و رفتار حاکمان فروکاهد. اگر سیاست تا این حد آلوده و نیرنگبازانه است، چگونه در پرتو سیاست و دولت جهان معاصر و جدید، پیشرفت - حتی در معنای ظاهری - کرده است؟

پی‌نوشت

۱. رساله دکتری داوری در باب فلسفه مدنی فارابی بوده است.
۲. البته داوری اذعان دارد و می‌گوید که این مسئله پر از ابهام و ابهام (!) است.
۳. منظور از غیرسیاسی بودن اسلام آن است که اسلام هرگز سیاستهای حاکم اسلامی را تأیید نکرده است، بلکه تاریخ حکومتهای اسلامی را باید چیزی غیر از اسلام دانست.

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۲) «فلسفه سیاسی چیست؟» ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰) تمدن و تفکر غربی، تهران: ساقی، دوم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹) درباره علم، تهران: هرمس
- داوری اردکانی، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی (۱۳۷۷) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چهارم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸) فرهنگ خرد و آزادی، تهران: ساقی
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴) «فلسفه چیست؟» تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴) «فلسفه مدنی فارابی»، تهران: شورای عالی فرهنگ
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳) «وضع کنونی تفکر در ایران»، ج ۲، تهران: سروش، چاپ دوم
- کرین، هانری (۱۳۷۷) «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر، چاپ دوم
- مجله نامه فرهنگ، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۱

نمایشنامه «ایرانیان» یکی از آثار مشهور اشپیل است و فیلم ۴۰۰ گزارشی جمعی از مطالب آن است. استقبال غربی ها از این فیلم به دلیل توجه بیش از حد به فرهنگ یونانی بوده است. دکتر رضا داوری در این مقاله با بیان این مطلب که این نمایشنامه، آغاز خود آگاهی غربی است، به معرفی، تحلیل و نقد آن می پردازد.

دکتر رضا داوری اردکانی

نمایشنامه ایرانیان اثر اشپیل (مخولوس) تنها چهره باقیمانده (جزء دوم) از یک تراژدی چهار بخشی است که در سال ۴۷۳ قبل از میلاد به صحنه نمایش آمده است. اگر بپرسند چرا سه قسمت دیگر باقی نمانده و این قسمت محفوظ مانده است نمی توان استحکام هنری و استواری تکنیکی اثر را دلیل آن دانست. چنان که بسیاری از منتقدان طی قریب به ۲ هزار و ۵۰۰ سالگی که از نوشته شدن «ایرانیان» می گذرد گفته اند نمایشنامه ایرانیان یک تراژدی حقیقی نیست. در تراژدی، جنگ آدمی با تقدیر نمایش داده می شود و دل نمایشگران همواره پر از بیم و هیبت است. اما در نمایشنامه ایرانیان، شاعر از زبان ایرانیان (همه، ایرانیان) و ملکه ایران (آتوسا) مافوق خشیارشا و همسر داریوش و یک بازگشته از جنگ و روح دلشوش که از هلاک شده است (و هلاک شده است) که به اعتقاد یونانیان، مردگان به آنجا برده می شوند و ایرانیان نمی توانند معتقد باشند که داریوش پس از مرگ در هلاک یافت کرده است) مصیبت و تامل شکست خشیارشا را باز می گویند و توجه و ناله می کنند و در بناگویی شکوه امپراتوری بر گرفته ایران آمده تامل. اگر آن این نمایشنامه در آتن با شادی و مخالفت و بدون هیچ گونه احساس درد و غم به نمایش آن می پرداختند و روح آزاده از شکست در جنگ یا خشیارشا را تسلی می دادند.

در جهان نمایش هیچ حادثه نمایشی مهمی اتفاق نمی افتد بلکه از آغاز، حادثه اتفاق افتاده است. این حادثه، شکست ایران در سالامین است و بعد از آن هیچ حادثه ای نیست و اگر چیزی هست، به زبان مردمان صحنه گزارش می شود نه اینکه وقوع باشد. بازیگران و نمایشگران نمایشنامه ایرانیان در ظاهر، غم و شادی را میلان یکدیگر تقسیم کرده اند. آنان که روی صحنه اند ایرانیانند و چون نقش شکست خورده گان را بازی می کنند باید غمگین و ماتمیزده باشند. آنتیلان هم طبعی است که از دیدن نمایشنامه تسلی می یافتند به نظر می رسد که این نمایشنامه از آن جهت ماندگار شده که مورد توجه مورخان قرار گرفته و یکی از منابع مهم در تاریخ نگاری غربی شده است. ایرانیان گزارش ظاهراً دقیقی از جنگ ایران و آتن است که در آن حتی تعداد پیاده نظام و سوار نظام و عدد کشتی ها و ابزار و وسایل یا غلوه ذکر شده است. این نمایشنامه گزارشی چند خشیارشا با آتن است و به نظر می رسد که در آن حوادث دو جنگ داریوش و خشیارشا یا یونانیان، به هم آمیخته باشد.

این به هم آمیختگی به اثر اشپیل اطمینان وارد نمی کند اما چون گزارش او مأخذ هرودوت و بیشتر مورخان پس از او قرار گرفته باعث تحریمی در تاریخ باستان شده است.

امیرمهدی بدیع در کتاب خواندنی یونانیان و بررجه در مقام احترام به اشپیل نوشته است: «باز این مشولیت را از دوش شاعر بر طرف و به گردن مورخان بیندازد. او ظاهراً شاعر را بلندتر از این دانسته است که چنان در دلم نصب گرفتار آید که به جای گزارش درست دروغ بگوید. حرمت شاعر محفوظ است اما برای یک مورخ بزرگ هم دروغ گفتن آسان نیست. ولی قضیه این نیست که اشپیل و هرودوت دروغ گفته اند آنها چیزی را گزارش کردند که از قرن هفتم به این سوره فقط بی چون و چرا به جود قبول قرار گرفته بلکه آغاز حادثه ای بزرگ در تاریخ جهان تلقی شده است. با این حادثه «عقل و آزادی بر مملکتگاری و استبداد شرقی» پیروز شد و آندره زنگرید در کتاب «حضر کلسی در ساره مدیترانه» نوشته است: «در برخلاف ایرانیان، یونانیان باستان از همان زمان، غربی بودند. ملاتسون باید برای ما زیارتگاه باشد. گمان می کنم که هیچ کس نتواند بر این نظر خرده بگیرد. هنر کلسی که یونانیان - این مردان آزاده - در برابر ایرانیان پایبندی می کردند در واقع مرزی را تعیین می نمودند که تاریخ از ایشان به ما انتقال داده است» (۲). این نوای پیروزی روح بر ماده را بوسه بر کتاب «گفتاری درباره تاریخ جهان» در تفسیر جنگ یونان و ایران باز کرد اما نتیجه است اگر گمان کنیم که او این معنی را جعل کرده و بر اثر نفوذی که داشته است دیگران هم قول او را حجت گرفته اند بلکه همه چیز از نمایشنامه اشپیل آغاز می شود.

تفاوت گزار از زمان اشپیل تا قرن هفتم و آنچه از قرن هفتم تا کنون گفته اند در این است که در گفتار متقدمان اروپایی صراحت نظر در آنچه گفته می شود پیدا بوده ولی در گزار جدید هر جا مطلب نقل می شود مراد از اشپیل تراژدی و مزیت و فضیلت غرب است. اکنون به تخیلی نمایشنامه ایرانیان بیراهه می گویند که ایرانیان جزء دوم از یک نمایشنامه چهار تایی است که ظاهراً به بخش دیگر آن هم مربوط به جنگ یونانیان و بربرها بوده است. در نمایشنامه ایرانیان گزارش و اخبار حوادثی که در جنگ روی داده است در صحنه نمایش داده می شود. همین آیند که آغاز کنند گان صحنه اند. در ابتدا از لید پیروزی ایرانیان می گویند آنها شاه و سپاه و سرداران او را که همه حیروی آمیخته اند و در پی شاه جوان می روند وصف می کنند اما در همان ابتدا ناله یاس سر می دهند که سرزمین آسیا که آنها را پرورش داد بر فراق سوزان آنها می نالد. آنها نگراند که خشیارشا چه گذشته و آیا گمان تیرانسان پیروز شده است یا نیروی نیزمهای پیروز شده است. می بینیم که همواران نگران شکست و صحنه را برای رسیدن خیر شکست و آسودگی و نایب آن مهیا می کنند. در حالی که همواران گفته اند که از چه مناطقی و با چه تجهیزاتی نیروی نظامی به سمت یونان

روایای جدید شده

از زمان اشپیل تا قرن هفتم تا کنون گفته اند در این است که در گفتار متقدمان اروپایی صراحت نظر در آنچه گفته می شود پیدا بوده ولی در گزار جدید هر جا مطلب نقل می شود مراد از اشپیل تراژدی و مزیت و فضیلت غرب است. اکنون به تخیلی نمایشنامه ایرانیان بیراهه می گویند که ایرانیان جزء دوم از یک نمایشنامه چهار تایی است که ظاهراً به بخش دیگر آن هم مربوط به جنگ یونانیان و بربرها بوده است. در نمایشنامه ایرانیان گزارش و اخبار حوادثی که در جنگ روی داده است در صحنه نمایش داده می شود. همین آیند که آغاز کنند گان صحنه اند. در ابتدا از لید پیروزی ایرانیان می گویند آنها شاه و سپاه و سرداران او را که همه حیروی آمیخته اند و در پی شاه جوان می روند وصف می کنند اما در همان ابتدا ناله یاس سر می دهند که سرزمین آسیا که آنها را پرورش داد بر فراق سوزان آنها می نالد. آنها نگراند که خشیارشا چه گذشته و آیا گمان تیرانسان پیروز شده است یا نیروی نیزمهای پیروز شده است. می بینیم که همواران نگران شکست و صحنه را برای رسیدن خیر شکست و آسودگی و نایب آن مهیا می کنند. در حالی که همواران گفته اند که از چه مناطقی و با چه تجهیزاتی نیروی نظامی به سمت یونان

روایای جدید شده

رفته و نمی دانند چرا خبری از سپاه فرسیده است. آتوسا ملکه شاه یعنی همسر داریوش وارد می شود و خولی را که دیده است باز می گوید و تعبیر را از آن می پرسد. روایای آتوسا روایای شکست است او خولی دیده است که همسرش دو خواهر - یکی با جامه ایرانی و دیگر در لباس یونانی - را به لابه لابه خورش بسته است زن ایرانی رام و مطیع بوده اما یونانی سرکشی کرده و از لابه لابه سرنگون ساخته است. در روایای آتوسا وقتی خشیارشا بر زمین می افتد داریوش جز کتله سر ظاهر می شود و خشیارشا که او را می بیند جمله بر تن می خورد. با روایت این روایات و بیم و نگرانی بیشتر می شود. همواران خواب را تعبیر نمی کنند بلکه از او می خواهند که از روح داریوش مدد گیرد و فرخواست است کند که خوبی ها را برای ایران بفرستد. همواران، ملکه را تسلی می دهند اما او با حالتی آشفته می خواهد بپندد آن در کجای زمین قرار دارد و همواران پاسخ می دهند: «چون در سوی غرب آنجا می پرسد و فرزندم آرزوی می بیند چنین شهری را داشت؟ و پاسخ می شنود: آن وقت سراسر یونان فرمانبردار می شد و وقتی آتوسا می پرسد: چو بیان این گله و فرماده این مرد کیست همواران پاسخ می دهند

کسی را برده یا بنده نمی دانند. از شنیدن این اوصاف آتوسا در می یابد که حق سپاه ایران شکست است و می گویند: «آنچه می گویند، فدوی گران برای ملکان از دست رفتگان است». همواران گویی در این هنگام مردی را می بیند که دو ان جوان می آید و از طرز دویدن او در می یابند که او از ایرانیان است. او پستی است که از جنگ خبر آورده است. پیک خبر آورده است که همه سپاه بربر نابود شده. تاکید او بر این است که نیروی عظیم ایران در برابر شمار اندک سپاه یونان شکست خورده است. او نام سرداران بزرگ ایران را یکی یکی ذکر می کند و از جامه درین خشیارشا می گوید و این شکست را تقدیر یکی از خدایان می داند. آتوسا با همواران، همصدا می شود و ناله می کند که آیا پسنده نبود آن همه پیر که ملطفاً در ملاتسون از پای در آمدند؟

پیکر حوادث را یک به یک و مرحله به مرحله شرح می دهد تا آتوسا وارد می شود و از اینکه روای او را بد تعبیر کرده اند کله می کند و می رود که به خدایان ناله بگذارد و سفرش می کند که اگر خشیارشا از راه برسد (پیداست که منتظرند بی تشریفات و بدون همراهان و مانند یک شخص معمولی و نه یک شاه بیاید) دلگیری اش



دهند و همراه او به خله آیند اتوسا یا پیک و ملتزمان خود بیرون می‌رود و از این لحظه هم‌اوازان بخش اصلی نمایشنامه را می‌سرایند. آنها رنج زنان ایران و ماتم آنان و خالی شدن خاک آسیا را یادآوری می‌کنند و صیغ می‌خورند که خشایارشای جوان همه را نابخر دلنه به دنبال خود کشید از دلربوش ستایش می‌کنند و دوباره از مصیبتی که بر سر ایران آمده می‌گویند و دروغ می‌خورند که سال‌های سال سراسر خاک آسیا دیگر از حکام ایران لطافت نمی‌کند

خارج نخواهند داد
... زیرا اقتدار پادشاه از میان رفته است
و خلق آزاد وقتی یوغ زور برداشته شده است حرفش را می‌زند

و بالاخره
... از آکس جزیرهای در آب
گورستان قدرت ایران است
وقتی هم‌اوازان مراسم تدفین قدرت ایران در جزیره آژاکس را می‌سرایند
آتوسا وارد می‌شود تا باز نوحه سر کند و به هم‌اوازان بگوید دلربوش را بطیبید و او می‌رود پیشکش‌ها را تقدیم خدایان جهان زمین کند

هم‌اوازان از خدایان می‌خواهند که روح بزرگ دلربوش را نزد آنان بازگرداند و از شاه در گذشته می‌پرستند که آیا سخن روشن بر روی آنها و این صوت از زبان خزن‌تنگیز و آوای اندوه‌ها را می‌شنود؟ یک پلر دیگر هم‌اوازان به ستایش از دلربوش می‌پر دلزنند و او را مردی که هرگز ایران متدش را جفن نکرده است می‌خوانند و تمنا می‌کنند که سرورش این دلربوش در فضای ظلمت مرگ‌آوری که آنان در آن به‌سر می‌برند ظاهر شود و بشنود که همه جوانان از میان رفتند و کشتی‌ها

در هم شکستند و دیگر در دریا در یغوردی نخواهند کرد
روح دلربوش بی‌خبر از آنچه گذشته است ظاهر می‌شود و می‌پرسد چه مصیبتی بر ایران وارد شده است؟ هم‌اوازان جرات نمی‌کنند چیزی بگویند دلربوش از همسرش می‌خواهد که ناله و زاری را پس کند و آشکارا سخن بگوید

آتوسا پس از اظهار تأسف از اینکه دهر ملته و شاهد چنین بلائی بزرگ بوده در یک جمله به دلربوش می‌گوید که لغوت ایران نابود شده است دلربوش می‌پرسد آیا بلای طاعون و شورش بر ایران نازل شده است؟ اتوسا به او می‌گوید که سپاه ایران در نزدیکی آتن نابود شده است دلربوش که انتظار چنین تقدیری را نداشته است غرور و بی‌خردی فرزند خود را باعث زودتر فرار مسین عذاب زلوس می‌داند او خشایارشا را که می‌خواسته هلسپونت را تصرف کند و تنگه خلیجی بسفر را ببندد و بر خدایان و حتی بر یونانیون چیره شود سرزنش می‌کند و شرحی کوتاه در تاریخ ملد از مدوس تا خشایارشا می‌گوید و از خردمندی اسلاف خود یاد می‌کند که هرگز مسبب چنین مصیبتی نشدند لئیل به همراهت این سخن را در دهان دلربوش نگذاشته است که ایرانیان به یونان لشکر نکشیدند و چگونه می‌توانست چنین کند که خود دلربوش با یونانیان چنگیده بود مع ذلک دلربوش خردمند در پاسخ هم‌اوازان که می‌پرسند از این پس چه کند سطرش و نصیحت می‌کند که هرگز به یونان لشکر نکشد و سپس برای آنان توضیح می‌دهد که سرزمین یونانیان هم‌روز یونانیان است آن گروهی هم که در آتن ماندند سزای جزارتی که کردند و نمایند و قربانگاه‌ها

آسیب رسانند خواهند رسید و بالاخره به اتوسا می‌گوید جمله‌ای در خور برای فرزندش فراهم سازد دلربوش ناپدید می‌شود و اتوسا می‌رود تا جمله‌ای مناسب بیاورد هم‌اوازان دوباره نوحه ساز می‌کنند و از عظمت گذشته و انبساط و مصیبت فرار سیده می‌گویند مصیبتی که به خواست خدایان بر آنان نازل شده است در این اثنا خشایارشا وارد می‌شود او از اینکه تقدیر با سنگری نژاد ایرانی را نابود کرد می‌داند و خطاب به زلوس می‌گوید کشتی من هم در میان کشتگان می‌بودم هم‌اوازان دوباره مصیبت را با سرزنش خشایارشا تکرار می‌کنند و به او می‌گویند قاره آسیا به زانو در آمده است خشایارشا و هم‌اوازان برای کشتگان و سرداران و نامداران اشک می‌ریزند و این زاری شدت می‌گیرد و به اوج می‌رسد و بالاخره خشایارشا عزم بیرون رفتن می‌کند و هم‌اوازان هم می‌گویند یا ناله و زاری در التزامت می‌آیم

«ایرانیان» اثر صجیبی است که با شکست ایران در روایای همسر دلربوش آغاز می‌شود. ما در حقیقت این روایت روایای یک شاعر یونانی است روایایی که یک تاریخ بشر نداشته باشد پس دیگر لیرسیم که آیا «ایرانیان» نظم و پیوستگی یک درام یا تراژدی را دارد یا ندارد در این روایا همه یونانی‌اند و همه چیز یونانی است بنابراین گذار دولت ملد مدوس است که نژاد یونانی دارد دلربوش و هم‌اوازان که بیرون آومند و اتوسا (که بنا بر نقل بعضی تواریخ او به دلربوش اصرار می‌کرده است که به یونان لشکر کشی کند) و حتی خشایارشا به خدایان یونانی معتقدند و به آنان نماز می‌گزاردند و پیشکش می‌کنند حتی سردگان و از جمله دلربوش پس از مرگ در هانس به‌سر می‌برند و از آنجاست که به زمین احضار می‌شوند هانس به اعتقاد یونانیان هر زهرزمین قسار طرد و جایگاه مردگان است همه چیز در نمایشنامه اشیل یونانی است حتی ایرانیان خود را بربر می‌خوانند پس اگر چنین است چرا چنین معارضه و مقابله‌ای روی داده است؟ ظاهراً هیچ‌یک از جنگ‌های ایران و یونان به صورتی که در «ایرانیان» وصف شده روی نداده است دلربوش در مراتسون از یونان شکست خورده و خشایارشا برای انتقام به آتن رفته و آتن را تصرف کرده است اینکه می‌توانست است در آتن بماند یا نماند مسئله دیگری است در نمایشنامه اشیل تقابل میان ایران و یونان آن زمین نیست در روایای اشیل تقابل ایران و یونان با بربر و هلن که می‌توانست یک تقابل واقعی بلند به تقابل تاریخی آسیا و اروپا و شرق و غرب مبدل شده است و سر ماندگاری آن را در این تبدیل باید جست

پس آیا «ایرانیان» یک اثر هنری که نیروی ماندگاری را درون خود داشته باشد نبوده است؟ من به آسانی نمی‌توانم به این پرسشی پاسخ بدهم بلکه بگویم دیگر لسه را بلز می‌گویم تا آن را بر اوصاف و تالیف تراژدی تطبیق کنند
خشایارشا به یونان لشکر کشیده است ایرانیان نگران کار شاه و سپاهند ملکه ایران خولی می‌پند که تعبیرش شکست است و در حالی که مردم نگرانی بیشتر

می‌شود پیکس اثر راه می‌رسد و خبر شکست را می‌آورد با شنیدن خبر نوحه و ناله آغاز می‌شود و همه به سرزنش خشایارشا می‌پر دلزنند که به جنگ یا تقدیر برخاسته است البته خشایارشا یعنی قهرمانی که به جنگ تقدیر رفته و بایست گرفتار مثلت شود در متن قصه حضور ندارد و به کلی بی‌خبر است که در برابر تقدیر ایستاده است ایرانیان زاری می‌کنند و به سراغ روح دلربوش می‌روند تا از او راه چاره را بی‌رسند او هم چاره‌ای ندارد و به منزل مردگان بازمی‌گردد در پایان نمایش شخصیت شکست خورده یعنی خشایارشا بازمی‌گردد و در نوحه نوحه گران شرکت می‌کند و با آنان در حال نوحه و زاری به قصر خویش می‌رود این یک گزارش جنگ است و نه نمایش آن گزارش واقعاتی که به صورت دیگر اتفاق افتاده است من نمی‌توانم درباره شعر لئیل چیزی بگویم اما از ترجمه متن هم می‌توان دریافت که در نمایشنامه هیچ کشش و حرکتی نیست بهم و هول و هراس و شفقت هم صرف گزارش و نمایش هول و هراس است در حقیقت نمایشنامه ایرانیان یکسره ذکر و وصف مصیبت است نه اینکه تماشاگرانش در جنبه شاهد شکست قهرمان باشند اصلاً این نمایش قهرمانی ندارد و معلوم نیست عناصر تراژدی را در آن چگونه باید پیدا کرده مع هنر ایرانیان شرایط صوری یک تراژدی را دارد قهرمان آن یعنی خشایارشا می‌توانست است یک شخصیت تراژیک باشد (که البته در واقع نبوده است) او در داستان اشیل مرتکب خطایی شده که می‌بایست مکافات شود او شکست می‌خورد شکست ایران در تراژدی باید دل بیننده نمایش را به درد آورد و شفقت و احترام او را نسبت به قهرمان برانگیزد تماشاگران آتنی ممکن است در دل خود نسبت به سردار سپاه شکست خورده احساسی ترجم کرده باشند اصلاً در کل او عظمتی ندیده اند و چگونه می‌توانستند او را قهرمان بدانند در حالی که شاعرشان او را خوار و سرفراکنده وصف کرده بود؟

مع هنر ایرانیان اثری است که باقی مانده و به زبان‌های مختلف (و حداقل ۵ بار به فارسی) ترجمه شده است به نظر من این نمایشنامه اگر در عهده تراژدی‌های تاریخ قرار نگیرد و از این حیث مهم تلقی نشود مسلماً از دو جهت دیگر اهمیت دارد

۱- روایای لئیل منبع اصلی روایات هرودوت و بیشتر مورخان بوده است که تاریخ یونان باستان را نوشته‌اند بعضی از این مورخان گویی باور کرده و خواستند به دیگران بیاورند که سخنان هم‌اوازان یا آنچه در نمایشنامه به زمان دلربوش و اتوسا آمده است در حقیقت حکایت و گزارش جنگ به زبان ایرانیان است مورخان به جای اینکه تناقض گویی‌های نمایشنامه را حرکت کنند بر شدت آن می‌افزایند و در حالی از شکست خشایارشا حکایت‌ها می‌گویند که بیم از پادگان به قول خودشان ۲۰۰ هزار نفری ایران که در آتن ملته است در دلتان موج می‌زند یونانیان تاریخ را تحریف کرده‌اند آنها قصد تحریف تاریخ نداشته‌اند بلکه گفتار و روایای لئیل به دلتان نشست و مایه تسلای و امید آنان و رهکسای آینده اروپا و غرب شده

است. تمدن، اصل و نسب و سلیقه و ریشه دارده این سلیقه را سازندگان تمدن جعل نمی کنند بلکه آن را در گذشته می یابند و گذشت خلقتی که این تمدن آینده آنان بوده است به اجمال کشف می کنند که در صحنه یک تاریخ قرار دارند. اتفاقی نیست که برای اولین بار از زبان یک شاعر بزرگ شکست ملاردن بزرگ شده و آغاز تاریخ عربی و مظهر و مثال شکست بردگی و استبداد در برابر آزادی و ولتونی تلقی شده است.



۲- نمایشنامه صرف نظر از اینکه لوام و نظام یک نمایشنامه را دارد یا ندارد، متضمن بعضی نکات غیر متعارف است. چنین که رسوم و مردمی را که شناخته شده اند و ادب و دین و فرهنگ معلوم دارند، متعجب و ممتد به ادب و عقاید یونانی معروض می کنند ایرانیان خود را بربر و زبان خود را بربری می خوانند و به صراحت می گویند که قصدشان و برزگ کردن آن بوده است در نمایشنامه آمده است که آسیایی ها کلام را لطافت می کنند اما یونانی ها ساید و پنده نیند و پند و پنده و پنده نلارند.

۳- رویای اشیل پیش از آنکه رویای شکست ایران و آند جا و شرق و تبدیل قدرت فرمی حکومت آن به سلطنت رسمی جنوبی است. در نمایشنامه غلبه غرب از تعرض شرق مصون مانده اما اشیل هیچ اشاراتی به سرگذشت و آینده آن نکرده است. شرق هم بر اثر خطای خود و جعلیات به مقدمات یونانیان مجازات شده است. اشیل از اینکه بر سر آن مقدمات چه خواهد آمد چیزی نگفته است و نمی یابست چگونه اما این معنی نباید در تعبیر رویای او مورد غفلت قرار گیرد. اندکی بعد افلاطون از غرق شدن آتلانتیس در سخن گفته است.

۴- آتلین یا خوشحالی و خرسندی و بی خوفی و بی نمایشنامه ایرانیان اشیل را تماشا کردند و شاید آن را تملی بخش یافتند اما این نمایش، واجد اثر تهذیب و پالایشی که متقدمان آن را لازم و نتیجه ترازوی می دانستند نبوده است و شاید میل به فروغ و غرور را در تماشاگران تقویت کرده باشد. وقتی گفته شد که ایرانیان رویای شاعر بوده است آسان تر این بود که گفته شود لئیل فروغ گفته و تاریخ را جعل کرده ولی می دانیم که شاعر چون به احکام خبری کلری نظرده سخنش وری راست و فروغ است. اگر می گویند نمایشنامه ایرانیان یکسره خیر و اخیر است در مورد صورت ظاهری سخن حق یا سلطنت اما در حقیقت خیر نیست و با ملاک صحت و کذب در مورد آن حکم نمی شود.

برای ما که در دوران تجدید پسر می ریم و لغت اروپا و غرب را از موصافیم خویشین معنی و الفاظی مانند «اروپای آزاده» و «شرق گله پرور» یک امر عادی است. یعنی ما عادت کرده ایم که اروپا و غرب را مقلد آسیا و شرق بکنارند و لولی را مرکز آزادی و دیگری را جهان استبداد بخوانند. به این قبیل اقوال، اعتراض هم نمی توان کرد زیرا به اعتراض

پایخ می دهند و می پرسند مگر بزرگترین و پایدارترین دموکراسی ها در غرب نیست و مگر بیشتر حکومت های آسیایی استبدادی نیستند ولی نمایشنامه ایرانیان، ۲ هزار و ۵۰۰ سال پیش تر نوشته شده است. در آن زمان، اروپا تازه در حال قسوام یافتن بود و شاید بتوان گفت که با دید و رؤیای اشیل، اروپا ساخته شد یعنی اگر چنین رؤیایی نمی بود، اروپا از کجا به وجود می آمد؟ اروپا در اثر اشیل از میثولوزی یونانی بیرون آمد و تاریخش شد. نویسنده گان دوره جدید و پینانگذاران تجدید اصل و آغاز تاریخ و فرهنگ خود را در آثار یونانیان می جستند. بوسونه نویسنده کتاب «گفتاری در باره تاریخ جهان» نه فقط در نمایشنامه لئیل بلکه در ایلیاد و اودیسه هم بر هم نغزت یونانی از ایرانی را می دیده است. گویی «این نغزت از همان آغاز پدید آمده و جزء طبیعت یونان شده بود. یکی از چیزهایی که شعر هم را محبوب یونانیان کرده این بود که وی آواز بیروزی ها و برتری های یونان بر آسیا را می سرود. در سوی آسیا ونوس بود یعنی لذت و عشق های جنون آمیز و زن حشنی و در سوی یونان، یونون (Juno) بود یعنی وقار و مناعت همراه با عشق زانیوی و مگر بود یا

فصاحت بیان و ژوهر بود یا خرد سیاسی؛ در سوی آسیا مریخ ملحشور و خشن قرار داشت یعنی نماینده جنگی که با خشم انجام می گرفت اما در سوی یونان پالاس قرار داشت یعنی هنر رزم و دلاوری زیر فرمان عقل و هوشمندی (آ) در این راه بوسونه تنها نیست بلکه بیشتر نویسندگان و مورخان اروپایی دوره جدید نظیر سخنان بوسونه را تکرار کرده اند و بنابراین دیگر نمی توان این اظهار نظر ها را به سلیقه ها و حب و بیض های شخصی نویسنده گان نسبت داد بلکه یک اصل فلسفی، درک آنها را راه می برده و همه را در صورت آغاز تلخ غربی همدستان کرده است. گویی عینکی روی چشم همه آنها گذاشته شده بود که با آن صورت غربی و آغاز تلخ غربی را می دیدند به عبارات دیگر لازم بود که غربیان وجود تلخی خود را در برابر شرق و آسیا دریابند این پیش و نیازمندی، صفت انضالی اروپا بوده است.

اروپا یک مفهوم تاریخی و فرهنگی است که با یونان و رویای یونانی آغاز شده و تعبیر این رویا ۲ هزار و ۵۰۰ سال طول کشیده است. درست است که وقتی لئیل بیروزی اروپا و از هم پاشیدگی آسیا را دید آن در اوج شکوه و علم و فرهنگ بود اما به سوی غلبه بر شرق نمی رفت بلکه در دوران پاپانی تاریخ خود بود و زمانی چنان نگذاشت که در نقشه جهان آن روز کبرنگ و بالاخره بر رنگ شد تا آنجا که اروپاییان قرون وسطی بیشتر از طریق جهان اسلام با علم و فلسفه یونانیان تسلی پیدا کردند. درست است که تاریخ اروپا از یونان آغاز می شود اما این تاریخ صرف سیر و بسط یونانیت نیست. رنسانس هم در یونان واقع نشد. مع هذا تاریخ اروپا هر چه بود تعبیر رویای یونانیان بود. رویاها

به طور کلی و مخصوصا اروپای تاریخی عینا متحقق نمی شود و مثل همه رویاهای دیگر مجموعه حالاتی است که باید تعبیر شود ولی عناصری از رویا که در پایان صورت تحقق پیدا می کند معصوم از آغاز در رویا وجود دارد و همین عناصر است که در حقیقت، مقسوم ذات رویا و تاریخ بر آمده از آن است. غرب از ابتدا خود را آینه هنر و فلسفه، از استبداد آزادی می دیده و شأن و نفس خود را مدافع از آزادی و مقابله با استبداد و خشونت می خوانسته است. آیا در این تلقی فروغ نمی گفته یا فریب نخورده است؟ فروغ چیست؟ وقتی کسی از چیزی و کاری خبر ندارد و در مقام گزارش، خلاف آنچه می خواند می گوید، او را دروغگو می خوانند ولی غرب که خود را آزاد و شریک را برده می خواند، هر دو را با همین اوصاف می شناسد. این گفتارها در ک و در یافت قرب از خود و از دیگران است و نه فقط آنها را با بار دارد بلکه گفتارهای هنر مهمی در قسوام جهان جدید و متجدد شده است. ولی آیا اشیل هم نمی گفته که آنچه او می نویسد تاریخ نیست یا تاریخ بروغین است؟

اشیل اگر قصد تاریخ نویسی داشت می توانستیم او را دروغگو و پخواقیم (در مورد هر وجود مشکل است که دروغگویش اندیش) ولی لئیل شاعری کرده و در شعر او خود آگاهی غربی آغاز شده است. من گاهی فکر می کنم که اگر «ایرانیان» یک نمایشنامه حقیقی و در عین ترازوی های بزرگ نباشد یک اثر عادی و معمولی هم نیست بلکه اشیل هم مثل آرش کمانگیر که جان خود را در تیر گذاشت و به سوی مرز توران بر تاب کرد شعر جان خود را سرود او در زمره یونانیان بزرگی بود که می یابست راه امروز گفتاری شرق و غرب باشند. آیا به نظر تن عجیب نمی رسد که یک شاعر بزرگ حتی در پایان عمر، خود را یک سرباز و جنگاور بشناسد و در شعری که روی سنگ قبرش حک شده است به جای اینکه بگوید اینجا گور شاعر «اورستیا» و «پرومته فریاد» است چنین بر آید در زیر این سنگ لئیل خفته است.

مردی که دلاوری های او را داشت ملراتون یا ایرانیان بلند گیر که آنچه را با نیک می شناسد باز نتواند گفت ولی این درست نیست. سرباز دلاور جنگ های ملراتون و سالامیس یا شعر خود کلری کرد که هرگز در صحنه نبرد از صحنه انجام دادش بر نمی آمد. او شعر آغاز تاریخ غربی را سرود اکنون بهتر است بگوییم لئیل کسی بوده است که در رویای شاعرانه خود، یونان را عین آزادی و شایسته بیروزی می دیده و ایران را مظهر بردگی و مستحق شکست می دانسته است. این یک پیش و اعتقاد است. پیش و اعتقادی که ۲ هزار سال پوشیده و مسکوت مانده تا عصر جدید فرارسد و آن را باز یابد و به آن تسک جوید و پیش جدید خود را با آن موجه کند.

پانویسها:
۱- مقدمه کورس بر ترجمه انگلیسی مجموعه آثار بوسونه به نوبور که ۱۹۲۲
۲- امیر مهدی بدیع، یونانیان و بربرها، ترجمه مراد تقی، ص ۱۵
۳- بوسونه گفتار در تاریخ، به نقل از امیر مهدی بدیع، یونانیان و بربرها، ترجمه مراد تقی، ص ۲۲

محمد اقلی

این ایسی بر منطقه ختم و چندی و تلخی است. زوی بر علم به راه و بسط این نظریه در هر داری که حکم تروزی به معنای مهم و صمیمی هم از نظر وجودی (یا تئوریک) و هم از نظر تلخی بر علم تقدم دارد. او بر منطقه منبر قصد دارد که اگر ایما فلسفی میان علم و تکتولوژی را بر جستم کند و برای بر عسر دین مقصود است. لئیل که چرا ختم وجودی تلخی تکتولوژی، شرط امکان علم است. آینه بحث خود را به سه مرحله تقسیم می کند. در مرحله نخست به توضیح نظریاتی می پردازد که معتقد است نظریه متعارف و قلب در مورد نسبت میان علم و تکتولوژی است. لئیل به بر تفسیر «تکنیکستی» می نهد. در مرحله دوم به نظریه مختار خود می پردازد که خود را در زمین به آن مشهورترین هایند گرو و لین و پستی فلسفه دین فلسفی را مدیون ملاتین هایند گرو است که می توان گفت واضح و قاطعانه تبیین سبب است که به فلسفه تکتولوژی برای این سیستم شهرت یافته و کسی است که به صورت ترس وجه ممکن در مورد تقدم وجودی تکتولوژی بر علم است. لئیل کرده است دین تلخی را مدیون مجموعه عظیم تلخین و آبت بسته کسی که ما را به این امر آگاه ساخته که تلخی آلبی و نظریه صلا فکلی تکتولوژی یک رخ دانه که تقدم بر پایش علم جدید و زمینه ساز آن در دوره رنسانس و سراسر دوره روشنگری بوده است.



بزرگداشت

دکتر رضا داوری اردکانی

اشاره:

مقارن با روز جهانی فلسفه (آبان ماه ۸۷)، از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران مراسمی در تجلیل از شخصیت علمی دکتر رضا داوری برگزار گردید که گزارش آن تقدیم می‌گردد.

دکتر اعوانی: بسم الله الرحمن الرحيم. برای بنده باعث خوشحالی است که در جلسهای شرکت می‌کنم که به مناسبت بزرگداشت استاد بزرگ، آقای دکتر داوری، است. همان‌طور که گفته شد، این روزها، روز جهانی فلسفه اعلام شده و در تمام کشورهایی که یونسکو عضویت دارد، این مراسم برگزار می‌شود. خوشبختانه، دو سال بعد هم، روز جهانی فلسفه، در ایران، با همت دکتر داوری و مصلحت‌دید ایشان و اساتید بزرگ فلسفه برگزار خواهد شد و به مسئله نظر و عمل، با توجه به چالش‌های جهان امروز، خواهد پرداخت.

از من خیلی سؤال شده که شما چرا برای دکتر داوری، به جای اسم فیلسوف، عنوان فیلسوف فرهنگ را انتخاب کرده‌اید؟ بنده، به سهم خودم، سعی می‌کنم به این مسئله پاسخ بدهم. این انتخاب، انتخاب خود آقای دکتر داوری در یکی از کتاب‌هایی است که در سال ۱۳۵۴ نوشته‌اند. حتماً خودشان به خاطر دارند. عنوان کتاب فارابی فیلسوف فرهنگ است.

ایشان فارابی را، با اینکه یک حکیم الهی است و به اصطلاح

در قسمت‌های مختلف فلسفه، علم الهی، منطقی، طبیعیات

صاحب‌نظر است، فیلسوف فرهنگ نامیده‌اند. و این دلیل

بسیار محکم و مستدلی دارد که الآن بیان می‌کنم. ما

هم به همان دلیل ایشان را فیلسوف فرهنگ نامیدیم؛

و هیچ دلالت بر آن ندارد که در حکمت الهی و مسائل

دیگر فلسفه، مانند فارابی، به اصطلاح، تسلط دارند.

فارابی چرا فیلسوف فرهنگ است؟ اصلاً فلسفه،

خلاف آنچه که تصور می‌شود، با فرهنگ ارتباط تام و

تمام دارد. اگرچه فلسفه یک امر انتزاعی است، واقعا به

یک امر تصویری و مفهومی می‌ماند. با این حال، فلاسفه

بزرگ همیشه کسانی بوده‌اند که بیشترین تأثیر را در حوزه

فرهنگ داشته‌اند. شما به افلاطون نگاه کنید، افلاطون واقعا در

فرهنگ غرب و تمدن غرب بیش‌ترین تأثیر را داشته است. به

کتاب سه‌جلدی‌ای که محقق بزرگ آلمانی، تحت عنوان هایدگر،

نوشته مراجعه کنید، هایدگر، به یونانی، همان فرهنگ است. یک جلد و

نیم آن به افلاطون و بیش از نیم از یک جلد به ارسطو اختصاص دارد.

او نشان داده که این دو، بهرآسانی، آرایششان تأثیر بسیار مهمی در فرهنگ داشته. فیلسوف اگر

فیلسوف است، باید تفکر او واقعا در فرهنگ تأثیرگذار باشد. در تمام مسائلی که مربوط به آن زمان

یا عصر است یا مربوط به تمام اعصار است، باید تأثیرگذار باشد؛ چنان که ما این را در فارابی می‌بینیم. دکتر داوری نیز واقعاً در نسل کنونی بیش‌ترین تأثیر را در فرهنگ ما داشته‌اند. دکارت سخنی دارد. می‌گوید: «معیار ارزیابی هر فرهنگی به فلسفه آن است.» سخن بسیار عمیقی است. ما اگر بخواهیم ببینیم وضع فرهنگ در یک کشور چگونه است، باید ببینیم وضع تفکر در آن چگونه است. واقعاً شأن و جایگاه فلسفه در آنجا در کجاست. بنابراین معیار سنجش فرهنگ، همان فلسفه است. من می‌خواهم به چند نکته اشاره کنم و ان‌شاءالله دوستان مسائل دیگر را مطرح خواهند کرد.

هیچ‌کس انکار نمی‌کند که در پنجاه سال گذشته جناب دکتر داوری واقعاً در فرهنگ ما بسیار تأثیرگذار بودند. با تمام جریان‌های فکری که در ایران گذشته، از نزدیک، آشنا بودند. در آن درگیر بودند. درباره آن مسئله مطلب نوشته‌اند و واقعاً موضع‌گیری کرده‌اند. قرن ما در تاریخ ما از بعضی جهات منحصر است؛ به‌ویژه از دیدگاه تفکر.

در این پنجاه سال اخیر وقایعی در ایران اتفاق افتاده که شاید در هیچ عصری اتفاق نیفتاده. این مواجهه ما با غرب است؛ غرب نه به معنای یونانی کلمه. در یک حد محدودی گذشتگان ما هم با مسئله غرب یونان مواجه بودند. اما این پنجاه سالی که در واقع دکتر داوری در آن کتاب و مقاله نوشته‌اند و به تألیف و تصنیف پرداخته‌اند، از لحاظ فکری فراز و نشیب بسیار دارد. کمتر نخله‌ای را می‌توانید پیدا کنید که ایشان مقاله یا کتابی در رابطه با آن نوشته باشد و تفکر نکرده باشد. مسلماً آماج حملات زیادی هم بوده است. ولی ایشان پذیرفته؛ یعنی هیچ‌وقت از جایگاه خودش عدول نکرده است. حتی همین پارسال مسئله ارزیابی علوم انسانی بود. وزرات علوم یک برنامه‌ای داشت و ایشان واقعاً مقاومت کرد. خیلی هم لطمه خورد. کار به روزنامه‌ها کشید. خیلی مطلب نوشتند و ایشان هم پاسخ دادند. ولی موضع ایشان، موضع بسیار مشخصی بود که باید از علوم انسانی در فرهنگ اصیل ما دفاع بشود. نباید طوری باشد که این ارزیابی به فرهنگ اصیل ما لطمه‌ای بزند. مسئله غرب و غرب‌زدگی نیز این چنین است. یعنی واقعاً آقای دکتر در مسئله غرب‌زدگی نیز بسیار حساس بودند. مکتب‌هایی که در اینجا رواج پیدا کرده، خیلی سریع‌الرواج است و بطی‌الزوال. یک مکتبی مثل فارچ ایجاد می‌شود و اثر آن مدت‌ها می‌ماند. ایشان درباره آنها کتاب نوشته است.



در تربیت شاگردان نیز بسیار موفق بوده‌اند. کمتر استادی از این دو نسل می‌توانید پیدا بکنید که، به نحوی، مستقیم یا غیر مستقیم، شاگرد ایشان یا شاگرد شاگرد ایشان نباشد. البته کارهای دیگر ایشان در نهادهای مختلف فرهنگی، مانند انقلاب فرهنگی، را دوستان دیگر حتماً توضیح خواهند داد.

دکتر محقق داماد: بسم الله الرحمن الرحيم. جلسه برای عرض ادب به پیشگاه حکیم بزرگوار، جناب آقای دکتر داوری، فیلسوف فرهنگ است. عنوانی که به آقای دکتر داوری داده شده، فیلسوف فرهنگ است. کلمه فرهنگ در زبان عربی قبل از معاصر، سباقه بوده است. سباقه از نظر سابقه لغتش در ادبیات اسلامی وجود دارد؛ ولی نه به این معنا. سباقه یعنی دستیافت؛ دستیافته‌ها، یافته‌ها. البته یک معنایی هم عرب معاصر استفاده کردند؛ سباقه یعنی علوم مختلف و دگرگون. اما به هر حال این کلمه در ادبیات سنتی، به این معنا، سابقه ندارد. در ادبیات سنتی اسلامی، برای فرهنگ کلمه دیگری آمده که در اصول ما و در ادبیات اصیل ما وجود دارد؛ و آن کلمه ادب است. اجازه بدهید من چند دقیقه در مورد این کلمه صحبت کنم. واژه ادب، حداقل در اوایل قرن هفتم، به معنای فرهنگ است. کتابچه کوچکی بود که در آغاز طلبگی به ما می‌دادند تا بخوانیم. فکر کنم خود آقای دکتر داوری هم این کتاب را خوانده باشند. و آن نصاب‌الصیبان است. ابونصر فراهی سجستانی این کتاب را به شعر درآورده، که شاعر زبردستی است. در تاریخ سیستان آمده که این شاعر هم غزل گو بوده و هم قصیده‌گو. نصاب‌الصیبان مجموعه‌ای بود که طلبه‌ای که می‌خواست درس بخواند یا آن آغاز می‌کرد. تمام بحرهای عروضی سمرقندی در این کتاب دسته‌بندی شده و در قالب شعر، لغت‌های عرب با واژه‌های فارسی معنا شده است. در آنجا می‌گوید:

ذکی است زیرک و تحریر و حبر دانشمند
ادیب را ادب‌آموز دان، ادب فرهنگ

جالب این است که کلمه ادب در نهج‌البلاغه و در روایات ما نیز واقعاً به همین فرهنگ است. امیرالمومنین در خطبه‌ای نصیحت می‌کند که هر کس می‌خواهد پیشوای جمعیت باشد، یعنی جلو بیفتد، باید خودش را قبل از هر کسی آموزش بدهد؛ قبل از اینکه به دیگری تعلیم بدهد. یعنی معلم باید این کار را بکند، پرفسور باید این کار

محقق داماد:
فلسفه آقای دکتر داوری،
آشنا به غرب بودنش،
اینها همه به جای خودش؛
ارادت من به ایشان،
قبل از هر چیز دیگر،
چند مطلب است.
از همه بالاتر ادب است،
وقار است، شرح صدر است،
حوصله است،
تحمل است.

را بکند، استاد باید این کار را بکند، رئیس دانشگاه باید این کار را بکند، همه باید این کار را بکنند. اگر می‌خواهد مردم را تأدیب بکند، باید با عمل تأدیب بکند، نه با زبان. کسی که خودش را به ادب واداشته و مؤدب است، خودش ادب را آموخته، این آدم را باید تکریم کرد. این سزاوار پاسداشت است. این سزاوار بزرگداشت است. این آدم ارزش دارد که برایش بزرگداشت بگیرند. برخی معلم‌الناس هستند و مؤدب‌الناس‌اند و استاد دیگران‌اند، ولی خودشان را تأدیب نمی‌کنند و با ادب نیستند. اما برخی ابتدا خود را ادب کرده، با ادب زندگی می‌کنند. این چنین شخصی از دیگران سزاوارتر است. فلسفه آقای دکتر داوری، آشنا به غرب بودنش، اینها همه به جای خودش؛ ارادت من به ایشان، قبل از هر چیز دیگر، چند مطلب است. از همه بالاتر ادب است، وقار است، شرح صدر است، حوصله است، تحمل است. در این سی سال اخیری که در تهران، شاید بیشتر ساعات روز را، با ایشان بودیم، در مقابل بزرگ‌ترین توهین‌ها برخوردش را دیدم. تحملش را دیدم. هیچ پرخاش نمی‌کند. بدترین توهین‌ها به ایشان شد، ایشان نیش قلم را به توهین وانداشت. در جلساتی بنده بودم و دیدم تندترین حرف به ایشان زده می‌شود، اما ایشان تحمل می‌کند.

از خدا خواهیم توفیق ادب

بی‌ادب محروم ماند از فیض رب

و ایشان مستفیض به فیض رب است. چون آدم پرتحمل و مؤدبی است و من هیچ‌وقت از ایشان تندی، تندخویی و تلخ‌گویی ندیدم؛ درحالی‌که ما دیدیم بی‌انصافی‌های زیادی در حق ایشان شد. همه جور درباره‌شان نوشتند. اما ایشان، در پاسخ، از حدود ادب یا فراتر ننهاده. حتی در جلسات خصوصی و دوستانه علیه آنان، که به ایشان تندترین مطلب را می‌گفتند، چیزی نمی‌گفتند. فقط می‌گفتند: «ایشان این جوری فکر می‌کند. این طوری می‌اندیشد. نظر مبارک ایشان این است.» خیلی جالب است. او توهین کرده، بی‌ادبی کرده، اما ایشان این طور برخورد می‌کند. خدایا ما را توفیق بده که مؤدب باشیم. بی‌ادب نباشیم. فضای علمی را به بی‌ادبی آلوده نکنیم. تلخ‌گویی نکنیم و با همین شرح صدر در فضای علمی برخورد کنیم. و السلام علیکم و رحمه‌الله.

دکتر جهانگیری: بسم الله الرحمن الرحیم. وقتی پیشنهاد شد درباره‌ی استاد دکتر داوری صحبت کنم، متحیر بودم که چه بگویم. چون حرف زیاد است و انتخاب خیلی مشکل. اتفاقاً یک کتابی دکتر تألیف کرده‌اند و خیلی پیش‌ها، در سال ۱۳۵۴، چاپ شده. ایشان آن وقت این کتاب را به من عنایت کردند. در مقدمه این کتاب جمله‌ای به چشمم خورد و این را یادداشت کردم که در خصوص همان جمله اینجا سخنرانی کنم. ایشان در آنجا نوشته‌اند که تقاضای جوانان باذوق ما این است که فلسفه به زبان قابل فهم و امروزی گفته و نوشته شود.

به نظر من، همان طور که استاد فرموده‌اند، این واقعا جرح و قدح فلسفه است. فلسفه یک فکر عمیق است؛ اندیشه‌ای عمیق، حتی عمیق‌تر از علم. اگر ما بخواهیم فلسفه را در حد عقل عامه مردم تنزل بدهیم، گویا عقل ابن سینا را به عقل یک آدم معمولی تنزل داده‌ایم. گویا عقل اسپینوزا را به عقل یک آدم معمولی تنزل داده‌ایم؛ به جای اینکه عقل این را ترقی بدهیم به عقل ابن سینا، اسپینوزا و کانت. در اینجا این مسئله پیش می‌آید که چه کار باید کرد؟ پاسخ روشن است. آن کسی که می‌خواهد فلسفه بخواند، علم بخواند، هنر یاد بگیرد، باید خودش را برای فهم فلسفه و علم و دریافت هنر مستعد و آماده کند؛ نه اینکه مقام آن را پایین بیاورد. باید مقام این را بالا ببرد تا به آن مرحله برسد و مسائل بسیار عمیق و ژرف را دریابد.

همان طور که عرض کردم، این مخصوص فلسفه نیست. علم هم همین‌طور است. هنر هم همین‌طور است. هر کسی غزلیات عرفانی حافظ را نمی‌فهمد. یک آدم معمولی که حافظ را بخواند، چیزی نمی‌فهمد. شعر حافظ را باید هومر بخواند تا بفهمد. یعنی آن کس که می‌گویند یکی از ارکان چهارگانه ادبیات دنیاست او دیوان حافظ را می‌خواند، می‌فهمد، می‌نویسد و می‌گوید ای حافظ تو بیا، اگر تو شاعری ما شاعر نیستیم. فکر ابن سینا را باید خواجه نصیرالدین طوسی دریابد یا بفهمد نه یک آدم معمولی. او که درک نمی‌کند. فلسفه اسپینوزا را باید هگل بخواند و بگوید یا باید اسپینوزایی شد و یا هرگز فیلسوف نشد.

شاید متجاوز از چهل سال است که من خدمت دکتر داوری ارادت دارم. این افتخار نصیب شده. سال‌ها همکار ایشان بودم. ایشان علاوه بر استادی فلسفه، انسان والایی هستند. از همه جهات انسانی مسئولیت‌پذیر و اجتماعی است. چند روز پیش، کتاب فرانسیس بیکن را می‌خواندم. فرانسیس بیکن، یکی از معماران تمدن جدید، بلکه یکی از معماران مؤثر در ساختن تمدن جدید است. تصویری از یک فیلسوف دارد که من آن را در جناب آقای دکتر داوری دیدم. بیکن می‌گوید فیلسوف باید در جامعه باشد. از عملش در رفاه و آسایش مردم استفاده کند. نه اینکه یک جا بنشیند و فکر بکند و فکر بکند و در اداره جامعه هیچ تأثیری نداشته باشد. آقای داوری، سال ۱۳۵۸ یا ۱۳۵۹، یعنی آن روزهای بسیار بسیار بحرانی دانشگاهی و حکومت گروهبک‌ها، که هر کسی برای خودش حقی قائل بود، حاضر شد



جهانگیری:

شاید متجاوز از

چهل سال است که من

خدمت دکتر داوری

ارادت دارم.

این افتخار نصیب شده.

سال‌ها همکار ایشان بودم.

ایشان علاوه بر

استادی فلسفه،

انسان والایی هستند.

از همه جهات

انسانی مسئولیت‌پذیر و

اجتماعی است.

ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران را بپذیرد. آنهایی که آن روزگار را دیدند، می‌دانند که ایشان با چه حوصله‌ای، با چه متانتی، دانشکده را اداره کرد. عجیب این است که آن سال هم انتخاب رئیس دانشگاه، انتخابی بود، انتصابی نبود. یعنی همه گروهک‌ها، همه استادها، با افکار مختلف، به آقای دکتر داوری رأی دادند. من از یکی از آنها، که عقاید چپی داشت، پرسیدم: «شما هم به آقای دکتر داوری رأی دادید؟» گفت: «بله.» گفتم: «شما با افکار ایشان سازش ندارید!» گفت: «بله، سازش ندارم. ولی آدم بی‌غرضی است. شایسته‌تر از این من نمی‌شناسم. او آدم بی‌غرضی است.» و السلام علیکم و رحمة و برکاته.

دکتر مجتهدی: بسم الله الرحمن الرحيم. بنده یک گزارش نسبتاً مفصلي برای امروز تهیه کرده بودم که تعمداً کنار می‌گذارم. چون هر قدر بخواهی مختصرش کنی، باز هم زیاد خواهد بود. شاید چون من معلم و مقدمه‌چینی می‌کنم و محتوایی را بیان می‌کنم و بعد سعی می‌کنم که بحثم را به نتیجه برسانم. بنده یکی از همکاران آقای دکتر داوری هستم. سال‌های سال در خدمتشان بودم. حالا ما هم اگر نباشیم، امیدواریم ایشان به خدمتشان ادامه بدهند و همیشه موفق باشند.

دیروز هم روز فلسفه بود، امروز هم روز فلسفه است. به حال ما فرقی نمی‌کند که از یک استادی تجلیل بکنیم که به حق، حق دارد و یا اینکه از فلسفه به اصطلاح یاد کنیم و ارزش‌ها را یادآوری کنیم. من مجبورم بعضی از مطالبی را که گفته شد کمی تکرار کنم؛ شاید از نظرگاه خاص خودم. بله آقای دکتر داوری، فیلسوف فرهنگ هستند. اینجا فرهنگ را می‌شود معنی کرد؛ مثلاً به ادب ترجمه کرد. ولی یک بُعد فلسفی هم دارد. فقط یک لفظ نیست. با یک ترجمه ساده نمی‌شود آن را رساند. فلسفه اصلاً همان فرهنگ است. بین فلسفه و فرهنگ، در واقع، هیچ تفاوتی نیست؛ مگر لفظی؛ و فیلسوف فرهنگ، نوعی تکرار امر مکرر است. اینجا من یک توضیحی را درباره این مطلب باید عرض بکنم. اگر فلسفه را با مظاهر دیگر و تجلیات روحی و فکری دیگر انسان مقایسه بکنیم، متوجه خواهیم شد که ذاتاً بین فلسفه و علوم و حتی ادیان و حتی هنر و حتی رشته‌های مختلف علمی تفاوت بسیاری است و ممکن است حتی سوءتفاهم‌هایی هم به وجود بیاید. فلسفه یک رشته، میان رشته‌های دیگر نیست. فلسفه یک شیء نیست که من بگویم این یک شیء است و اینجا است. فلسفه فعل است، تفکر است، و اگر این تفکر در رشته‌های دیگر نباشد، در ریاضی نباشد، آن ریاضیات به درد نخواهد خورد. اگر در فقه نباشد، آن فقه به درد نخواهد خورد. اگر در سیاست نباشد، آن سیاست به درد نخواهد خورد. اگر در فیزیک و شیمی نباشد، استفاده واقعی از آن نخواهد شد. استفاده‌ها صوری خواهد بود. تظاهر خواهد بود. دانشمند نخواهیم بود. افرادی هستند که ادعای دانش می‌کنند، ولی دانشمند نیستند. فلسفه آن انگیزه درونی است که ممکن است در یک طبیب بیشتر از یک فیلسوف وجود داشته باشد. ممکن است در یک داستان‌نویس یا شاعر یا هر کس دیگری که تصور می‌فرمایید، عمیق‌تر از معلمی باشد که ادعا می‌کند فلسفه درس می‌دهد. فلسفه اگر نباشد، یعنی بقیه رشته‌ها، بازی می‌کنند، تظاهر می‌کنند و اینها نتیجه‌ای هم نخواهد داشت. فلسفه، تفکر ناگفته است. آن حرکت مزمن است. آن حرکتی است که در زیر هر فکری، هر عملی باید خودش را متجلی بکند. فیلسوف همیشه در راه است و هیچ‌وقت نمی‌ایستد؛ و همان در راه بودن، به علم، به زندگی تحریک می‌دهد. فیلسوف و فلسفه انگیزه پژوهش است. آموزش پژوهش است. انگیزه ایجاد می‌کند که ما پژوهش بکنیم. ادعا هم ندارد که داناست. هیچ‌وقت فراموش نکنید در رساله‌های افلاطونی همه می‌دانند؛ جز سقراط که می‌گوید نمی‌دانم. او شوخی نمی‌کند. واقعاً نمی‌داند، می‌خواهد جست‌وجو کند. می‌خواهد بداند عدالت چیست. جست‌وجو می‌کند. ساده نمی‌شود گفت عدالت این است یا این نیست.

این ذهن وقاد است، این تربیت درونی عمیق است؛ که اگر نباشد بقیه‌اش احتمال دارد فقط حرف باشد. فیلسوف، در واقع، می‌تواند اسم نداشته باشد. بی‌نام باشد. کسی نباشد. چهره‌ای نداشته باشد. ولی باز هم فیلسوف باشد. فیلسوف یک مجسمه نیست که ما تجلیش بکنیم. فیلسوف عمیق‌تر از این حرف‌هاست. در عرض این سال‌ها، در این جریاناتی که واقف هستید، گاهی بسیار خوشایند هستند و گاهی بسیار ناخوشایند، از نزدیک شاهد هستیم و از نزدیک همراه بودم با این حرکت دائمی مستمر، همان‌طوری که در ابتدای آن مقاله فرمودند، این حرکت مستمر که آسان نیست. برای اینکه حفظ استمرار تحریک، و اصلاً تحریک خودش همین حرکت است. اصلاً اگر نباشد تحریک نیست؛ یعنی تا این حد. من شاهد بودم که آقای دکتر داوری، با همان خصایصی که رفقا فرمودند، با یک اخلاق بسیار بسیار افتاده، بسیار به‌جا، بدون تظاهر، سعی کردند به این شعله‌ای که هر فیلسوفی باید همراه خودش داشته باشد وفادار بمانند. فلسفه وفاداری است؛ وفاداری به یک اصلی، یک اصلی که شأن انسان را برای انسان در این دنیا توجیه می‌کند و انسان این شأن را گرمی می‌دارد. من از نزدیک



مجتهدی:
آقای دکتر داوری،
با همان خصایصی که
رفقا فرمودند،
با یک اخلاق
بسیار بسیار افتاده،
بسیار به‌جا، بدون تظاهر،
سعی کردند
به این شعله‌ای که
هر فیلسوفی
باید همراه خودش
داشته باشد
وفادار بمانند.

شاهد فعالیت‌های فرهنگی دکتر داوری بودم و برایشان از خداوند متعال موفقیت‌های بیشتر و خدمت بیشتر آرزو می‌کنم. بسیار متشکرم.

پیام دکتر محمد خاتمی: بسم الله الرحمن الرحيم. استاد عزیز، حضرت آقای اعوانی، گفته بودم و مشتاق بودم که در مراسم بزرگداشت استاد فرزانه، حضرت آقای دکتر داوری، که به همت انجمن حکمت و فلسفه برگزار می‌شود، شرکت کنم و از محضر بزرگواران بهره بگیرم. بزرگداشت استاد داوری، بزرگداشت خرد، اخلاق و معرفت است؛ و نقش ممتاز این بزرگوار، در نیم قرن حیات عقیدتی و علمی این مرز و بوم، نقشی فراموش‌ناشدنی است. خداوند بر طول عمر ایشان و شما و همه فرهیختگان نیک‌آیین بیفزاید. ایام عزت مستدام.

دکتر دینانی: بسم الله الرحمن الرحيم. بزرگان زیادی در عالم آمدند و رفتند و هستند و خواهند ماند. فیلسوفان را باید در سخنشان شناخت. در زندگی معمولی، کیفیت ازدواج و رفت و آمد و این کارها و زندگی روزمره نمی‌شود کسی را شناخت. شناخت باید از طریق سخنان صورت گیرد. زیرا که فلسفه یعنی همین. اما وظیفه فلسفه چیست؟ آیا فلسفه موظف است که مشکلات روزمره زندگی مردم را حل بکند؟ مردم از یک فیلسوف انتظار دارند که مشکلات روزمره‌شان را حل بکند؟ به نظر می‌آید این توقع بی‌جایی است. بنا نیست مشکلات روزمره مردم را فلسفه حل بکند. فیلسوف به مسائلی می‌پردازد که با پرسش‌های مهم روبه‌روست.

اساساً فلسفه در پرسش مطرح می‌شود، آنجا که پرسش نیست، فلسفه نیست. اما پرسش متفاوت است. یک‌سری پرسش‌های روزمره است و یک‌سری پرسش‌های بنیادین. مثل انجام کجاست؟ سرنوشت چیست؟ واقعیت چیست؟ حقیقت کدام است؟ خودی چیست؟ فیلسوف باید به پرسش‌های نوع دوم پاسخ بدهد. کلمه باید را به کار بردم. اصلاح می‌کنم. اصلاً برای فیلسوف نمی‌توان تعیین تکلیف کرد. به مجرد اینکه تعیین تکلیف شد، فلسفه مقید می‌شود و وقتی مقید شد، دیگر فلسفه نیست. فلسفه از هر قیدی آزاد است. پرسش‌های بنیادین بشر، از نهاد بشر سر برمی‌آورد. انسان اساساً موجود پرسشگری است، اصلاً انسانیت انسان به پرسش است. انسانی که پرسش ندارد، انسان نیست؛ حیوانی است دو پا. انسان به پرسش، انسان است. این پرسش هر چه بنیادی‌تر باشد، ارزشمندتر و فلسفی‌تر است. بنابراین، این تعریفی که از فلسفه دادم، شاید خارج از انتظار مردم روزگار ما باشد. مردم روزگار ما خیلی اهل انتظار هستند. انتظار مردم از یک فیلسوف چیست؟ سؤال جالبی است. انتظارات خاصی از فیلسوف دارند. فیلسوف باید به فلسفه‌اش بپردازد. اصلاً خیلی نمی‌شود فلسفه را تعلیم داد. ما نیاز داریم که فلسفه را بیاموزیم. فلسفه به یک معنی خیلی آموختنی نیست. اندیشه‌ها را می‌شود تعلیم داد و می‌شود آموخت. اما کار فیلسوف آموختن اندیشه‌ها نیست. فیلسوف، اندیشه‌ها را می‌اندیشد، و اندیشیدن اندیشه‌ها آموختنی نیست. این بیان از فلسفه قدری مشکل است. اینکه مردم با فلسفه مشکل دارند، به این دلیل است که از فیلسوف انتظارات خاصی دارند. فیلسوفی بزرگ می‌گوید که برای فیلسوف یک بار مخلوق شدن کافی نیست. همه مردم یک بار خلق شدند، فیلسوف باید دوباره خود را بیافریند. آفرینش خداوند برایش کافی نیست. خدا همه را آفریده. فیلسوف باید از نو خود را بیافریند؛ و کسی که از نو خود را بیافریند، فیلسوف نیست. این همان چیزی است که در روایات دینی، هم در اسلام و هم در مسیحیت، آمده است: تولد دوباره.

بحث بسیار است. من حرفم را کوتاه می‌کنم. اظهار ارادتی بود به استاد، فیلسوف فرهنگ، به حق، فیلسوف بزرگ عصر ما. بنده هم سال‌ها افتخار دوستی و همکاری با ایشان را داشتم؛ و سال‌هاست که در گروه فلسفه دانشگاه با ایشان همکاری می‌کنم. او فیلسوفی است ژرف‌اندیش. به‌خوبی می‌اندیشد، دغدغه فلسفه دارد و فلسفه برایش جدی است. آرام است و پرتحمل و بسیار خوش‌نیت و برای همه خیرخواه. این مدتی که من با ایشان آشنایی دارم، یک بدخواهی و حتی بدگویی از شخص ایشان نشنیدم، از کسی بد نمی‌گویند، یعنی آن قدر خوب است که من گاهی می‌گویم این همه خوب بودن، خوب نیست. زیادی خوب هستند. خیرخواه هستند. ژرف می‌اندیشند و آثار ایشان خوشبختانه موجود است و در دسترس. کتاب اخیرشان به صورت دیالوگ یا مونولوگ است که به صورت دیالوگ با خودشان نوشته‌اند و این هم نشان می‌دهد که تا چه اندازه به ژرفای مطالب پی برده‌اند و می‌اندیشند.

دکتر یازوگی: بسم الله الرحمن الرحيم. به عنوان یکی از شاگردان متقدم استاد دکتر داوری چند لحظه‌ای سخن می‌گویم. عنوانی که برای بزرگداشت ایشان در نظر گرفته شده، یعنی فیلسوف فرهنگ از جهتی، همان‌طور که آقای دکتر اعوانی فرمودند، ناظر است به آنچه که در رساله ایشان است. رساله دکترای ایشان درباره نسبت میان فارابی و افلاطون است و کسی که اولین بار نسبت میان فرهنگ و فلسفه را طرح کرده، افلاطون است. در رساله جمهوری سخن از مراتبی است که فیلسوف به معنای افلاطونی آن طی می‌کند؛ مراتبی که فیلسوف در معرفت طی می‌کند و آن حجایی که از حقیقت (aletheia) برایش برداشته می‌شود. مراتب حقیقت با مراتب پایدنیا متناسب است. پایدنیا،

دینانی؛
او فیلسوفی است
ژرف‌اندیش.
به‌خوبی می‌اندیشد،

دغدغه فلسفه دارد و
فلسفه برایش جدی است.
آرام است و پرتحمل و
بسیار خوش‌نیت و
برای همه
خیرخواه.

در لغت یونانی، به طور دقیق، مترادف با ادب نفس است. پاپس (pais) در یونانی، به معنی کودک و نوجوان است و پایدیا یعنی تربیت نفس. و ما می‌دانیم که یونانیان کلمه پایدیا را برای فنون و هنرها هم به کار برده‌اند. همان طوری که فرمودند، ورنریگر کتابی دارد به نام پایدیه که درباره فرهنگ دوره یونانی سخن می‌گوید. نسبتی که بین ادب نفس و مراتب حقیقت و مراتب معرفتی که فیلسوف طی می‌کند در آن رساله به خوبی تبیین شده که چگونه همان طور که سالک از بی‌ادبی رو به ادب می‌رود، در مورد حقیقت هم فیلسوف هر چه بالاتر می‌رود، با حقیقت آشنا تر می‌شود. آن اپایدیا (Apaideia) یونانی، که معنی بی‌تربیتی می‌دهد، آن «ا» اولش پیشوند نفی است. افلاطون پایدیا را هم به کار نمی‌برد. اپایدیا را به کار می‌برد. یعنی چگونه فیلسوف به ادب کامل می‌رسد؛ منتها ادبی که قدما می‌گفته‌اند. از این حیث نسبتی بین تربیت جوان و آن چیزی که در سنت تصوف اسلام، تحت عنوان فتوت هست، وجود دارد. اگر دقت کنیم بیشتر بحث‌ها درباره هنرها و پیشه‌ها در متون ما در فتوت‌نامه‌ها آمده؛ که چگونه هنرمند تربیت نفس می‌کند و آن جوانمردی و فتوت با هنرمند شدن نسبت دارد. جناب آقای دکتر داوری جزء اولین محققان فلسفه هستند که در ایران معاصر نسبت میان فلسفه و فرهنگ را نشان دادند. به نظر من کتاب شاعران در زمان غربت یکی از بهترین آثار ایشان است که به سال ۱۳۵۴ مربوط می‌شود. آن موقع بنده آن کتاب را گرفتم و با اشتیاق خواندم. بعدها هم می‌بینم از کسانی هستند که در دیگر رشته‌های مربوط به حوزه فرهنگ نقش اساسی داشتند و مؤثر بودند و به هر حال حوزه فرهنگ ما، حوزه هنرهای ما، به خصوص، نیاز به این دارد که فلاسفه به نحوی از حیث فکری مدد برسانند. چرا که از این حیث مشکلاتی در آن حوزه وجود دارد.

دکتر غلامعلی حداد عادل: بسم الله الرحمن الرحيم. خدمت

جمع ارجمندی که به احترام استاد محترم، جناب آقای دکتر داوری، گرد آمده‌اند، سلام عرض می‌کنم و از انجمن حکمت و فلسفه از جناب دکتر اعوانی هم تشکر می‌کنم؛ هم به جهت بزرگداشت استاد داوری و هم از آن جهت که به بنده هم فرصتی دادند تا اظهار ارادتی به حضور ایشان داشته باشم. آشنایی بنده با آقای دکتر داوری، درست، چهل سال پیش صورت

گرفت؛ آن هم بر حسب اتفاق. من با داشتن فوق لیسانس فیزیک، از دانشکده علوم، به دانشکده ادبیات رفتم. دانشجوی سال اول رشته علوم اجتماعی شدم. یک درس فلسفه‌ای در برنامه درسی ما بود. از قضا معلم این درس آقای دکتر داوری بودند. و این یک اتفاق مبارک برای من بود که، در دانشکده ادبیات، فلسفه را از زبان ایشان بشنوم. در آن زمان روشنفکری، غالباً مترادف و برابر با مارکسیسم بودن و حداقل سوسیالیسم بودن، بود. یعنی وقتی می‌گفتند روشنفکر، هشتاد درصد روشنفکران لزوماً گرایش مارکسیستی داشتند. بیست درصد هم طرفدار لیبرالیسم و سرمایه‌داری غربی بودند. اما ما در کلاس درس دکتر داوری با روشنفکری روبه‌رو بودیم که از این اوصاف و برجسب‌های رایج زمانه به دور بود. روشنفکر بود و هست، اما تکرارکننده شعارهای بر سر زبان‌ها نبود. لیبرال نبود، پوزیتیویست نبود. در آن زمان در دانشکده ادبیات فضای سنگینی بود. به کتاب فلیسین شاله نگاه بکنید و کتاب‌های دیگری که همه می‌خواندند و مبلغ مارکسیسم نبود. دانشجو در کلاس درس دکتر داوری بیش از هر چیز طعم تفکر را می‌چشید. ایشان با بیان شیرین، با سخن دلنشین، با متانت دانشجو را به عمق تفکر دعوت می‌کردند. آن دین‌ستیزی و دین‌گریزی، که مُد زمانه بود، در وجود آقای دکتر داوری نبود. برعکس، ایشان همواره نسبت به گوهر دین و معنویت تأکید داشتند. ما در کلاس ایشان یک ترکیب لطیفی از فلسفه و ادبیات و تمرینات عرفانی را می‌دیدیم. آقای دکتر داوری، که بنده در این چهل سال توفیق دوستی با ایشان و شاگردی ایشان را حس کرده‌ام، برای بنده سرمایه‌ای است. برخلاف بسیاری دیگر که در فلسفه، معلومات فلسفی دارند، ایشان حال فلسفی دارند. من همیشه گفته‌ام که آقای داوری حال فلسفی‌اش بر قال فلسفی‌اش غلبه دارد. مثل یک شاعری که وقتی سکوت هم می‌کند، در حال شاعرانگی است. دکتر داوری، حتی وقتی سخنی نمی‌گوید، انسان می‌تواند تصور کند که او دارد فکر می‌کند. این حال فلسفی ملکه ایشان شده. درباره مسائل معمولی هم که صحبت می‌کند، مسائل اداری، تصمیمات اداری و اینها، باز، آن رگه فلسفی از ورای همین صحبت‌های عادی قابل لمس است. ایشان تلاششان این بوده که مخاطبان خودشان را از بین دانشجویان یا خوانندگان آثارشان از روزمرگی دور کنند. در جامعه همه به دنبال این هستند که از یک جایی، از یک چیزی، شروع کنند و به سرعت به سمت نتایج جلو بروند. به نتایج برسند. به حاصل برسند. به منافعش برسند. دکتر داوری برعکس است. به هر چیزی که

روز جهانی فلسفه را گرامی می‌داریم

حسین حبیب و فلسفه ایران



می‌رسد، به جای اینکه رو به جلو شتاب کند، رو به عقب برمی‌گردد و به ریشه فکر می‌کند. یعنی به جای اینکه به سوی نتیجه عملی شتاب کند، ما را به ریشه و مبنای نظری و فکری آن دعوت می‌کند. این دقیقاً شأن یک فیلسوف است. در واقع این شنا کردن خلاف جریان آب است و این هم کاری است که یک فیلسوف می‌کند. آقای داوری فقط به فلسفه به معنای اخص کلمه، یعنی متافیزیک، و در قالب اصطلاحات رسمی فلسفه سخن نمی‌گویند. ایشان تفکرشان همواره معطوف به یکی از عناصر فرهنگی است. حالا یا ادبیات است یا هنر است یا تاریخ است یا سیاست است یا اخلاق است؛ و انتخاب عنوان فیلسوف فرهنگ، برای ایشان، انتخاب بسیار درستی است. هر کس که این دعوتنامه‌ها را برای دکتر داوری، به عنوان فیلسوف فرهنگ، دریافت کرد، تعجب نکرد؛ بلکه تحسین کرد.

هر کس که دید روی تو، بوسید چشم من کاری که کرد دیده من، بی‌بصر نکرد

کسی که این کار را کرده، کاری از سر بصیرت کرده. ما همیشه در کلاس آقای دکتر داوری آن چاشنی شیرین معنویت را می‌چشیدیم. سی سال پیش، درست در همین ماه‌ها، که در ایران انقلاب در حال اوج گرفتن بود، بنده این توفیق را داشتم که هفته‌ای یکی دو بار به منزل دکتر داوری بروم. آن موقع مشغول نوشتن رساله پایان‌نامه خودم درباره کانت بودم. یک کتابی به زبان فرانسه در اختیار داشتم که هم به لحاظ زبان فرانسه و هم به لحاظ مطلب محتاج استفاده از جناب آقای دکتر داوری بودم. زحمتشان می‌دادم. می‌رفتم منزلشان و با هم می‌نشستیم. اما حقیقت این است که آن قدر که راجع به انقلاب حرف می‌زدیم، راجع به فلسفه حرف نمی‌زدیم. کتاب در دست من می‌ماند. هم دغدغه ایشان فلسفه بود، هم دغدغه من. یادم هست که آقای دکتر داوری می‌گفتند که امام، در سخنرانی‌ای که راجع به کاپیتولاسیون کرده‌اند، گفته‌اند که قلبم در فشار است. اصلاً سخنرانی‌شان را با این جمله آغاز کرده‌اند. یعنی کاملاً محسوس بود که دکتر داوری به یک آینده‌ای نگاه می‌کند که آن آینده در حال تولد است. و ما هر دو یک حال داشتیم. در این سی سال هم، آقای دکتر داوری در عرصه فرهنگی لحظه‌ای از خدمت به کشور بازمانده‌اند؛ چه در یونسکو، چه در گروه فلسفه، چه در ریاست دانشکده ادبیات، چه در ریاست فرهنگستان علوم، چه در عضویت در شورای عالی انقلاب فرهنگی، در همه این مراحل بنده توفیق و افتخار همراهی با ایشان را داشتم و در کنار ایشان بودم. ایشان یک استاد متفکر خدمتگزار به کشور بودند و باید بگویم که در چهل سال گذشته که من در گروه فلسفه دانشکده ادبیات بودم، ایشان یکی از کسانی بودند که با شخصیت خودشان به این گروه حال و هوا و رنگ و مشخصه بخشیدند. یعنی دکتر داوری یکی از کسانی هستند که گروه فلسفه با او تعریف می‌شود. حال او مؤثر بوده. محبت زیادی دارند و من همیشه خودم را شاگرد ایشان می‌دانم. گرچه گاهی هم این شاگردی تبدیل به دوستی شده. ایشان اجازه می‌دهند من در حضورشان شوخی بکنم، شوخی‌هایی با ایشان کرده‌ام و می‌کنم که چون اجازه نمی‌دهند، اینجا برای شما نمی‌گویم. ان‌شاءالله که همیشه زنده و سربلند باشند و کشور از وجودشان استفاده بکند. تشکر می‌کنم.

دکتر مصلح: بسم الله الرحمن الرحيم. من به عنوان یکی از شاگردان استاد ظاهراً وظیفه‌ام این است که در حد توان و فهم خودم و آنچه که آموخته‌ام از آقای دکتر داوری را بگویم. اگر از من بپرسند که آقای دکتر داوری را چگونه که شما یافتید، چگونه توصیف می‌کنید؟ به گمان من جناب دکتر داوری متفکر افلاطونی در دوران مابعد نیچه هستند. توصیف هگلی بودن برای دکتر داوری توصیف خوبی نیست. آنچه که ما، با عنوان شاگردان متوسط ایشان، فهمیده‌ایم، ایمان داشتن به قدرت و توان عقل برای خردمندانه‌تر کردن عرصه ذهنی انسانی است. دکتر داوری با اذعان به اینکه ما در دوران مابعد نیچه‌ای هستیم، ارزش‌ها متزلزل شده، واژگون شده، از جمله کسانی هستند که سخت به قدرت خرد آدمی ایمان دارند؛ برای اینکه به این تزلزل‌ها سامان داده بشود، تعارضات یافته بشود و زندگی بهتری داشته باشیم. ایشان از برجسته‌ترین و ممتازترین و مؤثرترین متفکران جمهوری اسلامی است. دکتر داوری بر اساس نوشته‌هایی که از قبل از انقلاب داشته‌اند، به گمان من، احیاناً مطرودترین و نزدیک‌ترین امکاناتی را که از درون فرهنگ ایرانی تشخیص می‌دادند یا گمان می‌کردند که از این فرهنگ برمی‌آید، مدلی مانند جمهوری اسلامی بوده است. همین برداشت دکتر داوری پس از انقلاب اسلامی باعث شده که ایشان، بین متفکران، هماهنگ‌ترین فیلسوف با مبانی انقلاب اسلامی باشد؛ و همین نکته باعث دو مشکل برای دکتر داوری شده است؛ یکی از سوی دوستان، یکی از سوی منتقدان. دوستان دکتر داوری، به‌خصوص کسانی که در جمهوری اسلامی نقش‌های سیاسی مؤثری داشتند، همواره انتظار داشتند که دکتر داوری متفکر، به قاعده‌های رسمی در جمهوری اسلامی تحلیل پیدا کنند. این یک مشکل متفکر است. حضور دکتر داوری به عنوان یک فیلسوف در عرصه تفکر و در عین حال همراهی با جمهوری اسلامی، همیشه، در زندگی دکتر داوری یک مشکل بوده. بنده، به عنوان دانشجویی که در کنار ایشان و گاهی از دور نظاره‌گر ایشان بودم، گاهی احساس می‌کردم که دکتر داوری در جامعه ایرانی و جمهوری اسلامی یک تجربه است. آیا می‌توانیم متفکر باشیم و همه موازین تفکر را هم با خود داشته باشیم، ملازمت یا نظام جمهوری اسلامی هم داشته

حداد عادل:

دکتر داوری برعکس است.

به هر چیزی که می‌رسد،

به جای اینکه رو به جلو

شتاب کند، رو به عقب

برمی‌گردد و به ریشه فکر

می‌کند. یعنی به جای اینکه به

سوی نتیجه عملی شتاب کند،

ما را به ریشه و مبنای نظری

و فکری آن دعوت می‌کند.

این دقیقاً شأن یک فیلسوف

است. در واقع این شنا کردن

خلاف جریان آب است و

این هم کاری است که

یک فیلسوف می‌کند.

مصلح:

به گمان من

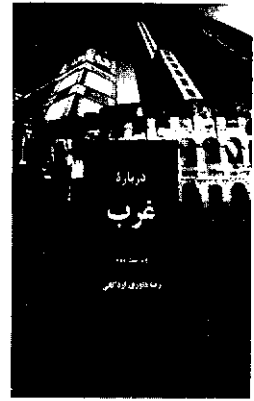
جناب دکتر داوری

متفکر افلاطونی

در دوران

مابعد نیچه

هستند.



باشیم و در عین حال چه قدر عرصه می‌تواند برای ما باز شود. به گمان من تجربه نامۀ فرهنگ یکی از تجربه‌های بسیار مهم جمهوری اسلامی است. اینکه متفکری عمیق بیندیشد، به مبانی نظامی که الآن تأسیس شده ایمان داشته باشد و با نوشیدن از آب‌سخورهای فرهنگ ایرانی راه‌های جدید و امکانات نهفته در فرهنگ را بیابد؛ این اصالت اندیشه دکتور داوری است. با توجه به رفتاری که دکتور داوری در طول این سی سال در جمهوری اسلامی داشته‌اند، یکی دیگر از مشکلاتی که از سوی منتقدان بوده این است که رفتار دکتور داوری و اندیشه دکتور داوری، به نسبتی که با جمهوری اسلامی دارد، تحلیل پیدا کند. یعنی در تحلیل‌ها و انتقادها هم اغلب دکتور داوری و اندیشه او کم انگاشته شده و آنچه که گفته شده، تحلیل داده شده به نسبتی که با جمهوری اسلامی دارد و احیاناً برای منصب و مقام این کار را کرده. به گمان من، آنچه که از دکتور داوری ظاهر شده، تجربه‌ای بسیار آموختنی از زندگی یک فیلسوف در درون جامعه ما است. ما قبل از انقلاب چنین تصویری داشتیم و اکنون هم این تصور ادامه دارد که یا باید روشنفکر باشی و اپوزیسیون، یا باید همراه نظام باشی. اگر همراه نظام هستی، فروکاسته می‌شوی به قالب‌های رسمی. متفکر در جامعه ما چه نقشی می‌تواند داشته باشد، و حتی شخص دکتور داوری، به گمان من، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در مورد شخص ایشان مصداق دارد. از خداوند مسئلت دارم که آقای دکتور داوری همچنان سالم باشند و توانا، و بتوانند بیندیشند. این‌گونه جلسات، که الآن رونق بیشتری پیدا کرده، که در حضور یک متفکر، برنامه‌هایی برای تجلیل و تکریم برگزار شود، خوب است. می‌بایست در گام بعدی بیندیشیم که چه کنیم که این جلسات پرثمرتر باشد. توانمندی‌ها و به عبارتی امکانات دکتور داوری هنوز به ظهور نرسیده. ما باید بکوشیم برای امثال دکتور داوری اول آینه بشویم و او را نقد بکنیم.

در همین‌جا من یک درخواست از استاد داوری دارم و آن نگارش خاطراتشان از پنجاه سال پیش است. یک بار، پنج سال پیش، من از ایشان تقاضا کردم و شروع کردند. ولی مانعی پیش آمد. خاطرات ایشان بسیار

مهم است. هم دوستان و هم شاگردان ایشان می‌دانند که خاطرات دکتور داوری به تنهایی یک سند زنده برای مهم‌ترین اقدامات فکری و فرهنگی جامعه ایرانی از پنجاه سال پیش است؛ خاطرات ایشان از نهضت ملی، از روشنفکران، از پیدایش دانشگاه تهران، از سابقۀ کتاب‌های فلسفی، ترجمه‌ها، بنده در کمتر شخصی این‌گونه توانایی و حضور ذهن دیدم؛ همین‌طور تجارب ایشان در آستانۀ انقلاب اسلامی و در مراسم مختلفی که در جمهوری اسلامی بوده.

دکتور سعید آبادی (دبیر محترم کمیسیون ملی یونسکو در ایران): بسم الله الرحمن الرحیم. با عرض سلام، من هرگز به خودم اجازه نمی‌دهم که در جمع بزرگی و برای شخصیت بزرگی همچون دکتور داوری حرف بزنم. اما با توجه به اینکه آقای دکتور اعوانی هم فرمودند که پیام کمیسیون ملی یونسکو را قرائت کنم، اینجا، در عرض چند دقیقه، پیام کمیسیون ملی یونسکو را درباره دکتور داوری برایتان قرائت می‌کنم:

استاد گرامی، جناب آقای دکتور داوری اردکانی، از زمان پیدایش فلسفه فرزاندانی رخ نمودند که بر اساس عقلانیت، تفکر و معرفت را نوید آوردند. فرزندان و فیلسوفان در گذر زمان‌ها و تمدن‌ها، رهبری فکری بشریت و هدایت آن را به سوی مراتب عالی‌قدر در دست داشته‌اند و کوشیده‌اند از پیچیدگی‌های دیرینه جهان گرهی بکشند. برای جامعه عظیم ایران هم‌عصر بودن با یکی از دانایان و فرزندان دوران، مایه مباهات است. فیلسوفی که با انتخاب راه درست و توفیق بسیار در این مسیر پرمخاطره، حقی عظیم بر گردن ما دارد. جناب آقای دکتور داوری اردکانی، قدردانی از خدمات ارزنده جناب عالی، در مسیر پر غرور اعتلای تمدن و فرهنگ ایرانی، در مقابل دستاوردهای علمی و فراهم آوردن اتحاد برای نوع انسان، کاری بس اندک است. کمیسیون ملی یونسکو با پاسداشت مقام شامخ علمی جناب عالی، در روز جهانی فلسفه، آرزو دارد که، در عین سلامت، همچنان پرچمدار علم و معرفت و آموزش توأم با بصیرت باشید. خدمات و نقش جنابعالی به عنوان سرپرست کمیسیون ملی ایران در سال‌های گذشته در پیشبرد اهداف فرهنگی، علمی و آموزشی ایران را نیز ارج می‌گذاریم. کمیسیون ملی یونسکو در ایران،



دکتر خرمشاد: بسم الله الرحمن الرحيم. خدمت فردرشد عزیزان عرض ارادت دارم. مایه مباهات است که در جلسه‌ای، مختصر عریضی داشته باشم. دو سه نکته را عرض می‌کنم. ابتدا، به صورت رسمی، از جناب وزیر محترم علوم و وزارت علوم و تحقیقات و فن‌آوری از دست‌اندرکاران این بزرگداشت صمیمانه تشکر می‌کنم و امیدوارم این کار تداوم پیدا بکند و جامعه علمی ایران و وزارت علوم بتواند بخشی از دین خودش را به شما، عالمان، به‌خصوص سرور عزیزم، جناب آقای دکتر داوری، ادا بکند. به عنوان دبیر جشنواره فارابی، که آن هم با راهنمایی‌های خود آقای دکتر داوری، الحمدالله، به سرانجام مقصود رسیده، و با هدف بزرگداشت علوم انسانی و رشد و اعتلای علوم انسانی، از ایشان، که از قوام‌بخش‌های علوم انسانی کشور هستند، صمیمانه تشکر می‌کنم. قطعاً، علوم انسانی امروز ایران را بدون اسم دکتر داوری نمی‌شود تصور کرد. از این جهت هم عرض تبریک و قدردانی و تشکر دارم. دو نکته بعد را در واقع به عنوان دو نکته شخصی می‌خواهم عرض بکنم. آنچه را، به ذهن بنده از شرکت در این جلسه رسید، در واقع عرض بکنم و آن این است که به عنوان فردی که، به هر حال، سنی کمتر از بزرگانی که تشریف دارند، دارد، احساسی که به من دست داد شکر گذاشتن به درگاه حضرت احدیت بود؛ که، الحمدالله، ایران بزرگ متفکرانی دارد که در این جلسه حضور دارند و متفکر بزرگی همچون جناب آقای دکتر داوری.

می‌خواهم عرض کنم جناب آقای دکتر داوری شما دماوند تفکر ایرانی هستید و جوان‌ترها و نسل جدید با پُست‌گرمی شما به آینده ایران نگاه می‌کنند و شما ادامه گذشته بسیار پرافتخار و راهنمای آینده پرتالو و پرافتخار هستید. وصفی را که از حضرت‌عالی توسط شاگردان و دوستان شد، من با دو خاطره می‌خواهم تکمیل بکنم و به عنوان کوچکی مهر تأیید بگذارم. که البته این مایه افتخاری برای بنده هست؛ وگرنه مهر تأیید بنده هیچ بر شما نمی‌افزاید. یکی از رفقای بسیار نزدیک ما از دانشجویان فلسفه بودند که در اردوگاه منتقد حضرت‌عالی بسیار فعال بودند و بارها، بدون اینکه شاید حضرت‌عالی را زیارت کرده باشند، در اتاق‌های دانشجویی خودمان نقدهای بسیار غیر منصفانه‌ای را مطرح می‌کردند. تا اینکه بعدها دانشجوی دکترای حضرت‌عالی شدند و خدمت حضرت‌عالی رسیدند. آن شخصیتی که اشاره کردند جناب آقای دکتر داوری آرام و صبور است و آنکه آقای دکتر حداد اشاره فرمودند که در کلاسش چاشنی معرفت و حلاوت عرفان وجود داشت، من این را به‌شخصه در آن فرد دیدم؛ که از مریدان حضرت‌عالی شدند. و من می‌توانم گواهی بدهم فاصله آن فرد قبل و بعدش چه قدر بود! و بشارتی عرض بکنم که این بشارت هم حضرت‌عالی را بشارت خواهد بود و هم آینده ایران را. من با جوانان بسیاری برخورد دارم که سن هجده، نوزده و بیست سالگی را در دانشگاه‌ها می‌گذرانند. کتاب‌هایی که عزیزان اشاره کردند، کتاب‌های منبعی است که به صورت سیر مطالعاتی مورد توجه نسل جوان امروزین ما، به‌خصوص جوانان متدین، قرار می‌گیرد و این قدمت و قوام و استواری تفکر ایرانی را و دماوند تفکر ایرانی را ان‌شاءالله تداوم خواهد بخشید. به همین جهت، بنده یکی از یافته‌هایم در این جلسه امیدواری به آینده بود با حضور بزرگانی که در جلسه حضور دارند و حضور بزرگی همچون حضرت‌عالی که به هر حال جلسه به یاد و نام شما برگزار شده، متشکرم.

دکتر داوری: بسم الله الرحمن الرحيم. چند ماه پیش در مجلسی از یک استاد معماری نامدار تجلیل می‌شد. ایشان در همان مجلس دار فانی را وداع گفتند. من معنی این واقعه را می‌فهمم. چنین مجلسی و شنیدن چنین سخنانی از حد لیاقت من بیرون است. من یک روستایی ساده هستم، که با کتاب انس پیدا کردم و البته این شرط کمی نیست. بزرگوارانی که اینجا سخن گفتند، به گراف سخن نمی‌گویند. اصلاً من که چیزی و کسی نیستم که در مورد من گزاره‌گویی بشود. من یک طلبه ساده فلسفه هستم. اما حرف‌هایشان را باور می‌کنم. چه، اگر باور نکنم، جسارت کرده‌ام. آنچه فرمودند همه مربوط به یک صفت است. من اصلاً به کاری که کردم کاری ندارم. من پنجاه و هفت سال معلمی کردم و حدود پنجاه سال هم قلم زدم. کاری که کردم از روی اعتقاد و با اعتقاد بوده. به این جهت تواضع بیخود و بیهوده نمی‌کنم. اما، در حقیقت، در آنچه که گفتند احسان بود؛ احسان به معلمی که پنجاه و هفت سال معلمی کرده است، احسان به کسی که قلم زده و قلم بدون غرض. من هیچ‌وقت غرضی نداشتم و هر چه کردم در راه خدا بوده. من هیچ ادعایی ندارم، اما جزء مهم کار من ناشی از علاقه‌ام، ناشی از محبت بوده. من اگر هر آزادی‌ای داشته باشم، جز به فلسفه و مطالعه نمی‌پردازم. در این مجلس از بنده قدردانی شده است. ولی من اصلاً راضی نبوده‌ام و توقع نداشتم. این مجلس قدردانی کرده از کسی که ساده آمده و معلمی کرده. در معلمی خودش غل و غش نداشته و کوتاهی نکرده. یکی از همکاران من، که الان استاد است و قبلاً در کلاس من بوده، گفته بود که ما سه چیز از داوری یاد گرفتیم. یکی اینکه افلاطون گاو‌بندی داشته، ارسطو حسود بوده و یکی دیگر همچین چیزی، و هیچ چیزی از او یاد نگرفتیم. نمی‌دانم من، کی این تعلیمات را داشتیم و به کسی افاده کردم و کجا افاده کردم. ولی به هر حال او لا‌ابُد این‌طور گرفته. این‌طور شنیده. این‌طور دریافت کرده و درک کرده. من نمی‌خواهم بگویم چیزی

داشتم. چیزی نداشتم. ولی می‌خواسته‌ام معلم باشم. در اوایل انقلاب دانشجویان که اظهار نظر می‌کردند، و معمولاً دانشجویان، معدل که بگیرید، درست اظهار نظر می‌کنند. در اوایل انقلاب این اظهار نظرها که می‌آمد، خوب کلاس هم کوچک بود، هفت هشت نفر بودند. اگر از دانشجویان یک کلاس هشت نفره‌ای می‌پرسیدند که استاد سواد دارد؟ خوب درس می‌دهد؟ سر وقت می‌آید؟ سر وقت می‌رود؟ به سؤالاتان جواب می‌دهد؟ به حرفتان گوش می‌کند؟ و از این قبیل سؤالات، یکی دو نفر یا سه نفر می‌گفتند که بسیار بی‌سواد است، بسیار بدزبان و بدبین است، دیر می‌آید، زود می‌رود، خوب، بعضی از آنها را من می‌دانستم درست نیست و بعضی از آنها هم شاید درست باشد. من نه دیر می‌رفتم و نه زود مرخص می‌شدم. اینکه دیگر مُحرز بود. آن طرف هم می‌گفتند بسیار دانشمند است، بسیار فیلسوف است، بسیار حکیم است. به آنها هم وقعی نمی‌گذاشتم. آن ارزش‌گذاری‌های آن دو سه سال را وقعی نمی‌گذاشتم. بعد جریان عادی شد. منحنی راست را راحت می‌شد منحنی معکوس در نظر بگیریم. این را عرض کردم که بگویم نظرها مختلف است. کسانی هم معتقدند که (مثل خود من) چنین مجلسی، نباید برگزار شود. آنها به هر حال نظری دارند. آقای دکتر محقق گفتند که من تحمل می‌کنم. چرا تحمل نکنم؟ اول اینکه شما آمدید اینجا به من اظهار لطف کردید. در ازای این لطفی که شما می‌کنید، بگذارید دیگری هم قهر داشته باشد. اگر این بود که شما لطف می‌کردید و قهری نبود که ممکن بود دیگر من در افلاک سیر بکنم. آنها هم حرف خودشان را می‌زدند. ببینید ما یک سنتی داریم، که سنت بزرگی است:

شندیم که وقت سحرگاه عید
یکی تشت خاکسترش بی‌خبر
همی گفت شوریده دستار و موی
که ای نفس، من درخور آتشم

ز گرمابه آمد برون بایزید
فرو ریختند از سرایی به سر
کف دست شکرانه مالان به روی
به خاکستری چهره درهم کشم؟

ببینید اینکه تحمل بکنیم که کسی می‌گوید فلانی بی‌سواد است، فلانی معلم خوبی نیست، معلم بدی است و کار برای مُرد می‌کند، همه کار برای مُرد می‌کنند و ما معلم‌ها هم برای مُرد کار می‌کنیم. ولی من فلسفه و علم را هیچ‌وقت برای ملاحظات دنبال نکردم. هیچ‌وقت در نوشتن برای کسی ملاحظه نکردم. ادب کردم. رعایت کردم. تواضع کردم. ولی فلسفه را برای چیزی ننوشتیم. خیلی خسته شدید. مجلس طولانی شد. من می‌خواستم یک سخنرانی دو ساعته بکنم. می‌خواستم بگویم که چه کار کردم و چه کار نکردم و چه کار می‌خواهم بکنم. در پایان، می‌خواستم قصیده‌ای از سعدی برایتان بخوانم؛ که نمی‌خوانم و رعایت می‌کنم. می‌خواستم قصیده بلند سعدی را بخوانم که می‌گوید: دروغ می‌ترسم حافظ‌ام یاری نکند. دروغ روز جوانی و اهل برنایی / نشاط کودکی و عیش خویشتن داری. پادشهرش را از شاعر هم‌تراز شیرازی می‌خوانم و مجلس را تمام می‌کنم. بزرگانی که اینجا تشریف آوردند، همه بر چشم من منت گذاشتند و خدا می‌داند که شرمسار همه هستم و این شرمساری آن قدر بزرگ است که آقای آیت‌الله زاده شیرازی در مجلسی از او تجلیل کردند و او دار فانی را وداع گفت؛ و من حس کردم که چه قدر دشوار است که این همه بزرگ بیایند و در حق طلبه‌ای کوچک فرمایش‌هایی بکنند. غزل حافظ را می‌خوانم برای اینکه اتمام سخن باشد:

وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی
کام‌بخشی گردون عمر در عوض دارد
باغبان چو من زین جا بگذرم حرامت باد
زاهد پشیمان را ذوق پاده خواهد کشت
محتسب نمی‌داند این قدر که صوفی را
با دعای شبخیزان ای شکردهان مستیز
پند عاشقان بشنو وز در طرب باز
یوسف عزیزم رفت ای برادران رحمی
پیش زاهد از رندی دم مزن که نتوان گفت
می‌روی و مژگانت خون خلق می‌ریزد
دل ز ناوک چشمت گوش داشتم لیکن
جمع کن به احسانی حافظ پریشان را

حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی
چهد کن که از دولت داد عیش بستانی
گر به جای من سروی غیر دوست بنشانی
عاقلاً مکن کاری کاورد پشیمانی
جنس خانگی باشد همچو لعل رُمّانی
در پناه یک اسم است خاتم سلیمانی
کاین همه نمی‌ارزد شغل عالم فانی
کز غمش عجب بینم حال پیر کنعانی
با طبیب نامحرم حال درد پنهانی
تیز می‌روی جانا ترسمت فرومانی
ابروی کمانداریت می‌برد به پیشانی
ای شکنج گیسویت مجمع پریشانی

گر تو فارغی از ما ای نگار سنگین‌دل
حال خود بخواهم گفت پیش آصف ثانی

داوری:
من پنجاه و هفت سال
معلمی کردم و
حدود پنجاه سال هم
قلم زدم.
کاری که کردم
از روی اعتقاد و
با اعتقاد بوده.
به این جهت
تواضع بیخود و
بیهوده
نمی‌کنم.

تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه



رضا داوری اردکانی

عالم کنونی نه فقط عالم یکپارچه و واحد نیست بلکه اکنون دیگر شعار «جهان واحد» به گذشته تعلق پیدا کرده است

نویسندگان (و از جمله آنان شرق‌شناسان) به طور مستقیم یا به نحو ضمنی دشواری بسط تجدد را عنوان کردند و بعضی از آنان محال بودن و بی‌معنی بودن و غیرضروری بودن ورود اقوام دیگر به عالم تجدد را پیش آوردند. در حقیقت، طرح توسعه با پیش‌آمدن مشکلات بسط و تحقق تجدد مناسبت دارد. یعنی اگر طرح تجدد چنان که طراحان آن می‌اندیشیدند واقع شده بود دیگر نیازی به توسعه نبود. وقتی توسعه تجدد به مانع برخورد و در عین حال در کار عالم متجدد نیز وقفه‌ها و خلل‌هایی ظاهر شد، توسعه به عنوان متمم تجدد و برنامه‌ریزی تحوّل اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، ابتدا در میان علمای اقتصاد و سپس در تمام حوزه‌های علوم اجتماعی و بالاخره در فلسفه مطرح شد و اهمیت پیدا کرد.

اگر توسعه، توسعه تجدد است قبل از آن که بدانیم تجدد چیست نمی‌توانیم توسعه را تعریف کنیم و چون ماهیت تجدد چندان روشن نیست از توسعه هم مفهوم روشنی نمی‌توانیم داشته باشیم. بخصوص که توسعه، برنامه‌ریزی تجدد است و ما نمی‌دانیم آیا هر آنچه را که در تجدد متحقق شده است با برنامه‌ریزی می‌توان در جای دیگر و در میان هر مردمی متحقق کرد؟ ظاهراً برنامه‌ریزی، برنامه‌ریزی امور کمی و قابل محاسبه و کنترل‌پذیر است. کسانی گفته‌اند که مقتضای عقلانیت جدید (تجدد) به حساب آوردن چیزهای قابل محاسبه و صرف‌نظر کردن از امور غیرقابل کنترل است ولی اقتضای تجدد با ماهیت آن تفاوت دارد. یعنی تجدد را نمی‌توان در مجموعه امور قابل اندازه‌گیری محدود کرد. حتی علم جدید، که اگر عین تجدد و صورت اصلی آن نباشد از شئون اصلی و اساسی آن است و متعلق آن نیز صرفاً امور قابل اندازه‌گیری است، خود به امر کمی تحویل نمی‌شود و مورد و متعلق علم ریاضی قرار نمی‌گیرد. تجدد پدید آمدن شرایط و امکان کوشش و تدبیری است که بشر با غفلت از هر قدرتی و رای قدرت بشری و مرجعی غیر از خود، برای تحکیم موقع خود در عالم و تصرف در طبیعت و سامان دادن به امور زندگی، به خرج داده است و گرنه همیشه و همواره همه مردم می‌دانسته‌اند که آزاد بودن بهتر از برده بودن است و داشتن غذا و مسکن و وسایل راحت با نداشتن اینها (جز در نظر مردان خدا)

تجدد ماجرای بود که چند قرن پیش در غرب پیش آمد. مفهوم توسعه نیز مدت زیادی نیست که در غرب پدید آمده و مراد از آن بسط صورت زندگی و تمدن غرب در همه جهان است. شاید بهتر بود که این عبارت را به صورت دیگری ادا می‌کردیم و می‌گفتیم که توسعه حاصل اجرای برنامه بهبود معاش و رفاه مردم است یا چنان که در بعضی اسناد سازمان ملل آمده است توسعه وسعت دادن به امکاناتی است که فراروی آدمی قرار می‌گیرد و پیداست که این امکانات علاوه بر مایحتاج زندگی مردم و تغذیه و بهداشت شامل آموزش و پرورش و برخورداری از حقوق طبیعی و آزادی‌های سیاسی نیز می‌شود. این تعریف کم و بیش اوتوپیایی است و از صورت مثالی (Ideal) زندگی در غرب انتزاع شده است. یعنی از همان ابتدا توسعه به معنی بسط صورت تمدن غرب در سراسر جهان تلقی شد. اگر گفته شود که این مفهوم چندان روشن نیست، باید به گوینده حق داد؛ اما ابهام در بیان‌مذکور انعکاس ابهامی است که در حقیقت توسعه وجود دارد.

توجه داشته باشیم که توسعه، توسعه تجدد است. تجدد از ابتدا قرار نبود که در یک منطقه جغرافیایی محدود بماند. حتی آدام اسمیت فکر می‌کرد که همه مردم عالم می‌توانند در راه ثروتمند شدن قرار گیرند. کانت هم که فیلسوف تجدد بود، اگرچه مردمان را به دو گروه نائل‌شدگان به مرتبه عقل و محجوران (که هنوز به عقل نرسیده‌اند) تقسیم می‌کرد، عقل را خاصه طبیعی مردم اروپا نمی‌دانست و فکر نمی‌کرد که باب امکان مشارکت در تجدد، به روی اقوام دیگر بسته است.

سخنگویان تجدد در قرن هجدهم نیز از جامعه بشری بدون جنگ و فقر و مرض و تبعیض و تعدی دم می‌زدند. طرح مفهوم تاریخ واحد جهانی هم حاکی از آن بود که تجدد صورت مطلوب زندگی نوع بشر است. اما چنان که می‌دانیم این طرح تحقق نیافته و عالم کنونی نه فقط عالم یکپارچه و واحد نیست بلکه اکنون دیگر شعار «جهان واحد» به گذشته تعلق پیدا کرده و گرچه هنوز تکلیف گفتار و کردار مردم عالم با اصول عالم متجدد تعیین می‌شود، تجدد دیگر یک ایده‌آل (صورت مثالی) برای آینده بشر نیست.

در همان زمان که تجدد مطرح شد گروه‌هایی از

مسئله نسبت میان سنت و تجدد و توسعه حتی اگر به صورت انتزاعی طرح شود یک مسئله مهم تاریخی است

در آزمایش تجدد و توسعه مورد نظر قرار گرفته است؛ پس باید ببینیم سنت در عالم توسعه یا در مقابل آن چه معنایی پیدا کرده است. در غیر این صورت گرفتار بحث‌های لغوی و ادبی و تاریخی می‌شویم. در بحث تجدد و توسعه، سنت چیزی است که در مقابل پیشرفت قرار می‌گیرد و به نظر بعضی باید چنان تعدیل شود که با پیشرفت مخالفت نکند و چه بهتر که در خدمت آن قرار گیرد. ممکن است بحث‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است و صورت می‌گیرد، بی‌اساس و سطحی و تقلیدی باشد؛ اما مسئله نسبت میان سنت و تجدد و توسعه حتی اگر به صورت انتزاعی طرح شود یک مسئله مهم تاریخی است. زیرا تجدد و توسعه بر این اساس قرار گرفته است که بشر جز به فهم و قدرت خود به هیچ مرجع دیگری مراجعه نکند و از سنتی که حاکم بر فکر و عمل مردمان بوده است روگرداند. پیداست که این فکر بر اثر آزمایش پدید نیامده است اما اگر گفته شود که سنت‌های مانع توسعه وجود دارد، قاعدتاً باید در اجرای برنامه توسعه به این موانع برخورد کنیم و بتوانیم بگوییم که آن موانع چیست و کدام است.

شاید بگویند که اگر مسئله نسبت میان سنت و سنت با توجه به تجربه «توسعه» در چهل سال اخیر مطرح شده است، چگونه می‌توان گفت که تجربه در طرح آن دخیل نبوده یا کمتر دخیل بوده است. اگر مراد از تجربه، تجربه شکست است، چنان که قبلاً نیز گفته شد، این تجربه اهل نظر را به تأمل در باب سنت برانگیخته است؛ اما گمان نمی‌کنم در جایی تقابل و تعارض سنت و توسعه را به آزمایش روشن دریافته باشند. وقتی بعضی کشورها در اجرای برنامه‌های توسعه موفق نشدند، طبیعی است که کسانی بیندیشند که چه چیز یا چه چیزهایی مانع موفقیت بوده است اما تأمل در این وضع با مقاومتی که در حین اجرای برنامه احساس و درک می‌شود یکی نیست.

ما کمتر گزارشی سراغ داریم که حاری شرح مقاومت و ممانعت فلان یا بهمان سنت، در مقابل طرح توسعه باشد. از گزارش‌های موجود هم گاهی نتیجه‌گیری‌های نادرست می‌شود. در حدود سی سال پیش که زلزله منطقه وسیعی را در بویین زهرا و ویران کرد، برای روستاییان خانه‌هایی شبیه به خانه‌های شهری ساختند و روستاییان

یکی نبوده است. پس ظهور تجدد موقوف به پدید آمدن این تشخیص نبوده و حتی ربطی به آن ندارد. در حقیقت تجدد نگاه تازه بشر به خود و به عالم و یافتن امکان‌های تازه‌ای در وجود خود و عالم است. با این نگاه بشر در خود قدرت و اراده تصرف و تغییر در همه چیز را دیده و عالم متجدد با این اراده، بنا شده است.

اگر در ابتدا گمان می‌شد که این اراده لایتناهی است تجربه تاریخ خلاف آن را نشان داد. این اراده نه فقط به همه جا سرایت نکرد و در همه اقوام و گروه‌های مردم پدید نیامد بلکه در غرب هم دچار تردید و تزلزل شد. کسانی که طرح توسعه را در انداختند گرچه ظاهراً به این معانی به هیچ وجه تذکر نداشتند احیاناً به زبان می‌آوردند که مردم مناطق توسعه نیافته، قادر به طرح توسعه و واجد اراده لازم برای اجرای برنامه آن نیستند. کینز اقتصاددان انگلیسی به مناسبتی گفته بود اینها (کشورهای توسعه نیافته) وبال و مایه درد سرند؛ اگر این طور است و اراده به پیشرفت در کشورهای توسعه نیافته وجود ندارد تنها کاری که می‌توان کرد این است که با برنامه‌ریزی و تأسیس سازمان‌های اداری و علمی و فرهنگی لازم تغییرات منظور نظر را به وجود آورد. مع‌هذا برنامه‌ریزی بدون وجود اراده به پیشرفت نه چنان که باید درست طراحی می‌شود و نه قدرت اجرایی و سازمان اداری مناسب برای اجرای آن وجود دارد. چه بسا که این قبیل مسائل، مردم و بخصوص مردم کشورهای به اصطلاح توسعه نیافته را پریشان و آزوده خاطر می‌سازد. ولی حتی کسانی که خیلی امید به توسعه بسته‌اند دیر یا زود این معنی را در می‌یابند و تصدیق می‌کنند که توسعه مرحله‌ای از تاریخ تجدد است که در آن، اراده به پیشرفت ضعیف شده است.

اگر طرح توسعه با احساس کندی در سیر تجدد مورد پیدا کرد ناتوانی بسیاری از کشورها در اجرای برنامه‌های توسعه، محققان و پژوهندگان را به این فکر انداخت که قاعدتاً باید چیزی که به چشم ظاهر نمی‌آید و در برنامه قابل پیش‌بینی نیست، مانع راه باشد. این مانع را معمولاً سنت می‌خوانند.

با اینکه در عنوان، سنت مقدم بر تجدد و توسعه ذکر شده بود بحث را از تجدد و توسعه آغاز کردیم. مگر نه این است که در بحث ما سنت به تبع اندیشه و تصور توسعه و

نتوانستند و نپذیرفتند که در آن خانه‌ها سکونت کنند. بعضی این وضع را به مقابله سنت در برابر تجدد تعبیر کردند. اما در حقیقت آن خانه‌ها نه از آن جهت مورد قبول روستاییان قرار نگرفت که بر وفق اصول تجدد ساخته شده بود بلکه این خانه‌ها به درد آنان نمی‌خورد و با روح و فکر و زندگی آنان مناسبت نداشت. خانه اگر با نظم زندگی مردم سازگار نباشد چگونه می‌توان در آن سکنی و قرار گرفت؟ اگر در روستاهای بومیین زهرا، روستاییان خانه‌ای را که نتوان در آن گاو و گوسفند و مرغ را نگهداری کرد قبول نکردند مردم شهرهای ایران در مقابل شهرسازی و تغییر سبک خانه‌سازی تقریباً هیچ مقاومتی نکردند و حتی بحثی هم در باب تحول بزرگ در خانه‌سازی پیش نیامد. یعنی وقتی به جای خانه‌ای که دیوارهای بلند و اطاق‌های تودرتو و دالان پر پیچ و خم داشت و اندرون آن از نظر بیگانه پوشیده بود، خانه‌هایی ساختند که عابر کوچه و خیابان همه زوایای آن را می‌بیند، نه در بحث و نظر و نه در کار و کسب خانه‌سازی مقاومت و مشکلی پیش نیامد و سازندگان خانه‌ها خیلی زود و به آسانی خود را با وضع جدید تطبیق دادند و سبک معماری قدیم تقریباً به کلی فراموش شد. آزمایش خانه‌سازی حاکی از آن است که سنت در مقابل نیروی تجدد و توسعه مقاومت لجوجانه نمی‌کند و چیزهایی که معمولاً در این باب گفته می‌شود اجمالی و کلی و در جهت اثبات بعضی احکام و غرض‌های ایدئولوژیک است.

چیزهایی که معمولاً در مورد سنت و تجدد گفته می‌شود بیشتر مطالب انتزاعی است که در وضع تاریخی ما ریشه ندارد و جدی‌ترین آنها ترجمه و تکرار سخنان پژوهندگان و صاحب‌نظران غربی است. می‌گویند مهم این است که ما مشکل خود را بدانیم و بتوانیم آن را حل کنیم. اما اینکه کی و چگونه آن مشکل را یافته است، اهمیت ندارد. مشکل را کسی که در موقعیت مشکل قرار دارد درمی‌یابد. دیگران ممکن است به آن مشکل پی‌ببرند و راه‌حل‌های فرضی برای آن بیندیشند، اما آنها در نهایت امر نمی‌توانند به جای آن که در موقعیت مشکل قرار دارد به حل مشکل پردازند. یعنی اگر قرار است مردمی در راه دشوار تجدد و توسعه قرار گیرند نمی‌توانند در کوچک‌ترین مسائل از راهنمایان و مشکل‌گشایان بیگانه راهنمایی بطلبند. اصلاً مسئله سنت و تجدد یک مسئله صرفاً بحثی و نظری و نتیجه درک و کشف شهودی دانشمندان نیست یعنی نباید آن را با فرضیه‌ها و تئوری‌های علمی محض اشتباه گرفت. مسئله نسبت میان سنت و تجدد، یک مسئله تاریخی

است و صرف یک بحث نظری و عملی نیست بلکه آن را با آزمایش تاریخی می‌توان درک کرد، و اینکه گفتیم دیگران و کسانی که در موقعیت تاریخی تعارض سنت و تجدد قرار ندارند نمی‌توانند چنان که باید این مسئله و مسائل نظیر آن را درک کنند، از آن روست که آنان با سنت بیگانه‌اند و اگر از نسبت سنت با چیزهای دیگر بگویند از سنت چنان که در تجربه ظاهر می‌شود خبر ندارند بلکه صرفاً مفهوم سنت را در نظر دارند. سوء تفاهم‌ها و مشکلاتی که در بحث سنت و تجدد پیش آمده است از همین جاست. یعنی کسانی که مفهوم و صورت خیالی مقابله سنت و تجدد را در نظر داشته‌اند به بحث‌های مفصل و گفتارهای شبه فلسفی پرداخته‌اند که مشکل توسعه و تجدد را پیچیده‌تر کرده و چه بسا که سر بار مشکلات و مشکل‌آفرین شده است. به نظر من سنت مانع توسعه نمی‌شود و ما باید در طرح موانع توسعه قدری بیشتر تأمل کنیم. بحث موانع در جایی می‌تواند یک بحث جدی باشد که همه شرایط توسعه فراهم باشد و باز کوشش‌ها به جایی نرسد. اما وقتی نمی‌دانیم شرایط چیست یا شرایط را می‌شناسیم ولی آن را فراهم نکرده‌ایم چرا از موانع می‌گوییم. شاید از نظر روان‌شناسی این وضع قابل توجیه باشد و بعضی گفته‌اند که با این قبیل بحث‌ها عذر خود را می‌خواهیم و احساس حقارت خود را پنهان می‌کنیم. من به مسائل روان‌شناسی کاری ندارم بلکه می‌خواهم به روشنی بدانم که اگر سنت در تقابل با توسعه قرار دارد این تقابل چگونه است. یعنی کجاست که تجدد آمده و میان آن با سنت جنگ در گرفته و سنت راه تجدد را بسته است. فرض‌هایی از این قبیل که سفارش به زهد و قناعت با توسعه منافات دارد، گرچه در ظاهر موجه می‌نماید، در سستی و بی‌اساس بودن با اقوالی نظیر اینکه سنت‌های ما مشوق توسعه است، تفاوت ندارد. بدتر از اینها تلقی کسانی است که استقبال از اخلاق سرمایه‌داری را توصیه می‌کنند.

در این سوء تفاهم و عجز از طرح درست مسئله، چندین امر دخالت دارد. در بسیاری موارد می‌بینیم که در تاریخ و جامعه همان طور نظر می‌کنند که در یک مکانیسم می‌نگرند و می‌پندارند که نقص و عقب‌افتادگی و توسعه‌نیافتگی علت معین و مشخص مستقل از تاریخ و

این اندیشه است که به غرب به عنوان کانون تفکر و عقل و علم و قدرت باید اعتماد کرد و راه غرب را نه فقط راه درست بلکه طریق قهری و قطعی تاریخ واحد جهانی باید دانست. بنابراین اساس، همه مردم عالم از هر جا و در هر وضعی که باشند یا باید در این تاریخ وارد شوند یا از آینده صرف نظر کنند زیرا آینده دیگری به نظرشان نمی‌آید. این اندیشه به صورت صریح یا ضمنی و پوشیده در اظهارات و گفتارهای بسیاری از کارشناسان و استادان دانشگاه‌ها و مدیران و سیاست‌مداران و نویسندگان و روشن‌فکران کشورهای غیرغربی یافت می‌شود. آنها بدون توجه به اینکه غرب با اعتقاد به فهم و عقل و قدرت تصرف بشر و با طرح ریاضی عالم و اندیشه نقادی، عالم جدید را بنا گذاشته است، تمدن کنونی غرب را یک امر طبیعی تلقی می‌کنند و می‌پندارند که این مرتبه، منزل مقصود همه مردم سراسر عالم است و همه می‌توانند و باید در پی غرب بروند. اینها طوایف مختلفند و حتی در میان آنان اشخاصی هستند که تعلق شدید به سنن ملی و قومی و دینی دارند و بعضی از آنان با اصرار می‌گویند که توسعه ربطی به غرب و تاریخ غربی ندارد. بلکه مثلاً به سنن دینی باز می‌گردد. (و این یکی دیگر از موارد خلط مطالب و طرح نادرست مسائل است). پیروان این رأی نمی‌گویند که غرب صاحب خرد و اندیشه است و باید آن خرد و اندیشه را از او فرا گرفت؛ بلکه هر چه را غرب دارد به خود نسبت می‌دهند یا آن را بر معتقدات مردم تطبیق می‌کنند و در این میان کسانی به این نتیجه می‌رسند که آنچه درباب عقل و توسعه گفته شده است مأخوذ از دستورات دین است.

پس از آن که ماکس وبر اثر مهم خود را در باب سرمایه‌داری و مذهب پروتستان نوشت کسانی دامنه این بحث را گسترش دادند و درباره سرمایه‌داری و مذهب کاتولیک و سرمایه‌داری و آیین بودایی، رسالات و مقالات نوشتند. ماکسیم رودنسون هم کتابی تحت عنوان اسلام و سرمایه‌داری نوشت. من اولین بار که نام کتاب به گوشم خورد و قبل از آن که آن را ببینم و بخوانم بسیار کنجکاو بودم که بدانم نویسنده چه مناسبتی میان اسلام و سرمایه‌داری دیده است. وقتی کتاب را خواندم و دیدم نویسنده صرفاً یک حکم سلبی داده و گفته است که اسلام با سرمایه‌داری مخالفت ندارد آرام گرفتم. اگر رودنسون به این نتیجه می‌رسید که اسلام مؤید سرمایه‌داری است ما حق داشتیم و می‌توانستیم بپرسیم که مناسبت قیاس و سنسجش چه بوده است؟ ماکس وبر که در نسبت سرمایه‌داری و مذهب پروتستان تحقیق کرد و امر را که

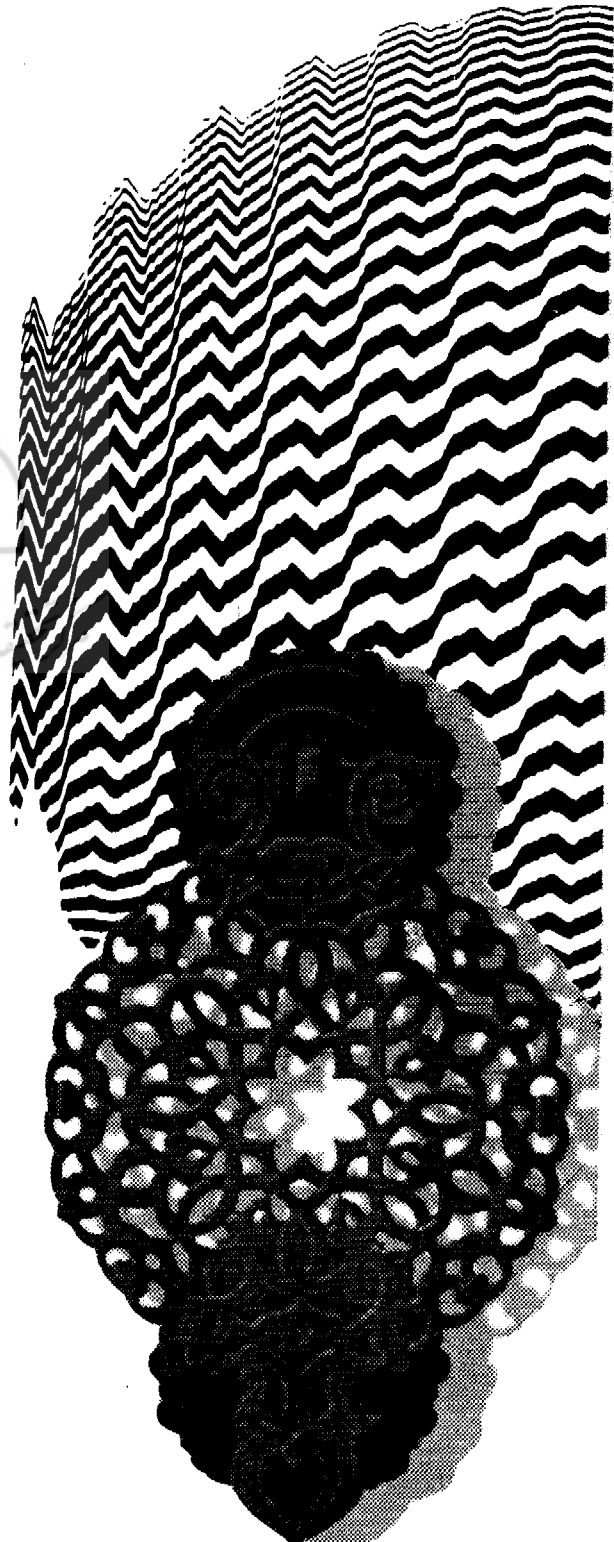
جامعه دارد و ما با علم و قدرت و اختیار خود می‌توانیم آن علت را کشف کنیم و آن را به وجود آوریم تا معلول مورد نظر پدید آید. این فکر لاف‌بل به صورتی که هم اکنون بیان شد قدری مضحک می‌نماید. اما چنین پنداری را من جعل نکرده‌ام بلکه از زمانی که اخذ تمدن غربی مطمح نظر قرار گرفته است این پندار به صورت‌های مختلف ظاهر شده است. بعضی از اولین متورالفکرهای ما می‌اندیشیدند که ما چون از راست به چپ می‌نویسیم از پیشرفت باز مانده‌ایم و برای اینکه مثل اروپاییان شویم باید خط را تغییر داد. حسن این پندار بی‌ابهام بودن آن بود و چون بی‌ابهام بود ما اکنون می‌توانیم حکم ناشی از آزمایش تاریخ را در مورد آن بدانیم. اما اکنون می‌گویند سنت مانع توسعه است و برای اجرای برنامه‌های توسعه باید سنت‌ها را تغییر داد. اگر ترکیه خط را عوض کرد و ژاپن و کره و چین به خط کاری نداشتند و معلوم شد که توسعه ربطی به خط ندارد، آزمایش در مورد نسبت میان سنت به طور کلی و توسعه و تجدّد چگونه ممکن می‌شود؟ خط را با یک فرمان می‌توان تغییر داد، اما اعتقادات مردم با فرمان دولت و حکومت عوض نمی‌شود و اگر لازم باشد و بتوان اعتقادات را تغییر داد، باید آنچه که تغییر می‌کند و نتیجه‌ای که از تغییر حاصل می‌شود در علم ما روشن و مشخص باشد و مهم اینکه تا چیزی نباید که در خانه ایمان و عقل مستقر شود این خانه خالی نمی‌شود و اگر بشود دیگر خانه نیست. اینجا خانه و ساکن خانه با هم ملازمت و حتی یگانگی دارند. خوب توجه کنیم که در این مقام با یک مسئله صرفاً نظری سر و کار نداریم بلکه در عمل بر اثر عملی نشدن بعضی طرح‌ها که شاید رؤیایی بوده و بدون در نظر گرفتن امکانات تدوین شده است به دنبال مانع رفته و فرض کرده‌اند که این مانع باید سنت‌های جاری باشد. ولی چون فرض خود را مسلم انگاشته‌اند لزومی ندیده‌اند که به تجربه رجوع کنند بلکه بنابر علایق فکری و دینی و ایدئولوژیکی خود مطالبی به هم بافته‌اند. به این جهت می‌توان مسئله را شبه علمی و غیرعلمی خواند. طرح مسائل تاریخ با روشی که در پوزیتیویسم پیشنهاد شده است نه فقط به یک راه حل رضایت‌بخش نمی‌رسد بلکه مسائل پوشیده می‌ماند. امر دیگری که موجب اشتباه و خلط مسائل می‌شود

آدمی و جامعه بشری یک ترکیب
بیوشیمیایی نیست که عنصری از آن را
تغییر دهیم یا چیزی به آن بیفزاییم
تا نتایج دلخواه و فرضی خود را به دست آوریم

هم زمان یا تقریباً هم زمان پدید آمدند با هم سنجید، اما مسیحیت و اسلام هیچ کدام با سرمایه‌داری مقارن نبوده‌اند و اگر قرار بود میان این دو مناسبتی وجود داشته باشد می‌بایست با ظهور مسیحیت یا با ظهور اسلام سرمایه‌داری هم پدید آید.

چیزی که هست این نکته را نباید از نظر دور داشت که ممکن است در یک تفکر و در اصول اعتقادی یک دیانت نطفه فکر و عملی وجود داشته باشد که ظهور آن قرن‌ها به تأخیر افتد؛ یا در یک تفکر عنصر و جلوه‌ای از تفکر سابق یافت شود ولی به فرض اینکه عنصری از مسیحیت در نظام فعلی اروپا و غرب وجود داشته باشد، این نظام چیزی بیش از صورت تحول یافته مسیحیت است و آن را یک نظم مسیحی نمی‌توان خواند و کسی نظام غربی را نظام مسیحی نمی‌داند.

در مورد اسلام هم سخنانی که در تأیید امکان جمع میان سرمایه‌داری و اسلام یا مخالفت و مبادت آن دو گفته شده است، از سنخ شعار سیاسی و گفتار ایدئولوژیک است. اما تا این اندازه می‌توان با رودنسون موافقت کرد که اسلام در صورت متحقق خود، مانعی برای توسعه و پیشرفت اقتصادی کشورهای اسلامی نبوده است. ولی کسانی هستند که منافات نداشتن اسلام با توسعه آنان را راضی نمی‌کند بلکه توسعه را غایت اسلام می‌انگارند و معتقدند که اندیشه توسعه قبل از آن که در غرب پدید آید به صورت صریح و مضمهر در اسلام سفارش شده است. اینان ظاهراً به توابع و نتایج سخن خود اهمیت نمی‌دهند و نگران نیستند که از ایشان بپرسند اگر شما درست می‌گویید چرا توسعه پانزده قرن بعد از ظهور اسلام، آن هم در خارج از عالم اسلامی مطرح شده است و چرا کشورهای اسلامی نه فقط پیشرو توسعه نبوده بلکه اکنون نیز قدمشان در راه توسعه چندان استوار نیست و مهم‌تر از آن اینکه ما نمی‌دانیم لفظ معادل و مترادف توسعه در فرهنگ اسلامی چیست؟ ظاهر این است که این قبیل مدعیات در برابر رأی کسانی اظهار می‌شود که معتقدند فکر توسعه با عالمی مناسبت و تناسب دارد که دین در آن غایب است. ولی این یک نحوی تقدیس توسعه است و نه ردّ ضدّ دینی بودن آن؛ زیرا کسی که مقصد و غایت دین را توسعه می‌داند، توسعه را دینی نمی‌کند بلکه دین را به



ملّت‌هایی در راه توسعه موفق می‌شوند که شرایط رفتن در این راه در وجودشان متحقق شده باشد

آن داده شده باشد، راه به جایی نمی‌توان برد. آن که می‌خواهد، از این پرسش بگذرد و نمی‌خواهد در باب آن یک لحظه تأمل کند و طرح پرسش مذکور را ناشی از قول به جبر و انکار اختیار می‌داند هر طور که درباره توسعه بیندیشد، او را نمی‌توان آزاد از ایدئولوژی دانست هر چند که مدام از مخالفت با ایدئولوژی دم بزند. اگر این پرسش که مگر می‌توان راه توسعه را ترک کرد متضمن قول به جبر و مستلزم نفی اختیار است، آیا قبول بی‌چون و چرا و بدون تأمل آن نشانه و اختیار و تأیید آن است. کسی که به اختیار قائل است و می‌گوید پیش گرفتن راه توسعه به اختیار ماست لابد باید بپذیرد که این راه را می‌توان ترک کرد، زیرا اگر قدرت ترک نباشد اختیاری باقی نمی‌ماند. اما ممکن است بگویند اختیار، اختیار ترک و قبول توسعه نیست زیرا راه توسعه را ناگزیر باید پیمود؛ منتهی بشر در نحوه پیمودن این راه بی‌اختیار نیست. مسئله موافقت و عدم موافقت توسعه با سنت را نیز همین‌جا پیش می‌آورند آن را به این صورت حل می‌کنند که توسعه یک امر قهری است و با سنت به طور کلی معارضه و منافات ندارد، اما اگر احیاناً سنتی مانع و مزاحم شود باید آن را چنان تعدیل و تصحیح کرد که به امر توسعه مدد برساند. اختلاف در صورت توسعه هم به نحوه و میزان تعدیل و تصحیح سنت‌ها باز می‌گردد. پس در حقیقت نزاع این است که گروهی حقیقتاً می‌خواهند بدانند که میان سنت و مدرنیته و توسعه چه نسبتی وجود دارد زیرا فکر می‌کنند که تا این نسبت درک نشود، پیش رفتن و پیمودن هیچ راهی سود ندارد و چه بسا کسانی که از بیرون و از وجهه نظر دنیای توسعه یافته به این راه‌پیمایی می‌نگرند، بگویند که اینها برای فرار از احساس حقارت و به حکم شهرت به تکاپو افتاده‌اند.

راستی چرا کشورهای وامانده از تاریخ غربی باید در راه توسعه بروند؟ آیا این لفظ «باید» در همه حال دلیل جبر و اضطراب است؟ برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید در حقیقت توسعه تأمل کنیم و با این تأمل و صرفاً با این تأمل است که از تقدیر توسعه آزاد می‌شویم و در راه آزادی قرار می‌گیریم. ولی این تأمل معمولاً زاید و بی‌وجه تلقی می‌شود و چه بسا که می‌گویند مایه اتلاف وقت و مانع سیر در راه توسعه است. بعضی دیگر این قبیل پرسش‌ها را

دنیای توسعه می‌آویزد. مع‌هذا از آن جهت که دین حرمت دارد و علایق دینی محکم‌ترین علایق است، کمتر کسی قائلان به این قبیل آراء را به سست‌رایی یا ورشکستگی در فهم و خرد منسوب می‌دارد. اینها دین را سرپوش نقص فهم و درک خود کرده‌اند.

در برابر اینان صرف نظر از کسانی که سختشان را بی‌معنی یا برآمده از قصد فریب و حيله می‌دانند، بعضی دینداران عارف مشرب (که بیشتر ساکن ممالک غربند) می‌گویند فکر توسعه با ایمان و اعتقاد قلبی منافات دارد. اینان عالم غرب را عالم غیردینی می‌دانند و می‌گویند که اعتقاد به توسعه، عین اعتقاد به عالم غیردینی و در نتیجه شرک است. در کتاب فرهنگ لغات توسعه که زیر نظر ولفگانگ ساکر تدوین شده است می‌خوانیم که «مفهوم توسعه، تاریخ را به نحوی برنامه‌ریزی و تقدیر اجتناب‌ناپذیر مبدل ساخته است»؛ مقصود این است که توسعه متضمن یک ایدئولوژی آن هم یکی از عام‌ترین و مقبول‌ترین ایدئولوژی‌هاست. این ایدئولوژی براساس این قول و نظر بنا شده است که تاریخ بشر تاریخ واحد است و مسیر و مال این تاریخ، صورت مثالی غرب و در حقیقت وضع کنونی عالم غربی است و مردم همه مناطق عالم باید به غرب تشبیه کنند. نکته مهم این است که رد این ایدئولوژی برای هیچ کس میسر نیست زیرا اگر توسعه را رد کنند و منکر آن شوند چه راهی را می‌توانند اختیار کنند.

اصلاً توسعه یک مطلب نظری نیست که بتوان له و علیه آن دلایل اقامه کرد بلکه یک امر تاریخی است. ما در تاریخ - و نه در صرف بحث و نظر - با توسعه مواجه شده‌ایم و مسئله این نیست که ما توسعه را درست می‌دانیم یا نادرست یا با سنن ما مناسبت دارد یا ندارد. بلکه زندگی ما به توسعه وابسته شده است و به این جهت هیچ سیاست‌مداری نمی‌تواند با توسعه مخالف باشد و اگر آنها سیاست توسعه را رها کنند چه سیاست دیگری را می‌توانند به جای آن بگذارند؟ اگر این پرسش درست درک شود پرسش کننده درست روی زمین خود و در زمان قرار می‌گیرد و می‌تواند پاسخی بیابد یا صاحب درک و فهمی شود که با آن بتواند از بن بست و سرگردانی خارج شود و اگر این پرسش پیش نیامده و قبل از طرح، جواب‌هایی به

به طور کلی و مطلقاً بیهوده و بی‌وجه نمی‌دانند اما می‌گویند برای ما که در آغاز راهیم درست نیست که از پایان و سرانجام بپرسیم. به نظر آنها این پرسش‌ها مناسب حال غرب است و اگر ما نیز در راه توسعه به آخر راه رسیدیم و عوارض و گرفتاری‌هایی پیش‌آمد در آن صورت فکر می‌کنیم که آن عوارض و گرفتاری‌ها از کجاست و چگونه باید به حل و رفع آنها پرداخت. اختلاف این دو رأی ظاهری و صوری است. وقتی دعوت می‌شود که در شرایط توسعه و امکانات آینده تأمل و تفکر کنند صاحبان هر دو رأی متفقند که دیگر فکر لازم نیست و دیگران به اندازه کافی فکر کرده‌اند و تشکیک در مسلمات عصر نباید کرد. وقتی من در جایی نوشته بودم که توسعه را به عنوان واقعیت باید پذیرفت و در شرایط فعلی، آن را یک ضرورت خوانده بودم و نامود شد که من جبری مذهبیم و اگر توسعه را می‌پذیرم از آن روست که آن را آورده ضروری تاریخ می‌دانم. پرسش من از مدعی این است که مگر شما توسعه را امر ضروری نمی‌دانید؟ آیا می‌گویید که این توسعه به خواست و اراده و اختیار شما ضروری شده است؟ اگر چنین می‌گویید یک لحظه فکر کنید آیا می‌توانید عالم دیگری جز عالم توسعه در نظر آورید یا درست بگویم آیا وضع دیگری فرا روی خود می‌بینید و راه دیگری غیر از راه توسعه می‌توانید که اختیار کنید؟ اگر نمی‌توانید اندیشه توسعه را ترک کنید و راه دیگری جز آن پیش روی نظر و وهم خود ندارید، چه بسا که خود جبری مذهبید و از وضع خود خیر ندارید. اما من شما را به جبری بودن منتسب نمی‌کنم. در جبر اکراه وجود دارد و شما به اکراه در راه توسعه (هر چند این راه، راه وهمی و آرزویی باشد) قدم نگذاشته‌اید. شما نه فقط راضی به توسعه‌اید بلکه آن را طلب می‌کنید و می‌پندارید که راه توسعه را خود اختیار کرده‌اید و به هر چه اراده کنید بر آن قادرید.

اختلاف پیش از آن که در باب توسعه باشد در وجهه نظر نسبت به موجودات و عالم و آدم است. شما خود را به هر کاری قادر می‌بینید و من جسارت می‌ورزم و می‌گویم شما آن قدرها که می‌پندارید قدرت ندارید و حتی در بعضی موارد بسیار ضعیفید. بحث اختیار بشر چیز دیگری است و تغییر شرایط تاریخ بدون فراهم کردن اسباب و مقدمات چیزی دیگر. شما که نمی‌توانید راهی جز توسعه را تصور کنید، چگونه خود را در برابر آن مختار می‌بینید. تسلیم بودن و احساس جبر نکردن غیر از اختیار است. سنگ هم احساس جبر نمی‌کند اما کسی به سنگ جبر و اختیار نسبت نداده و آن را مختار یا مجبور نخوانده

است. اگر قرار باشد از صاحبان دو قولی که ذکر کردیم یکی جبری باشد، گروهی که از توسعه استقبال می‌کند و می‌گوید در باب آن هیچ چون و چرایی نباید کرد انتسابش به جبر اولی و موجه‌تر است زیرا گروه دیگر لااقل پرسش می‌کند که آیا راه دیگری وجود دارد که بتوان آن را اختیار کرد و حال آن که گروه اول اختیار را به کلی منع کرده و سودای خود را عین اختیار و قائم مقام همه اختیارات دانسته است. این گروه در حقیقت تابع و مقهور عالم موجود است و از وضع خود خیر ندارد و چون دلش به سودای توسعه خوش است، می‌پندارد که به اختیار آن را پذیرفته است. اختیار، اختیار ادای فعل و ترک فعل است اعم از اینکه ادا و ترک فعل موافق میل ما باشد یا نباشد. به اصل پرسش باز گردیم؛ آیا ما راهی جز راه توسعه داریم؟ لحن پرسش طوری است که گویی باید به آن پاسخ داد که ما محکوم به ورود و سیر در راه توسعه هستیم؛ پس لحن پرسش را قدری ملایم کنیم. برای رسیدن به توسعه چه شرایطی باید فراهم شود و آیا می‌دانیم که راه توسعه به کجا می‌انجامد و این راه را چگونه باید پیمود؟ بعضی خیال می‌کنند که اگر سنن و آداب دینی و رسوم قومی را موافق با توسعه جلوه دهند و کسی با آن مخالفت نکند و به توسعه به به بگویند و آن را در لفظ ستایش کنند، توسعه خود به خود و به پای خود می‌آید. اینها آگاهی حصولی را بیش از اندازه مؤثر و مهم می‌انگارند و با اینکه در جای دیگر به جدایی علم و اعتقاد قائلند، در این مورد اعتقاد یا شبه‌اعتقاد را عین علم قلمداد می‌کنند و می‌پندارند که مثلاً اگر بگویند اسلام توسعه را سفارش کرده است، موانع توسعه رفع می‌شود. مردم هرگز فکر نکرده‌اند که اسلام با توسعه مخالف است و با توسعه مخالفت نکرده‌اند. حتی اگر چیزی از سنن گذشته مانع توسعه باشد، به صرف تفسیر آن سنن و تطبیق آن با اندیشه توسعه و اعلام و القاء اینکه دین و سنت با توسعه مغایرت و منافات ندارد، کار تمام نمی‌شود؛ زیرا توسعه منوط و موقوف به تفسیر این یا آن نویسنده از مآثر و سنن تاریخی نیست و بخصوص این تفاسیر اگر برای مقاصد سیاسی و اجتماعی باشد، سطحی و سودایی و بی‌مایه است و اگر اثری داشته باشد، اثر مخدّر و منفی است. عالم توسعه عالمی نیست که ساکنان آن همه با توسعه موافق باشند و ثمرات آن را بطلبند. کسانی در راه توسعه موفق می‌شوند که شرایط رفتن در این راه در وجودشان متحقق شده باشد. در غرب وقتی تجدّد ظهور کرد، موانع را از پیش پا برداشت. موانع کنونی راه توسعه از آن موانع قوی‌تر نیست؛ پس این اندازه از موانع سخن نگوئیم؛ مهم

اراده توسعه است. آیا اراده توسعه وجود دارد؟ تکرار کنیم اراده توسعه را با طلب کالاهای مصرفی و تقلید از روش زندگی غربی اشتباه نکنیم. بسیاری از مردم، دوست دارند مثل آمریکایی‌ها زندگی و مصرف کنند و امکانات و رفاه زندگی غربی را داشته باشند ولی اهل فکر و همت نیستند و بعضی از آنان بیکاره و تن‌پرورند. پس در طرح مسئله بیشتر تأمل کنیم. موانع راه توسعه چیست؟ به این پرسش کسانی باید پاسخ بدهند که قدم در راه گذاشته و در آنجا به مانع برخوردند. آن موانع کدام است؟ موانعی که معمولاً ذکر می‌شود به تجربه معلوم نشده است بلکه ساخته و پرداخته اوهام است و حداکثر آن را از قیاس وضع عالم توسعه نیافته با اوایل دوره تجدد در غرب استنتاج کرده‌اند.

می‌دانیم که با پیش آمد تجدد در غرب همه چیز تغییر کرد و عالم و آدم عالم و آدم دیگری شد. اکنون کسانی تصور می‌کنند که بعضی از آن تغییرات علت تغییرات دیگر بوده و هر جا که این تغییرات پدید آید، به همه نتایجی که در غرب حاصل شده است، می‌توان رسید؛ مثلاً در تجدد، دین مقام دیگری پیدا کرده و به انحاء مختلف مورد تفسیر قرار گرفته است. مسلماً این تغییرها و تفسیرها با پیش آمد تجدد و سیر آن مناسبت داشته و چه بسا که از جمله شرایط آن بوده است؛ اما ساده‌لوحی است که گمان کنیم که در هر جا می‌توان همان تغییرات را پدید آورد و به فرض اینکه چنین قدرتی باشد (که البته وهم و سوادایی بیش نیست) و آن تغییرات پدید آید، تجدد و توسعه تحقق می‌یابد. تغییراتی که در غرب روی داد، به قصد رسیدن به نتایج اقتصادی و اجتماعی و برای توسعه طراحی نشده بود؛ بلکه به تدریج که اروپا در راه تجدد پیش می‌رفت، اعتقادات و عادات و آداب و روحیه و اخلاق اروپاییان، هم تغییر کرد؛ نه اینکه بر سبیل اتفاق در دین تحوّل پدید آمده یا مردی مثل لوتر تصمیم گرفته باشد که مذهب پروتستان تأسیس کند و بر اثر آنچه اصلاح دینی خوانده شده است، همه چیز تغییر کند و بدتر از این اینکه کسانی خیال کنند که اگر دین را بر حسب فلان ایدئولوژی یا به دلخواه تفسیر کنند، همه آثار ترقی و توسعه یکباره پدیدار می‌شود.

آدمی و جامعه بشری یک ترکیب بیوشیمیایی نیست که عنصری از آن را تغییر دهیم یا چیزی به آن بیفزاییم تا نتایج دلخواه و فرضی خود را به دست آوریم؛ من نمی‌گویم در عالم توسعه نیافته، هیچ چیز مانع توسعه نیست؛ بلکه می‌گویم مانع را در تجربه باید یافت نه با وهم و قیاس. تجربه نشان داده است که نظام اداری کند و

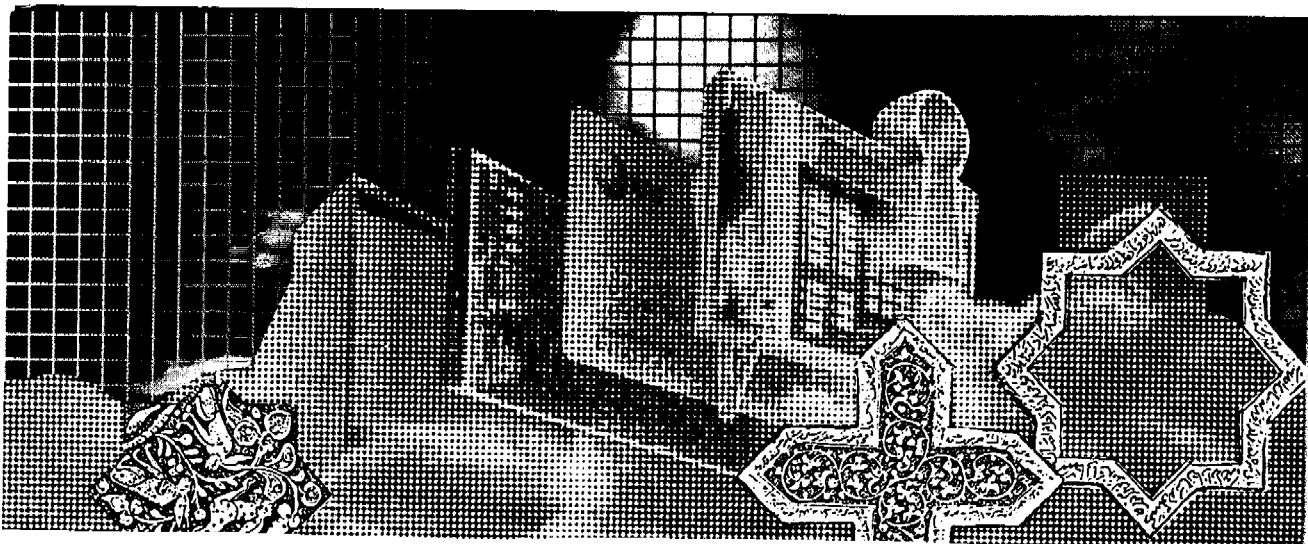
تنبیل و گیج و چشم‌بسته و مقررات‌پرست و بخشناه‌باز و سهل‌انگار و سخت‌گیر و متحجر، مانع توسعه است. در این هم شک نمی‌توان کرد که هر سنخ فکر و اعتقادی با توسعه نمی‌سازد و جمع نمی‌شود و برای توسعه باید به علم و پژوهش رو کرد ولی این شرطها جدا از توسعه و سابق بر آن نیست و از بیرون و با اندیشه‌های مستقل از اندیشه توسعه فراهم نشده است. اصلاح اداری و فهم توسعه و اراده ورود در آن و تعرض به علم و پژوهش از شئون و شرایط لازم توسعه است. می‌گویند تأسیسات و نهادهایی وجود دارد که صاحب مرجعیت و قدرت است و تا این تأسیسات وجود دارد نظام عقلی تجدد متحقق نمی‌شود. توسعه به صرف تضعیف و امحاء هیچ سازمان و نهادی پدید نمی‌آید. بلکه توسعه مقتضی ایجاد سازمان‌های مناسب است و با آنها می‌آید. پس آنچه مهم است اراده توسعه است. اراده توسعه و عقل و علم مناسب با آن هر چه را مزاحم و مانع باشد نفی می‌کند و لزومی ندارد که از ابتدا گروهی به اصطلاح سنت‌زدایی کنند. البته در عصر حاضر، ظهور این اراده بسیار بعید به نظر می‌آید. زیرا توسعه، بسط تجدد از طریق برنامه‌ریزی است. تاریخ تجدد، سیر طبیعی تاریخ غربی بوده است اما تاریخ توسعه، تاریخ اخذ و اقتباس تجدد و تشبیه به غرب است. تجدد با اراده به قدرت پدید آمده و بسط یافته است. اما توسعه را کارشناسان و برنامه‌ریزان طراحی می‌کنند. مع‌ذکب برای اجرای برنامه قدری عزم و توانایی نیز لازم است.

در تاریخ چهل پنجاه ساله اندیشه توسعه، اجمالاً چهار تلقی وجود داشته است. تلقی اول، تلقی اقتصاددانان بود. آنان که خود طراح و میدعی فکر توسعه بودند، می‌پنداشتند که به صرف برنامه‌ریزی اقتصادی و سرمایه‌گذاری توسعه تحقق می‌یابد. تلقی دوم که در طی تجربه توسعه پدید آمد، تلقی جامعه‌شناسان بود. اینان با نظر به شکست‌ها و موفقیت‌هایی که در اجرای برنامه‌های توسعه پیش آمده، کم و بیش به شرایط فرهنگی و روحی و اخلاقی توسعه و به موانع نفسانی و اجتماعی آن توجه کرده‌اند. اما غالباً نظرشان به این صورت عنوان شد که امر توسعه منوط و موقوف به فراهم آوردن مقدمات و شرایط لازم و رفع موانع است. بنا بر این تلقی، شرایط توسعه از توسعه جداست و باید قبل از آن فراهم شود. تلقی سوم این است که توسعه عین مهیا شدن برای توسعه است و اگر مردمی بتوانند شرایط توسعه را فراهم آورند قدم در راه گذاشته‌اند و در مرحله‌ای از توسعه‌اند. در این تلقی توسعه از شرایط آن منفک نیست ولی هر دو با هم و به تدریج

صرف دوست داشتن توسعه مددی به توسعه نمی‌رساند اتفاقاً برای توسعه باید حقیقت آن را بشناسیم

نباشیم و بعضی برای توجیه این طفره رفتن می‌گویند تفکر در باب آینده ممکن است به انقلاب و فاشیسم مودّی شود. به هر حال تلقی چهارم با این امر مناسبت دارد که امید به آینده غرب ضعیف شده است یا دیگر امیدی به آینده نیست. در این صورت توسعه که تشبیه به غرب است، چه می‌تواند باشد. ولی این بحث‌ها در عالم کنونی و بخصوص در کشورهای به اصطلاح توسعه نیافته خریدار و طرفدار ندارد و وجه آن این است که اگر راه دیگری غیر از توسعه پیش پای مردم نباشد چرا و چگونه از توسعه رو بگردانند و اگر رو بگردانند به کدام راه بروند؟ در اینجا مسئله دیگری پیش می‌آید که بیشتر شأن سیاسی و ایدئولوژیک دارد و آن این است که ما چه اهمیتی برای توسعه قائلیم و چه علاقه‌ای به آن داریم. در ابتدای پیش آمد امر توسعه، یعنی در زمانی که اقتصاددانان امکان طرح برنامه‌های اقتصادی توسعه را در نظر آوردند، مسئله مهم نجات اقتصاد غرب بود. طراحان توسعه آن را به عنوان یک راه حل مشکل جهانی اقتصاد، عنوان کردند؛ اما چون استقلال سیاسی و رفاه بسیاری از کشورها منوط و موقوف به توسعه بود ساکنان آن کشورها نمی‌توانستند نسبت به توسعه بی‌طرف و بی‌نظر باشند. توسعه در نظر آنان عین نجات است. بنابراین طبیعی است که با تعلق خاطر شدید از آن سخن بگویند و مخالفت با آن را تحمل

متحقق می‌شود. تلقی چهارم شک و تردید در ضرورت توسعه و احیاناً نفی و رد آن است. ظاهراً این تلقی در کشورهای به اصطلاح توسعه نیافته به سهولت و به صراحت اظهار نمی‌شود یا مجال ظهور نمی‌یابد. این تلقی هم (مانند تلقی‌های دیگر) در میان غربیان پدید آمده و از سوی صاحب‌نظران غربی اظهار شده است. در این تلقی ماهیت تجدد و توسعه و اینکه توسعه و تجدد جایی برای تعلق امر قدسی باقی نمی‌گذارد، مورد نظر است و البته ماهیت‌بینی‌گار هنرمند و فیلسوف است. به این جهت صاحبان این تلقی بیشتر اهل فلسفه‌اند. شبیه این تلقی در آغاز تاریخ تجدد و در بحبوحه آن هم پدید آمد. یعنی در آغاز تجدد و در بحبوحه آن کسانی پایان راه را دیدند و از آن دیدار به وحشت افتادند. دکتر فاوستوس در نمایشنامه کریستوفر مارلو یکی از مظاهر این بینش است و بلیک ویتیس که در زمره بزرگ‌ترین شاعران دوره جدید غربند، حتی از علم خوششان نمی‌آمد؛ ویتیس علم را تریاک ساکنان خوش‌نشین شهرها می‌دانست. منتقدان معاصر غرب هم نسبت به آینده خوش‌بین نیستند و کار به جایی رسیده است که وقتی حتی از نویسندگان مدافع غرب درباره آینده می‌پرسند، آنها از پاسخ دادن طفره می‌روند و مثلاً می‌گویند بهتر است از آینده نپرسیم و به فکر آینده



است. آن که باید موانع را بشناسد و آنها را از سر راه بردارد کیست و کجاست؟ آیا از کسی یا کسانی که نمی‌توانند به زندگی عادی خود نظم بدهند و در آموزش و علم هم مقلدند، می‌توان توقع داشت که عقاید را اصلاح کنند و چرخ تاریخ را به میل خود بچرخانند و هر چه را از هر جای تاریخ که بخواهند بردارند و دور بیندازند یا در جای دیگر قرار دهند. اینکه می‌گویند شرایط را باید شناخت سخن خوبی است؛ اما چه کسی باید و می‌تواند شرایط را ملاحظه کند و بشناسد و به فرض اینکه موانع شناخته شود چگونه باید آن را برداشت؟ اشکال دیگر این وجهه نظر این است که بنیانش بر مسلم انگاشتن وحدت تاریخ و مطلق بودن تاریخ غربی است یعنی عاقبت و فرجام راه همه مردم عالم همین عاقبت غرب است و اگر مانعی در راه نباشد، همه اقوام به مقصد غرب می‌رسند.

گویی توسعه، اقتضای قهری سیر تاریخ بشر است و از ازل مقدر بوده است که تاریخ بشر سیر معینی داشته باشد و این تاریخ در غرب به کمال سیر خود برسد و دیگر اقوام هم به دنبال غرب بروند و کم و بیش در این کمال شریک شوند. اگر این اصل موضوع پذیرفته شود چه باید کرد و چه می‌توان گفت؟ ممکن است که به سیر ضروری تاریخ قائل نباشیم و صورت زندگی غرب را کمال تاریخ بشر ندانیم و در عین حال توسعه را به عنوان یک امر ممکن و یکی از امکانات تاریخ بپذیریم. البته این امر ممکن در عصر ما چنان ضرورتی پیدا کرده است که جز با فرا رسیدن تفکر تازه و بشارت عالم دیگر نمی‌توان از آن اعراض کرد. پیداست که برای همه کس فهم این معنی که چگونه یک امر ممکن ضروری می‌شود میسر نیست و حتی کسانی که در فلسفه صاحب دعوی هستند وقتی می‌شنوند که کسی می‌گوید توسعه یک امکان است، در این سخن مخالفت با تجدد و غرب ستیزی می‌بینند و چون بشنوند که این امکان اکنون به صورت ضرورت درآمده است می‌گویند این قول تناقض‌گویی است و گویند آن منکر اختیار شده و طوق جبر را پذیرفته است؛ غافل از اینکه خود او از ابتدا قهری بودن سیر تاریخ غربی و موجبیت صورت‌های تحول آن را پذیرفته و بدون اینکه متذکر به این معنی باشد، از اختیار دم می‌زند و دعوی اختیار دارد و شعار آزادی و اختیار می‌دهد. طرح بر طرف ساختن موانع توسعه غالباً با این سودای قدرت و وهم اختیار و آزادی قرین می‌شود. ولی عمده این است که موانع توسعه را بشناسیم.

به‌طور کلی اگر بگویند سنت مانع توسعه است، اولاً باید نشان بدهند که این مانع چیست و تازه اگر آن را یافتند

نکنند و حتی به کسانی که توسعه را به عنوان یک ضرورت واقعی می‌پذیرند، اعتراض کنند که شما جبری مذهبید و توسعه را به حکم ضرورت آن می‌پذیرید. این مدعی دفاع از آزادی و اختیار نمی‌داند که خود نیز توسعه را ضروری می‌داند؛ منتهی می‌گوید چرا از این ضرورت با رضایت استقبال نمی‌کنند. غافل از اینکه صرف دوست داشتن توسعه مددی به توسعه نمی‌رساند. اتفاقاً برای توسعه باید حقیقت آن را بشناسیم و با علم به اینکه آینده‌اش در بهترین صورت، آینده غرب است، در تحقق آن بکوشیم و اگر بتوان از بعضی عوارض نیز حذر کرد، این کار از عهده صاحبان موضع واقع‌بینی برمی‌آید والا آنان که تکلیف می‌کنند که مردمان به توسعه به نظر یک امر قدسی بنگرند و آنچه را عزیز می‌دارند در پای آن قربانی کنند یک عقیده شبه دینی را تحمیل می‌کنند که خدا یا خدایانش در بهترین صورت ساخته و پرداخته اندیشه و خیال هر روزی ماست. البته غرب به تجدد معتقد بوده است، اما با برنامه‌ریزی به این اعتقاد نرسیده است که مقلدانی بخواهند با اتخاذ تدابیر و حیل‌های رنگارنگ دیگران را به توسعه معتقد سازند. اینکه رفاه مهم‌تر از فقر است و مردم معمولاً در طلب رفاهند، مورد اختلاف نیست ولی خواستن چیزی با اعتقاد به آن نباید اشتباه شود. آن که گرسنه است غذا می‌خواهد؛ اما به غذا اعتقاد ندارد و غذا را نمی‌پرستد. با ترویج اشیاء مصرفی می‌توان نیازهای لغیره مردم را زیادتر و آنان را به توسعه محتاج‌تر کرد اما قومی که محتاج می‌شود و به مصرف بیشتر عادت می‌کند، ضرورتاً به توسعه معتقد نمی‌شود و قدم همت در راه آن نمی‌گذارد.

گفتیم که تلقی اول، تلقی اقتصادی است. این تلقی دیگر چندان مورد اعتنا نیست و صرفاً کارشناسان اقتصادی که به کار برنامه‌ریزی می‌پردازند، ممکن است هنوز توجهی به آن داشته باشند. اما بازار بحث درباب تلقی‌های دوم و سوم گرم است. در تلقی دوم نظر این است که باید شرایط فرهنگی و اجتماعی را ملاحظه کرد و در این شرایط هر چه را که مانع راه توسعه است از میان برداشت یا چنان تغییر داد که دیگر مانع راه نباشد. کوچک‌ترین عیب این وجهه نظر این است که در آن احساس حقارت به صورت خود بزرگ‌بینی ظهور کرده

اتفاقاً سودای تغییر طراحی شده سنت‌ها مایه اختلال و آشوب در زندگی مردم می‌شود بی‌آنکه اثر مثبتی در امر توسعه داشته باشد

عیب بزرگ‌تر این‌گونه خلط‌ها این است که به دستورالعمل‌های اجتماعی که صادر می‌شود، نام فلسفه و تفکر می‌دهند و فلسفه را تا حد مطالب عملی هر روزی پایین می‌آورند. پس در حقیقت بسیاری از بحث‌های جاری نه فقط ناظر به مقاصد عملی است بلکه متابعت از روح «افسون‌زدایی» عالم جدید است. این افسون‌زدایی گرچه به دوره جدید عالم غرب تعلق دارد، سابقه‌اش به آغاز تاریخ غربی می‌رسد.

شاید برای اولین بار تقابل میان قوانین بشری و احکام آسمانی در نمایشنامه آنتیگون سوفکل مطرح شده باشد. در این نمایشنامه، آنتیگون در برابر کرئون که خود را ملزم به رعایت قانون بشری می‌داند، پیروی از قانون آسمانی را ضروری می‌داند و تا پای جان بر حفظ و رعایت آن پافشاری می‌کند. این مقابله اکنون بسیار پیچیده شده است به قسمی که دیگر بحث از تقابل و مقابله احکام آسمانی و قوانین موضوعه بشر، آسان نیست. در عصر ما حتی بعضی دینداران رعایت اصول و قواعد ساخته و پرداخته بشر را در مواردی واجب می‌دانند و گاهی حکم شرع را پشتوانه و پشتیبان آن احکام قرار می‌دهند. در این وضع کسانی چنین قلمداد می‌کنند که احکام موضوعه بشری اعتبار دینی دارد و به دین باز می‌گردد و پیروی از این احکام پیروی از دین است. یکی از این موارد را هم چنان که گفتیم توسعه می‌دانند و می‌گویند که اسلام توسعه را سفارش کرده است. این کوشش که به نام دلسوزی برای دین انجام می‌شود قدمی در راه بشری کردن احکام و قوانین آسمانی است و گرچه دین و توسعه با هم ملازمت و مناسبت ذاتی ندارند و سعی در اثبات این نسبت کوشش ساده لوحانه‌ای است برای توجیه چیزی که به توجیه نیاز ندارد.

گاهی نیز تأکید بر سنت‌های مزاحم و مانع نحوی افراط در عیب‌جویی از گذشته و مآثر تاریخی و حتی نوعی عذرتراشی برای توجیه شکست است. اگر سنت‌ها مزاحم بود می‌بایست مردم راضی نشوند که در سبک خانه‌سازیشان بزرگ‌ترین تغییرات پدید آید و از خیابان‌سازی‌هایی که روابط محلات شهر و ساکنان آن را بر هم می‌زند، گله و شکایت می‌کردند. با پیش آمد توسعه، سبک خانه‌سازی و نشست و برخاست و طرز غذا

و شناختند باید ببینند ممانعت چگونه و در کجاست و آیا از عهده آن برمی‌آیند یا نه و اگر سنت را تغییر دهند یا آن را محو کنند چه بر سر آدمی می‌آید. من گمان می‌کنم که این مسئله پیش از آن که به توسعه مربوط باشد، به بحران تجدد مربوط است؛ زیرا چنان که قبلاً اشاره کردم پرسش در تجربه توسعه پیش نیامده و صورت مبهم و اجمالی دارد. اما مدرنیته (تجدد) که وارد مرحله تردید و تزلزل شده است، از اینکه سنت همچنان پابرجا مانده خشمگین است. مدرنیته آمده بود که سنت را از در دیگر براند و البته در مدتی قریب به دو قرن سنت را مهجور و منزوی و محبوب کرده بود اما اکنون حتی وجود پوشیده و مهجور سنت هم تحمل نمی‌شود. اگر سنت به معنی فاعده و رویه‌ای است که قائم به اراده و عقل خودبنیادانگار افراد آدمی نباشد، با عقلانیت تجدد سازگاری ندارد. آن زمان که نظام عقلانی تجدد بسط می‌یافت و عرصه سنت مدام تنگ‌تر می‌شد در ظاهر تعارض شدیدی میان سنت و تجدد احساس نمی‌شد اما اکنون که تجدد پیر و بی‌آینده شده و قدری از بار فشار و قهر دوران تجدد کاسته شده است، درگیر شدن، نزاع و جنگ یک امر طبیعی به نظر می‌آید. پس طرح تقابل و تعارض سنت و توسعه و رفع سنت‌های دست و پاگیر و مانع، بیشتر نشانه بحران عالم متجدد و نحوی عکس‌العمل طبیعی تجدد است و نه سعی علمی و نظری برای حل مسئله و رفع مشکل.

در اروپا و آمریکا به تدریج که تجدد بسط یافته، اثر و نفوذ سنت کاستی گرفته است. اما در طول قرون هجدهم و نوزدهم هرگز برای رفع موانع تجدد و تغییر و تبدیل سنت‌ها، برنامه یا برنامه‌هایی طرح نشده است؛ نه اینکه سنت تغییر نکرده باشد؛ بلکه با تغییر سنت، تجدد نیز بسط یافته است. این حکم را در مورد توسعه هم می‌توان پذیرفت. یعنی پیش آمد توسعه سنت را تغییر می‌دهد نه اینکه لازم باشد برای تغییر سنت‌ها زمینه را برای توسعه مهیا سازند. اتفاقاً سودای تغییر طراحی شده سنت‌ها، مایه اختلال و آشوب در زندگی مردم می‌شود؛ بی‌آن که اثر مثبتی در امر توسعه داشته باشد. زیرا اصول و مبادی فکری و اعتقادی را با برنامه‌ریزی نمی‌توان تغییر داد و به فرض اینکه این امر امکان داشته باشد، کسانی که از دایره علم و تجربه دینی بیرونند نباید به این معانی بپردازند.

سکون و ماندن در موضع غفلت و مشغول شدن به قیل و قال در باب موانع وهمی توجیه ضعف‌ها و درماندگی‌هاست

رفع کرد و آنگاه قدم در راه گذاشت. تجربه صد ساله تاریخ نشان داده است که ما معمولاً در تشخیص مانع نظر صائب نداشته‌ایم و گاهی تشخیص‌هایمان مضحک و مسخره بوده است. اکنون هم باید قدم در راه بگذاریم و هر جا به مانع برخوردیم برای رفع آن چاره مناسب بیندیشیم. سکون و ماندن در موضع غفلت و مشغول شدن به قیل و قال در باب موانع وهمی، توجیه ضعف‌ها و درماندگی‌هاست و هر چند که این مشغولیت‌ها و بحث‌ها با ستایش و تحسین تجدد و توسعه آرایش شده باشد، خود مانع تجدد و توسعه است.

خوردن و... تغییر کرده است. پس این همه از تضاد سنت با توسعه نگوئیم. توسعه که بیاید سنت‌ها خود به خود تغییر می‌کند یعنی مردم توسعه را نفی نمی‌کنند و اگر مقاومتی صورت گیرد چندان مؤثر نخواهد بود. در آغاز عصر صنعتی کارگران به دستگاه‌های صنعتی آسیب می‌رسانند و گمان این بود که آنها از غم اینکه ماشین جای آنان را بگیرد و بیکار شوند، آن را خراب می‌کنند. حتی بعضی رمان‌نویسان بزرگ که این وضع را وصف کرده‌اند فحوای کلامشان این است که کارگران ماشین را رقیب و دشمن خود تلقی می‌کردند (نمونه این رمان‌ها پاشنه آهنین و بشر دوست‌های ژنده پوش است). ولی در حقیقت ماشین سنت کار و اشتغال و حرفه را تغییر می‌داد و کارگران چون به سنت تعلق داشتند با ماشین جنگیدند. اما خیلی زود سنت تغییر کرد و کارگران هم با ماشین صلح کردند. در موارد دیگر هم جنگ سنت و تجدد چندان بی‌گیر و طولانی نبوده است مگر اینکه از سنت کلیت و تمامیت جامعه قدیم را منظور کنیم. در این معنی سنت در مقابل عقلانیت جدید و تجدد است. اگر شرط توسعه بریدن از نظام قدیم و ورود در عقلانیت است چگونه این مهم به انجام می‌رسد. می‌گویند عالم قدیم با افسون و افسانه قرین بوده و تجدد با افسون‌زدایی آغاز شده است: بی‌شک افسون‌زدایی شرط تجدد بوده است اما به صرف افسون‌زدایی که البته کار آسانی هم نیست، تجدد حاصل نمی‌شود. بشر می‌تواند به موجودات عالم به عنوان مخلوق خدا ننگرد؛ بلکه آنها را مواد بی‌جان و لختی بداند که قابل اندازه‌گیری است و از طریق اندازه‌گیری می‌توان در آن تصرف کرد. مع‌هذا تا اراده اندازه‌گیری و تسخیر نباشد، علم و تکنیک جدید تحقق نمی‌یابد.

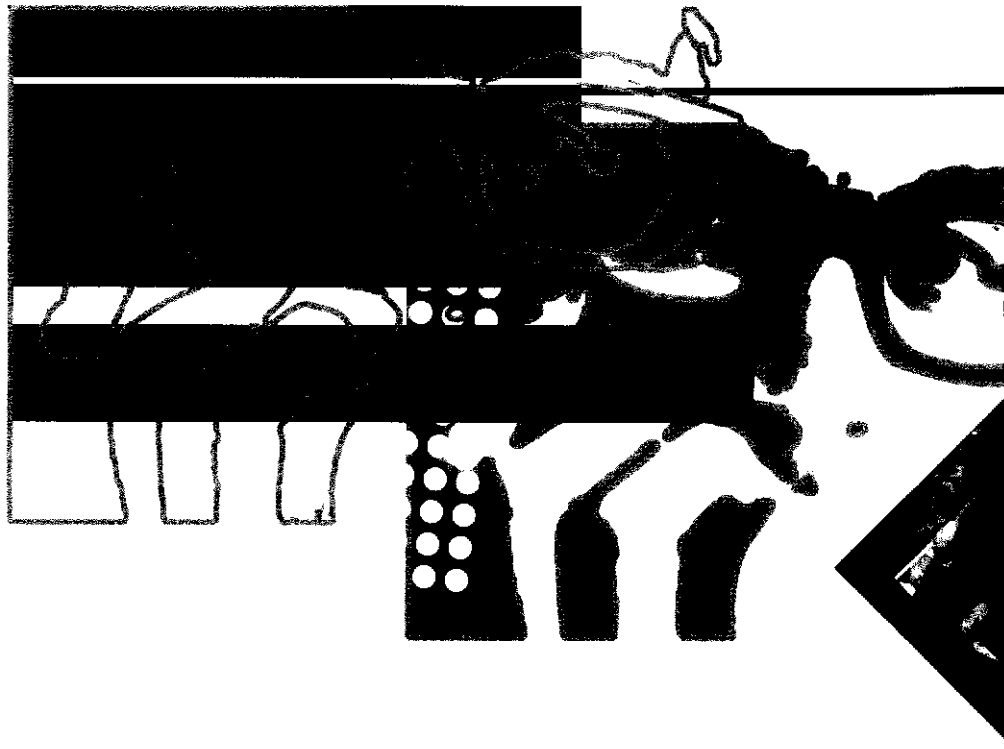
می‌گویند جامعه دینی در راه توسعه به آسانی سیر نمی‌کند و نتیجه می‌گیرند که باید اعتقادات دینی را تغییر داد ولی مگر مردمان به صرف اعراض از دین به توسعه رو می‌کنند و هر قوم و جامعه‌ای که دین را کنارگذارد یا آن را بر وفق اصول تجدد تفسیر کند، به سرعت مراحل توسعه را می‌پیماید؟ شاید بگویید تا موانع راه توسعه رفع نشود کار توسعه پیش نمی‌رود و به این جهت اول باید موانع را

تجدد و سکولاریسم



سکولاریسم را معمولاً به معنی جدایی سیاست از دین و اخلاق می‌گیرند، اما این جدایی یکی از آثار و جلوه‌های سکولاریسم است. به عبارت دیگر، سکولاریسم صرف یک عقیده یا رأی و نظر نیست. نمی‌گوییم که آن را در عداد ایدئولوژی‌ها نمی‌توان قرار داد یا چیزی نیست که کسانی به آن معتقد نباشند و کسان دیگر باطلش نخوانند، چنان که هم‌اکنون در کشور ما نزاعی میان مخالفان صریح سکولاریسم و طرفداران غالباً غیرمعترف به طرفداری از آن، جریان دارد. این نزاع، نزاع سیاسی است. یکی می‌گوید حکومت باید دینی باشد و دیگری معتقد است که اگر دین راهنمای اخلاق و رفتار سیاستمداران باشد بنیاد یک سیاست خوب گذاشته می‌شود. به یک معنا هر دو گروه، دانسته و ندانسته، می‌گویند که باید از سکولاریسم خارج شد. توجه کنیم که در معنی سیاسی سکولاریسم جدایی سیاست از اخلاق هم مأخوذ است. ماکیاوول که بنیان‌گذار سکولاریسم سیاسی بود سیاست را از دین و اخلاق جدا دانست. او در آغاز تاریخ جدید تمام فلسفه عملی را در سیاست دید. ماکیاوول در واقع از دور شاهد جهانی بود که در آن کار تعلیم و تربیت و نظم رفتار و کردار و حتی تعیین و احقاق حقوق مردمان به سیاست محول می‌شد. در این جهان اخلاق هم در ذیل سیاست قرار می‌گرفت. ماکیاوول پیشنهاد نکرد که سیاست از اخلاق رو بگرداند بلکه آن را مستقل از اخلاق دانست.

آیا فکر می‌کنید که اگر ماکیاوول و هابس و اسپینوزا به دنیا نیامده بودند سکولاریسم پدید نمی‌آمد؟ درست بگوییم، آیا هابس که به دین اعتنا داشت کم‌تر از دیگران در بنیان‌گذاری سکولاریسم مؤثر بود؟ آیا اینها که نام بردیم، سکولاریسم را با قصد و غرض مخالفت با دین و اخلاق جعل و وضع کرده‌اند؟ نظر مشهور و فهم متعارف و شایع این است که اندیشه، اندیشه اشخاص است و نظر بدون صاحب‌نظر و مستقل از مقصد و مقصود وی وجود ندارد. آنچه کانت گفته است آرا و نظرهای اوست. درست است که آرای کانت را شخص دیگری هم می‌توانست اظهار کند و بسیار اشخاص نیز



آن را پسندیده و قبول کرده‌اند، ولی به هر حال این آرا آورده شخص کانت است. در اینکه آرا و نظرها به یک اعتبار به اشخاص تعلق دارد و به زبانی خاص بیان می‌شود جای تردید و چون و چرا نیست، اما نظر دیگر این است که علم و تفکر از وجود اشخاص مستقل است، چنان که اگر در فلسفه و علم، دکارت و گالیله ریاضیات و فیزیک جدید را بنیاد نکرده بودند، اشخاص دیگری با تفاوت‌های جزئی این مهم را به انجام می‌رساندند. شاید این نکته در مورد علم و حتی در فلسفه درست باشد، اما در مورد شعر چه بگوییم؟ تردید نمی‌کنیم که اگر مولوی و سعدی و شکسپیر و گوته نبودند، «مثنوی» و «گلستان» و «هاملت» و «فاوست» به وجود نمی‌آمد. اینها درست است، ولی توجه کنیم که حکم شعر را نباید بر سیاست اطلاق کرد.

پس از ماکیاوول همه فیلسوفانی که به سیاست نظر کردند وصف ذاتی نظرشان سکولار بودن بود. فیلسوفان جدید نه فقط در سیاست نظر سکولار داشتند بلکه نظرشان در باب وجود و موجود و علم هم سکولار بود. توجه کنیم که فلسفه با داهیه افسانه‌زدایی از علم و عالم آغاز شده بود و این افسانه‌زدایی افلاطونی و ارسطویی را می‌توان صورت ابتدایی و آغاز سکولاریسم دانست. اما از زمانی که یقین جای حقیقت را گرفت و روش به کار بردن عقل ضامن نیل به آن شد، فلسفه نیز سکولاریسم را به عنوان صفت ذاتی پذیرفت. فلسفه جدید حتی بر آن شد که ظرف علم کلام را نگاه دارد و به جای مبادی دینی و کلامی، مطالبی را که مرجع آن عقل و خودآگاهی انسانی است در آن بریزد. گالیله با جمله معروفش فیزیک و جهان طبیعت را سکولاریزه کرد. او گفت که خدا جهان را با قلم ریاضی خلق کرده است. این جمله از نظر دینی و اخلاقی هیچ عیبی ندارد و در آن هیچ گونه مخالفتی با دین و کلیسا نمی‌توان یافت، اما جمله گالیله فقط یک جمله نیست بلکه اعلام یک تحول بزرگ در علم و در وجود عالم و آدم است. طبیعت در نظر یونانیان عین شکفتن و نشاط بود، آنها طبیعت را شیء یا مجموعه اشیا مرده نمی‌دانستند. فیلسوفان دوره اسلامی هم گفته‌اند طبیعت مبدأ

اول حرکت و سکون است، اما گالیله با جمله‌ای که نقل کردیم، گفت که طبیعت جهان اشیاء بیرون از ماست و صفت اولیش این است که قابل اندازه‌گیری است. من اکنون بحث نمی‌کنم که چه نتایجی بر این بینش جدید متوقف شده است. آنچه جای بحث ندارد این است که طبیعت دیگر معنی یونانی و اسلامی و قرون وسطایی ندارد و چیزی نیست که بشر با آن انس داشته باشد. گالیله منکر مخلوق بودن طبیعت نشده است، اما این آفریده خدا دیگر چیزی از اصل با خود ندارد بلکه چیزی برای ما و در برابر ما و متعلق علم اندازه‌گیری ماست.

اگر دانشمند و فیلسوف و شاعر همه یکباره در یک زمان سکولاریست شدند، چگونه یک گروه و یا چندین نفر از گروه‌های مختلف را مسئول پدید آمدن وضع سکولار بدانیم؟ نکته دیگری بگویم: موتسکیو با هابس و اسپینوزا چندان میانه‌ای نداشت و مخصوصاً طرح قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی هابس را نمی‌پذیرفت و چون منش اشرافی داشت از بورژوا و بورژواری هم خوشش نمی‌آمد، اما بر جدایی سیاست از دین و اخلاق صحنه می‌گذاشت و شاید به همین جهت ماکیاول را می‌ستود. اینکه معمولاً گمان می‌کنند که ماکیاول گفته است که سیاستمدار نباید اخلاقی باشد درک درستی نیست. او مخالف اخلاق نبود بلکه می‌گفت سیاست قلمرو و حوزه اخلاق نیست. سیاست میدان جنگ قدرت‌هاست. حقوق و قانون در زمانی حاکم است و رعایت می‌شود که طرف‌های جنگ بدون اینکه آتش‌بس صریح را بپذیرفته باشند، در حال تجدید قوا و اصلاح طرح‌های آینده‌اند. آیا باز هم می‌گویید که ماکیاول و هابس و اسپینوزا تخم لقی در دهان مردمان و حکومت‌ها انداخته‌اند؟ مردم و حکومت‌ها از فیلسوف پیروی نمی‌کنند و کتاب فلسفه نمی‌خوانند. وانگهی، آیا تاریخ تا این حد مسخره است که از کسانی که شهرت خوب ندارند پیروی کنند؟ ماکیاول و هابس همواره ملامت شده‌اند و اگر اسپینوزا مثل آنان مورد اعتراض نبوده است از آن جهت است که او را کم‌تر فیلسوف سیاست می‌شناخته‌اند. علاوه بر این، هر چند که او با ماکیاول در اصول و مبادی موافق بود، چون مطالب را به تفصیل و با صراحت بیان نکرده است کم‌تر به عمق نظر او پی برده‌اند. وقتی محققان و اهل نظر به چیزی پی نمی‌برند، چگونه سیاستمداران آن را دریابند و پیروی کنند؟ به فرض این هم که حاکمان و مردمان آثار اینان را خوانده باشند، باید بپرسیم که چرا سخن آنان مقبول افتاد و آن همه مخالفت و طعن و لعن نتوانست مانع رواج آن شود.

سکولاریسم حتی در هنر و ادبیات هم وارد شد. درست است که آثار شکسپیر و گوته را هیچ کس دیگر نمی‌توانست بنویسد، اما چیزی در این آثار و آثار همه و یا اکثریت تریب به اتفاق شاعران و نویسندگان و هنرمندان دوره جدید مشترک است؛ این آثار همه سکولارند. ممکن است بگویند پس سکولاریته چندان چیز بدی هم نیست. من هم از بدی و خوبی آن چیزی نگفتم و نمی‌گویم. من با اینکه تصدیق کرده‌ام که نزاع میان طرفداران و مخالفان سکولاریسم در سیاست یک امر واقعی و جدی است و در قلمرو سیاست طبیعی است که آن را بد یا خوب بدانند و طرفداران و مخالفانش آن را تحسین یا تقبیح کنند، نمی‌خواهم آن را به عنوان امری که یکسره در اختیار ماست و حتی افکار و آرا و رفتار ما را دانسته و نادانسته راه می‌برد در نظر آورم، ولی می‌ترسم با یک برهان خلف مواجه شوم و بگویند این سخن خلاف اختیار و آزادی و موافق با مذهب جبر است. این اشکال سنجیده و از روی فکر نیست، زیرا اگر کسی بگوید که امکان‌های هر دوران تاریخی متفاوت است گفته‌اش را بر جبر نباید حمل کرد. ما که دامنه اختیار و قدرتمان نامحدود نیست و هیچ کس تاکنون نگفته است که بشر صاحب اختیار مطلق است. ما با اختیار خود به دنیا نیامده‌ایم و با اختیار هم از اینجا نمی‌رویم.

ما اختیار نداریم که از حدود و امکان‌های بشری خود و از تاریخ خارج شویم. با اینکه در دوره جدید بر مفهوم قدرت و اختیار تأکید شده است، محدودیت آزادی هم از نظر دور نمانده است. سارتر می‌گفت ما ذات و ماهیت نداریم، ماهیت ما آزادی است. ولی هم او می‌گفت که دیگری با نگاه خود آزادی را از ما می‌گیرد و ما را به شیء تبدیل می‌کند و باز می‌گفت که ما می‌خواهیم موجود لثفه فی‌نفسه باشیم و این محال است.

این درست نیست که وقتی از محدودیت‌های وجود بشر و امکان‌های تاریخی او چیزی می‌شنویم شتابزده و نیندیشیده فریاد برآوریم که این با اختیار و آزادی بشر منافات دارد و نوعی اعتقاد به جبر است. جبر چیست؟ جبر وضعی است که در آن آدمی را به اکراه به کاری وادارند، ولی کارهای ما همه از روی اکراه نیست. ما وقتی بر سر دوراهی یا چندراهی قرار می‌گیریم یکی از راه‌ها را اختیار می‌کنیم. اختیار یک امر انتزاعی نیست بلکه در وضع و موقع زندگی ما پدیدار می‌شود. ما وقتی باید در راهی قدم بگذاریم یا فعلی را انجام دهیم، اختیار پیدا می‌کنیم که آن فعل را انجام دهیم یا انجام ندهیم، اما اختیار نداریم که شرایط روحی و اخلاقی زمان خود را هر وقت و هر طور که بخواهیم تغییر دهیم مگر آنکه در احوال تفکر چشم‌انداز دیگری فراروی ما گشوده شده باشد. در آن صورت هم نظم موجود ناگهان تغییر نمی‌کند بلکه راه برای رسیدن به عالم انسانی و تاریخی دیگر گشوده می‌شود. ما می‌توانیم با سکولاریسم مخالف باشیم، اما وقتی سکولاریسم در خون زمان وارد شده و در همه اجزای جهان جریان دارد، با خیال راحت گمان نکنیم که از تأثیر آن برکنار مانده‌ایم یا برکنار می‌مانیم. اگر سکولاریسم عین افسون‌زدایی از جهان و سیاست و هفتت از امر قدسی در علم و زندگی و معاملات و مناسبات باشد، همه ما کم و بیش با سکولاریسم و جهان سکولار کنار آمده‌ایم. توجه کنید که این امر اختصاص به جهان جدید و متجدد هم ندارد. منتهن دو هیچ جهانی مثل جهان جدید، سکولاریسم گسترش و غلبه و رسمیت نداشته است.

ما فعلاً به اصل و نطفه سکولاریسم کاری نداریم و اگر به آن اشاره شد برای این بود که امکان داشت بپرسند که مگر مردم زمان‌های گذشته همه غرق عالم قدس بوده‌اند و به زندگی هر روزی احتیایی نمی‌کرده‌اند! بشر از وقتی که بوده با «من و ما» در روی زمین به سر برده و حتی هرگز از کفر خفی مبرا نبوده است، اما هیچ‌وقت جز در زمان ما لازم نشده است که مایی و منی و زمینی بودن و زندگی زمینی و دنیوی اصل تلقی شود و مورد تأکید قرار گیرد. متقدمان درست عکس آن را سفارش می‌کردند. به گفته‌ای توجه بفرمایید که سنت اگوستن در آغاز قرون وسطی در بند ۱۲ فصل چهارم کتاب «اعترافات» خود آورده است:

«اگر امور این جهان تو را به وجد می‌آورند خداوند را به خاطر آنها تسبیح گوی، اما عشق خویش و از آنها برگیر و نثار خالق کن. باشد که خشنودی تو از آنها خالق را از تو ناخرسند نگرداند. اگر انسان‌ها تو را سرخوش می‌دارند، آنها را در خداوند دوست بدار زیرا ایشان نیز به خود فنا می‌پذیرند و تنها در دامان او می‌توانند بقا یابند و اگر چنین نکنند، به راه خویش می‌روند و از دست می‌شوند. آنها را در او دوست بدار و تا می‌توانی دیگران را نیز با خود به سوی او رهنما شو. آنها را بگو تنها باید خداوند را عاشق باشیم، اوست که جهان را آفریده است و در کنارش می‌ماند. آنگاه که جهان را خلق کرد، آن را به حال خود وانگذاشت و ترکش نگفت. جهان مخلوق اوست و در او هستی دارد. هر کجا که طعم حقیقت را می‌چشیم خداوند همان جاست. او در اعماق قلب ما حضور دارد.»

اما عالم جدید اعتنا به دنیا را پیشنهاد کرد و سکولاریسم عبارت از همین پیشنهاد بود. اکنون

مسئله این است که سکولاریسم در عالم کنونی چه مقامی دارد و تا چه اندازه در هوای فرهنگی که در آن نفس می‌کشیم پراکنده شده است. آیا سکولاریسم عقیده و نظر گروهی از مردم است و گروهی دیگر هم با آن مخالفند و از اثر آن نیز برکنار مانده‌اند و می‌مانند؟ اگر بگوییم سکولاریسم در فضای فرهنگی جهان و در همه کشورهای پراکنده شده است، موافقان و مخالفان سکولاریسم نمی‌توانند از آن برکنار باشند و آنها که مخالفند اگر نکوشند فضا و هوای فرهنگی خود را بشناسند، کم‌تر از دیگران با آن در نمی‌آمیزند. ما اکنون در تولید و مصرف و در علم و اطلاعات و تکنولوژی با کشورهای دیگر صرفاً از حیث قوت و ضعف اختلاف و تفاوت داریم و نه فقط بر وفق مقتضیات بسط تکنولوژی عمل و رفتار می‌کنیم بلکه حتی بر این رفتارها نام فرهنگ می‌نیم، یعنی پذیرفته‌ایم که فی‌المثل مخابرات و پست و کامپیوتر و رانندگی و ترافیک فرهنگ خاص دارند. در این موارد معمولاً اختلافی نیست. کسانی هستند که قواعد و رسوم متناسب با تکنولوژی را رعایت نمی‌کنند، اما در اینکه رعایت آنها لازم است معمولاً کسی تردید و چون‌وچرا ندارد و البته کسانی که قواعد و رسوم را رعایت نمی‌کنند در اخلاق و قانون متخلف شناخته می‌شوند. آیا این وضع مناسبتی با سکولاریسم ندارد؟ پاسخ ساده‌ای که می‌توان داد این است که به کار بردن وسایل همیشه مباح است و به سکولاریسم ربطی ندارد. خانه ساختن و سفر کردن و کسب و تجارت و صنعت همواره در قدیم و جدید آیین‌های خاص داشته است. اکنون هم فقط وسایل و امکانات و شرایط تفاوت کرده است، نه اینکه مثلاً کسب و کار قدیم قدسی بوده و این قدسیت در عالم جدید از میان رفته باشد. این پاسخ که در ظاهر موجه به نظر می‌آید پاسخ حقیقی و درست پرسش نیست. شاید هم پرسش به درستی مطرح نشده باشد. پس یک بار دیگر می‌گیریم: مطلب این است که آیا در عالمی که علم تکنولوژیک دائرمدار زندگی و سیاست و قانون و جنگ و صلح و درس و مدرسه و بازار است و بر همه روابط و مناسبات حکومت می‌کند - یا لاقلاً می‌گیرند که باید حکومت کند - سکولاریسم چه شأنی دارد؟

اگر سکولاریسم به معنای جدایی سیاست از دین گرفته شود پاسخ این است که علم و تکنولوژی با سیاست و دین ارتباط مستقیم ندارد و علم و تکنولوژی نسبت به سیاست‌ها، اهم از دینی و غیردینی، بی‌تفاوت است. دلایل و شواهد ظاهر و فراوانی هم مؤید این معناست. روزگاری بود که بعضی از نظرهای علمی را با دین و کتاب آسمانی مغایر یا منافی تلقی می‌کردند. اکنون این بحث‌ها تقریباً از میان رفته است. تازه در همان زمان هم میان اهل دین اختلاف‌ها بود. مسلمانی مثل بسرسید احمدخان در هند می‌کوشید که موافقت تام و تمام اسلام با علم جدید را اثبات کند و اقبال پیشواری معتقد بود و تعلیم می‌داد که روح اسلام با علم تجربی همساز دارد. مگر نظر کلی تحول و اینکه تاریخ سیر تکاملی خطی دارد در زمره مهم‌ترین اصول تجدد نیست و این اصل در همه جهان و من جمله در جهان اسلام مورد قبول قرار نگرفته و حتی جایی در آرای همگانی پیدا نکرده است. وقتی بعضی از دانشمندان زیست‌شناس مسلمان متشروع در صدد توجیه نظریه تطور انواع داروین و اثبات عدم تعارض آن با دیانت برآمدند، بعضی از علما و فقهای حوزه علمیه نیز با ایشان هم‌نوایی کردند و در تأیید آن مقاله و رساله نوشتند. در آغاز تاریخ تجدد ژزوئیت‌ها هم خود را صرف موجه ساختن علم و ترویج آن کردند تا اینکه مشکل خلاف میان دین (مسیحیت) و علم مرتفع شد و رسالت فرقه ژزوئیت پایان یافت. در عالم اسلام هم به نظر نمی‌رسد که لازم باشد از علم در مقابل دین دفاع کنند زیرا علمای دین علم جدید را نه فقط به رسمیت شناخته‌اند بلکه



تدریس آن را در حوزه‌های علمیه نیز بلامانع می‌دانند و در مواردی آن را سفارش می‌کنند. شاید بزرگ‌ترین مؤسسات اطلاع‌رسانی علمی و فرهنگی را بزرگان دین و مراجع تقلید و شخصیت‌های دینی در شهرهای قم و مشهد تأسیس کرده باشند. پس ظاهراً دین برای استفاده از تکنولوژی و زندگی در جهان تکنیک مشکلی ندارد.

این سخن درست است به شرط آنکه فکر نکنند که دین و تکنولوژی و علم دو یا سه موجودیت ثابت و معینند که در تاریخ تغییر نمی‌کنند و در هر زمان و مکان وضع ثابت دارند. توجه کنیم که یک روز بنیادگرایان مسیحی با نظریه‌تطور موجودات مخالف بودند، اما همان گروه بعدها سعی کردند که بگویند مخالفتشان با نظریه‌تطور نه از آن روست که دین با علم مخالف باشد بلکه نظریه‌تطور موجودات و تحول تاریخی علمی نیست. نظیر این حوادث و مثال‌ها بسیار است و شاید از آنها بتوان نتیجه گرفت که گرچه دین محفوظ مانده، اما فرهنگ دینی دگرگون شده است. به یاد آوریم که کلیسا خواندن آثار کپرنیک و گالیله را ممنوع کرد، اما این ممنوعیت‌ها به تدریج منتفی شد و در مواردی کلیسا حکم محکومیت و ممنوعیت را رسماً لغو کرد، یعنی در حقیقت نادرستی آن را پذیرفت. کلیسا و مسیحیت از میان نرفته‌اند و همچنان وجود دارند اما دیگر با نظریه‌های علمی مخالفت نمی‌کنند، گویی جنگ چندصدساله علم و دین پایان یافته است و حالا می‌گویند جنگ‌ها از سوء تفاهم ناشی شده‌اند. این حرف‌ها نادرست نیست، اما در زبان فلسفه جایی ندارد.

در عالم فلسفه بعضی فیلسوفان وحدت‌بینند و کسانی هم به کثرت قائلند. کثرت‌بینان دین و علم و تکنولوژی و حقوق و سیاست را در عرض هم قرار می‌دهند و تأثیر و تأثر آنها را در نظر می‌آورند، اما قائلان به وحدت، عالمی را در نظر می‌آورند که هر چه در آن وجود دارد یا وارد می‌شود باید از قانون و نظم آن جهان پیروی کند. بر وفق نظر اول جهان و زمان ظرفی است که در آن اشیاء متفاوت و نظام‌های دینی و علمی و فلسفی و عرفانی و سیاسی و انواع و اقسام ایدئولوژی‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند و اگر اختلاف یا اختلاف‌هایی میان آنها پیش آید آن را از طریق مذاکره و بحث یا جنگ رفع می‌کنند تا حداقل وحدت لازم در جهان برقرار شود. چنان‌که از این بیان معلوم می‌شود هر جهانی به حداقلی از هماهنگی و وحدت نیاز دارد. مهم این است که این وحدت از کجاست. در نظر کثرت‌بین، جهان و زمان ظرفی بیش نیستند و وحدت آن حاصل هم‌سازی و هماهنگی اجزاست. بر طبق این رأی، علم و دین در صورتی می‌توانند در یک جامعه هم‌زیستی داشته باشند که حریم یکدیگر را حفظ کنند، اما در نظر دوم، عالم و زمان ظرف خالی نیستند که چیزها را در آن بریزند یا قرار دهند بلکه در عالم هر چیزی جایی و جایگاهی دارد و قانونی در آن حاکم است که نظم را حفظ می‌کند. اجزا و عناصر هر عالم بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اما نسبت اصلی میان آنها را نسبت تأثیر و تأثر نباید دانست. آنها عناصر و اجزای یک وحدتند، به قسمی که ذات و حقیقت هر یک از آنها را در کل و وحدت باید دید.

بشر چیست و کیست؟ آیا بشر در همه ادوار تاریخ و در عوالم متفاوت تاریخی یک شأن و مقام داشته است؟ در مورد مقام دین در جامعه بشری چه بگوییم؟ می‌گویند از ذکر مسلماتی از این قبیل که بشر در قرون وسطی شأن و حقوق کنونی را نداشته و دین در آن زمان از نفوذ بیش‌تری برخوردار بوده است چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت که به روشن شدن معنی سکولاریسم کمک کند؟ نکته این است که بشر قرون وسطی برحسب اتفاق با بشر جدید متفاوت نشده است و مردم در پایان قرون وسطی تصمیم نگرفته‌اند که نظام دینی را برهم زنند و نظم لائیک به جای آن بگذارند. مشکلی که

عقل و فهم کنونی به آسانی آن را درک نمی‌کند این است که لائیسیت و سکولاریته قبل از بشر لائیک و سکولار پدید آمده است نه اینکه مردم از مسیحیت روگردانده باشند و بر اثر این روگردانی عالم دینی به غیردینی مبدل شده باشد. درک این سخن از آن رو دشوار است که اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن مستقل از انسان و بدون مضمون فرض شده است. البته ما می‌توانیم فرض کنیم و بپذیریم که اصول و احکام دینی و حتی احکام و قضایای اولیه عقلی از ازل وجود داشته است، اما اولاً اینها ظهورشان در عمل و تفکر است، ثانیاً وقتی از دین و اعتقاد دینی می‌گوییم مراد نفس اعتقاد است نه امر و قاعده و اصلی که می‌توان به آن اعتقاد داشت. اگر حال اعتقاد و آزمایش آن را در نظر داشته باشیم، آیا باز هم می‌توان عالم اعتقاد را مقدم بر انسان و شخص معتقد دانست؟ منظور از عالم مجموعه‌ای از اشیا و اشخاص و حوادث و اعمال و اعتقادات و دانش‌ها و قواعد و قوانین و وسایل و ابزار نیست. عالم همه اینها را در خود جمع دارد. اینها برای عالم لازم است و صورتی از آنها در هر عالمی وجود دارد، اما عالم در حقیقت محدوده امکان‌هاست؛ عالم فضا و زمانی است که در آن چیزها و صورت‌های معین و محدود می‌توانند وجود داشته باشند.

می‌دانیم که دین و شعر و سیاست و علم سابقه‌ای به درازی عمر بشر دارند، اما صورت و شأن آنها همواره و در هر عالمی یکسان نبوده است. در این باب گمان غالب این است که همه آنها در طول زمان به کمال رسیده‌اند، یعنی اگر تغییری در علم و سیاست و ادب می‌بینیم، این تغییر به اقتضای اصل تحول و تکامل صورت گرفته است، چنان که گویی فیزیک نیوتن مرتبه کمال فیزیک یونانیان و تحقیقات دانشمندان مسلمان است. شواهدی هم برای اثبات این رأی می‌توان ذکر کرد. مگر چه مانعی دارد که بگوییم مثلاً محمد زکریای رازی از بنیان‌گذاران علم شیمی است و فیزیک جدید علم مناظر و مرایای ابن‌هیثم را به کمال رسانده و کپرنیک و کپلر علم هیأت بطلمیوسی و تحقیقات امثال ابوریحان بیرونی را پیش برده‌اند؟ اینها را می‌توان تصدیق کرد، اما تاریخ، تاریخ تکامل نیست. دین و هنر و شعر با گذشت زمان به کمال نمی‌رسند. در یک دوران تاریخی، ششونی مثل علم و سیاست و ادبیات می‌توانند بسط پیدا کنند. ادوار مختلف تاریخ و عوالم تاریخی هم به کلی از هم جدا نیستند، اما شیمی محمد زکریای رازی و علم مناظر و مرایای ابن‌هیثم مصری و هیأت ابوریحان بیرونی همان علمی نیستند که لاوازیه و گالیله و نیوتن و کپرنیک در دوره جدید آنها را بنیاد کرده‌اند. یعنی اگر علم جدید و علم قدیم بی‌شبهت نیستند و پیوستگی میان آنها را هم نمی‌توان منکر شد، هر یک از آنها از اصول عالم خود پیروی می‌کنند. در عالمی که اصل آن هماهنگی با طبیعت است، شعر و علم مظاهر این هماهنگی‌اند. اما وقتی آدمی خود را مالک و صاحب اختیار موجودات می‌داند و تسخیر آن را حق خود می‌شناسد علم، علم تکنولوژیک می‌شود.

شاید در آنچه گفتم، اختلاف جوهری میان دو صورت علم روشن نشده باشد. حتی شاید بگویند که اگر علم یونانی و علم دوره اسلامی بشر را قادر نساخته است که جهان را به تصرف و تسخیر خود درآورد، این ناتوانی و نقص ربطی به ماهیت علم ندارد و اگر علم جدید توانایی تصرف دارد، از حیث علم بودن فرقی با علم گذشته ندارد بلکه به مرحله‌ای از کمال رسیده است که می‌تواند راه‌گشای تصرف انسان در جهان و اساس تکنولوژی جدید باشد. به چند نکته در این باب توجه کنید:

۱. گذشتگان غایت علم را نه تصرف در موجودات بلکه هماهنگی و موافقت می‌دانستند.
۲. گذشتگان برای جهان غایتی قائل بودند اما در تلقی جدید، موجودات غیربشری هیچ غایتی ندارند و در خدمت غایات بشری قرار می‌گیرند.

۳. نسبت عالم و معلوم نسبت سوژه و اُبژه است. سوژه و اُبژه از یک سنخ نیستند. یکی موجود نفسه است اما اُبژه امر فی نفسه و مستقل از فاعل شناسایی نیست بلکه طرحی است که سوژه بر اشیا و موجودات می‌اندازد. اُبژه فقط معلوم نیست بلکه قائم به سوژه است.

۴. در علم جدید نسبتی حقیقی میان بشر و موجودات برقرار نمی‌شود. به عبارت دیگر، علم به آنچه هست تعلق نمی‌گیرد بلکه آدمی طرحی را به اقتضای شرایط و محدودیت‌های عالم متجدد بر موجودات اطلاق می‌کند. (اینکه می‌پندارند علم گزارش صادق جهان خارج است حکم مشهور بازمانده از زمان‌های سابق است. این قول در حوزه‌های مختلف فلسفه علم هیچ جایی ندارد و اگر در مقالات بعضی از فیلسوفان علم چنین قولی بیاید، چون با مبادی و مبانی آنها مفایرت و منافات دارد باید آن را از قبیل مسامحه در بیان تلقی کرد.) به عبارت دیگر، علم جدید، علم به اشیا چنان که هستند و حتی صورت‌برداری از اشیا نیست بلکه صورت‌پردازی است و صورت‌پرداز هم بشری است که به سوژه تبدیل شده است. (ملاصدرا می‌گفت که اشیاء خارجی معلوم بالذات ما نیستند بلکه نفس صورتی از اشیا پدید می‌آورد و به آن صورت علم دارد. در حقیقت، معلوم بالذات صورتی است که نفس ناطقه آدمی می‌سازد. آنچه در باب علم جدید و نسبت آن با سوژه و اشیاء خارجی گفته شد با قول ملاصدرا نباید قیاس شود. این دو، دو مطلب به کلی متفاوتند.) در رابطه سوژه و اُبژه نه فقط علم صورت و حقیقت دیگری پیدا می‌کند بلکه فاعل و متعلق شناسایی هم نسبت به گذشته تغییر می‌یابد.

۵. علم جدید، علم اندازه‌گیری است و چیزی که در اندازه نگنجد متعلق آن نمی‌تواند باشد و در آن وارد نمی‌شود. در قواعد و قوانین علم هم امور قدسی و دینی و به طور کلی اسرار و رموز دخالت نمی‌کنند. علم به اصطلاح ماکس وبر افسون‌زدایی شده است و حتی می‌توان گفت که در علم به موجودات چنان می‌نگرند که گویی همه آنها اُبژه علمند و می‌توان با بی‌نظری به آنها نگاه کرد و با روش علمی به پژوهش در آنها پرداخت. چنین علمی در گذشته وجود نداشته و هیچ فیلسوف و دانشمندی آن را به این صورت که به اشاره وصف کردیم پیشنهاد نکرده است. گالیله و فرانسیس بیکن و دکارت و کپرنیک بنیان‌گذاران علم جدیدند و هر یک از آنها نه فقط بر وفق اصولی که ذکر شد به علم پرداخته‌اند بلکه به بعضی از آن اصول به صراحت اشاره کرده‌اند. قواعد روش علمی را هم می‌توان از مجموعه آثار آنان استخراج کرد. بیکن و دکارت می‌اندیشیدند که علم نباید بشر را به قدرت برساند و در بهبود زندگی مؤثر باشد و دنیای آدمی را آباد کند. ما اکنون این سخن را بر سکولاریته حمل می‌کنیم. این سکولاریته جزئی یا شأنی از نظر بنیان‌گذاران علم نیز بوده است اما آنان بنیان‌گذار علم سکولار بودند نه اینکه از روی قصد علم را سکولار کرده باشند.

تصور شایع و غالب این است که علم در ذات خود کاری به دین و سکولاریسم و بی‌دینی ندارد، چنان که دانشمند ممکن است دیندار یا بی‌اعتقاد به هر دینی باشد، یعنی دانش از دین و دینداری مستقل است. اتفاقاً این سخنان نیز مؤید سکولاریته علم است. وقتی اعتقادات دانشمندان در علم اثر ندارد، اولاً پیداست که علم در برابر دین قرار ندارد و ثانیاً دانشمند به دینی بودن و غیردینی بودن علم نمی‌اندیشد و اگر روش پژوهش مستقل پیش می‌گیرد قصد ندارد که علم را به راهی که خود می‌پسندد ببرد بلکه او راه علم را همین راه پیش‌گرفته می‌داند. علم جدید با روش ساخته شده است نه اینکه روش را بر علم اضافه کرده باشند. گاهی در میان دانشمندان و نویسندگان جهان سوم که باید برنامه توسعه علم را تدوین و اجرا کنند کسانی پیدا می‌شوند که فکر می‌کنند با تعلیم و ترویج روش

پژوهش می‌توان پیشرفت علم را سرعت بخشید. بر طبق این رأی، اگر در جایی پژوهش‌های درست صورت نمی‌گیرد ممکن است ندانستن روش مانع راه باشد، گویی روش و علم دو چیز مجزایند و دانشمندان باید بروند از دیگران درس روش پژوهش بیاموزند. ولی حقیقت این است که علم جدید با روش به وجود آمده است. در حقیقت، این علم با قصد اشخاص و دانشمندان به وجود نیامده و اگر سکولار است، نه از آن جهت است که کسانی اندیشه سکولار داشته‌اند و آن را در علم وارد کرده‌اند بلکه این اندیشه در ذات روش علمی است. دانشمندان ممکن است دیندار باشد اما پژوهش علمی نه دینی است، نه ضد دینی. وقتی بناپارت به لاپلاس گفته بود که در نظریه‌اش نامی از خدا نیامده است، او پاسخ داده بود که به این فرضیه نیازی نداشته است و این بیان صریح سکولاریته علم است.

مشکلی که ما در کار جمع علم دینی و علم رسمی جدید داشته‌ایم مشکل اشخاص و گروه‌ها نیست. مشکل این است که نه عالم به سکولاریزاسیون سر فرود می‌آورد و نه علم رسمی می‌تواند دینی شود. چنان که اشاره کردیم، اگر علم و تکنولوژی یا علم تکنولوژیک وسیله‌ای باشد که مردم هر عالمی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، به فرض اینکه این علم سکولار باشد در راهبرد جهان‌اثری ندارد و اگر اثری دارد، بسته به نیت و قصد کسانی است که از علم بهره‌برداری می‌کنند. آنان می‌توانند علم را برای رسیدن به مقاصد پست و پلید به کار برند یا از آن در راه‌های شریف استفاده کنند. نظر غالب هم همین است. در این صورت دیگر بحث از سکولار بودن یا سکولار نبودن علم بی‌وجه است زیرا وسایل برای نیل به مقصود یا مقاصدی ساخته می‌شوند و به کار می‌روند و ذاتشان در وسیله بودن است و به این جهت، سکولار بودن یا نبودن آنها معنی ندارد. به عبارتی دیگر، علم اگر وسیله است، در حدود اموری قرار می‌گیرد که در شریعت مباح شمرده می‌شود و امر مباح به یک معنا سکولار است زیرا حکم دینی به آن تعلق نمی‌گیرد و دین در مورد آن ساکت است. اما به معنی و به اعتبار دیگر، امر مباح صفت سکولار یا غیرسکولار به خود نمی‌گیرد مگر آنکه معنای بسیار وسیعی به سکولاریته بدسیم. نظر دیگر این است که در عالم جدید علم تکنولوژیک با مبادی آن دائرمدار همه امور است و گرچه مستقیماً به اثبات و نفی هیچ ارزشی نمی‌پردازد، لاقلاً با این ارزش اساسی ملازم است که باید عهده‌دار تحقیق حقیقت و تسخیر طبیعت و موجودات باشد. حقیقت، اگر وجود داشته باشد، حقیقت علمی است. علاوه بر این، نگاه علمی نحوه و نظام زندگی و یا حتی غایات آن را معین می‌کند. در نگاه علمی، جهان و موجودات غایتی ندارند و انسان خود غایت است و غایات‌های زندگی‌اش را تعیین می‌کند. در جهانی که علم تکنولوژیک دائرمدار است مثال انسان مهندس است و غایت‌ها را هم تکنیک معین می‌کند. در این تعیین غایات البته تکنیک دخالت مستقیم ندارد، اما وقتی از مردمان می‌پرسند که نیازهایشان چیست، معلوم می‌شود یا اشیاء تکنیک را می‌خواهند یا اگر نیاز دیگری دارند، آن نیاز نیز با علم و تکنیک مرتفع می‌شود. وجه آن هم این است که امکان‌های زندگی در حدود مبادی علم و تکنیک مدرن قرار گرفته است.

این بحث که آیا ارزش‌ها از علم نتیجه می‌شوند یا نه، لاقلاً به صورتی که در نیم قرن اخیر مطرح شده است، برخلاف ظاهر آن یک طرح ایدئولوژیک است و چون می‌خواهد این صفت را بپوشاند گاهی سطحی و حتی کودکانه می‌نماید. اگر نظر این است که علم و تکنولوژی مستقل از ارزش است، راه اثباتش این نیست که بگویند احکام علمی احکام خبری است و از احکام خبری حکم انشایی نمی‌توان نتیجه گرفت. دیوید هیوم که این بحث را پیش آورد مرادش اثبات مدعای اتمیسم

بود و نه صرف استقلال علم از ارزش‌ها. اصلاً در فنونیسیم و شکاکیت دیوید هیوم طرح استقلال علم معنی نداشت. او بیش‌تر به تمامیت طرح ریاضی جهان و علم اشکال داشت. هیوم جهان و فضاها را خاموش می‌یافت. این فضاها نه فقط در نظر او مظاهر شکوه خداوندی نبودند بلکه مردی مثل پاسکال هم از سکوتشان به هراس می‌افتاد. هیوم در آغاز مدرنیته اگر گسیختگی‌های آن را باز می‌گفت علم جدید را بی‌بنیاد می‌دید، اما اگر این همه را با هم در نظر آوریم می‌توان گفت که علم وقتی از مبادی و مبانی تاریخی خود منتزع شود، برخلاف آنچه می‌پندارند از یقینی بودنش کاسته می‌شود. علم از اصل بی‌بنیاد نبوده است اما ظاهری داشته که بنیاد آن را می‌پوشانده است. به همین جهت، تصور و گمان غالب این است که علم از ارزش‌ها آزاد است.

گفتیم که روش علم با سکولاریته مناسبت دارد. کسانی هم گفته‌اند که ایدئولوژی‌ها و از جمله راسیسم با علم جدید به وجود آمده است. به فرض اینکه این مطالب درست باشد، آیا اگر اقوام غیر اروپایی طالب علم باشند باید لوازم و شرایط تاریخی آن را هم فراهم آورند؟ این بحثی است که در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت. امر محرز این است که علم جدید هر جا که باشد سکولار است. ولی آنچه تاکنون گفته شد بیش‌تر ناظر به معنی منفی سکولاریسم بود. علم جدید تعلق به عالم قبل از تجدد و مبادی آن ندارد و اشیا را به عنوان اُبژه در نظر می‌آورد. اُبژه شدن اشیا و سوژه شدن انسان با یک حادثه دیگر مقارن می‌شود و آن تبدیل و تحویل وجود بشر به ارزش‌هاست. حتی می‌توان گفت سوژه شدن انسان و اُبژه شدن موجودات همان تحویل وجود به ارزش‌هاست. یونانیان و قرون وسطاییان و مسلمانان علم را عین جهان واقع و خارج می‌دانستند. برای ایشان آنچه در علم خدا بود در بیرون تحقق یافته بود و تحقق می‌یافت، چنان که مورد ادراک و حتی ملاک علم و ادراک نیز می‌توانست باشد. در هر صورت، علم به ثابتات تعلق می‌گرفت و مشکل افلاطون به نحوی حل شده بود، اما با ظهور عصر جدید بیگانگی آغاز شد. انسان در یک سو ایستاد و همه چیزهای دیگر در سوی دیگر قرار گرفت. این سو ادراک و خودآگاهی و زبان و معنا بود و آن سو مردگی و تیرگی و بی‌معنایی و سکوت و گنگی. بعد یکی نام لفسه گرفت و دیگری فی‌نفسه خوانده شد. دکارت که موجود را شامل دو جوهر روحی و مادی دانست و میان آن دو ورطه‌ای ناپیمودنی و ناگذشتنی دید ناگزیر بود به علم فطری قائل شود، زیرا وقتی موجودات خارجی به علم ما در نمی‌آیند یا باید علم را محال انگاشت یا مبدأ دیگری برای آن جستجو کرد. دکارت به تذکار افلاطونی بازگشت با این تفاوت که افلاطون ایده‌ها یا مثل را وابسته به وجود آدمی یا جوهر روحانی نمی‌دانست بلکه برای آنها وجود محقق در عالم خاص قائل بود. مثل وجود داشتند و در عین حال علم و معلوم بودند اما دکارت علم را از کرژیتو «یعنی، من فکر می‌کنم، پس هستم» آغاز کرد. جهان ماده و جوهر مادی بی‌صورت و بی‌ارزش است؟ علم هم به آن تعلق نمی‌گیرد. مع‌هذا، دکارت علم را منکر نشد و حتی طرح ریاضی عالم را پذیرفت. این طرح که گالیله هم در یافتن و در انداختن آن با دکارت شریک بود هم راه علم را معین کرد و هم به جهان و طبیعت بی‌ارزش و مرده معنی و مقامی بخشید. این بار جهان و موجود برای انسان بود. دیگر هیچ ادراک و حکمی از جهان بر نمی‌خاست. بشر یک‌باره ملاک و میزان علم و عمل شده بود.

نظر سطحی رایج و شایع که گاهی در بعضی حوزه‌های فلسفی پوزیتیویسم و نزدیک به پوزیتیویسم هم اظهار و تکرار می‌شود این است که متقدمان به واقعیات کاری نداشتند بلکه قبل از آزمایش و تحقیق احکام جزمی صادر می‌کردند. به نظر اینها، در دوران جدید علم به علم واقعیت مبدل یا

نزدیک شده است. این حرف و امثال آن حرف سطحی شده عالم ماست و گوش ما هم غالباً آن را می شنود و می پذیرد. اگر در عالم قبل از تجدد به فرض کسی چنین سخنی می گفت شاید او را به خبط دماغ منسوب می کردند، ولی اینکه در این زمان ما حکم پوزیتیویسم را تأیید می کنیم از آن جهت است که این حکم در زبان تجدد و در گوش بشر متجدد موجه و مقبول می افتد. علمی که اکنون داریم، هر چه می خواهد باشد، گزارش جهان خارج نیست بلکه آدمی بر اثر تحولی که در نگاه و در وجود او پدید آمده است استمدادی پیدا کرده است که به جای هم سخنی با آسمان و انس با زمین و طبیعت می خواهد - و می تواند - راه بیگانگی و قهر بگزیند تا خود سلطان جهان شود. علم ریاضی جهان واسطه ای میان روح و جسم (جوهر روحانی و جوهر مادی، لئفسه و فی نفسه و...) است. این علم مظهر معنا و قدرت بشر جدید است و چون بر طبیعت و موجودات اطلاق شود، آنها را نیز رام و مسخر آدمی می کند. دو جوهر متباین در این نسبت اعتباری قهرآمیز به نحوی با هم کنار می آیند و به این ترتیب، جهانی که در نظر اهل دین و حکمت و فلسفه قانون و نظم داشت به جهان ارزش ها مبدل می شود و موضوع محاسبه و ارزیابی قرار می گیرد. بشر که راهی در درک و شناخت موجود ندارد و هیچ چیز از آن نمی شناسد و نشانی از آن نمی یابد همه آن را قلمرو فرمانروایی خود می داند و در آن به تصرف می پردازد.

علم جدید و بشر متجدد با این تصرف پدید می آید. بشر به ارزیابی و ارزش گذاردن در جهان و در زبان می پردازد و خود را ارزش یاب و ارزش گذار می یابد. بدین سان پی و پایه عالم مدرن گذاشته می شود. عالم مدرن عالمی است که با طرح های بشر فاورستی، یا به تعبیر دیگر بشر ترانسانداتال، صورت می گیرد و متحول می شود. پیش از این، بشر با خواست خدا و با نظم جهان هماهنگ می شد؛ اکنون جهان باید با خواست و قدرت بشر دگرگون شود. در جهان پیش از تجدد بشر و همه موجودات مظهر وجود کاملند، اما در تجدد همه چیز آیت علم و قدرت بشر است. سخن مهم و یگو را به یاد آوریم که بشر چیزی را می شناسد که خود ساخته باشد. جهان متجدد مظهر و مجلای عقل و علم و قدرت بشر است. بشر در آغاز رنسانس نگاه دیگری در آیینة حق کرد و خود را در آن آیینة صاحب قدرت و آزادی و علم و تصرف یافت. پیداست که در آن زمان بشر جدید از صورتی که در آیینة دیده بود قدری دور بود و این بینش می بایست ذات او را قوام دهد و راهش را بگشاید و چنین نیز شد، هر چند که اکنون هنوز به مرتبه ای که در خیال او آمده بود نرسیده و شاید حتی راهش تیره تر و خطرناک تر هم شده باشد. نمی خواهیم در نقد جهان متجدد وارد شویم، اما اگر این درست باشد که بشر خود را در آغاز عصر جدید موجودی یافته است که در عین به خود وا گذاشتگی باید راه خود را بیابد و کار جهان را سامان دهد، جهان دیگر جهان سابق نخواهد بود و در آن علم و دین و سیاست جایگاه تازه ای خواهد داشت.

در بحث هایی که از دین و مدرنیته و نسبت میان آنها می شود معمولاً پیچیدگی قضیه پنهان می ماند، چنان که گویی اصلاً مشکلی وجود ندارد. زیرا می بینیم که در عالم مدرن، هم می توان دیندار بود و هم سست اعتقاد، در عالم مدرن هم دینداران هستند و هم سست اعتقادان و بی دینان وجود دارند. اعتقادات دینی مردم های کشورهای توسعه یافته نیز معمولاً سست تر از اعتقاد مردم دیگر مناطق جهان نیست، پس دیگر چه جایی برای بحث در باب نسبت دین و مدرنیته می ماند؟ البته می توان چیزهای دیگری هم گفت، مثل اینکه الدیشه دینی در قوام مدرنیته تأثیر داشته و اروپای جدید مثلاً ریشه های یهودی - مسیحی دارد. بیاید قدری پابندی به منطق داشته باشیم. از

اینکه مردم آمریکا اعتقادات دینی دارند و در تفکر جدید اروپا عنصر یهودی-مسیحی می‌توان یافت چه نتیجه‌ای در نسبت با سکولاریسم می‌توان گرفت؟ اگر تفکر جدید سکولار است یا با سکولاریته مناسبت دارد، ریشه‌اش هر چه می‌خواهد باشد در ماهیتش اثر نمی‌گذارد. اعتقاد مردم به دیانت با سکولاریته منافات ندارد و مانع بسط آن نمی‌شود. سکولاریته و سکولاریسم عقیده نیست بلکه وجهی از زمان و تاریخ است. در زمان سکولار می‌توان به مناسک و آداب دینی پایبند بود و عمل کرد. حتی می‌توان در راه خدا جانبازی نمود و به شهادت نائل شد. در صدر تاریخ اروپا توماس مور، مردی که مبشر عالم سکولار و آموزگار سکولاریته بود، جان خود را بر سر اعتقاد به احکام دین و اصرار در رعایت آن گذاشت. از آن زمان تاکنون اندیشه و زبان سکولاریزه شده است. ویتگنشتاین حق داشت و کار بزرگی کرد که طرح بازی‌های زبانی را پیش آورد. او دریافته بود که گاهی اوقات که مثلاً از دین سخن می‌گویند، چه بسا که هر دو طرف بحث با زبان دین بیگانه‌اند و زبان یکدیگر را در نمی‌یابند. شاید تذکر ویتگنشتاین این اثر را گذاشته باشد که بدانیم نباید زبان دین را با زبان علم و زبان سیاست و زبان فلسفه درهم آمیخت، اما اگر زبان دین از یاد رفته باشد چه باید کرد؟ حادثه بزرگ جهان جدید این است که زبان در آن سکولار شده است. همه مردم جهان، در همه زبان‌ها، الفاظ و تعابیر و کلمات دینی را نگاه داشته‌اند، اما چه بسا که آن الفاظ و اصطلاحات گرچه در ظاهر ممکن است به دیانت تعلق داشته باشند، اما تمام معنی دینیشان را حفظ نکرده‌اند. ما دیگر به سر و اسرار کم‌تر اعتقاد داریم و میان سر و مسئله فرق نمی‌گذاریم. ما لفظ قدسی و مقدس را به چیزهایی که به معنی دقیق لفظ قدسی نیستند اطلاق می‌کنیم. گابریل مارسل به ما تذکر داد که راز را با مسئله اشتباه نکنیم. او شاید می‌دانست که راز در زبان ما معنی خود را از دست داده است و کوشید که آن معنا را احیا کند. جهان متجدد و سکولاریزه جهان بوی و بی‌نیاز از راز است و بدین جهت لفظ راز معانی دیگری پیدا کرده و احياناً با ظلمت و جهل و خرافه مشتبه شده است. توجه کنید که در ادبیات مشروطه ساحت قدس و مقدس را بر مجلس شورا نیز اطلاق کردند، یعنی به مجلس قانون‌گذاری نام و صفت مقدس دادند. این جابه‌جایی‌های تاریخی که معمولاً امور بی‌اهمیتی به نظر می‌آیند بسیار معنی دارند ولی اگر بخواهیم به زبان هراکلیتس سخن بگوییم، می‌توان گفت که سکولاریته نمی‌خواهد که در همه جا وجود خود را آشکار کند. نه فقط سکولاریته بلکه حقیقت هر چیزی میل به پنهان شدن و پوشیدگی دارد. ما وقتی می‌شنویم که کسی می‌گوید زبان سکولاریزه شده است اولین عکس‌العملمان این است که می‌پرسیم جدایی سیاست از دین چه ربطی به زبان دارد؛ زبان وسیله است و با سیاست و دین و جامعه و هنر و اخلاق نسبت مساوی دارد. اگر معنی الفاظ در طی زمان تغییر می‌کند، این امر ربطی به سکولاریسم ندارد، بلکه تفسیر به اقتضای گذشت زمان صورت می‌گیرد. هر چند که این سخن مشهور از روی فکر بیان نشده است، اما هاری از حقیقتی هم نیست. کافی است گویندگان این سخن توجه کنند که تغییرات مورد قبول ایشان به نحوی هماهنگ و جهت‌دار صورت می‌گیرد و پرسند که این هماهنگی و هم‌جهتی از کجاست. در این صورت، شاید به این نتیجه برسند که زبان هم ممکن است در طریق سکولاریزاسیون قرار گیرد. زبان در عهد تجدد سکولاریزه شده است و بشر متجدد گفتار را با گوش سکولار می‌شنود و می‌پذیرد یا رد می‌کند.

اکنون به اصل مطلب بازگردیم. سکولاریسم و تجدد با هم چه سروکاری دارند؟ ظاهراً در اینکه سکولاریسم در عهد و عالم تجدد پدید آمده است، اختلافی نیست ولی همه چیزهایی که در یک

عالم و یا در یک عهد تاریخی به وجود می‌آیند از لوازم آن عهد نیستند و با هم پیوستگی ذاتی و ضروری ندارند. با این رأی و نظر است که به اقسام و صور تجدد یا مدرنیته قائل می‌شوند. هنوز دامنه این بحث چندان وسیع نشده است که بر اقسام مدرنیته نام‌های مورد توافق یا مشهور گذاشته باشند ولی اینجا و آنجا از مدرنیته غربی نام می‌برند و مثلاً معایب و محاسن آن را ذکر می‌کنند یا از مدرنیته‌ای می‌گویند و دفاع می‌کنند که عیب‌های مدرنیته غربی را نداشته باشد. این بحث‌ها به نتیجه نمی‌رسد و شاید اذهان را آشفته و آشفته‌تر کند زیرا در جایی صورت می‌گیرد که به آنجا تعلق ندارد. این بحث که آیا یک مدرنیته وجود دارد و آن هم نظم واحدی است که همه اجزا و شئونش به نحوی هماهنگ و متناسبند، مسئله فلسفه است. وقتی این مسئله را در نزاع‌های سیاسی و ایدئولوژیک طرح می‌کنند و در این نزاع‌ها نیز معمولاً به شرایط امکان امور و تضایا نمی‌اندیشند، کسانی که در بحث تقابل سنت و تجدد مایلند هر دو را با هم بپذیرند قهراً به گونه‌گونی و تعدد مدرنیته نیز قائل می‌شوند. تا آنجایی که من می‌دانم، در فلسفه‌های معاصر از انواع و اقسام مدرنیته سخن به میان نیامده و جامعه‌شناسان هم از این معنا چیزی نگفته‌اند اما در استراتژی‌ها و مقالات ایدئولوژیک اشاراتی می‌توان یافت. اگر مدرنیته انواع داشته باشد و مثلاً مدرنیته دینی و مدرنیته سکولار ممکن باشد، در این صورت میان مدرنیته و سکولاریسم ملازمه‌ای نیست و اگر مدرنیته موجود صفت سکولار دارد، اتفاقی بوده است.

ما اکنون از روشنفکری دینی و مردم‌سالاری اسلامی سخن می‌گوییم اما نمی‌دانیم چگونه آنها را اثبات کنیم، و اگر از عهده اثبات برنیاییم معلوم نیست که از عهده نفی آن نیز برآییم. دموکراسی به صورتی که در غرب تحقق یافته است دینی نمی‌شود. این را مرحوم آیت‌الله مازندرانی هم دریافته بود که وقتی شخصی در مجلسی گفته بود که مشروطه باید مشروعه باشد، با خطاب آمیخته به خطاب و ملامت گفته بود مشروطه مشروعه نمی‌شود؛ ولی از آنجا که لااقل یک تجربه دیگر - یعنی دموکراسی آتنی - هم وجود داشته که سکولار نبوده است، می‌توان گفت که از کجا دموکراسی اسلامی صورت تازه‌ای از دموکراسی نباشد. این دموکراسی قاعدتاً و ضرورتاً نباید با تجدد ملازم داشته باشد، ولی برای اینکه آن را محقق کنند باید به کار تحقیق و تدوین نظام و اوصاف و قواعدش پردازند و بکشند آن را در عمل و اقدام سیاسی متحقق سازند و در هر صورت، چون این دموکراسی در نام با دموکراسی لیبرال شریک است، وجوه اختلافش با این دموکراسی را به دقت باید معلوم کرد. این دموکراسی را با دموکراسی بریتانیایی که قواعد و قوانین آن منتشر است اشتباه نباید کرد و نباید گفت که تدوین قواعد و قوانین ضرورت ندارد. دموکراسی اروپای امروز پشتوانه فکری و نظری چندقرنی دارد. البته اگر معنی دموکراسی دینی روشن است و به صرافت طبع می‌توانیم به قواعد آن عمل کنیم نیازی به بحث و فحص نداریم، اما ظاهراً همه چیز روشن نیست. اگر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را منشور دموکراسی اسلامی بدانیم و تجربه بیست و چندساله را نیز در نظر آوریم، صورتی از حکومت در نظر می‌آید که در آن:

۱. حاکمان و متصدیان سیاست کشور را مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم انتخاب می‌کنند.
۲. در رأس کشور رهبر و ولی فقیه قرار دارد که فرمان او مطاع است و کار دولت و حکومت با امضا و تنفیذ او مشروعیت پیدا می‌کند.
۳. نمایندگان مجلس و رئیس جمهوری یعنی رئیس قوه مجریه را مردم با رأی مستقیم انتخاب می‌کنند.

۴. رئیس قوه قضاییه و فرماندهی ارتش و سپاه و رئیس سازمان رادیو و تلویزیون را رهبر معین می‌کند.

۵. قوانین را مجلس تصویب می‌کند و شورای نگهبان قانون اساسی نظارت می‌کند که در آن قوانین چیزی مغایر با شرع و قانون اساسی نباشد.

۶. قوانین مدنی و جزایی، قواعد و قوانین فقهی است و اگر در مناسبات و معاملات مردمان و در امور مستحدثه قواعدی وضع می‌شود نباید مغایر با احکام اسلامی باشد.

۷. حاکمان و متصدیان امور کشوری و لشکری باید معتقد به اسلام و عامل به احکام شرع و ملتزم به رعایت قانون اساسی باشند.

البته مردم ایران مسلمانند و به اجرای احکام دین مبین رضا می‌دهند و خود نیز بر طبق آن عمل می‌کنند، یعنی اراده آنان در حدود احکام شریعت قرار می‌گیرد و اگر بپرسند آیا اراده عمومی میزان است یا شریعت، با فرض اینکه این دو همواره یکی هستند، می‌گویند هر دو، ولی در حقیقت یکی باید در ذیل دیگری قرار گیرد. در ظاهر هم که نظر می‌کنیم اینها همیشه با هم جمع نمی‌شوند، یا لاقفل با مجموعه این قواعد یک دموکراسی نمی‌توان ساخت، زیرا در دموکراسی اولاً منشأ قانون ملت است و ثانیاً هیچ امر خارجی نباید اراده عمومی را از اثر ببیند. در حقیقت، باطن دموکراسی جدید لیبرالیسم است و به تدریج این باطن در تعریف و شرح دموکراسی ظاهرتر شده است، چنان که می‌گویند دموکراسی حکومت اکثریت نیست و اکثریت نمی‌تواند هر چه می‌خواهد بکند. در دموکراسی همه حق مخالفت دارند و می‌توانند با همه چیز و همه کس مخالفت کنند. اینکه این قول چه آثار و چه نتایج دارد و کارش به کجا می‌کشد مطلبی است که در اینجا نمی‌توانیم در بحث آن وارد شویم. پرسش این است که آیا می‌توان یک دموکراسی اسلامی یا تجدد اسلامی را طراحی کرد. دموکراسی و مدرنیته امور طبیعی نیستند که نتوان آنها را تغییر داد. وانگهی، تکنیک به عهده گرفته است که طبیعت را نیز دگرگون کند. پس چگونه نتوان بنای یک دموکراسی متفاوت با دموکراسی یونانی و دموکراسی جدید را گذاشت؟ البته این امکان را نمی‌توان انکار کرد، ولی این امکان در شرایط کنونی صرف یک امکان خاص است، یعنی نمی‌توان گفت که غیرممکن و ممنوع است اما برای اینکه صورت امکان عام پیدا کند و بالاخره بتواند به وجود آید باید طرحی از آن لاقفل در نظر خیال پدید آمده باشد.

آزمایش بیست و پنج سال اخیر یک آزمایش مهم تاریخی است که ما خود چون با آن و در آن به سر برده‌ایم همه چیزش در نظرمان عادی می‌نماید. فردا که آن را تحلیل کنند بسیار درس‌ها از آن خواهند آموخت. مع هذا، در این مدت با اینکه از دموکراسی اسلامی بسیار سخن‌های خوب گفته‌اند و قانون اساسی آن نیز وجود دارد و بر وفق آن نیز عمل شده است و می‌شود، هنوز به درستی نمی‌توانیم آن را به عنوان طرحی از دموکراسی تلقی کنیم. از مخالفان دموکراسی اسلامی که آن را مجموعه‌ای از قواعد ناساز یا ناسازگار می‌دانند صرف نظر کنیم، موافقان به طور کلی به دو گروه تقسیم می‌شوند. جمعی معتقدند که اصل آزادی است و اسلام باید ضامن اخلاقی بودن حکومت و سیاست باشد. این قول چندان کلی است که هیچ گروه افراطی هم در نظر نمی‌تواند با آن مخالفت کند. گروه دیگر می‌گویند در اسلام حق همه چیز ادا شده است و برای هر چیزی حکمی وجود دارد و مردم مسلمان باید از آن احکام متابعت کنند و صلاح جامعه بشری نیز در متابعت از آن احکام است. گروه مقابل می‌گویند قوانین را باید به اقتضای وقت و زمان وضع و اجرا کرد و اسلام هم از آن

جهت که دین ما و آبی ماست و در آن پرورده شده ایم باید پایدار بماند و راهنمای اخلاق این جهان و دستگیر راه آخرت‌مان باشد. از این رو، یکی طرفدار دموکراسی لیبرال با قید حفظ اعتقادات و اخلاق اسلامی است و دیگری حکومت را حکومت احکام دین با رعایت بعضی تشریفات و رسوم دموکراسی می‌داند. تا اینجا هیچ طرح تازه‌ای پیدا نشده است. البته اینکه دموکراسی با اخلاق اسلامی توأم شود می‌تواند امر تازه‌ای باشد، ولی ما هنوز در مرحله الفاظیم.

مشکل بزرگی که در این راه وجود دارد این است که سیاست جدید نه بر حسب رأی و فرمان ماکیاوول و اسپینوزا بلکه در ذات خود از دین و اخلاق مستقل است. سیاستمداران دموکرات می‌توانند به درجات مختلف اخلاقی باشند، اما در اینکه دموکراسی اخلاقی شود جای چون و چرا وجود دارد. ممکن است بگویند دموکراسی خود نوعی اخلاق است زیرا در آن حقوق مردم و عدل و انصاف و نفی تجاوز و غلبه به عنوان اصل پذیرفته شده است. اگر همه اینها در دموکراسی وجود دارد، پس چرا باید از خارج چیزی بر آن افزود؟ در قرون هیجدهم و نوزدهم نمی‌گفتند که دموکراسی و سوسیالیسم را باید با اخلاق توأم کرد، یا اگر یکی دو صاحب‌نظر اشاره‌ای کردند از دوراندیشی و نبوغشان بود. تا وقتی که اراده عمومی در اروپا مضمونی داشت و می‌رفت تا برنامه تحقق دولت جدید را اجرا کند نیازمندی آن به اخلاق چندان محسوس نبود، یا لاقل این نیاز در اروپا و آمریکا چندان حس نمی‌شد. اقوام غیراروپایی و آمریکایی هم با دموکراسی آشنا نبودند و زبان سیاست جدید را نمی‌دانستند که از اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن سیاست اروپا چیزی بگویند. اکنون اراده عمومی در همه جا اراده‌ای تهی است و از آن چیزی جز صورت و قالب بی‌مضمون که آینده آن آینده تکنیک است به جا مانده است، یعنی در حقیقت، اراده عمومی اروپا اراده تکنیک و ماده تجدد است.

در جهان تجدد، ماده و صورت تا اواسط قرن بیستم تا حدودی با هم سازگار بودند و اگر صاحب‌نظر تیزبینی مثل آلکسی دو توکویل می‌گفت که دموکراسی استبداد را در باطن خود دارد، آن چنان که باید به گفته‌اش وقعی نمی‌نهادند. اکنون کسی که می‌گوید دموکراسی را با اخلاق توأم باید کرد قاعدتاً توجه دارد یا باید بپذیرد که دموکراسی ضرورتاً ناظر به خیر نیست و به سوی آن سیر نمی‌کند. کسانی هم می‌گویند بنای دموکراسی و یا لاقل دموکراسی بورژوازی، - که البته مفهوم مبهمی است - بر دروغ نهاده شده است زیرا داعیه آزادی و برابری دارد. درست است که در آن نحوی آزادی وجود دارد اما نه فقط برابری نیست بلکه کوشش مؤثری هم برای گسترش آزادی و برقرار کردن برابری نمی‌شود و هر جا که دموکراسی در سیر خود با مانع روبه‌رو شود توتالیتاریسم وارد می‌شود تا مانع را بردارد. چیزی که در طنز سه قرن سیاست غرب را راه برده جنگ نژادها و مبارزه طبقاتی بوده و اخیراً جنگ تمدن‌ها جای آن را گرفته است. جنگ طبقاتی که فکر می‌کردند جای طرح جنگ نژادی را بگیرد (چنان که لاقل مارکس می‌خواست راهبرد سیاست اروپا را اصلاح کند) طرح چندان کارساز و مؤثری از آب در نیامد. وقتی مارکسیست‌ها در روسیه پیروز شدند و به قدرت رسیدند معلوم شد که جنگ طبقاتی نامی است که به جنگ نژادی و ایدئولوژیک داده شده است. با انقلاب اکتبر سیاست غربی به جایی می‌رسد که دو قدرت بزرگ به نام شرق و غرب در برابر هم قرار می‌گیرند. بلشویسم روسی هم در باطن همان وظیفه‌ای را بر عهده داشت که پیش‌تر دموکراسی غربی به عهده گرفته بود. دموکراسی غربی اقوام و نژادهای دیگر را تحت رقیب و استعمار درآورد و در روسیه پیش از آنکه بورژوازی به وجود آید و بتواند گور خود را بکند، هنوز

پدید نیامده با خشونت سیاسی ناپدید شد. اکنون هم که از جنگ تمدن‌ها می‌گویند بر لزوم دموکراتیک شدن جهان و یا جهانی شدن دموکراسی کم‌تر اختلاف می‌کنند، ولی دموکراسی دیگر قوت بسط قرن نوزدهم و حتی توانایی روحی و اخلاقی قرن بیستمی خود را ندارد.

تاسی چهل سال پیش قدرت‌های سیاسی جهان قدرت‌های استعماری بودند و ملل و اقوام مستعمره نیز بر ضد استعمار می‌جنگیدند و کاری به اصول تاریخ غربی نداشتند. آنها با اصول و رسوم آزادی و برابری به چالش برخاسته بودند بلکه برعکس، با استناد به آن اصول مبارزه می‌کردند و حتی برای نیل به آزادی و برابری و برای پیشرفت می‌کوشیدند. اکنون در غرب حتی طرفدارترین طرفداران دموکراسی متوجه نقص و فتوری شده‌اند که عارض دموکراسی شده است. اگر راولز به چنین نتیجه‌ای نرسیده بود تئوری عدالت را پیش نمی‌آورد. رورتی هم با همه دفاعی که از دموکراسی می‌کند و می‌کوشد خود را در کنار راولز قرار دهد و در برابر انتقادهای او و تئوریش دفاع می‌کند، گاهی به نظر می‌رسد که به استواری دموکراسی چندان اعتماد ندارد. از دیگرانی که بحث تقدم خیر بر آزادی را پیش آورده‌اند و از اخلاقی شدن دموکراسی دم زده‌اند چیزی نمی‌گویم. البته نباید گمان کرد که وقتی جمعی از اخلاقی شدن دموکراسی می‌گویند دیگرانی که از این معنا دم نمی‌زنند به اخلاق واقعی نمی‌نهند. این بحث‌ها می‌رساند که دموکراسی و سوسیالیسم دیگر با پای خود هیچ راهی را طی نمی‌کنند و به هیچ جایی نمی‌رسند و اگر در جهان توسعه نیافته گروهی آن را می‌طلبند، گروه‌هایی هم به طرح سیاست‌های غیرمتجدد دل بسته‌اند و یا به اخلاقی کردن سیاست موجود در غرب می‌اندیشند.

البته گفتن اینکه سیاست باید با اخلاق توأم شود کافی نیست؛ باید فکر کرد که چگونه این امر ممکن و محقق می‌شود. همه مردم می‌توانند آرزوی یک سیاست دموکراتیک و اخلاقی داشته باشند اما آرزو یک امر روان‌شناسی است و به افراد و اشخاص تعلق دارد. دموکراسی، هر چه باشد، یک خواست منتشر و عمومی و محقق در وجود گروه‌های کثیر مردمان است. پس برای اینکه دموکراسی دینی یا اخلاقی محقق شود باید بر وضعی که اکنون وجود دارد فائق آمد. ماهیت دموکراسی، چنان که آن را می‌شناسیم، به اخلاق و دین راه نمی‌دهد و در حکومت دینی رسوم دموکراسی امور عارضی است و حتی به نظر کسانی دموکراسی دینی چیزی شبیه دایره متوازی الاضلاع است. مرحوم مازندرانی می‌گفت: مشروطه، مشروعه نمی‌شود. او با مشروعه شدن هیچ چیز و از جمله مشروطه مخالف نبود بلکه به مخاطب خود تذکر می‌داد که تمنای محال نکند. من نمی‌گویم دموکراسی اخلاقی و دینی در زمره امور محال است اما شرایط امکان آن را باید در نظر گرفت، یعنی باید از حد آرزو گذشت. اکنون در کنار صاحب‌نظرانی مثل چارلز تیلور و مک‌این‌تایر که نظر می‌کنیم، هیچ طرحی از سیاست اخلاقی در آن نمی‌بینیم. آنها همین اندازه دریافته و نشان داده‌اند که سیاست کنونی و دموکراسی اروپایی و آمریکایی اخلاقی نیست. فیلسوفانی مثل لویناس و دریدا نیز فقدان دوستی در سیاست جدید را متذکر شده‌اند. اینها نشانه بحران در سیاست عقلی است و درک بحران را با طرح تازه اشتباه نباید کرد.

یک بحث دیگر در جامعه ما پیش آمده است که با تصور تجدد غیرغربی و دموکراسی اسلامی مناسبت دارد و آن مفهوم روشنفکر دینی است. اگر روشنفکری را دفاع از آزادی و عدالت (و دموکراسی) بدانیم در جهان اسلامی نیز به کسانی می‌توان صفت روشنفکر داد. ادوارد سعید با توجه به این نکته که روشنفکران نمی‌توانند از تعلقات دینی و ملی آزاد باشند تلویحاً وجود روشنفکر

دینی را تصدیق کرده و حتی نام بعضی از آنها مثل دکتر شریعتی و آدوینیس، شاعر سوری، را آورده است و به کار و بار بعضی دیگر نیز اشاراتی دارد. ولی او روشن نکرده است که روشنفکران جهان اسلام چگونه می‌توانند روشنفکر دینی خوانده شوند. در اینکه روشنفکران متدین و متشرع وجود دارند نزاعی نیست، ولی روشنفکری آنها با دینداریشان چه مناسبت دارد؟ اگر آنها برای عدالت و آزادی و حقوق بشر مبارزه می‌کنند، با همه روشنفکران در راه روشنفکری همراهند و مسلمانی نیز صفت خاص آنها می‌شود. آنها اگر اسلام را چنان تفسیر می‌کنند که با تجدد و آزادی و دموکراسی و حقوق بشر قابل جمع و مطابق باشد، گرچه همچنان روشنفکرند اما چرا و چگونه صفت اسلامی می‌توان به آنها داد؟ اینها در مقابل کسانی که رسوم تجدد و آزادی و دموکراسی را با اسلام می‌سنجند و احیاناً مردود می‌شمارند، به اثبات اصول آزادی و دموکراسی می‌پردازند و به دفاع از آن برمی‌خیزند. اینها روشنفکران مسلمانند. ما نظایر این روشنفکران را از چهل پنجاه سال پیش در سراسر جهان اسلام، از اندونزی تا اندولس می‌شناسیم، ولی آیا در حقیقت به اینان نام روشنفکر دینی می‌توان داد؟ کار آنها حتی اگر در صدد توضیح و تفسیر اسلام برآیند این است که نشان دهند اسلام منافاتی با تجدد و رسوم آن ندارد و راه تجدد را سد نمی‌کند. منتهم در همین جا اختلاف و نزاعی پیش می‌آید و دو گروه در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی مدافع دموکراسی و آزادی است، دیگری کاری به آزادی و دموکراسی ندارد و در صورت لزوم آن را با ملاک قواعد فقهی می‌سنجد و می‌پذیرد یا رد می‌کند. این هر دو گروه اعتقاد و درک خود را مطابق با اسلام، و غیر آن را قشریت و انحراف می‌دانند. تا وقتی که حکومت و سیاست اسلامی در میان نبود آتش اختلاف میان این دو گروه کم‌تر شعله می‌کشید، اما در عرصه سیاست و حکومت یکی دیگری را به استبداد و خشونت منسوب می‌کند و دیگری رقیب و مدعی را لایبالی و لیبرال و سکولار می‌خواند. این اختلاف بی‌اهمیت نیست، اما در حقیقت، اختلاف میان بنیادگرایی در مصداق‌های موجود و تجددطلبی دینی در سطح سیاست در گرفته است. در این سطح که قدرت مدرنیته حتی در کار تنظیم ساعت خواب و بیداری و تفریح و کار و مدرسه و خیابان و زندان و روزنامه و رادیو و تلویزیون و ترافیک و رستوران و دستمزد و بسیاری چیزهای دیگر ظاهر شده است، یکی از آزادی و حقوق مردم می‌گوید و دیگری خود را ملتزم به اجرای اوامر و نواهی دینی و احکام الهی می‌کند. این نزاع صورت جدل دارد؛ یکی به دیگری می‌گوید اگر مسلمانی باید حکم قرآن و سنت را بپذیری و آن دیگری پاسخ می‌دهد که اسلام مردمان را به قهر و جبر به کاری وادار نمی‌کند و از کاری باز نمی‌دارد، و مگر می‌توان جامعه را با قهر و جبر به صلاح آورد؟ وقتی این بحث به بن‌بست می‌رسد چه بسا که کار با مشکل روبه‌رو شود.

اگر قرار است در اقتصاد و صنعت و کشاورزی و مدیریت و در تعلیم و تربیت و علم و پژوهش و خور و خواب و نشست و برخاست و... از رسم جاری جهان تجدد پیروی کرد، دیگر چه چیزی باقی می‌ماند که در مورد آن نزاع کنند؟ نزاع این است که یکی می‌گوید عقاید و معاملات و مناسبات باید بر طبق احکام رسمی شریعت صورت گیرد، یا به هر حال خلاف قواعد شرع نباشد؛ دیگری این را لازم نمی‌داند یا می‌گوید دایره شرع انور چندان وسیع است که با اجتهاد پویا همه رسوم تجدد در آن قرار می‌گیرد. هر دو گروه به رسم و قانون می‌اندیشند. آن که جهان تجدد را اصل می‌گیرد، گوش زمان با زبانش بیش‌تر آشناست و آنکه از تجدد بیش‌تر اشیا و وسایل و نه ادب و سیاست و فلسفه‌اش را می‌خواهد، دو راه در پیش دارد. یکی اینکه بگوید جهان جدید و اشیا و قواعد و رسوم

آن هر چه می خواهد باشد، ما توانین و احکام خود را باید اجرا کنیم و اجرا می کنیم. راه دوم با مشاهده و درک این معنا آغاز می شود که در شرایط تاریخی کنونی راهی گشوده و هموار پیش پای ما نیست بلکه باید این راه را بگشاییم.

از ادوارد سعید نقل کردم که گفته بود جهان اسلام هم روشنفکرانی دارد. اگر ادوارد سعید هم نگفته بود، می دیدیم که در جهان اسلام زنان و مردانی بوده اند و هستند که به صفت روشنفکری مشهورند. پیش از آنان هم منورالفکرها و روشنفکرهای مسلمان و امثال سرسید احمدخان، سیدجمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری به این پرسش که مسلمانان در برابر دیگران چه موضعی باید داشته باشند، پاسخ هایی هر چند مجمل داده بودند. البته ادوارد سعید نگفته است که روشنفکر جهان اسلام در برابر تجدد چه موضعی باید داشته باشد. از ظاهر عباراتش برمی آید که روشنفکر باید زمینه قبول و برقراری تجدد را مهیا کند، اما در جایی هم به قول فانون استناد کرده است. به نظر او هدف روشنفکر دینی صرفاً این نیست که پلیس سفیدپوست را با همتای بومی اش عوض کند. فانون با وام گرفتن از امه سزر به خلق جان های تازه نظر داشت. در آفریقا و در تمام جهان توسعه نیافته، در طی مبارزات ضد استعماری، در هیچ جا به جای جان های قدیم یا پرورش یافته در جهان غرب جان های تازه پدید نیامد. امر عجیب این است که نهضت های ضد استعماری در دوران ضعف و فتور استعمار راه به جایی پیدا نکردند. در همان بحبوحه نهضت ضد استعماری رگه هایی از نهضت دینی نیز آشکار شد و کسانی در ایران و هند و مصر و الجزایر و بعضی دیگر از ممالک اسلامی پیدا شدند که کمابیش اندیشه دینی داشتند و اکنون تعداد این افراد افزایش یافته است. اینها چه باید بکنند؟ آیا باید با استبداد درآویزند و بکشند تا در کشورشان آزادی های مدنی و دموکراتیک برقرار شود؟ این وظیفه مهمی است، اما روشنفکران غیردینی هم وظیفه دارند که به این مهم قیام کنند و بنابرین، این وظیفه اختصاص به روشنفکری دینی ندارد. تفسیر دین و تطبیق آن با قواعد و نظم تجدد نیز اگرچه به دیانت مربوط می شود، در حقیقت کار دینی نیست. جهان سکولار و سکولاریزه به صرف تغییر قوانین و نام ها و عناوین دینی و خدایی و قدسی نمی شود.

مقدمات قوام جهان مدرن در طی دو سست سال فراهم شده است. یعنی از رنسانس تا قرن هیجدهم صدها شاعر و نویسنده و صاحب نظر و فیلسوف زمینه تجدد را فراهم کرده و در قرن هیجدهم آن را بر تخت سلطنت نشاندند. تجدد در طول سیصد سال قلمرو قدرت خود را در همه جا گسترده است. این قلمرو را همه با شمشیر مسخر نکرده است که با سلاح بتوان آن را باز ستاند، بلکه جهان با اندیشه سکولاریزه شده است. اکنون مهم ترین مسئله دینی سکولاریزاسیون جهان است و البته طرح و حل این مسئله آسان نیست و معمولاً هیچ کس از طرح آن استقبال نمی کند. حتی علم کلام جدید هم کم تر به این معنا پرداخته است. مع هذا، روشنفکرانی که دوست می دارند روشنفکر دینی خوانده شوند، اگر حقیقتاً قصد دارند به آزادی برسند باید خانه وجود خود را مهیای پذیرایی از این مهمان کنند و سپس آن را به خانه بخوانند. کسانی که گرفتار حرف های غیر تحقیقی در فلسفه و سیاست و مسائل اجتماعی و فرهنگی اند و هیچ مخالفت و چون و چرایی را بر نمی تابند و به مخالفان خود برچسب می زنند و اگر بتوانند آنها را به هر وسیله ای، و حتی با خشونت از میدان بدر می کنند، روشنفکران خوبی نیستند و هرگز خدمتی به آزادی و عدالت نمی کنند و حتی به مقاصد شخصی خود هم شاید نرسند. این روشنفکران باید به جای تکرار جملاتی در مدح آزادی و عدالت و علم و حقیقت، تحقیق کنند که چگونه و از چه راهی می توان به آنها رسید و از آنها پاسداری کرد.

کسی که آزادی می‌خواهد باید آن را برای همه بخواهد و کسی که هنوز خود به قدرتی که در طلب آن است دست نیافته آرای مخالف را سانسور می‌کند و مانع نشر آنها می‌شود و صاحبان آن آرا را به لطائف‌الحیل به گوشه‌انزوا می‌راند و در مقام بحث و نظر از دروغ‌گویی و بهتان‌گفتن پروا ندارد، با آزادی و عدالت بیگانه است. روشنفکر دینی در صورتی شایسته این نام زیباست که:

۱. بکوشد خود را از قید و بندهایی که هوای تکنیک و جهان موجود بر دست و پای فکر و عمل او نهاده است فی‌الجمله رها کند.

۲. حق و آزادی و عدالت را بازشناسد و از آنها دفاع کند.

۳. بیندیشد که چگونه ممکن است در جهانی که نظم غیردینی دارد و در آن دین امری عرضی و فرعی به شمار می‌آید و سکولاریسم اصل اساسی آن است زمینه‌ای فراهم آورد که دین و اخلاق و معنویت جایگاه شایسته خود را احراز کند. به نظر نمی‌رسد که این راه، راه آسانی باشد، اما آنان که بیش‌تر به اجرای احکام شرع نظر دارند راهشان دشوارتر می‌نماید، زیرا جهان تجدد به آنان هیچ روی موافقتی نشان نمی‌دهد. حتی سکولاریسم که تا این اواخر اصل و بنیاد سیاست بود اکنون به صورت رسم قانونی درآمد و حکومت‌ها احیاناً در برابر آنچه نشانه‌های اعتقاد دینی خوانده می‌شود حساسیت نشان می‌دهند و حتی گاهی کارشان به خشونت نیز می‌کشد.

نکته‌ای که بسیار اهمیت دارد، و البته آن چنان که باید به آن توجه نمی‌کنند، این است که تکلیف آینده جهان را اهل سیاست رسمی معین نمی‌کنند. غرب و جهان متجدد، برخلاف آنچه گاهی می‌پندارند، با صرف قدرت سیاسی و نظامی جهان را مقهور و مغلوب نکرده است و اگر استیلای غرب صرف استیلای سیاسی و نظامی بود، وقتی بساط استعمار در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین برچیده می‌شد می‌بایست تجدد هم از آنجا رخت بربندد، ولی چنین نشد. تجدد یک موجودیت و نحوی اندیشه است، اندیشه‌ای که جهان و زندگی آدمیان را حداقل از پانصد سال پیش تاکنون راه برده و یا بر آن سایه افکنده است. تجدد علم و تکنولوژی و سیاست و قانون و رسوم خاص خود را دارد و همه اینها به تفکر جدید باز می‌گردد. اینها در حقیقت یک نظام واحدند و پیداست که اجزای این نظام را نمی‌توان به دلخواه تغییر داد. اگر سکولاریسم صرف یک عقیده یا یک وضع حقوقی و قانونی بود می‌بایست با نفوذ در مبانی نظری آن و با بازگشت به احکام و قوانین آسمانی از آن فرا رفت، اما اگر لازم ذات تجدد و حتی لازم وجود آن باشد سخنان خطابی و رد و نفی‌های معمولی اثری ندارد. ولی ملازمه سکولاریسم و تجدد هنوز ثابت نشده است. از این جهت کسانی تجدد را منحصر به تجدد غربی نمی‌دانند. مع‌هذا، اکنون تجددی جز تجدد غربی نمی‌شناسیم و اگر تجددی غیر از آن وجود دارد، باید آن را نشان دهند و معرفی کنند. تجدد غیرغربی در کجا تحقق دارد؟ کسانی که تجدد را به انواع و اقسام تقسیم می‌کنند نگفته‌اند و نمی‌گویند که وجه مشترک میان این اقسام چیست؟ اگر توسعه علمی - تکنیکی وجه مشترک تجدد است (که قاعدتاً هم باید همین باشد، زیرا می‌گویند علم و تکنیک جهانی است و ربطی به غرب و شرق ندارد) باید دید که اختلاف در چیست؟ آداب و رسوم اقوامی که علم و تکنولوژی جدید را فرا می‌گیرند متفاوت است. در دو قرن اخیر، ادب و فرهنگ اروپایی نیز کمابیش در سراسر روی زمین منتشر شده است، اما فرهنگ‌های ملی و قومی هنوز جایگاه خاصی دارند و چگونه ممکن است مثلاً فرهنگ اسلامی و شعر و ادب فارسی جایش را به فرهنگ و ادب دیگری دهد؟ فرهنگ دینی و ملی و قومی به آسانی محو نمی‌شود اما ممکن است از اثر بیفتد و صرفاً نوعی آرایش ظاهر باشد. اگر فرهنگ‌ها غایات و قواعد

زندگی را معین می‌کنند، در تجددهایی که غیرغربی خوانده می‌شود غایت‌ها چیست؟ قواعد زندگی از کجا می‌آید؟ در این عوالم از انسان چه دریافت و درکی دارند و او را چگونه موجودی و لایق رسیدن به چه مقصودی (جز آنچه در تفکر غربی طلب می‌شود) تلقی می‌کنند؟

چنان که گفتم، نمی‌توان گفت که پیدایش تجددی با صفت غیرغربی محال است اما آنچه را که بعضی ایدئولوگ‌های جهان توسعه‌نیافته به آن نام تجدد غیرغربی داده‌اند، در حقیقت تجدد ناقص است. در این مورد با کسانی که می‌گویند نمازمان را می‌خوانیم و علم را از مبدأ اصلی آن، هر جا که باشد، فرا می‌گیریم بحث نمی‌توان کرد، زیرا آنها تجدد را صرف یک نام و نه یک موجودیت می‌دانند و به صفت غربی هم معتقد نیستند. اما کسانی که چیزی به نام تجدد را تصدیق می‌کنند و آن را منحصر به تجدد غربی نمی‌دانند، آیا واقعاً نظرشان به تجددی است که در آن غایات و موازین اخلاقی و شیوه زندگی با غایات و زندگی متجدد متفاوت باشد؟ چنان که می‌گویند، غربی‌ها به معنویت و اخلاق و فضایل کاری ندارند و صرفاً به گذران معاش می‌اندیشند. بی‌تردید معنویت و اخلاق و فضیلت در زبان ما شایع‌تر است و غربی‌ها، به‌خصوص وقتی در مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بحث می‌کنند کاری به فضیلت و معنویت ندارند. آیا فکر می‌کنید اگر آنها گفتار خود را با الفاظ و عباراتی برگرفته از معارف الهی بیارایند، جهت زندگی‌شان تغییر می‌کند و آیا کسانی که از فضیلت دم می‌زنند ضرورتاً با فضیلت به‌سر می‌برند و غایتشان سعادت است که با فضیلت حاصل می‌شود؟

من هرگز نمی‌گویم مردمی که از فضیلت و اخلاق و معنویت می‌گویند دروغ می‌گویند و به اخلاق و فضیلت تعلق ندارند. امر مهم در جهان کنونی توجه به مشکلی است که در تاریخ تجدد مآبی پیش آمده است. مشکل این است که علایق دینی و بستگی‌های کهن با ارزش‌های جهان متجدد که ره‌آموز زندگی و معاملات و مناسبات مردمان است هم‌خوانی ندارد. زندگی ما و زندگی همه مردم جهان وابسته و تابعی از زندگی مصرنی جهان متجدد است. در جهان توسعه‌نیافته تعلق به اشیاء تکنیکی و مصرف از هیچ جای دیگر جهان کم‌تر نیست، اما فی‌المثل بستگی‌های دینی و اخلاقی مردم ایران هم جای تردید و انکار ندارد. دو تعلق متفاوت و مختلف، یعنی تعلق به زندگی مصرفی و بستگی به دین و اخلاق وجود آدمی را شقه می‌کند. این جدایی و گسیختگی به شدتی که اکنون در جهان توسعه‌نیافته ظاهر شده است در غرب سابقه نداشته است. بشر غربی می‌دانسته است که مقصد تاریخی‌اش معنویت نیست و از آن هم دم نمی‌زده است، اما آنهایی که به فضیلت و معنویت تعلق خاطر دارند باید تأمل کنند که آیا با پیروی قهری از جهان متجدد و رسوم و شیوه زندگی آن همان جا می‌روند که می‌اندیشند؛ یعنی آیا راهشان به همان جا که می‌خواهند بروند، می‌رسد. در بحبوحه این ابتلا، سکولاریسم در دسترس ما قرار نمی‌گیرد. ما هنوز نشانی‌های خانۀ سکولاریسم را جستجو نکرده و نیافته‌ایم و چه‌بسا که احیاناً از آن تبری و تحاشی هم داشته باشیم و سکولاریسم در وجودمان ساکن و مخفی باشد.

در این نوشته من قصد مخالفت با هیچ طرح و نظریه‌ای نداشته و هیچ چیز را اثبات و نفی نکرده‌ام بلکه در مقام یک دوستدار فلسفه و شاهد زمانه کوشیده‌ام در برابر کسانی که با سکولاریسم مخالفت این پرسش را قرار دهم که شما با چه چیز مخالفت و چیزی که با آن مخالفت می‌کنید کجاست و از کجا آمده است و چگونه می‌توان از آن آزاد شد. این را هم گفتم که تا وقتی به این پرسش‌ها نیندیشیم و پاسخی برای آنها پیدا نکنیم، از مخالفت با سکولاریسم نتیجه‌ای حاصل

نمی‌شود. امیدوارم کسی این نظر را بر بدبینی حمل نکند. اگر این نظر بدبینی است و کسی که می‌گوید برای حلّ مسائل دشوار فکر باید کرد و مقدمات و شرایط فراهم آورد بدبین است، خوشبینی با بی‌فکری و بی‌صبری ملازم می‌شود. همچنین از کسانی که تعلقات دینی دارند اما به رسوم جهان تجدد نیز دل‌بسته‌اند و همه آن رسوم را با اعتقادات خود موافق می‌دانند و در عین حال عنوان سکولار را هم نمی‌پذیرند می‌پرسم:

۱. شما که به تجدد و دموکراسی دل‌بسته‌اید، آیا به شرایط پیدایش و دوام و بقای آن فکر کرده‌اید و یا چندان به آن اعتقاد و اعتماد دارید که به چیزی جز این نمی‌اندیشید که عیب‌های به قول خودتان جزئی و کوچک آن را با قدرت و اختیار خود رفع کنید.

۲. اگر با استمداد از دین و اخلاق می‌خواهید به این مقصود برسید، آیا می‌دانید که در این صورت باید طرح سیاست تازه‌ای در اندازید که دین و اخلاق نه زائد بر آن، بلکه در جوهر و ذات آن باشد.

۳. اگر به عالم و وحدت آن اعتنا ندارید و اهمیت نمی‌دهید، آیا در خود اختیار و قدرتی حس می‌کنید که با آن بتوان هر چیزی را با هر چیز دیگر جمع کرد و به هر خواستی در هر جا و هر وقت تحقق بخشید؟ متکلمان قدیم و بعضی فیلسوفان دوره جدید که به اتمیسم (مذهب ذره و جوهر فرد) قائل بودند قدرت خداوندی را ضامن ترتیب کار جهان می‌دانستند و فیلسوفان اتمیست دوره جدید به قدرتی که بشر در خود یافته بود باور داشتند، ولی به نظر نمی‌رسد که هر مردمی در هر تاریخی هر چه می‌خواهند بتوانند به دست آورند و مگر نمی‌بینید یا نمی‌دانید که در هر زمانی دیندارانی بوده‌اند که می‌خواستند دین در جهان محقق باشد یا محقق شود؟

۴. آیا عیب اصول و قواعد جهان متجدد این است که نام دینی نداشته است و ندارد و اگر در حرف و بحث به قواعد و رسوم این جهان نام دینی بدهند سکولاریسم از میان می‌رود و جهان دینی می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا باید مراسمی ترتیب داد و جهان سکولار و سکولاریزه را با فصل‌تعمید دینی کرد؟ اگر هر دو گروه دشواری مسائل را دریابند و به مسائل جهان کنونی که قبل از سیاسی بودن فلسفی است، کم و بیش بیندیشند و به ادای پاسخ‌های آسان سیاسی و شعارگونه اکتفا نکنند، می‌توان امیدوار بود که تفاهمی میان آنان پدید آید و پدید آمدن این تفاهم حادثه بزرگی در تاریخ می‌تواند باشد.

امیدوارم از آنچه گفته شد نتیجه بگیرید که:

۱. مسلمانان نمی‌توانند یک نظام سیاسی دموکراتیک داشته باشند. اگر در میان نظام‌های موجود سیاسی، دموکراسی عیب‌های کم‌تر است، چرا مسلمانان از آن رویگردانند؟ ولی راستی چگونه و بر چه مبنایی می‌توان و باید بنای دموکراسی را ساخت و نگاه داشت؟ غرب دموکراسی را بر بنیاد لیبرالیسم ساخته است. مسلمانان اگر دموکراسی می‌خواهند باید راه دیگری بیابند و این راه‌یابی را که مستلزم تفکر طولانی است سهل‌ننگارند. ممکن است بگویند که مراد از دموکراسی اسلامی روش حکومتی است که در آن از خشونت و استبداد و ظلم به مردم پرهیز شود. این گفته خوبی است، اما حکومت عادل و مردم‌دار و باانصاف را چگونه می‌توان از صورت یک آرزو بیرون آورد و متحقق کرد؟

۲. اگر سکولاریسم و تجدد با هم ملازمت دارند و از تجدد نمی‌توان چشم پوشید، باید سکولاریسم را هم پذیرفت. این نتیجه‌گیری از نوشته من بی‌وجه است زیرا تجدد تاریخی دارد و این تاریخ دیر یا زود به سر می‌آید. اگر دوران دیگری که هنوز به درستی نمی‌دانیم چیست پس از تجدد بیاید، معلوم نیست که بر سر سکولاریسم چه خواهد آمد. هم‌اکنون هم درگرفتن بحث‌های

شدید درباره سکولاریسم نشانه راه یافتن تزلزل در ارکان آن است. این تزلزل را در سیاست و روابط و مناسبات اجتماعی نیز می‌توان دید. امروز بعضی جامعه‌شناسان و متکلمان که گمان می‌کردند مدرنیته (که البته در نظر آنها یک امر اجتماعی و سیاسی است) یا سکولاریسم ملازمت دارد از نظر خود عدول کرده‌اند و گذشت از سکولاریسم را ممکن و عملی می‌دانند. اینها سکولاریسم را یک امر صرفاً سیاسی می‌دانند و می‌پندارند که با تدابیر سیاسی می‌توان آن را رواج داد یا از آن آزاد شد، اما من اعتقادی به سکولاریسم ندارم و آن را مطلق و دائمی نمی‌دانم. آنچه من بر آن تأکید کرده‌ام این است که در شرایط کنونی و در عالم متجدد به آسانی نمی‌توان از عهده سکولاریسم برآمد و آن را از خانه بیرون انداخت. دموکرات‌های مسلمان یا مسلمانان پیرو و طرفدار سیاست دموکراتیک که از سکولاریسم براثت می‌جویند خوب است گزارش یا حکایت کنند که چگونه از آن رها شده‌اند تا دیگران از آنها درس بیاموزند. از آنان نمی‌پرسم که چگونه توانسته‌اند از بند سکولاریسمی که در خفایای جهان کنونی رخنه و نفوذ کرده است آزاد شوند، بلکه توقع این است که تجربه‌های خودشان را از ساده‌ترین و سطحی‌ترین شأن سکولاریسم که استقلال سیاست از دین است باز گویند.

در عصر ما تصور سیاستی که نه دینی و نه سکولار باشد دشوار است. مصداق چنین سیاستی شاید حکومت‌های قبل از دوران تجدد باشند که اگر یک دوره کوتاه در آتن و سی سال اول تاریخ اسلام را مستثنی کنیم، همه استبدادی بوده‌اند. آنها لاقلاً به این پرسش‌های پیش پا افتاده فکر کنند که در حکومتی که مورد نظر است، آیا کافی است که مسلمانان حاکم باشند یا اخلاق و اعتقادات دینی باید حکومت را راه ببرد؟ اما اگر صرف اعتقاد ارباب سیاست به اصول و ارکان و احکام دین را کافی می‌دانند سلیقه یا خوشبختی خاطر خود را بیان کرده‌اند بدون اینکه سخن سیاسی گفته باشند یا تکلیفی و برنامه‌ای برای دولت و حکومت معین کرده باشند. با توجه به این ملاحظات به نظر می‌رسد که تبری رایج از سکولاریسم ضرورتاً ربطی به حقیقت آن ندارد، بلکه ظاهراً چون این اصطلاح و تعبیر در سال‌های اخیر بدنام شده است کسانی از نام آن تبری می‌جویند و البته تبری جستن از نامی که کسانی آن را زشت می‌دارند، حتی اگر در حقیقت چندان هم زشت نباشد، معمولاً کاری پسندیده است.

۳. اگر بشر از شرک و کفر خفی‌گریزی ندارد، پس سکولاریسم از وجود او جدا نمی‌شود. زیرا سکولاریسم عین کفر و شرک خفی نیست. سکولاریسم یک نظم شایع و منتشر است، اما کفر یا شرک خفی که نوع غفلت و از یاد بردن عهد است یک امر سلبی و منفی است و سکولاریسم صفت ایجابی دارد. سکولاریسم خود عهدی است که عهدهای سابق و از جمله عهد اصلی و ازلی را پوشانده است. اگر سلامت بشر در یادآوری عهد قدیم باشد، سکولاریسم نه صرف یک مفهوم سیاسی بلکه فضای غربت بشر است. من فقط وجود و گسترش سکولاریسم را تصدیق و گزارش کرده‌ام و به رد و اثباتش کاری نداشته‌ام. من به آنچه در جهان کنونی پیش می‌آید خوشبین نیستم و گاهی می‌اندیشم که شاید در پایان عهد تجدد مزاج دهر تباہ شده باشد و با حافظ هم نوا می‌شوم که:

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه دانشگاه تهران

پی‌نوشت:

۱. سنت اوگوستن، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، صص ۱۲۸، ۱۲۹، دفتر چهارم، بند ۱۲، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران ۱۳۸۰.

توسعه علمی یا تکثیر و ازدیاد تعداد مقالات؟*

تمهید مقدمه‌ای برای تدوین سیاست علم و طراحی «نقشه جامع علم» کشور

سخن اول

یکی از آثار جهانی شدن همه‌جایی شدن زبان انگلیسی است. در این جریان جهانی شدن، زبان علم و سیاست هم، مثل زبان تجارت و جنگ، در سراسر روی زمین یک زبان می‌شود و، چنان‌که می‌بینیم و می‌دانیم، اکنون این زبان انگلیسی است. ظاهراً این سیر جهانی شدن یک ضرورت تاریخی است و به جای اینکه ما را پریشان سازد باید بکوشیم درباره آن بیندیشیم. در جهان در حال توسعه از این وضع احیاناً به عنوان یک فرصت استقبال می‌کنند. ... یکی از صورت‌های فرصت‌طلبی اصرار در نوشتن مقاله به زبان خارجی و ارسال و صدور آن به خارج از کشور است. البته خیلی خوب است که دانشمندان کشور ما هم بعضی از مقالاتشان را، برای معرفی علم کشور و نشان دادن مقام آن و مشارکت در توسعه بخشیدن به علم و تکنولوژی جهانی، در

* این سرمقاله برگرفته است از سخن اول خیرنامه فرهنگستان علوم (شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۶) با عنوان «توسعه علمی یا تکثیر و ازدیاد تعداد مقالات؟» که در مراکز دانشگاهی و محافل علمی قبل و فالی برانگیخت و ما، به لحاظ اهمیت موضوع، شایسته شمردیم، با کسب اجازه از نویسنده، مستخرجی از آن را در نامه فرهنگستان نقل کنیم و، ذیل آن، پاره‌هایی از سخن اول شماره ۲۴ (پاییز ۱۳۸۶) همان خیرنامه، با عنوان «علم بدون برنامه پیشرفت نمی‌کند»، حاوی توضیحات استاد در پاسخ اظهار نظرهای منتقدان، را بفرماییم. باشد که طرح جذبی این آراء توجه صاحب‌نظران و مسئولان سازمان‌های علمی و تحقیقاتی را به پایه‌ریزی آینده و سرنوشت علم در کشور ما جلب کند. - نامه فرهنگستان

نشریات کشورهای خارجی چاپ کنند به شرط اینکه بالا بردن آمار مقالات غایت و مقصد راه علم تلقی نشود. ... تنها توجیهی که برای استقبال از این جهانی شدن می شود لزوم بالا بردن رتبه علمی کشور است. ... گرچه رتبه علمی در جای خود و به لحاظ سیاسی اهمیت دارد، مقصود باید پیشرفت علمی باشد. ما علم می خواهیم نه رتبه علمی. رتبه علمی امری عرضی و اعتباری است و در پی استوار شدن بنیاد علم بالا می رود....

ما تاکنون در مورد علم سیاستی که مبتنی بر اصول اندیشیده باشد نداشته ایم. ... ما هنوز سیاست علم نداریم و مقدمات تدوین آن را هم فراهم نکرده ایم. ... از حدود پنجاه سال پیش که مسئله پژوهش های جدید علمی در کشور ما مطرح شده است، پیشرفت علم را در ظاهرترین صورت آن یعنی در افزایش تعداد مقالات دیده اند و این کم اعتبارترین شاخص و ملاک را ملاک مطلق و قطعی پیشرفت علم تلقی کرده اند. ... این تلقی مکانیکی که از ده ها سال پیش تنها اصل و ره آموز علم کشور بوده هیچ معجزه ای نکرده و گشایشی از آن حاصل نشده است. ... برای پژوهش باید برنامه داشته باشیم و بدانیم که در چه حوزه ها و قلمروهایی پژوهش کنیم. ... در این صورت است که می توانیم بودجه پژوهش را درست مصرف کنیم. ... اگر علم و پژوهش در زمان ما هزینه دارد نمی توان نتیجه گرفت که با هزینه کردن پول علم به دست می آید. ... گالیله و دکارت و پاسکال و لایبنتس و نیوتون و ... با صرف پول حکومت و برای دریافت حق التحقیق به مقامی که در علم دارند نرسیده اند. ... چیزی که موجب اشتباه شده است شاید قیاس وضع علم به طور کلی با وضع سرمایه گذاری دهه های اخیر در علم و پژوهش باشد. ... تا وقتی که علم به مرحله اطلاعات نرسیده بود و تولید آن مطرح نبود، به بودجه خاص نیاز نداشت. در اوایل قرن بیستم بود که طرح های پژوهشی در کار آمد و پژوهندگان در مراکز علمی، که به تدریج وسعت می یافت، به تولید اطلاعات علمی پرداختند. ... این بودجه و هزینه را بیشتر مؤسسات تجاری و مالی و نظامی بزرگ تأمین می کردند ... تا جایی که به نظر می رسد، اگر دولت ها در امریکا و اروپای غربی ارتش و تسلیحات نداشتند، بودجه ای هم به پژوهش اختصاص نمی دادند. ... درست است که امریکا و اروپای غربی و ژاپن در تخصیص بودجه پژوهش خست به خرج نمی دهند اما آنها با نظر رمانتیک و

احساساتی به علم نگاه نمی‌کنند و آن را برای حیثیت نمی‌طلبند بلکه با آن زندگی می‌کنند و کسب و کارشان را پیش می‌برند. این وضع با وضع کشوری که در آنجا دولت باید تأمین همه هزینه‌های پژوهش را به عهده بگیرد و احیاناً به برخورداری از فواید حیثیتی علم اکتفا کند قابل قیاس نیست. آنجا که پول فراوان برای پژوهش خرج می‌کند سود فراوان‌تر از آن می‌برند. مقصود این نیست که در غرب علم ارزش ندارد و صرف کالای بازار خرید و فروش است. هر جا که دانشمند هست دانش قدر و ارج دارد؛ اما در زمانی که دیگر دوران نظریه‌ها و نظریه‌پردازی نیست و علم اطلاعاتی است که از مرکز پژوهشی بیرون نیامده به بازار می‌رسد، دیگر علم و سوداگری را از هم تفکیک نمی‌توان کرد. ... این وصف پژوهش زمان است. در زمان ما همه چیز سیاسی شده است و گاهی تا چیزها را به سیاست برنگردانند آنها را درک نمی‌کنند. ... آنها پول می‌دهند و پژوهش‌های مفید و به‌هم‌بسته و متناسب را سفارش می‌دهند. به عبارت دیگر، چون مسئله دارند می‌کوشند و وسایل فراهم می‌کنند تا مسئله را حل کنند. ... مسئله را دانشمند و پژوهشگر به میل خود مطرح نمی‌کند بلکه جهان علم و اخیراً بازار تکنولوژی هم در طرح مسائل مشارکت مؤثر دارند. در هر صورت، مسئله باید وجود داشته باشد. در جایی که مسئله نیست علم و پژوهش هم نیست.

می‌گویند ... در جهان توسعه یافته هم پژوهش‌ها را سفارش می‌دهند. این درست است و اهمیت هم ندارد که سفارش دهنده پژوهش که باشد. در شوروی سفارش دهنده بیشتر ارتش بود و در امریکا ارتش و بازار سفارش دهنده‌اند ولی هم ارتش شوروی و هم بازار و ارتش امریکا به پژوهش احساس نیاز می‌کردند و از آن بهره می‌بردند. ... مسائل پژوهش در دوران تولید اطلاعات علمی غالباً و معمولاً از طریق سازمان‌های عمومی اقتصادی و مالی و فنی و بازرگانی که کارشان به مدد پژوهش پیش می‌رود به مراکز علمی راه می‌یابند و به دانشمندان و پژوهشگران پیشنهاد می‌شوند. در جایی که میان سازمان‌های مزبور و مراکز علمی پیوند و نسبتی نیست، پژوهشگران باید مسائل را از اینجا و آنجا و در فلان نشریه و مجله و گزارش و البته بیشتر با فکر و تأمل خود بیابند و چون پاسخگوی شخص و سازمانی نیستند، بیشتر به حکم ذوق شخصی علمی مسائلشان را می‌یابند و گاهی هم در انتخاب مسائل حیران می‌مانند و احیاناً به حکم

قرعه یا با ترجیح بلامرّج مسئله یا مسائلی را انتخاب می‌کنند. این وضع را در تعیین موضوع رساله‌های فوق لیسانس و دکتری در همه دانشگاه‌های کشور کم و بیش می‌توان دید. ... وقتی می‌پرسیم چرا پژوهش باید کرد می‌گویند سؤال بی‌وجه است. از پژوهشگر نباید پرسید که چرا پژوهش می‌کند. ... درست است که دانشمند در راه علم در طلب هیچ سودی نیست و بیرون از علم چیزی نمی‌جوید؛ اما معنی سخن این نیست که علم کاری لغو و عبث است. علم مشغولیت دانشمند و پژوهشگر نیست بلکه نظامی است که دانشمند و پژوهشگر در درون آن با مطالعه و پژوهش زندگی می‌کنند.

در شرایط کنونی بهتر است که دو مطلب را از هم جدا کنیم. یکی توسعه علم و بنیادگذاری جهان علمی و دیگر رتبه علمی کشور در رتبه‌بندی جهانی. متأسفانه دومی که فرع اولی است در این اواخر اهمیت بیشتر یافته است. ... گاهی علم را با تشریفات علم و با نمایش پژوهش اشتباه می‌کنند و نتیجه این اشتباه ممکن است اعتقاد شبه دینی به ISI و مجله علمی-پژوهشی باشد. ... اگر علم را دوست می‌داریم و حقیقتاً می‌خواهیم کشورمان در راه علم گام‌های بلند و استوار بردارد، باید از ظاهرینی بگذریم و دل به علم و پژوهش بسپاریم و در حدود برنامه علم پژوهش کنیم. پژوهش برنامه می‌خواهد و ... اکنون که در کشور دانشگاه‌ها گسترش یافته و پژوهش نیز پیشرفت‌هایی داشته است کافی نیست که هرکس در خلوت خود یا در گوشه آزمایشگاه برحسب ذوق و سلیقه به پژوهش پردازد. ... پژوهش‌های علمی باید هماهنگ و مکمل یکدیگر باشند و در یک نظام علمی قرار گیرند. ... اگر صد سال مقاله بنویسیم و به خارج تبعید کنیم و برنامه پژوهش نداشته باشیم، باز هم بیشتر اطلاعات علمی مورد نیاز خود را باید از خارج خریداری کنیم.

پیدا است که برای توسعه پژوهش باید بودجه آن افزایش یابد؛ اما مشکل اول پژوهش ما کمی بودجه نیست. کمبود بودجه مشکل ثانوی است. ... نیاز اول ما سامان دادن به نظام علم و پژوهش است. باید برنامه علم داشته باشیم. ... ما باید مقاله بنویسیم و در کنفرانس‌ها عرضه کنیم و بکشیم که مقالاتمان در مجلات علمی بین‌المللی چاپ شود؛ اما بدانیم که، اگر ادای این وظیفه در یک برنامه جامع صورت نگیرد و دانشمندان به مهم‌ترین و مقدم‌ترین مسائل علم پردازند و پژوهش‌ها متفرّق باشد، بخش مهمی از

استعداد و توانایی پژوهشی آنان مهمل می ماند و هدر می شود. علم در فضا و هوای تعلقی خاطر شکفته می شود و الزام به نوشتن مقاله و درج آن در مجلات معین نه فقط موجب پدید آمدن فضا و هوای علم نمی شود بلکه فضا را مکدر می کند. ... راهی که مدیریت علم بعضی از دانشگاه های ما در آن می رود و گاهی نیز بهترین راه و حتی تنها راه خواننده می شود اصلاً راه نیست و به هیچ جا نمی رسد

ذیل

پژوهش را به تشریفات تقلیل نباید داد و با علم سوداگری نباید کرد. این سوداگری به حال علم کشور مفید نیست. ... ISI حلال همه مسائل علم و پژوهش یک کشور نیست و جای سیاست علم را نمی گیرد. ... کشور باید برای پژوهش برنامه داشته باشد و برنامه علم متناسب با برنامه توسعه تدوین شود. ... مقاله و مقاله نویسی و فهرست کردن مقالات پایان راه پژوهش است نه همه علم و علت غایی و صوری و فاعلی و مادی آن. ... دانشمندی که مقاله می نویسد و در مجلات خارجی چاپ می کند، حتی اگر کارشان، به تعبیر یکی از بنیان گذاران طرح مقاله نویسی، تمرین پژوهش باشد، باز هم خوب است که این کار ادامه یابد؛ اما راه علم کشور این نیست. ... گویی مشکل علم در کشور ما مشکل نشر است که آن هم به برکت وجود ISI حل می شود. ... ISI در نظر دستدارانش چیزی بیش از یک مرکز فهرست نویسی و اطلاع رسانی است و مقام مرجعیت دارد. ... پژوهش باید با یک برنامه صورت گیرد و نظام داشته باشد در غیر این صورت دانشمندان مقالات خوب و بدی می نویسند که به هم ربط ندارد و نه فقط به درد کشور نمی خورد بلکه در پیشبرد علم هم اثر ندارد. مگویید که اروپا و امریکا برنامه پژوهش نداشته اند و ما که رهرو راه آنان هستیم چه نیازی به برنامه داریم؟ راست است که علم در قرون نوزدهم و بیستم با برنامه پیشرفت نکرده است؛ اما اروپا در آن زمان نظم ارگانیک داشته و به برنامه نیازمند نبوده است. در این اواخر که جهان متجدد و توسعه یافته ناگزیر به برنامه ریزی شده است، جهان توسعه یافته و در راه توسعه بدون داشتن برنامه علم به چه پیشرفتی می تواند نایل شود.

مقالات پراکنده ای که پژوهندگان می نویسند، به خصوص اگر به خارج صادر شود،

به پیشرفت علم کمک نمی‌کند مگر اینکه متضمن نظریه‌ای نو باشد. ... چنین مقالاتی، به هر زبانی و در هر جا که چاپ شوند، اثر خود را خواهند گذاشت. ... ادای وظیفه دانشمندی غیر از مشغولیت علمی و پژوهشی است. ... مقاله و نوشته‌ای که به حکم وظیفه پدید آمده است نشانه‌هایی دارد. چیزی که به حکم وظیفه نوشته شود باید پاسخ به پرسشی باشد که با آن مسئله‌ای حل شود یا گامی باشد که مرز موجود علم را وسعت بخشد. در اینجا ممکن است دو احساس تکلیف با هم اشتباه شوند. یکی احساس تکلیف به طور کلی است. هر دانشمندی که شغل دانشمندی دارد به طور کلی احساس می‌کند که باید به علم و پژوهش پردازد. اما این تکلیف بسیار صوری است و با آن معین نمی‌شود که چه باید کرد بلکه هر کاری که نام علم داشته باشد در آن می‌گنجد. ولی تکلیف حقیقی دانشمند این است که ببیند اینجا و اکنون مسئله چیست و چه پژوهشی باید کرد. دانشمندی که به حکم وظیفه می‌نویسد باید بر کارش اثری مترتب باشد. در این وضع مسئله چنان در جان دانشمند چنگ می‌زند که تا حل نشود دست از او بر نمی‌دارد. پس نشانه دیگر نوشتن به حکم وظیفه گلاویز بودن با مسئله است. ... آنچه به حکم وظیفه دانشمندی نوشته می‌شود سخن کلیشه‌ای و تکراری و تقلیدی نیست بلکه به وقت و زمان تعلق دارد....

مسئله این است که ما برنامه و مدیریت و سیاست علم نداریم و بدون برنامه پژوهش توسعه و پیشرفت علمی وهمی بیش نیست. از ISI در حد یک مرکز اطلاع‌رسانی باید استفاده کرد؛ اما ISI حلال مشکلات علم ما نیست و نباید سپر و پوشش بی‌برنامگی ما شود. ... ورود در بازی‌های جهانی نه فقط عیب نیست بلکه گاهی ضروری هم می‌شود؛ اما قبل از ورود در هر بازی باید توجه کرد که مبادا در معرض خطر بازیچه شدن باشیم. ... وقتی در سیاست علم کشور صرفاً یک دستور العمل وجود دارد و آن ازدیاد شمار مقالات و انتشار آنها در مجلات رسمی است، عملاً این دستور العمل تمام سیاست علم می‌شود. پیداست که تدوین سیاست علم کار آسانی نیست و از عهده هر کس به صرف اینکه درس خوانده است بر نمی‌آید و این کار را با بصیرت فلسفی و تاریخی و جامعه‌شناختی و سیاسی و اقتصادی باید انجام داد. هم‌اکنون هم دانشمندانی که به تدوین سیاست علم می‌پردازند لاف‌ها را باید بدانند که در کدام جهان پژوهش می‌کنند و

نتیجه کارشان چیست و چه می‌شود. این صرفاً یک طرح و نظر و سلیقه سیاسی نیست که جهان توسعه یافته و متجدد غربی، در طرح خود، جهان در راه توسعه یا به اصطلاح جنوب را لایق تجدّد و دانش جدید نمی‌داند و حتی وقتی می‌بیند که مردمی از این جهان به درجات عالی علم می‌رسند طرح خود را شکست خورده نمی‌خواند و از آن روبرو نمی‌گرداند؛ زیرا می‌بیند دانشمندان بزرگ جهان غیر غربی یا باید به غرب متجدد مهاجرت کنند یا، اگر در کشور خود پژوهش می‌کنند، حاصل پژوهششان هر چه باشد، صرف نظر از اینکه در کشورشان به کار آید یا نیاید، باید به مرکز جهان علم انتقال یابد تا آنجا معلوم شود که به چه کار می‌آید و، اگر به کار می‌آید، در همان‌جا از آن بهره‌مند شوند. ... نوشتن مقاله استاندارد که معرفی علم کشور نیست. علم هر جا باشد معرف خوبش است و ظاهر می‌شود و لازم نیست آن را نمایش دهند.

وضع جهان روبه توسعه، گرچه در ظاهر عادی می‌نماید، در حقیقت یک تراژدی است. ... تراژدی تاریخ کنونی قهرمان ندارد. در این تراژدی و در جنگی که در گرفته است، غالب حتی وجود مغلوب را نمی‌پذیرد بلکه مغلوب را جزئی از خود یا قابل انحلال در خود تلقی می‌کند. مغلوب هم لباس غالب می‌پوشد و خود را به شکل غالب در می‌آورد. ... تراژدی تاریخ زمان ما ... تراژدی دنیایی است که، در آرزوی توسعه، به غرب متجدد و توسعه یافته تشبیه می‌کند. ... اگر این تراژدی به درستی درک شود، طرح کنونی تاریخ از اثر می‌افتد. ... وظیفه دانشمند پژوهش و تحقیق و نوشتن است. اما پژوهش ناظر به رشد و توسعه باید نظم و سامان و آهنگی داشته باشد. آنان که شعار موجّه توسعه علم محور بر زبان دارند باید ... به مناسبت و پیوند میان علم و راه‌گشایی آن در حلّ مسائل کشور اهمیت بدهند. ... اگر پژوهش ناظر به برنامه توسعه نباشد و به خارج صادر شود، هرچند که پژوهش خوبی باشد، به توسعه مددی نمی‌رساند.

رضا داوری اردکانی



چرا فلسفه می‌آموزیم؟⁽¹⁾

چرا فلسفه می‌آموزیم؟ اگر از من به عنوان دانشجوی فلسفه بپرسند که چرا فلسفه خوانده‌ام و بخواهم از موضع شخصی به این پرسش پاسخ بدهم می‌گویم که از این بابت خدا را شکر می‌کنم و اگر می‌شد که دوباره جوانی را از سر گیرم باز هم فلسفه می‌خواندم. نمی‌گویم از همه گذشته خود راضی‌ام یا هر چه کرده‌ام بجا و درست بوده است؛ اما من از اینکه فلسفه خوانده‌ام خشنودم و اگر فلسفه نمی‌خواندم نمی‌دانستم که چه می‌کردم و چه بر سرم می‌آمد. گاهی فکر می‌کنم که اگر در پناه فلسفه نبودم تاب تحمل بسیاری از دردها را که در زندگی آزموده‌ام، نداشتم. فلسفه هم پناهگاه بوده و هم دردها را قابل تحمل کرده است. میندازید که می‌گویم فلسفه وسیله تفنن بوده است.

نه، فلسفه مشغولیت و سلیقه فکری نیست و به روانشناسی اشخاص باز نمی‌گردد و آنرا مایه تسکین و پناهگاه غفلت هم نباید دانست، هرچند که من این خلاف را مرتکب شده‌ام یا درست بگویم چون در پناه فلسفه بوده‌ام ابتلائات زندگی را تاب آورده‌ام. ما هر فلسفه‌ای را به فیلسوفی منسوب می‌کنیم؛ اما در حقیقت فلسفه به اشخاص تعلق ندارد یعنی این اشخاص نیستند که فلسفه را به وجود می‌آورند. فلسفه حقیقتی مستقل از اشخاص و فیلسوفان دارد و اشخاصی که به فلسفه تعرض می‌کنند فیلسوف می‌شوند. مقصود این نیست که بگویم فلسفه مثل علم جدید ابژکتیو است و همان‌طور که سلیقه عالم و پژوهنده در پژوهش ابژکتیو اثری ندارد، فلسفه هم به کلی مستقل از فیلسوف است ولی نسبت فلسفه با فیلسوف مثل نسبت پژوهش با پژوهشگر نیست.

1- متن فوق ویراسته سخنرانی جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی است که در تاریخ 82/9/20 برای دانشجویان دانشکده الهیات و فلسفه ایراد شده است

فلسفه و فیلسوف با هم یگانه می‌شوند و نه فقط فیلسوف خود را در اختیار فلسفه قرار می‌دهد، بلکه فلسفه هم از اثر ذوق فیلسوف رنگ می‌گیرد. مثالی بزنیم. لفظ فلسفه نام کدام فیلسوف را به یاد می‌آورد؟ فیلسوف اول سقراط است. آیا فلسفه سقراط اثر فکر او نبود؟ پس چرا سقراط این اندازه شهرت دارد و به او احترام گذاشته می‌شود؟ سقراط عظمتی دارد که حتی نیچه هم به آن اشاره و گاهی هم به صراحت به آن اذعان کرده است.

هیدگر که به استقلال تفکر از فیلسوف و متفکر قائل است، در ستایش سقراط گفته است: وقتی باد تفکر وزیدن می‌گیرد آنان که در معرض باد قرار دارند به مأمنی پناه می‌برند که از گزند باد در امان بمانند و در عین حال از آورده آن نصیبی بردارند اما سقراط در برابر باد تفکر برهنه می‌ایستاد و از خطر آن پروا نمی‌کرد و اگر پروا کرده بود به اعدام محکوم نمی‌شد. این بی‌پروایی سقراط از فلسفه منفک بود. سقراط حامل فلسفه نبود بلکه با فلسفه یگانه شده بود و از فلسفه پیروی می‌کرد. جرمش هم این بود و البته بزرگداشت او نیز بزرگداشت فلسفه است. درست بگوییم سقراط پدیدآورنده فلسفه نبود بلکه فلسفه، سقراط را سقراط کرد. رفتاری هم که با سقراط کردند به شخص او مربوط نبود. دوستی و دشمنی با سقراط دوستی و دشمنی با فلسفه بود و این دوستی و دشمنی از زمان سقراط تاکنون ادامه داشته است. از دوستان فلسفه فعلاً چیزی نمی‌گوییم اما دشمنی با فلسفه به طور کلی دو صورت داشته است.

کسانی که سقراط را محکوم کردند آنتی‌های مشهور و محترمی بودند. آنها حتی اکنون هم بدنام نیستند. حتی در زمان ما هم کم نیستند کسانی که معتقدند آتن حق داشت که سقراط را بکشد. هگل هم این را می‌گفت. به نظر او سخنان سقراط نظام مدینه آتن را متلاشی می‌کرد. شاید اریستوفانس هم وجود سقراط را خطرناک می‌دید که در نمایشنامه ابرها او را مورد طعن و اتهام قرار داد. مدعیان سقراط هم در ادعای خود اتهام‌های اریستوفانس را تکرار کردند. این‌ها برخلاف آنچه بعضی از تاریخ‌نویسان گفته‌اند غرض سیاسی نداشتند بلکه احساس می‌کردند که سقراط اساس مدینه آتن را به خطر می‌اندازد. آنها مدافع وضع موجود بودند. سقراط مخالفان دیگری هم داشت که خود را سوفوس و آموزگار می‌دانستند و در زمان سقراط در آتن و

بعضی دیگر از مدینه‌های یونان ظهور کرده بودند. سوفسطاییان با سقراط موافق نبودند اما از وضع موجود هم دفاع نمی‌کردند. آنها چون مدافع درک و فهم همگانی بودند، کارشان به محافظه‌کاری می‌انجامید.

از آن زمان همواره این دو گروه با فلسفه مخالف بوده‌اند و این هر دو گروه به خصوص در زمان ما قدرت و نفوذ بیشتر پیدا کرده‌اند. شاید فلسفه معاصر هم بنیان چندان مستحکمی نداشته باشد ولی به هر حال از وضعی که در آن به سر می‌بریم می‌پرسد و پیداست که این پرسش کسانی را که به این عهد و وضع تعلق خاطر دارند آزرده می‌کند و به دفاع وا می‌دارد. در زمان ما سوفسطاییان دو گروه شده‌اند. گروهی به طرفداران رسم و سنت و سیاست موجود پیوسته‌اند و گروه دیگر به نام فلسفه سخن می‌گویند و می‌نویسند. این‌ها حرف‌های مشهور و شبه‌علمی و شبه‌فلسفی را جانشین فلسفه حقیقی می‌دانند. وقتی ضد فلسفه، فلسفه خوانده می‌شود قهرا تمییز سوفسطایی از فیلسوف دشوار می‌شود.

سوفسطایی در نظر ارباب منطق کسی است که مقدمات قیاس‌هایش قضایای موهوم است، ولی این وصف قدری انتزاعی است. از زمان انتشار کتاب سفسطه ارسطو سوفسطایی را با تعریفی که در این کتاب آمده است می‌شناسند. تعریف ارسطو نادرست نیست اما سوفسطاییان قبل از ارسطو و امثال پروتاگوراس و گرگیاس، معلمان و قانون‌نویسان بزرگ زمان خود بودند. آنها اگر از یک جهت با سقراط مخالف بودند از جهت دیگر به او شباهت داشتند. آنها معلم بودند و خود را سوفوس یعنی دانشمند می‌خواندند و در میان مردم هم به همین عنوان شناخته می‌شدند. آنها اهل ظاهر بودند. آنها نادان نبودند اما با فلسفه و بحث در ماهیت مخالف بودند. آنها از آن جهت با فلسفه مخالف نبودند که آنها را با مقبولات و مشهورات زمان خود منافی می‌دانستند، زیرا خودشان نیز بعضی مشهورات را نمی‌پسندیدند. سوفسطاییان زبان خطابه را در برابر زبان فلسفه قرار دادند و زبان خطابه با زبان ملیتوس (کسی که سقراط را به دادگاه خواند و او را متهم کرد) که مخلوطی از زبان سیاست و زبان عادی بود، متفاوت است. از زمان سقراط تاکنون فلسفه با این دو صورت مخالفت مواجه بوده است. در عالم اسلامی هم هر دو گروه مخالف فعال بودند؛ اما مرزبندی مخالفان فلسفه در دوره

اسلامی حقیقتاً مشکل است. در آغاز ورود فلسفه یونانی بعضی از نحویان و فقیهان و دانشمندان با ورود منطق به عالم اسلامی مخالفت کردند و حتی منطق را زندقه خواندند.

ابوسعید سیرافی با متی بن موسی، استاد منطق زمان خود مناظره کرد و گفت: ما که علم نحو داریم به منطق نیاز نداریم. نمی‌دانم مخالفت ابوسعید سیرافی را از کدام سنخ مخالفت بدانیم. مخالفت سوفسطایی با مخالفت کسی که نگران ایجاد تزلزل در سنن و اعتقادات و رسوم است؟ ابوسعید سیرافی نحوی و ادیب و فقیه بود و نگران بود که مبدا زبان منطق جای زبان اعتقادات و ادب را بگیرد یا در آن دگرگونی پدید آورد. به عبارت دیگر ابوسعید می‌پنداشت که منطق به شریعت آسیب می‌رساند. ابوسعید در مسائل وارد نشد. سخن او این بود که عالم دین نیازی به فلسفه ندارد. اگر در عالم اسلامی کسی را نمی‌شناسیم که نام سوفسطایی داشته باشد می‌پنداریم که سوفسطایی نداشته‌ایم. از زمان ارسطو تا دوران معاصر جز معدودی مثل شیلر انگلیسی کسی خود را سوفسطایی نخوانده است و شاید این بدان جهت باشد که افلاطون و ارسطو نام سوفسطایی را زشت کرده‌اند. پس شاید بهتر باشد این عنوان را به کسی اطلاق نکنیم، به خصوص که تا دوره معاصر که سوفیسم دوباره در زمین علم و فلسفه روییده است، رجوع به مبادی و آراء پروتاگوراس و گرگیاس رسم نبوده است. به هر حال مخالفت‌های امثال نوبختی و محمد زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و نظام‌الملک و خاقانی ناشی از توجه و رجوع به آراء غیر یونانی است و گاهی نیز به مخالفت‌های متکلمان شباهت دارد. مشهورترین و مؤثرترین مخالفت کلامی با فلسفه مخالفت غزالی و امام فخر رازی است ولی این دو در حقیقت با فلاسفه مخالفت کردند و نه با فلسفه و برخلاف این قول مشهور که اینان به فلسفه اسلامی لطمه بزرگ وارد کردند، به بسط فلسفه مدد رساندند و مهمترین اثر مخالفتشان این بود که زمینه سازگاری بیشتر فلسفه را با عالم اسلامی فراهم آوردند. فلسفه در دوره اخیر با اعتقادات دینی جمع شده است و فیلسوفان غالباً در زمره علمای دین بوده‌اند مع‌هذا فلسفه همچنان در موضع دفاع و از اطراف مورد هجوم بوده است. این مخالفت حتی در اروپای دوره جدید هم قطع نشده است. البته اگر بگویند که فلسفه هرگز قدرتی که در دوران جدید پیدا کرد نداشته است، درست گفته‌اند. اما مخالفت

با فلسفه در این دوره بسیار شدید است و دامنه وسیع‌تر و صور گوناگون دارد. متقدمان کمتر نیاز داشتند که از موجودیت فلسفه دفاع کنند. اگر این دفاع را در آثار افلاطون و ارسطو می‌بینیم از آن‌روست که اولاً سوفسطاییان نه صرفاً در مسائل بلکه در وجود فلسفه نیز با فیلسوفان نزاع داشتند. ثانياً آنچه در آن آثار می‌بینیم گاهی نیز جلوه پایان تاریخ فلسفه است که از آغاز به نحوی ظهور داشته است. در طی تاریخ فلسفه تا دوره جدید نزاع‌هایی در مورد مسائل و مطالب بوده است. اما کمتر به موجودیت فلسفه بازمی‌گشته است. به فیلسوف می‌گفتند فلان مطلب با شرع نمی‌سازد یا با موازینی که فیلسوف خود اختیار کرده است موافقت ندارد و. . . به تهافت الفلاسفه غزالی و شرح اشارات بوعلی اثر خواجه نصیرالدین طوسی که در آنجا به اعتراضات فخر رازی پاسخ داده شده است نظر کنید تا نوع مخالفت و نزاع را دریابید. در دوره اسلامی هم جز در آغاز که پرسیدند چه نیازی به منطق و فلسفه و اندیشه یونانی داریم، تقریباً تمام نزاع‌ها در مسائل ناظر به مسائل بود و گرچه این نزاع‌ها زیانی به فلسفه نمی‌رساند، احیاناً برای فیلسوفان خطرناک می‌شد.

توجه کنیم که فلسفه یونانی با گذشت از تفکر متفکرانی چون هراکلیتس و پارمنیدس قوام یافته بود و در حین قوام و پس از آن با دو صورت مخالفت سوفسطایی و سیاسی (عادی و رسمی) مواجه شد؛ اما وقتی فلسفه از یونان به مصر و شام و ایران منتقل شد طبیعی بود که مقابله‌ای میان تفکری که از بیرون آمده است با سنت فکری اقوام آن سرزمین‌ها نیز پدید آید. اما اگر قرار بود فلسفه به کلی طرد شود کسی در طلبش برنمی‌آمد و آثار فلسفی را به سریانی و عربی ترجمه نمی‌کردند. مخالفت با فلسفه در عالم اسلام تا حدی با رجوع به فلسفه صورت گرفت، چنانکه علم کلام با استفاده از فلسفه تدوین شد تا شاید در عین حال در برابر فلسفه و سفسطه از دین دفاع کند. اهل معرفت هم با اینکه از فلسفه رو نگرداندند مسخر آن نشدند. گاهی آنرا به چیزی نگرفتند و گاه گرفتند و گفتند:

بحث عقلی، گر دُر و مرجان بود
آن دگر باشد که بحث جان بود!

ولی به هر حال عرفان و کلام در عالم اسلامی با فلسفه جمع شد و مخالفت سوفسطایی هم مثال و مظهر بارزی پیدا نکرد و آشکارا می‌بینیم که بیشتر مخالفت‌ها از ناحیه اهل ظاهر و علمای ساکن و متوقف در فطرت اول صورت گرفته است و می‌گیرد. در عصر حاضر وضع در همه جهان کم و بیش یکسان شده است. جهان علم (تکنیک) جایی برای فلسفه نمی‌شناسد. معنی این سخن این نیست که با پدید آمدن جهان تکنیک فلسفه از میان رفته است. می‌دانیم که فلسفه در قرون هیجدهم و نوزدهم بی‌رونق نبود و در قرن بیستم پرسش از حقیقت فلسفه و ماهیت علم و تکنیک جدید در فلسفه اهمیت یافته است. ظاهراً در این دوره فلسفه از موضع دفاع خارج شد یا لاقلاً فیلسوفان دوره جدید هرگز قبول نکردند که فلسفه در موضع دفاع باشد، ولی به هر حال در نظم تکنیک فلسفه به رسمیت شناخته نمی‌شد. فیلسوفان مخالف علم و تکنیک نبودند و بعضی از آنان روشن کردند که بنای جهان جدید علم و تکنولوژی در فلسفه گذاشته شده است.

اما اگر بپرسند فلسفه به چه کار می‌آید چه پاسخی می‌توان داد؟ وقتی در غرب این پرسش مطرح می‌شد تفکر فلسفی ره‌آموز و راهگشای تاریخ غربی بود ولی هنگامی که تجدد به خارج از اروپا صادر شد کسی به فلسفه اعتنا نکرد. اروپا خود در ظاهر با فلسفه مخالف بود و علم و تکنولوژی را بی‌نیاز از فلسفه می‌دانست و شاید گاهی فلسفه مزاحم تلقی می‌شد. چگونه بود که فلسفه ره‌آموز و راهگشا را مانع و مزاحم تلقی می‌کردند؟ فلسفه راهگشای علم و تکنولوژی جدید بود. تفکر چراغ راه است. مردم با چراغ راه را می‌بینند و می‌پیمایند؛ اما توجهی به چراغ ندارند. اما هر فلسفه‌ای که تعلیم می‌شود ضرورتاً تفکر نیست و معمولاً راهی با آن روشن نمی‌شود. به این جهت به آسانی می‌توانند با آن مخالفت کنند. مخالفتی که معمولاً با فلسفه می‌شود مخالفت با فلسفه رسمی است. این مخالفت هرچند ضعیف است بی‌اثر نیست. اما مخالفت سوفسطایی که در ظاهر شدت و قدرت هم دارد از آنجا که بنیادش سست است مستقیماً به تفکر زیانی نمی‌رساند، بلکه به مخالفت همگانی مدد می‌کند. در حقیقت می‌توان گفت دو فلسفه داریم. یکی جان فلسفه یا درست‌تر بگوییم فلسفه زنده و دیگری جسم فلسفه. اگر به جسم فلسفه مشغول شدیم و الفاظ و عبارات فیلسوفان را تکرار کردیم چه بسا که با تفکر بیگانه می‌شویم ولی این سخن به معنی بی‌اهمیت

خواندن الفاظ و عبارات نیست. فلسفه در زبان خاص قوام می‌یابد و چیزی بیرون از زبان نیست؛ اما زبان گاهی از معنی دور می‌شود. فلسفه‌ای که منجمد و متحجر شده باشد در حقیقت فلسفه نیست. هرچند که آنچه آموخته می‌شود معمولاً همین جسم بی‌نشاط و بی‌جان‌شده فلسفه است و البته غیرممکن نیست که از این جسم راهی به جان پیدا شود. در آموزش فلسفه به خصوص در دوره اخیر که بیشتر تاریخ فلسفه آموخته می‌شود فهم و درک تغییرهای بزرگ دشوار است و کمتر در آن تأمل می‌شود. دکارت با فلسفه ارسطو و توماس آکوئینی مخالفت نکرد بلکه از اصول جهان کهن رو برگرداند و اصولی را برای بنای عالم جدید پیش آورد. فلسفه دکارت فلسفه عالم متجدد است نه نظر یک شخص. مقصود این نیست که همه باید فلسفه دکارت را بپذیرند. می‌توان با دکارت مخالفت کرد و نقد فلسفه او جزء مهمی از فلسفه معاصر شده است؛ اما نسبت جهان جدید و متجدد با فلسفه دکارت و فلسفه‌های بعد از دکارت امر دیگری است که البته فهم آن از فهم مطالب و قضایای فلسفه دکارت و هر فلسفه دیگری دشوارتر است.

لوئی لاول می‌گفت تفکر فلسفی مثل جرقه آتش است که در انبار پنبه می‌افتد و راه خود را باز می‌کند و پیش می‌رود. شاید مثال لوئی لاول مثال خوبی نباشد، اما فلسفه هر جا که پیدا شده است منشأ خرابی و آبادی بوده است. مقصود این نیست که فلسفه علت همه تحولات و مشکل‌گشای همه راههاست. از زمانی که فلسفه به وجود آمده است در یونان و در عالم اسلام و در قرون وسطی و دوره جدید ظهور فلسفه‌های بزرگ با تغییرها و تحول‌های سیاسی و فرهنگی و علمی مقارن بوده است. نمی‌توان گفت که هر جا فلسفه نباشد ذوق و نشاط زندگی نیست؛ اما وجود فلسفه بی‌جان و ضعیف نشانه وضع رکود و توقف است و برعکس نهضت فلسفی – لااقل چنانکه در آغاز عصر جدید دیدیم – به عالم موجود نظم می‌بخشد یا به وضع قواعد و رسوم تازه یا به پیدایش عالم جدید مدد می‌رساند. فلسفه عالم را نمی‌سازد بلکه زبان نظم عالم است. افلاطون چرا این‌همه اعتبار دارد و حتی منکرانش هم گاهی نام او را یادآور دانایی می‌دانند؟ آیا هر چه او گفته است درست است و آیا مردم جهان دوهزار و پانصد سال بر وفق تعلیم او زندگی کرده‌اند؟ آری و نه. قبل از توضیح این «آری و نه» توجه کنیم که فیلسوف یونانی دایره امکان تعلیم فلسفه را بسیار محدود می‌دانسته است. او به

حاکم سیسیل نوشته است که شما به نام من مطالبی می‌گویید و می‌پندارید که آن مطالب فلسفه افلاطون است. من به کسی فلسفه نیاموخته‌ام و اصولاً فلسفه یادگرفتنی و یاددانی نیست و اگر هم باشد در همزبانی استاد و شاگرد مستعد بارقه‌ای از گفتار استاد در جان شاگرد می‌گیرد و بر اثر آن بسیاری از مطالبی که تا آن وقت درک نمی‌شد کم و بیش روشن می‌شود. بر اثر این روشن شدن می‌توان درباره فلسفه افلاطون حکم کرد. البته ضرورتاً حکم این نیست که هرآنچه در آثار افلاطون آمده است بی‌چون و چرا درست است اما این را هم نمی‌توان منکر شد که طرح عالمی که او در انداخته است کم و بیش تحقق یافته و مطالبی که فیلسوفان در طی دوهزار سال تاکنون گفته‌اند ریشه در تفکر افلاطونی دارد و وایت‌هد در این قول خود غلو نکرده است که فلسفه چیزی جز شرح افلاطون نیست. ما خیال می‌کنیم که قول به مثل افلاطونی یا درست است یا نادرست، ولی مهم این است که مثل افلاطونی را از فلسفه افلاطون نمی‌توانیم برداریم و اگر برداریم فلسفه افلاطون در هم می‌ریزد و هر فیلسوف دیگری که آن را نپذیرد چیزی نظیر آن باید جایش بگذارد.

افلاطون گفته بود فیلسوف باید حکومت کند. طرح افلاطون در ظاهر خیالی بود ولی در این مدینه ظاهراً خیالی نکته اصلی و مهم این بود که حکومت عقل جای استبداد رسمی را گرفته بود و برای اولین بار حکومت در کار جمعیت و تنظیم خانواده و بهداشت و تعلیم و تربیت و... دخالت می‌کرد. افلاطون تعلیم داد که نظم با تفکر حاصل می‌شود و البته این نظم، نظم جهان است که فیلسوف آن را می‌شناسد و به زبان می‌آورد و بر اثر این شناسایی است که لایق قانون‌گذاری می‌شود. این سخن افلاطون را هیچ‌کس حتی خود او باور نکرد تا اینکه در دوره جدید او با جلوه دیگری پدیدار شد. افلاطون طراح عالم متجدد نیست اما طرح این عالم بدون آنچه افلاطون در طرح مدینه فاضله آورده بود ممکن نمی‌شد. طراحان جامعه جدید قدرت علم و تکنیک را در آینه زمان دیدند و طرح تکنیکی جهان را انداختند. افلاطون گفت فیلسوفان باید حاکم باشند و فرانسیس بیکن و سن‌سیمون طرح حکومت علم و عالمان را در انداختند و مگر در عصر ما اداره امور کشور بدون اقتصاددان و مهندس و پژوهشگر و به طور کلی دانشمند راه به جایی می‌برد؟ آیا علم جای فلسفه را گرفته است؟ ظاهراً به نظر می‌رسد که چنین باشد اما علم از کجا آمده

است؟ و با فلسفه چه نسبت دارد؟ یک رأی این است که فلسفه مجموعه سخنان درست و نادرست است که مورد پژوهش قرار می‌گیرد و آنچه در پژوهش تأیید شد عنوان و صفت علمی پیدا می‌کند و هر چه اثبات نشد در قلمرو فلسفه باقی می‌ماند. این رأی به نظر من یاوه است و قائلان به آن اولاً توجه نکرده‌اند که مسائل فلسفه از سنخ مسائل علم نیست و علم و فلسفه به یک ساحت وجود آدمی تعلق ندارند. ثانیاً شواهد تاریخ علم هم برخلاف این قول است چنانکه هیچ‌یک از مباحث و مطالب مهم فلسفه تاکنون در علم وارد نشده است و نمی‌توانسته است وارد شود، زیرا مسائل فلسفه معقولات ثانی است و آدمی تا از فطرت عادی خارج نشود آن مسائل را در نمی‌یابد ولی مسائل علم متعلق به فطرت اول است و به معقولات اول تعلق می‌گیرد. نظر دیگر این است که علم جدید تنه و شاخه‌های درختی است که ریشه‌اش فلسفه است و اگر آن ریشه بخشکد تنه و شاخه هم خشک می‌شود. این رأی دکارت بود که فلاسفه بعد از او و به خصوص ادموند هوسرل آن را تفصیل دادند. هوسرل به اروپا یعنی به غرب تذکر داد که اگر چراغ فلسفه خاموش شود تمدن اروپایی نابود می‌شود یعنی این تمدن (که اکنون تمدن همه جهان شده است) بر پایه فلسفه بنا شده است. می‌گویند فایده علم معلوم است ولی فلسفه چه فایده‌ای دارد و چه نیازی به آن هست؟ در مفید بودن علم کسی تردید نمی‌کند اما علم اولاً به اساس و بنیاد نیاز دارد. ثانیاً علم که کارساز تسخیر جهان است به مهمترین مسائل زندگی نمی‌تواند جواب بدهد و داعیه جواب دادن هم ندارد. اینکه هیچ دانشی جز آنچه بر طبق متدولوژی علوم جدید به دست آمده است و می‌آید، اعتبار ندارد، حکم علمی نیست بلکه فلسفه بد و بیهوده‌ای است. وجود آدمی محدود در نیازهای زندگی هرروزی نیست که بتواند به علم کارساز عالم معاش و تصرف در اشیاء و موجودات اکتفا کند. درست است که علم وسیله نظم‌بخشی است؛ اما نظم را علم طراحی نکرده است. نظم عالم متجدد و حتی صورت تکنیکی آن در تفکر فلسفی جدید ظاهر شده و علم نیز با این نظم و بر وفق آن پدید آمده و به تحقق آن مدد رسانده است. کانت و مارکس با فلسفه نشان دادند که بشر چگونه به جهان صورت می‌بخشد و جامعه تکنیک را بنا می‌کند. از این‌که بگذریم حتی نقد فلسفه و اصرار در اختصاص نام علم به علمی که مثال آن فیزیک ریاضی گالیله‌ای است، کار فیلسوفان یا کسانی است که عنوان فیلسوف به خود داده‌اند. دانشمند از آن

حیث که دانشمند است به پژوهش علمی می‌پردازد و در مباحث و مسائلی که به علم او مربوط نیست مداخله نمی‌کند و اگر مداخله کند به آن نام علم نمی‌تواند بدهد. او به این ترتیب ثابت می‌کند که بیرون از علم هم سخن یا سخن‌هایی هست. البته وقتی به یک نئوپوزیتیویست می‌گفتند که با طرح مذهب اصالت علم جدید تکلیف هنر چه می‌شود، پاسخ می‌داد که هنر بیان احساسات است؛ ولی اگر هنر بیان احساسات باشد بودن و نبودنش چندان تفاوت ندارد. اگر هنر بیان احساسات بود باقی نمی‌ماند و اگر فلسفه حقیقتی جز آنچه امثال راسل و کارناپ و پوپر گفته‌اند نداشت، آثار فلاسفه از میان می‌رفت و خوانده نمی‌شد. توجه کنیم که فلسفه مجموعه‌ای از احکام و قضایا و استدلال‌ها نیست. طرح کلی جامعه جدید در فلسفه بیکن و دکارت و ماکیاولی و هابز و اسپینوزا ریخته شده و در منورالفکری قرن هجدهم بسط و تفصیل و وضوح پیدا کرده است. با توجه به این نکات آیا این پرسش که فلسفه به چه کار می‌آید پرسش سطحی و تنگ‌نظرانه‌ای نیست؟ سطحی از آن جهت که چون اثر فلسفه را به چشم ظاهر نمی‌بینیم آنرا انکار می‌کنیم و تنگ‌نظرانه از آن جهت که می‌اندیشیم همه‌چیز وسیله رسیدن به سود و مطلوب فوری و معین است.

یک‌بار با یک مهندس پیر عالی‌مقام در این باب گفت و شنودی داشتم. او خیابان و ساختمان‌های اطرافش را به من نشان داد و گفت همه این‌ها را مهندسان ساخته‌اند. من هم تصدیق کردم و به شوخی گفتم چرا نمی‌گویید کارگران ساخته‌اند. گفت اگر طراحی مهندسان نبود کارگران چه می‌توانستند بکنند. عرض کردم اگر طراحی شهر نبود مهندسان هم خیابان و ساختمانی را طراحی نمی‌کردند. گفت آن هم کار شهرسازان است. گفتم شهرسازان کیستند؟ اگر کسانی‌اند که خیابان و خانه می‌سازند حق با شماست اما شهر با فرهنگ و اندیشه و رفتار ساکنانش شهر می‌شود و این فرهنگ و اندیشه و رفتار فی‌المثل با آمدن تجدد صورتی خاص پیدا کرده است؛ چنانکه شهر پاریس در دوران اوج تجدد (که بودلر از ملال آن حکایت‌ها گفته است) از صورت قرون وسطایی خارج می‌شود و به صورت شهر مدرن درمی‌آید. این تغییر بر اثر سلیقه شخص هوسمان، شهردار پاریس یا ناپلئون سوم نبوده است بلکه تلقی جدید از زندگی ایجاب می‌کرده است که شهر دگرگون شود. چنانکه اشاره شد ظاهراً افلاطون اولین کسی است که در آثار خود کشور و

مدینه را با جزئیات آن طراحی کرده است. در دوره جدید هم اتوپی‌نویسان در اتوپی‌های خود شهرهایی را طراحی کردند که شباهت به شهرهای قدیم نداشت اما شهرهای قدیم اروپا بر طبق آن طراحی‌ها تغییر پیدا کرد و سن پترزبورگ و نیویورک و . . . از روی آن طراحی‌ها ساخته شد. اتوپی‌نویسان اهل نظر و تفکر بودند. اروپا با فلسفه ساخته شد و با قدرت تفکر فلسفی و آثار و لوازم آن بر همه جهان تسلط پیدا کرد. اگر اکنون درخت بارور علم و تکنولوژی ریشه خود و زمینی را که ریشه در آن قرار دارد و از آن آب و غذا می‌گیرد انکار می‌کند غرور دارد و غرور چشم باطن را کور می‌کند.

درست است که اگر فلسفه محدود به تکرار الفاظ و عبارات فلاسفه باشد به هیچ کار نمی‌آید اما اگر تفکر فلسفی نبود تمدنی به وجود نمی‌آمد که به نام آن فلسفه را انکار کنند.

من فکر می‌کنم که لازم نیست از فلسفه دفاع کنیم. مخالفت با فلسفه همیشه بوده است و همچنان خواهد بود. ایراد خطابه در تأیید آن هم اثری ندارد. یک‌بار در مجلسی که از عظمت فلسفه می‌پرسیدم کسی پرسید آیا فلسفه می‌تواند فلان شاگرد شما را که در زندان است آزاد کند؟ معنی سؤال این بود که اگر نمی‌تواند وجودش وجهی ندارد. گفتم اگر کسی درباره اهمیت جغرافیا و مکانیک سخن می‌گفت آیا می‌پرسیدید که با جغرافیا می‌توان زندانی را از زندان آزاد کرد؟ پرسش‌کننده چیزی نگفت اما خود

به کمک او رفتم و گفتم شما می‌توانید بگویید آن علوم فواید معین دارند اما فلسفه چه فایده‌ای دارد؟ با فلسفه نان و لباس و اتومبیل و خیابان به طور کلی هیچ چیزی که به کار آید و وسیله برای رسیدن به مطلوب و مقصدی باشد یا نیازی با آن رفع شود حاصل نمی‌شود ولی کاری بزرگ‌تر انجام می‌شود. فلسفه صورت و نحوه فهم و درک ماست. درکی که با آن در جهان عمل و رفتار می‌کنیم. خانه و خیابان و مدرسه و دیگر سازمان‌ها و مؤسسات را نیز به راهنمایی آن درک می‌سازیم. اگر فلسفه نبود (و نباشد) پریشانی و ناهماهنگی پدید می‌آید و (می‌آید) و سعی مردمان هدر می‌رفت و (می‌رود). هوسرل حق داشت که به اروپا هشدار داد که با بحران فلسفه همه جهان و همه چیز دچار بحران می‌شود. اینکه همه چیز باید همین امروز به کار آید و مصرف شود خود از آثار بحران است. این یک حرف یا یک سلیقه نیست و اگر

در جایی شایع باشد نشانه سستی و ناتوانی دست‌ها و پاها و سردی دل‌ها و تهی بودن سرها از امید به آینده است. من نمی‌دانم فلسفه در جهان کنونی چه شأنی دارد اما می‌دانم مردمی که پروای کار جهان و گذشته و آینده و اندیشه‌ای جز اندیشه امروز و اکنون ندارند، امروز و اکنونشان به تنگنا مبدل می‌شود.

سخن را باید با اشاره‌ای به وضع کنونی فلسفه در جهان که ایران هم در آن کم و بیش شریک است، پایان داد. در زمان ما فیلسوفی نیست که وجود و ماهیت فلسفه برای او مسئله نباشد. البته حوزه پوزیتیویسم و حواشی آنرا باید مستثنی کرد. در پوزیتیویسم به طور کلی در نظر همه کسانی که به علم جدید اصالت می‌دهند نه فقط حقیقت به صدق منطقی و تجربی تحویل می‌شود بلکه همه انحاء معرفت را با فیزیک ریاضی جدید می‌سنجند. این‌ها موضوعی برای فلسفه قائل نیستند و آنرا مرحله نقص علم و علم ناقص یا انحراف و اشتباه می‌دانند. پیدایش این اندیشه در قرن نوزدهم بی‌وجه نبود. تحولی که از زمان رنسانس در فلسفه پدید آمد به ظهور این نظرها و آراء هم می‌توانست بینجامد. در دوره جدید فطرت ثانی که مقتضی وجود فلسفه است، انکار نشد اما وقتی کوژیتو و خودآگاهی محور فلسفه قرار گرفت مسائل فلسفه که معقولات ثانی‌اند به قلمرو خودآگاهی منسوب شدند. دو فیلسوف بزرگ دوره جدید یعنی کانت و هگل در آثار خود نحوه این تغییر و انتقال را شرح و بسط دادند. علم و تکنولوژی جدید هم با این تحول پدید آمد. کانت و هگل و نیچه و هایدگر عالمی را می‌دیدند که گرچه جلوه مهم آن جلوه علمی و تکنیکی بود اما در آن علم و فلسفه در برابر هم قرار نمی‌گرفت. آن‌ها حتی تصور این معنی را نمی‌کردند که علم می‌تواند جانشین فلسفه شود، بلکه ثمره و میوه عالم جدید را تکنولوژی می‌دانستند. البته دیدن کل عالم برای کسانی که در آن ساکنند کار آسانی نیست. باید فیلسوف و متفکر حقیقی بود تا بتوان عالم محیط بر خود را تا حدی بازشناخت. بسیاری کسان که ذوق فلسفه داشتند مقهور عالم خود شدند و فطرت اول یعنی فطرت تمتع و انتفاع و شهرت علمی و عملی چنان بر آنان غالب شد که فطرت ثانی را پوشاند و آن‌ها فلسفه را با علم خلط کردند و آنرا با ملاک‌های درستی احکام علمی سنجیدند. گسترش ارتباطات و تبلیغات و قرار گرفتن فلسفه در وضع دشوار نیز به آنان کمک کرد که نه فقط با فلسفه مخالفت کنند بلکه نام و

عنوانش را هم برای خود مصادره کردند و در همه جهان پیروانی یافتند که نه اهل علم بودند و نه فلسفه می‌فهمیدند. با ایدئولوژی هم احیانا مخالف بودند اما از علم و فلسفه و سیاست، ایدئولوژی می‌ساختند. اینان معمولاً از بی‌باکی بسیار در اظهار نظر (شاید بی‌باکی ناشی از جهل مرکب) و به‌کار بردن تعابیر و اصطلاحات نابجا بهره‌دارند و فهم خود را که هر چه باشد فهم فلسفه نیست و فلسفه در آن نمی‌گنجد، ملاک حکم در همه مطالب فلسفه‌ها و فهم‌ها قرار می‌دهند. در باب همه‌چیز اظهار نظر می‌کنند اما آنچه می‌گویند یا می‌نویسند فقط ظاهر الفاظ و عباراتش به فلسفه می‌ماند و باطنش همان مشهورات و حرف‌های فطرت اول است که دیگر در جای خود قرار ندارد یعنی نه علم است و نه سیاست و تدبیر و مصلحت‌بینی. از شناسایی درجه دوم هم که می‌گویند این تقسیم علم به علم درجه اول و درجه دوم در نظرشان اساسی ندارد و یک فرق‌گذاری صوری است نه اینکه هر درجه‌ای بالذات متفاوت از دیگری باشد. مثلاً اگر احکام راجع به قضایای علم از احکام علمی جداست و احکام درجه دوم است، بالاتر یا پایین‌تر از احکام درجه اول یا شناختی متفاوت با آنها نیست یعنی اگر به آنها نام احکام علمی اطلاق نمی‌شود، نام و جایگاه دیگری برایشان در نظر گرفته نشده است و اگر نامی هم به آنها داده شود، آن نام چیزی بیش از یک لفظ نیست. این‌ها به قول کارل پوپر «حقایق جالب» اند (من این تعبیر را در یکی از ترجمه‌های فارسی دیده‌ام. امیدوارم ترجمه غلط یا لااقل غیردقیق باشد زیرا با اینکه می‌دانم فلسفه هم گاهی به حماقت دچار می‌شود مصداق و مورد آنرا نمی‌خواهم ببینم). اکنون که نام کارل پوپر را آورده‌ام بد نیست که بگویم او سرآمد کسانی است که به نوشته‌های خود که متضمن نفی فلسفه است و اگر فلسفه‌ای در آن باشد فلسفه‌بازار است، نام فلسفه و فلسفه حقیقی داده و با دعوی پیروی از عقل و استدلال به فلسفه‌ها و فیلسوفان ناسزا گفته است. من در رساله‌ای که درباره او نوشته‌ام نشان داده‌ام که چگونه وقتی با قولی از یک فیلسوف مواجه می‌شود بی‌آنکه به معنی و حقیقت آن کاری داشته باشد فهم خود را به جای نظر فیلسوف می‌گذارد و آنرا احیانا با تحقیر و توهین رد می‌کند. نمی‌دانم اگر پوپر در جایی می‌خواند که حضرت علی علیه‌السلام به کمیل بن زیاد فرموده است: «الحقیقة هتک الستر لغلبة السّر» چه می‌گفت؟ برای کسی که حقیقت در نظر او معنایی جز صدق منطقی و تجربی ندارد و هر کس لفظ حقیقت را در گفته و نوشته

خود آورده باشد باید همان صدق را مراد کرده باشد، سخن بزرگی که نقل شد عجیب می‌نماید. البته اگر صاحب‌نظری این تواضع را داشته باشد که نظر خود را بگوید اما احتمال بدهد که چیزی هست که ممکن است از حد فهم او تجاوز کند، بآسی بر او نیست، ولی کسی که خود را میزان حکم می‌داند با تواضع چه کار دارد؟ چنین کسی اگر به نظر فیلسوفانی چون نیچه و هیدگر و فوکو در باب حقیقت برخورد کند نه فقط گمان می‌کند که مراد آنان فی‌المثل از حقیقت صدق بوده و بیانشان در باب حقیقت را با مفهوم صدق می‌سنجد بلکه آنان را موظف می‌داند که هر جا تعبیر حقیقت می‌آورند صدق مراد کنند و از حقیقت چیزی جز آن در نظر نیاورند و اگر ببیند که گفته آنان با مفهوم صدق مطابقت ندارد، آن را یاوه می‌خواند. نمی‌دانم در کجا خواندم که نوشته بودند چون فوکو مفاهیم صدق و شناخت را به مفهوم قدرت وابسته کرده نظام فکریش به پرتگاه نسبی‌گرایی افتاده و ارزش‌های معرفت‌شناسانه‌اش از میان رفته است. گویندگان این سخنان خوب است که در آنچه می‌گویند قدری دقت کنند و اگر سخن کسی را نقل و رد می‌کنند راهی به فهم آن پیدا کرده باشند. در مورد حکمی که درباره فوکو خواندید توجه کنیم که اولاً فوکو حقیقت را معمولاً به معنی صدق به‌کار نمی‌برد و برای کسی که در فلسفه وارد می‌شود شرط اول این است که در پی درک معانی زبان و گفتار و اصطلاحات فیلسوفان باشد. ثانياً او نه فقط به مفاهیم صدق و شناخت کاری ندارد بلکه در فلسفه‌اش به‌گذشت از بحث‌های انتزاعی برای رسیدن به امور انضمامی تاریخی نظر دارد. ثالثاً مفهوم صدق (و حتی حقیقت به معنایی که خود او در نظر دارد) را به مفهوم قدرت وابسته نمی‌کند و... از فوکو و پوپر بگذریم.

اکنون که فلسفه به زمان دشواری خود رسیده است، ما سه گروه فیلسوف یا مدعی فلسفه داریم. از آنجا که فلسفه هم آزاد می‌سازد و هم محدود می‌کند فیلسوفان حقیقی به دشواری کار فلسفه که کار جهان نیز با آن دشوار شده است، می‌اندیشند و در جستجوی راه‌های آزادی‌اند. گروهی هم که بیشتر اهل تاریخ فلسفه‌اند مفتون آزادی‌بخشی و راه‌گشایی فلسفه شده‌اند و حکایت آن‌را باز می‌گویند؛ اما گروه سوم که وارث عنصر محدودکننده فلسفه‌اند گرچه گاهی نام آزادی و انسان را بر زبان دارند و دعوی‌شان محدود کردن داعیه‌های بی‌هوده فلاسفه است، وجود و امکانات تفکر و عمل بشر و ادراک او را تا حد مسائل عادی زندگی و درک عرفی و همگانی پایین

می‌آورند، گویی بشر لازم نیست که به آینده فکر کند و نیاز به تفکر ندارد بلکه مشغولیت‌های فکری برای او کافی است.

اما تکلیف فلسفه با این حرف‌ها روشن نمی‌شود. این حرف‌ها در بهترین صورت در ردیف مخالفت‌ها و چون و چراهای سوفسطایی قرار می‌گیرد. مشکل اساسی فلسفه، مشکل سوفسطایی نیست بلکه مشکل وجود بشر و آینده است و اینکه جهان با تجدیدش به کجا می‌رود. ساده‌لوح نباشیم. مسأله این نیست که دموکراسی خوب است یا بد و آیا سوسیالیسم از دموکراسی لیبرال بهتر است یا دموکراسی را باید ترجیح داد. این پرسش‌ها که زمانی در سیاست جهانی وجهی داشت اکنون باید در عداد مطالب سالخوردگانی که فقط حافظه مکانیکی‌شان باقی مانده است و حرف‌های معینی را مدام تکرار می‌کنند، قرار گیرد. اگر در نمی‌یابیم که سوسیالیسم یا لیبرالیسم هم در عالم بحث و نظر و هم در عمل سیاسی دچار گرفتاری‌ها و دشواری‌هایی بزرگ شده‌اند، کاری به فلسفه نداشته باشیم. سوسیالیسم حتی در جایی که رسماً از میان نرفته است آرام‌آرام پا پس می‌کشد بدون اینکه خداحافظی کند و لیبرالیسم نومی‌د از خود و آینده با خشونت و تزویر می‌خواهد همه‌جا را بدون فراهم آوردن شرایط و به هر قیمت تصرف کند. در سال‌های اخیر کسانی سقوط شوروی را پیروزی لیبرالیسم دانستند و چون در عالم انتزاع این دو را نقیض یکدیگر می‌دانستند درنیافتند که در حقیقت با این سقوط وجه و جهت وجود لیبرالیسم هم از میان می‌رود و سستی بنیاد آن آشکار می‌شود. فلسفه بحث سیاسی نیست اما وقتی جهانی که سیاست و اقتصاد و ترتیب و نظام علمی-تکنیکی آن از فلسفه مایه گرفته بی‌آینده می‌شود، دیگر از فلسفه چه برمی‌آید؟ پاسخ دادن به این پرسش آسان نیست. آنچه می‌توان گفت این است که فلسفه باید به این وضع بیندیشد.

فارابی فلسفه را در آینهٔ سیاست می‌دید و می‌خواند. نسلی هم که بعد از او آمد به سیاست اهمیت می‌داد؛ اما سیاست دیگر پیوسته به فلسفهٔ نظری و در تناسب با آن نبود. ابوالحسن عامری کتاب «الاعلام بمناقب الاسلام» را نوشت تا اولاً برتری اسلام را بر ادیان دیگر اثبات کند و ثانیاً بگوید که سیاست، اجرای احکام دین است. او گرچه به فلسفهٔ یونانی توجهی داشت، نگاهش نیز به سخنان خردمندان ایران انداخته بود و مخصوصاً به آثار ابن مقفع نظر داشت. ابن سینا، که شاید به استثنای فارابی هیچ یک از اسلافش با او قابل قیاس نیستند، نه راه فارابی را ادامه داد و نه چون عامری و ابن مسکویه حکمت عملی یونانی را در کنار خرد جاویدان ایرانیان گذاشت. او گرچه به اختصار در اقسام سه‌گانهٔ حکمت عملی یعنی اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن سخن‌هایی دارد، اما هرگز کتابی که بتوان آن را در ردیف «شفا» و «اشارات» و «دانشنامهٔ علایی» قرار داد در حکمت عملی نوشت و سیاست را در فصل نبوت کتاب «الهیات» آورد. اینکه سیاست در فصل الهیات آمده است مطلب تازه‌ای نیست. فارابی هم در



منازقتات کپیتر عامر رسدی

چرا ابن سینا در حکمت عملی

اثر مستقلی تصنیف نکرده است ؟

وهاداوردی اردکانی

مقدمه همه آثار سیاسی اش مباحث الهی را به تفصیل نسبی یا به اختصار می آورد. ملاصدرا هم همین شیوه را داشت. در کتاب «الاعلام بمنابح الاسلام» می خوانیم که: «اگر حکام از فقها روگردان شوند کشور و مردم را گرفتار فساد و تباهی می کنند، چه فقیهان و مجتهدان در استنباط احکام معاملات برای حل و فصل مشکلات و رفع خصومات و تدوین قراردادها مانند آن پزشکانند که پیش از ابتلا به بیماری داروهای شفا بخش برای درمان آنها فراهم آورده باشند. همان طور که خداوند مواد اصلی غذا را برای آفریدگان مهیا کرده و سپس آنان را هدایت فرموده است که در صدد تمییز و تشخیص آنها برآیند و به جهد و کوشش خویش طرز استفاده ویژه هر یک را پیدا کنند، در امر دین نیز اصولی جامع و فراگیر تشریح کرده و عقول صحیح به بندگان عطا فرموده است تا به مدد آن فروع را از اصول استخراج کنند».

از این قول نکاتی را می توان استنباط کرد:

۱. عامری دیگر به حکومت ایده آل نظر نداشته بلکه حکومت موجود در زمان خود را می دیده و معتقد بوده است که این حکومت باید از رأی فقیهان و از مرجعیت آنان برای تنظیم معاملات و معاهدات برخوردار و بهره مند باشد.

۲. عامری در جایی گفته است که: کسی که از عقل استوار برخوردار نباشد از سخن مقبول بهره ای نتواند برد. در گفته بالا هم این قول مضمهر است. پس او فقه را چیزی بالاتر از مجموعه احکام عبادی و معاملاتی دین می دانسته است.

۳. عامری در قیاس با فارابی که رئیس مدینه را نبی می دانست قدمی دیگر برداشته و فقه را قانون حاکم بر زندگی مردمان و دستور العمل اهل سیاست و تدبیر دانسته است.

اگر بپرسند فرق عامری با ماوردی چیست که این یکی هم قانون و دستور عمل حکومت را شرع می دانسته است، پاسخ این است که عامری اهل فلسفه است و به این اکتفا می کند که بگوید حکومت چگونه قوام می یابد و دستور عملش چیست و حال آنکه ماوردی فقیه است و جزئیات احکام و دستور عمل حکام و مردمان را تدوین کرده است. پیش از این اشاره کردیم که عامری را می توان حد واسط میان فارابی و ابن سینا قرار داد. فارابی در تمام عمر و در بیشتر آثارش در اندیشه مدینه بود و فلسفه را که به نظر او عین دین حقیقی است، ضامن قوام مدینه فاضله می دانست، و فکر می کرد که نه فقط رؤسای مدینه بلکه اهل مدینه باید بیرو آرای صحیح فلسفه و فلسفه صحیح باشند. او در هیچ جا قواعد و قوانین زندگی مردم را بیان نکرد. عامری گفت که قواعد حکومت و رسوم معاملات مردم در فقه معین شده است. ابن سینا همین را گفت. اگر

عامری و ابن سینا از این جهت به هم نزدیکند که هر دو قانون زندگی را فقه می دانند، فارابی و عامری توجه تام به امر سیاست نظری داشته اند اما ابن سینا با این دو از این حیث اختلاف دارد که به مباحث سیاسی اهمیت چندانی نداده است. یکی از محققان معاصر، این وضع را بر «امتناع تدوین اندیشه سیاسی» بر مبنای فلسفه نظری حمل کرده است. به نظر این نویسنده ابن سینا به این نتیجه رسیده است که سیاست نظری به صورتی که افلاطون و ارسطو تدوین کرده اند و فارابی در آثار خود آورده است با شرایط و امکان های زمان او تناسب نداشته است و به همین جهت او در ذیل الهیات و در مبحث نبوت و امامت به اشارهای اکتفا کرده است. در «اشارات» و «تنبیها» (فصل چهارم از نبط نهم: فی مقامات العارفين) مجموعه الفاظ اشاره متعلق به سیاست، از نیم صفحه کتاب کمتر است. ابن سینا در این نیم صفحه، فصل پنجم مقاله دهم الهیات شفا را که آن هم بیش از پنج صفحه نیست (چاپ قاهره، ۱۹۶۰م، بدر قنوتی و سعید با مقدمه ابراهیم مذکور) به صورتی بسیار موجز آورده است.^۲ ترجمه این چند سطر این است: از آنجا که انسان نمی تواند به تنهایی و جز به مشارکت دیگران و با همکاری و مبادله ای که میانشان می گذرد زندگی کند و اگر هر کس خود بخواهد همه امور را انجام دهد - به فرض اینکه چنین وضعی ممکن باشد - طاقت فرما خواهد بود، به این جهت باید میان مردمان داد و ستد و عدالت وجود داشته باشد. معاملات و عدالتی که حافظ آن شریعت است و شریعت از سوی شارعی آمده است کسب نشانه های رسالت از سوی پروردگار را با خود دارد و به این جهت حکم او مطاع است (و او شایسته طاعت است) و باید نیکوکار و بدکار در نزد پروردگار قدر خیر جزایی داشته باشند. پس باید جزا دهنده و شازع را شناخت و در این معرفت چیزی است که آن را نگاه می دارد. به این جهت عبادات واجب شد و مردمان موظف به تکرار شدند تا یاد خدا زنده بماند و دعوت به عدل که قائمه زندگی مردمان است مستدام و مستمر باشد و البته علاوه بر نفع دنیوی، اجر جزیل در آخرت نیز به عبادت کنندگان داده می شود و برای عارفان واجد فایده ای است که خاص آنان است و آن اینکه آنها رو به سوی خدا دارند پس به حکمت بنگر، آنگاه به رحمت و نعمت نگاه کن و بارگاهش را بنگر که عجایب آن تو را خیره سازد، پس شرع را بر پای دار و در راه آن پایدار باش».^۳

به نظر بعضی از محققان معاصر بی توجهی یا کم توجهی ابن سینا به مباحث سیاست ربطی به علایق شخصی او ندارد. نه فارابی به حکم سلیقه و علاقه شخصی به سیاست توجه کرد و نه می توان گفت که ابن سینا چون به

مطالب سیاسی رغبت نداشت به آن نپرداخت. ابن سینا نمی‌توانست آنچه را که فارابی در سیاست آورده بود تفصیل بدهد. فارابی در قیاس با افلاطون کتاب «نوامیس» خود را نوشت و صرفاً اصول سیاسی مدینه فاضله را بیان کرد. شاید توقع بود که ابن سینا این مهم را به عهده گیرد و سیاست مبتنی بر فلسفه را تدوین کند، بخصوص که ابو الحسن عامری و ابوعلی بن مسکویه رازی قدم‌هایی در سازگار کردن اسلام و فلسفه برداشته بودند، تا آنجا که بر برخی نوشته‌های آنان می‌توان نام فلسفه دینی و حتی دین فلسفی داد. شاید بعضی از آنچه آنان در حکمت احکام دینی گفته‌اند در نظر ما کم‌اهمیت باشد، اما این مطالب مسلماً در تحکیم موقع نه‌چندان استوار فلسفه در عالم اسلام مؤثر بوده است. وقتی نوبت به ابن سینا رسید او پیامبر را مؤسس مدینه و سیاست دانست. او مثل فارابی نبی را واضع النوامیس یا واضع سنت‌ها خواند، اما به یگانگی فلسفه و دین تصریح نکرد و گفت که سیاستمداران (حاکمان) باید سنت الهی را اجرا کنند. این سنت صرف معاملات و قوانین حاکم بر روابط مردمان نیست، بلکه چیزی باید باشد که ضامن حفظ عدل در معاملات و در روابط میان مدرمان باشد. ابن سینا شأن عبادت را این می‌دانست که یاد خدا را در مردمان زنده نگاه می‌دارد و این یاد موجب می‌شود که مردمان بر وفق عدل سخن بگویند و عمل کنند. افلاطون و ارسطو فلسفه را ضامن حفظ سیاستمداران و حکام از انحراف می‌دانستند. ابن سینا که دین را قانون سیاست تلقی کرده بود ضامن جلوگیری از فساد سیاستمداران را هم در دین جست‌وجو کرد. از آنجا که این نکته در نمط نهم «اشارات» آمده است می‌توان گفت که این تلقی از عبادت از توغل در مقامات عارفان برآمده باشد. (و مگر آنچه او در تقسیم عبادت‌کنندگان به عابد و زاهد و عارف گفته است مأخوذ از نهج البلاغه امام علی علیه السلام نیست؟) اگر سیاست در ضمن شریعت آمده است و سیاستمداران عاملان و مجریان قوانین و نوامیس الهی‌اند، پس قهراً سیاست از فلسفه مستقل می‌شود و بحث از آن در کتاب فلسفه مورد ندارد. ولی می‌بینیم که بعد از ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی کتاب «اخلاق ناصری» را نوشت و جلال‌الدین دوایب کتابی به نام «اخلاق جلالی» پرداخت و ملامهدی تراقی کتاب مفصل «جامع السعادات» را تألیف کرد (که البته این کتاب را در سلسله آثاری مثل «تهذیب الاخلاق» و «اخلاق ناصری» و «اخلاق جلالی» نمی‌توان قرار داد). اگر دین و سیاست و حکمت عملی یونانی با ابن سینا پایان یافته باشد، پس اینها را که نام بردیم که بودند و آیا آثارشان در تاریخ حکمت عملی اسلامی اعتبار و اهمیتی ندارد؟ تصنیف کتاب «اخلاق ناصری» به یک اعتبار نشانه

کوششی برای تجدید تفکر سیاسی است و بعضی اشارات نصیرالدین گواه آن است که او می‌خواسته است در جنب اخلاق و سیاست شرعی، جایی هم برای سیاست فلسفی و حکمت عملی باز کند، چنان‌که در مقدمه «اخلاق ناصری» مصالح اعمال بشر را به دو امر متفاوت، یعنی طبع و وضع بازگردانده است. به عبارت دیگر او دو منشأ برای قواعد راهنمای عمل قائل است: یکی آنکه «تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و مبدل نشود»^۴ و یکی دیگر به «قلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تبدیل ملل و دول بدل افتد» و مهم جمله‌ای است که خواجه نصیرالدین در پی این تقسیم می‌آورد: «و این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و مبدل نگردد...»^۵

این سخن نصیرالدین از رأی فارابی و ابن سینا دور نیست. فارابی هم فقه را در ذیل حکمت عملی نیاورده بود و ابن سینا بیش از این نگفته بود که قانون زندگی مردمان در جهان اسلام را باید از پیامبر اسلام آموخت بلکه مهم این است که آیا دستورالعملی که از طبع برآمده است با آنچه اقتضای رأی بزرگی با حاصل اتفاق رأی جماعتی بوده است سازگاری دارد یا ندارد. اگر بخواهیم از کنار مسئله بگذریم به آسانی می‌توانیم بگویم چگونه احکام و قواعدی که واضع آن مقام پیامبری داشته و احکام و قواعد موضوعه‌اش در زمره نوامیس الهی است با طبع ناسازگار باشد. خواجه نصیرالدین هم به این نکته متفطن بود، اما وقتی مطلب از صورت کلی خارج می‌شد حکمت عملی مندرج در «اخلاق ناصری» در جنب فقه و کلام (که اتفاقاً نصیرالدین در هر دو ید طولای و مهارتی بسزا داشت) کم‌رنگ و گاهی بی‌رنگ می‌شد و شاید تعارضی هم پیش می‌آمد یا اعتراضی می‌شد که این حکمت عملی یونانی دیگر چه کار است و به آن چه نیازی داریم. ولی اگر این دو با هم بیگانه بودند چگونه در وجود یک شخص با هم جمع می‌شدند؟ مگر نه این است که نصیرالدین فلسفه را با فقه و کلام جمع کرده بود؟ اگر فقه با اخلاق ناصری نمی‌ساخت می‌بایست از یکی اعراض کند و همت در دیگری بندد. تا آنجا که قضیه در عقل عادی و حتی در عقل متجدد امروزی می‌گنجد میان مطاوی کتاب «اخلاق ناصری» که جامع همه اقسام حکمت عملی است و فقه و کلام تعارضی (جز در بیان بعضی آداب جزئی) پیدا نیست. ولی حکم در باب تاریخ فلسفه را به عسقل عادی نمی‌سپارند. یکی از انتراعی‌ترین

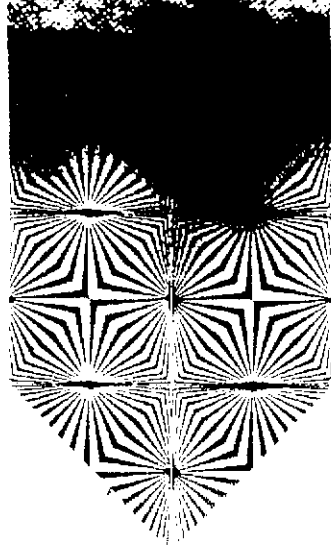
پرسش‌هایی که از لایه‌های تاریخ فلسفه مطرح بوده و اخیراً در همه جا از آن بحث می‌کنند این است که آیا عقل و شرع با هم تعارض دارند؟ پاسخ‌هایی هم که به پرسش داده می‌شود متناسب با آن و به همان اندازه انتزاعی است. قضیه این نیست که جزء جزء کتاب «اخلاق ناصری» را با شرع بسنجند و بگویند با آن سازگاری دارد یا ندارد. مگر می‌توان گفت که عفت و شجاعت و حکمت بد است و نباید از آنها گفت و چرا نگوئیم که جمع این همه عدالت است. مشکل وقتی پیش می‌آید که بپرسیم هر یک از فضایل حکمت و شجاعت و عفت چیستند و از کجا می‌آیند و چگونه و در کجا قوام می‌یابند. اینها در کتاب‌های افلاطونی و ارسطو معنایی داشته‌اند و با اینکه صاحب‌نظران ما کوشیده‌اند این معانی را در متن فلسفه نگاه دارند و تفسیر کنند ظاهراً معنایشان قدری تغییر کرده است. برای اینکه آن پرسش انتزاعی را قدری ملموس و معنی‌دار کنیم آن را به این صورت درمی‌آوریم که آیا عقل مستقل از شرع می‌تواند احکام و قواعدی کلی و اساسی که در شریعت نیامده است وضع کند. اگر بگویند عقل به اقتضای طبع این قواعد را وضع می‌کند می‌توان پرسید که مگر در شرع رعایت طبع نشده است و اگر شده است از کلیات چیزی ناگفته نمی‌ماند که عقل به کشف و بیان آن بپردازد؟ شاید نصیرالدین طوسی که فیلسوف زمان خود بوده است نطقن به این معنی پیدا کرده است که باید حکمت عملی را نه در مرتبه پایین‌تر نسبت به حکمت نظری، بلکه آن را در ذیل مجموعه‌ای از کلمات حکما قرار دهد که او صرفاً ناقل و راوی آنهاست و آنها را گرد آورده و نقل کرده است تا بر فضل و اطلاع مردمان بیفزاید. در این صورت دیگر تعارض آن با هیچ چیز مطرح نیست زیرا نه علم نظری است و نه دستورالعملی است که باید اجرا شود. بنابراین شاید این نظر بی‌وجه نباشد که نصیرالدین طوسی حکمت عملی مأخوذ از یونانیان را مرتب کرد تا ختم آن را اعلام کند، گویی او در واقع گزارشگر تاریخ حکمت عملی در ایران و در عالم اسلام بوده است. ولی قضایای تاریخ به این سادگی‌ها حل نمی‌شود. فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و نصیرالدین به‌طور کلی همه فلاسفه اسلامی با این مشکل مواجه بوده‌اند که جایگاه فلسفه را معین کنند و دشواری کار آنان هنگامی بیشتر می‌شده است که به اخلاق و سیاست یونانیان می‌پرداخته‌اند. به گمان من اگر فارابی به سیاست و به قول خودش به فلسفه مدنی اهتمام تام داشت بدان جهت بود که می‌دانست مشکل وجود فلسفه در عالم اسلامی در همین جا باید حل شود و اگر ابن‌سینا به سیاست نپرداخت و آن را در پایان کتاب «الهیات» و در ذیل بحث نبوت و امامت آورد، هم فارابی و هم ابن‌سینا هر دو حق

داشتند. فارابی می‌اندیشید که فلسفه یک امر واحد است و در زندگی مردمان نیز وحدت پدید می‌آورد و در جایی که فلسفه به عنوان ادب درس آموخته می‌شود، ادب نفس نمی‌تواند با آن نامتناسب باشد، چنان‌که قواعد عمل و زندگی نیز با آن نسبتی کم‌وبیش پوشیده دارد. ابن‌سینا این معنی را خوب دریافته بود که گفت که امام «صاحب عقل اصیل و فضایل شجاعت و عفت و حسن تدبیر است و شریعت را بهتر از هر کس می‌شناسد...» و در سطور پایانی کتاب «الهیات شفا» این فضایل سه‌گانه را که متناسب با دواعی شهوانی و غضبی و تدبیری است، با همان فحوای یونانی‌اش بیان کرده است: «و رتوس این فضایل عفت و حکمت و شجاعت است که مجموع آنها عدالت می‌شود و این همه غیر از فضیلت نظری است و کسی که اینها را با حکمت نظری جمع کند سعادت‌مند است و آنکه با اینهمه به خواص و اوصاف نبوی فایز شود چه بسا که مریب نوع بشر می‌شود و... او سلطان روی زمین و خلیفه خدا در آن است»^۶.

پی‌نوشت:

۱. الاعلام بمناب الاسلام، ص ۲۲۱، به نقل از: روال اندیشه سیاسی، طباطبایی، سید جواد، چاپ چهارم، ۱۳۸۳، صص ۲۲۸ و ۲۲۹.
۲. مقاله دهم شفا مشتمل بر پنج فصل است: ۱. در مبدأ و معاد، ۲. در اثبات نبوت و چگونگی دعوت نبی به سوی خدای تعالی و بازگشت به او، ۳. در عبادات و فواید آنها در دنیا و آخرت، ۴. در عقد مدینه و عقد بیت که همان نکاح و سنن کلی در آن است و ۵. در باب خلیفه و امام و وجوب فرمان‌برداری اینها و اشاره به سیاست‌ها و معاملات و اخلاق.
۳. فصل چهارم از نمط نهم اشارات.
۴. اخلاق ناصری، صص ۴۰ و ۴۱.
۵. همان.
۶. الهیات شفا، صفحه ۴۵۵.





چند توصیه و تذکر به محققان

مباحث عاقل و معقول و علم و عالم و معلوم و جوهر و عرض و علت و زمان و مکان وارد شود، قدری مضحک می‌نماید.

می‌گویند که ما نگفتیم هر نادانی در مسائل فلسفه وارد شود بلکه بحث در شرایط امکان بحث را زائد دانستیم و گفتیم همه اهل فلسفه می‌توانند با هم به بحث و جدال بپردازند و لازم نیست که به مبادی مشترک وابسته باشند. زیرا با این قید که دو طرف بحث باید در اصول و مبادی شریک باشند بحث منتفی می‌شود و اگر بحثی باشد در فروع و جزئیات است.

شرط بحث بحث‌کنندگان اعتقاد به مبادی مشترک نیست بلکه آنها باید از مبادی و اصول یکدیگر با خبر باشند و کم و بیش ربط مسائل و مبادی را درک کنند. پوپر به این ربط قائل نیست. البته فلاسفه گذشته به صراحت این مسئله را طرح نکرده بودند اما به نظر می‌رسد که همه به نحو ضمنی آن را پذیرفته بودند. در عصر ما که سوفیسم (سوفسطایی‌مآبی) در همه شئون شایع شده است، عده‌ای از متفکران و فیلسوفان در مناسبت‌ها و مقام‌های مختلف به طرح شرایط امکان هم‌سخنی پرداخته و برای هر سخن و نکته، جا و مقامی قائل شده‌اند. من در نوشته خود جانب این گروه را گرفته و با پوپر مخالفت کرده بودم و همین مخالفت موجب آزرده‌گی خاطر نویسنده نام شده است. اما اگر بحث و چون و چرا و مخالفت به معنی بی‌احترامی باشد، کسی که به بحث بی‌قید و شرط قائل است در واقع بی‌احترامی به همه کس را بدون قید و شرط تجویز کرده است. وقتی سقراط و افلاطون با سوفسطاییان جدال می‌کردند نه با یک زبان سخن می‌گفتند نه گوش یکسان داشتند. استدلال چیز خوبی است اما اگر گوش استدلال نباشد همه استدلال‌ها هدر می‌شود این قول نیز وجود کسانی است که مداوم از استدلال و معنا دم می‌زنند و هر کس را که با ایشان موافق نباشد به مخالفت با عقل و استدلال متسبب و متهم می‌کنند و خود روشن‌ترین استدلال‌ها را نمی‌پذیرند و اگر به ایشان انتقاد

شخصی نامه‌ای آلوده به انواع عتاب نوشته و مرا ملاحت کرده است که مطالب «مبهم و سطحی و بی‌سر و ته» می‌نویسم و حرمت «فلاسفه حقیقی» را نگاه نمی‌دارم. من در مورد نوشته‌های خود نمی‌توانم حکم کنم اما همواره سعی کرده‌ام حرمت فلسفه و فلاسفه حقیقی را نگاه دارم و گمان نمی‌کنم هرگز در جایی به هراکلیتوس و پارمنیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو و افلوپین و سنت اوگوستن و بوئسیوس و فارابی و ابن سینا و سهروردی و ملاصدرای شیرازی و بیکن و دکارت و کانت و هگل و نیچه و ویلیام جیمز و پیرس و هوسرل و شتار و هیدگر و ویتگنشتاین و گادامر و فوکو و... بی‌احترامی کرده باشم. هرچند که اگر آراء اینها را بدانم قهراً با بعضی یا بسیاری از آن آراء نمی‌توانم موافق باشم.

نامه را می‌خواندم و در خیال و اندیشه دفاع از خود بودم که معلوم شد مراد نویسنده نامه مزبور از فلاسفه حقیقی «کارل ریموند پوپر» است که او را «پرواوزه‌ترین و بزرگ‌ترین فیلسوف علم و سیاست» خوانده بود. وقتی این قسمت نامه را خواندم مشکل اول هم حل شد و دانستم که چرا نوشته‌هایم در نظر نویسنده نامه سطحی و بی‌سر و ته است.

من در شماره‌های اخیر نامه فرهنگ دو نکته در مورد پوپر نوشته‌ام: یکی اینکه او در بحث از فیلسوفان، اقوال و آراء آنان را تحریف می‌کند؛ دیگر اینکه قائل به ربط نیست. به نظر او دو نفر نظرشان هر چه باشد و به هر مبدأ و مبنایی بستگی داشته باشد می‌توانند با هم بحث کنند. ظاهر این مطلب بسیار موجه است زیرا بر طبق آن همه کس می‌تواند بی‌قید و شرط رأی خود را اظهار کند و چه خوب است که اظهار رأی و نظر هیچ قید و شرطی نداشته باشد. اما توجه کنیم که اظهار رأی و آزادی بیان غیر از ورود در یک بحث فلسفی است یعنی اگر این مطلب در سیاست و جبهی دارد در فلسفه بی‌وجه و بی‌معنی است زیرا تصور اینکه هر کس می‌تواند فی‌المثل با ترکیب اتحادی صورت و ماده موافقت یا مخالفت کند و در

پویندگان جوان طریق فلسفه

شود انتقاد را دشمنی با عقل می‌خوانند. اینها در حقیقت گرفتار بدترین و غیرتحقیقی‌ترین جرم هستند و اگر صفت فلسفه خود را انتقادی می‌خوانند منظورشان انتقاد از چیزها نیست که فهم آنها آن را در نمی‌یابد و درست نمی‌دانند.

من با پوپر مخالفت کرده‌ام اما قصد بی‌احترامی نداشته‌ام. البته در جاهای دیگر چیزهایی نوشته بودم و در مورد پوپر حکم‌هایی کرده بودم که اگر آن حکم‌ها موجب آزدگی دوستان پوپر شده باشد نباید تعجب کرد. من نوشته‌ام پوپر فیلسوف بزرگ نیست و چیزی برای آینده نگفته است و ندارد که بگوید. گفته‌ام که او از موضع سیاسی با فلاسفه برخورد می‌کند و حکم فلسفه و آراء همگانی را یکی می‌داند و... کسانی این حرف‌ها را بی‌احترامی به فلسفه تلقی می‌کنند؛ اما اگر بپرسند که این سخنان چرا و در چه شرایطی گفته شده است و به پاسخ آن گوش بدهند شاید سوء تفاهم از میان برود. ولی با

کسانی که گوش سخن نبوش ندارند به تفاهم نمی‌توان رسید وقتی وجود آدمی عین حرف‌های قالبی می‌شود. گوش دیگر چیزی جز همان حرف‌های قالبی نمی‌شوند. یک روش جدلی هم برای نزدیک شدن به تفاهم به نظر من می‌آید و آن این است که بگویم: من که با همه فلاسفه و با تمام آراء ایشان موافق نیستم. اگر می‌نوشتم افلاطون و هیدگر و وینگشتاین و فوکو و دریدا چنین و چنانند و آنها را یاوه‌گو و مهمل باف و فاسد و... می‌خواندم آیا باز هم خاطر دوستان پوپر رنجه می‌شد و به من اعتراض می‌کردند، که به فلاسفه بزرگ معاصر بی‌احترامی کرده‌اند یا برایم دست می‌زدند و به سخنم استناد می‌کردند و آن را مثال ادب بحث جلوه می‌دادند؟

اتفاقاً یکی از اعتراض‌های من به پوپر این است که چرا در مقام سخن گفتن از فیلسوفان و متفکران، زبان تحقیر و توهین و بی‌احترامی می‌گشاید. اگر به فیلسوف نباید بی‌احترامی کرد، افلاطون و ارسطو و هگل در صف مقدم فیلسوفانند و کسی که به اینها بی‌احترامی می‌کند یا به ناسازگاری‌های سخن خود توجه ندارد یا دروغ‌گویی دغلباز است اما بنا را بر این می‌گذاریم که پوپر متوجه



نیست که عیب خود را به دیگران نسبت می‌دهد. یکی از نشانه‌های بیگانه‌گشتگی و تباهی وجود انسان این است که عیب‌ها و صفات‌های زشت خود را در دیگران ببیند و ایشان را از بابت آن عیب‌ها ملامت کند. اگر رسم برچسب زدن در سیاست و در زندگی عمومی بد است، در فلسفه این رسم هیچ وجهی ندارد و پیروی از آن در شأن فیلسوف نیست. دوستان پوپر اگر حقیقتاً دوستدار فلسفه‌اند اول باید استاد و مرشد خود را ملامت کنند که در بسیاری از موارد به جای نقد و نقادی فلسفه، فیلسوفان را هدف تیر تهمت قرار داده و آنان را به اوصاف و صفات ناپسند منتسب کرده است. پوپر راست می‌گوید که حساب فکر از شخص متفکر جداست ولی نمی‌دانیم چرا او و دوستدارانش این اندرز گرانها را خود به گوش نمی‌گیرند. به هر حال وارد شدن در زندگی خصوصی فیلسوفان به صورتی که اکنون رایج شده است ربطی به فلسفه ندارد و غالباً دشمنی با فلسفه و فیلسوف است.

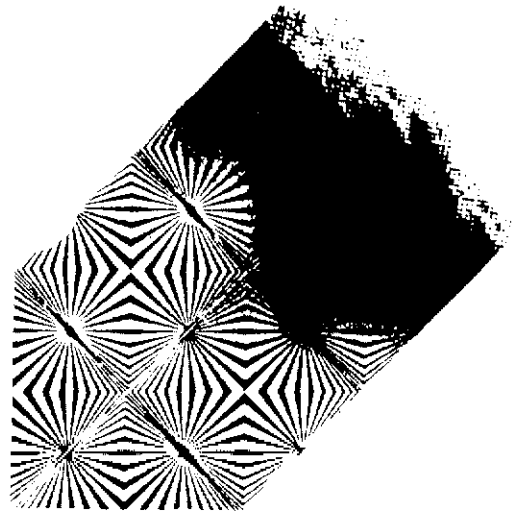
چرا من با شدت در مورد پوپر حکم کرده‌ام؟ پوپری که من در مورد او حکم کرده‌ام، پوپر استاد فلسفه علم نیست. دهها نفر در اروپا و آمریکا و جاهای دیگر به تحقیق در مسائل فلسفه مشغولند که از حیث مرتبه و مقام علمی با پوپر برابرند یا در تفکر به مراتب از او پیشند اما در زمان ما کمتر ذکری از آنان می‌شود و چندان شهرتی ندارند و آرائشان کمتر مورد بحث و چون و چرا و مخالفت و موافقت قرار گرفته است. پس اول باید دید که چرا پوپر در ایران تا این اندازه مشهور شده است.

شهرت همیشه دلیل بزرگی نیست. درست است که بزرگی پایدار می‌ماند و جلوه تاریخی آن را همه کس تصدیق می‌کند اما هر شهرتی دلیل بزرگی نیست؛ بخصوص در زمان ما که در آن نوپرستی رواج و حتی غلبه دارد، چه بسا که شهرت کاذب در حریم فلسفه هم راه یابد و فلسفه‌ها و فیلسوفانی شهرت بیش از حد شایستگی پیدا کنند، چنان‌که در سال‌های بعد از جنگ، ژان پل سارتر به شهرتی رسید که شاید هیچ فیلسوفی در زمان حیات خود به آن نرسیده است. ولی کم‌کم از شهرت او کاسته شد و اکنون ظاهراً در مقام درخور خویش در تاریخ متمکن شده است. پوپر هرگز شهرت سارتر را پیدا نکرد و اگر در ایران اسمش بر سر زبان‌ها افتاد، این امر جهات سیاسی و ایدئولوژیک داشت. گروه‌هایی از جوانان مسلمان و معتقد به انقلاب اسلامی علاقه داشتند که مسلمانی خود را با تجدد و آزاداندیشی جمع کنند و یک پشتوانه فلسفی برای رسم و راه مسلمانی خود پیدا کنند و

در انتخاب مرجع تجدد و آزاداندیشی قرعه فال به نام پوپر افتاد.

البته این اتفاق عجیبی بود که من هنوز هر وقت به آن فکر می‌کنم خاطرم به کدورت یأس و ملال مکدر می‌شود. پوپر نه اهل دین بود و نه کسی با آراء او می‌توانست دین را تفسیر و امروری کند. او با مطلق انقلاب هم مخالف بود. مع‌هذا او فیلسوف مرجع در جمهوری اسلامی ایران شد. در طی دهه شصت من این درد را به هر کس می‌گفتم اعتنا نمی‌کرد و اهمیت نمی‌داد و غالباً خیال می‌کردند که من صرفاً به قصد مخالفت با پوپر و پوپردوستان حرف می‌زنم و هنوز هم نتوانسته‌ام این قضیه را روشن کنم که من به فکر پوپر کاری نداشته‌ام بلکه می‌گفتم که چه کسانی می‌توانند و چه کسانی نمی‌توانند پوپری باشند به این جهت گاهی پیش خود فکر می‌کردم که مبادا به فهم و درک گروه‌هایی از جوانان اهل فضل ما گزندی رسیده باشد که پوپر را راهنمای سلوک طریق دین قرار داده‌اند؛ اما کم‌کم قضیه برایم به نحوی حل شد. و البته وقتی دیدم که سعی در نشان دادن تعارض‌ها به مخالفت و دشمنی حمل می‌شود، دریافتم که دیگر نباید قضیه را فلسفی بدانم. اما بیان این نکته که پوپر با دین و انقلاب میانه‌ای ندارد (که خودش هم حاضر بود این معنی را تصدیق کند و دوستدارانش در ایران هم شاید اکنون دیگر از تصدیق آن ابایی نداشته باشند) حمل بر شدت مخالفت و موجب خشم شدید شد.

البته من فلسفه پوپر را نمی‌پسندم و عمق و دقتی در آن نمی‌بینم؛ اما مگر من افکار رورتنی و یا اوستین را - که از پوپر مقام کمتری ندارند - می‌پسندم؟ شاید نپسندم اما دلیل ندارد که بی‌هنگام با آنان به نزاع برخیزم. من با پوپر هم کاری نداشتم کسی در وضع ما نباید از آغاز و هنوز وارد نشده و چیزی نفهمیده با فیلسوفان نزاع داشته باشد بلکه باید با آراء و افکار و نظرات آنان آشنا شود و بکوشد که اصل و مبنای هر رأی و نظری را درک کند. بنابراین طبیعی بود که وقتی کتاب فقر تاریخی‌گری منتشر شد من به عنوان یکی خواننده کتاب‌های فلسفه خوشحال شدم و مطالعه آن را با علاقه آغاز کردم؛ اما کتاب در من اثر منفی داشت. من هر وقت کتابی از فیلسوفی خوانده‌ام عظمت نویسنده در نظرم بیشتر شده است اما این بار اگر اسم پوپر روی کتاب فقر تاریخی‌گری نبود فکر می‌کردم که یک روزنامه‌نویس انگلیسی (و نه آمریکایی و اروپایی) آن را نوشته است. زیرا اولاً سبک و لحن نوشته روزنامه‌ای است. ثانیاً نویسنده با اینکه داعیه دفاع از عقل و استدلال



نیست. از جمله آن ملاک‌ها پروای آینده داشتن و گوش فرا دادن به سخن زمان و تسلیم بودن به تفکر و مقدم داشتن مصلحت حقیقت بر مصالح دیگر است. یعنی فیلسوف تفکر را وسیله رسیدن به مقاصد عادی قرار نمی‌دهد. پوپر به این اصل قائل نیست و هر فکری را با لیبرالیسم خود می‌بیند و هر چه را با آن موافق نیابد دور می‌اندازد. اگر پوپر در این حد متوقف می‌شد با او می‌توانستیم کنار بیاییم زیرا قاعدتاً او می‌بایست به آزادی بیان و به نظر دیگران احترام بگذارد. اما این مدافع آزادی ظرفیت تحمل آراء مخالف ندارد و به این جهت بحث با او مشکل است. این هم یکی از مشکل‌های من بود که میان اقوال و آراء پوپر و روحیه او تعارض و ناسازگاری می‌دیدم. ولی اگر بدانیم که عقل انتقادی در نظر پوپر داشتن داعیه و رأی فضولی است مشکل اخیر آسان می‌شود وقتی کسی می‌گوید فلسفه باید انتقادی باشد و خود به سخن هیچ‌کس گوش نمی‌کند و هیچ مخالفتی را بر نمی‌تابد و فهم خود را فهم درست و ملاک و میزان همه چیز می‌داند، با او چه می‌توان کرد؟

کسی که به آزادی دل بستگی دارد، حتی آنکه شعار آزادی می‌دهد، می‌تواند رأی و نظر خاص داشته باشد و بسیاری آراء دیگر را نپسندد و رد کند اما نفرت و کینه با آزادی و آزادیخواهی نمی‌سازد. پوپر در مواردی با لحن کینه و نفرت از افلاطون و ارسطو و هگل و نیچه و هایدگر و یاسپرس یاد کرده است. بعضی از پیروان او نیز که پی در پی از حجّت و دلیل می‌گفتند وقتی به حجّت در می‌مانند، رشته خصومت می‌جنبانند و به تکفیر و تفسیق، که خود آن را زشت می‌شمردند، می‌پرداختند و شنیده‌ام شخصی که با یک مجله فرهنگی همکاری داشته ادامه همکاری خود را موقوف به این کرده بود که نام فلان شخص در مجله نیاید. اینها که نام مخالف را نمی‌توانند بشنوند اگر به قدرت سیاسی دست یابند با مخالفان چه می‌کنند؟ راستی چرا در دل برخی از کسان که نام آزادی بر زبان دارند تخم خودرایی و استبداد و کین توزی نهفته است؟ این خشونت و کینه توزی از هر ناحیه‌ای که باشد بد است اما وقتی با جان کسانی که فریاد آزادیخواهی‌شان همه جا را پر کرده است عمین شده باشد بیشتر باید نگران بود.

من اکنون در صدد تحلیل این اوضاع نیستم. قصدم این بود که بگویم پوپر با نقاب دفاع از آزادی به ایران آمد اما این دفاع، دفاع لفظی صرف بود و مدافعان به توابع و لوازم شعار خود پایبند نماندند. گویی مرادشان از بحث

دارد بیشتر به جدل و مغالطه پرداخته و فی‌المثل در باب اقوال و آراء و عقاید به اعتبار نتایجی که از آنها حاصل می‌شود حکم کرده است. ثالثاً به جای رد تاریخ‌نگاری برداشت و تلقی خود از آن را رد کرده است.

کار فیلسوف این نیست که به زبان تبلیغات سخن بگوید و بنویسد و برای اینکه از قدر مخالفان بکاهد نقاط ضعف روحی و اخلاقی ایشان را به رخ مردمان بکشد (یعنی بنا را بر این بگذارد که خطاب به غیر اهل فلسفه سخن بگوید و در نتیجه از عالم فلسفه خارج شود) یا آرای را که نمی‌پسندد، زشت و ناروا و خطرناک و مخالف اخلاق جلوه دهد. فیلسوف یافته‌های تفکر خود را تفصیل می‌دهد نه اینکه به رد و نفی دیگران اقتصار کند. رد و نفی صرف، کار سوسفطایی است. فیلسوف در ضمن تفصیل آراء خود، هر جا که مقتضی باشد به اقوال فیلسوفان دیگر رجوع می‌کند و در آن اقوال به بحث می‌پردازد ولی قصد او رد آن اقوال نیست و اگر فیلسوفی نظر فیلسوف دیگر را بدون رجوع به مبادی او (البته بدون توجه و تذکر به این معنی) رد کند از فلسفه روگردانده و در نزاع معمولی کوچک و بازار وارد شده است. هر فلسفه‌ای یک کل است و همه مسائل آن به مبادی خاص باز می‌گردد؛ حتی دیوید هیوم که کل را امر اعتباری می‌دانست تمام آراء و اقوالش فرع بر اصول و مبادی مقبول او بود.

اطلاعی که من از آراء پوپر دارم نسبت به آنچه از فیلسوفان معاصر می‌دانم بیشتر است و حتی شاید همه کسانی که در ایران با فلسفه سر و کار دارند، پوپر را بهتر از کواپن و رورتی و دریدا و فوکو و گادامر و ریکور و کوهن و فیرابند می‌شناسند؛ ولی من نمی‌خواسته‌ام که این طور باشد. این شناخت در وضع و موقع خاص سال‌های اخیر تاریخ ما حاصل شده است و اگر این وضع پیش نیامده بود من به جای اینکه کتاب پوپر بخوانم، آثار فیلسوفان دیگر را که بیشتر با زمان انس دارند می‌خواندم. می‌گویند با این قیاس، پوپر را تحقیر کرده‌ام و او را فیلسوف عصر به حساب نیاورده‌ام. با ملاکی که من دارم پوپر فیلسوف عصر

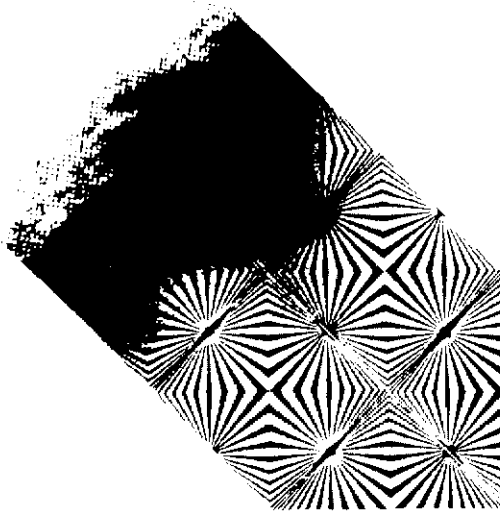
آزاد این بود که خود با هر چه دیگران می‌گویند مخالفت کنند اما هیچ مخالفتی را بر نتابند. من نمی‌گفتم آزادی بد است بلکه می‌گفتم چرا کسانی که این همه دم از آزادی می‌زنند آن را منحصرأً برای خود می‌خواهند و به مخالف خود مجال گفتن نمی‌دهند و اگر بتوانند مخالف و سخن مخالف خود را بدنام و لجن مال می‌کنند. کسی می‌گفت که در یکی از روزنامه‌ها مقاله‌ای می‌خوانده و مطالب مقاله را آشنا یافته و چون حدس می‌زده است که مأخذ مقاله نوشته خود او باشد به ذیل نوشته رجوع کرده و دیده است که جای اسم نویسنده و عنوان کتاب خالی است و صرفاً شماره صفحات مشخص شده است. بعد از تحقیق معلوم شده بود که مقاله از چشم ناظران مدعی آزادیخواهی که در روزنامه نفوذ داشتند دور مانده و مقاله چاپ شده و در آخرین لحظه کاری جز حذف نام میسر نبوده است. پس نام نویسنده و اسم کتاب را حذف کرده بودند و شماره صفحه را باقی گذاشته بودند.

اینجا بحث از جامعه باز نیست، بحث این است که این جامعه باز که حرف‌های صاحبانش شأن و احترام قدسی پیدا می‌کند و نام مخالفانش نباید به زبان بیاید و نوشته شود، با کدام در و پنجره و به کدام سمت و به روی چه چیز و کدام افق باز است؟ ولی چه کنم که این سخن را دشمنی با پوپر دانستند. من تذکر می‌دادم که آزادی با کین‌توزی و غلبه‌جویی سازگار نیست و پیروی از شعار «هدف وسیله را توجیه می‌کند» به هر صورت که تعبیر شود با استبداد مناسبت دارد. توجه کنیم که هر کس بگوید با استبداد مخالفم و با صورتی از استبداد مخالفت کند، ضرورتاً در جانب آزادی و حتی دموکراسی قرار ندارد بلکه شاید می‌گوید که من باید مستبد باشم و استبداد حق من است.

چندی پیش، در مجلسی آقای احمد آرام، پیر مترجمان و نویسندگان ایران، از من پرسید که چرا با پوپر مخالفم. در آن مجلس جای بحث و مجال توضیح نبود. من در هیچ جا و در هیچ مجلسی نمی‌توانم وضع خاص خود را در اثوب فکری بدید آمده در سال‌های اخیر، روشن کنم. مع‌هذا چون نویسنده نامۀ عتاب‌آلوده هم پرسیده‌اند «چه اصراری دارم که با پوپر مخالفت کنم» سعی می‌کنم.

ما معمولاً در مواجهه با یک رأی و نظر یا موافقیم یا مخالف، اما وضع منحصر در مخالفت و موافقت نیست. ما ممکن است با یک حکم موافق باشیم اما بگوییم جای آن اینجا و اکنون نیست و شاید با رأیی مخالف باشیم و آن

را به کلی نامتناسب با موقع و مقام بدانیم. اگر مطالب پوپر را یک گروه غیرسیاسی دانشگاهی و اشخاص غیردینی منتشر می‌کردند من در باب آراء او چیزی نمی‌نوشتم یا طور دیگری می‌نوشتم. مشکل این است که به نظر من نه فقط افکار پوپر (جز در مسئله استقراء و اعتبار حکم علمی که این هم چیز مهم و تازه‌ای نیست) معمولی و عادی است بلکه با کمال تعجب دیده‌ام کسانی که در ظاهر با او هیچ مناسبتی ندارند آرائش را با سلام و صلوات در جایی قول فصل در فلسفه قلمداد کرده‌اند که در آنجا نه موافقان حکومت می‌توانند با او هم‌سخنی داشته باشند و نه حتی مخالفان می‌توانند با او در یک صف قرار بگیرند زیرا پوپر علاوه بر اینکه از تفکر دینی و انقلاب بیزار است با غرور غریبش همه چیز عالم توسعه نیافته، حتی آزادیخواهی‌اش را تحقیر می‌کند. سخن من این بوده است که بگذارید پوپر سرجای خود در مقام استادی فلسفه علم بماند و برایش در کوچه و بازار بوق و کرنا نزنیم و لحن سخن او را که ایدئولوژیک و تبلیغاتی است تندتر و شدیدتر و تبلیغاتی‌تر نکنیم. شاید تبلیغات (پروپاگاندا) چیز بدی نباشد اما جای آن بازار و میدان تجارت است. اعتقادات را هم باید به روش نیکو ترویج و تبلیغ کرد و آموخت. اما فلسفه و علم را به زبان خاص علم و فلسفه و در جای خود مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌دهند و به اهل آن می‌آموزند. اگر پوپر را از کتاب فلسفه به بازار و روزنامه نمی‌آوردند و او را مرشد و راهنمای علم و عمل قرار نمی‌دادند، من هم راجع به او چیزی نمی‌گفتم. وقتی یک گروه از اهل فلسفه پوپر را می‌شناسند اما از آراء ویتگنشتاین بسیار کم می‌دانند، این تبعیض را چگونه باید توجیه کرد؟ اگر ما را ملامت کنند که شما فرق دوغ و دوشاب را نمی‌دانید و در نمی‌یابید که عمق و تاثیر ویتگنشتاین با پوپر قابل مقایسه نیست چه بگوییم؟ راستی ما چرا پوپر را می‌شناسیم و از مرلوپوتنی و فوکو و دریدا و کوهن و گادامر که شاید پوپر در حد هیچ یک از آنان نباشد، تقریباً خبری نداریم و چیزی نمی‌دانیم؟ نمی‌گوییم پوپر را نخوانیم بلکه می‌پرسیم چرا و از چه رو باید از آن همه فیلسوفان صرف نظر کرد و از میان همه آنها این یکی را برگزید؟ اگر وجهی دارد باید بدانیم وجه آن چیست و اگر بی‌وجه است باید در اهلیت خود برای ورود در فلسفه شک کنیم. کسی که میان فلسفه و غیر فلسفه و عمیق و سطحی و بجا و نابجا فرق نمی‌گذارد با فلسفه چکار دارد و از فلسفه چه در می‌یابد؟ من در واقع پرسیده‌ام چرا پوپر و چرا نه باشلار و نه توماس کوهن یا



کوابین و فیرابند؟ آیا این پرسش حاکی از دشمنی است؟ شاید بگویید ما پوپر را می‌پسندیم و آراء او را دوست می‌داریم و به نشر آن می‌پردازیم و هر کس دیگر هر فیلسوف دیگری را ترجیح می‌دهد آراء او را بیاموزد و منتشر کند. این حرف ظاهراً موجه است. اگر کسی یا کسانی خواسته‌اند به نشر افکار پوپر بپردازند نه فقط هیچ باسی بر آنان نیست بلکه کارشان قابل تقدیر است؛ به شرط آنکه پوپر را ملاک و میزان فلسفه ندانند و فلسفه‌ها را با آراء او نسنجند و اگر سنجیدند در این میزان ننگنجد تعلیم آنها و آنها را منع نکنند و آنها را بیمار و منحرف و فاسد العقیده و فاشیست و طرفدار قسرت و ... نخوانند.

آیا باز هم باید توضیح بدهم و بگویم که چرا با پوپر مخالفم؟ چنان‌که گفتم من کاری به پوپر نداشتم. پوپر که با سلام و صلوات آمد، با اینکه چیزی از او خوانده بودم به خود گفتم: راستی این آقا کیست و از کجا می‌آید و نکند که من او را درست بجا نیاورده باشم. وقتی بیشتر تحقیق کردم دیدم که دلبستگی جوانان مسلمان به او هیچ وجهی ندارد و من هم حقیقتاً با اصول او و بسیاری از نتایجی که گرفته است مخالفم. یکی از آن اصول همین است که هر فلسفه‌ای را با فلسفه دیگر می‌توان سنجید و برای بحث هیچ قید و شرطی نباید قائل شد. این حرف ظاهراً موجه است اما در آن بحث فلسفه با اختلاف‌های هر روزی که در معاملات پیش می‌آید خلط شده است. در امور هر روزی اگر کسی بگوید چرا فلان چیز گران است او را ملامت نمی‌کنند که چرا اقتصاد نخوانده از مسئله اقتصادی حرف می‌زند اما فلسفه مطلب کوچک و بازار نیست و همه کس نمی‌تواند در فلسفه وارد شود و هر وقت و هر جا، هر چه می‌خواهد بگوید. از اولین آثار و نتایج این اصل این است که در فلسفه، دیگر کسی به اصول و مبادی نپردازد و هر کس از احکام و نتایج هر چه را که پذیرفته است ملاک حکم در باب فلسفه‌ها قرار دهد.

در این صورت بحث خیلی زود به فحاشی و بدزبانی می‌کشد و بی وجه نیست که می‌بینیم پوپر به افلاطون و ارسطو و هگل ناسزا می‌گوید. او در مورد نیچه چه می‌تواند بگوید جز اینکه او را دیوانه و مخبوط و بیچاره بخواند؟ ممکن است بپرسند که اگر نیچه آثار پوپر را می‌خواند در حق او چه حکمی می‌کرد. شاید پاسخ این باشد که نیچه اصلاً پوپر را نمی‌خواند و در مورد او هیچ چیز نمی‌گفت و به توهین و ناسزای او هم پاسخ نمی‌داد. میان فیلسوفان در دو صورت بحث امکان دارد: یکی اینکه به اصول مشترک تعلق داشته باشند و دیگر اینکه

اگر در اصول و مبادی با هم اختلاف دارند به اختلاف مزبور واقف باشند (که البته در این صورت بحث و نزاعشان هم در مبادی خواهد بود). در غیر این صورت بحث مورد ندارد و اختلاف به تقار و کدورت و دشمنی‌های خصوصی و گروهی می‌انجامد. اصلاً شرط احترام به رأی و فکر دیگری این است که بپذیریم آن رأی و نظر اصل و اساسی دارد که به آن باز می‌گردد و اگر صاحب آن را مخطی می‌دانیم می‌گوییم او از اصل درست نتیجه نادرست گرفته است و از جهت بستگی به اصل درست، به او وقع و حرمت می‌نهم؛ یا شاید بر روش استنباط او صحه بگذاریم اما اصل مورد استناد او را نمی‌پذیریم که در این مورد هم وجهی برای احترام وجود دارد. اما اگر سخنی را که نمی‌پذیریم مستند به هیچ اصلی ندانیم چرا باید به آن گوش بدهیم؟

پوپر ظاهراً برای اینکه آزادی را محدود نکند حتی پابندی به اصول را هم لازم نمی‌داند زیرا این پابندی به نظر او قید و بندی در پای آزادی است. اما در این صورت فکر و عقلی که پوپر داعیه دفاع از آن دارد فدا می‌شود. این سخن سوفسطایی است که پابندی به اصول مورد ندارد و هر کس در بحث هر چه می‌خواهد می‌تواند بگوید. معنی و نتیجه این سخن آن است که فیلسوف و عامی با هم فرقی ندارند (و این سخنی است که در عالم کنونی از آن استقبال می‌شود). اما مطلب به همین جا پایان نمی‌یابد بلکه به ردّ و نفی تفکر و گاهی به خشونت و استبداد رأی می‌انجامد و پیداست که در این صورت احترام به آراء و افکار لفظ توخالی می‌شود. این وضع گرچه به یک اعتبار نشانه تناقض ذاتی فکر پوپر یا لاقبل گواه ناسازگاری در آن است، در حقیقت مظهر تاریخی است که در آن درخت تاریخ غربی همه آثار و ثمرات خود را به بار آورده و باطن آن آشکار شده است.

از ابتدای تاریخ جدید غربی آزادی از قدرت و استیلای بشر بر بشر منفک نبوده است یا لاقبل امروز

می‌توانیم این همبستگی را در سیاست غرب و در تفکر فیلسوفان دوره جدید بیابیم؛ اما در اوایل قرن نوزدهم و در قرن هجدهم این پیوستگی به وضوح دیده نمی‌شد (گرچه هنوز هم چندان واضح نیست که چشم‌های کم‌سو و فکرهای ضعیف آن را ببینند و بیابند) و اگر کسی آن را می‌دید، ملازم بودن آزادی و قدرت‌طلبی در نظرش عجیب و غیرعادی جلوه نمی‌کرد. اصلاً بحث عادی بودن و غیرعادی بودن نیست. چیزی که در ابتدا به صورت آزادی ظاهر شده بود و در باطن با استیلا ملازمت داشت اکنون شأن استیلای آن غالب و ظاهر است هر چند که هنوز نام آن آزادی باشد. اگر پوپر از آزادی می‌گوید و حتی در مقام دفاع از آزادی حرمت آراء مخالف را نگاه نمی‌دارد و مخصوصاً تشکیک در دوام قدرت غرب و تصوّر آینده‌ای که در آن غرب قدرت مستولی نباشد مایه پریشانی او می‌شود و با کینه و نفرت، تفکر در باب ماهیت غرب و آینده آن را نفی می‌کند، در حقیقت کاری به آزادی ندارد بلکه سخنگوی نیروهایی است که در درون تمدن غربی برای نگاهداری آن در کارند. آیا وقتی از چنین شخصی ایدئولوگ جهان سوم و راهنمای جامعه دینی می‌سازند نباید تعجب کرد؟ من خود از این واقعه تعجب نکردم اما از اینکه کسی تعجب نکرد هنوز هم متعجبم.

تعلیم دیگر پوپر اندیویدوالیسم به معنی مذهب اصالت «فرد منتشر» است. این اندیویدوالیسم در مقابل



کسلکتیویسم (مذهب اصالت جمع) قرار دارد. در اندیویدوالیسم آدمی همین وجود طبیعی و عادی فردی است و در کسلکتیویسم فرد مظهر جامعه و روح جمعی است. در این هر دو، حقیقت آدمی پوشیده می‌ماند. آدمی به یک اعتبار فرد است و به اعتبار دیگر، فرد یک انتزاع است و بی‌جمع و جامعه بشری فرد آدمی هم وجود ندارد. اما فردیت و جمعیت معرف ذات بشر نیست. فرد به معنایی که فی‌المثل در اندیویدوالیسم فرض می‌شود فردیت ندارد بلکه منحل در غوغا و تابع مد و مطیع امیال و اهواء است و فردیت او نام و ننگ اوست. اما اگر کسی بگوید فرد عقل و خرد و اخلاق و دین دارد باید توجه کند که اینها همه فرع نسبت است و جایی که نسبت باشد فردیت ضعیف می‌شود.

به گمان من لازمه مذهب اصالت فرد این است که آدمی به خور و خواب و خشم و شهوت تحویل شود و این تلقی از آدمی در شرایط تاریخی کنونی نه فقط سست است بلکه آثار تربیتی سوء دارد. چه لزومی دارد و چگونه می‌توان به مردم القا کرد که وجود آنان چیزی جز مجموعه نیازها و استعدادها نیست و عقلشان هم تابع حرص و هوس است؟ مردمی که خود را عین حرص و عقل خادم حرص و شهوت و ناظم گذران معیشت می‌دانند، از عهده چه کار بزرگی برمی‌آیند و آیا تعلیم فردیت به آنها در حکم توجیه گلیم خود را از آب به در بردن و جز به سود خود به چیزی نیندیشیدن نیست؟ آیا در این اندیویدوالیسم همدلی و هم‌سخنی و همداستانی که در ذات بشر است، نفی نمی‌شود و با نفی همداستانی، مهر و معرفت پوشیده نمی‌ماند و گرگ‌صفتی جای آن را نمی‌گیرد؟ البته این فرد آدمی است که از مقام «او ادنی» درمی‌گذرد یا به درکات اسفل‌السافلین فرو می‌افتد. ولی فرد به معنی حقیقی آن در نسبت، فرد می‌شود، والا گم است حتی اگر درس خوانده و عالم باشد. من دکارت و کانت و فیخته هم، من صرفاً مصلحت‌اندیش و آشنا با قواعد منطق صوری و صاحب عقل متبع در این منطقی نبوده‌ام. اینها هر یک خود را سلطان روی زمین می‌دیده‌اند و غرب به رهبری آنها بر عالم مستولی شده است. پیداست که وقتی کمال در قدرت و غلبه باشد تمتع و فراخی معاش اهمیت پیدا می‌کند ولی آدمی که دمام سودای تمتع در او دمیده می‌شود به قدرت و سلطنت نمی‌رسد.

اکنون کسانی گمان می‌کنند که اگر فکر آخرت فراموش شود دنیای مردمان رو به آبادی می‌رود، گویی مانع آبادی دنیا فکر آخرت است. این قبیل سخنان ما را به

سهل‌انگاری و ساده‌اندیشی می‌کشاند و دریغ‌ناک صد سال تجربه تاریخ برای ما کافی نبوده است که به بیهودگی این حرف‌ها پی ببریم. گیریم که آخرت اندیشی مانع آبادی دنیاست؛ مگر می‌توان آخرت‌اندیشی را (من اصطلاحی را بکار می‌برم که در سال‌های اخیر متداول شده است و مقصودم از آن اعتقاد به روز جزا و حیات پس از مرگ است) از میان برد؟ یا حتی در زمینه سیاست، چون استبداد ضد دموکراسی است آیا مستبدان باید پشتیبان شوند و به پای خود بیایند و توبه کنند و حکومت را به مردم بسپارند؟ و به فرض اینکه چنین شود، آزادی و آبادی جای استبداد و خرابی را می‌گیرد؟ مردم را در ضعف و ناتوانی شان نوازش کردن و کارهای دشوار را در نظرشان آسان جلوه‌دادن نه دستگیری و آموزگاری بلکه فریب و تخدیر و نگاه داشتن ایشان در غفلت است.

الفای اندویدوالیسم در شرایط کنونی غرور و غفلت ما را بیشتر می‌کند (اگر مراد از اندویدوالیسم اثبات تفکر و خرد و همت است - و می‌دانیم که کسانی با این قصد از اندویدوالیسم سخن می‌گویند - مطلب دیگری است که سخن من ناظر به آن نیست)، با پدید آمدن این غرور و غفلت، پوستگی و هماهنگی و هماهنگی و هم‌سخنی به سستی و پریشانی و گنگی مبدل می‌شود. این مطلب به نحوی به مسئله کل و جزء مربوط می‌شود که فعلاً مجال بحث آن نیست.

من نمی‌خواسته‌ام پوپر را رد کنم بلکه در آثار او و در نحوه تبلیغ و ترویج آرائش مطالبی بیافته‌ام که با تفکر مناسب ندارد و شاید به تفکر زبان برساند.

۱. پوپر چون قائل به کثرت است و وحدت را اعتباری صرف می‌داند قائل به ربط نیست و هیچ چیز را شرط هیچ چیز نمی‌داند و اگر نسبتی قائل باشد نسبت تأثیر و تأثر امور متباین در یکدیگر است.

۲. به نظر او بازگرداندن قضا یا احکام به مبادی و اصول وجهی ندارد و هر حکمی را باید مستقل در نظر آورد و آن را تصدیق یا تکذیب کرد.

۳. در کارها باید به نتیجه اندیشید و قصد و نیت هرچه باشد اهمیت ندارد.

۴. پوپر هرچا لازم بداند اقوال دیگران را با میل و رأی خود تفسیر می‌کند.

۵. پوپر به بزرگان فلسفه و فیلسوفان بزرگ دشنام می‌دهد و آنها را به دغل کاری متهم می‌کند گویی تفکر آنها تابع ملاحظات و مقاصد و مصالح شخصی و گروهی بوده و هر سخنی را برای یک مقصود عملی گفته‌اند. البته

وقتی این ملاحظه کاری و حسابگری را به قدرت‌های غربی نسبت دهند پوپر فریاد برمی‌دارد که این تئوری توطئه است و تئوری توطئه باطل است. گویی قدرت‌های بزرگ اصلاً توطئه نمی‌کنند اما افلاطون و ارسطو در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد توطئه کرده‌اند که در سال ۱۹۳۳ در آلمان هیتلر و حزب نازی او به قدرت برسند! گویی در سیاست از توطئه نباید سخن گفت بلکه توطئه کار فیلسوفان است!

۶. پوپر در تخطئه فیلسوفان فنون تبلیغات را در کار می‌آورد و آنان را به صفاتی که در نظر مردم زشت و ناپسند است، متصف می‌کند و حال آنکه خود سفارش می‌کند که به گفته بنگرند نه به گوینده. اگر باید به گفته نگاه کرد چرا باید همه عیب‌های فیلسوف مخالف را زیر ذره‌بین گذاشت و به رخ مردم کشید و چرا کسی که خود قائل به اباحه است ناگهان مفتش و محتسب می‌شود و چهره عبوس می‌کند و عیب (احیاناً وهمی) مردمان برملا می‌سازد؟

۷. پیداست که هیچ کس با تمام مطالب یک نویسنده یا فیلسوف مخالف نیست. پوپر هم درست می‌گوید که به گفته بنگرید نه به گوینده، که البته سخن مشهور قدیم است و در عداد کلمات مولای متقیان علی (ع) نیز نقل شده است. عیب‌کار این است که او (و شاید پیروانش نیز) گاهی حرف‌های خوب می‌زنند اما خود به آنچه می‌گویند عمل نمی‌کنند. آنها وقتی از مخالفان خود حرف می‌زنند، (شاید نادانسته) پرونده پزشکی او را هم مرور می‌کنند تا اگر در آن چیزی برای بدنام کردن یافتند به نام ذکر واقعیت بنویسند. البته کار خوبی است که مردمان را اندرزه‌های خوب بدهیم اما کسی که اندرز خوب می‌دهد و خود بدان عمل نمی‌کند بهتر است که اصلاً اندرز ندهد.

زنها که محققان جوان فلسفه با تفکر و متفکران عناد و دشمنی نکنند. این رسم ناپسندی که در سال‌های اخیر در غرب (و تا حدی در کشور ما) پدید آمده است که برای مخالفت با تفکر به پرونده سازی برای فیلسوف می‌پردازند، درخور اهل فلسفه نیست. فیلسوف در مقام تفکر از منافع و مصالح شخصی و مقاصد خصوصی و گروهی در می‌گذرد و چیزی که می‌گوید و پایدار می‌شود به شخص او تعلق ندارد. بنابراین، فلسفه گرچه به سیاست مدد می‌رساند، وسیله‌ای برای رسیدن به اغراض و مقاصد سیاسی نیست و کسی که از فلسفه وسیله می‌سازد نباید در زمره فیلسوفان و اهل فلسفه شمرده شود، هرچند که ممکن است سופسطایی یا اپیدئولوگ باشد.

است. ما فعلاً به جدل و نسبت آن با علم کلام کاری نداریم. همین قدر می‌گوییم که جدل خاص اهل کلام و متکلم نیست بلکه فی‌المثل اهل سیاست و ایدئولوژی هم می‌توانند به آن متوسل شوند. اما سیاست و ایدئولوژی و کلام گرچه هر یک ممکن است جلوه‌ای از فلسفه با خود داشته باشند، صورت متبذل و مبدل فلسفه نیستند و حال آنکه سفسطه فلسفه فاسد است و یکی از آشکارترین نشانه‌های فساد فلسفه را در تعرض به روش مشاغیه می‌توان یافت.

با هر فلسفه‌ای می‌توان مخالف بود اما کسی که از فیلسوف یا از فلسفه‌ای بیزار است با اهل فلسفه نمی‌تواند هم‌سخن شود و ناچار در مقابل ایشان طریق مشاغیه پیش می‌گیرد، و بدانیم که هرچا هرکس به این طریق رو کند فیلسوف نیست یا از فلسفه خارج شده است. متقدمان ما گرچه از صورت و ماهیت منطقی سفسطه و مغالطه اطلاع داشته‌اند، سفسطایی یا درست بگویم سفسطاییان را چنان‌که باید نمی‌شناخته‌اند و گاهی آنان را جاهلان خوانده‌اند. چنان‌که سعدی در گلستان نوشته است: «سنت جاهلان است که چون به دلیل از خصم فرو مانند سلسله خصوصت بجنابند...».

روان‌شناسی فیلسوف، یعنی نفسانیات او، در تفکرش هیچ اثری ندارد و اگر قرار باشد که تفکر یک فیلسوف با شعر شاعری را با انتساب او به عیب و انحراف و فساد و بیماری طرد کنند و ناچیز بشمارند، تفکر را با چیزی سنجیده‌اند که ملاک تفکر نیست ملامت صاحب‌نظران و اندرز دادن به ایشان نیز در شأن همه کس نیست و وقتی فی‌المثل کسی که خود مروج اباحت و لابیالی‌گری است تفکری را به این عنوان که صاحبش فلان خلق زشت یا عیب اخلاقی داشته است بد جلوه می‌دهد، این شوخی تلخ زمانه است و باید از آن ترسید.

رضا داوری اردکانی

از جمله چیزهای دیگری که گمان می‌کنم نتیجه آموزش‌های پوپر در ایران باشد این است که فلسفه معاصر اپیستمولوژی است. کسی که می‌خواهد در باب فلسفه معاصر سخن بگوید، باید تفکر معاصر را در تمامیت آن بشناسد. اگر مقصود از اپیستمولوژی بحث رسمی در شناسایی است قسمت ناچیزی از فلسفه معاصر در ذیل اپیستمولوژی قرار می‌گیرد؛ اما اگر اپیستم را به معنای وسیع در نظر آوریم، فلسفه تمام فیلسوفانی که در باب ماهیت تجدد و تاریخ جدید بحث کرده‌اند نوعی اپیستمولوژی می‌شود. ولی آیا فوکوکه از اپیستم بحث می‌کند اهل اپیستمولوژی است و اپیستمولوژی او در مقابل انتولوژی قرار دارد؟ آیا گادامر صاحب کتاب حقیقت و روش به جای انتولوژی به اپیستمولوژی پرداخته است؟ آیا اعضای حوزه فرانکفورت اهل اپیستمولوژی هستند؟ از ریچارد رورتی چیزی نمی‌گویم که صریحاً با اپیستمولوژی مخالفت کرده است. فلاسفه بزرگ معاصر هیدگر و ویتگنشتاین و فوکو و دریدا و گادامر و کوهن هستند. فلسفه کدام یک از اینها اپیستمولوژی به معنی مشهور لفظ است؟ مبدا محققان جوان فلسفه این رسم را فرا بگیرند که آنچه را خود نمی‌پسندند ناچیز یا نابود انگارند. آنکه می‌گوید فلسفه معاصر اپیستمولوژی است اگر از مطاری آثار فلاسفه معاصر خبر ندارد نباید اظهار نظر کند و اگر خبر دارد و هرچه را که غیر از اپیستمولوژی باشد، یا خود دوست نمی‌دارد، فلسفه نداند باید از تلقی ایدئولوژیک نسبت به فلسفه خارج شود و الا با فلسفه انس پیدا نمی‌کند و اگر در تمام عمر به فلسفه اشتغال ورزد اهل فلسفه نمی‌شود.

تفکر آزادی است و چیزی از آزادی به قلمرو علم نیز سرایت کرده است. یعنی این بی‌نظری و بی‌طرفی که از جمله شرایط پژوهش تلقی شده است سایه آزادی تفکر است. رسیدن به این بی‌نظری و بی‌طرفی حتی در منطقه محدود علم آسان نیست. نباید توقع داشت که هر کس قلم به دست می‌گیرد و چیزی می‌نویسد به حکم آزادی بنویسد بلکه مقصود این است که نویسنده و شاعر و فیلسوف باید از اغراض و از خواهش و بایش و به‌طور کلی از بند خود آزاد باشند. به عبارت دیگر، شاعر و متفکر در احوال شاعری و در اوقات تفکر از خویش فارغند:

تو میندار که من شعر به خود می‌گویم

تا که بیدارم و هوشیار یکی دم نزم

پیمودن طریق مشاغیه (مغالطه) و جدل و برهان به ترتیب از آن سه گروه سفسطاییان و متکلمان و فیلسوفان

دکتر داوری: از تشریف‌فرمایی استادان گرامی متشکرم. چنان‌که استحضار دارید بحث ما دربارهٔ نسبت سیاست و فلسفه است. در حقیقت، در اینجا نمی‌خواهیم، بحث صرفاً فلسفی داشته باشیم، بلکه می‌خواهیم ببینیم در تاریخ فلسفه چه تحولی در علم سیاست و فلسفهٔ سیاست واقع شده است. من احساس می‌کنم که هم اکنون سیاست رنگ فلسفه به خود گرفته است و بعضی از استادان فلسفهٔ سیاست به این معنی فکر می‌کنند که دوباره سیاست جزئی از فلسفه باشد. در قرن نوزدهم که علم اجتماعی تأسیس شد، علم سیاست هم کم و بیش استقلال پیدا کرد. اما اکنون تمایلی به بازگشت به فلسفه وجود دارد و نویسندگان کتب سیاسی به فلاسفه تشبه می‌کنند و به این جهت می‌بینیم که بعضی کتاب‌های سیاست، به خصوص کتاب‌هایی که متضمن مطالب استراتژیک است، به روش کم و بیش فلسفی نوشته شده است.

خرد و سیاست

دکتر داوری:

آیا واقعاً نسبت تازه‌ای

بین سیاست و فلسفه برقرار شده است؟

آیا نسبت سابق مستحکم‌تر شده است؟

میزگرد این شماره به خرد و سیاست اختصاص دارد. در این میزگرد آقایان دکتر علی‌رضا بهشتی، دکتر محسن کدیور، دکتر ولی‌رضا نصر، دکتر احمد تقی‌زاده، محمدعلی شعاعی و رضا داوری‌اردکانی شرکت داشتند.



عنوان رساله فوکویاما تحت عنوان «پایان تاریخ»، نظر هگل را به یاد می آورد و فوکویاما مطلب خودش را مستند به هگل می کند. آیا واقعاً نسبت تازه ای بین سیاست و فلسفه برقرار شده است؟ آیا نسبت سابق مستحکم تر شده است؟ می دانیم که فیلسوفان از ابتدا اهل سیاست بودند و اگر از یونان که مهد فلسفه است شروع کنیم سیاست، سیاست افلاطونی و ارسطویی است. در صد سال اخیر کسانی که اهل نظر در سیاست بوده اند چندان به فلسفه نپرداخته اند و کسانی که اهل نظر در فلسفه بوده اند کمتر به سیاست پرداخته اند و امثال رورتی سیاست یا صورتی از سیاست را مقدم بر فلسفه دانسته اند؛ می خواهیم این نسبت روشن شود. جناب آقای کدیور حضرت عالی آغاز بفرمایید.

دکتر کدیور: ضمن تشکر از آقای دکتر داوری و عرض معذرت از اساتید محترم. رابطه و نسبت میان فلسفه و سیاست، سؤال تازه ای نیست. از ابتدای تاریخ اندیشه بشری، مسئله نسبت فلسفه و سیاست برای فلاسفه یونان مانند سقراط، ارسطو و افلاطون مطرح بوده و تا به امروز ادامه داشته است. اما به نظر می رسد که اکنون می توان سیاست را به سه دوره تقسیم کرد و از نسبت فلسفه و سیاست در این سه دوران به طور مستقل صحبت کرد. البته محور تقسیم را بر مبنای مدرنیته فرض می کنیم. این دوره ها عبارتند از دوران پیشامدرن که دوران فلسفه سنتی است، دوران مدرنیته و دوران پسامدرن. شاید بیشترین تأکید ما در قسمت اول بحث دوران اول و بعد دوران دوم باشد؛ لاقلاً دوران اول و دوم با جامعه ما تناسب بیشتری دارد.

در دوران اول سیاست جزئی از فلسفه است، یعنی حکمت نظری و حکمت عملی و در حکمت عملی هم بحث سیاست مدون به عنوان یکی از مباحث اصلی فلسفی مورد نظر و دقت فلاسفه واقع شد و با همان منطقی که به مسائل متافیزیک می پرداختند به مسائل سیاسی هم پرداخته اند. به عبارتی، معیار و مبنای بحث در دوران اول منطق و روش بحث است. روش واحدی برای حوزه سیاست نسبت به حوزه فلسفه انتخاب شده است و اصلاً قائل به این بودند که حوزه سیاست ادامه حوزه متافیزیک است و با همان منطق و روشی که به جهان و انسان می نگریستند، می باید به حوزه اجتماع و حوزه سیاست می پرداختند.

البته این مسئله ادامه پیدا می کند و تنها منحصر به دوران باستان نیست. حتی در اندیشه هگل هم تا حدود زیادی امتداد این روش و اندیشه را ملاحظه می کنیم. منتهی در دوران جدید و به خصوص در دوران مدرنیته، رویکردهای دیگری هم نسبت به این مسئله مشاهده می شود.

اگر بخواهیم در دوران اول بخواهیم نسبت فلسفه و سیاست را بررسی نماییم می توان گفت سیاست جزئی از فلسفه است، نسبت جزء به کل هست و با روش واحدی به دو حوزه نگریسته می شود و حتی وحدت قلمرو هم برای این مسئله قائل هستیم. اما در دوران دوم نگاه های دیگری هم به سیاست می شود که مستقل از دوران اول است و تقریباً سیاست صرفاً به عنوان فلسفه سیاسی مطرح نمی شود بلکه با علم سیاست مورد ملاحظه سیاستمداران و عالمان سیاست قرار می گیرد. در اینجا





صرفاً با یک رویکرد عقلانی با سیاست برخورد نمی‌شود بلکه بیشتر با روش‌های تجربی، به ویژه در حوزه علوم انسانی با روش‌های جامعه‌شناختی با سیاست برخورد می‌شود. لذا در دوران دوم ما بیشتر با جامعه‌شناسی سیاسی مواجه هستیم تا با فلسفه سیاسی به معنای اول. به بیان دیگر، در دوران اول صرفاً فلسفه سیاسی مطرح است و از دیگر رشته‌های علوم سیاسی خبری نیست، در حالی که در دوران دوم علاوه بر ادامه فلسفه سیاسی، ما شاهد برخوردهای جامعه‌شناختی با امر سیاست هستیم.

نکته‌ای را که می‌بایست به آن توجه کرد این است که آیا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد؟ پاسخ من مثبت است. من معتقد هستم که بدون فلسفه در هیچ یک از مقوله‌های انسانی نمی‌توان وارد شد. حتی کسی که فلسفه را نفی می‌کند، خود مبتنی بر یک فلسفه این نفی را سامان می‌دهد. کسانی که اکنون نظریه‌های سیاسی را ارائه می‌دهند و مدعی هستند که به طور کلی سیاست مستقل از فلسفه است، فی الواقع یک روش فلسفی را ارائه می‌نمایند و ندانسته آرای آنها بر مبانی فلسفی مبتنی است. منتهی کسی که قبلاً توجهی به مبانی فلسفه دیدگاه

سیاسی خود نمی‌کند و با مبانی فلسفی نسفته و پالایش نشده وارد بحث می‌شود، برخلاف کسی است که متوجه پیش‌فرض‌ها و مبانی فلسفی خود می‌باشد. لذا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد. حتی رویکردهای جامعه‌شناختی معاصر، علی‌رغم ظاهر غیر فلسفی‌شان، مبتنی بر مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و مبانی متافیزیکی ویژه هستند. این رویکردها بر روش‌های تعقلی خاصی مبتنی هستند و محورهای مختلفی که ما در فلسفه سیاسی معاصر، در اندیشه سیاسی معاصر و کلاً در علم سیاست دوران مدرن با آن مواجه هستیم، همه را می‌توان بر مبانی مختلفی تقسیم‌بندی کرد و همه این‌ها به یکی از محورهای فلسفی معاصر بازمی‌گردد. یعنی در اندیشه سیاسی و علم سیاستی که در دوران مدرنیته شاهد آن هستیم، هم‌گرایش فلسفی پوزیتیویستی و هم‌گرایش‌های هرمنوتیک و هم‌مکتب انتقادی فرانکفورت قابل مشاهده است. هیچ کدام نمی‌توانند ادعا بکنند که مبنای خاص فلسفی ندارند.

دکتر داوری: قهراً بسته به این که سیاست مبتنی بر چه مبانی فلسفی باشد، تعیین خاص دارد. سیاست مبتنی بر فلسفه افلاطون یک چیز است و سیاست مبتنی بر فلسفه کانت سیاست دیگری است.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: بنده به دنبال سخنان آقای

دکتر کدیور چند نکته راجع به بحث امروز عرض می‌کنم. در چند سال اخیر اسلوب‌هایی که بر تفکر علوم اجتماعی، به خصوص سیاست حداقل در مغرب زمین، حاکم بوده است در تفکر سیاسی پیشامدرنیته ریشه داشته‌اند و الان در عصری به سر می‌بریم که آن اسلوب‌ها به دلیل تحولات تاریخی شکسته‌اند و این در هم شکستگی اسلوب‌های قدیم با تحول اساسی در خود فلسفه هم‌زمان شده است و بدون توجه به مباحث پسامدرنیته نمی‌توان با فوکویاما و هانتینگتون مواجه شد. بحث‌های فوکویاما و هانتینگتون بخشی از بحث‌های خیلی بزرگ‌تر در حوزه علوم اجتماعی است که در حقیقت در لوای این مباحثات پست مدرنیته می‌گذرد. من فکر می‌کنم شاید این‌ها بیشتر از اینکه درگیری فلسفی داشته باشند، در حقیقت، در شرایطی که دیگر نظمی وجود ندارد برای ایجاد نظم سعی می‌کنند؛ زیرا نه اسلوب‌های قدیم و نه آن مبانی فلسفی که تا به امروز زیربنای آن اسلوب‌ها بوده‌اند جوابگو نیستند. البته در فهرست سؤالاتی که آقای دکتر داوری مطرح کردند صرفاً بر هانتینگتون و فوکویاما تأکید شده بود، ولی اگر به بحث گسترده جوامع مدنی (Civil Society) بپردازیم، می‌بینیم که این بحث قبل از بحث هانتینگتون در مغرب زمین با سقوط اروپای شرقی آغاز شد و اساساً بحثی فلسفی

دکتر کدیور:

به نظر می‌رسد که اکنون می‌توان سیاست را به سه دوره تقسیم کرد و از نسبت فلسفه و سیاست در این سه دوران به طور مستقل صحبت کرد

به تدریج از اواسط دهه ۱۹۲۰، جوانه‌های یک پارادایم دیگر در علوم اجتماعی ملاحظه می‌شود که نهایتاً به هرمنوتیک و تفسیرگرایی می‌رسد و از آن هم فراتر می‌رود. حالا هر اسمی که ما امروزه بر این پارادایم بگذاریم، به هر صورت آن پایه‌هایی که رابطه علمی برای مسائل سیاسی قائل بود، در حال فرو ریختن است و کسی که دوباره روی نظریه‌های جدید تأثیر می‌گذارد، مجدداً یک فیلسوف خواهد بود، یعنی میشل فوکو در فرانسه، و این امر می‌تواند بازگشتی به فلسفه از جانب علوم سیاسی تلقی شود.

دکتر نصر:

در چهارچوب جدید

فلسفی چنین پنداشته می‌شود

که گویا حقیقتی وجود ندارد

بنابراین شما به روایت‌های مختلف می‌رسید

ولی این برداشت جدید در چهارچوب فلسفی جدید، کلاً با آنچه که در گذشته بود متفاوت است. به این معنا که در گذشته به دنبال حقیقتی که وجود داشت می‌گشتند و در چهارچوب آن حقیقت مسائل سیاسی را طرح و تبیین می‌کردند؛ در حالی که در چهارچوب جدید فلسفی چنین پنداشته می‌شود که گویا حقیقتی وجود ندارد، بنابراین شما به روایت‌های مختلف می‌رسید و به همین دلیل این نگرش و این پارادایم جدید سیاست و نظریه‌های سیاسی را با بحران‌های عظیمی روبرو می‌کند و شما هیچ مبنای ثابتی برای سیاست و پدیده‌های سیاسی مشاهده نمی‌کنید. بنابراین مسائلی مثل دولت، حزب و تمام نهادهای سیاسی با بحران جدیدی روبرو می‌شوند که اساساً ناشی از این تفکر جدید است.

دکتر داوری: آیا انعکاس این بحران در علم، در متن سیاست هم پیداست؟ استدعا می‌کنم روشن بفرمایید که بحران صرفاً بحران در نظرها و بحث‌های سیاسی است یا این بحرانی که در نظر سیاسی ایجاد می‌شود در سیاست واقعی هم ظاهر می‌شود؟ و آیا سیاست واقعی و بحث‌های علمی سیاسی با هم ارتباط دارند؟

دکتر نقیب زاده: در گذشته رابطه نظریه‌های سیاسی و سیاست عملی یک مقدار با گسیختن روبرو بود و علت آن هم شاید ضعف ارتباطات بود، ولی در قرن بیستم این فاصله بسیار کم است و تأثیر نظریه‌های سیاسی و سیاست عملی را بسیار سریع مشاهده می‌کنیم؛ به همین دلیل بحران در این نظریه‌ها، به سرعت، در حوزه سیاست عملی هم نمود پیدا می‌کنند. برای مثال؛ بنده روی کار آمدن پرلوس کنی (برلوسکنی) را در ایتالیا، در آغاز دهه ۱۹۹۰، ناشی از همین بحران در نظریه‌های سیاسی می‌دیدم؛ زیرا چهارچوب‌های سیستم حزبی که در واقع زندگی سیاسی ایتالیا را در برمی‌گرفت، فرو ریخته بود و باز ملاحظه می‌کنید که زیر سؤال رفتن قدرت دولت و

است، یعنی هنوز متفکر اصلی آن هابرماس است و ریشه‌های آن در مکتب فرانکفورت قابل مشاهده است. **دکتر نقیب زاده:** بنده اجازه می‌خواستم راجع به رابطه سیاست و فلسفه به طور اصولی مطلبی را بیان نکنم و برعکس نگاهی به تاریخ این رابطه بیندازم. در واقع، نکته‌ای را که حجت الاسلام کدیور فرمودند یک مقداری بسط بدهم.

در تاریخ علم سیاست، ما ملاحظه می‌کنیم که نظریه‌های سیاسی تابع محضی از پارادایم‌های علمی زمان خودشان هستند و به همین جهت هم تا اواخر قرون وسطی و حتی اوایل قرون جدید اساساً سیاست رنگ و بوی فلسفی دارد و بعد با ورود نظریه‌های جدید، همراه با هابز و ماکیاول سیاست تلاش دارد بر این که رنگ و بوی علمی به خود بگیرد و به خصوص در قرون نوزدهم با نظریه‌های پوزیتیویستی این تب و تاب به اوج خودش می‌رسد و تا سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم هم دوام می‌آورد؛ تا جایی که حتی می‌خواستند در چهارچوب نظریه‌های سیانتیست یا علم‌گرایانه‌ای که بعد از جنگ جهانی دوم مطرح شد، به مسائل سیاسی هم یک چهارچوب صرفاً علمی بدهند، حتی به قسمی که بتوان حوادث علوم سیاسی را با استفاده از الگوهای سبیرنتیک به رایانه داد و جواب مساعد را پس گرفت.



بررسی قرار داد و بعد در دوره‌ای دیگر (که واکنشی در مقابل آن دوره اول است) طرد فلسفه و روش‌های فلسفی از مطالعه سیاست وجه غالب است و در واقع همان دورانی است که اوج آن را می‌توان در پوزیتیویسم منطقی ابتدای قرن بیستم و همچنین فلسفه تحلیل زبانی مشاهده کرد. در این دوران بحث بر سر این بوده که ما تا چه حد می‌توانیم از روش فلسفی و مطالعه سیاست استفاده بکنیم و ظاهراً نتیجه‌ای که می‌خواستند به آن برسند این بوده که اگر سیاست می‌خواهد به یک علم یقین‌آور تبدیل شود راهی ندارد به جز این که فلسفه و روش‌های فلسفی را از سیاست طرد کند؛ به طوری که در سال ۱۹۵۶ آقای پیتلرست (Peter Laslett) در مقاله معروفش اعلام می‌کند که می‌توانیم اعلام نماییم فلسفه سیاسی مرده است.

کمتر از سه دهه است که با تلاش افراد مختلف، مخصوصاً آثار هایک (Hayek) و رولز (Rawls)، تجدید حیات فلسفه سیاسی آغاز شده است. اما این تجدید حیات با دوره ما قبل مدرن تفاوت‌هایی دارد و از اینجا ناشی می‌شود که در دوره جدید بین آن قلمرویی از سیاست که بایستی با روش‌های علمی مورد بررسی قرار بگیرد و قلمرویی از مسائل سیاسی که بایستی با روش‌های فلسفی مورد بررسی قرار بگیرد، یک نوع تفکیک البته نه چندان دقیق صورت گرفت. به همین دلیل در دوران تجدید حیات فلسفه سیاسی می‌بینیم بعضی از مطالعات را به هیچ وجه به فلسفه سیاسی راه نمی‌دهند و درعین حال بعضی از مطالعات را هم از علم سیاست جدا و به فلسفه سیاسی واگذار کرده‌اند.

طبیعی است که اگر شما بخواهید رفتار رأی‌دهندگان را در یک انتخابات بررسی و مطالعه کنید، امروزه، دیگر از روش فلسفی استفاده نکنید، بلکه به سراغ روش‌های معمول در علم سیاست بروید. نمونه بارز این قضیه که شاید دو چهره سیاست یا دو چهره مطالعه سیاست را نشان می‌دهد مباحث مربوط به حکومت نمایندگی است. وقتی قصد داریم کارکردها، اجزاء، ارتباطات و پیش‌بینی رفتارها را در حکومت نمایندگی بررسی بکنیم، به جای رهیافت فلسفی از علم سیاست استفاده می‌کنیم. زمانی هم که می‌خواهیم درباره خیر و شر حکومت نمایندگی، حس مسئولیت یا مبانی اخلاقی آن صحبت کنیم، آنجا دیگر جای فلسفه است. به همین دلیل من احساس می‌کنم بین این قلمروها نوعی تفکیک صورت پذیرفته است.

امروزه بر دو درجه‌ای بودن معرفت تأکید می‌شود و برای علم و مطالعات علمی در باب مسائل سیاسی

اساساً نهاد دولت که به نوعی اعتراضات قومی و منطقه‌ای دامن می‌زند و همیشه فکر می‌کردند که این بحث مربوط به کشورهای جهان سوم است، در حالی که دامنه آن کشورهایی مثل انگلستان و ایتالیا را هم فرا می‌گیرد که این هم ناشی از فرو ریختن اصول سیاست کلاسیک است. و به طور کلی نهادهایی که در غرب در عصر روشنگری پی نهاده شده‌اند و در قرن نوزدهم و بیستم شکل گرفته‌اند، یکی بعد از دیگری در حال فرو ریختن است و این فروپاشی نظری خیلی سریع در حوزه عمل هم دیده می‌شود؛ کما اینکه نظریاتی که در دهه ۱۹۶۰ از طرف کسانی مثل مارکوزه ابراز می‌شد، به سرعت حوادثی مثل مه ۱۹۶۸ را به دنبال آورد که موج این اعتراضات و شورش‌ها فی الواقع از سر نظریه‌های مارکوزه هم فراتر رفت. بنابراین تأثیری که نظریه‌های فوکو و سایر پست مدرنیته‌ها مثل لیوتار که در حوزه سیاست گذاشتند، الآن یکی بعد از دیگری در عرصه عمل دیده می‌شود و این تا حدی بی سابقه است. یعنی در گذشته نظریه‌هایی را می‌دیدیم که ابراز می‌شد یک قرن دو قرن بعد در حوزه عمل تأثیر می‌گذاشت، ولی الآن این فاصله بسیار کم شده است.

دکتر بهشتی: من ترجیح می‌دهم سؤال را تغییر دهم. یعنی به جای این که بپرسیم آیا مبانی سیاست را باید در فلسفه جستجو کرد، سؤال کنیم آیا مبانی سیاست را می‌توان با روش‌های فلسفی مورد بررسی قرار داد؟ و فکر می‌کنم که این هم دیدگاهی است و می‌توان تحولاتی را که در زمینه فلسفه سیاسی رخ داده از این دیدگاه بررسی کرد که البته به معنی نفی مباحث آقایان نیست.

در دوره‌ای تصور می‌شد که همه مسائلی را که به امر سیاسی مربوط می‌شود می‌توان با رهیافت فلسفی مورد

درجه‌ای از معرفت را قائل هستند و مسائل فلسفی را معرفت درجه دوم می‌دانند و طبیعی است که آنجا باید از رهیافت‌های فلسفی استفاده کرد. بنابراین من ترجیح می‌دهم بگویم آیا مبانی سیاست را می‌توان با روش‌های فلسفی مورد بررسی قرار داد؟ در پاسخ می‌توان گفت بله، بخشی از آن‌ها را می‌توان به روش فلسفی مورد بررسی قرار داد. منتهی این به آن معنا نخواهد بود که ما علم سیاست را به کلی از صحنه خارج کنیم.

دکتر داوری: این مبنا می‌تواند خود سیاست باشد و اگر خود سیاست نیست ظاهراً این مبنا باید فلسفه باشد. آقای دکتر نصر به هابرماس اشاره کردند. هابرماس وقتی از جامعه ارتباطی خود حرف می‌زند و قصد دارد جامعه مدنی را اثبات کند، به طرح مبانی فلسفی می‌پردازد. البته هابرماس اولاً فیلسوف است و ثانیاً جامعه‌شناس و سیاست‌شناس، اما کسانی هم هستند که مبانی سیاست را در جایی غیر از فلسفه می‌جویند، چنان‌که جان رولز معتقد است که حتی عدالت مبنای فلسفی ندارد و به صرافت طبع انسانی ما باز می‌گردد.

دکتر بهشتی: جان رولز بعد از کتاب نظریه در باب عدالت (Theory of Justice) به نوعی تجدید نظر در قلمرویی که نظریه عدالت به مثابه انصاف (Justice as Fairness) بایستی در آن عمل کند می‌پردازد و حاصل آن هم کتاب لیبرالیسم سیاسی (Political Liberalism) است. کار رولز بیش از آنکه نفی مبانی فلسفی و علم سیاست باشد، بیشتر رسیدن به نوعی اجماع در دنیایی است که یکی از خصوصیات مسلم آنها اجتماعات سیاسی تکرر و تعدد (Plurality) است.

او چنین اعتقاد دارد که در چنین جوامعی با توسل به آموزه‌های فراگیر اخلاقی، فلسفی یا دینی، به چنین

دکتر بهشتی:

رولز می‌گوید که این اختلاف نظرها

وجود دارد و هر کس هم باید زندگی خودش

را بر اساس آن مفهوم از خیر و سعادت

که قبول دارد اداره کند

دکتر بهشتی: **آیا مبانی سیاست را می‌توان با روش‌های فلسفی** **مورد بررسی قرار داد؟ در پاسخ می‌توان گفت بله**

اجماعی دست نخواهیم یافت چون حاصل آن جز این نخواهد بود که یکی از این آموزه‌ها بخواند بر آموزه‌های دیگر غلبه کند و این میسر نخواهد بود مگر اینکه بر دیگران ستم روا دارد؛ برای همین، او برای احتراز از این ستم و برای پرهیز از اختلاف نظرهایی که در برخورد بین مکاتب مختلف وجود دارد، در واقع کاربرد نظریه عدالت به مثابه انصاف را به قلمرو سیاست محدود می‌کند، تا در آنجا با استفاده از یک سری مفاهیمی که به نظر رولز دست کم در جوامع مبتنی بر قانون اساسی در غرب جا افتاده (مانند حقوق شهروندی، تساهل سیاسی و آزادی‌های اساسی) بتواند اجماع متداخلی (Overlapping Consensus) را پیشنهاد کند.

در واقع این اجماع متداخل باید بتواند دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف را به هم متصل کند و اجماعی را درست کند تا بر اساس آن بتوان درباره مسائل سیاسی تصمیم گرفت. این با کاری که رورتی (Rorty) یا هابزی‌های جدید انجام می‌دهند فرق می‌کند. آن‌ها البته طریقه سرپا نادرستی را در پیش نگرفته‌اند. حرف آن‌ها این است که اگر در دنیای امروز نمی‌توان در مورد زندگی مبتنی بر سعادت، عدالت اجتماعی و دیگر مفاهیم سیاسی به اجماع رسید، باید بازگشتی به الگوی مصالحه‌ای که هابز مطرح می‌کند (Mudos Vivendi) داشته باشیم. از این نظر باز همان کاری را که رولز قصد انجام آن را دارد انجام می‌دهند. یعنی به جایی برسیم که این اختلاف نظرها را کنار بگذاریم و وارد سیاست نکنیم و آن‌ها را به قلمروی شخصی موکول کنیم. رولز می‌گوید که این اختلاف نظرها وجود دارد و هر کس هم باید زندگی خودش را بر اساس آن مفهوم از خیر و سعادت که قبول دارد اداره کند، اما آن را وارد سیاست نکنند، زیرا این قلمرویی است که ما باید به

یک نوع اجماع برسیم و به همین منظور است که او از مباحث مربوط به مبنای اخلاقی سیاست پرهیز می‌کند، و گرنه خود او روش کانتی دارد و در واقع روش بازسازی کانتی را مد نظر دارد و از آن بهره می‌برد. او از روش غیرفلسفی استفاده نمی‌کند اما قلمروی سیاست را به قلمروی عمومی محدود می‌کند و مسائلی که در آن اختلاف نظر وجود دارد به قلمروی شخصی افراد موکول می‌شود.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: من با بخشی از سخنان آقای دکتر بهشتی موافقم. سؤال در مورد مبنای سیاست در فلسفه بود و ما هم پاسخ مثبت دادیم. یعنی معتقدیم که هر رویکرد سیاسی ولو با روش سیاسی می‌تواند مبنای فلسفی داشته باشد و این امر به این‌که قائلش به این مبنا التفات دارد یا نه، ربطی ندارد. به طور کلی هر نوع فعل اجتماعی می‌تواند یک مبنای فلسفی و یک مبنای عقلانی داشته باشد. غالباً در فلسفه قدیم مسائل سیاسی را هم با روش فلسفی انجام می‌دادند. یعنی دو نکته وجود دارد: هم مبنا، مبنای فلسفی بود و هم روش، روش فلسفی بود. اما در علم سیاست جدید، مبنا می‌تواند مبنای فلسفی باشد، اما روش می‌بایست روش فلسفی نباشد. روش می‌باید روش سیاسی باشد. گفتاری که آقای دکتر بهشتی به آن اشاره داشتند و می‌تواند مورد قبول هم باشد، این است که مبنا را می‌بایست از روش جدا کرد. این سخن پسندیده است.

من حالا در تعمیق همین نکته می‌خواهم به مطلب دیگری اشاره کنم. فی‌الواقع تفاوت رویکرد سیاسی باستان و رویکرد سیاسی معاصر، حداقل از ماکیاوول به این طرف اگر بخواهم در یک محور خلاصه بکنم، این است که فلاسفه باستانی ما، از افلاطون و امثالهم، به مسائل

دکتر نصر:

در علم سیاست جدید، مبنا می‌تواند

مبنای فلسفی باشد، اما روش می‌بایست

روش فلسفی نباشد. روش می‌باید روش سیاسی باشد

سیاسی هرگز با روش سیاسی یا روش تجربی نپرداخته‌اند. و همان طور که در ابتدای سخن اشاره کردم، آن‌ها حوزه عمومی و حوزه سیاسی را ادامه متافیزیک می‌دانستند و با همان روش هم می‌خواستند مسائل را به سامان بیاورند.

به طور کلی بالاتر از آن وقت است که ما برای یک جامعه، یک جامعه نمونه ایده‌آل را در نظر می‌گیریم، حالا اسمش را مدینه فاضله می‌گذاریم که مثلاً شاخص تفکر سستی سیاسی و تفکر باستانی سیاسی یک نوع نگرش ایده‌آل‌نگرانه است؛ در فلسفه سیاسی معاصر، اثر زیادی از تفکر آرمان‌شهری مبتنی بر مدینه فاضله، یعنی آن نحوه ایده‌آل‌نگری نمی‌بینیم. لاقبل آن تأکیدات سابق را نمی‌بینیم و در بعضی از موارد کلاً زدودن اندیشه آرمان‌شهری است. به بیان دیگر، آن زمان نگاه فیلسوف به آسمان بود، مراد از آسمان لزوماً امر قدسی نیست، نگاهش به ماورا و ماورای حوزه عمومی بود و کوشش می‌کرد که الگوهای مطلوب سیاسی را خارج از جامعه دنبال بکند؛ حالا یا در عالم مُثُل یا عقل فعال یا بالاخره عالمی ماورا. اما می‌بینیم در دوران مدرن کوشش می‌شود محور را انسان عادی قرار دهند. یعنی ما شاهد یک نگاه واقع‌نگرانه در مقابل نگاه ایده‌آل‌نگرانه هستیم.

لذا همان طور که آقای دکتر نقیب‌زاده اشاره کردند، ما در دوران باستانی فاصله عظیمی بین نظریه سیاسی و واقعیت سیاسی می‌بینیم. به نظر می‌رسد اصلاً آن نظریه سیاسی مفسر این واقعیت سیاسی نیست، واقعیت سیاسی که در زمان افلاطون تا زمان ما هم ادامه پیدا کرده در عالم خارج نوعاً نوعی استبداد بوده؛ در حالی که آن چیزی که در ذهن و زبان فیلسوف ما مثلاً افلاطون می‌گذشته، لاقبل دوری از استبداد بوده و نوعی فضیلت‌سالاری بوده است. لذا آنجا به یک انسان بافضیلت نگاه می‌شود، انسان بافضیلتی که در جامعه شاید کمتر پیدا بشود یا اکثریت جامعه کلاً از آن نحوه زندگی و منش و روش دور هستند؛ در حالی که از ماکیاوول به این طرف، حالا با شدت و ضعف، می‌بینیم نگاه سیاسی فیلسوف حتی نگاه عالم سیاسی سیاست‌شناس ما متوجه انسان عادی است و به آن انسان ایده‌آل و بافضیلت کاری ندارد و نظریه سیاسی‌اش را بر مبنای انسان عادی برنامه‌ریزی و طراحی می‌کند. وقتی انسان عادی را با مبنای فلسفی خودش محور علم سیاست قرار بدهیم، دیگر مباحث سیاست یعنی بحث علم قدرت، سامان سیاسی، توزیع قدرت، نظارت قدرت، کارکرد

قدرت، آفات قدرت، همه شکل و شمایل دیگری می‌گیرد که ممکن است به هیچ‌وجه مورد توجه فیلسوف باستانی ما قرار نگرفته باشد.

این فی‌الواقع تمایز جدی بین فلسفه باستانی و فلسفه جدید است. یعنی انسان عادی محور فلسفه است و محور اندیشه سیاسی محور سیاست است، علم سیاست است یا انسان کامل و اگر این را قبول کردیم آن وقت با دیدگاه‌های مختلفی می‌توان در مورد آن بحث کرد. در نتیجه، اگر در ادامه بحث تفکیک بین دو عصر، دو عرصه فلسفی را مورد عنایت قرار بدهید فکر می‌کنم تا حدودی راه‌گشا باشد.

دکتر داوری: به نظر می‌آید که فلسفه یونانی با اینکه مرجع همه صاحب‌نظران سیاسی دوران جدید بوده است، با اصول سیاست جدید چندان سازگاری نداشته باشد. در این صورت چگونه می‌توان سیاست جدید را به فلسفه یونانی بازگرداند؟

در عالم اسلامی نیز لااقل دو نوع سیاست بوده است: یکی سیاستی است که در امثال آثار ابوالحسن عامری و فارابی بیان شده است و این سیاست چندان بسط پیدا نکرده است. یعنی اخلاف بزرگ فارابی که ابن‌سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و... بوده‌اند تحقیق مهمی در سیاست نکرده‌اند. این سیاست که مأخوذ از یونانیان است، دستور عمل حاکمان هم نبوده است. مع‌ذلک می‌توان پرسید که این سیاست تا چه اندازه بر سیاست جامعه اسلامی و در مناطق دیگر ایران مؤثر بوده است؟

سیاست دوم سیاستی است که مرجع و دستور عمل بوده و این سیاست در آثار متکلمان و فقیهان و حتی بعضی سیاست‌مداران مثل نظام‌الملک آمده است. بنابراین یک صورت سیاست داشته‌ایم که کمتر در عمل راه‌نما بوده است، و سیاست‌هایی هم داشته‌ایم که در عصر خودش دستور عمل بوده است. وقتی به انقلاب فرانسه نگاه می‌کنیم، انقلاب فرانسه در پی یک تحول بزرگ در عالم نظر و سیاست نظری به‌وجود می‌آمد، و نظری که قبل از انقلاب فرانسه در سیاست و در فلسفه سیاسی اظهار شده است، در انقلاب فرانسه و پس از انقلاب فرانسه به تحقق پیوسته است. بد نیست که قدری درباره مقام فلسفه سیاسی در عالم اسلامی بحث کنیم؟

دکتر نقیب‌زاده: چون درباره رابطه فلسفه و سیاست صحبت می‌کنیم، به همین دلیل قبل از ورود به بحث‌های دیگر لازم است که درباره فلسفه سیاسی در علوم اسلامی هم بحث کنیم.

دکتر داوری:

به نظر می‌آید که فلسفه یونانی با اینکه

مرجع همه صاحب‌نظران سیاسی دوران

جدید بوده است، با اصول سیاست جدید

چندان سازگاری نداشته باشد

دکتر کدیور: متأسفانه فلسفه سیاسی بین ما مسلمین رشد فراوانی نداشته و اصلاً با بعضی از علوم دیگر ما مثل فقه تناسبی است. ما در بحث حقوق دینی یا فقه خصوصی، حالا اگر دقیق‌تر سخن بگویم، پیشرفت‌های شگرفی داشتیم؛ یعنی باریک‌بینی‌ها و ژرف‌اندیشی‌های جدی میان فلاسفه، فقها و متفکران ما وجود داشته است. اما در زمینه حوزه عمومی اعم از حقوق اساسی و اندیشه سیاسی، گام‌های بلندی برداشته نشده است.

البته این مسئله را در حوزه شیعه و حوزه اهل سنت باید تفکیک کرد. شاید در حوزه اهل سنت از زاویه فقهی مسئله، کار بیشتری صورت گرفته باشد و این امر به خاطر درگیری علمای اهل سنت با مسئله سیاست به شکل واقعی آن است. می‌دانیم که بحث علم سیاست بحث انتزاعی نیست، یعنی بحثی نیست که فارغ از مسائل دیگر بتوان آن را فهمید و لمسش کرد. باید مسئله اتفاق بیفتد، عالم با آن درگیر بشود تا مسئله تولید بشود و در کتاب بیاید وگرنه در سطح یک مسئله انتزاعی و تا حدودی ایده‌آل‌نگرانه و غیرواقعی باقی می‌ماند. در عالم اهل سنت به خاطر درگیری که از آغاز با حوزه سیاست بوده، به شکل اداره جامعه، پیشرفت‌هایی در حوزه فقه صورت گرفته است اما در حوزه شیعی این مسئله نسبتاً تأخیر داشته است.

منتهی آقای دکتر داوری بیشتر بر بُعد فلسفه سیاسی تأکید کرده‌اند تا فقه سیاسی. فی‌الواقع فلسفه سیاسی ما با

یک قله شروع می‌شود و در همان قله هم به پایان می‌رسد. ما با فارابی شروع می‌کنیم و با فارابی هم ختم فلسفه سیاسی ما اعلام می‌شود و آن‌هایی که بعد از فارابی آمدند نه تنها نکته‌ای اضافه نکرده‌اند بلکه عقب‌تر هم رفته‌اند. اگر بخواهیم با توجه به زاویه سیاسی منحنی برای متون سیاسی ترسیم کنیم، این منحنی نزولی است.

روزنتال، تألیفات سیاسی را در عالم اسلام به سه دسته تقسیم می‌کند: تألیفات فلسفه حکمت عملی، شریعت‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها. من ابتدا به حکمت عملی و فلسفه سیاسی می‌پردازم و بعد به طور مستقل به شریعت‌نامه‌ها خواهم پرداخت و سرانجام به اندرزنامه‌ها اشاره می‌کنم که رابطه ظاهراً نزدیک‌تری با عمل سیاسی دارند. در بخش اول فارابی و ابوالحسن عامری و کلاً فلاسفه متقدم سخنانی فرمودند، هر چند در مورد خود فارابی هم که چه میزان مستقل از افلاطون است، بحث‌های مختلفی وجود دارد. غالباً گفته می‌شود که فارابی همان افلاطون است که ردای پیامبری به تن کرده و کوشش کرده است که یک سازگاری بین اندیشه دینی و اندیشه افلاطونی ایجاد کند. حالا فارابی به اتفاق همه ما قله‌ای در مسائل سیاسی ما است. بعد از آن به ابن‌سینا می‌رسیم. من نمی‌دانم فارابی فعل سیاسی مرتکب شده است یا نه.

دکتر داوری: ظاهراً نه.

دکتر کدیور: اما ابن‌سینا یقیناً در کنار طبیب بودن و فیلسوف بودنش، سیاست‌مدار هم بوده است. ابن‌سینا در زمان خودش وزیر بوده و کار سیاسی کرده است، اما در مقطعی می‌بینیم که انعکاس سیاست در فلسفه‌اش بسیار اندک است. در مجموعه آثار ابن‌سینا غیر از یک رساله کوتاه‌ی به عنوان «مرد سیاسی» که متأسفانه در ایران منتشر نشده و در لبنان به چاپ رسیده است، در اواخر کتاب شفا، در دهمین مقاله وقتی می‌خواهد بحث نبوت را مطرح بکند، به اختصار در حد یک تا دو ورق به مسئله سیاست می‌پردازد.

جالب اینجاست که در اینجا مشابهت زیادی بین اندیشه فلسفی ابن‌سینا و اندیشه فقهی ماوردی مشاهده می‌شود، یعنی فقیه بزرگ اهل سنت و فیلسوف حداقل اسماعیلی اگر نگوییم شیعی لافل یا گرایش شیعی با پدر اسماعیلی و مادری در همین حد. آن‌ها به شدت از نگاه دقیق فارابی به دورند، یعنی نگاه فلسفی ابن‌سینا تا حدودی مسئله غلبه را پذیرفته در حالی که ما چنین نکته‌ای را به هیچ وجه در آثار فارابی نمی‌بینیم و این از

نکات قوت بحث فارابی است. اما در اندیشه ابن‌سینا نوعی واقع‌گرایی دیده می‌شود که این واقع‌گرایی لزوماً مثبت هم نیست و ما آن را در فقه اهل سنت هم مشاهده می‌کنیم که اگر امیری بر امور غلبه پیدا کرد آیا مشروعیت دارد یا ندارد.

اگر فیلسوف سیاسی به این سمت گرایش پیدا کند کمی جای سؤال دارد. خواجه نصیر تقریباً بعد از فارابی شاید شاخص‌ترین چهره سیاسی ما باشد تا این که به دوانی یا مثلاً قطب‌الدین شیرازی می‌رسیم که هر کدامشان مطالبی در این زمینه‌ها نوشته‌اند، اما در آثارشان هیچ نکته‌ای اضافه بر آنچه که گذشتگان فرمودند مشاهده نمی‌شود.

دکتر داوری: تصور نمی‌فرمایید که این خود دلیلی است بر این که این سیاست مطمح نظر سیاست‌مداران نبوده زیرا اگر بود می‌بایست این سیاست تحول پیدا می‌کرد یا لافل نشاط خود را حفظ می‌کرد.

دکتر کدیور: این سؤال خوبی است یعنی دوری این سیاست از عمل سیاسی و واقعیت سیاسی، شاید یکی از بزرگ‌ترین ادله لاغرشدن فلسفه سیاسی است و به تدریج که جلو رفتیم بی‌فایده‌ی خود را نشان داده است که این هیچ ربطی به عمل سیاسی ندارد. اجازه بدهید من صحبت قبلی را کامل کنم و بعد به این مسئله می‌پردازم.

در آثار حکمت متعالی ملاصدرا، با توجه به اینکه از شاخص‌ترین نکات زندگی‌اش عدم وابستگی‌اش به قدرت‌های سیاسی است، یک کلمه در مدح ظالمی مقتدر در عصر خودش ذکر نشده است. در مقدمه هیچ یک از کتاب‌های ملاصدرا چنین نقطه‌ضعفی مشاهده نمی‌شود. حتی مطرود سیاسی عصر خودش هم هست یعنی غیر از

دکتر کدیور:

متأسفانه فلسفه سیاسی بین ما

مسلمین رشد فراوانی نداشته و اصلاً

با بعضی از علوم دیگر ما مثل فقه تناسبی است

اینکه مورد ارتداد و نسبت تکفیر واقع می‌شود، مورد علاقه شاهان زمان خودش هم نبوده است. علی‌رغم این‌که هم عصرانش مثل ملا رجبعلی تبریزی یا استادش میرداماد یا شیخ بهایی همه مورد اکرام شاه زمان بوده‌اند، ملاصدرا در کهنک قم خودش را تبعید محترمانه‌ای کرده بود. مسته‌ی همین ملاصدرا که دوری او از نقطه ضعف‌های سیاسی مورد احترام است، می‌بینیم باز در بحث فلسفه سیاسی از ابن‌سینا هم کمتر نوشته است و فقط چند صفحه در شواهد الروبویه به بحث نبوت که می‌رسد اشاره‌ای بسیار کلی و به مراتب رقیق‌تر از ابن‌سینا به مسئله دارد. در سبزواری هم با توجه به خوش تقریری که ایشان دارد، باز نکته‌ای مشاهده نمی‌کنیم و بعد از آن‌ها کلاً وقتی که دوره کامل فلسفه نوشته می‌شود می‌بینیم که حکمت عملی کلاً از فلسفه ما حذف شده است. یعنی وقتی شما ده جلد کتاب می‌نویسید، فقط دو صفحه آن به سیاست اختصاص یافته است و همین امر نشان می‌دهد که فلسفه سیاسی در عالم اسلام فقط در بُعد فلسفی‌اش با یک انحطاط تدریجی مواجه شده است و یک دلیل آن همان‌طور که حضرت عالی اشاره فرمودید مسئله دوری این نحوه نگاه از واقعیت سیاسی است. متأسفانه اگر این نکته را بپذیریم فیلسوف سیاسی می‌باید راه حل جانشین و بدلی را اقامه بکند، کما اینکه در غرب هم با همین سنت فلسفه یونانی شروع کرده‌اند. اما بعد وقتی به ناکارآمدی آن واقف شدند یا حداقل به تحولاتی معتقد شدند می‌بینیم که مسائل جدیدی، هم در نظر و هم در عمل سیاسی ما به وقوع پیوست.

اما چرا در عالم اسلام، چه در حوزه نظری فلسفی و چه در حوزه عملی ما شاهد چنین نکته‌ای نیستیم؟ خوب گفته می‌شود که سنت اندیشه شرق سنت استبدادی است و روی مسائل سایه انداخته و پیش‌رفته است. اما ما قرونی را هم در همین شرق داشتیم که حداقل به لحاظ فرهنگی می‌توان از آن دفاع کرد. قرن چهارم و پنجم که دوران طلایی تمدن و فرهنگ اسلامی است، هم به لحاظ سیاسی تا حدودی نسبت به زمان‌های قبلیش و هم به لحاظ فرهنگی کاملاً قابل دفاع است و معادل آن در غرب آن زمان است که یک زمان بسته و دوران قرون وسطایی را طی می‌کنند. به نظر می‌رسد مسئله از زوایای دیگری هم قابل بررسی است. این سنت فلسفه ما بود اما در کنار این سنت فلسفه، دو سنت و رویکرد دیگر هم در عالم اسلام مشاهده می‌کنیم که به لحاظ کثرت تألیف و تألیفات مستقل به مراتب از سنت اول غنی‌تر و قوی‌تر است. ابتدا

به اندرزنامه‌ها که مختصر است اشاره می‌کنم. اندرزنامه‌ها کتاب‌های نصیحت و وعظ است که امثال نظام‌الملک و غزالی و دیگران برای تخفیف ظلم شاهان به رشته تحریر درآورده‌اند و مبتنی بر نوعی فلسفه سیاسی است که آن نظام استبدادی را پذیرفته‌اند و کوشش کرده‌اند که آن را تطبیف بکنند و تا حدودی شاه را آماده بکنند و قدرت سیاسی مسلط را آماده بکنند تا با مردم از سر لطف و مدارا و محبت رفتار بکنند. من به متأخرترین این رساله‌ها یک اشاره کوتاهی می‌کنم.

مرحوم میرزای قمی، عالم فقیه بزرگوار، رساله‌ای به نام ارشادنامه دارد که معلوم نیست خطابش به فتحعلی‌شاه قاجار است یا آقا محمدخان قاجار. این رساله مبتنی بر یک فلسفه سیاسی است که خدولند انسان را دو گونه آفریده است: انسان‌های فرمان‌روا و انسان‌های فرمان‌بر و برای هر کدام از این‌ها هم وظیفه‌ای معین کرده است. انسان فرمان‌روا مؤظف است عامل باشد و انسان فرمان‌بر مؤظف است مطیع باشد.

به دنبال این یک سنت فلسفی است که کاملاً در این اندرزنامه‌ها مشاهده می‌شود و می‌توان از هر حیث مورد نقادی جدی هم قرار بگیرد، اما سنت سوم که سنت پر تألیف‌تر و قوی‌تری است، سنت فقه شریعت‌نامه‌نویسی است. فقهای ما فقه شیعه را از هم تفکیک کرده‌اند همان‌طور که اشاره کردم فقه اهل سنت از آغاز با سیاست به معنای اداره جامعه نظر مثبتی داشته است چون سیاست به دستشان بوده و لذا به دنبال حل مسائل سیاسی بودند. ویژگی اصلی فقه اهل سنت در مقایسه با فقه شیعه، البته قبل از تشکیل حکومت، نوعی واقع‌نگری در فقه اهل سنت و نوعی آرمان‌گرایی در فقه شیعه است. یعنی در فقه

دکتر کدیور:

قرن چهارم و پنجم که دوران

طلایی تمدن و فرهنگ اسلامی است، هم

به لحاظ سیاسی تا حدودی نسبت به زمان‌های

قبلیش و هم به لحاظ فرهنگی کاملاً قابل دفاع است

دکتر کدیور:

از قرن دهم به این طرف

به تدریج وارد بحث حاکم عادل می‌شویم

و کم کم این مسئله تا عصر مشروطیت

ادامه پیدا می‌کند

شیعه حداقل تا قرن هفتم، ملاک حکومت عصمت است و در قرن نهم برای اولین بار ملاک اداره جامعه از عصمت به عدالت تنزل پیدا می‌کند، یعنی فقیه ما قبول می‌کند که می‌توان با صفت عدالت هم جامعه را اداره کرد و صرفاً به صفت عصمت نیازی نیست؛ در حالی که تا قرن نهم و دهم در فقه شیعه، همواره در کتاب فقهی و نه در کتاب کلامی، وقتی می‌خواهند صفات حاکم را بنویسند صفت اول عصمت است، صفت دوم منصوص بودن و الی آخر که فقط در امام معصوم قابل انطباق است.

دکتر داوری: نظر شما به بحث کلامی است؟

دکتر کدیور: در تذکره الفقها وقتی که علامه حلی فقیه قرن هفتم ما و از فقهای طراز اول، می‌خواهد بحث شرایط امام مسلمین را بیان کند، می‌بینم که کاملاً شرایط کلامی را قائل شده است یعنی به هیچ وجه بحث امام عادل به این شیوه که امروز ما قائل هستیم در آرای قبل از قرن دهم مشاهده نمی‌شود.

قرن دهم برای ما یک نقطه عطف است، زیرا برای اولین بار است که فقها می‌گویند اگر ما نتوانستیم از حضور معصوم بهره‌مند بشویم و حکومتی از علما حمایت کرد، آیا این حکومت قابل تأیید است؟ اولین بار است که امثال علامه مجلسی، محقق کرکی و محقق سبزواری یعنی فقهای عصر صفوی این مسئله را تأیید می‌کنند. منتهی خیلی طول می‌کشد تا این تأیید شکل نظری و فلسفی به خودش بگیرد و بتوان مبانی برای آن در نظر گرفت.

در فقه اهل سنت، از آغاز، با بحث همه این موارد واقع‌گرایانه برخورد می‌شود. تئوری عدالت هم به تدریج جای خودش را به تئوری تغلب می‌دهد، یعنی از حاکم عادل می‌پذیرند که اگر حاکم غالبی هم داشتیم باید از او اطاعت کرد ولو عادل نباشد. ما تا قرن دهم فی‌الواقع فاقد

فلسفه و حتی فقه سیاسی مدون هستیم. از قرن دهم به این طرف به تدریج وارد بحث حاکم عادل می‌شویم و کم کم این مسئله تا عصر مشروطیت ادامه پیدا می‌کند. میان حوزه عرفی و حوزه شرعی نوعی تفکیک مشاهده می‌کنیم؛ در این اواخر که بحث جدید سیاست در حوزه اندیشه شیعی اعم از فلسفی و فقهی عصر مشروطه است فارغ از مثبت یا منفی بودن آن؛ حداقل عصر مشروطه برای ما این حُسن را دارد که سؤالات تازه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، اولین بار بحث حق نظارت بر حاکم به میان می‌آید. این بحث در متون ابتدایی دینی ما بوده است. اما هرگز به حوزه عمومی گرایش پیدا نکرد یا اولین بار از بحث حق مساوات، حق حریت، رأی مردم و مانند این‌ها سخنی به میان می‌آید. شاید نقطه عطف دیگری که بشود هم در اندیشه فلسفی مسلمانان شیعه و هم در اندیشه فقهی آنها ملاحظه کرد، خود اصل جمهوری اسلامی است.

من در تفحصی که کردم به این نتیجه قابل تأمل رسیدم که سؤالات فلسفه سیاسی تا این زمان در فقه و فلسفه ما حدود پنج سؤال اصلی است یعنی مجموعاً پنج سؤال است که سؤال اصلی فرض می‌کنیم، اما از عصر جمهوری اسلامی به این طرف که اولین بار است ما سامان سیاسی را مورد تجربه قرار می‌دهیم، به چیزی حدود ۲۵ سؤال برخورد می‌کنیم. به خصوص در سده اخیر ما یک سیر صعودی در فقه به لحاظ تکرار مسائل و تنوع جواب‌ها داریم. دیدن تکرار در بین علمای یک رشته نشان‌دهنده نزدیک شدن به بلوغ است یعنی این رشته در جامعه ما رو به بلوغ است و هنوز تا بالغ شدن آن فاصله است. همین تفاوت جواب‌ها و نقادی متفکران نسبت به هم و سؤال‌های جدید باید شفاف‌تر شود و در جواب‌ها دقت و تأمل بیشتری نمود و تجربه فرهنگ‌های دیگر را نیز در این زمینه در نظر گرفت: تجربه مسیحیت، تجربه اهل سنت و حتی تجربه یهودیت.

دکتر نقیب‌زاده: جناب کدیور نکته مهمی را اشاره کردند و آن فقدان توسعه فلسفه سیاسی در جهان اسلام بود. من آن‌ها را با توجه به نظریاتی که برتران بدیع در کتاب دو دولت داده است، در دو عامل اصلی می‌بینم. یکی عامل فلسفی است که یعنی شکافی که بین ایده آل و رآل وجود دارد یا بین کمال مطلوب و واقعیت و این سبب شده است که نهایتاً در جهان اسلام یک بحران عظیمی در نظام سیاسی یا زندگی سیاسی مسلمانان به وجود آید و آن بحران مشروعیت است و این بحران مشروعیت سبب



شده است تا به یک نکته و تحول عظیمی که کشورهای اروپایی رسیده‌اند، ما هرگز دست پیدا نکنیم و آن تبدیل شورش‌های سیاسی به تقاضای سیاسی است. این بحث شورش یعنی الترناتیوی از شورش و غلبه همیشه بر جهان اسلام حاکم بوده است.

علت دیگر که جنبه سیاسی - اجتماعی دارد این است که جهان اسلام پویایی خودش را به تدریج از دست داد حتی پویایی که ما در جهان مسیحیت و در دوره قرون وسطی می‌بینیم، کشمکش‌هایی که بین پاپ‌ها و امپراطورها وجود دارد، این کشمکش را ما در جهان اسلام ملاحظه نمی‌کنیم، و نکته دیگری که بیشتر جنبه سیاسی دارد بحث خلافت است، اینکه خلافت به دست کسانی افتاد که مذهب و سیاست را به ظاهر درهم تلفیق کردند ولی در واقع این مذهب بود که قربانی سیاست می‌شد یعنی مذهب در خدمت سیاست قرار می‌گرفت. و طبعاً کسانی که به عنوان خلیفه بر جهان اسلام حاکم شدند، از نظر بخش عظیمی از جهان اسلام یعنی شیعیان مقبولیت نداشتند و سبب می‌شد که نوعی اعتراض صورت بگیرد، و همه این‌ها گسیخت‌هایی به وجود می‌آورد که به ضرر توسعه فلسفه سیاسی تمام می‌شد.

اگر ما بین جهان اسلام و جهان غرب مقایسه‌ای بکنیم، آن وقت نقش مثبت مدرنیته مشخص می‌شود که چگونه در عصر مدرنیته اروپایی‌ها بین اندیشه و عمل پلی برقرار کردند که این پلی در جهان اسلام برقرار نشد و در نتیجه این خلافت که باز من به یک نکته روزآمدتر اشاره می‌کنم و آن بحث اسلامی کردن دانشگاه‌ها است. حداقل در حوزه علوم سیاسی، مادامی که این زیر بناها صورت نگیرد و این بحث‌ها توسعه پیدا نکند هرگز آن اسلامی شدن صورت نمی‌گیرد؛ مگر اینکه فقط به چند شعار اکتفا

کنند. بنابراین همیشه نظریات سیاسی در جاهایی که توسعه پیدا کرده مطرح خواهد شد و باید به جای این قبیل اقدامات احساسی و ظاهری، یک مقدار آن مبانی را تقویت کرد، یعنی باید تفکرات خودی را از همانجا که رسته آن پاره شده است پی‌گرفت و در کنار آن زمینه رشد اندیشه‌های سیاسی در داخل را فراهم نمود تا از بیگانگان بی‌نیاز شویم.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: من فقط یک نکته را می‌خواستم مطرح کنم که شاید ایجاد بحث هم بکند و آن این‌که تمام این صحبت لزوم وجود یک فلسفه سیاسی شاید دلیلی است که یک چنین فلسفه سیاسی در مغرب زمین وجود داشته و شاید به اصطلاح در مغرب زمین می‌گویند ما داریم در داخل تاریخ درس می‌خوانیم که چرا نبوده ولی از آن طرف هم بشود سؤال کرد که چرا در مغرب زمین بوده است؟ لزوم این‌که الزاماً یک فلسفه سیاسی می‌بایستی در اسلام می‌بود و فقدان آن را باید توجیه کرد شاید خودش قابل بحث باشد. ثانیاً سؤالی را می‌خواستم برای بحث مطرح نمایم و آن این‌که درست که یک فلسفه سیاسی نظام‌مند در اسلام بعد از فارابی نبوده، ولی اگر برگردیم به سؤالی که آقای دکتر داوری مطرح کردند که مبانی سیاست را چگونه می‌شود در فلسفه جستجو کرد، آیا فلسفه اسلامی به طور عام تأثیری در سیاست داشته است؟ من حداقل می‌توانم بگویم که با آنکه ملاصدرا چیز زیادی درباره سیاست نگفته ولی آنچه

دکتر نقیب‌زاده:

باید تفکرات خودی را از همانجا که

رسته آن پاره شده است پی‌گرفت

و در کنار آن زمینه رشد اندیشه‌های سیاسی

داخل را فراهم نمود تا از بیگانگان بی‌نیاز شویم

که درباره حرکت جوهری گفته باعث الهامات بسیار برای به خصوص شاید نهضت‌های متفرقه در جهان اسلام بوده و شاید بتوان در جهان اسلام به مسئله رابطه فلسفه و سیاست به گونه دیگری نگریست و روابط دیگری جدا از فلسفه سیاسی وجود داشته، البته نمی‌دانم جواب خاصی وجود دارد ولی اقبالاً می‌شود راجع به آن تعمق کرد.

آقای شعاعی: فکر می‌کنم سؤال من هم خیلی نزدیک باشد منتهی با این نگاه تردیدآمیز نسبت به ضرورت فلسفه نمی‌خواهیم نگاه کنیم. من فکر می‌کنم که به هر حال یک مجموعه مدونی از افکار و نظام فکری لازم بوده است تا یک بحث و یک نظام فلسفی شکل بگیرد. آیا فکر می‌کنید همان سرنوشت فارابی دوباره تکرار می‌شود؟ یعنی ما دوباره حرفی است که از غرب خواهیم گرفت، یک مجموعه مباحثی را به شکل اسلامی نظام خواهیم داد. یا نه یک تولد جدیدی از نظر فکری اتفاق می‌افتد و ما باید به دنبال این باشیم که یک نظام فکری را اینجا پیدا کنیم.

آقای دکتر داوری: اجازه بدهید بنده هم یک چیزی اضافه نمایم. مطلبی را که آقای دکتر نقیب‌زاده فرمودند ممکن است موجب سوء تفاهم شود. آقای دکتر کدیور خوب گفتند. فقهای ما تا قرن نهم یا تا زمان صفویه، نظرشان به امام معصوم بود و نظر به علم کلام داشتند. آن‌ها با هیچ حکومتی همراهی و همکاری نکردند و هیچ حکومتی را تأیید نکردند؛ حتی من نمی‌دانم واقعاً آل بویه را که شیعه بودند کدام یک از فقهای ما پشتیبانی کرده است. شاید از آن زمان شروع کردند که ببینند آیا می‌توانند حاکم غیر معصوم را تأیید کنند، این وضع، که ظاهراً منظور نظر آقای دکتر نقیب‌زاده نیز همین است تا زمان فتحعلی‌شاه و ناصرالدین شاه ادامه پیدا کرد، تا اینکه از زمان ناصرالدین شاه باز ورق برمی‌گردد و قضیه طور دیگری می‌شود. البته بودند فقهایی که نظام موجود سیاسی را تأیید کردند، اما از زمان ناصرالدین شاه مقابله دین با قدرت سیاسی استبدادی در عمل سیاسی ظاهر می‌شود.

دکتر نقیب‌زاده: بنده نظرم بیشتر در جهان سنی بود و قضیه خلافت را عرض کردم که خلفای غاصب چند سلسله بودند: بنی امیه، بنی عباس و عثمانی. این‌ها هر سه کاملاً دین را در خدمت گرفتند و به اصطلاح هیچ آزادی عملی برای تفکرات فلسفی که در دامان دین در عین حال پرورش پیدا کند باقی نگذاشتند.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: آقای دکتر نقیب‌زاده اگر اجازه

بفرمایید من به بخش مسئله در عالم شیعی بپردازم چون فکر می‌کنم مسئله‌ای را که ما به آن مبتلا هستیم از این زاویه بیشتر باشد و آن سخن شما را هم قبول دارم. فقط به نکته‌ای هم در مورد اهل سنت اشاره می‌کنم. در متون فلسفه سیاسی که مطالعه می‌کردم به یک حدیث برخورد کردم: «الدین والسیاست توأمان» خیلی برایم جالب بود که این حدیث را ریشه‌یابی بکنم که به کجا می‌رسد و از چه منبعی آمده، همین طور که به عقب بازگشتم به نامه اردشیر بابکان رسیدیم.

دکتر داوری: در شاهنامه آمده:

چنان دان که شاهی و پیغمبری
دو گوهر بود در یک انگشتری.

دکتر نقیب‌زاده: جالب هست در کتاب The Pinguin History of the World بحث ولایت فقیه ساسانی را مطرح کرده بود به آن شباهت‌هایی که از این زاویه دین و دولت توأمان بین حکومت ساسانی و به اصطلاح جمهوری اسلامی وجود دارد اشاره کرده بود.

بعضی از مورخین اساساً معتقد هستند که جمهوری اسلامی سومین نظام مذهبی و سیاسی است که در ایران شکل می‌گیرد.

یعنی بعد از ساسانی و صفویه و بعد جمهوری اسلامی ایران. این مسئله را از این بابت عرض نمی‌کنم که جنبه‌ای منفی به این مقایسه بدهم، برعکس این‌گونه توجیه در اذهان اروپایی‌ها سابقه دیرینه در مبانی مشروعیت این‌گونه نظام را ثابت می‌کند.

دکتر کدیور: در مورد کشمکش پاپ و امپراطور که اشاره فرمودید که در عالم مسیحیت بوده و این تنش عملی در علم سیاست تأثیرات جدی و بسیار نیکویی داشته، اتفاقاً در عالم اندیشه شیعی هم این را مشاهده می‌کنیم؛ منتهی متأسفانه این‌ها تدوین نشده است. در قرن نهم، یعنی از آغاز صفویه تا دوره مشروطه، ما دو مقطع و یا دو مرحله کاملاً متفک از هم داریم. اینجا هم دو عاملی که شدت و ضعف می‌پذیرد دقیقاً همین عامل فقیه و سلطان است.

یعنی فقیه در زمان صفویه در ضعف و سلطان در قدرت است و این فقیه است که توسط سلطان منصوب می‌شود. یعنی سلطان صفوی، برای مثال شاه سلطان حسین، شاه عباس، محقق کرکی به عنوان قاضی القضاات یا صدر یا ملاباشی نصب می‌کند و احکام این‌ها را ما داریم. به تدریج که اقتدار شاهان در ایران کاسته می‌شود، مثلاً اقتدار شاهان قاجار را با شاهان صفویه نمی‌شود مقایسه کرد، به مراتب صفویه مقتدرتر هستند. این از یک سو و

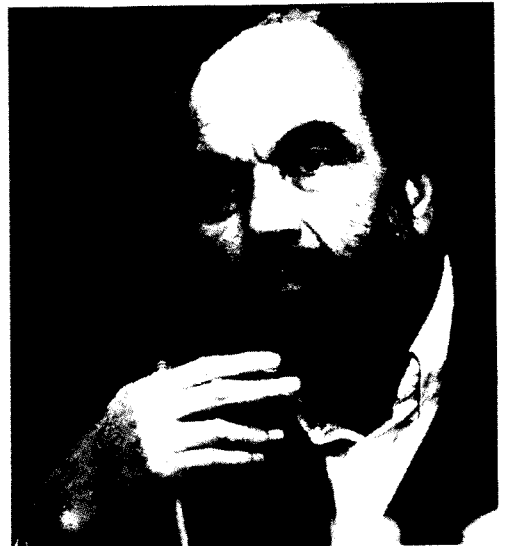
متغیر دوم ما خود فقها هستند. فقها به تدریج قدرتشان افزایش پیدا می‌کند، هم قدرت مذهبی‌شان چون ایران قبل از قرن نهم اهل سنت بوده و به تدریج شیعه می‌شود.

دکتر نقیب‌زاده: ببخشید البته من این را قبول ندارم و حمید آلگر هم در یکی از مقالاتش نوشته است و باید مجدداً تفحص کرد. میزان زیادی از ایرانیان در آن زمان هنوز زرتشتی بودند آنهایی هم که سنی بودند بعداً که از نظر بنده با لب اسلام آشنا می‌شوند می‌پذیرند و کسانی هم که اسلام را پذیرفته بودند و به ظاهر سنی باقی ماندند، با اعراب فرق می‌کردند. یعنی بیشتر جنبه تصوف داشتند، یعنی با ارادت با آل علی همراه بوده است. در حالی که آن طرف قضیه فرق می‌کند. بنابراین باید یک تحقیق جدی روی این مطلب صورت بگیرد و این‌گونه جا نیفتد که صفویان آمدند به ضرب شمشیر ایرانیان را شیعی کردند.

دکتر داوری: نه مقصود ایشان این نبود.

دکتر نقیب‌زاده: نه من اعتراضم به جناب کدیور نبود، بیشتر به حمید آلگر بود که تخصص در این زمینه ندارد (بیشتر در مورد ایران قرن ۱۹ کار کرده) و مقاله بسیار بدی در این زمینه نوشته است.

دکتر کدیور: نیاکان ما در پذیرش اسلام انصافاً نکته قابل توجهی را مطرح کردند. ایرانیان از قوم غالب دینشان را می‌پذیرند اما سلطه سیاسی را نمی‌پذیرند، یعنی میان دولت اموی و دین این افراد و دین اسلامی که حاملش فی الواقع اکثر در آن زمان افراد صالحی هم نبودند، تفکیک قائل می‌شوند. این تفکیک به نظر من تفکیک بسیار هوشمندانه و قابل دفاعی است و از آغاز هم هیچ موردی



دکتر داوری:

البته بودند فقهایی که نظام موجود سیاسی را تأیید کردند، اما از زمان ناصرالدین شاه مقابله دین با قدرت سیاسی استبدادی در عمل سیاسی ظاهر می‌شود

را ما در ایران مشاهده نمی‌کنیم که نسبت به اهل بیت نوعی کوتاهی صورت گرفته باشد، حتی اگر در قالب اهل سنت بوده باشد.

بحثی که مورد نظر ماست این است که از قرن نهم و دهم است که ما غالبیت شیعی را در ایران مشاهده می‌کنیم. قبلاً سبزواری، مازندران، قم، کاشان، از آغاز شیعه شمرده شدند و بقیه موارد سلطه با غیر شیعه بود. پس در مقطع اول اقتدار سلطان داریم و فقیه در ظل است اما در مرحله دوم که مصادف و معاصر با عصر قاجار است اقتدار با فقهاست و ضعف از سلاطین است یعنی این موازنه قدرت به نفع فقها تغییر پیدا می‌کند. نظریه ولایت فقیه به شکل جدی در این مرحله است که متولد می‌شود. ولایت سیاسی فقیه مرهون این دوره است که کاملاً زمان فتحعلی شاه و ملا احمد نراقی به بعد است و بعد از آن است که می‌بینیم کاشف القطار قبل از او و میرزای قمی قبل از او زمینه را آماده کردند و احمد نراقی نظریه را به شکل مدون مطرح می‌کند؛ در حالی که قبل از او چنین نکته‌ای را یعنی ولایت عامه فقیه، ولایت سیاسی فقیه در متون فقهی ما مشاهده نمی‌شد. پس این کشمکش هم کلاً در این دو مقطع مشاهده می‌شود که حالا می‌شود ادامه‌اش را هم ترسیم کرد، مثل نظر امام خمینی و دیگران که از بحث ما جداست.

اما در مورد سؤالی که آقای دکتر نصر مطرح کردند: این که آیا فلسفه اسلامی در سیاست ما تأثیر داشته یا نه؟ و آیا می‌تواند تأثیر داشته باشد؟ من معتقد هستم فلسفه اسلامی می‌تواند بشود حکمت متعالیه و بالاخص مسئله نگرش ملاصدرا در بحث حرکت جوهری و اصلاً خود مسئله وجود به نظرم بسیار تأثیر تعیین‌کننده‌ای می‌تواند

داشته باشد و این سخن امکان است و بحث وقوع به این برمی‌گردد که ما تأثیرات و جنبش‌های اسلامی را بررسی کنیم و ببینیم که چه میزان از فلسفه متأثر شدند و من کمتر چنین تحقیقی را دیده‌ام. ممکن است مثلاً در سید جمال الدین اسدآبادی این را ببینیم با توجه به اینکه گفته می‌شود مثلاً نزد سبزواری و مانند این‌ها درس خوانده و بالاخره با فلسفه اسلامی آشنا بوده و در این تردید نمی‌شود کرد، اما این‌که مستقیماً تأثیرش از فلسفه بوده چه بسا سبزواری شاگردان دیگری هم داشته، و همه از استبداد دفاع کردند، و من در این خصوص به لحاظ وقوع بیرونی نمی‌توانم نتیجه قطعی عرض کنم.

سؤالی را که حضرت عالی در مورد تنوع آرا فرمودید به تحقیق عرض می‌کنم، شاید بهار فکر سیاسی در جامعه ما باشد یعنی ما تنوع جدی در مبانی مشروعیت مشاهده می‌کنیم، قبلاً هرگز این تنوع را من ندیده‌ام و نبوده است یعنی به این معنا که ما در مباحث اصلی سیاسی به ویژه بحث مشروعیت سیاسی هیچ وقت بحث نکردیم اصلاً بحث را مفروغ و منع گرفتیم و واردش شدیم، الان می‌بینیم که مباحث در جامعه ما مطرح شده، مثلاً میزان رضایت مردم در کنار تکلیف الهی که آیا این می‌تواند با رعایت تکلیف الهی رضایت مردم هم در مشروعیت دخیل باشد یا نباشد؟ سؤال بسیار نیکویی است. به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی مدرن، تازه در جامعه ما مطرح شده است. اگر واقعیت مطلب را بخواهیم در نظر بگیریم این مباحث هم بعد از مشروطه در جامعه ما مطرح شد و بیان آن خیلی هم خوش آیند نیست. اما اگر رابطه‌ای با غرب نبود، ارتباط ایرانیان با غرب نبود من بعید می‌دانم به این زودی این مباحث در جامعه ما مطرح می‌شد. البته ریشه‌های این در فرهنگ دینی ما مشاهده می‌شود یعنی وقتی که فرض کنید بزرگانی مثل نائینی بحث حجیت، مساوات، نظارت، محدودیت قدرت و مانند این‌ها را مطرح می‌کند و مرحوم شیخ فضل الله نوری به او اشکال می‌کند، یعنی به مشروطه‌طلبان اشکال می‌کند که این‌ها کالای غربی است و این نظام سیاسی لباسی است که تنها به قامت غرب دوخته شده است و به درد جامعه ما نمی‌خورد. مرحوم نائینی پاسخ قشنگ قرآنی می‌دهد و می‌گوید: هذی بضاعتنا، ردة علینا. این کالای خود ماست که به ما برمی‌گردد و بعد تنها به این اکتفا نمی‌کند و باز هم مثال می‌زند. می‌گوید ما امروز درباره مساوات و آزادی و حقوق مردم بحث می‌کنیم، هزار و سیصد سال قبل هم در نهج البلاغه حضرت علی این موارد را در مورد

دکتر نقیب‌زاده:

تاریخ فلسفه سیاسی و راه کارهای سیاسی اروپاییان هم اساساً ریشه مذهبی دارد و بعد توسعه پیدا کرده و همراه با جامعه گسترش پیدا کرده و به اینجا رسیده است

حکومت مردم ذکر کرده که به تفصیل در خطبه ۱۶ نهج البلاغه آمده است.

وی می‌گوید ما هیچ وقت به این‌ها عمل نکردیم، حالا در مواجهه با غرب بیدار شدیم که این نکات در تعالیم دینی ما هست. من الان نمی‌خواهم بحثی بکنم و ببینم واقعا این سخن نائینی صحیح است یا نه؟ اما حرفی است پذیرفتنی یعنی ما در منابع دینی خودمان این مباحث را داشتیم. اما باعث بیداری ما شده است؟ بدون تعارف بخواهم بگویم، مواجهه با غرب بود که ما را بیدار کرد و این مطالب هم در متون دینی ما یافت می‌شود، و گرنه بحث آزادی را ما هم در نهج البلاغه مشاهده می‌کنیم چرا نمی‌فهمیدیم؟ چرا هیچ وقت آن را نمی‌دیدیم؟ می‌خواندیم اما نمی‌دیدیم یا الان کوشش می‌شود از قرآن در مورد آزادی، استفاده بشود. متفکران قبلی ما می‌خواندند چرا آن‌ها به هیچ وجه به این مطالب توجه نمی‌کردند؟

دکتر نقیب‌زاده: به هر صورت احتیاج به چالش بود و این چالش می‌توانست از درون یا از بیرون بیاید و از بیرون آمد.

دکتر کدیور: احسن و این سخن صوابی است. بنابراین صرف اینکه این بیداری و این چالش از غرب به جامعه ما وارد شد نه دلیل صحت و نه دلیل سقم آن است، یعنی بنده نه این را مبارک می‌دانم و نه نامبارک اصلاً بحث ارزشی نیست. مهم این است که فعلاً جامعه ما بیدار شده است. متفکران ما به مسائلی می‌پردازند که قبلاً به آن‌ها توجه نمی‌کردند و یک دوباره خوانی و بازخوانی متون دینی از حوزه سیاسی می‌شود. یعنی دوباره نگاه کنیم

بینیم در متون اصیل دینی ما در مورد این مباحث و سؤال‌های اصلی حوزه سیاست چه جواب‌هایی داده شده است.

دکتر نقیب‌زاده: اتفاقاً این را می‌خواستیم عرض کنم که رفتار ائمه هم کاملاً دموکراتیک بوده مثل صلح امام حسن (ع) که در واقع صلح نیست متارکه جنگی بود بر پایه وضعیت مردم یا جمله معروف حضرت علی (ع) که می‌فرماید اگر شما مرا نخواهید به اندازه یک چشم به هم زدن این‌جا نخواهم ماند، همه‌اش در واقع مبانی دموکراتیک حرکت‌ها را می‌رساند و ما در بعضی از کتاب‌هایی که از جانب مارکسیست‌ها درباره همین حرکت‌ها نوشته شده و این حرکت‌ها را این‌طور مورد اعتراض قرار دادند که چون ائمه شیعه انقلابی نبودند، وقتی انقلابیون به آن‌ها مراجعه می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند که رهبری این جنبش را برعهده بگیرند آن‌ها امتناع می‌کردند؛ در حالی که موضع ائمه شیعه به این دلیل بوده است که این‌ها عامه مردم را در آن زمان آماده و همراه نمی‌دیدند. به هر صورت در شیعه ما مبانی بسیار محکمی برای حل مسائل امروزان پیدا می‌کنیم. این نکته را از این جهت عرض می‌کنم که تاریخ اروپا هم چیزی جز این نیست. یعنی تاریخ فلسفه سیاسی و راه کارهای سیاسی اروپاییان هم اساساً ریشه مذهبی دارد و بعد توسعه پیدا کرده و همراه با جامعه گسترش پیدا کرده و به اینجا رسیده است. حتی امروزه وقتی نظریه واقع‌بینی را در روابط بین‌الملل بررسی می‌کنید یکی از عناصر نظریه بدبینانه‌ای است که در نگرش مسیحی در مورد ذات انسان وجود دارد و بن‌مایه نظریه واقع‌بینی هم از همین روایات و احادیث مذهبی شروع شده و توسعه پیدا کرده و نظریه واقع‌بینی امروز را در روابط بین‌الملل تشکیل داده و این یک نمونه است که می‌تواند در مورد تأثیر مذهب در اروپا گویا باشد. و در هر صورت برای راهکارهای امروزان، اگر در سنت و در مذهب جستجو کنیم به مراتب پاسخ مناسب‌تری را پیدا خواهیم کرد و با اقبال عمومی روبرو خواهد شد؛ تا اینکه صرفاً یک نظریه بیگانه‌ای را بخواهیم بپذیریم.

دکتر سید ولی‌رضا نصر: این نکته‌ای را که فرمودید صحیح است. ما ضمن تنبلی که از غرب برای یافتن مسائل گرفتیم ما سؤال را هم اگر از آن‌ها گرفتیم می‌توانیم پاسخ کاملاً خودی به آن بدهیم و به این اشکالی که لاقول به اندیشه سیاسی اسلام معاصر به ما می‌گیرند و می‌گویند کالای غربی است و به طور کلی آزادی بیشتر از آنکه رنگ

دکتر نصر:

دین ما رگه‌های آزادی را پایه‌گذاری کرده است.

متنهی ما غفلت کرده‌ایم و توجه نکرده‌ایم

دیگران زودتر از ما به بعضی از

مسائل توجه کرده‌اند و از ما جلو افتاده‌اند

دینی داشته باشد رنگ غربی دارد، ما باید پاسخ دینی بدهیم که این با سنت و سیره بزرگان دین ما سازگارتر است. متنهی این را با قیود و قعود خودش باید مطرح کرد، یعنی به هیچ وجه این سخن پذیرفته نیست که بگوییم آنچه امروز در جامعه ما تا حدودی از آن در حوزه سیاست دفاع می‌شود صرفاً تأثیر از اندیشه غربی است، تنبلی می‌تواند از آن‌جا باشد اما وقتی که بسیاری از بزرگان دین این سخن را شنیدند سخن را آشنا یافتند و این خیلی مهم است نائینی فقیه کوچکی نیست فقیه درجه اول حوزه نجف در زمان خودش است. درست مثل علامه طباطبایی که وقتی متون کنفوسیوسی برهنی را برایش می‌خواندند، معادل‌های قرآنی را ذکر می‌کرد که مباحث معنوی و مباحث عرفانی می‌تواند ریشه واحدی داشته باشد. دین ما رگه‌های آزادی را پایه‌گذاری کرده است. متنهی ما غفلت کرده‌ایم و توجه نکرده‌ایم، دیگران زودتر از ما به بعضی از مسائل توجه کرده‌اند و از ما جلو افتاده‌اند.

ما باید کوشش کنیم تا فرهنگ سیاسی سازگار با دیانت خودمان را پایه‌گذاری بکنیم. متنهی همه این اقداماتی که شروع شده به نظر در همین راستا و جهت است. اینکه از این پوسته به در بیاید و استبدادی که در ایران حاکم بوده و گاهی در گفتار بعضی از عالمان ما هم بیان دینی پیدا کرده است، یعنی فکر کرده‌اند که دین هم همین شیوه را تأیید می‌کند و عالمان دیگری نیز یافت شده‌اند و به این نکته توجه کرده‌اند که تفاوت رسوب اندیشه عرضی و ملی را در بُعد سیاسی از مبانی شرعی‌اش از همدیگر تفکیک بکنند.

دکتر داوری: شما مطلب را به جای خوبی رسانده‌اید.

این مطلب موجب اختلافی شده است که الان همه ما کم و بیش به آن مشغولیم. من مطلب جناب عالی را تصدیق می‌کنم. دین و مذهب ما، دین آزادی است. همین که در حضور امام جمعی می‌نشستند و درباره اصول دین با هم بحث می‌کردند دلیل کافی است بر اینکه اشخاص می‌توانستند بدون ترس از اینکه مرتد و کافر و زندیق خوانده شوند نظر خود را اظهار بکنند. اما این آزادی یک مبنایی دارد و آزادی که در سیاست امروز مطرح می‌شود مبنایش چیز دیگر است. اگر ما بتوانیم روشن کنیم که اختلاف در این دو مبناست می‌توانیم بدون این که آن مبنا را داشته باشیم و به صرف تذکر به این که آن مبنا، مبنای دیگری است آزادی داشته باشیم و با این تذکر قدری از مشکلات ما و لاقابل این بحث‌هایی که گاهی از آنها به ستیز تعبیر می‌شود، رفع می‌شود.

آقای شعاعی: تصور من این است که یکی از عناصر مهم سیاست که بحث قدرت باشد یک تفاوت ماهوی در غرب و شرق دارد (در شرق به معنی عامش، آنچه که غیر غرب محسوب می‌شود) این حالت عنصر قدسی که در قدرت شرق ادغام می‌شود و در آن وجود دارد، امروز متحول شده است. یعنی ما یکی از ویژگی‌های مهم قدرت در غرب را الان قابل نقد و قابل سؤال بودن و پاسخگو بودن



آن می‌دانیم. در حالی که در شرق جریان به سمت یک عنصر مقدس پیش می‌رود و قدرت همیشه در هاله‌ای از تقدس خودش را نیازی به پاسخگو بودن نمی‌بیند. این تحول را در وضع فعلی که می‌فرمایید که جامعه ما دچار تعدد آرا شده فکر می‌کنید آیا رو به زوال رفتن هاله قدرت است؟ و به مرور قدرت می‌تواند در جوامع ما پاسخگو باشد یا نه؟ آیا جوهر تفکر سیاسی در جامعه ما در حال عوض شدن است یا این که نه از قدیم بوده فقط ما بد فهمیده بودیم یا حالا دارد شفاف و روشن می‌شود؟

دکتر کدیور: یکی از ویژگی‌های سیاسی حوزه مدرن در عصر مدرنیته تقدس زدایی، هاله تقدس از درون از دور قدرت بود. من به اندیشه اسلامی زمان معصومین اشاره‌ای داشته باشم، بعد به تاریخش هم می‌پردازیم. در زمان پیغمبر (ص) وقتی تصمیمی را ایشان ابراز می‌کرد به صراحت در تاریخ‌های ما آمده مردم می‌پرسیدند این حرف خداست یا حرف خودت. اگر حرف خداست سکوت می‌کردند و اطاعت می‌کردند سمعاً طاعتاً و هیچ گونه اعتراضی نبود. اما تا می‌فرمودند این سخن خود من است یعنی سخن شخص پیغمبر، سخن شخص اول اسلام، حرف‌ها شروع می‌شد. یا رسول الله نظر ما این است، اینجا نجنگیم بهتر است، آنجا بجنگیم بهتر است. لذا می‌بینید دستور خود قرآن کریم هم به مردم، وقتی پیغمبر دستور می‌دهد «شاهم فی الامر» و بعد وقتی صفات مؤمنین را می‌شمارد و می‌گوید «امرهم شورا بینهم» این امر چه امری است که به پیغمبر واجب شده که در آن مشورت کند. قطعاً این امر تکالیف الهی که نیست که برو با مردم مشورت کن که چگونه نماز بخوانند، چگونه روزه بگیرند از کجا روزه بگیرند. این‌ها بحث «امرهم» نیست. امرهم یعنی حوزه عمومی، یعنی Polity به زبان ساده امروزی. یعنی دقیقاً آمدیم یک سری مباحث دینی مثل احکام شرعی را جدا کردیم می‌گوییم این کار الزامات شرعی این حوزه‌ای است که خداوند می‌خواهد و شما هم عقلمان نمی‌رسد، حدتان نیست که در این زمینه‌ها سخن بگویید، بحث عبادیات، بحث تعبدیات و مانند این‌ها. اما سخن در این است که در همان عصر پیغمبر، حوزه عمومی به دست مردم سپرده شد، یعنی پیغمبر موظف به مشورت است و عملاً هم مشورت می‌کند.

در زمان امیرالمؤمنین علی (ع) که آقای دکتر نقیب‌زاده هم اشاره کردند، ایشان حوزه عمومی را، با اینکه ما معتقدیم که منسوب خداست، تا رضایت مردم برایش

احراز نشود نمی‌پذیرند. چرا حضرت در سال ۱۱ هجری اقدام به تصدی حوزه امور عمومی نکرد و در سال ۳۵ با ۲۵ سال تأخیر این را پذیرفت. جز همین نکته است که ایشان در به دست گرفتن قدرت یعنی در بحث سیاست، رضایت مردم را شرط می‌دانند؟ به گونه دیگری هم می‌شود این را تفسیر کرد؟ این نکته خیلی مهمی است که ما قبول کنیم که در زمان خود ائمه قدرت سیاسی قدسی نبوده، به یک نکته دیگری هم در اینجا اشاره می‌کنم که نکته فقهی است. ما در بحث قضاوت که خیلی به بحث سیاست نزدیک است پیامبر می‌گویند من بین شما با «بینه» شاهد و با قسم قضاوت می‌کنم. بعد بلافاصله تذکر می‌فرمایند که احتمال دارد کسی به دروغ قسم بخورد یا شهادی ناروا شهادت بدهد. اگر من طبق این مدارک شرعی قضاوت کردم اما شما یقین دارید که آنچه من قضاوت کردم صحیح نبوده آن خانه‌ای که من به نام شما اعلام کردم شما شرعاً مجاز نیستید که در آن تصرف بکنید. به حکم من شرعاً مجاز نیستید در آن تصرف بکنید. به بیان ساده‌تر پیغمبر می‌فرمایند حکم قضایی من ظاهری است نه واقعی، چون من بر مبنای شواهد حکم می‌کنم و لازم الاجرا هم هست. شرعاً حجت است اما با این همه ممکن است منطبق با واقعیت نباشد. اگر در مورد فعل قضایی پیامبر و امام چنین سخنی روا باشد به طریق اولی در مورد فعل سیاسی‌شان این سخن جاری خواهد بود، چون فعل سیاسی مبتنی بر کانال‌های متعدد اطلاعاتی است که این کانال‌ها ممکن است غیر معصوم باشد چون مردم عادی هستند. ایشان دارند تصمیم را ذکر می‌کنند، لذا اگر این را بپذیریم در آن صورت فعل سیاسی در آن زمان، این فارغ از چهره نبی و امام معصوم است که مبلغ وحی است و منصب دینی امامت و نبوت را به عهده دارد. منصب اداره به هیچ وجه در عصر خود امامان معصوم هاله‌ای از قداست نداشته است و برای همین به سادگی با آن‌ها سخن می‌گفتند، نقد می‌کردند و پاسخ می‌شنیدند. هرگز تکفیر هم نمی‌شدند.

حالا متأسفانه بعد از زمان معصومین یعنی دقیقاً از عصر اموی به این طرف وقتی می‌گوید بنده خلیفه پیغمبر هستم، آنچه که پیغمبر برای خودش قائل نبود این اشخاص غیر معصوم برای خودشان قائل می‌شوند، و هاله‌ای از قداست به دور سیمای خودشان می‌کشند و تقدیس قدرت مساوی فساد قدرت است. این در غیر معصوم مسئله‌اش قطعی است. خردورزی به کوچ‌چشم بن بست می‌رسد و آن وقت است که سیاست با یک آفت

دکتر کدیور:

منصب اداره به هیچ وجه در عصر

خود امامان معصوم هاله‌ای از قداست

نداشته است و برای همین به سادگی با آن‌ها

سخن می‌گفتند، نقد می‌کردند و پاسخ می‌شنیدند.

هرگز تکفیر هم نمی‌شدند

جدی مواجه می‌شود، کما اینکه ما در شرق با آن مواجه شده‌ایم. نکته‌ای که الان در جامعه مشاهده می‌کنیم، به سادگی در ضمن احترام به مراکز قدرت یعنی بحث نقد مطرح شده، یعنی بحث قداست‌زدایی مساوی بحث بی‌احترامی نیست. می‌توان به مراکز قدرت دینی احترام گذاشت و آن‌ها را بزرگ داشت؛ در عین حال آن‌ها را قابل نقد دانست، نظارت‌پذیر دانست، قابل سؤال دانست و این نکته‌ای است که در فلسفه سیاسی معاصر ما قابل مشاهده است.

آقای شعاعی: آیا فکر نمی‌کنید این قداست‌زدایی به دین هم سرایت کرده است.

دکتر کدیور: آن حوزه دیگری است که ما وقتی اجازه نقد دادیم، در واقع مباحث دینی هم مورد سؤال قرار خواهند گرفت. در حوزه‌های علمی ما هیچ بحثی مقدس به معنای تقدناپذیر نیست، حتی بحث توحید. یعنی شما مهم‌ترین مسائل توحیدی و مسائل توحیدی را که اصول دین ما هست بحث علم کلام در حوزه ما مطرح شده، اما هرگز سهروردی به دلیل ابراز این مسائل برایش مشکل ایجاد نشده، پاسخ دادند و این باعث مهم‌تر شدن و قوی‌تر شدن اندیشه دینی شد. در بحث نبوت می‌بینیم در زمان محمد بن زکریای رازی بالاخره مسائلی را در مورد نبوت به ایشان نسبت داده‌اند. شما کتاب ابوحاتم رازی شاگرد هم عصر و هم شهری ایشان را مشاهده بکنید مسائلی را به ایشان نسبت داده است، حالا نمی‌دانم اتفاق افتاده یا نه، بر فرض صحت مسائلی است در مورد نبوت، اما محمد زکریای رازی در عصر خودش با عزت زندگی کرده مسائل

را ذکر کرده پاسخ هم شنیده است. در مورد عناوین کتاب‌هایش مواردش چیزهایی است که اگر زمان ما بود و ذکر می‌شد مشکلاتی برای نویسنده و گوینده ایجاد می‌شد. در مورد امامت در عصر شیخ مفید که بزرگ‌ترین متکلم و فقیه ما در عصر خودش است، ایشان به راحتی و آزادی با ادیان و مذاهب مختلف بحث می‌کردند و همه رساله‌هایش هم مانده، در مهم‌ترین مسائل نبوت یعنی امامت بحث کرده و سؤال مطرح می‌کرده و به هیچ وجه نمی‌گفته چون فرضاً در متن دین آمده پذیرفتیم و استدلال کردیم بحث اعتقادی است، بحث اعتقادی قابل سؤال است و من وظیفه دارم پاسخ بدهم. لذا من این را می‌پذیرم که وقتی یک سؤال در جامعه ایجاد شد از همه چیز سؤال می‌شود. امروز از خدا هم سؤال می‌شود و دین‌دار مشکلی در مواجهه با این مباحث نخواهد داشت. یعنی اگر قوت داشته باشد سؤال را پاسخ می‌دهد. به قول مرحوم استاد مطهری من از طرح سؤال نمی‌ترسم، از تنبلی متدینین می‌ترسم که این‌ها به این مسائل نپردازند و پاسخ ندهند و گرنه اگر سؤال قوی باشد باعث قوی‌تر شدن اندیشه دینی می‌شود. کما اینکه همواره چنین بوده است. لذا جریانی که فکر می‌کند اگر قدرت را تقدیس بکند دین مقدس می‌ماند، همان طور که بعضی از آقایان هم اشاره فرمودند، تقدیس قدرت غیر معصوم مشکلاتی برای خود دین ایجاد خواهد کرد که آن چیزی می‌شود که الان در اروپا ما دیدیم. یعنی به دین‌زدایی منجر می‌شود، وقتی نمی‌توانند مسائل را به شکل عقلانی توجیه بکنند و فقط می‌خواهند از جیب دین خرج بکنند، آنچه که در سایه قرار می‌گیرد دین است و قدرت بر دین غلبه می‌کند.



دکتر نقیب‌زاده: در تأیید فرمایش شما می‌خواهم عرض کنم که به هر صورت جلوی تحولات اجتماعی و سیاسی را کسی نمی‌تواند بگیرد، حتماً روزگاری یک رژیم سیاسی به پایان کار خودش می‌رسد، یک نظم سیاسی به پایان می‌رسد. اگر دین هم با این نظم آن چنان گره خورده باشد که قابل تفکیک نباشد یقیناً بر سر دین هم همین خواهد آمد که بر سر آن رژیم سیاسی خواهد آمد. این نکته‌ای است که در اروپا اتفاق افتاد، یعنی همراه شدن کلیسای کاتولیک در برخی از کشورها با رژیم‌های سیاسی سبب شد که وقتی حمله به سلطنت شروع شد فی الواقع حمله به کلیسا و مذهب هم شروع شد و این به اصطلاح یک حالت نظری به خود گرفت که بنیان‌های مذهب را هم زیر سؤال ببرد.

بنابراین اگر این تفکیکی که جناب عالی فرمودید که در اساس هم وجود دارد روشن و شفاف بشود، در واقع حوزه دین از تعرض مصون خواهد ماند و یک نکته‌ای هم که در واقع بحث فلسفی نیست ولی از ضروریات نشأت می‌گیرد این است که به هر صورت مسئله شیعه با هویت ملی و سیاسی ما گره خورده است و این هویت هم در آن صورت از تعرض مصون خواهد ماند، و به نظر می‌آید که کسانی مثل شما باید این مرزها را روشن بکنند تا این اغتشاش به وجود نیاید.

دکتر گدیور: وقتی قدسی را ذکر می‌کنید یک وقت ارتباط با امر مقدس است، یک وقت مراد انتقادناپذیر است. قدسی به معنای ارتباط با امر مقدس، این قدسی است و هیچ تردیدی هم ندارد، اما وقتی به حوزه عمومی و سیاسی می‌رسیم قدسی به هیچ وجه به معنای این که این حاکم از جانب امر مقدس خداوند آمده حداقل در مورد غیر معصوم جاری نیست، یعنی گاهی یک مغالطه صورت می‌گیرد. این که مبتنی بر دین است می‌تواند به این هم عنوان قدسی بدهیم و بگوییم حکومتی که خاضع به دین است قدسی است و ایرادی ندارد، اما آیا می‌توان قدسی را به این معنا مراد کرد که غیرقابل انتقاد است؟ بنده سختم این است که در مورد غیر معصوم در مجمع تعالیم دینی، قدسی به معنای غیر قابل انتقال نیافتم بلکه بر خلافش است. اما هر حکومتی به میزانی که خضوع نسبت به امر دین دارد می‌تواند قدسی به معنای اول باشد، یعنی برآمده از امر مقدس.

دکتر داوری: اجازه بفرمایید به سؤال دیگر بپردازیم و آن این که آیا روش امثال فوکویاما و هانتینگتون روش فلسفه است یا آراستن آرای سیاسی در پوشش ظاهری فلسفه

دکتر نصر:

چه بخواهیم و چه نخواهیم ایجاد شبکه‌های بسیار قوی اطلاعاتی و بازرگانی باعث محو تمدن‌ها و اختلافات خواهد شد و بیشتر این مباحثات هیچ ربطی به واقعیت ندارند

باید کماکان آن را جدی گرفت و حتی در لوازم تمدن‌ها گذاشت. من شک دارم این‌ها پایه قوی فلسفی داشته باشند یا بتوانند پایه‌گذار مباحثات اساسی فلسفی باشند یا تفکر سیاسی فلسفی را بازسازی کنند. همان‌طور که ابتدا به ساکن اشاره کردم مبحث دیگری که به همین اندازه در مغرب زمین مهم بوده که البته به این درجه توجه همگان را جلب نکرده، بحث درباره رابطه بین جوامع مدنی و پدیداری دموکراسی و آزادی است. آن بحث از نظر سیاسی بسیار جدی‌تر بوده و رابطه تنگاتنگی بین آن‌هایی که در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی در این مورد اسلوب ارائه می‌دهند و مکتب فرانکفورت و هابرماس و غیره بوده و از این رو شاید آن‌ها را باید در جرگه دیگری قرار داد ولی خوب لازم است که به این نکته توجه بکنیم که فقط فوکویاما و هانتینگتون و امثالهم نیستند که باید در این مقطع مورد بحث قرار بگیرند.

دکتر داوری: خوب، اکنون چه نظره‌های مهمی در مغرب زمین مطرح است؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: نظر دیگری که در مغرب زمین صائب است و اصلاً ما در مشرق زمین راجع به آن صحبت نمی‌کنیم، نظریه بازارسالاری است. اساساً چه بخواهیم و چه نخواهیم ایجاد شبکه‌های بسیار قوی اطلاعاتی و بازرگانی، باعث محو تمدن‌ها و اختلافات خواهد شد و بیشتر این مباحثات هیچ ربطی به واقعیت ندارند. مسئله رابطه بین حکمت نظری و عملی که در اینجا مطرح شد، به کلی با همدیگر مغایرت دارند. اساساً تمدن و مباحثات فلسفی مترتب به آن در زیر پوشش این نظام بازارسالاری قرار خواهد گرفت و اتفاقاً جالب توجه است که با وصف این که این بینش آنان در علوم اجتماعی خیلی قوی است هنوز پاسخ خیلی قوی به هانتینگتون و فوکویاما نداده است. به نظر من این نوع بینش‌هایی که صحبت از برخورد تمدن‌ها یا از غرب سالاری می‌کنند، بیشتر توجه عوام را جلب می‌کنند و خیلی از این نظر می‌توانند بسط بیشتری داشته باشند، ولی پایه‌شان ضعیف است و فکر می‌کنم که هم از موضع علوم سیاسی و اجتماعی و هم از موضع فلسفی می‌توانند مورد انتقاد جدی قرار بگیرند و کماکان هانتینگتون هم مورد انتقاد قرار گرفته است. البته لازم به این گفتار هم هست که از ابتدا حتی مجله‌ای که مقاله هانتینگتون را چاپ کرد واقف بر این بود که این نظریه بسیار اشکال دارد. ولی عایدی بسیار زیادی هم داشت و در علم یک نوع حالت سرمایه‌گذاری هم وجود دارد. وقتی یک کتابی به بیست

است؟ آیا این‌ها تفلسف کردند بدون این که تعمق در فلسفه داشته باشند، آیا روش فوکویاما و هانتینگتون و امثال این‌ها که کم نیستند فلسفی است یا فلسفی نیست و این‌ها در سیاست کنونی جهان مقامشان چیست و چه اثری دارند، آیا آنها استراتژی‌هایی هستند که به زبانی نزدیک به زبان فلسفه سخن می‌گویند؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: به نظر من فیلسوف نیستند، حتی در بسیاری موارد تا آن حدی هم که جامعه فلسفی می‌پوشند آن هم کاملاً مشخص نیست؛ همان‌طور که ابتدا به ساکن گفتم من فکر می‌کنم اساساً سعی در ایجاد نظم در شرایطی است که هم اسلوب‌هایی که حاکم بر تفکر جامعه‌شناختی و روابط بین المللی بوده شکسته و هم یک گمگشتگی فلسفی در غرب هویدا است. به روابط اجتماعی در غرب نگاه بکنیم فرضاً جامعه‌شناسی در مغرب زمین اساساً در همان پسامردن است. یعنی تمام این صحبت راجع به حقوق اقلیت‌ها و همزیستی نظرات مختلف در جامعه لیبرالیسم مرده یعنی احقاق حقوق اقلیت‌ها و همزیستی نظریات مختلف در جامعه مغتنم‌تر است. در یک چنین شرایطی فرض من بر این است که این جور متفکران سعی در ایجاد یک نوع نظم دارند و بالمآل در برخی اوقات سعی می‌کنند تا نظریات جامعه‌شناختی گذشته را دوباره بسازند.

هانتینگتون حداقل به مقدار زیادی یک نوع نیه‌ابزیونیسم هست که در حقیقت بازسازی مکتب هابز است که سعی دارد که توجیه بکند که چرا در شرایطی که آن نوع بینش که بسیاری فکر می‌کنند که دیگر جایی ندارد،

زبان ترجمه می‌شود، نیرویی از درون آن را به پیش می‌برد. دکتر بهشتی: در اینجا نکته‌ای است که من آن را به صورت یک آفتی می‌بینم که ممکن است همه کسانی که به کار فلسفی در این زمینه می‌پردازند به هر حال دچار آن بشوند و عبارت است از یک نوع گرایش به تاریخی‌گری. این آفتی است که به هر حال این نوع افراد شاید بدون اینکه خیلی هم متوجه باشند بدان دچار می‌شوند. از مقدماتی کلی خیلی راحت به کلی‌گویی‌هایی که در قالب تاریخی‌گری ارائه می‌شود می‌لغزند و شاید هم بنیانگذار جدی این لغزش‌ها را باید هگل دانست که خیلی راحت وارد این زمینه‌ها شده. ولی این که آن‌ها را فیلسوف ندانیم من کاملاً موافق هستم چون از فلسفه تاریخ تأثیر پذیرفته‌اند.

دکتر داوری: بنای حرف هانتینگتون این است که تمدن‌های مختلفی وجود دارند و حال آنکه غرب تا اوایل قرن بیستم می‌گفت یک تمدن وجود دارد و آقای دکتر نصر در مصاحبه‌شان با صدای جمهوری اسلامی ایران خیلی خوب بیان کردند که سابقاً وقتی می‌گفتند کسی متمدن است مراد این بود که اروپایی‌مآب یا فرنگی‌مآب است. یعنی فرنگی‌مآب و متمدن را یکی می‌گرفتند. غرب می‌گفت یک تمدن وجود دارد، این اصلاً حرف کانت است، نه اینکه از سنخ افکار عمومی غرب باشد، سخن کانت این است که مردم دو دسته‌اند یا رشیدند که وارد عالم عقل شده‌اند یا محجورند؛ منتهی محجوری این مردم غیر غربی چنان است که احتمال دارد از حجر خارج بشوند و به عاقلان بپیوندند. حالا هانتینگتون می‌گوید تمدن‌ها متفاوتند. این نکته خوبی است. هانتینگتون سخنی را که از دوست سیصد سال قبل در غرب هم تکرار می‌شده و ریشه داشته است، پس می‌گیرد. صرف نظر از این واقعاً ما جنگ ژاپن با روسیه داریم، آیا این جنگ، جنگ تمدن ژاپنی با تمدن روسی است؟ آیا در ۱۹۰۳ تمدن‌ها با هم جنگ کردند؟ اکنون با توجه به جهات قوت و ضعف رای هانتینگتون، بحث گفتگوی تمدن‌ها تا چه اندازه می‌تواند لاقبل به‌عنوان استراتژی، طرح جنگ تمدن‌ها را از اعتبار بپندازد؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: البته گفتگوی تمدن‌ها خارج از اسلوب هانتینگتون نیست. هانتینگتون بر این عقیده است که چند تمدن هستند و این‌ها به هر حال با هم روابطی خواهند داشت. وی این روابط را خونین می‌بیند. گفتگوی تمدن‌ها در حقیقت اذعان دارد چنین ساختار بین‌المللی وجود دارد. فقط معتقد است که الزاماً این

دکتر داوری:

اکنون با توجه به جهات قوت و ضعف رای هانتینگتون، بحث گفتگوی تمدن‌ها تا چه اندازه می‌تواند لاقبل به‌عنوان استراتژی طرح جنگ تمدن‌ها را از اعتبار بپندازد؟

روابط خونین نیست، بنابراین اصولاً گفتگوی تمدن‌ها هانتینگتون را زیر پرسش نمی‌برد بلکه به یک صورتی در مدار بحثی که هانتینگتون شروع کرده قرار می‌گیرد و ما به یک حالتی نه فقط در ایران بلکه در جهان اسلام هم خود را در موضع پاسخ‌گویی و توجیه کردن و شاید نرم کردن نظریه هانتینگتون می‌بینیم. خوب راجع به این مسئله باید فکر کرد. البته شما این گونه شروع کردید که موضع هانتینگتون یک اصالتی در آن هست ولی می‌شود این سؤال را پرسید که آیا این نوع بینش که جهان دارای چند تمدنی است و آیا این‌ها الزاماً می‌توانند پایه روابط بین‌المللی باشند؟ و کلاً منظور از تمدن چیست؟ خود هانتینگتون بین مسیحیت و سکولاریسم غرب می‌رود و می‌آید. جای این دو تا یکی هستند. وی تمدن اسلامی را مغشوش می‌بیند. یعنی تمدن اسلامی از نظر سیاسی در جمهوری اسلامی ایران در بنیادگرایی اسلامی خلاصه شده است و جوانب دیگر جهان اسلام وجود خارجی ندارند و روابط تنگاتنگ امریکا و عربستان سعودی و مصر هم بر آن جنبه مجازی دارد و بعضی از این نکات را باید مورد سؤال قرار داد که اصلاً از تمدن ما چه می‌فهمیم و هانتینگتون از تمدن چه می‌فهمد و منظورمان از تمدن اسلامی در این مقطع زمانی چیست؟ و منظور از رابطه تمدن‌ها چیست؟ یعنی آیا فروش سلاح از چین به کشورهای خاور میانه الزاماً اتحاد دو تمدن است؟ من فکر می‌کنم باید به بعضی از این نکات توجه کرد،

به این دلیل که جدا از این که چه ابعاد فلسفی در بحث هانتینگتون هست بالمآل این بحث را به عنوان یک اسلوب روابط بین‌المللی و استراتژیکی مطرح کرد و این را هم نمی‌شود از آن نوعی که ما نظریه‌اش را دیدیم جدا کرد.

دکتر داوری: به نظر می‌رسد که او تلقی‌اش از تمدن اسلامی دقیق نیست زیرا او، اسلام را با نوعی سیاست یکی می‌گیرد، یعنی نگاهش نگاه صرفاً سیاسی به اسلام است. به نظر بنده هانتینگتون به ژاپن هم همین طور نظر می‌کند، یعنی تمدن ژاپنی را در سیاست کنونی ژاپن منحل می‌کند.

دکتر نصرو: من فکر می‌کنم در مورد اسلام بدون شک هست و در مورد ژاپن تنش‌های بین ژاپن و مغرب زمین سیاسی نیستند بلکه اقتصادی هستند و حتی بیشتر از روابط با اسلام تمدنی هستند؛ به این معنی که هانتینگتون وقتی این مقاله را نوشت حتی از آن موقع به بعد آسیا قدری رکود کرد. آمریکا برای مرتبه اول با شرایطی مواجه بود که اقتصاد ژاپن برای بار اول از اقتصاد آمریکا بزرگ‌تر بود و با این مسئله مواجه شد که مردمی که مسیحی نیستند و از دوران روشنگری غرب پدیدار نشدند آیا می‌توانند از راه دیگری به مدرنیته برسند و حتی از آمریکا سبقت بگیرند، آیا مدرنیته می‌تواند راه دیگری به جز آنچه که غرب طی کرده داشته باشد؟ شرقی‌ها که از انور ابراهیم تا نخست‌وزیر ژاپن و اعضای مختلف آهسته می‌گفتند که بله چنین امکانی هست و حتی عقاید کنفوسیوسی که به او

می‌گفتند اصلاً می‌تواند یک راه جدید برای مدرنیته باشد و در حقیقت هانتینگتون در این مقطع زمانی پاسخش این بود که نه این که بگوید این راه امکان‌پذیر نیست، بلکه می‌گوید که اساساً آسیایی‌ها واقعاً متمدن به معنی غربی کلمه، واقعاً مدرن نیستند و این یک مدرنیته کاذب است و هیچ وقت هم نمی‌توانند مدرن باشند. هیچ وقت هم نمی‌توانند غربی باشند، مگر اینکه مبنای تمدنشان عوض بشود. در این مورد مثال کره جنوبی را می‌زند که از زمانی که مسیحی شده، دمکرات شده و اگر از کاتولیک هم به پروتستان برود آن وقت دمکرات‌تر می‌شود و مقدار زیادی از محبوبیت هانتینگتون در مغرب زمین صرفاً عنادش با اسلام نیست ما فقط آن جنبه را می‌بینیم، این بود که برای مرتبه اول از نظر تئوری توجیه کرد که چرا غرب می‌تواند هنوز خودش را برتر از ژاپن و آسیا بداند با وصف بر این که روی کاغذ از نظر اقتصادی این واقعیت دیگر موجود نیست.

دکتر بهشتی: در مورد گفتگوی تمدن‌ها من می‌خواهم قضیه را به شکل دیگری ببینم و از زاویه فلسفی نگاه بکنم و آنچه که من فکر می‌کنم در موردش آن شک و تردیدهای اساسی وجود دارد و باید درباره آن مطالعات جدی بشود، مسئله قیاس‌پذیری (Commensurability) و ترجمان‌پذیری (Translatability) است. آیا این تمدن‌ها که با زبانی (البته زبان به مفهوم گسترده آن) با هم صحبت می‌کنند و از بستر فرهنگی خاصی با هم روبرو می‌شوند، پیش از آنکه تصمیم بگیرند بخواهند با هم همکاری داشته باشند یا وارد یک نوع منازعه بشوند، می‌توانند به درک و فهم یکدیگر نایل شوند؟

اگر ما اعتقاد داریم که گفتگوی تمدن‌ها باید به عنوان یک دستورالعمل در جمهوری اسلامی مد نظر قرار بگیرد، باید این موانع نظری را حل کنیم. اگر موانعی در فهم و درک یکدیگر به لحاظ آن دو مانع بزرگ یعنی قیاس‌ناپذیری و ترجمان‌ناپذیری وجود دارد، بایستی ببینیم که با این موانع می‌خواهیم چه بکنیم. آیا این موانع قابل رفع است؟ یا این که اصلاً پدیده‌هایی هستند که محکوم به آن هستیم که در میان ما وجود داشته باشد؟ من فکر می‌کنم نمونه‌هایی داریم که در آنها نمی‌شود وجود چنین موانعی را نفی کرد. گاه معلوم نیست وقتی ما در مورد چیزی در اینجا صحبت می‌کنیم با کسی که دارای فرهنگ و تمدن دیگر است و با همان عنوان دارد صحبت می‌کند ما از یک مفهوم مشترک سخن می‌گوئیم و این خود یک مانع بزرگ خواهد بود، چه بخواهیم وارد

دکتر بهشتی:

آنچه که من فکر می‌کنم در موردش آن شک و تردیدهای اساسی وجود دارد و باید درباره آن مطالعات جدی بشود، مسئله قیاس‌پذیری و ترجمان‌پذیری است

گفتگوی تمدن‌ها بشویم و چه بخوایم پیرو هانتینگتون بشویم.

دکتر نقیب زاده: بُعد سیاسی این دو نویسنده را نادیده گرفتیم و اشاره نکردیم اساساً بحث پایان تاریخ برای اولین بار توسط فوکویاما مطرح نشد. چندین بار دیگر در تاریخ غرب مطرح شد و انتزاع خاص خودش را هم داشت. حالا چه در قالب ایدئولوژی‌زدایی مطرح شد که فی‌الواقع غلبه ایدئولوژی لیبرالیسم غربی را بر سایر ایدئولوژی‌ها تحت این عنوان مطرح می‌کرد، و چه تحت عنوان دیگر. اما دو نظریه ظاهراً متعارض از یک کشور و از یک جامعه نشأت می‌گیرد و این‌ها هر دو نهایتاً به یک هدف می‌رسند؛ به این معنا که دو روی یک استراتژی را نشان می‌دهند. یعنی این که همه جوامع دارند به سوی لیبرالیسم غربی ره می‌سپارند و به این نقطه مشترک می‌رسند. بنابراین راهی غیر از این ندارند، یا این که بین این حوزه‌های به ظاهر متفاوت نبردی صورت می‌گیرد و باز غلبه با جهان غرب خواهد بود. با توجه به سیوروت این گونه نظریه‌پردازی‌ها در ایالات متحده باید قدری به جنبه‌های سیاسی‌اش واقف بود. یعنی طوری بحث تعبیه شده است که به نوعی سرنوشت و تقدیر‌گرینا پذیرفته می‌رسد.

حتی می‌بینم که آمریکایی‌ها قبلاً در نظریه‌های علمی به روس‌ها خط می‌دادند و از طریق نشریه‌های علمی آنها را زیر سلطه خود می‌گرفتند. من از یک فرانسوی شنیدم که آمریکایی‌ها در بعضی از مجلات خود که می‌دانستند روس‌ها آنها را مطالعه می‌کنند نظریه‌های غلطی را مطرح می‌کردند که وقتی روس‌ها به آن عمل می‌کردند بعضی از دستگاه‌های حساسشان می‌سوخت. بنابراین دلیلی ندارد که در نظریه‌های اجتماعی این کار را نکنند. ولی در مورد گفتگوی تمدن‌ها، ما در نگرش ساختارگرایی به این نکته برمی‌خوریم که انسان‌ها نهایتاً چهارچوبه فکری یکسانی دارند. تفاوت‌هایی را عرضه می‌کنند که در طول تاریخ ممکن است شکل بگیرد یا سیستم‌ها و نظام‌های مختلفی را به وجود بیاورند، ولی در نهایت یک وجه مشترک هم دارند. باز در نظریه‌های فرهنگ‌گرا هم ما به این نکته می‌رسیم که شاهبیت نظام‌های فرهنگی، نظام‌های ارزشی آنهاست و این‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند به هم برسند و یکسان بشوند. اما در جایی که بحث جهانی‌شدن فرهنگ اروپایی می‌شود، در عمل مشاهده می‌کنیم که بسیاری از کشورها و تمدن‌های دیگر فرهنگ اروپایی را پذیرفته‌اند. حالا این امر یا به صورت سیطره بوده است یا به صورت مفاهمه

دکتر بهشتی:

ما چه بخوایم و چه نخواهیم

دنای ما به سوی دو قطب متفاوت

کشیده می‌شود. آن نظریات سیاسی موفق

خواهند بود که بتوانند بین این دو قطب

متضاد یک نوع رابطه منطقی به وجود بیاورند

بوده، به هر صورت آثار خودش را بر جای گذاشته است. بنابراین گفتگوی تمدن‌ها از هر دو نظر دیگر منطقی‌تر و واقع‌بینانه‌تر است.

البته با توجه به تجربیات و تحقیقاتی که شده است قسمت‌هایی در هر حوزه فرهنگی ثابت باقی می‌ماند که شما به آسانی نمی‌توانید آن را تغییر بدهید. ولی بسیاری از قسمت‌ها هم قابل تغییر و تأثیرپذیر است و در فرآیند آتی قابل ادغام در یکدیگرند. این است که مشکلی که آقای دکتر بهشتی مطرح کردند به نظر من مشکل جدی در نهایت فراهم نخواهد کرد، فقط در مقدمات است که یک مقدار این مشکل بروز خواهد کرد. برای اینکه در نهایت شما به نظریه هم‌سویی نظریه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های متفاوت بیشتر نزدیک می‌شوید. بعضی‌ها آثار ظاهری همین نزدیک شدن‌ها را می‌گیرند و دلیلی می‌دانند بر این که نهایتاً یک تمدن جهانی یک‌پارچه و واحدی صورت خواهد گرفت. برای مثال شلوار جین در بسیاری از نقاط جهان پوشیده می‌شود یا پاره‌ای از غذاهایی که جنبه بین‌المللی پیدا کرده‌اند یا سبک زندگی که تقریباً در همه جا در حال یکسان شدن است.

نظریه هم‌سویی هم روی همین نکات تأکید می‌کند و می‌گوید دامنه این هم‌گونگی به جایی خواهد رسید که همه تمدن‌ها در هم عجین می‌شوند و تمدن یک‌پارچه‌ای را به وجود می‌آورند، ولی بسیاری هم معتقد هستند که نظام‌های ارزشی را شما نمی‌توانید تغییر بدهید؛ مگر در طول زمان و در اثر حوادثی که از کنترل و اراده ما خارج هست.

دکتر بهشتی: شما مثال خوبی مطرح کردید. شلوار جینی که می‌فرمائید از نمونه‌های خیلی خوب است. شلوار جین در اروپا و آمریکا و در ایران یک نوع شلوار است و ای بسا با مارک مشابه هم بتوان پیدا کرد. اما جایگاه و مفهومی که این شلوار در آنجا دارد با مفهومی که اینجا دارد خیلی فرق می‌کند. یعنی ای بسا بنده ترجیح بدهم اگر در اروپا یا آمریکا هستم شلوار جین بپوشم به خاطر اینکه بادوام است و نیاز به اطو کردن ندارد تا فکر و ذکرم این باشد که لباس من اطو دارد یا ندارد و خاستگاه آن هم فکر می‌کنم لباس کار کارگران بوده است. در حالی که این‌جا شلوار جین به صورت کالای لوکس وارد کشور ما شده و هنوز هم که هنوز است شما استاد دانشگاهی را نمی‌بینید که جرأت بکند شلوار جین بپوشد. نه به خاطر ارزش‌های مذهبی، بلکه او در شأن خودش نمی‌بیند که شلوار جین بپوشد. من این را هم مشاهده کرده‌ام که اساتیدی که در اینجا درس خوانده بودند و برای تحصیلات تکمیلی به اروپا آمده بودند روزهای اول با کت و شلوار وارد دانشگاه می‌شدند اما چند روزی که می‌گذشت احساس می‌کردند که انگشت‌نما هستند و به تدریج لباس‌ها را تغییر می‌دادند و لباس‌های راحت‌تری می‌پوشیدند. البته در این که چقدر این مثال‌ها می‌تواند کامل باشد، خیلی اصرار ندارم. من احساس می‌کنم ما یک نکته‌ای را فراموش می‌کنیم و آن این است که اتفاقاً در یکی دو دهه اخیر ما با *Politics of difference* در دنیا مواجه شده‌ایم. یعنی امروزه تبعات سیاسی تفاوت‌ها مطرح می‌شود. چارلز تیلر (*Charles Taylor*) نکته خیلی خوبی را مطرح می‌کند. وی می‌گوید: بعد از انقلاب فرانسه شاهد یک تضاد درونی در سیاست مدرن هستیم و آن این است که از یک سو به *Politics of Universalism* گرایش داریم یعنی سیاستی که می‌تواند جهان‌شمول‌گرا باشد و از یک سو به *Politics of different* که این هم یکی از همان دست آوردهای انقلاب فرانسه است که آن را بزرگداشت و آن در واقع مسئله درون‌گرایی است، درون‌کاوی و نوعی سفر به اعماق و سیر به درون است. این مسئله سیاست مدرن را به دو قطب متضاد کشانده است. اگر این را در سطح بین‌المللی نگاه کنیم، واقعیت این است که در ظرف یکی دو دهه اخیر ما نه تنها گرایش به جهان‌شمول‌گرایی را کمتر می‌بینیم و روندی را که بعد از جنگ جهانی دوم وجود داشت کندتر می‌بینیم بلکه شاهد این هستیم که صحبت از هویت‌های مستقل می‌شود.

دکتر نقیب‌زاده: ابتدا تجزیه صورت می‌گیرد بعد

جهان‌شمول‌گرایی به وجود می‌آید. مثلاً کشور یوگسلاوی را در نظر بگیرید. اگر سر پا باشد و یک قدرت و حکومت واقعی داشته باشد، دیگر شما به آسانی نمی‌توانید آن را در فرهنگ جهانی هضم و جذب کنید ولی وقتی آن را از هم می‌پاشانید مثل بلوکی که از هم پاشیده مثل بلوک شکر در لیوان آب، آن وقت تکه‌های شکر به راحتی در آب جذب می‌شوند این هست که ما سیاست آمریکا را هم در پشت این گونه تجزیه‌طلبی‌ها ملاحظه می‌کنیم نهایتاً این حوزه‌های کوچک و کم اقتدار هستند که خیلی راحت جذب فرهنگ جهانی مورد نظر آمریکا می‌شوند.

دکتر بهشتی: این را قبول دارم ولی این مسئله هم هست که ما گرایش به چند فرهنگی را آن قدر گسترده می‌دانیم که شاید پایگاه آن در ابتدا آمریکا بوده و بعد به جاهای دیگر منتقل شده است. من می‌خواهم بگویم دنیای کنونی به سمت دو قطب متضاد در حال کشیده شدن است. از یک طرف به سوی همگون‌شدن و نزدیک‌شدن و به تعبیری به دهکده جهانی که البته در ایران بعضی وقت‌ها با بار منفی ارزشی منفی با آن روبرو می‌شود، در حرکت است و از سویی به یک متفاوت‌شدن در حرکت است. یک زمانی شما می‌توانید صحبت از فرهنگ آمریکایی بکنید. امروزه دیگر صحبت از فرهنگ آمریکایی کردن خیلی دشوار است. یعنی آن چیزی را که می‌خواهند بشینند ببینند چه چیز مشترکی دارند که بتوان به آن فرهنگ آمریکایی بگویند و آن را راهنمای سیاست قرار می‌دهیم، امروزه دیگر جای شک و تردید است. آیا چیزی به نام فرهنگ آمریکایی داریم؟ اگر داریم چقدر فریه است که ما بتوانیم بر دوش او یک نظام سیاست‌گذاری مستقر کنیم؟

من احساس می‌کنم به هر حال ما چه بخواهیم و چه نخواهیم دنیای ما به سوی دو قطب متفاوت کشیده می‌شود. آن نظریات سیاسی موفق خواهند بود که بتوانند بین این دو قطب متضاد یک نوع رابطه منطقی به وجود بیاورند بدون این که به تنازع منجر بشود. این امر شدنی است اما محصولش دور دست خواهد بود.

دکتر داوری: یعنی گفتگو می‌تواند در این قضیه اثری داشته باشد؟

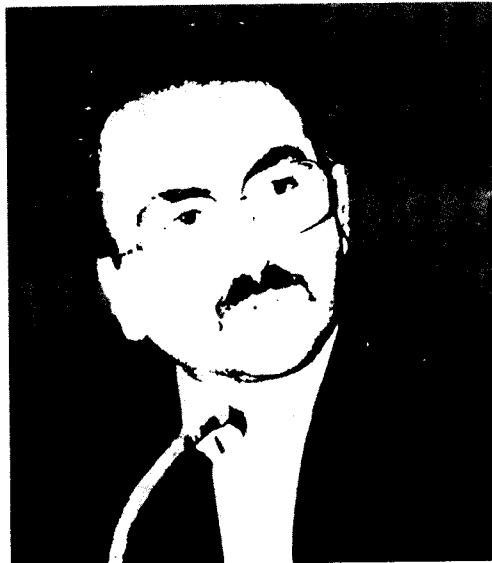
دکتر بهشتی: گفتگوی تمدن‌ها می‌تواند سیاست بسیار مفیدی باشد به شرط این که موانع سهمگینی را که بر سر راه آن است به درستی درک بکنیم. اگر ما یک تفسیر ساده‌انگارانه در مورد گفتگوی تمدن‌ها داشته باشیم، فکر می‌کنم که از حد تبلیغات سیاسی فراتر نخواهد رفت. اگر بخواهیم واقعاً آن را به عنوان استراتژی خود اتخاذ

بکنیم باید ابتدا این موانع بسیار بزرگ و مهم را بشناسیم و بعد ببینیم با آن می‌خواهیم چه کار بکنیم.

دکتر داوری: در این گفتگو چه می‌توانیم بگوییم و چه باید بگوییم؟

آقای شعاعی: ما در مواجهه بیشتر با مسیحی‌ها صحبت کردیم و اول سوء تفاهم بود چون این تجربه به درد ما می‌خورد که ما در چه حوزه‌ای می‌توانیم موفق بشویم و چگونه این سوء تفاهم برطرف بشود و این اولین اثر گفتگو است است و در مرحله دوم تعارف پیدا می‌شود یعنی من در جای خودم می‌نشینم و شما هم در جای خودتان می‌نشینید، من خودم را معرفی می‌کنم و شما هم خودتان را معرفی می‌کنید.

یک جریان طولانی به نام شرق‌شناسی ما را تعریف کرده است. ما دیگر غربی نیستیم. ما را آن طوری که شرق‌شناس معرفی کرده غربی می‌شناسد. پس برداشت ما و تصویر ما در ذهن او چیز دیگری است. آن چیزی که خودش فکر می‌کرده است، چیزی که در طول قرون منجر به جنگ می‌شد مثلاً جنگ صلیبی به خاطر برداشت غلطی بود که از مبانی دینی همدیگر شروع می‌شود. در مرحله آخر که دکتر بهشتی اشاره کردند همان تفاهم یا همگون فکر کردن است که به سادگی اتفاق نمی‌افتد. بعضی جاها می‌گوید شما عین ما دارید حرف می‌زنید. ولی هرگز به این معنا نیست که ما بگوییم ما هم مثل شما شده‌ایم یا شما مثل ما شده‌اید. در مواضع فرهنگی که بیشتر مباحث کلامی است این اتفاقات خواهد افتاد. یعنی



آقای شعاعی:

اگر واقعیت را بپذیریم

نظریه گفتگو ظاهراً منصفانه‌ترین راه حضور

در دنیاست و گرنه می‌شود رفت و ساکت ماند. آیا

راه دیگری برای حضور در این نظم وجود دارد؟

به طور طبیعی وقتی ما با هم حرف می‌زنیم حداقل شانس این را خواهیم داشت. نمی‌دانم چقدر ارزش دارد که به دنیا آن گونه که خودمان هستیم خودمان را معرفی کنیم. حالا از این چه بهره سیاسی و اقتصادی می‌شود برد من فرمایش حضرت‌عالی را قبول دارم که در این مورد ضعیف هستیم یعنی در کاربردی کردن این نظریه خیلی موفق نیستیم. یک غربی به خصوص اروپایی و آمریکایی که می‌آیند وارد بحث دیالوگ می‌شوند کاملاً مجهزند یعنی کاربرد سیاسی و اقتصادی مباحث فرهنگی و ارزشی خود را خوب می‌دانند، ولی ما متأسفانه نه دیپلماسی و نه بوروکراسی و نظام سیاسی‌مان چندان بلوغ ندارد که بتواند این بحث‌ها را به کاربردهای منفعتی امروز تبدیل کند.

همان طور که می‌دانید بحث هانتینگتون کاملاً متوجه تهدیدهای جامعه غرب است و تا آنجا که من می‌دانم گروه بزرگی روی آن کار می‌کنند. به این ترتیب ما تجهیز کامل برای بهره‌گیری جامع از این بحث پیش آمده نداریم. ولی آیا راه دیگری وجود دارد؟ هانتینگتون تمدن ارتدکس را از تمدن مسیحی و پروتستان و کاتولیک جدا می‌کند و این امر موجب اعتراضات بسیار شدید یونانیان مقیم آمریکا شد، زیرا همین جداسازی موجب آغاز جنگ‌های بالکان شد. اگر واقعیت را بپذیریم نظریه گفتگو ظاهراً منصفانه‌ترین راه حضور در دنیاست و گرنه می‌شود رفت و ساکت ماند. آیا راه دیگری برای حضور در این نظم وجود دارد؟

دکتر سید ولی‌رضا نصر: البته یک نکته اساسی این است که چرا باید گفتگو داشت؟ ما ممکن است دلایل خودمان را بیاوریم ولی بسیاری از آن‌هایی که در دیالوگ‌های دیگر قرار دارند، فرضاً در لزوم این دیالوگ در اقتصاد آمده است مثل دیالوگ بین مکزیک و آمریکا که

خود هانتینگتون مفصل راجع به آن می نویسد یک دیالوگ اقتصادی است. راه معرفی مکزیکی به آمریکایی این است که چگونه مکزیکی بیشتر می تواند به آمریکا جنس بفروشد و ما هم نمی توانیم این دیالوگ را در خلأ داشته باشیم و با این مسئله مواجه می شویم که چگونه می خواهیم خودمان را به غرب معرفی کنیم و این تعارف به غرب را که شما راجع به آن صحبت کردید جنبه سیاسی، نظامی و استراتژیکی دارد که گریبان گیر ماست. ولی این امر جنبه اقتصادی و بازرگانی هم خواهد داشت و خوب است که آن ها را هم در نظر بگیریم.

دکتر بهشتی: من نکته ای را می خواهم تذکر بدهم و آن اینکه بعضی گفتگوی تمدن ها را با گفتگوی بین دولت ها به اشتباه می گیرند یا بدان منحصر می کنند. واقعاً صحبت مذاکره این دولت با آن دولت یا چهار دولت با هم نیست. بر مبنای همین اشتباه این توهم پیش آمده که اصلاً مسئله، مسئله سیاست خارجی است و سیاست گذاران خارجی باید بشینند و ببینند در این موقعیت می خواهند چه کار بکنند.

دکتر کدیور: در گفتگوی تمدن ها داد و ستدی است و کسی وارد گفتگو می شود که چیزی برای عرضه دارد و چیزی هم برای گرفتن دارد و کسی وارد گفتگو نمی شود که یا خودش را بی نیاز از حلم می داند، یا این که طرف مقابل را فقیر مطلق فرض می کند. من فکر می کنم یک طرف خودش را غنی مطلق و طرف مقابل فقیر مطلق می داند. متأسفانه در جامعه خودمان با این وضع مواجه هستیم، گفتگوی تمدن ها هم از جانب کسی مطرح می شود که فکر می کند در فرهنگ اسلامی و ایرانی نکات قوت فراوانی برای عرضه به عرصه بین المللی وجود دارد و هكذا در طرف مقابل یعنی در زمان ما به ویژه، در تمدن غرب نکاتی برای اخذ کردن وجود دارد و آن نکات هم قابل توجه است، چه در عرصه تکنولوژی و چه در عرصه های علوم انسانی و فلسفه. ما در همه این زمینه ها حرف های بسیار برای گفتن و گوش برای شنیدن داریم. البته در سخن هانتینگتون این نکته مثبت به چشم می خورد که رقیب اصلی تمدن غرب، فرهنگ و تمدن اسلامی است. اما این که به جنگ قائل شده است و به خشونت و حذف فیزیکی رسیده است، مبتنی بر مبنای فلسفی است که باید گفتگوی فلسفی خاص خودش را یافت. من فکر می کنم هر دو نظریه بیشتر از آنکه فلسفی باشد، سیاسی است و این نکته را که دوستان اشاره کردند باید به جای بحث دولت ها، بحث تمدن ها را مطرح کنیم

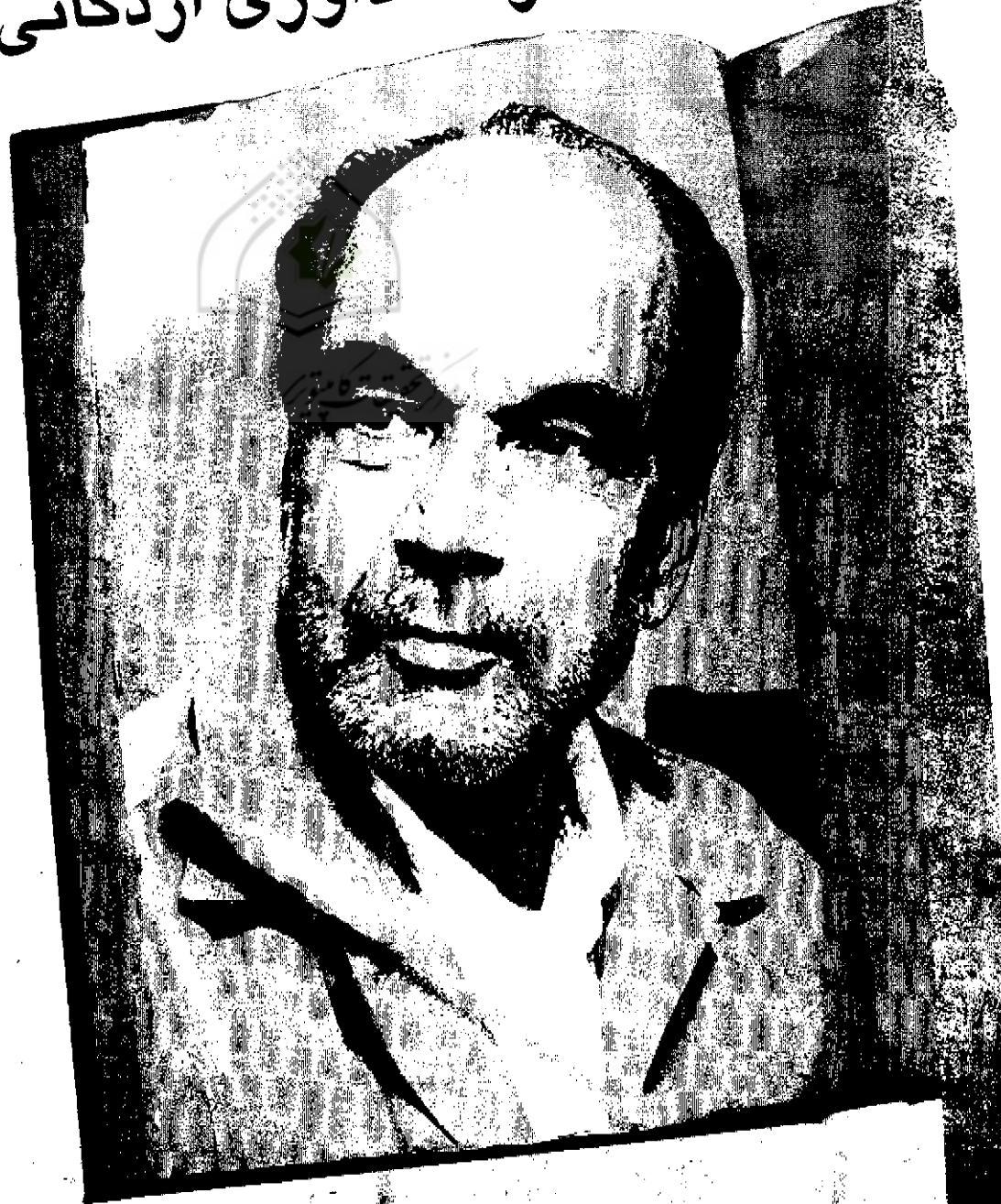
و بحث دولت ها یک بحث فرعی است، این را می گویم که در واقع نماینده تمدن ها در عصر ما دولت ها هستند؛ به ویژه که ملت ها در بسیاری از سرزمین ها، دولت ها را نماینده واقعی و نه تحمیلی خود می دانند. من معتقد هستم که در جامعه خودمان در زمینه گفتگوی با غرب با سه دوره مواجه شده ایم. مرحله اول، مرحله شیفتگی به غرب و غرب زدگی است. متفکران و شهروندان ما به نوعی شیفتگی با غرب برخورد کردند. عکس العمل طبیعی این مرحله، مرحله غرب ستیزی است که در مرحله دوم با آن مواجه شدیم و در بین متفکران مذهبی و غیرمذهبی شروع شد و ما الآن وارد مرحله سوم شده ایم که به نظر بنده، مرحله تعادلی است و نه شیفتگی و نه ستیز را به همراه ندارد: گفتگو و اخذ آنچه که صحیح است و دادن آنچه که صحیح است یعنی در یک داد و ستد فرهنگی منطقی وارد شویم. به نظر می رسد مرحله غرب ستیزی در آن موقع کار درستی بوده است. در واقع مقابله با مرحله شیفتگی بوده است اما در زمان ما کار صحیح برخورد متعادل است، یعنی یک تمدن و یک فرهنگ با یک تمدن و فرهنگ دیگر می خواهد برخورد کند، سخنی دارد و سخنی هم می پذیرد و تأکید می کنم که حفظ هویت فرهنگی ما بسیار مهم است.

دکتر داوری: از همه آقایان تشکر می کنم.



رضا داوری اردکانی

فیلسوف فرهنگ



دورنمایی از حیات دکتر رضا داوری

دکتر رضا داوری اردکانی نویسنده، پژوهشگر، محقق و استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران است. وی خردادماه ۱۳۱۲ در اردکان یزد به دنیا آمد و تا پایان دوره اول متوسطه در آنجا به مدرسه رفت. در سال ۱۳۳۰ از دانشسرای مقدماتی اصفهان دیپلم گرفت و در مهرماه همان سال به استخدام وزارت فرهنگ (آموزش و پرورش فعلی) درآمد و چندین سال در مدارس شهرهای اردکان، اراک، قم و تهران تدریس کرد. در سال ۱۳۳۴ برای تحصیل به دانشگاه تهران وارد شد و در رشته فلسفه به تحصیل پرداخت. سپس در سال ۱۳۴۶ به اخذ درجه دکتری نائل آمد.

ریاست فرهنگستان علوم، ریاست هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه پردازی، ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نائب رئیس انجمن آکادمی‌های علوم آسیا، سرپرست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سرپرست کمیسیون ملی یونسکو در ایران، مدیر گروه آموزشی فلسفه دانشگاه تهران، سردبیر مجله‌های نامه فرهنگ و فرهنگ، مدیر مسئول خبرنامه فرهنگستان علوم، عضو پیوسته فرهنگستان علوم، عضو شورای عالی یونسکو، عضو هیئت امنای دانشگاه تهران، عضو هیئت امنای منطقه ۲ پژوهشی، عضو شورای عالی برنامه ریزی آموزشی، عضو هیئت امنای بنیاد ایران‌شناسی و عضو هیئت امنای فرهنگستان‌های جمهوری اسلامی ایران از جمله سوابق علمی، فرهنگی و آموزشی دکتر داوری است.

در کارنامه این پژوهشگر افتخارات فراوانی به چشم می‌خورد که مهم‌ترین آنها عبارت است از: عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران (از بدو تأسیس تاکنون)، استاد نمونه کشور (۱۳۷۶-۱۳۷۵)، استاد ممتاز دانشگاه تهران، برگزیده به عنوان چهره ماندگار (۱۳۸۱)، کسب نشان درجه یک دانش از ریاست جمهوری (۱۳۸۴)، کسب عنوان فارابی‌شناس برجسته ایران و دریافت تندیس ویژه فارابی در نخستین جشنواره بین‌المللی فارابی از ریاست جمهوری (۱۳۸۶).
دکتر داوری دارای دهها کتاب و مقاله علمی پژوهشی است که عناوین برخی از آنها بدین شرح است:

کتابها

ترجمه چند نامه به دوست آلمانی، آبرکامو، ۱۳۴۷؛ شاعران در زمانه عسرت، ۱۳۵۱؛ فلسفه مدنی فارابی، ۱۳۵۴؛ مبانی نظری تمدن غربی، ۱۳۵۵؛ مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی، ۱۳۵۶؛ فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ۱۳۵۶؛ اوتوبی و عصر تجدد، ۱۳۵۶؛ وضع کنونی تفکر در ایران، ۱۳۵۷؛ فلسفه چیست؟، ۱۳۶۰؛ ناسیونالیسم و حاکمیت ملی، ۱۳۶۴؛ ناسیونالیسم و انقلاب، ۱۳۶۵؛ دفاع از فلسفه، ۱۳۶۶؛ ترجمه فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، ۱۳۶۷؛ فلسفه در بحران، ۱۳۷۳؛ فرهنگ، خرد و آزادی، ۱۳۷۸؛ تفکر پست مدرن، ۱۳۷۸؛ درباره غرب، ۱۳۷۹؛ سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر، ۱۳۷۹؛ اندیشه و تمدن غربی، ۱۳۸۰؛ درباره علم، ۱۳۸۰؛ فارابی، فیلسوف فرهنگ، ۱۳۸۲؛ فلسفه تطبیقی، ۱۳۸۳؛ فلسفه معاصر ایران، ۱۳۸۴؛ فلسفه کارل پوپر (تجدید چاپ)، ۱۳۸۴؛ فلسفه و انسان معاصر، ۱۳۸۳؛ سنت و تجدد، ۱۳۸۴؛ ما و راه دشوار تجدد، ۱۳۸۴؛ فلسفه، سیاست و خشونت، ۱۳۸۵؛ فلسفه در دام ایدئولوژی، ۱۳۸۶؛ علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ۱۳۸۷؛ سیاست، تاریخ، تفکر، ۱۳۸۷.

مقالات

ابن رشد و فلسفه اسلامی، ۱۳۸۲؛ ابن رشد فیلسوف اسلامی، زمینه ساز رنسانس، ۱۳۸۲؛ ابن سینا در حکمت عملی، ۱۳۸۳؛ ابن سینا و وجوه تفکر او، ۱۳۸۶؛ اخلاق و حقوق، ۱۳۸۳؛ اخلاق و سیاست، ۱۳۸۳؛ اخلاق و فرهنگ، ۱۳۸۳؛ ادراک بسیط و ادراک مرکب در نظر ملاصدرا، ۱۳۸۶؛ اسلام، ایران و انسان معاصر، ۱۳۸۳؛ اعتبار علمی مقالات یا نام و عنوان رسمی مجله، ۱۳۸۶؛ آمار آموزش فلسفه، ۱۳۸۷؛ امکان‌های گفتگو، ۱۳۷۶؛ انتقاد از علم‌بستگی، ۱۳۸۶؛ انسان و



فلسفه در تفکر ملاصدرا، ۱۳۸۶؛ آن سوی تجدد غربی، ۱۳۸۳؛ اوصاف آدم توسعه نیافته، ۱۳۸۳؛ آیا برای ماتم یم تسلاپی هست؟، ۱۳۸۲؛ آیا فلسفه جهانی است؟، ۱۳۸۵؛ آیا فوتبال ورزش است؟، ۱۳۸۶؛ بنیاد علم و پژوهش در جهات توسعه نیافته، ۱۳۸۵؛ پوزیتیویسم اروپایی، ۱۳۸۶؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۳۸۵؛ تأملی در معنی و امکان مهندسی فرهنگی، ۱۳۸۵؛ تأملی در وضع علم و پژوهش در دوران طراحی توسعه؛ تعلیم و تربیت ارزش‌ها؛ تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد؟، ۱۳۸۲؛ تکنیک و تاریخ؛ تمهیدی برای ورود به مجلس گفت و شنود، ۱۳۸۵؛ توسعه علمی یا ازدیاد تعداد مقالات، ۱۳۸۶؛ توهم توسعه علمی از طریق افزایش تعداد مقالات فهرست ISI، ۱۳۸۶؛ توهم کارآمدی فلسفه، ۱۳۸۳؛ جایگاه فلسفه در ایران و جهان، ۱۳۸۶؛ جهان و جهانی شدن، ۱۳۸۱؛ چرا ابن سینا در حکمت عملی اثر مهمی...؛ چرا به ابن سینا احترام می‌گذاریم؟، ۱۳۸۵؛ چرا به غرب و درباره غرب می‌اندیشیم؟، ۱۳۸۵؛ چرا فلسفه می‌آموزیم؟، ۱۳۸۲؛ خزان روشنفکری، ۱۳۸۶؛ خلیج فارس، خلیج فارس است، ۱۳۸۴؛ دانشمند و حقیقت، ۱۳۸۶؛ در درس فلسفه چه می‌آموزیم، ۱۳۸۳؛ درباره انتقال علم و تکنولوژی؛ درباره آینده‌نگری، ۱۳۸۶؛ درباره شرایط امکان غرب شناسی، ۱۳۸۱؛ درباره قیصر امین پور، ۱۳۸۶؛ دشواری‌های راه علم، ۱۳۸۵؛ دکتر فاستوس، ۱۳۸۵؛ دین و آزادی، ۱۳۸۷؛ ذکر جمیل مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۴؛ زبان و ادبیات، ۱۳۸۰؛ سیاست کنونی را چه بنامیم؟، ۱۳۸۲؛ سیاست و فضیلت در نظر فارابی، ۱۳۸۵؛ شرایط برنامه‌ریزی و مدیریت علم و پژوهش، ۱۳۸۶؛ شرایط توسعه علم، ۱۳۷۶؛ شرایط و موانع بسط علم در کشورها؛ شرح حال؛ شرق شناسی و ورزش، ۱۳۷۶؛ شهر و ساکنانش، ۱۳۸۲؛ عقل و نقد، ۱۳۷۶؛ علم در هوای موجود به سختی نفس می‌کشد، ۱۳۸۶؛ علم کلام و فلسفه اسلامی معاصر؛ علم و اخلاق، ۱۳۷۶؛ علم و آزادی، ۱۳۸۹؛ علم و جامعه، ۱۳۸۵؛ علم و جایگاهش، ۱۳۸۵؛ علم و فرهنگستان علوم؛ علم، تکنولوژی و اخلاق، ۱۳۸۳؛ فردید فیلسوف بود، ۱۳۸۶؛ فرهنگ مصرف و مصرف فرهنگ، ۱۳۸۴؛ فرهنگ و تعلیم و تربیت، ۱۳۸۱؛ فلسفه تطبیقی چیست؟، ۱۳۸۲؛ فلسفه تطبیقی و هم‌سخنی فرهنگها در اندیشه ایزوتسو؛ فلسفه تطبیقی، ۱۳۸۵؛ فلسفه در روزگار فروستگنی، ۱۳۸۷؛ فلسفه معاصر ایران؛ فلسفه معاصر، ۱۳۸۰؛ فلسفه و آینده؛ فلسفه و پزشکی، ۱۳۸۶؛ قانونگذاری و فرهنگ، ۱۳۸۲؛ کانت و متورالفکری، ۱۳۸۴؛ کتاب‌الجمع بین رأی‌الحکمیین، ۱۳۸۲؛ کتاب درسی مقدمات فلسفه، ۱۳۸۴؛ کتاب و مطبوعات، ۱۳۸۱؛ گاهی روزنامه‌ها مطالبی می‌نویسند...؛ گسیختگی تاریخی و فرهنگی، ۱۳۸۳؛ گفت و شنود تمدن‌ها و فرهنگها؛ گفتگو در باب اعتراض‌ها به مقاله «توهم توسعه علمی»، ۱۳۸۶؛ گفتگوی تمدن‌ها چیست و چگونه تمدن‌ها با هم گفتگو می‌کنند؟، ۱۳۸۰؛ لیبرال توسعه نیافته، ۱۳۸۵؛ ما همه علمیم، همه پاسخیم، ۱۳۸۷؛ مدیریت و سیاست علم و پژوهش، ۱۳۸۶؛ مرکز و پیرامون، ۱۳۸۱؛ مصاحبه انجمن نخبگان یزد، ۱۳۸۶؛ مصاحبه - مشروطه، ۱۳۸۶؛ مظلوری و فلسفه اسلامی معاصر؛ معضل علوم انسانی و اجتماعی، ۱۳۸۷؛ مقام طنز و طبیعت در سخن سعدی، ۱۳۸۴؛ مقام قطب‌الذین شیرازی، ۱۳۸۵؛ مقام میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی؛ مقام هنر در فلسفه اسلامی، ۱۳۸۵؛ مقدمه ای برای بیانیه وضع علم در ایران، ۱۳۷۶؛ مقدمه‌ای برای روسیه شناسی، ۱۳۸۶؛ مقررات ارتقای دانشگاهیان، ۱۳۸۳؛ ملاحظاتی در باب تاریخ و تاریخ نویسی، ۱۳۸۰؛ ملاحظاتی در باب ترجمه، ۱۳۸۶؛ ملاحظاتی در باب روشنفکری دینی، ۱۳۸۶؛ ملاحظاتی در باب شرایط امکان گفتگوی میان تمدن‌ها، ۱۳۸۴؛ ملاحظاتی درباره مسائل کشور، ۱۳۸۲؛ ملاصدرا و سیاست نظری، ۱۳۸۲؛ ملاصدرا و هم‌زمانی با فلسفه جدید؛ ملاصدرا، فیلسوف عالم اسلام؛ مهاجرت دانشمندان بی‌اهمیت نیست، ۱۳۸۲؛ مهندسی فرهنگی و نظام آموزشی کشور، ۱۳۸۷؛ نسبت انسان و فلسفه در تفکر ملاصدرا، ۱۳۸۶؛ نظری به عالم خیال، ۱۳۷۶؛ نظری به عالم غربی متجدد؛ نقد و هنر، ۱۳۸۴؛ نکاتی در باب قضیه دروغ‌گو؛ نمایشنامه ایرانیان، ۱۳۸۵؛ هرمنوتیک و فلسفه، ۱۳۸۴؛ هنر و دین، ۱۳۸۴؛ هنر، جزئی از فرهنگ، ۱۳۸۲؛ وحدت تاریخی علوم؛ ورود فلسفه جدید به ایران، ۱۳۸۳؛ وضع علم در ایران، ۱۳۸۶؛ وضع فلسفه در ایران، ۱۳۸۷؛ وقت چیست و چگونه تلف می‌شود؟ ولایت علوی و فرهنگ عمومی، ۱۳۷۶؛ یادداشت، ۱۳۷۹.



رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا

وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می‌سنجد بیانش قدری موجز و مبهم است و گاهی مطلب را چنان اظهار کرده است که ممکن است کسانی بپندارند و تفسیر کنند که او فیلسوف را صاحب مقامی برتر از مقام نبی می‌دانسته است. مبنای این تفسیر، قول فارابی در مورد کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف علم را به واسطه عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوه متخیله صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال اخذ می‌کند. از آنجا که قوه خیال در مراتب قوای نفس در مرتبه پایین‌تری نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف که به واسطه عقل به عقل متصل می‌شود مقام برتر دارد، ولی بعید است که فارابی قائل به تفضیل فیلسوف بر نبی بوده باشد. این سوء تفاهم بدان جهت پیش آمده است که درک و دریافت فارابی اجمالی بوده و شاید به لوازم و نتایج سخن خود، آگاهی تفصیلی نداشته و اعتبارهای متفاوت را از هم تفکیک نکرده است.

مشکل از اینجا پیدا شده است که کمال نبی را در صرف کمال قوه متخیله محدود دانسته‌اند. حکمای ما معمولاً قوای نفس را چهار قوه دانسته‌اند. یعنی قوای حس و خیال و وهم و عقل و بعید ندانسته‌اند که در شخص واحد یکی از این قوا رشد بسیار داشته باشد و قوای دیگر مهمل و معطل بماند. البته کمال حقیقی انسان در این است که همه قوای نفس به نحو متعادل به کمال مایل باشد. اما گاهی ممکن است در وجود کسانی یکی از این سه قوه حساسه و محرکه یا تخیل و عقل رشد کند و قوای دیگر کم و بیش معطل بماند. در این صورت شاید کارهایی مثل کرامات و اعمال خارق عادت از صاحب آن سرزند. اگر قوه حساسه و محرکه قوی شود، البته کسانی که در قوای حسی و خیالی به کمال رسیده‌اند محتاج سیر استکمالی عقل هستند و اگر، مانعی در طریق استکمالشان نباشد به این کمال نیز نائل می‌شوند.

ملاصدرا در فصل بیست و نهم از فن دوم (معاد و نبوت) کتاب مبدأ و معاد پنج مانع ذکر کرده است که اگر هر یک از آنها به تنهایی وجود داشته باشد انکشاف حقایق، متعذر و گاهی ممتنع می‌شود و البته همه آنها موانعی

نیست که ما آنها را به عنوان مانع بشناسیم و بتوانیم به آسانی آنها را رفع کنیم. چنان‌که به نظر ملاصدرا نفوس صلی و مطیعان هم هر چند از مکر و خدیعت و سایر بیماری‌های باطن پاک و صافی است، به اعتبار اینکه طالب حق نیست حق صریح در آن ظاهر نمی‌شود زیرا که آئینه دلهاشان محادی روی آئینه نیست و چه بسا که تمام همتش مصروف فهم تفصیل طاعات بدنی و تهیه روایت و موعظه و نقل آنها برای مردمان باشد. حتی شخص اگر فکرش را هیچ مصروف تأمل در ملکوت و تدبیر در حضرت ربوبیت و حقایق حقیقه الهی نکند، بر او چیزی جز آنچه می‌اندیشد منکشف نمی‌شود.

آنگاه ملاصدرا گفته است اگر صرف تمامی همت در تفصیل طاعات، مانع از انکشاف حق باشد پس تکلیف آن کس که شهوات و علاقه دنیا او را راه می‌برد معلوم است. گرچه رشد طبیعی و هماهنگ قوای نفس، طبیعی به نظر می‌رسد اندکند کسانی که تمام قوای نفسشان متناسب و هماهنگ به کمال رسیده باشد. در اینجا مخصوصاً به موانع استکمال نفس اشاره شد تا نپندارند که نفس آدمی همان نفس حیوانی است که چیزی بر آن افزوده شده و افزون اجزاء آن از اجزاء نفوس حیوانی است. اما در حقیقت نفس انسانی همان نفس حیوانی نیست که فی‌المثل عقل بر آن افزوده شده باشد. زیرا حس و خیال انسان همان حس و خیال جانوران دیگر نیست. اصلاً قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری با این تلقی مکانیکی از نفس که نفس را حاصل جمع قوا می‌داند سازگاری ندارد، زیرا نفس امر واحد است و همه قوا در آن، کل واحد و یگانه‌اند. وقتی گفته می‌شود که در وجود کسی قوه خیال قوت بیشتر دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوه خیال حاصل نمی‌شود. منتهی چنان‌که اشاره کردیم گاهی موانع و عوایق مانع رشد و کمال یک قوه می‌شود. فارابی که می‌گفت پیامبر سخن وحی را به واسطه خیال از ملک وحی (عقل فعال) می‌گیرد (یا می‌شنود) ظاهراً نظرش صرفاً به شأن ظاهر نبوت و زبان حکایی و خطابی مخاطبه با عموم مردم بوده است و اگر علم نبوی را محدود در علم

مبدأ و سیاست نفوس جز پنداشت زمام و سیاست در اختیار سیاستمداران قرار دارد

ایجاب طاعات آن است که غیب، شهادت را خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت کنند و جزء به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر برگردد تا آن که ظلم و وبال لازم نیابد و موجب وخامت عاقبت و سوء مال نشود (نقل از مبدأ و معاد. ترجمه احمدین محمد حسینی اردکانی).

با نظر در این عبارات معلوم است که اصول نظر سیاسی ملاصدرا در علم الهی او تعیین شده است. در اینجا هم مطلبی که از دو کتاب مبدأ و معاد و شواهد الربوبیه نقل کردیم. نکته‌ای از قول حکما نقل شده است که نه فقط در بحث سیاست الهی و حکمی ملاصدرا اهمیت دارد، بلکه در فهم عالم کنونی نیز شاید به ما مدد برساند. ملاصدرا از قول یکی از حکما نقل کرده است که «هرگاه عدل قائم گردد شهوات عقول را خدمت می‌کنند و هر گاه جور برپا شود عقول شهوات را خدمت می‌کنند. پس طلب آخرت اصل هر سعادت است و حب دنیا رأس هر خطیئه است» (۵۱۸، مبدأ و معاد) فهم این سخن برای کسانی که به معانی انتزاعی الفاظ عقل و شهوت و ظلم و عدل نظر دارند آسان نباشد و فکر کنند که شهوت هر چند ممکن است از سرکشی باز داشته شود، خادم عقل نمی‌شود و عقل هر چند محذول و ضعیف شود به خدمت شهوت در نمی‌آید ولی فیلسوفی که گفته است نفس در وحدت خود کمال قواست و در مفتاح پانزدهم از کتاب مفتاح‌الغیب در ذیل حکمتی عرشیه نفس را حاصل وحدت جمععی دانسته و این وحدت را سایه وحدت الهی تلقی کرده است، چرا نتواند بگوید که عقل ممکن است خادم شهوت شود یا شهوت به خدمت عقل درآید.

این نکته به خصوص در عصر ما برای فهم و درک ماهیت راسیونالیسم اهمیت دارد. نیجه که در تعرض به راسیونالیسم زمان خود گفته بود حیوان ناطق به ناطق حیوان مبدل شده است، هر چند در مقصد و مقصود با ملاصدرا شریک نیست اما در این که عقل می‌تواند خادم حیوانیت و ماده برای صورت آن شود با ملاصدرا اتفاق نظر دارد.

۲. سیاست با شریعت یکی نیست. ملاصدرا در کتاب

خیالی می‌دانست نمی‌گفت که رئیس مدینه باید فضائل نظری و فکری و خلقی و عملی باشد.

مع ذلک به نظر نمی‌رسد که این دلایل مفسران را از نظری که در باب مقام نبی و فیلسوف در فلسفه مدنی فارابی پیدا کرده‌اند، منصرف سازد. در نظر ملاصدرا نیز نبی از طریق خیال با عقل فعال متحد می‌شود اما نظر این فیلسوف صریح است که پیامبر به مشاهده صور عالم خیال اکتفا نمی‌کند بلکه ساکن عوالم حس و خیال و عقل است. چنان که گاه در این مقام استقرار دارد و گاه در آن دیگری متمکن است. البته نبی که معلم و راهنمای همه طبقات مردمان است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد. ملاصدرا که در بیشتر کتاب‌های خود معنوی تحت عنوان «نبوت و سیاست» آورده است هرگز در هیچ جا مطالب را به تفصیلی که فارابی به فلسفه مدنی پرداخته، ذکر نکرده است. من به ذکر جهات این امر نمی‌پردازم. نکته مهمی که می‌خواهم بگویم این است که ملاصدرا در این باب همواره به آثار فارابی نظر داشته و از اقوال او بسیار نقل کرده و گاهی تلخیص یا خلاصه بعضی اقوال و آراء فارابی را آورده است، اما در مورد مقام نبی و فیلسوف نظر موجز و اجمالی فارابی را چنان بسط و تفصیل داده است که در آن دیگر ظن و احتمال تفصیل فیلسوف بر نبی متغی می‌شود. برای روشن شدن این معنی قبل از آنکه نظر ملاصدرا را بیاوریم، به ذکر دو مقدمه می‌پردازیم:

۱. ملاصدرا ظاهراً به قدرت‌ها و قدرتمندان زمان خود چندان اعتنایی نداشته و نظر کلی او در باب سیاست نیز با این روحیه تناسب دارد. در اشراق پنجم از مشهد پنجم کتاب شواهد الربوبیه می‌خوانیم که، غرضی از وضع نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به طاعت این است که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، به نحوی که شهوات و امیال نفسانی تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشد و عالم ملک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت پیوندد.

همین مطلب با اندکی تفاوت در تعبیر و عبارت در مبدأ و معاد آمده است؛ بدان که غرض از وضع شرایع و

البته نبی که معلم و راهنمای همه طبقات مردمان است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید

آورده است نگفته و حتی در تلخیص النوامیس فارابی به این نسبت اشاره‌ای هم نشده است. منتهی در رساله‌ای به نام در «کتاب النوامیس» افلاطون که به تصحیح عبدالرحمن بدوی در جزء دوم کتاب افلاطون فی الاسلام (انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا با همکاری دانشگاه تهران سال ۱۳۵۳ هـ ش ۱۹۷۴ م) در ذیل افلاطون المنحول چاپ شده است، می‌خوانیم که «قومی گمان کردند که میان شریعت و سیاست تفاوت نیست و حال آنکه در مبدأ و فعل و انفعال و نهایت فرق بسیار میان آن دو وجود دارد» و آنچه در این باب از کتاب شواهد الربوبیه نقل کردیم تقریباً عین عباراتی است که در کتاب «النوامیس افلاطون» آمده است (رجوع شود به صص ۱۹۹-۲۰۰).

اکنون باید از این قضیه که آیا انتساب این سخنان به افلاطون درست است یا نه درگذریم؛ مهم این است که ملاصدرا از میان کلمات منسوب به افلاطون قول مذکور را پسندیده و در ضمن اقوال خود آن را نقل کرده است. اگر سیاست را به معنای افلاطونی و شریعت را به معنای متداول در پیام، کلمات مزبور با بعضی از دیگر از اقوال ملاصدرا تعارض پیدا می‌کند؛ اما ظاهراً نویسنده رساله منسوب به افلاطون و فیلسوف ماکه عباراتی از رساله را نقل کرده است، شریعت را به معنایی که اکنون در این زمان در می‌یابیم مراد نمی‌کرده و چه بسا وقتی که سیاست را با شریعت می‌سنجیده نظرشان به سیاست‌های مرسوم و متداول بوده است. چنان که غزالی هم با نظر به سیاست ملوک زمان سیاست را نتیجه شریعت تلقی کرده یا درست بگویم متابعت سیاست از شریعت را لازم دانسته است.

یکی از پرسش‌هایی که اخیراً مطرح شده است پرسش مربوط به روگرداندن فلاسفه دوره اسلامی از تأمل و تحقیق در مسائل فلسفه مدنی و سیاسی با کم‌اعتنایی به این مسائل است. ادعای این است که فلاسفه اسلامی قبل از فارابی در سیاست مُدُن تحقیق جدی کردند و اگر از سیاست سخن گفتند گفتارشان گاهی نقل ملخص آراء فارابی بود (اخلاق ناصری) یا سیاست را در ذیل بحث نبوت آوردند (ابن سینا و بیشر فلاسفه تا ملاصدرا و

شواهد الربوبیه نظر افلاطون در کتاب نوامیس را با تأیید و موافقت نقل کرده است که بر طبق آن سیاست از حیث مبدأ و غایت و فعل و انفعال با شریعت تفاوت دارد. مبدأ و سیاست نفوس جز پنداشت زمام و سیاست در اختیار سیاستمداران قرار دارد و حال آنکه مبدأ شریعت نهایت سیاست است زیرا حرکت شریعت آدمی را از طریق اطاعات از خدای تعالی به موافقت و مواصلت با نظام کل رهبری می‌کند. سیاست از حیث غایت نیز با شریعت تفاوت دارد، زیرا سیاست تابع شریعت است و اگر سیاست در برابر شریعت سرسختی نشان ندهد ظاهر عالم مطیع باطن می‌شود و محسوس در ذیل معقول قرار می‌گیرد و به حکم حرکت جوهری به جانب عالم معقول که اصل و حقیقت آن است سیر می‌کند ولی در غیر این صورت چه بسا که اهواء بر آراء کلی و ادراکات عقلی چیره شود و ارباب سیاست خود را مصدر و منشأ صلاح و اصلاح بدانند و از خضوع نسبت به مبدأ کل و قانون و عدل غافل شوند.

پیدا است که ملاصدرا در این قول به ولایت حکیم نظر داشته است. تفاوت سیاست با شریعت از حیث فعل نیز ظاهر است زیرا فعل سیاسی ناقص و زوال‌پذیر است و حال آنکه افعال شریعت کلی و تام است و به سیاست نیازی ندارد. از جهت انفعال هم سیاست با شریعت تفاوت دارد زیرا اجرای حکم شریعت لازم ذات شخص متشرع است ولی حکم سیاست متکثر و اتفاقی و عرضی است که در زمانی به آن امر می‌کنند و ممکن است آن امر پس از اندک مدتی ملغی شود. اینکه ملاصدرا اختلاف و تفاوت‌های شریعت و سیاست را به افلاطون نسبت داده و به موافقت با او سخن گفته است یک امر اتفاقی نیست. افلاطون بنیان‌گذار سیاست مدنی و ولایت حکمت و فلسفه است و ظاهراً نباید سیاست را تابع کلی شریعت بدانند. حتی اگر به نظر فارابی و ملاصدرا که رئیس اول مدینه را پیامبر می‌دانسته‌اند، توجه کنیم فهم آنچه در باب اختلاف شریعت و سیاست ذکر کردیم دشوار می‌شود. حقیقت این است که افلاطون در کتاب نوامیس مطالبی را که ملاصدرا از قول او در باب نسبت شریعت و سیاست

ملاصدرا در مباحث سیاست به آراء فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب و عبارات فارابی را آورده است

فلسفه بخشیده یا مطالب فلسفی را به ظواهر دین و شریعت آراسته است. حتی اگر این تفسیر غیر دقیق و جهی داشته باشد مآل بحث و نظر فارابی این بوده است که فلسفه و فیلسوف در سایه دین و نبوت قرار گیرند و پیداست که در این صورت دیگر این قضیه که نبی با خیال و فیلسوف به واسطه عقل با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند، مقدمه تعیین مقام نبی و فیلسوف نمی‌تواند باشد.

ملاصدرا صفات دوازده گانه رئیس اول را به خصوص در کتاب شواهدالربوبیه به تفصیل بیان کرده و در مقدمه آن چنین نوشته است: کسی دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای تعالی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد. یعنی در نشئه روح از سنخ ملکوت اعلی و در مراتب نفس و حس از سنخ ملکوت اوسط و اسفل است و به همین جهت شایستگی خلیفه‌اللهی و مظهریت جامع اسماء الهی دارد. اما چون نبی به زبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامه مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌ماند شاید فارابی هم وقتی از نبوت می‌گفت نظر به زبان نبی و تلقی عامه مردم از نبوت داشت اما ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به نبوت می‌پردازد و در کتاب مبدأ و معاد رئیس اول را صاحب دو کمال می‌داند کمال اول و کمال ثانی.

«کمال اول رئیس مطلق این است که نفسش در مرتبه عقل بالفعل باشد و قوای متخیله و حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد. پس به قوه حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهی را جاری کرده و با دشمنان خدا مجاربه کند و قوه متخیله مهبای قبول جزئیات با نفسها و کلیات به حکایات آنها - در بیداری و در خواب - از عقل فعال بوده باشد و به قوه عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعل‌اش مستکمل شده باشد به همه معقولات و عقل بالفعل شده باشد و چنین انسانی عقل مستفاد می‌گردد و در میان عقل فعال و عقل منفعل قرار می‌گیرد و میان او و عقل

شاگردان او) اما وقتی در آثار صدرا نظر می‌کنیم تا حدی شبه رفع می‌شود. یعنی با نظر در آراء و احوال ملاصدرا دیگر نمی‌توانیم بگوییم که در فلسفه اسلامی بعد از فارابی سیاست جایی نداشته است. ملاصدرا در زمرة فیلسوفانی است که در عین گوشه گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت جداً به سیاست می‌اندیشیده و در آثار خود هم به سیاست مثالی و هم به رسوم و آیین کشورداری نظر داشته است.

قبلاً اشاره کردیم که ملاصدرا به آراء فارابی و غزالی و بعضی دیگر از صاحب نظران نظر داشته و در افکار آنان تأمل می‌کرده است، اما در بسیاری از مواضع آثار خود و به خصوص در شرح اصول کافی^۱ به واقعیت سیاست متداول پرداخته و شرایط پادشاهی و حدود قدرت پادشاه را مورد بحث قرار داده و در گفته است: «اگر پادشاه نباشد رضایت همگان برای اعطای منصب قضا به شخص عادل و نصب او کافی است».

پس از ذکر این مقدمه دوباره به ابهام و اجمال قول فارابی در مورد نبی و فیلسوف رجوع می‌کنیم تا نشان دهیم این ابهام و اجمال در آثار ملاصدرا روشنی و تفصیل یافته است. ملاصدرا در مباحث سیاست به آراء فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب و عبارات فارابی را آورده است و این توجه چندان است که اگر فارابی درباره یک مطلب اقوال ظاهراً یا حقیقتاً متفاوت اظهار کرده ملاصدرا هم احیاناً آن نظر ها را نقل کرده است.

پس مسئله این نیست که صرفاً اصطلاحات و تعبیرهایی مانند «رئیس اول»، «واضع النوامیس» و ... از فارابی اخذ شده باشد یا صفات ۱۲ گانه‌ای را که فارابی در کتاب‌های تحصیل السعاده یا آراء اهل مدینه فاضله برای رئیس اول ذکر کرده است عیناً آورده باشد، بلکه اگر فارابی در بعضی از آثار خود شش یا هشت صفت را برای رئیس اول لازم دانسته این وضع را در آثار ملاصدرا هم می‌بینیم. مع ذلک در این باب و مخصوصاً در همین باب است که ملاصدرا نظر اجمالی فارابی را تفصیل داده و ابهام آن را رفع کرده است. در مورد فارابی گفته‌اند (و شواهدی نیز در اثبات گفته آورده‌اند) که او به ماده دین و نبوت صورت

در نظر ملاصدرا همه پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند

مورد نظر فارابی بوده است به این جهت بعضی از پژوهندگان گفته‌اند که رئیس مدینه فاضله فارابی، فیلسوفی است در لباس پیامبر اگر این حکم در مورد فارابی درست باشد به دشواری می‌توان آن را در باب نظر ملاصدرا صادق دانست و به هر حال اگر کسی بگوید ملاصدرا هم رئیس مدینه را فیلسوفی در جامعه نبی می‌دیده است، سخنش دقیق نیست. البته قضیه را معکوس هم نباید کرد، یعنی نمی‌توان گفت که رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا پیامبری است در کسوت فیلسوف؛ زیرا ملاصدرا فلسفه و حکمت را «کمال اول» رئیس اول و نبی منذر می‌دانست؛ تجسمی که در نظر او هر پیامبری فیلسوف و حکیم است هر چند که همه حکیمان و فیلسوفان پیامبر نیستند. با این بیان اختلافی که در نظر فارابی میان فیلسوف و پیامبر وجود داشت، برطرف شده است و اگر اختلافی باشد (که هست) این است که در نظر ملاصدرا مقام نبوت رجحان دارد؛ چه همه پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند.

آیا این رأی با آنچه فارابی گفته است اختلاف اساسی دارد یا اینکه ملاصدرا صرفاً ابهام نظر فارابی را رفع کرده و آن را به کمال یا به تمامیت رسانده است؟ به نظر می‌رسد طرحی که به صورت اجمالی در نظر فارابی ظاهر شده بود در تفکر ملاصدرا از پرده ابهام بیرون آمده و سیاست و شریعت کلاً به هم پیوسته و در این وضع دیگر تفصیل فلسفه مدنی و سیاسی نیز چندان مورد نداشته است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. شرح اصول کافی، جلد ۲، صفحات ۳۷۹-۳۷۶ و ۱۷-۴۱۶ و مجلد اول صفحات ۳۵۲ و ۴۱۹، ترجمه محمد خواجه‌ری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۷.
۲. مبدأ و مباد فصل هشتم از فن دوم با اندکی تصرف در ترجمه عبارات، صفحات ۵۶۶-۵۶۰.



فعال واسطه رأی نمی‌باشد. این حالت اگر برای جزء نظری از قوه ناطقه حاصل شود آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد آن انسانی می‌باشد که وحی بر او نازل می‌شود توسط ملک و آن ملک عقل فعال است. پس به اعتبار اینکه هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند حکیم و ولی و فیلسوف است و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می‌شود، نبی و منذر است به آنچه خواهد شد و ...^۱

ملاصدرا پس از ذکر کمال اول رئیس مطلق، در فصل نهم از مقاله چهارم از فن دوم کتاب مبدأ و معاد کمالات شانوی رئیس اول مدینه آورده است که همان صفات دوازده گانه باشد. در حقیقت تحقیقی که از زمان فارابی و حتی مدتی پیش از آن در باب ولایت و نبوت آغاز شده و در زمان ملاصدرا به مراحل دقت و کمال رسیده بود، در قضیه نسبت میان نبی و فیلسوف مشکل گشا شد. درست است که نبی دارای قوه متخیله بسیار قوی است که در عالم بیداری صور عالم غیب را با چشم باطن مشاهده می‌کند و صورت‌های مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می‌بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را به گوش خود می‌شنود، ولی این مقام با تمام اهمیتی که دارد بالاترین مقام نیست هر چند که این مقام اختصاص به نبی دارد ولی در آن با نبی شرکت ندارد اما اگر ولی در این مقام با نبی شرکت ندارد نبی در برخورداری از قوه حدس قوی و درک صور خیالی با ولی شریک است؛ یعنی چنان نیست که نبی صرفاً واجد قوه تخیل قوی باشد یا با قوه احساس قوی بتواند در محسوسات تصرف کند.

ملاصدرا مخصوصاً در مشهد پتجم کتاب شواهدالربوبیه فصلی (یا اشراقی) را اختصاص به کفایت داده است تا روشن کند که اگر پیامبران معجزه دارند معجزه داشتن آنان از سنخ کار و بار کاهنان و غیبگویان و ساحران نیست، زیرا این طوایف که قوایشان به طور متعادل رشد نکرده است، چه بسا که از حیث خرد و دریافت عقلی ضعیف باشد. اما پیامبران در همه جوانب وجودی به کمال رسیده‌اند. این معنی لااقل به طور اجمال

جهان ما به فوتبال چه نیازی دارد؟



با هیچ نیرویی نمی توان فوتبال را از جهان مدرن حذف کرد. اما برای اثبات تعلق ذاتی فوتبال به جهان تجدد باید در باره شان و نقش و جایگاه و اثر فوتبال در این عالم تأمل کرد. فوتبال نه فقط در بازار سرمایه نفوذ کرده بلکه در خانه و زندگی و در زبان و درک مردمان وارد شده و با آن در آمیخته است تا جایی که می توان گفت در جهان ما از میان شتون تجدد کمتر چیزی به اندازه فوتبال در سراسر جهان فراگیر شده و به بستوی زندگی مردمان راه یافته است.

رضا داوری اردکانی

اساتذ فلسفه دانشگاه تهران - رئیس فرهنگستان علوم

ضربه بزنند و بکشند آن را به دروازه حریف برسانند. اینکه ساختن توپ فوتبال و بخصوص توپ حساس نسبت به خط دروازه - در دوران پیش از تجدد میسر نبود. سخن دیگری است. من نمی گویم شمشیر بازی و بعضی ورزشهای رزمی بدان جهت که داوران در مسابقات از ابزار مدرن برای تشخیص ضربات موثر و قابل قبول استفاده می کنند. منجمدند. شمشیر بازی یک ورزش است و اختصاص به دوران خاصی ندارد. حتی ورزشی مثل تنیس در ذات خود مدرن نیست پس فوتبال چه دارد که آن را مدرن کرده است؟ اگر توجه عمومی و نفوذ در بازار و سرمایه گذاری ملاک باشد نه فقط بعضی ورزشهای دیگر را نیز می توانیم مدرن بخوانیم بلکه صنایعی مثل ساخت اسباب بازی هم در زمره امور بالذات مدرن قرار میگیرد. تردیدی نیست که ساخت اسباب بازی متعلق به دنیای مدرن است اما از مظاهر مدرنیته نیست ولی فوتبال یکی از مظاهر دوران پایانی تجدد است. برای اثبات تعلق ذاتی فوتبال به جهان تجدد باید در شان و نقش و جایگاه و اثر فوتبال در این عالم تأمل کرد. فوتبال در این جهان چه جایگاهی دارد و چه می کند و اگر نباشد چه میشود؟ از آخر آغاز کنیم. فوتبال نمی تواند نباشد. یعنی با هیچ نیرویی نمی توان فوتبال را از جهان مدرن حذف کرد. مراد این نیست که اگر فوتبال نباشد مردم اعتراض می کنند و برای بودنش فشار می آورند. قدرت فوتبال فرج علائق روانشناسی اشخاص نیست بلکه امری و رای آنست و در زندگی مردم و در رسانه ها و حتی در روابط بین المللی مقام و اثری دارد که سیاست ها و حکومت ها نمیتوانند در مورد آن هر تصمیمی که بخواهند بگیرند. چند سال پیش که مشکالی در فوتبال ما به وجود آمد ما که در سیاست و مذاکرات سیاسی معمولاً روی حرف خود می ایستیم همه شرایط فدراسیون بین المللی فوتبال را پذیرفتیم. توجه قضیه این بود که اگر فوتبال ما از شرکت در مسابقات منطقه ای و بین المللی محروم شود، تماشاگران و دستداران فوتبال ناراضی میشوند و برای تأمین رضایت آنان بوده است که هر چه فیفا گفت پذیرفته شد. این درست است اما ظاهر قضیه است. حقیقتش اینست که ساز بسیاری از جامعه های کنونی بدون فوتبال ناساز میشود. آمریکا هم که در دهه های اخیر کمتر به فوتبال اعتنا داشت، اکنون به فوتبال رسمی رو کرده است. تا آنجا که رادیو و تلویزیون و روزنامه های آمریکا هم در بخش اخبار ورزشی تمام یا بیشتر صفحات و وقت خبر ورزشی را به فوتبال اختصاص میدهند. حتی بسکتبال و تنیس که در بازار جهانی پول و تبلیغات جایگاهی دارند، سهم شان در خبر روزنامه و رادیو و تلویزیون اندک و ناچیز است. هفته ای یکبار خبری از NBA میگویند و سالی چند بار از مسابقه بزرگان و نامداران تنیس مختصر گزارشی میدهند. ورزشهای دیگر، ورزشهای محلی اند. کشتی ورزش باستانی ماست و عده ای از کشتی گیران ما به مقام قهرمانی جهان رسیده اند. معهلاً کشتی را با فوتبال قیاس نمیتوان کرد. وقتی تلویزیون بازی فوتبال پخش میکند، هیچ چیز حتی نقلای آن

در عالم کنونی هر چند که سیاست و اقتصاد و علم و ادب شتون طاهراً جدا و مستقل از یکدیگرند، همه در حقیقت در زمره مظاهر تجددند. هیچکس علم یا سیاست و ادبیات جدید را عین تجدد نمیداند و اگر اینها را متجدد بخوانند، می پندارند که تجدد بر آنها عارض شده است نه اینکه در جوهر خود متجدد باشند. برای هیچکس آسان نیست که سیاست و علم و حتی اقتصاد را چنان درک کند که تجدد در ذات آن مأخوذ و ملحوظ باشد معمولاً می پذیرند که علم و سیاست متجدد شده است. اما این نکته به آسانی درک نمیشود که علم و سیاست جدید، صورت متجدد شده علم و سیاست قدیم نیست بلکه علم و سیاستی از سنخ و نوع دیگر است. اینها در زمان تجدد یا درست بگوییم با زمان جدید به وجود آمده و با بسط آن قوام یافته اند تا آنجا که متجدد بودن، ضامن پیوستگی و اتصال سیاست و اقتصاد و علم و ادب جدید به یکدیگر است. اینها از بیرون و طبق یک برنامه با هم هماهنگ نشده اند بلکه از یک سرچشمه آب میخورند و اصول مشترکی آنها را راه میبرد. اگر در جایی این تعادل وجود ندارد باید وجه بی تعادلی را یافت. این بی تعادلی در جهان توسعه نیافته و در حال توسعه که تجدد را اقتباس کرده است و میکند، یک امر فهری و طبیعی است. زیرا در جهان توسعه نیافته تجدد را به عنوان عرض و امر عرضی اقتباس می کنند و اجزاء آن را کنار هم می گذارند. در پایان تاریخ تجدد هم بعید نیست که در جهان توسعه یافته بحرانهائی ظهور کند و پیوندها سست شود و تعاضد و هماهنگی میان شتون سستی گیرد و این سستی در درک و فهم نیز اثر بگذارد. در این وضع چه بسا قدرت سیاست نیز وسوسه میشود که دامنه قهر و غلبه خود را توسعه دهد و نظم جامعه و فرهنگ را دستکاری کند. در این مرحله اصول از یاد میروند یا مورد چون و چرا قرار می گیرد. معهلاً اکنون در اروپای غربی و آمریکای شمالی و در همه جهان توسعه یافته علم و سیاست و اقتصاد و فرهنگ هنوز هستگی آشکار دارند. اگر این را می دانستیم وقتی می دیدیم در فلان کشور توسعه نیافته یا در حال توسعه میان دانشگاه و سیاست و اقتصاد و صنعت هیچ تناسبی وجود ندارد، به فکر فرو می رفتیم که بدانیم این بی تعادلی و عدم تناسب از کجاست و اگر دوام یابد چه عوارض و مشکلاتی از آن ناشی می شود ولی می بینیم و می دانیم که تا کنون نرسیده ایم و این بدان معنی است که ما هنوز به تاریخ و تعادل آن چنانکه باید نیندیشیده ایم و بی تعادلی هنوز به صورت مسئله در نیامده است. درست بگوییم اصلاً پریش تجدد هنوز پریش جهان ما نشده است. وقتی تجدد برابمان یک لفظ یا حداکثر یک صفت عارضی باشد چگونه از سیاست متجدد یا علمی که عین تجدد است بگوئیم. در چنین وضعی است که من می خواهم پریشی عجیب پیش آورم و ببرسم که فوتبال چه نسبتی با جهان جدید و چه جایگاهی در تجدد کنونی دارد. اگر فهم منجمد بودن علم و اقتصاد دشوار است، چگونه فوتبال را به تجدد منسوب کنیم و مگر نه اینست که در همه زمانها می توانسته اند گویی بزرگتر از گویی چونگان بسازند و با پا و سر و تمام بدن خود بجز دستها به آن

و زندگی و در زبان و درک مردمان وارد شده و با آن درآمیخته است تا جایی که می توان گفت در جهان ما از میان شنون تجدد کمتر چیزی به اندازه فوتبال در سراسر جهان فراگیر شده و به پستوی زندگی مردمان راه یافته است. می گویند فوتبال بازی و ورزش است و به وقت آزاد و فراغت مردمان تعلق دارد. آری در بادی نظر فوتبال بازی و ورزش است و برای بسیاری از مردم حکم تفریح و تفتن دارد اما فوتبال اگر برای تماشاچیان بازی باشد (که تماشاچیان هم سازمان داده میشوند) در بازی جهان جدید یک نهاد تجاری - فرهنگی است و تا وقتی که این بازی یک تجارت جهانی نشده بود، شأن سیاسی - اجتماعی کنونی را نداشت تا پنجاه سال پیش فوتبال فقط یک ورزشکار بود. اکنون اگر کسی در عده نامداران فوتبال در آمده باشد، درآمدی کلان مخصوصاً از طریق شهرت و تبلیغات بازار دارد و اگر امکان بازی کردن در تیم های بزرگ را بدست نیاورد، در ردیف های بعدی سپاه فوتبال خدمت میکند. به هر حال تا هزاران فوتبالست در تکاپوی رسیدن به عضویت در تیمهای ارسال و ایتر میازن و بارسونوا و بایرن و چلسی و رئال مادرید و منچستر یونایتد و میلان و چند باشگاه دیگر سرو دست و پایشان نشکند، پنجاه شصت نفر از آنان در عداد مشهورترین و پردرآمدترین مردم جهان قرار نمی گیرند. پیوند فوتبال با تلویزیون هم امر اتفاقی نیست. تلویزیون به جهانی شدن فوتبال و شیوع آن در همه جا کمک کرده است ولی سخن این است که فوتبال استعداد جهانی شدن داشته و به آسانی میتواند است تلویزیونی شود. اگر لوازم جهان جدید همه به هم بسته اند، پیوند تلویزیون و فوتبال را هم از این حکم مستثنی نمیتوان کرد. در این نسبت نه فوتبال از تلویزیون بی نیاز بود و نه تلویزیون میتواند از فوتبال چشم پوشد. وقتی من دانشجوی رشته فلسفه و علوم تربیتی دانشگاه تهران بودم، یکی از اعضای تیم ملی فوتبال دوست و همکلاسم بود شاید در کلاس ما غیر از من هیچکس نمیدانست که او عضو تیم ملی فوتبال است یا اگر می دانستند برایشان اهمیتی نداشت. نمیدانم اکنون اگر یک جوان دانشگاهی راسته و متین و فاضل و مؤدب و عضو تیم ملی فوتبال، در دانشگاه ای باشد دانشکده و دانشجویان و استادان همان توجهی به او دارند که به دوست ورزشکار زمان دانشجویی و همکار بعدی من در دانشگاه تهران داشتند در آن زمان فوتبال هنوز یک فنن بود و تعداد کمی از مردمان به آن علاقه و توجه داشتند اما خیلی زود جایش را باز کرد. در ابتدا اهمیت این توجه و علاقه معلوم نبود و گاهی گمان میشد که یک پدیده گفالت یا مخدری پیدا شده است که می توان جوانان پرتور و هیجان را به آنجا حواله داد و از توجهی که مردمان به آن می کنند، مثلاً برای پنهان داشتن و پوشاندن ناروایی ها و نادرستی ها و ایجاد زمینه فریب بهره برد. چنانکه در حدود چهل سال پیش وقتی چندین زندانی را به اس عنوان که قصد فرار داشته اند به رگبار بسته بودند، روزنامه ها با حروف بسیار درشت نیت زدن که رئیس باشگاه پرسپولیس «سلیبی محکمی بصورت صفر ایرانیاک زد» و دو سه روز بعد هم با عذرخواهی و پرداخت مبلغی که در آن ایام کم نبود اما در فیال پوئی که اکنون فوتبالست ها میگیرند، هیچ بود؛ قضیه به خوبی و خوشی فیصله یافت و گشته شدن زندانیان در آن غوغای جنگ و آشتی محو شد. پیداست که فوتبال در تعدیل و تنظیم و برانگیختن احساسات مردم جهان اثر مسلم دارد اما آن بهره برداری سیاسی که مثال زدم بیشتر متعلق به وضع استبداد در جهان توسعه یافته است. اکنون فوتبال مهمتر از آنست که برای تحت الشعاع قرار دادن یک خبر سیاسی به کار گرفته شود. در شبی که مسابقه نهایی فوتبال باشگاههای اروپا در رم (۲۰۰۹) برگزار میشد، ده ها هزار نفر از اسپانیا و انگلستان به رم رفته بودند. هزاران مأمور پلیس برای حفظ امنیت و پیشگیری از پیمانهای خشونت آمیز در ورزشگاه و بیرون آن مستقر بودند. نخست وزیران اسپانیا و ایتالیا هم در ورزشگاه حضور داشتند و گفتند که پادشاه اسپانیا هم بوده است. شاید بعضی مقامات

با وقت خیر یا اوقات شرعی و قدسی موجب قطع گزارش و مانع پخش آن نمی شود. یعنی اگر لازم باشد وقت خیر را هم پس و پیش میکنند. اما بسیار اتفاق افتاده است که در رادیو و تلویزیون مسابقه نهایی کشتی یا والیبال پخش می شده است که یک یا دو دقیقه مانده به اتمام مسابقه برنامه قطع شده و به جای آن آگهی تجارتنی یا صداهایی شبیه موسیقی پخش کرده اند و پروا نداشته اند که صدها هزار یا میلیونها تماشاگر تا چه اندازه از این بی ذوقی و بی باکی و تحکم ناراحت می شوند و در برابر آگهی بازرگانی یا هر چیز دیگر که پخش می شود عکس العمل های منفی نشان می دهند. پس رعایت علاقه و توجه مردم آن اهمیتی که معمولاً می پندارند، ندارد و تبعیض میان ورزشهایی که نام بردیم نشانه آن است که نفوذ فوتبال از جای دیگر است نه به ملاحظه علاقه ای که مردم به آن دارند. البته اگر مردم به فوتبال علاقه نداشتند نمی توانستیم از اهمیت و شأن آن در زمان کنونی بگوئیم اما این علاقه به جایگاهی که فوتبال در زندگی ما دارد باز می گردد. پس برای اینکه مقام و اهمیت فوتبال را بشناسیم باید ببینیم و تحقیق کنیم که چرا فوتبال تا این اندازه مورد علاقه مردمان در سراسر جهان است. پرسش را به صورت دیگری مطرح کنیم ما چه نیازی به فوتبال داریم؟ و فوتبال به ما چه میدهد و اگر نبود چه کمبودی حس می کردیم؟ روانشناس میتواند بگوید که فوتبال حس غلبه جویی و خشونت طلبی مضمحل در وجود ما را ارضاء میکند.

برای اثبات تعلق ذاتی فوتبال به جهان تجدد باید در شأن و نقش و جایگاه و اثر فوتبال در این عالم تأمل کرد. فوتبال در این جهان چه جایگاهی دارد و چه میکند و اگر نباشد چه میشود؟ از آخر آغاز کنیم. فوتبال نمیتواند نباشد. یعنی با هیچ نیرویی نمیتوان فوتبال را از جهان مدرن حذف کرد. مراد این نیست که اگر فوتبال نباشد مردم اعتراض میکنند و برای بودنش فشار میآورند. قدرت فوتبال فرج علائق روانشناسی اشخاص نیست بلکه امری وری آنست و در زندگی مردم و در رسانه ها و حتی در روابط بین المللی مقام و اثری دارد که سیاستها و حکومتها نمی توانند در مورد آن هر تصمیمی که بخواهند بگیرند

روانشناس سیاسی هم شاید این قضیه را به جهان سیاست ببرد و بگوید این جنگ های منطقه ای جویاگویی میل جهان کنونی به خشونت و جنگ نیست. جهانی که مایل به جنگ و خشونت است و از آزادی و صلح و کرامت انسان و حقوق بشر می گوید باید چیزی را اختراع کند که در آن دو گانه هایی نظیر جنگ و صلح، قهر و دوستی و عدم تفاهم و هم دانستنی جمع شده باشد. بنابراین رای، فوتبال کارکنشای جهانی است که میان صلح و جنگ و آزادی و قهر و دوستی و کین توزی بسر می برد و تسنی دارد که به مدد فرهنگ از این وضع خارج شود. من فعلاً نمی گویم که این تسنی، تسنای محال است. اما وقتی به فوتبال می اندیشم می بینم که این بازی، بازی تجاوز و دفاع، اعمال قهر و بیروی از قانون، بیرحمی و جوانمردی، سرکشی و اطاعت، توانایی و ناتوانی، خنده و گریه و تندی و غیره است. این بازی با این اوصاف استعداد آن را داشته است که در جهان غلبه سود و سوداگری جای شایسته ای پیدا کند. برای اینکه این جایگاه محرز شود، فوتبال میبایست به یک تجارت بزرگ مبدل شود اگر انوسیدنی و تیس بعنوان ورزش در بازار پول و سرمایه به جایگاه مهمی رسیده اند، فوتبال نه فقط در بازار سرمایه نفوذ کرده بلکه در خانه

و تماشاگران از سودای سود و زیان است. پس در مفهوم بازی حرفه ای تناقض نهفته است. بازی حرفه ای در حقیقت بازی نیست. حرفه غیر از بازی است ولی چندان ساده نباشیم که جهان و کار جهان را با مرزبندی های مشهور میان مفاهیم و تقابل های رایج تفسیر کنیم. در عالم کثرت از بساطت و از موجودات بسیط نمیتوان دم زد و هر جا بساطت نباشد، اجزای ترکیب ضرورتاً مشکک یا متباین و متضاد نیستند. مگر اینکه جمع اعداد و متباین ها را بپذیریم من در اینجا از جمع اعداد نمی گویم و به آنچه هگل و مارکس گفته اند کاری ندارم. در عالم کثرت متباین ها و متفاوت ها با هم و در کنار هم در کارند. آیا ندیده اید که کودکان نوزاد یک روز به مادرشان شبیه اند و روز دیگر بیشتر به پدر شباهت دارند. آنها هم شبیه مادرند و هم شبیه پدر متهی وقتی چهره شان تثبیت میشود در حقیقت یک شباهت غلبه کرده است. به همین قیاس در موجودات و در وجود انسان و حتی در تاریخ، متباین ها و متفاوت ها با هم جمع می شوند و وحدتی زمانی و موقت به وجود می آورند. وضع غالب در جهان متجدد و بخصوص در دوران کنونی مقتضی آنست که همه چیز به کار مصرف بیاید، حتی بازی هم هر چند در ذات خود مصرف کردنی نیست مستثنی نشده است. در این وضع بازی هم می تواند حرفه ای باشد و این تنها تضاد در جهان کنونی نیست این جهان پر از تضادها و تعارض ها و تفاوتهاست. مفرماید که بازی تفتنی مفرح است و مردمان به آن نیاز دارند و به کارشان می آید این درست است اما مردمان بازی نمی کنند که دروی درد معین باشد و از آن غایتی نمی خواهند بلکه به نفس بازی علاقه دارند. نتیجه بازی هم جزئی از بازی و پایان بازی است نه آنکه بیرون از آن قرار داشته باشد. ولی چه بگوئیم که اکنون بازی فوتبال (و بعضی بازیهای دیگر) با اینکه اسم و رسم بازی دارند تابع سازمان و محاسبه بازرگانی و برنامه اند و در بعضی کشورها سیاست هم به درجات در صدد بهره برداری از آن برمی آید. ساخت و پاخت ها و تقلب ها زد و بندها و شرط بندی ها نیز همه از عوارض این وضع است. اگر می شویم که گاهی گله می کنند که ورزش از روح پهلوانی دور شده است، نظر به شأن آزاد بازی دارند و دلشان نمی خواهد بپذیرند. که بازی به کسب و کار و تکنیک و سیاست مبدل شده است. تا سی چهل سال پیش فقط ورزشکاران آماتور می توانستند در بازیهای المپیک شرکت کنند چیزی که اکنون شاید عجیب بنظر آید. وجود این تعارض ها دلیل تعلق به عالم متجدد است حتی می توان گفت که فوتبال مظهر تعارض های تجدد است چنانکه اکنون آزادی و ضرورت در فوتبال چنان با هم جمع شده است که غالب دست اندرکاران امر ورزش و حتی علاقه مندان متوجه حقیقت حادثه نیستند و جمع میان بازی و شغل را نه یک مسئله مهم بلکه وجهی از پیشرفت و کمال می دانند گواه و دلیل هم دارند مگر نه این است که فوتبال جهانی شده و بازیکنان و دوست دارانش روز به روز بیشتر می شوند و تکنیک ها و تاکتیک های تازه ای در کار می آید. قبول کنیم که فوتبال پیشرفت کرده است ولی این پیشرفت نه به شأن و حیثیت بازی بلکه به بازاری شدن آن مربوط است. حتی فوتبال در کنار تکنولوژی های ارتباطی در جهانی شدن نظام مصرفی سهم موثر دارد درست بگویم از مظاهر عمده جهانی شدن است. آثار این جهانی شدن در همه جای جهان یکسان نیست و البته ممکن است که بعضی از لوازم و نتایج این پیشرفت ها هم چندان مطلوب نباشند. یکبار دیگر آنچه را که گفتیم با توجه به موارد و شواهد مرور کنیم و مطالب را با عبارات دیگر بخوانیم.

۱- فوتبال حرفه ای نه صرف رقابت در میدان بازی برای رسیدن به شهرت و سود و قدرت بلکه جنگی بزرگ در یک میدان کوچک و سمبولیک است که میتوان آن را مثال و نمونه ای از درآمیختن آزادی و ضرورت، دوستی و خشونت، قدرت و ضعف، پیروزی و شکست، شادی و غم، امید و نومی، مهر و کین و سست همتی و استواری همت

سیاسی انگلستان هم به رم رفته بودند اما چون تیمشان شکست خورد آفتابی نشدند. معلوم نیست که در آن شب چه جمعیتی از مردم از سراسر جهان این مسابقه را تماشا کردند. کدام برنامه تلویزیونی را سراغ داریم که یک دهم تماشاگران بازی بارسلونا و منچستر یونایتد بیش از دو ساعت در برابر صفحه ظاهراً روشن اما کدر کننده دل و جان تلویزیون بنشینند و آن را تماشا کنند یا بهتر بگویم مثل تماشاگران تئاتر پیراند لئو خود را در صحنه حس کنند و با حوادثی که در زمین اتفاق میافتد خرسند یا متأسف شوند. سیاستمداران اسپانیا و انگلستان برای بهره برداری تبلیغاتی از فوتبال به ورزشگاه نمیروند. آنها باید بروند و شرکت شان در مراسم بیشتر به مقتضای قدرت و نفوذ فوتبال است.

گفته اند که در دوران جدید و با پیش آمد سکولاریزاسیون در جهان غربی، پسیکانالیز جای اعتراف گناهکاران و تسلائی کنش را گرفته است یا به تعبیری فوتبال مکمل پسیکانالیز است. من کلیسا و پسیکانالیز را بسیار مهم میدانم اما فکر میکنم که فوتبال جای هیچیک از آنها را نگرفته است. آیا فوتبال یک سوسیودرام یا پسیکودرام است و مثل آنها شأن آرام بخش و درمانی دارد؟ فوتبال وسیله علاج و درمان نیست و برای رسیدن به مقاصد معین و علاج بیماری خاص طراحی نشده است. سوسیودرام و پسیکودرام هم بازی نیست بلکه شبه بازی است. آنچه میتوان گفت اینست که فوتبال یک درام است و اکنون تا حدی جای رمان و شعر را گرفته است (و خدا کند که این قول من خطای فاحش باشد زیرا اگر درست باشد نشانه پیش آمدن یک فاجعه است). فوتبال رمان و شعر خوب نیست اما نمی توان و نباید گفت: مثل بهترین آگهی های تبلیغاتی، شعر بی معنی و باوه است. فعلاً از سنت فوتبال با شعر و رمان صرف نظر کنیم. میدانیم که فوتبال معنی و نظم دارد و آن را میتوان آموزش داد و چنانکه می بینیم گاهی از علم فوتبال میگویند و تعبیرهای عجیبی مثل آکادمی فوتبال و کشتی بزبان می آورند. مراد از علم فوتبال مجموعه فنون و تاکتیکها و روشهای آماده کردن شرایط و ترتیب بازی و اجرای درست و بقاعده آنست از یاد تدریس که فوتبال هر چه بشود همواره بازی می ماند و اهمیت آن در بازی بودن آنست. بازی چیست؟

۱- بازی شغل و وظیفه نیست و بازیکنان غرضی بیرون از بازی ندارند.

۲- بازی قواعد معین دارد که بازیگران باید آن را رعایت کنند.

۳- در بازی معمولاً نتیجه را نمی توان بطور قطعی پیش بینی کرد.

۴- بازیگران برای کسب سود و رسیدن به مقصد و مقصود بازی نمی کنند بلکه بازی خود مقصود و مطلوب بالذات است.

۵- بازی در وقت فراغت و با آزادی و با اختیار انجام میشود.

ممکن است بگویند که فوتبال در زمان ما اولاً شغل است. ثانیاً وقت و برنامه معین دارد و بالاخره بازیکنان موظفند در اوقات معین تمرین و بازی کنند و مزدهای کلان هم می گیرند. نتیجه بازی ها هم تا حدی معلوم است تیم های فوتبال اعم از تیم های ملی و باشگاهی جایی در رتبه بندی های جهانی دارند و قهرمانی باشگاههای اروپا و آمریکای لاتین و جام جهانی از ابتدا تاکنون نصیب چندین باشگاه معین و بسیار مشهور شده است. گویی فوتبال نظم بازار و جهان سرمایه را پذیرفته است. معهداً فوتبال یکسره در خدمت این نظام نیست زیرا تماشاگران آن هنوز بیشتر تماشاگر بازی اند. نمی گویم آنها از بازی زمانه آزادند و مثل تماشاگران المیادهای یونانی صرفاً برای تماشا به العیب میروند اما به هر حال به بازی در زمین فوتبال دل بسته اند و چندان توجهی به بازی زمانه ندارند.

هنوز هم اصل اینست که در ورزش ورزشکاران باید به رسوم و قواعد بازی وفادار باشند و درست و با تسلط و مهارت بازی کنند. نتیجه هر چه باشد مهم نیست. آیا این امر در مورد ورزش حرفه ای هم میتواند صادق باشد؟ چنانکه قبلاً اشاره شد یکی از اوصاف بازی فراغ بازیگران

امر فرهنگی زمان است؟ چنانکه قبلاً گفتیم همه جهان اکنون به فوتبال نیاز دارند و حتی آمریکا هم که تاکنون به فوتبال کمتر اعتنا کرده بود به سمت آن می رود. ما همه به فوتبال نیاز داریم و این نیاز چندان شدید است که تلویزیون می تواند در زمانی که مسابقات مهم همزمان برگزار میشود نتیجه و خیر بازی را نگوید که دوستداران ناگزیر باشند تا صبح بیدار بمانند و مسابقه را ببینند و مهم و معنی دار این که کسی هم اعتراض نکند. (برای تلویزیون چه اهمیت دارد که دانش آموزان و دانشجویان و کارمندان و کارگران دیر بخوابند و صبح فردا خسته و کوفته با تأخیر سرکار خود بروند. تلویزیون به زندگی و آسایش مردم کاری ندارد بلکه باید اقتضاهای رسانه ای و چیزهایی که در برابر دوربین قرار می گیرد و از جمله فوتبال را رعایت کند). این نیاز، نیاز تازه ای است و ما معمولاً فکر نمی کنیم و نمی پرسیم که از کجا آمده است و اگر هم بپرسند پاسخ داده می شود که قضیه ساده است فوتبال هم مثل تلویزیون و کامپیوتر و موبایل و ... مرغوب و مطلوب مردمان شده است این پاسخشان درست است. به شرط اینکه بپذیرند که نیاز به فوتبال از سنخ نیاز به کامپیوتر است. نیاز به کامپیوتر اقتضای عصر و زمان اوج غلبه تکنیک است آیا فوتبال هم ربطی به غلبه تکنیک دارد؟ مردم در هر زمان و دورانی بستگی های خاص دارند. بنظر من بستگی هایی نظیر بستگی و علاقه مردم به فوتبال با نظم پایانی عصر تجدد بسیار مناسبت دارد. فوتبال بازی عصر اطلاعات است و طبیعی است که در عصر اطلاعات بازی را هم به بازی بگیرند. آن را برای بهره برداری تحت حساب و کتاب درآورند. عصر جدید با هنر و فلسفه نو آغاز شد و هنر رمان نویسی نیز در آغاز این عصر پدید آمد و بعضی علایق فرهنگی و هنری جای خالی علایق سست شده دینی را گرفت. اکنون که آن علایق هم سست شده و هنر بزرگ دیگر وجود ندارد فوتبال می خواهد آن کاستی ها را تدارک کند. شاید بسیاری این سخن را نپذیرند زیرا نمی خواهند یا نمی توانند ببینند که این جهان چه جهان عجیبی شده است. این اندیشه آرامش را از ما می گیرد و زندگی را بسیار دشوار میکند.

۳- فوتبال را انگلیسی هایی که در خوزستان در صنعت نفت کار میکردند به کشور ما آوردند. نشر و رواج آن در کشور هم مرهون همت فوتبالیست هایی است که با فرهنگ اروپا آشنا بودند و جای تأمل دارد که چند تن از نامدارانشان در رشته تعلیم و تربیت تحصیل کرده بودند. تجدد در هیچ علمی مثل تعلیم و تربیت ظاهر و آشکار نیست، علم و فلسفه و تکنولوژی در نظر ظاهر از زمان استقلال دارند اما وقتی به تعلیم و تربیت می رسم ناگزیر باید معلوم باشد که چه چیز را باید آموخت و زمان اقتضای چه آموزش هایی دارد و مردمان را برای چه جامعه ای و چگونه باید تربیت کرد. این صرفاً یک امر اتفاقی نیست که بنیانگذاران فوتبال ایران غالباً معلم و بعضی نیز استاد تعلیم و تربیت بوده اند اگر کسی تجدد را فی الجمله درک نکرده باشد نمی تواند به فوتبال علاقه داشته باشد. اگر اشخاصی را می شناسید که در فوتبال نامدارند اما سواد چندان ندارند. میندارید که بستگی این کم سوادها به جهان تجدد از بسیاری باسوادها کمتر است. در میان اهالی جهان تجدد، درس نخونده و بی سواد و کودن بسیار است چنانکه در بعضی مناطق عالم تجدد زده و به تجدد نرسیده عدد دانشمندان بزرگ غالباً محبوس در دانش تخصصی کم نیست. کسی هم که تماشای بازی فوتبال را دوست می دارد لازم نیست باسواد باشد بلکه باید قواعد بازی را بداند و البته اگر این قواعد را نداند از بازی چیزی نمی فهمد و از آن لذتی نمی برد. درک این قواعد مستلزم آمادگی ذهنی خاص است و این درک در فهم درک کلی، اثر می گذارد، توجه کنیم که فوتبال نظم و قاعده دارد اما در نظم و قاعده اش بعضی جابجایی ها مجاز است. داور بازی متخلف از نظم و قاعده را مجازات میکند و مربی هر تیم بر نظم کار بازیکنانش نظارت دارد فوتبال تمرین جنگ برای غلبه در عین رعایت نظم و پیروی از قانون است. بشر همواره از نظم و قانون پیروی

و خلاصه رنگ باختن همه تقابل هایی دانست که تا این زمان در عداد مسلمات بوده است. البته در تجارت فوتبال اشخاص و سازمان هایی که صاحب تدبیر و واجد درجات بالای عقل معاشند، بیشتر بهره مالی می برند و از فوتبال کم و بیش برای تدارک بی نظمی های اجتماعی و روانی استفاده می کنند. آشوب های تماشاگران فوتبال در بریتانیا و ایتالیا و اسپانیا و ... در قبال نظمی که از نمایش و تماشای فوتبال پدید می آید، قابل اعتنا نیست. هر چند که در همه جهان این وضع یکسان نباشد. مثلاً در کشور ما فوتبال هزینه گزاف دارد و بیشتر این هزینه را دولت می پردازد و سود مالی آن اندک است. نمی گویم دولت به فوتبال کمک می کند زیرا دولت تقریباً تمام هزینه نسبتاً زیاد چند باشگاه معروف را می پردازد و بقیه هم کم و بیش به نحو مستقیم یا غیرمستقیم از منابع مالی دولت بهره مند میشوند. دولت از پولی که خرج میکند سودی نمی برد و اگر نظر به بهره برداری دارد باید ببیند که تاکنون چه بهره ای برده است. در کشور، بازیکنان و مربیان چند باشگاه وضع بالنسبه خوبی دارند و دیگران باید با همان درآمد اندکی که به دست می آورند، بسازند. گفتیم که فوتبال شأنی از تجارت و سیاست است اما وقتی به آن با چشم سیاست نگاه می کنند و می پندارند که با مداخله سیاسی و گماشتن این و برداشتن آن می توان بر قدرت فوتبال دست انداخت، بهره سیاسی نمی برند و به فوتبال زیان می رسانند. من گمان می کنم که اگر دولت می توانست کار ورزش را به اهتش وا گذارد و در آن دخالت نکند در بسیاری از ورزش ها و بخصوص ورزش های دسته جمعی مورد اقبال عمومی، وضع خوب یا بهتری پیدا می شد. یکی از دلایل من این است که کشتی گیران و والیبالیست ها و بسکتبالیست ها و فوتبالیست های نوجوان و جوان ما جزء بازیکنان شاخص در آسیا و حتی در جهانند اما اینها وقتی نوجوانی را پشت سر می گذارند، معمولاً همان که بوده اند می مانند گویی شرایط رشد و پیشرفت برایشان مهیا نیست و استعدادشان تلف میشود. ولی اینها را باید در عداد عوارض جهانی شدن در شرایط کنونی رشد تجدد در کشورها دانست. یعنی چون فوتبال در جای مناسب خود قرار نمی گیرد بجای اینکه بر زخم ها مرهمی بگذارد بیشتر زخم میزند.

در دوران جدید و با پیش آمد سکولاریزاسیون در جهان غربی، پیکانالیز جای اعتراف گناهکاران و تسلائی کشش را گرفته است یا به تعبیری فوتبال مکمل پیکانالیبر است. من کلیسا و پیکانالیز را بسیار مهم میدانم اما فکر میکنم که فوتبال جای هیچیک از آنها را نگرفته است. آیا فوتبال یک سوسپودرام یا پسیکودرام است و مثل آنها شأن آرام بخش و درمانی دارد؟ فوتبال وسیله علاج و درمان نیست و برای رسیدن به مقاصد معین و علاج بیماری خاص طراحی نشده است. سوسپودرام و پسیکودرام هم بازی نیست بلکه شبه بازی است

۲- فوتبال عقیده، علاقه و بستگی جدیدی است که جای بعضی علایق و بستگی های سابق و قدیم را گرفته است. تماشاچیان امروز دیگر نه تماشاکنان بستان سعیدی اند و نه شباهت چندان به تماشاگران بازی های پهنوانی المپ دارند. آنها امروز دوستداران و طرفداران متعصب و همیشه حاضر در میدان تیم ها و بازیکنان محبوب خود هستند. آنها صرفاً برای تماشای بازی نمی روند بلکه چشم به راه پیروزی تیم یا شخص مورد علاقه خویشند. در یونان تماشای بازی های المپ جزئی یا وجهی از پایدنیا (فرهنگ) بود. آیا اکنون هم فوتبال و تماشای آن یک

بدون تماشاگر انجام نمی شود و حتی شاید بازیکنان در زمین بدون تماشاگر با خاطری آسوده تر بازی کنند. این اشکال به آنچه گفته شد وارد نیست. زیرا مراد این نبود که بازی فوتبال ضرورتاً به تماشاگر وابسته است و اگر تماشاگر نباشد، بازی صورت نمی گیرد. ضرورت ذاتی را نباید با ضرورت تاریخی اشتباه کرد. در تاریخ گاهی میان دو امر پیوستگی ایجاد می شود و این پیوستگی موجب می شود که هر یک از آن دو چیز صورت و وضع دیگری پیدا کنند. فوتبال و تماشاگرانش هم تعلق ضروری ذاتی به یکدیگر ندارند بلکه در زمان بهم بستگی پیدا کرده اند و به آسانی آنها را از هم جدا نمیتوان کرد و اگر روزی این دو از هم جدا شوند، نه بازی دیگر بازی کنونی است و نه تماشاگران، تماشاگران امروزی اند. بازی فوتبال اکنون به صنعت تبدیل شده است. پس چگونه بگوییم که شغل نیست. شاید فوتبال هم مثل همه شئون عمده جهان کنونی جامع اغیار و تضداد و متعارض ها باشد. چنانکه وقتی می گوئیم فوتبال شغل است یا شغل نیست هر یک از دو حکم در زمره قضایای جدلی الطرفین قرار میگیرد و هر یک از آن دو را میتوان با دلایلی اثبات یا نفی کرد. معهداً بازی بودن فوتبال را نمی توان تصدیق نکرد سخن این است که فوتبال وجه یا مظهری از جهان متجدد است.

۵- بازی فوتبال در قرن نوزدهم طرز خاصی شد. شاید پیش از آن هم می توانست بوجود آید اما به نظر نمی رسد که دانشجویان طراح این بازی می دانستند یا می توانستند حدس بزنند که روزی بازی ابداعی آنان در عین حال یکی از بازی ها و شغل های مهم و محبوب و شایع مردم سراسر روی زمین شود اکنون نه فقط فوتبال شایع ترین بازی ورزش در همه جای جهان است، قواعد و زبان این بازی که قواعد و زبان محدودی بود و هنوز هم چنین است اکنون در زبان عمومی وارد شده است. وقتی زبان یک بازی وارد زبان عمومی می شود آن بازی وجهی از زندگی است. ما نه فقط در همه جا تعبیری مثل «دقیقه نود» و «انداختن توپ در زمین حریف» می شنویم بلکه بعضی فیلمسازان به صرافت افزوده اند که نام های متعلق به فوتبال به فیلم خود بدهند. فیلم آفساید یکی از آنهاست. وقتی زبان عمومی زبان یک حوزه خاص را می پذیرد باید انس و الفتی میان این حوزه و فلسفه و عام پدید آمده باشد. اگر تعبیر تا جندی پیشین ناموس فوتبال. بصرافت طبع به زبان مردمان می آید بدانیم که فوتبال در زندگی مردم جایی خود را باز کرده است.

۶- هر عارضی مثل یک ارگانیسم اجزاء و اعضایی دارد که در هماهنگی با هم کار میکنند. بر این ارگانیسم میتوان عوارض و زوائد بار کرد یا زوائد و عوارض را از آن زدود. تاریخ یک ارگانیسم یک ارگانیسم نیست یا ارگانیسمی سیال و بسیار حساس و پیچیده و کثیرالاعضاء است. ارگانیسم اگر چیزی از خارج بگیرد آن را در نظم خود وارد یا تحلیل یا دورش می اندازد. یعنی ارگانیسم عضو تازه نمی سازد و نظمش به همان حال که هست می ماند. اما تاریخ گرچه هر چیزی را از بیرون نمی گیرد و مردمان به میل خود نمی توانند در نظم و سازمان تاریخ دگرگونی به وجود آورند، اگر چیزی در نظام تاریخ وارد شود، تابع گردش چرخ آن می شود و البته باید کارکردی خاص و جایگاهی معین داشته باشد. فوتبال بصورتی که هست نمی توانست در عالم قدیم وجود داشته باشد چنانکه می توانست در جامعه جدید و در زمان ما نیز وجود نداشته باشد اما اکنون که وجود دارد در عدم چیزهایی نیست که وجودشان عارضی و زائد است. یعنی می توانند که مثلاً فرود نباشند. فوتبال جزء ابزارم جهان ما شده است و در گردش چرخ این جهان سهم و جایگاهی دارد. به قسمی که اگر نباشد گردش کارها مختل می شود یا اگر می گوئید هم اکنون اختلال در این گردش پدیدار شده است، می گوئیم نبود فوتبال این اختلال را شدت می بخشد. فوتبال صرفاً در آن جهت که ما آن را دوست می داریم وجود ندارد بلکه جهان ما به آن نیاز دارد و علاقه ما نیز بر اثر این نیاز شدت پیدا کرده است.

پی نوشتها:

۱- تنگ چشمان نظر به میوه کنند ما تماشاگران بستانیم
هر چه گفتیم جز حکایت دوست در همه عمر از آن پشیمانیم

می کرده است اما نظم قدیم شبیه نظم طبیعی و روگرفت آن بوده و قانونش معمولاً منشاء غیبی و قدسی داشته است اما قانون فوتبال یک قرارداد معمولی است. می گویند بازیها همه قاعده دارند و قاعده هایشان همه قراردادی اند همچنین در همه بازیها بازیگران با آزادی بازی می کنند. این هم درست است ولی برای اینکه اختلاف میان آزادی در فوتبال با آزادی در بازیهای دیگر معلوم شود یکی از قدیمی ترین بازی ها را که جهانی شده است، در نظر می آوریم. شطرنج قواعد دقیق دارد و آزادی و امکانهای بازی در شطرنج با هیچ بازی دیگری جز فوتبال قابل قیاس نیست اما در شطرنج تکنیک دخالت ندارد و هر چه هست تاکتیک است و حال آنکه در فوتبال تکنیک بازیکنان طرح و اجرای تاکتیک را میسر میکند. در شطرنج بازیکن مهره ای را حرکت میدهد اما نحوه حرکت مهره در اختیار او نیست. اما در فوتبال همه بازیکنان گرچه هر یک وظایف معینی دارند در صورت اقتضا سراسر زمین را در می نوردند و بازیکنان هر منطقه بازی بهر جای زمین که بخواهند میروند. زمین فوتبال عرضه قانون و آزادی است و این آزادی چیزی بیش از آزادی ای است که در همه بازیها هست. وقتی می گوئیم بازی آزاد است، مقصود اینست که بنابر ضرورتهای معیشتی یا بحکم مصلحت بینی به آن نمی پردازند. بعبارت دیگر بازی تابع قاعده و ضرورت بیرون از خود نیست. در فوتبال علاوه بر آزادی از قیود خارجی بازیکنان فوتبال آزادند که هر وقت تاکتیک بازی اقتضا کند نقش های متفاوت بعهده گیرند. البته در این آزادی هر بازیکنی در هماهنگی با تیم خود و با نظر به بازی رقیب و حریف عمل میکند. در بازی شطرنج بازیگر مهره ها را حرکت میدهد و هر مهره ای چنانکه گفته شد حرکت معین دارد. در فوتبال بازیکنان مهره نیستند و مربی فوتبال نمی تواند بازیکنانش را مثل مهره حرکت دهد بلکه اینها در یک تفاهم با یکدیگر کار می کنند. در فوتبال ظرافت های تکنیک و تاکتیک با آزادی و نظم جمع شده است. این بازی در جهان کنونی می تواند جای ممتازی احراز کند و در مواردی ممکن است حامل پیام جهانی شدن باشد.

۸- بازی چنانکه گفتیم شغل با کار نیست و در وقت فراغت انجام می شود. البته در مناطقی که فوتبال صنعت و تجارت است و درآمد دارد گردانندگان بازی ها وقت تماشاگران را رعایت می کنند. چنانکه مثلاً در اروپا در ایام تعطیل بازی ها هنگام روز انجام می شود و بازیهای میان هفته را در شب، پس از اتمام کار روزانه تماشاگران برگزار می کنند. اما این ظاهر کار است که بازی در وقت فراغت و پس از پایان کار روزانه انجام می شود. زیرا بازیکنان همه حرفه ای هستند کسانی هم که هر هفته در وقت و ساعت معین باید به ورزشگاه بروند یا از صفحه تلویزیون مسابقه فوتبال را تماشا کنند، اوقات کار خود را با برنامه فوتبال تطبیق می دهند و مثلاً اگر کسی در ایران یا در هند و ژاپن و چین بخواهد مسابقات تیم های اروپایی را تماشا کند، باید از خواب شب صرفنظر کند پس او نه فقط وقت مسابقه را انتخاب نمی کند، بلکه وقت زندگی خود را با آن میزان می کند. آیا این ها بر تعلق فوتبال به جهان خاص دلالت دارد؟ اینکه فوتبال شغل شده است و وقت بازی دیگر وقت فراغت نیست، حداقل بر این دلالت دارد که فوتبال بعضی از اوصاف و صفات بازی را از دست داده است اما ثابت نمی کند که به زمان و عصر و جهان خاص تعلق دارد. فوتبال، برای بازیکنانش شغل است اما تماشاگران، تماشاگر بازی اند. آنها نه فقط مزدی دریافت نمی کنند بلکه مزد گزاف بازیکنان و مربیان هم از کیسه آنان برداشت می شود. پس در حقیقت بازیگران حقیقی فوتبال، تماشاچیانند. در تمام طول بازی دل های آنهاست که می تپد و در پایان نیز غم و شادی بیشتر نصیب آنها می شود. فوتبال اگر تماشاگر نداشت چیزی که اکنون هست نمی شد و به صورت بازی به معنی درست لفظ برای بازیکنانش باقی می ماند. پس در حقیقت فوتبال را از تماشاگرانش نمی توان جدا دانست اگر چنین است فوتبال نه فقط به دوره نجدد بلکه به عصر ارتباطات تعلق دارد زیرا پیشتر تماشاگران فوتبال بازی ها را از طریق تلویزیون تماشا میکنند. هنوز ممکن است بپذیریم که بازی با تماشاگر بازی می شود و بگوئیم مگر گاهی بازی هایی در ورزشگاه

نیکوماخوسی، ترجمه ع. احمدی، در: کتاب فلسفه اجتماعی، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۵، وزیری، ص ۱۳۹-۱، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

منابع:

۱. ابن الندیم: الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳.
۲. بریه (بریهه)، تاریخ فلسفه، (ج ۱)، ترجمه علی مراد داودی، تهران، دانشگاه، ۱۳۵۲.
۳. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، چاپ سنگی، هند.
۴. خواجه نصیرالدین طوسی، اوصاف الاشراف، بخط عماد الکتاب، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۵. داوری اردکانی، رضا، فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
۶. دو فوشه کور، شارل: اخلاقیات، ترجمه محمدعلی امیر معزی و... تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
۷. طباطبائی، جواد، زوال اندیشه سیاسی، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
۸. ابوعلی مسکویه رازی، کیمیای سعادت: ترجمه کتاب طهارة الاعراق، مترجم، میرزا ابوطالب زنجانی، تصحیح ابوالقاسم امامی، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.

پی نوشت:

۱. بریهه، تاریخ فلسفه ۱: ۱۲۰.
۲. تلخیص با تصرف از تاریخ فلسفه (ج)، بریهه، ترجمه علی مراد داوری، ص ۳۰۴-۳۳۳.
۳. الفهرست (ترجمه فارسی): ۴۶۰.
۴. فارابی: ۸۲.
۵. الاخلاق: ۹-۱۰.
۶. اخلاق ناصری: ۳۵-۳۷.
۷. اخلاق ناصری (تعلیمات) ۳۸۵ به بعد.
۸. الادب الوجیر، توسط غلامحسین آهنی تصحیح و در سال ۱۳۴۰ در اصفهان توسط، کتابفروشی شهریار طبع شده است.
۹. اوصاف الاشراف: ۷.
۱۰. اخلاق ناصری: ۳۵.
۱۱. اخلاق جلالی: ۱۸-۱۷.
۱۲. اخلاقیات: ۸۰ به بعد.
۱۳. اخلاق نیکوماخس: ۴۲-۴۳.



سیر انتقادی در فلسفه کارل پوپر

رضا داوری اردکانی

مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر،

چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۴



مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

چنان که از نام رساله پیداست، این یک تتبع یا پژوهش در آثار و آرای پوپر نیست بلکه حاصل نظر انتقادی کسی است که فکر می‌کند پوپر بیش از استحقاقش در ایران شهرت پیدا کرده است. او این امر را فرع تلقی سیاسی و ایدئولوژیک از فلسفه می‌داند و معتقد است که بر اساس این نظر و تلقی نه فقط سیاستی برقرار نمی‌شود بلکه فلسفه وضعی بدتر از آنچه دارد پیدا می‌کند. فصل پایانی کتاب را بخوانیم:

اظهار نظر در باب آرا و آثار فکری پوپر در وهله اول آسان می‌نماید. ولی وقتی بیشتر در آن وارد می‌شویم پی می‌بریم که به سادگی نمی‌توان حکم کرد و گذشت، البته لحن تند و عصبانی و بی‌پروایی که در مورد بزرگان فلسفه دارد در نظر هیچ شخص عاقلی موجه نمی‌نماید. اما شاید این هم صرفاً به اخلاق و روان‌شناسی پوپر راجع نباشد. بلکه به سنخ فکر و نظر او بازگردد. من بارها فکر کرده‌ام که پوپر به کسی می‌ماند که باید از چیزی دفاع و محافظت کند یعنی خود را در مقام پاسداری از امر بزرگی می‌بیند و در عین حال احساس می‌کند که سعی او بیهوده است. این پاسدار، پاسدار همیشه خشمگین تجدد است و با اینکه خود توهم توطئه را تخطئه می‌کند متأسفانه تاریخ را تاریخ توطئه تلقی کرده و متفکران بزرگ را توطئه‌گر خوانده و تقصیر همه بدی‌ها را بر گردن آنان نهاده است. اگر این تمثیل جایی داشته باشد، اخلاق پوپر مستقل از آراء او نیست. پوپر مثل راسل مدافع روح انتقادی و آزادی‌طلبی قرن هجدهم است و با راسل این تفاوت را دارد که لحن سخنش بیشتر شبه حماسی است. اما مشکل راسل و پوپر این است که هر دو برای شأن و مقامی که به خود داده‌اند، خیلی دیر به دنیا آمده‌اند. راسل حداقل یک قرن و پوپر یک قرن و نیم از زمان خود دور افتاده‌اند، اما چنین نیست که با زمان اخیر نیز به کلی بیگانه باشند و اگر هیچ نسبتی با عهد کنونی نداشتند به شهرتی که دارند نمی‌رسیدند. مسلماً شهرت این دو و مخصوصاً شهرت پوپر شهرت سیاسی است، اما اگر چیزی



نداشتند که تبلیغات بتوانند آن را بزرگ و مهم جلوه دهند فریاد تبلیغات به جایی نمی‌رسید.

در اینجا به راسل کاری نداریم به خصوص که مقام او کم‌وبیش معلوم است. اما در مورد پوپر چه بگوئیم؟ وقتی به تلخیص آراء پوپر برمی‌خوریم در آن چیز چندان مهمی نمی‌بینیم. اینکه میزان تمیز علم از غیر علم بطلان‌پذیری احکام است اگر جایی در تاریخ علم و سیر پژوهش علمی داشته باشد، انقلاب در فلسفه و فلسفه علم نیست به عبارت دیگر این قول چیزی نیست که صاحب آن را به شرف و افتخار فیلسوف مؤسس نائل کند.

طرح مطالبی مثل توهم توطئه و تئوری اجتماعی توطئه به صورتی که تقریر و بیان شده است کوششی برای شستن دسته‌ای آلوده ارباب استیلاست؛ اما اگر مراد این باشد که همه ضعف‌ها و ناتوانی‌های ضعفا و ناتوانان را نباید از آثار توطئه قدرتمندان دانست و سیاستی که همه ناتوانی‌های خود را با استناد به توطئه دشمن توجیه می‌کند سیاست خوبی نیست، مطلب را به صورت دیگری باید گفت. پامال‌شدگان روی زمین را تحقیر کردن و آب تظهير روی دست سوداگران قدرت ریختن از آزادی بسیار دور است و حتی با آزادی‌خواهی رسمی هم نمی‌سازد. اما پوپر حرف‌های دیگر هم دارد. من نمی‌گویم دوستداران فلسفه قبل از هر کار کتاب‌های پوپر را بخوانند و خواندن این کتاب‌ها را بر مطالعه آثار مهم‌تر فلسفه مقدم بدارند، اما به هر حال کسانی باید باشند که کتاب‌های پوپر را هم بخوانند. من گاهی وضع کسی را که قدری با آراء و آثار فیلسوفان و شاعران و نویسندگان قدیم و جدید آشنایی دارد، و به مطالعه آثار پوپر می‌پردازد مثل کسی می‌دانم که وارد یک انبار بزرگ کالا شده است که در آن میوه و مواد غذائی فاسدشدنی با دارو و آهن‌آلات و لوازم ورزشی و وسایل زینت و آرایش و انگوزه و کود شیمیایی و امثال اینها بدون ترتیب دقیق انباشته شده است و چه بسا جعبه‌های میوه را زیر کیسه‌های سیمان گذاشته باشند و صاحب انبار نداند که آنجا

میوه است و به زودی له و فاسد می‌شود. ظاهراً از هر راهی هر جایی کالایی به این انبار آورده‌اند و صاحب انبار پروای این را نداشته است که هر کالائی را در جای خود قرار دهد و گاهی در دفترش نوشته است که فلان کالا از آن کیست و گاهی نر خود را صاحب و مالک آن دانسته است مقصود این نیست که پوپر هیچ چیز از خود ندارد او سخنان و مطالب جدی هم گفته است که در منورالفکری معمولی یافت نمی‌شود. ولی آیا چیزی در آن می‌توان یافت که به آینده تعلق داشته باشد بزرگانی مثل کانت گرچه به عهد خود تعلق دارند، در تفکرشان سخن آینده هم منظوری است. ولی پوپر را با کانت نباید مقایسه کرد: من نام کانت را از این جهت آوردم که بگویم او با اینکه به عصر و عهد منورالفکری تعلق دارد، پای‌بند آن نیست. بلکه ره‌آموز آن است و راهی که او نشان می‌دهد بدون چشم‌انداز آینده هم نیست. اما پوپر مدافع تفکر قرن هجدهم است منتهی در آثار او بارقه‌های نو هم می‌توان یافت. فی‌المثل اینکه پژوهش با طرح مسأله شروع می‌شود و کسی که مسأله‌ای ندارد پژوهشگر نیست. سخن خوبی است.

گاهی ما خیال می‌کنیم که با آموختن قواعد روش پژوهش و تمرین و نمایش آن می‌توان به مقام علم و تحقیق رسید. پوپر بر این سخن مهم اما نه تازه تأکید می‌کند که برای رسیدن به علم طلب لازم است و کسی که طلب ندارد به چیزی و به جایی نمی‌رسد. شاید کسی بگوید که آوردن این مطلب در بحث متدولوژی علوم چندان مناسب ندارد. این اشکال از این جهت وارد است، زیرا شرایط پژوهش علمی غیر از روش آن است و نباید شرایط را با روش خلط کرد. اگر پوپر شرایط پژوهش و روش را از هم تفکیک کرده بود. شاید تاریخ متدولوژی تا زمان خود را به جهل و اشتباه منسوب نمی‌کرد و با روش استقرایی قدری ملایم‌تر مواجه می‌شد. پوپر در جایی گفته است کسه صاحبان روش استقراء روان‌شناسی دانشمند را با روش و منطق علم اشتباه کرده‌اند.

اتفاقاً بعضی از معلمان روش استقرایی برخلاف آنچه پوپر به آنها نسبت داده است نمی‌گفته‌اند که علم حاصل استقراء است. بلکه در نظر آنان آزمایش که گاهی به آن نام استقراء آزمایشی داده شده است روشی بوده است که عالم بدون آنکه آن را با علم بیامیزد به کار می‌برده است. در طی سیصد سال تاریخ علم جدید روش بیرون از علم و حتی مستقل از روان‌شناسی عالم به کار می‌رفته است. در مزان کنونی روش با علم یکی می‌شود. اگر تا این اواخر روش کاملاً با علم یگانه نشده بود، معنی آن، این نیست که جزئی از روان‌شناسی دانشمند بوده است. مع‌هذا اینکه پوپر روش را از روان‌شناسی جدا ساخته است نکته مهمی است و شاید با توجه به این معنی بتوان مسأله داشتن و طلب را که شرط علم است در جریان روش که مستقل از روان‌شناسی عالم است منظور کنیم. وجه آن هم این است که یک فیلسوف علم نه فقط از متدولوژی، بلکه از شرایط امکان علم هم بحث می‌کند. مع‌ذلک ممکن است پوپر و طرفداران او از این قبیل تفسیرها راضی نباشند و ربط داشتن و ربط دادن مطالب را لازم ندانند.

می‌دانیم که پوپر با پرسش چستی و بحث از ذوات اشیاء مخالف است، اما چگونه می‌توان فیلسوف بود و پرسش چستی را کنار گذاشت؟ فیلسوفی که به چستی نمی‌پردازد از چه می‌گوید و راجع به چه بحث می‌کند. وانگهی پوپر به کلی معتقد است و کلی را لفظ نمی‌داند همچنین او وقتی از تمیز میان علم و غیر علم بحث می‌کند ناچار نوعی ماهیت برای احکام علمی قائل می‌شود. حتی دیوید هیوم که سوبژکتیویسم (و نه سوبژکتیویته) در فلسفه او به اوج رسیده است، خواسته و ناخواسته به بیان ماهیت علم و ادراک و اعتقاد و علیت و... پرداخته است. ولی توجه کنیم که هیوم در مقابله با فیلسوفان سلف و با نظر منفی مطالبی گفته است که اشاراتی به ماهیت هم در آنها می‌توان یافت؛ اما پوپر برای اینکه چیزی را جایگزین ذات کند جهان ۳ را در کار آورده است. طرح جهان ۳ از یک جهت مهم است و

از جهت دیگر ممکن است مایه تعجب شود. اهمیت آن در این است که با وجود آن دیگر بشر و فاعل بشری، ملاک و میزان علم و عمل نیست؛ اما عجیب بودن از چند وجه است: یکی اینکه باید دو جوهر دکارتی را با قدری دستکاری و تفسیر نگاه داریم و امر مبهمی را به آن بیفزائیم، گوئی در طرح دکارت چیزی فراموش شده بود که آن همه فیلسوفان پس از او آمدند و بحث و چون و چرا کردند و طرح‌های نو آوردند، اما هیچ یک ملتفت نشدند که به دو جوهر او باید چیزی افزوده شود. این افزایش نیز در صورتی موجه است که جوهر روحانی دکارت را عین جهان ۲ پوپر یعنی یک امر صرفاً نفسانی و روان‌شناسی بدانیم که گمان نمی‌کنم هیچ یک از مفسران دکارت به این تعبیر و تبدیل صحه بگذارند. اما برای اینکه چیزی به دو جوهر دکارت افزوده شود باید اولاً ارتسباط و نسبت این دو جوهر و مشکلی که در عالم دکارتی وجود دارد روشن شود. دکارت و دکارتیان هنوز در بیان و توجیه نسبت میان دو جوهر دشواری‌ها دارند. از سوی دیگر تفکر جدید غربی تا حدی با اندیشه و تأمل در این نسبت تعین یافته است. اکنون اگر کسی چیز سومی به آن اضافه می‌کند باید بداند و بگوید که این سومی را از کجا آورده و آن را در کجا قرار می‌دهد و از این قرار دادن چه اثر و نتیجه‌ای انتظار دارد. چنان‌که قبلاً نیز گفته شده است، اگر جهان ۳ پدید آورده جهان ۲ باشد، لاجرم باید به آن بازگردد و از آن نمی‌تواند استقلال داشته باشد. وانگهی این جهان ۳ هیچ‌وقت مورد انکار هیچ متفکری نبوده است. گر افلاطون و ارسطو و حتی انبیا الهی از افکار و اعتقادات مردمان و از علم و ادب گذشتگان غافل بودند، پس چرا کتب آسمانی پر از مایه‌های عبرت و تذکر است و فیلسوفان پیوسته به اقوال گذشتگان رجوع و استناد کرده‌اند. اینکه وقتی کسی به دنیا می‌آید زبان و علم و ادب و فرهنگی وجود دارد کشف پوپر نیست. اما اگر او مدعی است که وجود اینها یک عالم مستقل است و در صورت‌پذیری علم و اخلاق و هنر اثر تعیین‌کننده دارد.

می‌بایست این معنی را روشن کند. اما نه خود او و نه شارحان و مفسران در هنگام طرح جهان ۳ جز تأیید و ستایش چیزی نگفته‌اند. حتی توضیح نداده‌اند که اهمیت آن در چیست و چرا از آن ستایش می‌کنند. معنایی که در فلسفه‌های دیگر (و من جمله در پدیدارشناسی ماکس شرلر و مانهایم و...) به نحو منجز و معین آمده و مقام معلوم دارد، وقتی به صورت مبهم و پیش‌پاافتاده بیان می‌شود چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ پوپر گاهی چنان مطلب را می‌پرورد که گوئی می‌خواهد جهان ۲ را در جهان ۳ منحل کند. اما چون جهان ۳ در تفکر او ریشه ندارد خیلی زود به جهان ۲ و اثبات سلطه و استیلای آن باز می‌گردد و چنان‌که چالمرز گفته است اهمیت است او به تعمیم‌های آگاهانه افراد می‌دهد حاکی از دخالت یک عنصر نفسانی (سویژکتیو) است و این معنی با تأکیدی که پوپر بر علم عینی و علم بدون فاعل شناسایی کرده است، تعارض دارد. پوپر در باب علم اطلاعات کافی داشته و از یافته‌های فلسفی هم بی‌نصیب نبوده است. اما به نظر می‌رسد که ندانسته است که با آن یافته‌ها چه باید بکند. اگر قبلاً گفته‌ام شهرت پوپر جهات و علل سیاسی دارد، گفته قبلی را با ذکر این نکته تکمیل می‌کنم که تبلیغات هر چند نافذ باشد زمینه‌ای می‌خواهد که در آن عمل کند. اگر پوپر هیچ نداشت تبلیغات نمی‌توانست از او کسی بسازد که بگویند بزرگ‌ترین فیلسوف زمان خویش است. او بعضی یافته‌ها داشته و این یافته‌ها را با اطلاعات و فضل خود میامیخته و با لحن پر از دایعه اظهار می‌کرده است. اطلاعات او را بسیاری کسان از اهل فضل و علم و ادب می‌توانستند به دست آورند. داشتن لحن پرمدعا، هم هنر و فضیلت نیست. می‌ماند همان یافته‌ها و بارقه‌ها که اینجا و آنجا اندکی پوپر را از اندیشه قرن هجدهمی آزاد کرده است. اما اثر اینها جزئی و موضعی است و به این جهت نمی‌توان گفت که پوپر طرح نوی در فلسفه (و حتی در فلسفه علم) آورده است بنابراین در تاریخ فلسفه معاصر نمی‌توان مقام ممتازی برای او قائل شد. از

تعارفات که بگذریم قیاس او با بزرگان طراز اول تفکر قرن بیستم و آوردن نام او در کنار نام آنان به هیچ وجه روا نیست.

مع‌هذا منکر قدر او نباید بشویم و فی‌المثل در دوس تاریخ فلسفه معاصر دانشگاه‌ها باید فراخور مقامی که دارد، ذکری از او بشود. ما که نمی‌توانیم انکار کنیم که پوپر در بحث از روش علوم مسائلی پیش آورده و این مسائل مدت‌ها مورد بحث و احیاناً راهگشا بوده است. حتی در باب دمکراسی هم هرچند رأی و نظر تازه ندارد. لاقبل در این باب زبان و بیان تازه‌ای گشوده است. در فلسفه علم چیزهایی مثل علم بدون فاعل (سوزه) و افق انتظار و جهان ۳ را عنوان کرده است که شباهت به آراء بزرگان فلسفه و نقادان ادبی بزرگ معاصر دارد. مستهیی بحث پوپر در باب علم بدون عالم بی‌در و پیکر است و در آخر کار چیزی از آن دستگیر نمی‌شود و حال آنکه مرگ نویسنده رولن بارت را می‌توان خواند و تا حدی درک کرد و اگر کسی در پی ریشه‌های این فول و نظر برود، البته بهتر و بیشتر آن را درک می‌کند. اما علم بدون عالم پوپری معلوم نیست از کجا می‌آید و بوچه اساس و بنیانی مبنی است و چه نتایجی از آن به دست می‌آید.

ممکن است بگویند این دفتر بیشتر متضمن رد آراء پوپر است و کسی که با آراء و اقوال پوپر اشتباهی چندان ندارد، چه بسا که بعضی مطالب آن را درنیايد. تعبیر رد قدری تند است، من پوپر را رد نکرده‌ام بلکه آراء او را نقد کرده‌ام و درباره مقام او در فلسفه معاصر نظر داده‌ام. اگر می‌خواستم در باب کل آثار و آراء پوپر به عنوان یک نویسنده فلسفی معاصر حکم کنم شاید در بعضی موارد از او با لحن تحسین یاد می‌کردم پوپر هم مثل هر نویسنده فلسفی سخنان خوب بسیار دارد ولی او نه فیلسوف قرن است نه معلم و ره‌آموز آینده. او به علم و سیاست که دو شأن مهم تاریخ جدید است اندیشیده و در هر دو باب دست‌آوردهای مهم داشته است و خوب است که همه دانشجویان فلسفه که به آثار او رجوع می‌کنند با نظر انتقادی به آراء او بنگرند تا بتوانند از نواندش بهره‌مند شوند.



عرفان و اسلام

۱ - معمولا الفاظ عرفان و تصوف را بجای هم و بیک معنی بکار می‌برند ولی هریک از این دو لفظ تاریخ خاص خود دارد هر چند که تاریخ این هر دو در پایان بهم پیوسته و باهم جمع شده‌اند در اینجا مجال آن نیست که تاریخ الفاظ عرفان و تصوف و سیر معانی این دو لفظ را بازگوئیم همینقدر اشاره می‌شود که متاخران اهل معرفت و رهروان طریق باطن و حقیقت که از دوسه قرن اخیر تاکنون بوده‌اند و هستند عنوان عارف را بر صوفی ترجیح می‌دادند و می‌دهند و نام صوفی معمولا "بکسی اطلاق می‌شود که مرید شیخ و قطبی و وابسته به فرقه و خانقاهسی باشد .

الفاظ عارف و معرفت از آغاز و صدر اسلام در زبان اولیاء دین آمده‌است اما عرفان و تصوف ظاهرا " از قرن دوم هجری پیدا شده و معنی اصطلاحی خاص پیدا کرده است شاید آشنائی مسلمانان با گنوس^(۱) یونانی در تحول معنی و مضمون عرفان بی‌اثر نبوده‌است ولی این امر بدان معنی نیست که اصل و حقیقت عرفان از جای دیگر آمده‌است .^(۲) عارفان در ابتدا فرقه خاصی نبودند بلکه هر کس خدا را نه برای مزد و نه بطمع بهشت طاعت می‌کرد بلکه او را معبود حقیقی و شایسته عبودیت می‌شناخت و به پرستش او قیام می‌کرد و متخلّق به اخلاق الهی می‌شد عارف بود . بعدها کسانی در طریق طاعت و بندگی و اعراض از دنیا منفرد شدند و به بعضی از ایشان عنوان صوفی داده شد (از جمله آنهاست ابوهاشم صوفی کوفی عارف قرن سوم هجری) پیدا است که عرفان و تصوف وقتی معنی اصطلاحی پیدا کرد که عارفان گروه متمایزی شده بودند و طریق و تعلیمات مخصوص داشت . اما آنها عمر در تحصیل علوم نگذرانده بودند بلکه بر اثر بندگی حق مشمول لطف و محبت قرار گرفته و چشمان اندکی به صفات و اسماء و افعال حق بینا شده بود که احيانا شمه‌ای از دیده‌ها را باز می‌گفتند در این اوقات که مسلمانان کم و بیش با فلسفه آشنا شده بودند آشنائیشان در ارتباط با عرفان بدو صورت ظاهر شد یا بهتر بگوئیم دو اثر بر این آشنائی مترتب شد یکی پیدایش فلسفه عرفان یا تفسیر فلسفی عرفان و تصوف که مخصوصا " در آثار فارابی و بوعلی سینا جای خاص دارد و دیگر پدید آمدن نوعی فلسفه شهودی و اشراقی . این جریان اخیر دیری نپایید که در

(1) Gnose

(۲) بعضی از اهل زهد در اخلاق نظر چندان موافقی نسبت به تصوف و عرفان ندارند اما چون مندی و محقق در دیانتند درس عبودیت و معرفت می‌دهند . نزاع در اسم نباید کرد و چه بهتر که بجای تمام این اسامی ، سیر بسوی حق و باطن دیانت را ، تفکر معنوی و قدسی بخوانند .

حکمت اشراقی سهروردی منحل شد اما تصوف و عرفان حقیقی مستقل از فلسفه در کلمات و آثار اهل الله بسط یافت تا به تصوف نظری ابن عربی رسید و این محیی الدین بن عربی مؤسس تصوف نظری است و تمام عرفای بعد از او به آثار و کلماتش نظر داشته‌اند و کتب و رسالات در شرح کلمات و اقوال او نوشته‌اند. تاثیر ابن عربی بتدریج تا حوزه فلسفه و حکمت هم وسعت یافت و فیلسوفی مثل صدرای شیرازی تعلق خاطر به تصوف نظری ابن عربی پیدا کرد و عجیب اینکه از زمان صدرای شیرازی تا کنون اغلب و شاید تمام روندگان طریقت محیی الدین بن عربی اهل فلسفه بوده‌اند و غالباً از طریق آثار صدرام توجه تعلیمات ابن عربی شده‌اند ولی حقیقت اینست که در آثار شارحان ابن عربی تصوف مستعد شده بود که با فلسفه جمع شود و نظم فلسفه بر آن غلبه کند. در این سیصد چهارصد سال اخیر در مدارس دینی ایران محققان و مدرسان بزرگی بوجود آمده‌اند که عرفان ابن عربی را بروش فلاسفه شرح کرده‌اند و آن را بشاگردان خاص خود تعلیم داده‌اند اینان معمولاً "جامع علم و عمل و نمونه وارستگی و آزادگی نیز بوده‌اند اما به هیچ فرقه و گروهی تعلق نداشته و عنوان خاصی بخود نسبت نداده‌اند.

۲- می‌گویند که تصوف ابتدا زهد و عبادت و طاعت و بطور کلی عمل بوده و کم‌کم صورت نظری پیدا کرده است. از جهت ظاهر این سخن درست است اگر تصوف را علم بدانیم پیدا است که مثل هر علم دیگری آغازی دارد و البته در آغاز مجمل بوده و بتدریج تفصیل پیدا کرده است چنانکه در این مورد هم بتدریج حوزه درس و تدریس عرفان بوجود آمده و مطالب کتب و کلمات عرفا به طالبان آموخته می‌آموزند. اصلاً تصوف نظری و عرفان در آثار شاگردان و شارحان ابن عربی مثل علوم دیگر موضوع و مبادی و مسائل خاص پیدا کرده است مع ذلک تصوف و حتی تصوف نظری با دیگر علوم تفاوت دارد. در علوم دیگر عالم شنیده‌ها را بازی می‌گوید اما در عرفان دیده‌ها بزبان می‌آید. در اینجا هر کس بشنیده‌ها اکتفا کند با الفاظ بازی می‌کند اصلاً "عرفان و تصوف نظری ماجرایی سفر مسافر الی الله است که بزبان می‌آید و زبان عارفان نیز غیر از زبان تفهیم و تفاهم هر روزی است. تصوف با این سفر و مشاهده تحقق پیدا کند و شاید که تاریخ سفر بزبان نیاید یا بتفصیل گفته نشود ولی چنین نیست که تا عارف مشاهدات خود را بازنگفته عرفان تحقق نیافته باشد. وقتی می‌گویند تصوف ابتدا شائن عملی داشته و آثار و کتب متصوفه و مخصوصاً "تصوف نظری دیرتر پدید آمده است، بدو مطلب باید توجه کرد یکی اینکه تصور نشود که عرفای اوائل نادان بوده‌اند و برسبیل عادت به عبادت می‌پرداخته‌اند، این علمی که ما به آن می‌نازیم در نظر آنها فضل^(۱) است.

(۱) فضل به دو معنی یکی بمعنی زائد و زیادی و دیگر بمعنی معلومات و اطلاعات پراکنده

و معارفی که منشاء قدسی یا اعتبار برهانی ندارد. (گرچه اهل الله به برهان هم واقعی نمی‌باشند)

دیگر اینکه اگر تصوف از جای دیگر آمده بود می‌بایست که ابتدا نظری باشد و کم‌کم در عمل ظاهر شود. راستی اگر تصوف از خارج به اسلام وارد شده است چرا قبل از آنکه صاحبان آراء و اهل نظر با آن آشنا شوند گوشه‌گیران دردمند، آن را یافته و پذیرفته‌اند؟ به این مطلب بعداً اشاره‌ای خواهد شد اما در مورد مطلب اول و اینکه عرفان ابتدا اشاعت عملی داشته‌است توجه کنیم که در کلمات بزرگان عرفای اوایل دقیق‌ترین معانی مربوط به حقیقت انسان و نسبت او با حق یگانه و سیری که در عوالم مختلف می‌کند، نهفته یا ظاهر است اینان در زبان ساده خود گوهرهای اعماق دریای وجود را بازمی‌نمایند و همین معانی است که در آثار متصوفه بعد تفصیل پیدا کرده است. این تفصیل پیدا کردن گرچه در حد خود کمال است اما یکی از آثارش این بود که چون زبان تصوف و عرفان به زبان رسمی نزدیک شد سخنان عارفان احیاناً "در افواه کسانی افتاد که دلشان از زبانشان خبر نداشت و صرفاً" بالفاظ بازی می‌کردند و شاید فضل می‌فروختند مع ذلک اذعان کنیم که در دوره متأخر کسانی پیدا شده‌اند که در علم و عمل راسخ بوده‌اند اما نسبت به عرفای سابق علمشان بر عمل می‌چربیده‌است خلاصه اینکه در تصوف و عرفان علم و عمل دو چیز نیست و یکی بدون دیگری معنی ندارد یعنی علم عارف غیر از عمل او نیست و باین جهت کسانی که اهل عرفان نیستند و معنی و حقیقت عمل عارف را نمی‌فهمند از علم او هم چیزی در نمی‌یابند. تکرار می‌کنم که یک نوع علم عرفانی کسی هست که متقدمان از آن کمتر بهره‌داشته‌اند و این علم را می‌توان جدا از عمل تعلیم کرد اما حقیقت تصوف به تصوف و عرفان نظری و عملی تقسیم نمی‌شود، اصلاً "اگر نظر و عمل را بمعنی متداول امروزی بگیریم سالک طریق الی‌الله بجائی می‌رسد که از نظر و عمل می‌گذرد و یا بعبارت دیگر نظر و عمل در آنجا برداشته می‌شود:

قصر فردوس بیادش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیرمغان ما را بس

در حقیقت علم عارف حاصل فهم و فاهمه نیست و اختیار او از عقل عملی و تشخیص

سود و زیان برنخاسته‌است. ما معمولاً "می‌پنداریم و در مورد علوم رسمی درست‌هم می‌گوئیم که علم چیزی بر انسان می‌افزاید اما علم عارف افزایش نیست گاهی عارف خودی خود را که حجاب است پس می‌زند و برمی‌دارد و هر چه از اضافات و تعلقات او گاسته‌شود، عوالم تازه‌ای بر او کشف می‌شود و می‌بیند، اما آنچه او می‌بیند و می‌داند سر است و سر (راز) چیزی نیست که بتوان آن را بدیگران گفت یا آموخت، اصلاً "سر طرف خاص خود دارد و هر کس محرم اسرار نیست و تاب تحمل هر سری ندارد. ابوذر غفاری که از بزرگان صحابه رسول اکرم (ص) اسلام بود تاب تحمل آنچه را که فی‌المثل سلمان می‌دانست نداشت. نقل شده‌است که "اگر ابوذر می‌دانست که در دل سلمان چه می‌گذرد گمان می‌کرد که او کافر شده‌است" علم سلمان

به مطالعه و تحصیل رسمی حاصل نشده بود بلکه بسراپت از پیغمبر اسلام باورسیده بود یا نوری بود که بدل او وارد شده بود این علم را معمولاً "در عداد علوم نمی‌شمارند و مسامحه" در زبان فلسفه به آن حکمت و معرفت (۱) می‌گویند ولی حقیقت آن چیز دیگری است و بهر حال در قیاس با علم رسمی و بطور کلی حصولی علم اشرف و اعلی است زیرا که آن علم حضوری یا نتیجه مستقیم علم حضوری است.

۳ - گفتیم که اصطلاحات تصوف و عرفان علی‌الظاهر در قرن دوم هجری پیدا شده است، آیا این معنی قرینه‌ایست برای آنکه تصوف و عرفان از خارج آمده و با اسلام در آمیخته است؟ آیا مسلمانان پس از آشنائی با آداب هندوان و افکار یونانیان تصوف را تاءسیس کردند شاید از قرن سوم هجری به بعد نفوذ افکار افلوپینی در پدید آمدن نوعی عرفان بی‌اثر نبوده و بعضی افکار هندی هم در عالم اسلام وارد شده باشد اما قبل از اینکه این آراء وارد شود، حقیقت تصوف و ماده آن وجود داشته است. کافیت به دعاها و مناجاتهای پیشوایان اسلام نظر کنیم تا مطلب معلوم شود و در این مورد شکی نماند اما اگر گفته شود که اینها هم تحت تاثیر و نفوذ آراء یونانی است می‌پرسم چگونه ممکن است نقل بعضی اقوال و سخنان بنحو پراکنده، این چنین آتش در وجود مردمان زند. اصلاً " این را بدانیم که آتش همیشه و همه جا هست. دلی بایده که آتش در آن بگیرد و آن دل در عالم امروز کیمیاست چگونه ممکن است که بر اثر ترجمه ناقص چند عبارت افلوپین فی‌المثل دلها در آتش حب الهی بسوزد و عالی‌ترین معانی بزبان آید. راستی چرا ترجمه اینهمه آثار شرقی در اروپای کنونی موجب چنین احوالی نمی‌شود؟ چیزی که از جایی بیاید ابتدا در زبان رسمی آنهم بصورت زبان غیر سلیس و سنگین ترجمه‌ای وارد می‌شود و حال آنکه زبان عارف زبان دیگر است. عارف به اشاره سخن می‌گوید و در زبان اشارت تقلید نیست از همه اینها گذشته اگر قوه قبول چیزی در یک قوم بوجود نیاید قدر آن چیز مجهول می‌ماند و به آن اعتنای نمی‌شود اعتنای به عرفان هندی و یونانی مسبوق به پدید آمدن روح عرفانی در اقوام مسلمان بود و پدید آمدن این روح اتفاقی نبود بلکه بیک اعتبار عین اسلام و به اعتبار دیگر از لوازم آن بود. آنچه در عالم اسلام بنام عرفان و تصوف معروف است از خارج نیامده و جلوه‌ای از حقیقت دیانت اسلام است و اینکه در میان اقوام دیگر و پیروان ادیان قبل از اسلام هم نحوی عرفان بوده است که مشابهت با عرفان اسلام و مسیحی دارد منافی با اصیل بودن تصوف اسلامی و آنکه قدسی نیست، ابن عربی و مایسترا که هارت هر دو بمعارف عهد خود آشنا بودند اما نقل نمی‌کردند و آن نمی‌کردند و صرف آموخته‌ها را باز نمی‌گفتند. عالی‌ترین آثار عرفانی در

زبانهای عربی و فارسی آثار شعری است و مخصوصاً "بزرگترین شاعران ایران یعنی سنائی و عطار و سعدی و مولوی و حافظ شعر عارفانه سروده‌اند و مگر می‌شود که مطلب اقتباس شده از خارج بسهولت بزبان بسیار فصیح شعر درآید و جزء وجود مردمان شود بسیاری از اقوام بعد از چهارصد سال که از پیدایش تجددمی گذرد و با اینکه دو بیست سال است که آثار تجدد به‌انحاء مختلف بهم‌جا برده شده است و برده می‌شود هنوز غرب و تجدد را از آن خود نکرده‌اند و با آن یگانه‌نشده‌اند این‌اخذ و اقتباس کار آسانی نیست و آن دسته از پژوهندگان که هر جا اثری از بزرگی می‌بینند دنبال اصل یونانی آن می‌گردند خوبست باین مسئله فکر کنند که شرایط‌اخذ و اقتباس چیست . یونان آنقدر عظمت دارد که باین سعی‌های بیهوده نیازی نداشته باشد . قصد من این نیست که بگوئیم اروپائی اصرار دارد هر چیزی را بخود نسبت دهد بلکه می‌گویم اروپائی عالمی دارد که همه چیز را در آن عالم وارد می‌کند و هر چه را که در عالم او وارد نشود قابل اعتنا نمی‌داند . به‌اصل مطلب بازگردیم عرفان و تصوف صرفاً " در زمره معارف و علمی نیست که در عالم اسلام پدید آمده باشد اما تصوف و عرفان در دوره اسلامی و حتی صورت علمی آن جلوه‌ای از جلوه‌های اسلام است و حقیقت عرفان غیر از حقیقت اسلام نیست . ظاهر را در برابر باطن و شریعت را در مقابل حقیقت نباید گذاشت و اگر نزاعی بین اهل ظاهر و باطن پیدا شده است از آن رو بوده است که هیچکدام از دو طرف نزاع ، حدود را باز نشناخته‌اند و گرنه بدون ظاهر باطن نیست و اگر شریعتی نباشد چگونه می‌توان به حقیقت رفت ؟ اینها لازم و ملزوم یکدیگرند اگر شریعت از اصل و حقیقت خود دور افتد ، بی‌جان و ضعیف می‌شود و ای بسا که در تاریخ اسلام بزرگان عرفان و مخصوصاً "شاعران بزرگ اهل تصوف و عرفان احیاء دین و تجدید عهد دینی کرده‌اند باین ترتیب آغاز عرفان اسلامی همان آغاز نزول وحی و معراج صاحب‌آنست اما اگر صورت‌های کم‌وبیش مشابه عرفان در زمانهای مختلف و در بین اقوام دور و نزدیک دیده شده است بدان جهت است که سیر میان حق و باطل و باطل و باطل و حق در حقیقت وجود آدمی ماءخود است و عجب نیست که قصه این سفر در همه جا و نزد تمام اقوام هم قصه‌ای آشنا باشد اصلاً " به‌اسم و رسم و اصطلاح کاری نداشته باشیم حقیقت و معنویت اسلام در طی تاریخ در تفکر عرفانی ظهور و تدوین تفصیلی پیدا کرده است اگر در طی این ظهور فرهنگی و تسدوین رسمی چیزی هم از بیرون آمده است ربطی به‌اصل و حقیقت عرفان ندارد . اصلاً "چنانکه اشاره شد این حقیقت همواره ضامن بقاء و رواج شریعت و شائن‌ظاهری دیانت بوده و در مواقع حساس به‌آن مدد رسانده است اگر کسی می‌خواهد جدا ماهیت انقلاب اسلامی ما را درک کند باید در این معنی تاءمل کند .

۴ - تصوف و عرفان از جمله طرق رسیدن به‌حق است . عارف چگونه و از چه طریق

بمقصد می‌رسد؟ مسافران طریق الی‌الله چهار طایفه‌اند دو طایفه اهل ظاهرند و دو طایفه دیگر سیر باطن می‌کنند. رهروان طریق ظاهر فلاسفه و متکلمانند و پویندگان راه باطن عرفا و متصوفه‌اند، باعتبار دیگر از این چهار گروه دو گروه پای‌بند به کتاب آسمانی و ملتزم به وحی الهی هستند و دو طایفه دیگر بکتاب استناد نمی‌کنند عرفا و متکلمان جزو دسته اولند و حکمای اشراقی و مشائی بر برهان متکی هستند. عرفا و حکمای اشراقی هم اهل کشف و شهودند. میان دو طایفه اخیر اختلاف اینست که کشف عارف خارج از حدود دین و وحی نیست اما کشف فیلسوف را برهان باید تأیید کند از این قیاس‌ها بعضی از اوصاف ذاتی تصوف و عرفان معلوم می‌شود. تصوف در قیاس با فلسفه بطور کلی ملتزم به وحی است و در مقایسه با علم کلام سیر باطن و معارف شهودی و کشفی است متأخران در بیان حقیقت تصوف باین حد هم اکتفا نکرده بلکه از موضوع و مبادی و مسائل آن سخن گفته‌اند چنانکه بنظر بعضی از ایشان موضوع عرفان ذات حق یگانه است از جهت ارتباط با خلق و باعتبار تجلی اسمائی در مرتبه احدیت.

تازمان ابن عربی کتب عرفا یا تذکره و شرح احوال و نقل کلمات عارفان دیگر بود یا بیان مقامات و منازل و احوال و آداب سیر و سلوک اما بعد از ابن عربی تصوف به فلسفه و دیگر علوم اسلامی تشبه کرد و شارحان ابن عربی در صدد تحقیق در موضوع و مبادی و مسائل خاص عرفان و تصوف نظری برآمدند و مخصوصاً "متأخران اهل معرفت و عرفان که غالباً" آشنای به فلسفه و تحت تأثیر ملا صدرا ی شیرازی فیلسوف بزرگ قرن یازدهم هجری (قرن هفدهم میلادی) بودند اصرار در اثبات موضوع و مبادی و مسائل برای تصوف نظری داشتند و احیاناً "در تعیین و تشخیص هر یک از اینها و در باب امتیاز موضوع از مسائل و مبادی و بطور کلی تمیز هر یک از اینها از دوتای دیگر نظرهای مختلف اظهار شده است. بی تردید عارفان این معنی را از فلاسفه آموختند ولی آن را التقاط نکردند یعنی صرفاً "به تقلید از فلاسفه مطلبی را که بی ارتباط با مطالب خودشان باشد اقتباس نکردند بلکه پیش آوردن این قبیل مباحث نشانه پیدایش و بسط تصوف نظری بود و به مقتضای بحث در موضوع و مبادی و مسائل ترتیب مطالب در آثار عرفان تغییر کرد و بعضی مطالب دیگر وارد شد و برخی از مطالب متقدمان در حکم فرع و ذیل مطالب جدید قرار گرفت حتی عرفائی که در طریقت و عرفان همراه ابن عربی نبودند تحت تأثیر او و شارحانش قرار گرفتند تا اینکه معارف عقلی و ذوقی اسلام در فلسفه جمع شد و بعبارت دیگر فلسفه حکم صورت غالب پیدا کرد. از این زمان اختلاف عمده‌ای میان متکلم و فیلسوف یا فیلسوف و عارف نبود مع ذلک هیچکس یک اثر عرفانی دوره اخیر را با کتاب فلسفه اشتباه نمی‌کند مطالب کتاب عرفانی غیر از مطالب فلسفه است و سبک

مطالب هم یکی نیست در آثار عرفانی متاخر شرح عوالم ششگانه یا پنجگانه و بیان اسماء و صفات و افعال الهی و نحوه ظهور و تجلی حق در مجالی امکانیه و سیر و سفر انسان از منزل کدورت مادی و عنصری بصفای عالم ملکوت و روح و از آنجا تا فناء در ذات آمده است و پیدا است که بیان این سیر مستلزم ورود در مباحث توحید و نبوت و ولایت بلکه عین این مباحث است و بی جهت نبوده است که بیشتر عرفای متاخر عمده مطالب خود را در ذیل این عنوانها بیان می کنند. اکنون در ایران عرفان صرفاً "در کتابهای درزاویه اهل ذکر و عارفان گوشه گیر گریزان از شهرت و نام و نشان نیست بلکه آتشی که در زیر خاکستر پنهان بود دارد زبانه می کشد و زبانه این آتش هم اکنون به شئون زندگی تاریخی ما رسیده است اما هنوز خیلی زود است که از آن چیزی بگوئیم، تاریخ این عرفان را فردا و شاید حتی دیرتر از فردا باید نوشت. (۱)



(۱) اگر لحن این نوشته قدری بالحن نوشته های دیگر راقم سطور فرق دارد و مخصوصاً "اگر بعضی مطالب واضح در مقاله آمده است عرض می کنم که این نوشته را برای خارجیان فراهم کرده بودم که اطلاع زیادی از اسلام و معارف اسلامی نداشتند و لازم بود که بعضی مطالب، که ذکر آن برای خوانندگان ما از قبیل توضیح و اوضاحت است، بیاید عمده مطلب اینست که اسلام عین تفکر است و منشاء تفکر شده است و اگر در تاریخ اسلام به علوم و معارف اقوام دیگر نظر شده است این را به تقلید از اروپائیان تقلید نباید دانست بلکه اقتضای تفکر است.



مرکز تحقیقات علوم اسلامی



لیسونان موسی

شکر جدید بشر را چنان دیدم که

که راهش راه قدرت

و اراده‌اش اراده به سوی قدرت است

علم پژوهش سیاست



در دی ماه گذشته به همت معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و آموزش عالی رؤسای پژوهشگاهها و معاونان پژوهشی دانشگاهها یک انجمن دو روزه در بندرعباس داشتند.

این مقاله یادداشت سخنرانی دکتر رضا داوری اردکانی در آن مجمع محترم است.

البته منطقه‌ای که علم در آن پژوهش می‌کند معلوم است و اگر بپرسند علمی که از غایت و موضوع آن چیزی نمی‌گویند و مسائل آن دگرگون می‌شود، عینیت و هویت آن از کجاست، می‌توان گفت که منطقه پژوهش هر علمی کم و بیش معلوم است. در این مناطق همواره رعایت روش پژوهش ضامن اعتبار علم است. مقصود این نیست که روش علم را با تحکم راه می‌برد؛ روش همراه علم است.

علم توده انباشته نتایج پژوهش‌هایی نیست که همه درست باشند. اینکه به صورت خطایی و مشهور می‌گویند که علم هر روز اسرار تازه‌ای از طبیعت را کشف می‌کند، نوعی ادای احترام یا اظهار تعلق به علم است سزی را کشف نمی‌کند و در آن، نتایج پژوهش‌ها روی هم گذاشته نمی‌شود؛ بلکه هر پژوهش بزرگی پژوهش‌های سابق را می‌پوشاند و این پژوهش‌ها به زاویه تاریخ علم مستقل می‌شود. البته مقصود این نیست که با هر پژوهشی،

۱. علم، به معنی جدید لفظ اگرچه در ظاهر، مجموعه‌ای از پژوهش‌هاست در حقیقت با پژوهش بسط می‌یابد و به اعتباری عین پژوهش است. گالیله که گفت خداوند عالم را با قلم ریاضی آفریده است و سفارش کرد که نظر را از کتاب تدوینی به کتاب تکوینی یعنی عالم برگردانند، فیزیک جدید را تأسیس کرد و راه درک و شناخت آن را نیز به اشاره نشان داد. اگر علم جدید به سرعت بسط یافته است، وجه آن را در علائق فردی و جمعی دانشمندان نباید جستجو کرد. علم به معنی جدید از آن رو پیشرفت کرده است که ذات و حقیقت آن پژوهش است. سابقاً از موضوع و مسائل و غایت علم بحث می‌کردند اما در مورد علم جدید از غایت چیزی نمی‌گویند. تعیین موضوع هم برای علوم بسیار دشوار است. مسائل آن هم چنان تغییر می‌کند که گویی علم، علم دیگر شده است. مسائل شیمی و بیولوژی در آخر قرن نوزدهم را با شیمی و بیولوژی کنونی چگونه قیاس کنیم؟

پژوهش سابق نادرست و بی اعتبار می شود یا هر پژوهشی نسبت به پژوهش های دیگر استقلال دارد. دانشمندان و پژوهندگان معمولاً به تکمیل و متمم کارهای اسلاف خود می پردازند و شاید در طی چند نسل اهل دانش و پژوهش در مسیر تکمیل پژوهش پیشروان خود باشند. اما روزی می رسد که یک طرح بزرگ و کلی با موازین و صورت های مثالی جدید، پیش می آید و فصل تازه ای در تاریخ علم آغاز می شود. با این همه، در علمی که حقیقت و ماهیت آن پژوهش است، آنچه اکنون پژوهش می شود مهم است و پژوهش سابق به تاریخ تعلق دارد. این قیاس با سیر پژوهش و علم جدید است که هر چه را نو و امروزی و تازه پدید آمده، نباشد، به گذشته منسوب می کنند و پرداختن به آن را کار موزخان علم می دانند. این امر به آنجا باز می گردد که در علم به معنی جدید موجود را به حال خود وانمی گذارند و نمی خواهند چنانکه هست بماند بلکه از آن بر طبق یک طرح بازخواست می کنند. معنی پژوهش و *Recherche* و *Research* و... نیز وخواهی و بازخواست است. در تاریخ علم جدید هم می بینیم که این علم با پژوهش آغاز شده است. مبنایی که دکارت گذاشت تکلیف علم جدید را معین کرد. او آغاز فلسفه و علم را در شک روشی یافت و این یعنی بیگانه شدن با طبیعت و در برابر موجودات قرار گرفتن یا موجودات را در برابر خود قرار دادن و مورد بازخواست قرار دادن. به نتیجه هم که بنگریم عینیت علم و پژوهش را می بینیم زیرا هر جا پژوهش هست، علم نشاط دارد و هر جا پژوهش نیست، علم نیست و اگر هست صورت تشریفاتی و بی نشاطی و پژمرده و بی حاصل آن است. به عبارت دیگر، علم در پژوهش و در مؤسسات پژوهشی تحقق می یابد.

۲. فرانسیس بیکن می گفت علم باید بشر را به قدرت برساند و دکارت تأکید می کرد که با علم باید بر طبیعت چیره شد. از این سخنان می توان استنباط کرد که هدف و غایت بشر قدرت است و علم وسیله رسیدن به آن است، یعنی با توشل به علم می توان به قدرت رسید. ولی مگر قدرت چیست که از طریق علم و با علم باید به آن رسید؟ وقتی بحث از هدف و وسیله می شود شاید کسانی بپندارند که مناسبت و ملازمتی میان آن دو نیست بلکه ابتدا هدف تعیین می شود پنا در نظر می آید و آنگاه می کوشند از میان آنچه موجود است وسیله ای برای رسیدن به هدف برگزینند یا فراهم آورند. آیا میان قدرت و علم هم مناسبت ذاتی و ملازمت نیست بلکه طالبان قدرت، علم را وسیله اغراض خود قرار داده اند؟

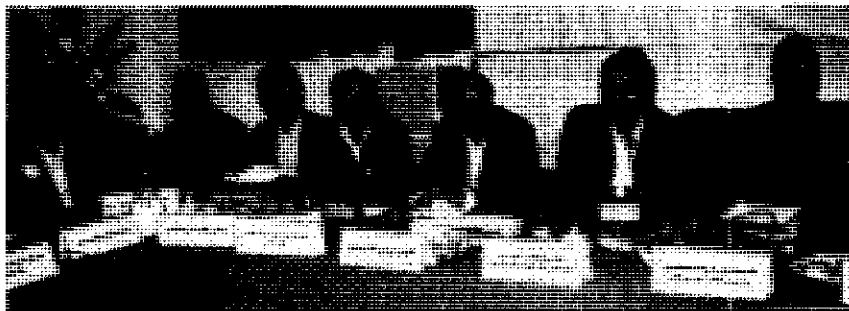
توجه کنیم که در فلسفه جدید غایت حذف شده است یعنی در این تفکر و در این تاریخ، وجود غایتی ندارد بلکه غایت بشر است و غایت ها به او تعلق دارد و غایت همه غایت ها در دوره جدید استیلا بر عالم و آدم است. این

سیاست هم نمی تواند مسیر علم را تعیین کند بلکه با علم و همراه علم راه می رود

غایت، غایت فردی و نفسانی نیست. یعنی وقتی گفته می شود که علم باید بشر را به قدرت برساند، اغراض شخصی و اهواء نفسانی مردمان منظور نیست. یعنی یک شخص یا گروهی از اشخاص مبتلا به سودای قدرت درصدد برنیامده اند که علم را وسیله نیل به قدرت قرار دهند بلکه فیلسوفان مؤسس تفکر جدید بشر را چنان دیده اند که راهش راه قدرت و اراده اش، اراده به سوی قدرت است. پس تحولی در وجود بشر پدید آمده است؛ ولی به تناسب این تحول عالم نیز تغییر کرده است یا لاقول بشر نگاهی دیگر و متفاوت با نگاه ادوار سابق تاریخی به موجودات می کند. این نگاه، نگاه تصرف و تملک و داشتن است. البته این نگاه، نگاه قدرت است ولی علم چیزی متفک و مستقل از این نگاه نیست.

مشکلی که پیش می آید این است که معمولاً مصداق قدرت را قدرت سیاست می دانند و البته موضوع سیاست قدرت است. اما سیاست جدید فرع بر قدرتی است که بر علم و سیاست و مناسبات و... احاطه دارد. پس وقتی نسبت میان علم و قدرت مطرح می شود، این معنی در سیاست از علم چگونه بهره برداری می شود در مرتبه دوم قرار می گیرد؟ می گویند و درست می گویند که تکلیف پژوهش های علمی در طرح بودجه دولت ها و حکومت ها معین می شود و دولت ها می توانند جهت سیر پژوهش را تغییر دهند تا جایی که پژوهندگان به کارمندان پژوهش تبدیل شوند. حتی دولت ها و حکومت ها می توانند با حمایت از اجرای طرح های پژوهشی ماجراجویانه از قبیل «راه درخشان» و «جنگ ستارگان» و... علم و پژوهش را به خطر اندازند. دخالت سیاست در پژوهش تا جایی است که فیرابند، فیلسوف علم معاصر، آن را خطری برای آزادی می داند. او با لحن اعتراض گفته است: وقتی دولت از کلیسا جدا شده است چرا علم و دولت از هم جدا نباشند؟ ولی نظر فیرابند به برنامه ریزی پژوهش است و از اینکه تکلیف برنامه ریزی پژوهش در سیاست معین می شود ناراضی است و گرنه درست نیست که گفته شود سیاست علم را هم در حیطه اقتدار خود قرار داده است زیرا سیاست در عالم کنونی بدون علم هیچ کاره است.

بدون شک علم جدید علم تجربی است اما تجربه مقدم بر علم نیست



جستجوی آتلانتیس گم‌شدهٔ او پرداخت و آنچه یافت مدینهٔ علمی بود نه مدینهٔ دینی. بیکن در آتلانتیس جای دین را به علم داد. عالمان در مدینهٔ او رؤسا و حکام مدینه‌اند و در مرکز شهر در خانه‌ای به اسم خانهٔ سلیمان اقامت دارند و امور مردم را عالمانه تدبیر می‌کنند. مردم جزیره حق ندارند از آنجا خارج شوند اما اگر مصلحت اقتضا کند، ساکنان خانهٔ سلیمان برای پژوهش و کسب علم می‌توانند به جاهای دیگر بیروند و آنچه را فرا می‌گیرند به جزیره بیاورند و... بیکن گرچه در کتاب فزونی و ارجمندی دانش، علم را راه پر پیچ و خم و صعبی به سوی مدینهٔ آسایش و امنیت می‌دانست، در آتلانتیس جدید به جای اینکه علم را وسیلهٔ سیاست قرار دهد سیاست را به علم تحویل کرد و اوتویبای علمی را بنیاد نهاد. از آن زمان سیاست با علم همراه شده و این دو با یکدیگر و به نحوی به هم پیوسته بسط یافته‌اند.

۴. فهم نسبت میان علم و پژوهش و سیاست از آن رو دشواری دارد که می‌پنداریم پژوهشگر در انتخاب طرح‌های پژوهشی آزاد است یعنی او خود به طرح مسائل می‌پردازد و اگر قیدی در کار او باشد، قید مراعات قواعد روش است. اگر پژوهندگان آزادند که هر طرحی را که می‌خواهند احیا کنند، سیاست به طرق مختلف می‌تواند در کار پژوهش دخالت کند تا آنجا که علم را تحت تملک خود درآورد. شاید کسی بگوید که هم اکنون این دخالت و حتی سودای تملک علم محقق شده و پژوهندگان در واقع کارمندان پژوهش در مؤسسات دولتی و خصوصی هستند و در مسائلی پژوهش می‌کنند که از سوی دانشگاهها و مؤسسات پژوهشی پیشنهاد شده است. دانشگاهها و مؤسسات پژوهشی هم از مراکز قدرت سفارش می‌گیرند. بنابراین، اگر پژوهندگان در انتخاب طرح‌های پژوهشی آزاد نیستند، این آزادی را قدرت غالب از آنان گرفته است. این تلقی و تفسیر گرچه به ظاهر موجب می‌نماید، جای بحث و چون و چرا دارد. اگر پژوهندگان آزاد نیستند که در باب هر طرحی به هر صورت که بخواهند پژوهش کنند، نباید نتیجه گرفت و پنداشت که آنان از روی جبر و اکراه به پژوهش در مسائلی می‌پردازند

باز ممکن است بگویند این سخن منافاتی با وسیله بودن علم ندارد، یعنی علم وسیله‌ای است که سیاست به آن نیاز دارد و از آن بهره‌مند می‌شود. این استدلال در ظاهر درست است اما به ظاهر تعلق دارد و در حقیقت علم وسیلهٔ سیاست نیست. ظاهر این است که دانشمندان هیچ قدرتی ندارند. آنان مردمان متواضعی هستند که زندگی ساده و عادی دارند و غالباً بی‌اعتنا به مراجع قدرت به کار علمی و به پژوهش اشتغال دارند. آنان شاید حتی ندانند که از نتایج پژوهش‌هایشان چه فوایدی می‌توان برد و چه کسانی از آن بهره‌برداری می‌کنند. دانشمندان با بستگی و تعلق خاطر به پژوهش می‌پردازد و گرچه پژوهش او آثار مهم در زندگی بشر دارد، او به آن آثار نمی‌اندیشد و اگر می‌اندیشید، سودای اثر و نتیجه و سود او را از راه باز می‌داشت و در پژوهش او خلل وارد می‌شد. پس اگر یک گروه پژوهش می‌کنند و گروه دیگر از حاصل این پژوهش فایده می‌برند، چرا علم و پژوهش را وسیلهٔ رسیدن به قدرت ندانیم؟

۳. در آغاز عصر جدید، در تفکر فرانسیس بیکن این مسئله به صورت ظاهر حل شده بود. بیکن در طرح آتلانتیس جدید، حکومت را به عالمان و دانشمندان و پژوهندگان واگذار کرد. در طرح او و در نامی که برای مدینهٔ رؤیایی خود انتخاب کرد، اثر و نفوذ افلاطون پیداست. اما با وجود توجه بیکن به افلاطون، آتلانتیس جدید مدینهٔ افلاطونی نیست و علمی که عالمان مدینهٔ فرانسیس بیکن دارند با علم افلاطونی تفاوت دارد. بیکن به مدینهٔ خود نام آتلانتیس جدید داده است. آتلانتیس مدینه‌ای بوده است که بر طبق روایت افلاطون در کرتیاس در دریا فرو رفته و جز و صفی از آن باقی نمانده است. آتلانتیس مدینهٔ دینی بوده و چون از اصل خود دور افتاده، کارش به تاهی و نابودی کشیده است. اما این مدینه در تفکر فرانسیس بیکن در جایی از دریا سر برمی‌آورد. افلاطون مدینهٔ آتن را در برابر آتلانتیس قرار داده بود و بیکن می‌توانست به تجدید مدینهٔ افلاطون بیندیشد اما به آن پرداخت و از سیاست افلاطونی اعراض کرد. مع‌هذا نسبت خود را با او به کلی قطع نکرد، بلکه به

که مایل به پژوهش در آنها نیستند. در هیچ دانشگاه و مؤسسه‌ای پژوهشگر مجبور به پژوهش خاصی نمی‌شود. حتی می‌توان گفت که بهترین پژوهندگان با علاقه و رغبت تام و تمام به پژوهش می‌پردازند. اینک گفتیم آنها در انتخاب مسائل و در طرح پژوهش اختیار و آزادی ندارند، مراد این بود که آنها نمی‌توانند سیر علم را به هر طرفی که مایل باشند ببرند، بلکه آنها با جریان و سیر علم هماهنگند و هر جا علم برود آنها هم می‌روند. سیاست هم نمی‌تواند مسیر علم را تعیین کند بلکه با علم و همراه علم راه می‌رود. این تصور که قدرتمندان غرب در دو سه قرن اخیر از گوهر شریف علم برای مقاصد استعماری استفاده کرده‌اند نادرست نیست بلکه سطحی است. علم جدید و قدرت چندان به هم بسته‌اند که هر جا یکی باشد، دیگری نیز هست و اگر در یکی خلل راه یابد می‌توان در آن دیگری هم نشانه‌های سستی و خلل را پیدا کرد. در چنین وضعی سیاست و علم حکم خواهر و برادر پیدا می‌کنند و در نسبت میان آنها تعارف و تشریفات منتفی می‌شود یا به حداقل می‌رسد. توقع احترام به علم و عالم نه از آن جهت زائد است که دانشمندان کارمندان دولتند بلکه از آن روست که دانش و سیاست به هم بسته‌اند و هر دو به یک اصل تعلق دارند.

۵. علمی که با سیاست پیوند نزدیک دارد عین پژوهش است. پژوهش این نیست که ببینیم چیزها چگونه

هستند یا چگونه بوده‌اند؛ پژوهش این است که ببینیم آیا فلان طرح را می‌توان در نسبت با طرح‌های دیگر متحقق کرد. حکومت هم در کار راهسازی و برنامه‌ریزی آموزش و سرمایه‌گذاری و در هر کار دیگر که می‌کند نوعی طرح پژوهشی را اجرا می‌کند و چه بسا که طرح‌هایش به شکست می‌انجامد و مثل بعضی طرح‌های پژوهشی از اعتبار ساقط می‌شود. مقصود این نیست که دولت جدید پژوهشگر است، اما بی‌پژوهش کارش پیش نمی‌رود و به این جهت به مؤسسات پژوهشی نیاز دارد. از این بیان نباید نتیجه گرفت که چون دولت به پژوهش نیاز دارد، مؤسسات پژوهشی تأسیس می‌کند و اهل علم را به پژوهش می‌خواند. اگر علم پژوهش نبود و اگر دانشمندان اهل پژوهش نمی‌شدند، سیاست چگونه می‌توانست راهنمای علم شود و آن را در جهت پژوهش قرار دهد؟ علم تکنولوژیک نمی‌تواند پژوهش نباشد زیرا طبیعت و موجودات را جز با پژوهش نمی‌توان مهار کرد و تکنیک مهار کردن طبیعت و موجودات است. حتی در علم جدید از آن جهت روش اهمیت یافته است که علم به پژوهش مبدل شده است. در علم قرون وسطی حقیقت مطابقت علم با واقع بود اما ملاک اعتبار و درستی احکام علم جدید تناسب داشتن با موازین و صور مثالی علم عصر و مسبوق بودن به رعایت قواعد روش علمی است. پس طرح‌های علمی باید با مثال‌ها و موازین عالم علم



متناسب باشد و اجرای آن نیز از عهده متخصصان برمی آید. اما متخصصان به تنهایی پژوهش نمی کنند. آنها در بیرون از مراکز پژوهشی و بدون همکاری دیگران نمی توانند به کار پژوهش بپردازند. متخصص با پژوهش تفنّن نمی کند بلکه شغل او پژوهش است. اکنون پژوهش یک شغل است. پژوهشگر شخصی نیست که چون پژوهشگر است به او احترام کنند بلکه در سازمان اداری جایی و مرتبه ای معین دارد.

اگر پژوهشگر عضو مؤسسه پژوهشی است و شغل پژوهش دارد و وجود مؤسسه پژوهشی یک ضرورت است، تردید نباید کرد که کار پژوهش با یک نظم و در یک نظام صورت می گیرد. مسلماً حدود این نظام را برخلاف آنچه احياناً گفته می شود، سیاست معین نمی کند زیرا سیاست از پژوهش بهره قدرت می گیرد. البته دولت ها و حکومت ها و مؤسسات اقتصادی برای طرح های پژوهشی مطلوب خود پول می پردازند و از این طریق در جهت دادن به پژوهش ها تأثیر می گذارند. اما آنها بیرون از دایره قدرت علم قرار ندارند. آنها همان پژوهش های را پیشنهاد و پشتیبانی می کنند که مؤسسات پژوهشی می توانند و می خواهند انجام دهند. منتهی نظرشان بیشتر به طرح هایی است که زودتر بتوان آن را متحقق کرد. به این ترتیب پژوهش هایی که بیشتر نظری است کمتر مورد توجه قرار می گیرد. در این باب می توان و باید به تفصیل بحث کرد اما اکنون مجال آن نیست. طرح هایی که پژوهشگر با یک مؤسسه پژوهشی در می اندازد حوزه عمل و تصرف در منطقه ای از عالم موجود و شرایط تجربه علمی را تعیین می کند و فراهم می آورد.

گاهی می پندارند که متجددان چون به تجربه رو آورده اند به علم جدید رسیده اند. بدون شک علم جدید علم تجربی است اما تجربه مقدم بر علم نیست. این علم می بایست و می باید تجربی باشد. یعنی اقتضای وجود آن تجربی بودن است زیرا پژوهش بدون تجربه معنی ندارد. در علم جدید عالم را توصیف نمی کنند بلکه با پدید آمدن علم جدید، عالم و طبیعت وصف تازه ای پیدا کرده است و هر امری با این وصف موافق نباشد طبیعی نیست و در علم جایی ندارد. اما در حدود این وصف و تلقی، علم با پژوهش و با طرح های پژوهشی درصدد یافتن قاعده و قانون است. این قاعده و قانون را ممکن است قانون

طبیعی بخوانند ولی مراد از آن این نیست که اینها روگرفتی از عالم واقعی است. این قوانین، قوانین طرح تغییر عالم و تصرف در آن است.

این معنی قبل از آنکه پژوهش های بزرگ علمی آغاز شود در فلسفه ظاهر شد. گفتیم که فرانسویس بیکن در کتاب ارغنون نوروش علم جدید را بیان کرد و در آنلاتیسی جدید نشان داد که علم منشأ قدرت و عین قدرت است، یا درست بگوییم، بشر باید در طلب علمی باشد که او را به قدرت برساند. آیا بکار بردن روشی که بیکن در کتاب ارغنون نو وصف کرده بود برای رسیدن به علمی که قدرت باشد کافی بود و آیا هر پژوهنده ای می توانست این روش را بکار برد، یا اعمال این روش شرایطی داشت که تا آن شرایط فراهم نمی شد روش متروک می ماند؟ اما روش تجربی فرانسویس بیکن متروک نماند بلکه تقریباً همزمان با انتشار ارغنون نو شرایط اجرای این روش فراهم شد. گالیله از طرح ریاضی عالم سخن گفت و دکارت با کورژتوی خود همه چیز و به طور کلی هستی را تابع «من فکر می کنم» (من متفکر و فعل تفکر آدمی) قرار داد. تجربه ای که فرانسویس بیکن وصف کرد در عالمی بکار گرفته شد که بشر در آن شأن خود را صورت بشری دادن به عالم می دانست.

فرانسویس بیکن با اینکه هم روش علم جدید را نوشت و هم از قدرت علم سخن گفت و هم در آنلاتیسی جدید حکومت را حکومت علم دانست، توضیح نداد که این مطالب چگونه و در کجا به هم می رسد و نگفت که چرا علم، علم قدرت است و چگونه حکومت هم باید علمی باشد و پژوهش نیز باید بر طبق روش معین صورت گیرد. اما اکنون مناسب است اینها را کم و بیش می توانیم دریابیم. تجربه ای که راجر بیکن از آن دم می زد و تمام تجربه ای که تا زمان رنسانس در علم معمول بوده است، غیر از تجربه علمی جدید است (البته در مورد تجربه کیمیاگران دوره اسلامی باید بیشتر تحقیق و تأمل شود). تجربه راجر بیکن با قدرت هیچ نسبت نداشت. او می گفت به اشیاء چنانکه هستند رجوع کنیم، یعنی بگذاریم اشیاء چنانکه هستند باشند و حال آنکه تجربه علم جدید در عالمی صورت می گیرد که طبیعت در آن به ماده و متعلق شناسایی ما مبدل شده است. در این عالم ما نسبت جدیدی با طبیعت پیدا کرده ایم و می توانیم

علم تکنولوژیک عین پژوهش است

و تحقق و بسط و توسعه تکنولوژی در جایی و وقتی ممکن می شود
که پژوهش جای خاص داشته باشد

فلسفه با تفکر می تواند افق و شرایط پژوهش را دریابد و در آینه تفکر فلسفی است که می توان گفت علم جدید پژوهش است

طرح‌ها اگر تشریفاتی و تقلیدی نباشد به معنی تحوّل عالم در طریقی است که بسط قدرت آن را اقتضا می‌کند. اگر فی‌المثل باید در راه توسعه پیشرفت کرد، پژوهش شرط چنین پیشرفتی است. اما چگونه می‌توان میان پژوهش حقیقی و پژوهش مجازی و تقلیدی تمیز و تشخیص داد؟ در پژوهش تقلیدی فرض‌ها و فرضیه‌ها و طرح‌ها را دیگران عنوان کرده‌اند و پژوهنده مقلد بدون اینکه خود پرسشی داشته باشد، به گردآوری اطلاعات می‌پردازد بی‌آنکه بتواند به آن اطلاعات وحدت ببخشد و در شرایطی که خود زندگی می‌کند به آن جانی و شأنی بدهد. اما پژوهشگر حقیقی اقتضای سیر و بسط علم و امکانات پژوهش را در می‌یابد.

شاید تصوّر شود که برخورد با مشکلات فنی و اجتماعی موجب طرح مسئله می‌شود. این تصوّر با صفت مشکل‌گشایی پژوهش مناسبت دارد. البته پژوهش راهی را می‌گشاید که با طی آن می‌توان امکانی را متحقق کرد، اما هر کس در هر جا با مشکل مواجه شود، نمی‌تواند طرح پژوهش دراندازد. یک پزشک پژوهشگر حکایت می‌کرد که در همان اوان که دکتر فلمینگ پنی‌سیلین را شناخت و ساخت کسانی در آزمایشگاه آسب‌شناسی دانشکده پزشکی دانشگاه تهران با همان مشکل دکتر فلمینگ مواجه شده بودند. یعنی دیده بودند که کار کشت میکروب پیش نمی‌رود. آنها شرایطی را که در آن کشت میکرب به مانع برخورده بود برهم زده بودند تا کارشان بیشتر به تأخیر نیفتد. آنها به طریقی که به نظر فلمینگ آمد برنخوردند و درصدد برنیامدند که ببینند چه چیز است که مانع کشت میکرب می‌شود. البته لازم نیست که هر پژوهشی به کشف یک اثر تازه مؤدی شود اما باید کاری در جهت بسط علم و توسعه دامنه آن باشد.

همچنین باید دخالت سیاست و قدرت در انتخاب طرح‌های علمی را از این بحث کنار گذاشت زیرا وقتی دولت و حکومت در تدوین طرح تحقیقاتی وارد می‌شوند و آراء همگانی ملاک و میزان اجرا یا مهمل‌گذاشتن طرح‌های بزرگ علمی می‌شود نشانه آن است که قدرت علم در ردیف قدرت سیاست قرار گرفته و حتی وسیله تبلیغات سیاسی شده است. از سوی دیگر وقتی تکلیف علم را غیر اهل علم معین می‌کنند، دانشمند و پژوهشگر باید خود را با وضع کارمندان مطیع دولت و مؤسسات خصوصی تطبیق دهند. قبلاً گفتیم که پژوهش به یک

طرح‌های متناسب با این نسبت را بر طبیعت اطلاق کنیم. علم و پژوهش هم چیزی جز اطلاق این طرح‌ها نیست. اما کار بزرگ را کانت به سامان رساند که عقل و به‌طور کلی قوه شناسایی را صورت بخش علوم دانست و قانون علمی و حکم و قاعده اخلاقی و حقوق قانون‌گذاری را به آن باز گرداند. گمان نشود که اینها آرایشی است که چند فیلسوف اظهار کرده‌اند تا اهل فلسفه بخوانند و در آن بحث کنند و بتوبه خود سخنان دیگر پیش آورند. این فیلسوفان طرح تاریخ دوره جدید را درانداخته‌اند. اینها معلم عالم متجدد بوده‌اند. البته علم اکنون دیگر پیوندی با فلسفه ندارد و هوسرل بحران علم جدید را به همین قضیه گسسته شدن نسبت میان فلسفه و علم برمی‌گرداند. گرچه دانشمندان می‌توانند از قائل علم به مطالب مابعدالطبیعه و فلسفه جهش کنند اما علم دیگر نیازی به فلسفه احساس نمی‌کند و به این جهت پوزیتیویسم در وجود خود متضمن نوعی تناقض و تعارض بود که از یک سو مدعی بود که استقلال علم و یقین علمی را اثبات می‌کند و از سوی دیگر درصدد تأسیس اساسی برای یقین علمی و مطلقیت علم بود. شاید اگر این اشکال را به یک پوزیتیویست می‌گفتند پاسخ می‌داد که پوزیتیویسم برای علم اساس فلسفی جعل نمی‌کند بلکه مطلق بودن علم و بی‌نیازی آن از فلسفه را اثبات می‌کند و به عبارت دیگر، به بحث و تحقیق در ماهیت علم می‌پردازد. ولی مشکل این است که شناخت ماهیت علم در محدوده پژوهش و در قلمرو نظر هیچ علمی نیست. اگر می‌گوییم پوزیتیویسم فلسفه بدی است به این جهت است که مظهر یکی از تمآهای محال بشر معاصر است. در علم باید طرح‌های پژوهشی را دنبال کرد و شناخت حقیقت علم در هیچ طرح پژوهشی نمی‌گنجد. ما هرگز نمی‌گوییم که فی‌المثل نتیجه پژوهش‌های کواریه درباب علم چیست یا رساله ساختار انقلاب‌های علمی را پژوهش توماس کوهن نمی‌دانیم. پژوهش شرایط و قواعدی دارد که باید مراعات شود. اما آثاری که ذکر کردیم راجع به این طرح‌ها و حدود و شرایط و روش پژوهش است. فلسفه با تفکر می‌تواند افق و شرایط پژوهش را دریابد و در آینه تفکر فلسفی است که می‌توان گفت علم جدید پژوهش است.

در پژوهش علم به صورت قدرت درمی‌آید زیرا در پژوهش است که علم طرح خاصی را در منطقه‌ای از طبیعت یا جامعه و تاریخ درمی‌اندازد. در افکندن این

در علم باید طرح‌های پژوهشی را دنبال کرد و شناخت حقیقت علم در هیچ طرح پژوهشی نمی‌گنجد

در هیچ جای عالم سالم باقی نمانده است. مع‌هذا در جاهای مختلف مساعد یا نامساعد بودن این آب و هوا درجات دارد. اما از هم اکنون فرق بگذاریم میان جایی که چنین آب و هوایی به وجود نیامده است و جایی که هوای آن مسموم شده است. از قرن هفدهم و هجدهم در اروپا هوای پژوهش در سرها پدید آمده است. اما اکنون به سودای پژوهش‌هایی تبدیل شده است که ممکن است ریشه آدمی را از زمین برکنند.

چون این هوا در سینه و سر پدید آید آدمی خود را مأمور به کار پژوهش و مستعد زندگی در عالم علم و محتاج به آن می‌یابد. پس برای تفنن پژوهش نمی‌کند و گرچه پژوهش با تصرف در عالم مناسبت دارد، شخص پژوهشگر برای نتیجه به آن نمی‌پردازد. اینکه پژوهش موقوف به تخصیص اعتبارات مالی است یک امر بی‌چون و چراست. اما پژوهشگران در بند بودجه و اعتبار نباید باشند بلکه دولت و حکومت باید خود را ملزم به فراهم آوردن امکان‌های پژوهش و وسایل آسایش پژوهشگران بدانند. پژوهنده‌ای که برای مزد و صرفاً برای مزد کار کند، پژوهشگر حقیقی نیست و اگر دولت از روی ملاحظه و نه با روح خضوع در برابر علم بودجه‌ای برای پژوهش تخصیص دهد، نمی‌تواند کار مهمی در جهت پیشرفت انجام دهد. در یک کلمه بگویم علم تکنولوژیک عین پژوهش است و تحقق و بسط و توسعه تکنولوژی در جایی و وقتی ممکن می‌شود که پژوهش جای خاص داشته باشد و پژوهش‌های به جا و به موقع - و نه پژوهش‌هایی که برای ضبط در قفسه‌های اداری مناسب است - صورت گیرد.

شغل می‌دَل شده است ولی تبدیل پژوهش به یک شغل به معنی کارمند شدن پژوهشگر نیست. کارفرمای پژوهشگر علم است و باید هم‌چنین باشد و هر جا غیر از این است یا علم نیست یا تحت نفوذ قدرت دیگری است. حتی اگر گفته شود که جامعه‌های بزرگ غربی با علم اداره می‌شود و سیاستمداران از علم بهره‌برداری می‌کنند اگر مقصود از بهره‌برداری بهره‌برداری سیاسی باشد، این امر یک امر عرضی است و کسی نمی‌تواند با علم بازی کند زیرا بازی با علم کار خطرناکی است. این بازی با علم حداقل بر دو امر دلالت دارد: یکی اینکه علم به وضعی افتاده است که می‌توان با آن بازی کرد و دیگر اینکه بازیگر سیاست و سیاست بازیگر دچار مگالومانی شده است و این هر دو شاید نشانه تزلزل باشد.

علاوه بر اینها، گرچه سخن از استقلال علم بسیار می‌گویند، بیشتر مراد گویندگان این است که علم تحت تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی قرار نمی‌گیرد. این حکم درست است و اگر جامعه‌شناسان علم، در این باب چیزی می‌گویند یا مارکس از نسبت جامعه و علم گفته است، در این باب بیشتر باید تأمل کرد. جامعه یونانی در پیدایش و بیان قضایای هندسه اقلیدسی اثر قطعی نداشت و قانون جاذبه عمومی بر اثر ظهور سرمایه‌داری کشف نشده است. مع‌هذا علم در افق تاریخ پدیدار می‌شود چنان‌که مقتضیات اجتماعی و سیاست هم در همین افق ظهور می‌کند. یعنی سیاست و مناسبات اجتماعی در حدی نیستند که بتوانند علم را محدود کنند و تکلیف علم را معین سازند.

باز شاید گفته شود که در جامعه بی‌سامان و از هم پاشیده علم منزلت ندارد ولی در این مورد قضیه را می‌توان معکوس کرد و گفت در جامعه‌ای که علم شأن و منزلت ندارد نظم و سامان هم نیست. علم نه تابع مقتضیات اجتماعی است و نه به نفسانیات اشخاص بستگی دارد. در جایی که هوا برای علم و پژوهش مساعد نباشد، استعدادها و هوش‌ها هدر می‌رود و از مدرسه‌های مرتب و معلم‌ان دلسوز هم کاری ساخته نیست. اگر موجودات مادی تحت تأثیر شرایط قرار می‌گیرند، زندگان نسبت به شرایط حساس‌ترند و موجود هر چه معنوی‌تر باشد حساسیتش بیشتر است. علم در هر زمینی نمی‌روید و در هر آب و هوایی نشو و نما نمی‌کند. آب و هوای پژوهش، آب و هوای خاصی است. این آب و هوا اکنون



هرچه مقدار آن بیشتر و مدت نمایش آن طولانی‌تر باشد، نمایش آن برای نمایشگران دشوارتر و تماشای آن نمایش برای تماشاگران سنگین‌تر و خسته‌کننده‌تر می‌شود. با این همه نمایش‌های خواندنی سروده شده و می‌شوند، و خواننده شده و می‌شوند؛ و حتی گاهی نیز بر صحنه اجراء شده و می‌شوند.

سرایندگان نمایشنامه‌های خواندنی را می‌توان در دو دسته قرار داد. دسته‌ای که به جنبه‌های ادبی، نظری و فلسفی کار خود بیشتر از نمایشی بودن آن اهمیت می‌دهند. و دسته دیگری که با اصول و فنون نمایشنامه‌نویسی به اندازه کافی آشنایی ندارند، و یا آنکه به رغم داشتن آگاهی‌های لازم در مورد «نمایش‌نویسی» عملکردی سست و ناتوان دارند، و حاصل کارشان برای نمایشگران - و تماشاگران - خواستنی نیست، هرچند که ممکن است برای خوانندگان، خواندنی باشد. احتمال دارد که بعضی از نمایشنامه‌های خواندنی در رده ادبیات ارزشمند جای گیرند و حتی «آبرکار» (MASTERPIECE) تلقی شوند. بسیاری از نمایشنامه‌ها در واقع نه خواندنی‌اند و نه نمایش‌پذیر! این‌گونه نمایشنامه‌ها که در تاریخ ادبیات نمایشی ایران شمار فراوانی دارند، نه چندان خواننده می‌شوند و نه بر صحنه به نمایش درمی‌آیند. با نمایشنامه‌های نمایش‌ناپذیری که از ارزشمندی‌ها و شایستگی‌های ادبی نیز بی‌بهره‌اند، مانند «درختان بی‌بر» در شعری از ناصر «خسرو قبادیانی» رفتار می‌شود:

«بسوزند چوب درختان بی‌بر /

سزا خود همین است: مری‌بری را!...»

کارهای «سسه‌کا» (۶۵ تا ۴ پ. م. SENECA) ادیب و نمایشنامه‌نویس رومی از نمونه‌های کهن، و ارزشمند نمایشنامه‌های خواندنی به شمار می‌روند. کاربرد ادبیت‌های فرا - آدمی، کلام و مصنوع و شعرهای سرشار از صنعت‌های ادبی، زبان خطابی، نمایش خونریزی و قساوت‌های هولناک و نمایش‌ناپذیر،

شخصیت‌های بسیار ناهنجار، روان‌پریش و فرانایافتنی، کاربرد بسیار تک‌گفتاری، «تنهاگویی» (SOLILOQUY) و استفاده مکرر از شخصیتی که «محرم راز» (CONFIDANTE) «شخصیت چالشگر»* (PROTAGONIST) نمایش است، و همچنین «انفزگویی»* یا «قصار گویی» (APHORISM) و «کناره‌گویی»* (ASIDE)، جملگی سبب گردیده‌اند تا نمایشنامه‌های سسه‌نه‌کا را در گروه نمایشنامه‌های خواندنی بگنجانند.^(۳) و از آنجایی که نمایشنامه‌های او از ارزش‌ها و شایستگی‌های فراوان ادبی - و گاهی نمایشی - نیز برخوردارند، تا این زمان هنوز خواننده می‌شوند، و گاهی نیز بر صحنه نمایش اجراء می‌گردند. نظر به کاربرد فراوان چند صنعت ادبی - نمایشی در مناسبت با نمایشنامه‌های خواندنی، توصیف مختصر آنها ضروری به نظر می‌رسد:

(۱) تک‌گفتاری یا تک‌گویی (مونولوگ):

مونولوگ اصطلاحی یونانی به معنای «تک سخن» (ONE SPEECH) است. در گستره ادبیات نمایشی به «کلام بی‌گسست»* (UNBROKEN SPEECH) شخصیت نمایش اطلاق می‌گردد.

(۲) تنهاگویی یا تنهاگویی (سولی لولی):

تنهاگویی از گونه‌های تک‌گویی است. شخصیت‌های تنهاگویی سخن خود را مستقیماً برای تماشاگران بیان می‌کنند، زیرا بر صحنه شخصیت‌های دیگری حضور ندارند، و اگر هم حضور داشته باشند، طبق «قراردادهای نمایشگانی»* (DRAMATIC CONVENTIONS) طوری وانمود می‌سازند که سخن او را نمی‌شنوند. از همین شیوه تنهاگویی است که نمایشنامه‌ای «تک نفری» یا «تک شخصیتی» به نام «مونودرام» (MONODRAMA) پدیدآمده است.

(۳) نمایش یا نمایشنامه تک شخصیتی

(مونودرام):

مونودرام، نمایشی است با یک شخصیت،

تماشاگران بشنوند.

نفرگویی یا نفرگویه - قصار - (افورسیم):

در نمایشنامه‌های خواندنی از نفرگویی و نفر گفته استفاده بسیاری می‌شود. نفرگویی به جمله‌هایی کلی و گزین گزاره‌های ناب، کوتاه، تصویری و پرمفز گفته می‌شود که ممکن است به صورت ضرب المثل درآید: «وجدان مانند سگی است که می‌توان از کنارش گذشت، اما پارسش را نمی‌توان ناشنیده گرفت.» از گزین‌گویه‌هایی است که در زبان انگلیسی به صورت ضرب المثل درآمده است. و یا «در جذام‌خانه آینه وجود ندارد» از نفرگویه‌های چینی است. نمایشنامه «تی‌اس تیز» اثر سه‌نه‌کا مانند بسیاری از نمایشنامه‌های خواندنی گران‌سنگ، در بردارنده شمار فراوانی از نفرگویی و گزین‌گفتار است.

کناره‌گویی

کناره‌گویی، جمله معترضه و سخن کوتاهی است که شخصیت نمایش معمولاً به کناره‌های صحنه و یا مستقیماً به تماشاگران خطاب می‌کند، و سایر شخصیت‌های نمایش، طبق قراردادهای نمایشگانی، طوری وانمود می‌سازند، که این جمله معترضه را نشنیده‌اند.

نمونه برجسته‌ای از نمایشنامه‌های خواندنی

در ادبیات جهانی، به ویژه در ادبیات انگلیسی، نمایشنامه‌های خواندنی بسیاری تصنیف شده است. به‌نوشته «تیلور»^(۶) (TAYLOR، ۱۹۹۳ م):

[بیشتر شاعران رومانتیک انگلیسی زبان، گاهی هم ناخواسته، دست‌کم یک نمایشنامه خواندنی نوشته‌اند. برای نمونه «شلی» SHELLY «سانسی‌ها» ۱۸۱۸ م. THE GENEL، ر. «پرومته آزاد از زن-جیر» ۱۸۱۹ م.

شخصیتی که با خود و برای خود و از آنجا برای تماشاگران، تنهاگویی می‌کند. به‌نوشته «وان»^(۴) (۱۹۸۰ م. VAUGHN) و مونودرام «ریختاری» (FORM) از نمایش‌نامتعارف است که به عقیده نمایشنامه‌نویس روسی «نیکلا اورینو» (۱۸۷۹ تا ۱۹۵۳ م. NIKOLA EVREINOV) تماشاگران آن به «همدم و قرین» (ALTER EGO) شخصیت چالشگر مبدل می‌گردند. نمایشنامه «آخرین نوارکراپ» (۱۹۵۹ م. KRAPP'S LAST TAPE) اثر «ساموئل بکت» نمونه‌ای از مونودرام است.

(۴) محرم راز:

محرم راز به سنجی (TYPE) از آدم‌های نمایشنامه گفته می‌شود که «کارپرداخت‌های»^(۵) (آکسیون‌های = ACTIONS) آنان بر چند و چون روند و روال داستان کارساز نیستند. لیکن کار ویژه آنان، گوش سپردن به احساس‌ها، عاطفه‌ها و مکنون‌های قلبی چالشگرهای نمایشنامه است. برای نمونه، به‌نوشته «کودون»^(۵) (GUDDON، ۱۹۸۴ م.)، می‌توان از شخصیتی به نام «هوراشیو» در نمایشنامه «هملت» (۱۶۰۱ م. HAMLET) اثر «شکسپیر» یاد کرد. کار ویژه او گوش سپردن به چالشگر، یعنی هملت است. او دوست امین و محرم راز هملت است. در واقع محرم راز، که در بسیاری از نمایشنامه‌های خواندنی ظاهر شده است، بهانه، میانجی و شگردی برای نمایشنامه‌نویس فراهم می‌سازد تا او بتواند شخصیت چالشگر را بیشتر و ژرف‌تر به خواننده یا تماشاگر بشناساند.

افزون بر آن، از محرم راز به منظور کاهش کاربرد تنهاگویی و ایجاد تنوع و تاوب کلامی و بیانی استفاده شده است. محرم راز آدمی یا سنجی (دایه، منشی،... و خدمتکاری) امین بوده که شخصیت چالشگر نمایشنامه، رازهای سر به مهر و مکنون‌های قلبی خود را برای او افشا می‌کرده است. در واقع چالشگر نمایش حرف‌های دلش را برای محرم راز می‌گفته است، تا

PROMETHEUS UNBOUND, را، و «کیتس» KEATS -
 «اتسوی کبیر» ۱۸۲۰ م؛
 ATHO, THE GREAT, را، «بایرون» BYRON - «مانفرد»
 ۱۸۱۷ م. MANFRED, را، و «وردزورث»
 WORDSWORTH - ۱۷۹۶ م. THE BORDERDRS را
 تصنیف کرده‌اند.]

لیکن در میان نمایشنامه‌های خواندنی، «سامسون
 آگونیستس» (۱۶۷۱ م. AGONISTES, SAMSON)
 یا «پهلوان سامسون» تصنیف «جان میلتون» (۱۶۰۸ تا
 ۱۶۷۴ م. JOHN MILTON) از اهمیت، اعتبار و
 شهرت فراوانی برخوردار است و پیوسته در جستارهای
 ادبیات نمایش بررسی و کندوکاو می‌گردد. منظومه
 «پهلوان سامسون» به رغم جایگاه بلند آن در ادبیات
 جهان، هنوز به فارسی ترجمه نشده است. لیکن
 خوشبختانه فرازهایی از نمایشنامه خواندنی پهلوان
 سامسون، همراه با فشرده‌ای از زندگی‌نامه و کارنامه
 میلتون، در جلد چهارم «تاریخ ادبیات انگلیس» (۱۳۷۱
 ش.) تألیف گران سنگ «دکتر امرالله ایجدیان» (۷)
 نگاشته شده است.

نگاهی به زندگی‌نامه میلتون

شایسته یادآوری است که میلتون ادیبی بلند جایگاه
 و شاعری سرآمد بود و در دوران پرتحول و تلاطمی
 می‌زیست. او ضد حکومت سلطنتی - استبدادی و
 همچنین فرقه متعصب کاتولیکی که در زمان او بر
 انگلستان استیلاء داشتند فعالیت می‌کرد و در محکوم
 کردن حکومت سلطنتی، و در دفاع از مدارا و تساهل
 مذهبی و لزوم رفاه این جهانی و خردمداری در
 گفتمان‌های مسیحی، مقاله و رساله و اعلامیه می‌نوشت
 و آنها را میان مردم انتشار می‌داد. به همین سبب غضب
 و کینه‌توزی سلطنت‌طلبان و نیز افراطیان کاتولیک را
 هم‌زمان علیه خود برانگیخت. میلتون با جنبش
 «پاک‌دینان» (P'URITANS) که به زعامت «الیور کرمول»
 (۱۵۹۹ تا ۱۶۵۸ م. OLIVER CROMWELL) علیه

سلطنت‌طلبان و کاتولیک‌ها قیام کرده بودند، هم‌داستان
 گردید. و چنان که در نوشتارهای تاریخی، پژوهشی و
 ادبی آمده است، پاک‌دینان پس از مبارزه‌های طولانی و
 خونین سرانجام بر مخالفان خود پیروز شدند و
 حکومتی سیاسی - مذهبی که بر «اقتدار مجلس شورا»
 (PARLEMENTARISM) تأکید می‌ورزید، در
 انگلستان ایجاد کردند. حکومت سلطنتی از میان
 برداشته شد، و کاتولیک‌ها اقتدار سیاسی خود را باختند
 و میلتون یکی از چهره‌های مهم حکومت جدید
 گردید. (۸)

دوران حکومت پاک‌دینان با بحران‌های سیاسی،
 اقتصادی و نظامی فراوان قرین بود. طرفداران سلطنت
 و کاتولیک‌ها و سایر مخالفان پاک‌دینان، در ایجاد این
 بحران‌ها سهم و هم‌داستان بودند. با مرگ کرمول، که به
 سختگیری‌های مذهبی و خشونت‌طلبی و استبداد
 مشهور است، حکومت پاک‌دینان نیز، که به سبب اعمال
 سیاست‌های خشن و افراطی مسیحی - استبدادی
 پشتیبانی مردم را به میزان فراوانی از دست داده بود، به
 پایان رسید، و دیری نپایید که پارلمان انگلیس به ناگزیر
 بار دیگر سلطنت را به انگلستان بازگرداند (اعاده
 سلطنت = RESTORATION)، هرچند که بخش
 وسیعی از قدرت آن را به پارلمان انتقال داده بود.

در این زمان مخالفان و مدعیان میلتون، از نو قدرت
 یافتند و به سراغ او که شش سال پیش از مرگ کرمول،
 نابینا شده بود، آمدند و به نفی باورها و آرمان‌ها و نیز
 ریشخند و آزار او دست یازیدند. و شایسته یادآوری
 است که میلتون در همین دوران نابینایی و طردشدگی و
 آزاردیدگی سه ابرکار خود را تصنیف نموده است:

- (۱) «فردوس گمشده» (۱۶۶۷ م. PARADISE LOST)
- (۲) «فردوس باز یافته» (۱۶۷۱ م. PARADISE REGAIN'D)
- (۳) «پهلوان سامون» (SAMSON AGONISTES)

زندگی نامه میلتن در شعری از «سندبرگ»

شخصیت نا آرام، پرتکاپو، جستجوگر، آزاده و مبارزه میلتن و رویدادهای غریب، تکان دهنده و غم انگیز زندگی او، در بسیاری از کتاب های ادبی و تاریخی مربوط به او توصیف گردیده است. گریزی به شعر مشهور «پیشکش به روان جان میلتن» (۱۹۱۹م. شاعر آمریکایی «کارل سندبرگ»^(۹) (۱۸۷۸ تا ۱۹۶۷ م. CARL SANDBURG) شناخت میلتن و زندگی او را ژرف تر و گویا تر می کند:

اگر بنا بود من نیز بیست سال آزرگار به ضد سلطنت طلبان رساله نگارش نمایم و برای دستگیریم، زنده یا مرده، جایزه مقرر می داشتند و پیوسته زندان و چوبه دار در چشم اندازم بود، و سپس بنا بود همسر نخستم چشم فرو بندد و سه دختران نادان از او به جای ماند، سه دختری که پدر را موجودی حقیر و مسخره بیانگارد، لیکن دستمزد او از نویسندگی را بدزدند، و اگر نوانخانه ها پیوسته مرا فرا می خواندند و در این هنگام بینایم را نیز می باختند و چشمانم کور و دنیا ییم تاریک می شد، آنگاه می نشستم، تنها با خاطره هایی و سخن می گفتم

من نیز «فردوس گمشده» را می سرودم

من نیز با دومین همسر وصلت می کردم

و به هنگام مرگ او: با سومین چشم

همسرانی که جایگزین چشم نابینایم می شدند

و آنگاه «فردوس بازیافته» را می سرودم.

من نیز کتاب هایی می نگاشتم توفانی و

شور انگیز، ابری و مه آلود و پرواز

من نیز کنار آتش می نشستم و رؤیای بهشت و

دوزخ را در می انداختم و می پروراندم.

رؤیای احمقان و شاهان و زنان زیبارویی که

دیگر نگاهم هرگز آنان را نمی بیند.

و رؤیای خداوند خدا را و طاغیانی که به دوزخ

افکنند.»

(ترجمه فرهاد ناظرزاده کرمانی)

بن مایه های ادبی - نمایشگانی نمایشنامه سامسون پهلوان (مبارزات شمشون)

میلتن زبان های یونانی و لاتینی و عبرانی را آموخته بود و بسیاری از متون ادبی، فلسفی، دینی، تاریخی و اخلاقی این حوزه های جغرافیایی - فرهنگی را پژوهیده بود. این پیشینه و سرمایه علمی، هنری و فرهنگی در آفرینش ایرکارهای ادبی میلتن نشان گذار و کارساز شدند.

«باکتر»^(۱۰) (۱۹۸۶ م.) در این زمینه، به ویژه در

مناسبت با «بهشت گمشده» او نوشته است:

[میلتن - میلتن - در سرودن «بهشت گمشده» به

تمامی اشعار، معارف و افسانه های کهن و سده های

میانه و دوران رنسانس نظر داشته، و در طرح و

ساختمان منظومه از «کتاب مقدس»، «تلمود»، «اپلیاد»،

«اودیسه»، «انثید»، تراژدی یونان کهن، رنسانس ایتالیا،

و نویسندگان لاتینی و فرانسوی و انگلیسی، و ... سود

برده است ... «مبارزات شمشون» - پهلوان سامسون،

۱۶۷۱ م. - این تراژدی که در قالب شعر سپید سروده

شده است، آخرین روزهای زندگی شمشون - سامسون

از پهلوانان بنی اسرائیل را حکایت می کند ... این تراژدی

که آخرین شاهکار میلتن به شمار می رود همراه با

«بهشت گمشده» و «بهشت بازیافته»، بیانگر والاترین

کمالی است که شاعری انگلیسی بعد از شکسپیر بدان

دست یافته است.]

به نظر «ریسک»^(۱۱) (۱۹۹۶ م. REASKE)

میلتن از سه سنت ادبی و فلسفی مایه رو گردیده است:

(۱) ادبیات و فلسفه عبرانی - عیسوی

(JUDO-CHRISTIAN TRADITION)

(۲) ادبیات و فلسفه یونانی - رومی

(GREEK AND ROMAN TRADITION)

(۳) ادبیات و فلسفه اروپای دوره رنسانس.

این پیشینه و بن مایه غنی و متنوع در آفرینش پهلوان سامسون - که از ابرکارهای نمایشنامه‌های خواندنی است - نمودار گشته است. او داستان سامسون را از اسفار عهد عتیق عبرانی‌ها برگرفته است و سپس آن را با شیوه و سبک یونانی، به زبان و بیان انگلیسی به نمایشنامه‌ای خواندنی مبدل کرده است.^(۱۰)

داستان سامسون (شمشون) در سفر داوران

میلتون نمایشنامه خواندنی، یا شعر نمایشگونه سامسون پهلوان (سامسون اگونیستیس - سامسون پهلوان، یا مبارزات سامسون) را، از باب سیزدهم تا باب شانزدهم «سفر داوران» (اسفار عهد عتیق)^(۱۲) برگرفته است. هرچند که «صورت و سبک» (FORM AND STYLE) این نمایشنامه به تراژدی‌های کلاسیک یونانی، به ویژه «ادیپوس در کونولوس»^(۱) (گمان ۴۰۴ پ.م. COLONUS, (OEDIPUS)، اثر «سوفوکل» (گمان ۴۹۶ تا ۴۰۶ پ.م. SOPHOCLES) همانندی دارد، اما دست‌آخر «بن‌اندیشه‌های»^{*} (MEANING=THOUGHT=MESSAGE) نمایشنامه، آموزه‌ها و آرمان‌های مسیحیت را تبلیغ می‌کنند؛ و به این ترتیب دقیق‌تر می‌توان گفت که این نمایشنامه بر بنیاد سه سنت ادبی و مذهبی عبرانی، عیسوی و یونانی نگاشته شده و اصل عبرانی آن از باب سیزدهم سفر داوران برگرفته شده است.

این سفر از جایی آغاز می‌شود که قوم یهود (بنی اسرائیل) به دلیل گناهکاری به غضب یهوه گرفتار شده‌اند، و به سبب آن به زیر سلطه قوم فی‌لیس‌تین‌ها (PHILISTINES) درآمده‌اند. فی‌لیس‌تین‌ها حدود ۱۲۰۰ پ.م. در فلسطین ساکن شده و برخلاف یهودیان غیرسامی بودند و بر یهودیان استیلاء یافتند. به نوشته «کتاب مقدس»:

او بنی اسرائیل بار دیگر در نظر خداوند شرارت ورزیدند و خداوند ایشان را به دست فی‌لیس‌تین‌ها چهل سال تسلیم کرد.

داستان سامسون در سفر داوران را شاید بتوان چنین خلاصه کرد:

هنگام تسلط فی‌لیس‌تین‌ها بر یهودیان یکی از زنان نازای یهودی، سرانجام پسری می‌زاید و فرشته‌ای به او مژده می‌رساند که این پسر نظر کرده خداوند است: سامسون (شمشون). او عشق بسیاری به ازدواج با دخترکان بیگانه - غیر یهودی - دارد، و این خصوصیت بر سرنوشت او سایه می‌اندازد. سامسون در نوجوانی به دختری از فی‌لیس‌تین‌ها دل می‌بازد و از پدر می‌خواهد به خواستگاری او برود. سامسون هنگامی که به دیدار دلدار خود می‌رود، در راه شیری را که به او حمله کرده است، با دست خالی و بدون اسلحه می‌کشد... و سپس:

او چون بعد از چندی برای گرفتنش - ازدواج با آن زن - از راه به کنار رفت تا لاشه شیر را ببیند و اینک انبوه زنبور، و عسل را لاشه شیر بود:

سامسون در مجلس عروسی معما می‌پوشد و آن را از جوانان فی‌لیس‌تینی می‌پرسد:

«از خورنده، خوراک بیرون آمد، و از زورآور شیرینی بیرون آمد»

چون هیچ‌کدام از آنان جواب معمای او را نمی‌دانند، علاوه بر پذیرفتن نادانی خود، واجب بوده است که بهای باخت خود را نیز به سامسون بپردازند، کاری که برایشان بسیارگران تمام می‌شود. به همین سبب از در حيله درمی‌آیند و زن سامسون را تهدید می‌کنند که شوهرش را بفریبد و جواب معما را از او بشنود و به اطلاع آنان برساند تا آنان «سی جامه کتان را سی دست رخت» از سامسون برنده شوند. سامسون به درخواست‌های زنش اعتماد می‌کند و جواب معما را، که همان ماجرای کشتن شیر است، برای او تعریف می‌کند، و زنش هم جواب معما را به اطلاع جوانان

فی‌لیس تینی می‌رساند. و با این حيله سامسون بازنده می‌شود، لیکن به زودی از ماجرای افشای راز خود باخبر می‌شود، و برمی‌آشوبد و می‌جنگد، و با کشتن سی تن از جوانان فی‌لیس تینی از مکر آنان انتقام می‌گیرد. دشمنی او با فی‌لیس تینی‌ها افزایش می‌یابد. آنان در غیاب سامسون، زنش را به دیگری درمی‌سپارند، و سامسون غضبناک یک هزار تن از فی‌لیس تینی‌ها را به قتل می‌رساند... سامسون به منصب داری (حکومت‌گری) منصوب می‌شود. پس از مدتی به زن دیگری از قوم فی‌لیس تینی دل می‌بازد: دلیل. لیکن بار دیگر از طریق همین زن راز او پیش دشمنان افشاء می‌گردد.

[و سروران فی‌لیس تینی‌ها نزد دلیل به برآمده وی را می‌گفتند سامسون را فریفته و دریافت کن که قوت عظیمش در چه چیز است. و چگونه بر او غالب آیم تا او را بسته و ذلیل نماییم و هریکی از ما هزار و صد مثقال نقره به تو خواهیم داد. پس دلیل به شمشون گفت تمنا این بود که به من بگویی قوت عظیم تو در چه چیز است؟ و چگونه می‌توان تو را بست و ذلیل نمود؟] سامسون چندبار جوابی نادرست به دلیل می‌دهد، و هنگامی که دشمنان با این امید که بر او چیره می‌شوند برای اسارت او سر می‌رسند، سامسون از جا می‌جهد و شماری از آنان را به قتل می‌رساند... لیکن سرانجام دلیل با حيله‌های گوناگون به انجام مأموریت خود نایل می‌گردد و مکرش کارساز می‌شود و سامسون بی‌نوا، راز نیروی غریب خود را نزد او افشاء می‌سازد که اگر موهای سرم تراشیده شود:

[قوت من خواهد رفت و ضعیف مثل سایر مردمان خواهم شد... دلیل سامسون را بر زانوهای خود خوابانیده و کسی را طلبید و هفت گیسوی سرش - سرسامسون - را تراشید... پس فی‌لیس تینی‌ها او را گرفته چشمانش را کردند... و به زنجیرهای برنجین بستند و در زندان دستاس می‌کرد. و موی سرش بعد از تراشیدن

باز به بلند شدن شروع نمود.]

از سوی دیگر فی‌لیس تینی‌ها که از رویش دوباره موهای سامسون غافل مانده بودند، او را به مراسم جشن و پایکوبی مذهبی خود می‌آوردند، تا با هجو و سخریه او، شادمانی خود را تکمیل سازند. آنان این جشن را به منظور شکرگزاری از پیروزی بر دشمن (سامسون) برپا ساخته بودند:

[پس شمشون را از زندان آورده برای ایشان بازی می‌کرد و او را در میان ستون‌ها برپا داشتند. و شمشون به پسری که دست او را می‌گرفت گفت مرا واگذار تا ستون‌هایی که خانه بر آنها قایم است، لمس نموده بر آنها تکیه نمایم. و خانه از مردان و زنان پر بود. جمیع سروران فی‌لیس تین در آن بودند و قریب سه هزار مرد و زن بر پشت بام بازی شمشون را تماشا می‌کردند.]

سامسون با شکستن دو ستون اصلی، خانه را بر سر دشمنان ویران می‌کند و خود نیز کشته می‌شود: [و با زور خم شده خانه را بر سروران و بر تمامی خلقی که در آن بودند افتاد؛ پس مردگانی که در موت خود کشت، از مردگانی که در زندگیش کشته بود، زیادتر بودند!...]

این روایت مذهبی - حماسی عبرانی بار دیگر توسط میلتون با شیوه‌های و سبک ادبیات نمایشی کلاسیک یونانی در ۱۷۵۸ مصرع به صورت نمایشنامه‌ای خواندنی و یا شعری نمایشگون تصنیف گردیده است. و اصل عبرانی و صورت و سبک کلاسیک یونانی با هم تلفیق گردیده‌اند و در مجموع بیانگر اندیشه‌های مسیحی و انگاره‌های عزت و صعود روحانی انسان مسیحی شده‌اند. به نوشته «ابجدیان»^(۱۳) پهلوانان سامسون:

[سرگذشت آخرین روز از عمر پهلوان نابینا است که بی شباهت با خود میلون و شرح حال او پس از اعاده سلطنت - RESTORATIIN - نیست...]

پهلوان سامسون، نمایشنامه‌ای در ۱۷۵۸ مصرع



است که برای خواندن، نه برای نمایش دادن، سروده شده ...

صرف نظر از قالب کلاسیک آن، سامسون آگونیس تیس را می توان نمایشنامه ای عیسوی در پنج پرده دانست که رویدادهای آن، نه به منظور داستان سرایی، بلکه به ترتیب صعود روحانی سامسون تنظیم گشته است ...

سامسون با افشای اسرار و ناقرمانی، ایمان خویش را باخته و به حسیض ذلت افتاده است. اما رویدادها به گونه ای تنظیم شده اند که او نماد تجدید حیات ایمان می شود. او در ژرفای نومیدی تنها به خود می اندیشد، اما با عطف توجه به خدواند، همچون عتقا از خاکستر خود جان می گیرد. محاسن خداداد او تولدی دوباره می یابند، سیر روحانی او آغاز گشته، و به اوج عزت و مرگ شرافتمندانه می رسد.]

معمولاً نمایشنامه خواندنی بر بنیاد گفتا شنودی طولانی، ادبی و توصیفی - و نه نمایشی - استوار شده است. شخصیت، و یا همسرایان، با سخنانی پرفراز و نشیب، شاعرانه و منظوم خود، دورنمایه ای را توصیف و روایت می کنند که در نمایشنامه های صحنه پذیر و نمایش دادنی همان دورنمایه را به طرز نمایشی یعنی با کاربرد «ساخت مایه های بیان نمایشی» نمودار می سازند. در نمایشنامه پهلوان سامسون ۳۳۱ مصرع صرف گفتگوی سامسون با خود - تک گویی و تنها گویی - و با «همسرایان» (CHORUS) گردیده است. بخشی از این سخنان، به ترجمه ابجدیان، از این قرار است:

اما، مهمتر از همه،

ای نابینایی، بیش از همه چیز از تو شکایت دارم!

کور در میان دشمنان! ای بدتر از زنجیر،

سیاه چنال، یا گدایی، پیری و فرتوتی!

نور، نخستین آفریده خدواند برای من خاموش

است، و تمامی دلخوشی های گونه گون و مایه مسرت

بودن آن، که می‌توانست تا حدودی غم مرا تسکین
بخشد، از میان رفته است.

پست‌تر از فرومایه‌ترین

انسان و یا کرم گشته‌ام فرومایه‌ترینشان از من

برترند:

کرم‌ها می‌خزند اما چشم دارند؛ من در میان نور در
ظلمت هستم، و در معرض تزویر، خوازی، دشنام، و
ستم و بیدادگری قرار دارم،

چه درون و چه برون زندان، پیوسته همچون

دلقکی

در اختیار دیگرانم، نه در اختیار خودم،

کمتر از نیمه زنده‌ام، بیش از نیمه مرده‌ام.

آه ظلمت، تاریکی، ظلمت، در میان شعله نور ظهر،

ظلمت پایان‌ناپذیر، کسوف محض

نامید از آمدن روز!

ای پرتوی که پیش از همه چیز آفریده شدی، و تو

ای کلام خداوند

که گفتم: «ای نور باش و نور همه جا پرتوافکن

بود»

چرا من بدینگونه از نخستین فرمان خداوند

محروم‌م؟

خورشید در نظرم تاریک است

و وجودش را حس نمی‌کنم، همانگونه که ماه را

آنگاه که شب را ترک کرده

در نماز خویش پنهان می‌شود حس نمی‌کنم.

از آنجا که نور برای حیات، این چنین ضروری

است

و تقریباً خود زندگی است، اگر راست باشد که نور

در روح است و

روح در تمام اعضای بدن متجلی است، چرا قوه

بینایی

به چنین گوی ظریف و کوچک همچون چشم

محدود گشته،

عضوی چنین بی‌دفاع که خاموش ساختنش

این‌گونه آسان است

و نور در حس که در تمامی بدن گسترده است

متجلی نگشته

تا روح بتواند از تمامی خلل و فرج بدن جهان را

ببگذرد؟

در آن صورت بدین‌گونه از نور محروم نبودم،

بدین‌گونه که در سرزمین ظلمت، با آنکه نور

گرداگردم است،

نیمه مرده بسر برم، مرگی همراه با حیات،

و مدفون؛ اما از آن هم نگون بخت‌تر!

من خود گور خود هستم، گوری متحرک؛

مدفون اما

با برخورداری از مزیت مرگ و تدفین

از بدترین شرارت‌ها، رنج‌ها و ستم‌ها رها

نگردیده؛

بلکه بیشتر در معرض

تمامی فلاکت‌های زندگی قرار گرفته‌ام،

زندگی در اسارت

در میان دشمنان نامردم و ستمگر...

نمایشنامه خواندنی و نمایشنامه محفلی

در پایان بایسته است که در مناسبت با نمایشنامه

خواندنی از «نمایشنامه محفلی» (CHAMBER PLAY)

نیز یاد شود. به نوشته «موبلی» (۱۵) (۱۹۲۲)

(MOBLEY). نمایشنامه محفلی:

[نمایشنامه‌ای است برای خواندن با صدای بلند، و

یا نمایش ساده آن در اتاقی - و نه در تماشخانه‌ای - و

برای محفلی از دوستان - و نه برای تماشاگران خریدار

بلیط -]

نمایشنامه محفلی که به «نمایش محفلی» مبدل

می‌شود، سنخ و ویژه از نمایشنامه است که دارای

جنبه‌های ادبی و شعرگونه می‌باشد و شاید مانند

لوسیوس آینیوس سه‌نه‌کا و تراژدی رومی همراه با ترجمه «تی‌اس‌نیز» اثر سه‌نه‌کا. تهران: انتشارات برگ، ۱۳۶۹.

4. VAUGHN, JACK A.: DRAMA A TO Z, A HANDBOOK. U.S.A., NEWYORK, NEW YORK: FREDRICK UNGAR PUBLISHING CO., 1978., 2 ND PRINTING (1980):

5. CUDDON (J.A) A DICTIONARY OF LITERARY TERMS. U.K.HARMONDSWORTH, MIDDLESEX: PENGUIN BOOKS, REVISED EDITION 1979, REPRINTED 1984.

6. TAYLOR (JOHN RUSSELL): THE PENGUIN DICTIONARY OF THEATRE. U.K. LONDON: PENGUIN BOOKS, 3D EDITION, 1993.(PAGE 66)

۷.(مأخذ شماره ۱۳)

8. KURLAND (GERALD):

WESTERN CIVILIZATION (FROM 1500 A.D.). U.S.A. NEW YORK, NEW YORK: MONARCH PRESS, 1975

۹. باکتر (تراویک): تاریخ ادبیات جهان (دوجلد) - ترجمه عربعلی رضائی. تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۷۳. (جلد دوم، صفحه‌های ۱۰۰۷ و ۱۰۰۸)

10. ENGLE (PAUL), AND CARRIER

(WARREN): READING MODERN POETRY - A CRITICAL ANTHOLOGY. U.S.A., ILLINOIS, GLENVIEW: SCOTT, FORESMAN AND COMPANY, 1968.

11. REASKE (CHRISTOPHER RUSSELL):

HOW TO ANALYZE DRAMA. U.S.A., NEW YORK, NEW YORK: MONARCH PRESS, 1966

۱۲. کتاب مقدس (کتب عهد عتیق و عهد جدید) ترجمه به فارسی. بی‌جا: انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۱۸۳. (برگرفته از صفحه‌های ۳۹۷ تا ۴۰۳)

۱۳. ابجدیان (دکتر امراله): تاریخ ادبیات انگلیس. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، جلد اول و دوم: ۱۳۶۶، جلد سوم و چهارم: ۱۳۷۱، جلد اول و دوم، چاپ دوم: ۱۳۷۱. (برگرفته از جلد چهارم، صفحه‌های ۳۴۹ تا ۳۶۳)

14. MOBLEY (JONNIE PATRICIA): NIC'S DICTIONARY OF THEATRE AND DRAMATIC TERMS. U.S.A. ILLINOIS, LINCOLNWOOD; NATIONAL TEXTBOOK COMPANY, 1992.

بسیاری از نمایشنامه‌های خواندنی، به صورت «شعری نمایش‌گون» (DRAMATIC POEM) و خواندنی نوشته شده‌باشد.

هر چند که بسیاری از نمایشنامه محفلی، برای خواندن به صدای بلند تصنیف شده‌اند، و «صحنه شایستگی» یا «صحنه‌پذیری»^{۱*} (STAGEABILITY) شرط تصنیف آن نیست، با اینهمه بسیاری از نمایشنامه‌های محفلی برای پدید آوری بر صحنه نوشته شده‌اند - پدیدآوری برای جمعی از دوستان و دوستانان هم محفل. شماری از نمایشنامه‌های محفلی نمایش دادنی است و شمار دیگری خواندنی.

گاهی نیز نمایش محفلی به نیاز ویژه‌ای پاسخ می‌دهد. بسیاری از نمایشنامه‌نویسان پس از تصنیف نمایشنامه‌ای جدید به آزمون آن در میان جمعی از دوستان می‌پردازند، و پیش از آنکه نمایشنامه را به دست کارگردان حرفه‌ای و یا ناشر بسپارند، گاهی به کارگردانی خود از آن نمایشنامه، نمایشی ساده پدید می‌آورند. بدین ترتیب نمایشنامه محفلی به نمایش محفلی مبدل می‌گردد؛ و این جریان به نمایشنامه‌نویس کمک می‌کند که به یاری دوستانی هم محفل، چند و چون نمایشنامه خود را بسنجد و ارزیابی کند، و در صورت نیاز در آن افزود و کاست‌ها، جابه‌جایی‌هایی را انجام دهد.

منابع و مأخذ:

* یادآوری: همه برابر نهادی فارسی که با علامت «#» مشخص شده‌اند پیشنهاد این نگارنده می‌باشند.

۱. فضل‌ی (دکتر احمد): تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. (به کوشش آموزگار - دکتر زاله -) تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۶.

۲. نظامی گنجه‌ای - (الباس): کلیات خمسه (مخزن‌الاسرار - خسرو و شیرین - لیلی و مجنون - هفت پیکر - اسکندرنامه) تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۱.

۳. ناظرزاده کرمانی (فرهاد): ادبیات نمایشی در روم.

برتولد برشت

به عنوان کارگردان

نوشته کارل وِپر
ترجمه هوشنگ آزادی ور

یادداشت مترجم:

برتولد برشت (۱۸۹۸ - ۱۹۵۶) به جرأت یکی از برنفوذترین چهره‌های تئاتری در سده بیستم است. چنان که شاید بتوان تاریخ تئاتر سده بیستم را به دو دوره پیش از برشت و بعد از برشت تقسیم کرد. برشت انبوه عظیمی از نمایشنامه‌ها، اشعار و ترانه‌ها، مباحث نظری در همه زمینه‌های تئاتر و مقالات تحلیلی و نقد از خود به جا گذاشت که امروز همه در دسترس است. به علاوه او بدعت‌گذاری بود که همه نوآوری‌ها و نظریه‌هایش را در شرایط گوناگون سیاسی و اجتماعی به عمل درآورد و تأثیراتی که باقی گذاشت حتی برای مخالفانشان سازنده بود، و بالاتر از همه اینها هم او بود که برای تئاتر و عرصه‌های نوین تماشاگران جدیدی فراهم آورد و تئاتر را در سطحی گسترده به میان توده مردم برد. او نظریه‌های خود را درباره «فاصله‌گذاری» درباره کارکردی عینی اجتماعی و سیاسی تئاتر، «استفاده از حداقل دکور» و غیره در طول زندگی پربارش گسترش داد و آنها را مورد استفاده عملی قرار داد.

برشت تحت تأثیر بیسکاتور تئاتر حماسی را صورت‌بندی کرد و آن را در مقابل نرازدی به زعم ارسطو علم کرد: ارسطو نرازدی را تقلید اعمال و

حماسه را روایت و نقل داستان تعریف کرده بود، و برای نرازدی محدودیت‌هایی قابل شده بود، اما حماسه را در حقیقت شکل آزادتری از نمایش دانسته بود. برشت در آزاد کردن تئاتر از قید و بندهای سنتی و عادت‌های چندین پیش رفت که معتقد شد با استفاده از تئاتر ایدئولوژیک و جامعه‌شناسانه می‌توان بر جامعه تأثیر مستقیم گذاشت یا حتی آن را تغییر داد. او خود گفته است که تئاتر حماسی داستانی را به وسیله آدم‌های زنده و واقعی به سامان می‌رساند، در حالی که تئاتر دراماتیک داستانی را با کلمات بیان می‌کند. هدف تئاتر حماسی قابل مشاهده کردن همه مقولات مربوط به سرنوشت و زندگی عملی و روزمره انسانهاست. برشت گفته است نفت، تورم، جنگ، مبارزات اجتماعی، خانواده، مذهب، گندم، بازار گوشت، همه و همه می‌توانند موضوع نمایش‌های تئاتری باشند.

برشت در سال ۱۹۲۹ در آلمان شرقی مستقر شد و در آنجا گروه معروف خود برلینر آنسامبل را تأسیس کرد و کوشید با استفاده از موسیقی، شعر و حتی نمایش‌های سرگرم‌کننده و کوجه بازاری داستان نمایش‌هایش را جدایتر و به عامه مردم، یا به زعم خود، به طبقه کارگر نزدیکتر کند. او برخلاف بسیاری از

هلنه وایگل همسر برشت یکی از بزرگترین بازیگران تئاتر بود که در غالب آثار برشت بازی می‌کرد.



صحنه برد حاصل شد و تئاتر آلمان به واسطه آثار نمونه‌واری که برشت در دهه پنجاه در شرق برلین به صحنه برد تغییر قابل ملاحظه‌ای کرد. موج نو در انگلستان (که رویال کورت،^(۳) پیتر بروک،^(۴) پیتر هال،^(۵) کنت تینان^(۶)) تنها نمونه‌های آن به شمار می‌روند) بدون اجراهای برلینر آتسامبل در لندن در ۱۹۵۶ احتمالاً با آنچه امروز می‌شناسیم متفاوت می‌بود در دهه‌های شصت جورجو استره‌لر^(۷) در ایتالیا روزه پلانسن^(۸) در فرانسه عمیقاً از آنچه برشت در برلین آفرید. و اینکه چگونه آفرید، تأثیر گرفتند. برشت تقریباً همه عمرش را در تئاتر و برای تئاتر گذراند. ابتدا کارش را به عنوان منتقد آغاز کرد، سپس به کارگردانی درام‌نویسی پرداخت، با اینحال تا سال ۱۹۴۹، یعنی تأسیس برلینر آتسامبل ناشناخته بود. در اینجا بود که توانست جایگاهی دائمی برای عرضه تجربه‌های خو بیابد، یعنی یک گروه و یک ساختمان؛ و در اینجا بود که توانست به آرمان‌هایش جامه عمل ببوشاند. گروه

نظریه‌پردازان مدرن به داستان اهمیت زیادی می‌داد، اما بر آن بود که لازمست شیوه داستانگویی را با زمان منطبق کرد.

برتولت برشت در ایران بیش از هر درام‌نویس و نظریه‌پرداز می‌معرفی - ترجمه و نقادی شده است. اما شاید به عنوان کارگردان کمتر شناخته شده است. متن حاضر مقاله‌ای است که کارل وبر دستیار او (و اکنون استاد و نظریه‌پرداز تئاتر) تجربه کار با برشت را نوشته و او را به عنوان کارگردان، و در جریان کار تصویر کرده است. این متن در حقیقت شرح چگونگی کار برشت با بازیگران محسوب می‌شود و یک متن آموزشی است.

برتولت برشت به عنوان یک کارگردان

برای شناخت کامل برشت پیش از هر چیز باید او را به عنوان مرد عمل تئاتر، یعنی به عنوان یک کارگردان شناخت. نفوذ برشت بر تئاتر دوران خودش در واقع از طریق نمایش‌هایی که خود در برلینر آتسامبل^(۹) به



من خود که در آن زمان دانشجوی دانشگاه هایدبرگ بودم نمایش را دیدم و هنوز هم به عنوان یکی از بهترین تجربه‌های تئاتری من باقی مانده است. اکنون مشکل بتوانم بگویم چه چیز این نمایش بی‌همتا بود، چرا که امروز آن را خوب می‌شناسم و خودم آن را در سال ۱۹۵۴ به صحنه برده‌ام و در آن بازی کرده‌ام. اما یک نکته را به خوبی به خاطر دارم: نخستین باری بود که می‌دیدم مردم در صحنه مانند انسان‌های واقعی رفتار می‌کردند؛ اثری از «بازی» در این اجرا دیده نمی‌شد هرچند دستاوردهای تکنیکی و کمال هر لحظه در آن خیره‌کننده بود: اقتصاد دکور و وسایل صحنه برای هر بیننده‌ای، حتی در مقایسه با بهترین نمایش‌های آلمانی، مطلقاً شگفت‌انگیز بود. آنچه موجب اعجاب ما شد آن بود که پیام نمایش، بدون فشار آوردن به تماشاگر القا می‌شد، چنان که کوشش‌های فردی بازیگران بزرگی چون هلنه وایگل و دیگران در درجه دوم اهمیت قرار می‌گرفت.

برلینر آنسامبل در حقیقت لایبرتواری بود که برشت توانست برای سؤال‌های خود پاسخی بیابد، آنها را تحلیل کند و سرانجام الگویی بنا کند.

پس از جنگ جهانی، دوم هنگامی که برشت از ایالات متحده به اروپا بازگشت مقامات آلمان شرقی به او و همسرش، هلنه وایگل^(۹)، پیشنهاد کردند نمایشنامه «نه دلاور»^(۱۰) را اجرا کند، او پذیرفت و نقش اول نمایش را به هلنه وایگل داد. پس از اجرای این نمایش بود که برشت، پس از پانزده سال ستیز پیاپی در آلمان و کشورهای دیگر، سرانجام توانست نظرش را به آزمون بگذارد. این نمایش در ۱۹۴۹ در تئاتر دویچی^(۱۱) در برلن به صحنه رفت و نقطه عطفی در تاریخ تئاتر آلمان شد: منتقدان - که تا پیش از ۱۹۳۳ غالباً شیوه‌های کار او را رد می‌کردند - ناگهان تغییر موضع دادند، و اجرای او به عنوان یکی از مهمترین وقایع تئاتری در ۱۵ سال گذشته مورد تحسین قرار گرفت.

تصمیم گرفته بودم هر طور شده با برشت کار کنم اما تا سال ۱۹۵۲ موفق نشدم، و آن هنگامی بود که گروه، نیاز به یک دستیار کارگردان پیدا کرد. خودم را به مشاور ادبی شرکت، آقای پیتز پالیش، معرفی کردم و از او پرسیدم چگونه می‌توانم با برشت همکاری کنم. او گفت برشت کسی را از طریق مصاحبه نمی‌پذیرد، تنها کاری که می‌توانی بکنی اینست که درباره یکی از اجراهای شرکت مطلبی بنویسی. او یادآوری کرد تنها کافی است شیوه بازیگران را توصیف کنی، اینکه چرا شیوه بازیگری آنها کارساز است، یا نیست. چندین بار به دیدن نمایش ارباب پوتیتلا و نوکرش ماتی (۱۲) رفتم و درباره دو صحنه آن مطلب نوشتم و آن را برای برشت فرستادم. مدتی گذشت، به منشی برشت تلفن زدم و پرسیدم: «آیا می‌توانم به دیدار شما بیایم یا ضرورتی ندارد؟» جواب او این بود: «مگر می‌شود او را وادار به خواندن چیزی کرد؟ او به خواندن مطالب علاقه‌ای ندارد.» به هر حال او را قانع کردم راهی بیابد که برشت مطلب مرا بخواند. دو هفته بعد دوباره تلفن کردم. دو سه هفته دیگر هم سبزی شد تا سرانجام منشی گفت «با عرض معذرت مطلب شما را گم کرده‌ایم». فاجعه بود. من نسخه دیگری نداشتم اما آنها بعداً مقاله مرا پیدا کردند. سه هفته دیگر سبزی شد و من دوباره تلفن کردم و منشی گفت برشت مقاله را خوانده و مایل است مرا ببیند.

صبح روز بعد برشت را با آن کلاه مخصوصش ملاقات کردم. احساس خجالت و کمرویی می‌کردم و متوجه شدم برشت خودش از من کمروتر است. به من گفت: «شما آقای... بله، متن شما را خواندم...» سکوتی طولانی کرد. احتمالاً دست و پا شکسته و با لکنت به او گفتم که به چه دلیل مایلم با او کار کنم. او فقط مرا نگاه می‌کرد. سرانجام گفت: «باید سر تمرین بروم، و شما هم در این فاصله بروید به دفتر قراردادها و با واینگل درباره قرارداد خود صحبت کنید.» و خودش به سالن

تمرین رفت.

در دفتر واینگل پرسیدم آیا می‌توانم تمرین را تماشا کنم؟ و به من گفته شد هر کسی که صادقانه علاقه‌مند باشد می‌تواند سرتمرین‌ها حضور داشته باشد، مگر آن که برشت، هر چند به ندرت، احساس کند حضور دیگران بازیگر را عصبی می‌کند - حتی در این صورت هم برشت با آن بازیگر جداگانه کار می‌کند، اما بقیه تمرین‌ها کاملاً باز و در حضور دیگران است. برشت مایل بود بازیگرانش به تماشاگر عادت کنند از آنها خنده بگیرند، و هر چه زودتر با مردم در جایگاه خود خوب بگیرند و بیاموزند که با تماشاگر بازی کنند. در آن زمان گروه در حال تمرین نمایشنامه اورفاوست (۱۳) بود که از آثار دوره جوانی گوته است. گوته این نمایشنامه را بعدها بازنویس کرده و به نام فاوست (۱۴) منتشر کرده بود. برشت به چند دلیل این نمایشنامه را بیش از فاوست می‌پسندید: این متن به سبک Knittelverse (هجایی) نوشته شده بود، که شعری بدون ضرباهنگ، یا ضرباهنگ قابل تغییر است و در آن قافیه نقش حساسی ندارد. این سبک شعری معمولاً در فارس‌ها یا نمایشنامه‌های مذهبی در قرون وسطی و اوایل رنسانس به کار می‌رفت. ضمناً این سبک به شیوه زبان پانچ‌های آلمانی و شعرهای جودی است. نمایشنامه فاوست دارای هر ارزشی که باشد اثر یک مرد کهنسال است که کاری به جامعه ندارد و در حقیقت اثری فردگرا است - در حالی که اورفاوست جزء نمایش‌های گروه "توفان و تلاش" است و روحیه‌ای جوان و فرایافتی متعرض به جهان دارد. این نمایشنامه، که داستان عاشقانه‌ای دارد، به آثار برشت از جمله بعل (۱۵) و آوای طبل‌ها در شب (۱۶) بسیار نزدیک است.

قدم در سالن تمرین گذاشتم و به نظرم رسید که گروه در حال استراحت است. برشت بر یک صندلی نشسته بود و سیگار برگ می‌کشید. مدیر تولید گروه

اگون مونک، و دو دسته از دستیارانش در کنار او نشسته بودند. بعضی از بازیگران در صحنه ایستاده بودند و برخی دور برشت را گرفته بودند. سپس بازیگری به صحنه رفت و افتادن از میز را حدود سی بار تمرین کرد. آنها مدتی درباره صحنه نمایش صحبت کردند (صحنه‌ای که مفیستو، فاوست را به کافه‌ای می‌برد که دانشجویان مست در آنجا در حال خوشگذرانی اند و شوخی‌های رکبیک می‌کنند و آوازهای مبتذل می‌خوانند). بازیگر دیگری نیز افتادن از میز را تمرین کرد و او را با دیگری مقایسه کردند، و خنده و شوخی به راه بود. این شوخی‌ها همینطور ادامه می‌یافت و عده‌ای ساندویچ می‌خوردند و من فکر می‌کردم عجب استراحت طولانی‌ای! گوشه‌ای کز کردم و منتظر ماندم و تا زمانی که مونک اعلام استراحت کرد نمی‌دانستم آنچه می‌بینم در واقع اصل تمرین است و نه استراحت. این درست همان تساهلی بود که برشت همواره در کارهای خود داشت. فریافت تجربی و کارگروهی در نزد برشت همیشه همین‌طور باقی ماند. در هنگام تمرین هر پیشنهادی را به کار می‌یست، سپس آن را کنار می‌گذاشت و راه دیگری را می‌آزمود. گاه از یک صحنه بیست روایت تمرین می‌شد و گاه تنها دو روایت او را به نتیجه می‌رساند. نمایش حتی پس از اجرا مورد بررسی قرار می‌گرفت و بخشی از نمایش دوباره تمرین می‌شد و حرکت‌هایی تغییر می‌کرد. بازیگران او هم خصلتی تجربی یافته بودند، مدام پیشنهاد می‌کردند و همین که در صدد توضیح برمی‌آمدند برشت می‌گفت «علاقه‌ای به جر و بحث در سر تمرین ندارد. بهتر است پیشنهاد خود را بیازمایید. این اساس دیدگاه برشت نسبت به جهان بود، جهانی در حال تغییر مداوم، و مردمانی در حال دگرگونی داریم. در نزد برشت هر راه‌حالی جدیدی آزمایشی بود که به امتحانش می‌آرزد. تا زمانی که راه‌حالی مناسب‌تری، راه حلی متفاوت، پیدا شود.

برشت، اما، تجربه‌گرایی صرف نبود. او نمایش را همچون داستانی می‌دید که قرار است به روشنی و زیبایی، و به صورتی سرگرم‌کننده، برای عده‌ای تعریف شود. او حتی در یک کار تمام شده اگر لحظات مبهم یا خسته‌کننده‌ای می‌یافت آن را بازنویسی می‌کرد، یا کنار می‌گذاشت. هرگز نویسنده‌ای ندیدم چنین بی‌رحمانه با اثرش برخورد کند. او توانایی بارز دیگری نیز داشت: اثری را که کار می‌کرد کنار می‌گذاشت، و پس از یک هفته قادر بود آن را چنان قرائت کند که گویی برای نخستین بار می‌خواند. به خاطر دارم صحنه‌ای از نمایشنامه *دایره گچی قفقازی*،^(۱۷) پرده سوم، را تمرین می‌کردیم. در این صحنه گروشا با فرزند خوانده و برادرش لاورنتی وارد اتاق کشاورزی می‌شوند که در حال مرگ است، و گروشا مجبور است با او ازدواج کند. سه هفته تمرین صرف این صحنه شد اما به نتیجه نرسید (نمایشنامه هشت هفته تمرین شده بود). برشت صحنه را دوباره خواند و ما گمان می‌کردیم کار به خوبی پیش می‌رود، اما ناگهان فریاد زد، «کافی است!» از بازیگر نقش لاورنتی که در صحنه راه می‌رفت پرسید، اینجا چه کار می‌کنی؟ ما جواب دادیم او باید در این لحظه در آنجا باشد، چون لحظه‌ای بعد حضورش ضروری است. در واقع این خواسته خود برشت بود، اما برشت با خشم انکار کرد و گفت اصلاً نیازی به این پرسه زدن نیست. گفتیم «حضورش به خاطر دیالوگ بعدی او ضروری است» غریب: «کدام دیالوگ؟» و بازیگر دیالوگ خود را گفت. برشت گفت «چطور ممکن است من دیالوگ چنین احمقانه‌ای نوشته باشم؟» ما ناچار کتاب را نشان دادیم که دیالوگ مورد نظر در آنجا بود. برشت بر ما خشم گرفت، و سرانجام صحنه را بازنویس کرد. برشت متن خود را چنان می‌خواند که گویی دیگری آن را نوشته، چنان، که گویی اصلاً آن متن را قبلاً ندیده است، او خودش نیز از نگاه تماشاگران قضاوت می‌کرد. به هر حال آن صحنه هرگز به دلخواه

او نوشته نشد.

آماده شدن نمایش معمولاً شش ماه طول می کشید و در این مدت گروه به بحث می پرداخت و نمایش براساس نتایج مثبت بازنویسی می شد (اگر که ترجمه بود). در طول کار دکور بر روی کاغذ طراحی اولیه می شد. و در این مورد طرح لباس هم در نظر گرفته می شد. سپس تمرین اصلی آغاز می شد و سه چهار ماهی صرف تثبیت حرکات (بلوکینگ) (۱۸) می شد. در این مرحله تثبیت جزئیات زیادی مورد توجه قرار می گرفت. تثبیت حرکت یا بلوکینگ در نزد برشت استخوان بندی نمایش محسوب می شد. به نظر او در تثبیت حرکت باید بتوان داستان را منتقل کرد. و کشمش را نشان داد، چنان که گویی نمایش را از پشت یک دیوار شیشه ای تماشا می کنیم و صدای آدم ها را نمی شنویم ولی قادریم عناصر اصلی تضادها و داستان نمایش را بهیمیم. برای آن که تثبیت به این حد از وضوح برسد نیاز به کار طاقت فرسایی بود، زیرا برشت در این مرحله هر امکان قابل تصویری را می آموزد. و اگر در تمرین ها صحنه نهایی صحنه ای درست از کار در نمی آمد عیب آن را در بلوکینگ می دید.

پس از حصول نتیجه مورد نظر در تثبیت حرکات ها برشت کار بر روی جزئیات بازی را آغاز می کرد. در این لحظه بازیگران دیالوگ خود را کاملاً حفظ شده بودند و برشت قادر بود آزادانه آنها را جابه جا کند. او نسبت به کوچکترین حرکات بازیگرانش و سواستی فراوان نشان می داد. گاه تمرین برداشتن یک شیء توسط یک بازیگر یک ساعت طول می کشید. بر روی اعمال جسمانی بازیگران دقت ویژه ای اعمال می کرد. به نظر او کوچکترین عمل یک نفر نشان دهنده عادات، آداب و رفتارگرایی اوست و معتقد بود این حقیقت معمولاً در نمایش ها نادیده گرفته می شود.

او در تمرین ها ساعت ها وقت صرف می کرد تا کشف کند مثلاً کالیله چگونه با تلکوپ کار می کند، یا



وایگل در صحنه ای از نمایشنامه تفنگ های خانم کارار

چگونه ممکن است سیب را در دست بگیرد، و یا مثلاً سرباز جوان ایلیف چگونه در اصطبل ژنرال می نوشد و غیره.

گاه نقاشی ها یا منابع تصویری دیگر مربوط به دوره نمایشنامه را سرتمرین با خود می آورد تا حرکات و رفتار شخصیت ها را مورد مطالعه قرار دهد. بروکل و بوش از نقاشان مورد علاقه برشت بودند: آنها در نقاشی های خود «داستان» می گویند (نه با معیارهای واقعگرایی سده نوزدهمی)، و مردم در آثار آنها از طریق زندگی و اشتغالات شان و با خلاق و خوی و

معتقداتشان تصویر شده‌اند. تأثیر تصاویر مورد مطالعه برشت را به خوبی می‌شد در آثارش ردیابی کرد. او برای تثبیت حرکت نمایشی و نیز شخصیت پردازیهایش لحظه‌ای خاصی را از نقاشی‌ها و عکس‌ها برمی‌گرفت.

لازم بود هر لحظه‌ای مورد آزمایش قرار گیرد: موقعیت شخصیت‌ها، موقعیت داستان و حرکتی که شخصیت‌ها باید در پیش گیرند. هنگامی که جزئیات به نقطه معینی می‌رسید (نه نقطه کمال، بلکه جایی که دیگر امکانات به حد کافی تقلیل یافته بودند) آن گاه برشت اولین تمرین سراسری را آغاز می‌کرد. این لحظه ممکن بود شش ماه پس از آغاز کار بازیگران بوده باشد؛ شش ماهی که روی تثبیت حرکت‌ها، پاره‌های صحنه، و صحنه‌های کوچک و بزرگ کار شده بود. اولین تمرین سراسری معمولاً فاجعه‌آمیز بود - چون بازیگران قادر نبودند همه جزئیات را یکجا به کار بندند، و این درست همان چیزی بود که برشت در انتظارش بود. در دومین و سومین تمرین سراسری کم‌کم ضرباهنگ نمودار می‌شد، و اشتباهات کم‌کم بیرون می‌ریخت. در اینجا بود که برشت کل کار را در هم می‌ریخت و آن را به قطعات کوتاه و بخش‌های کوچک تقسیم می‌کرد و هر لحظه‌ای را که رضایتبخش نمی‌یافت. دوباره تمرین می‌کرد. پس از دومین بررسی تمرین سراسری تازه دوره تمرین نهایی آغاز می‌شد و نمایش به صورت تمرین بازیابی می‌شد - که این بار با توقف تمرین و اصلاح صحنه‌ها و جزئیات همراه بود. یک هفته یا بیشتر هم صرف تمرین فنی می‌شد. نورپردازی یک نمایش گاه به تنهایی پنج روز وقت می‌گرفت و برای این کار از افراد سیاهی لشکر، که مدام در صحنه برای تنظیم نور جابه‌جا می‌شدند، استفاده می‌کرد، تا بازیگران اصلی وقت و نیروی خود را هدر ندهند. او همیشه در جست‌وجوی نور درخشان و متنوع بود، و این به آسانی به دست نمی‌آمد. در طول

تمرین با لباس جزئیات را مدام تغییر یا گسترش می‌داد، که این تغییرات حتی شامل بلوکینگ، و حتی متن نمایش هم می‌شد. به یاد دارم در شب اول اجرای نمایش در رخت‌کن تئاتر یادداشتی به خط برشت دیدم که در آن برای همه آرزوی موفقیت کرده بود و از آنها خواسته بود که در فلان صحنه یک سطر دیالوگ جدید را که خود در طول تمرینات تثبیت کرده بود عوض کنند، چون در شب تمرین با لباس در حضور تماشاگران سطر مزبور، چنان که او انتظار داشت بر تماشاگران تأثیر نگذاشته بود.

پس از آخرین تمرین با لباس برشت باز تمرین می‌کرد و آن را تمرین «یادآوری» یا «تذکر» می‌نامید: در این تمرین بازیگران در دکور واقعی، بدون لباس اصلی، همه صحنه خود را با سرعت و گذرا اجرا می‌کردند، بی آنکه کوشش زیادی به خرج دهند. اما در این گونه تمرین‌ها ضرباهنگ نمایش، مکث‌ها و غیره باید کاملاً حفظ می‌شد. تأثیر این تمرین - اگر شما در سالن و در فاصله دوری از صحنه نشسته بودید - کاملاً شبیه به فیلم‌های صامت بود؛ بازیگرانی را می‌دیدید که با سرعت حرکت می‌کنند و ادا درمی‌آورند، اما صدایشان شبیه نمی‌شود، و هیچ احساسی، مگر آنها که بسیار آشکار بود، به بیننده منتقل نمی‌شد. این شیوه در عمل بسیار مفید و کارساز می‌افتاد زیرا بازیگران در آن احساس راحتی داشتند، و به آنها کمک می‌کرد جزئیات فیزیکی حرکات را به خاطر بسپارند و درکی روشن از الگوی ریتم نمایش به دست بیاورند.

سرانجام شب اول نمایش سر می‌رسید، که در حقیقت ارزیابی نمایش در حضور تماشاگر محسوب می‌شد. پس از این اجرا بود که همه نمایش براساس عکس‌العمل تماشاگران مورد تجدیدنظر قرار می‌گرفت. پس از پنج یا هشت بررسی نمایش رسماً همراه با مهمانان و خبرنگاران افتتاح می‌شد. این بررسی‌ها را برشت برای نخستین بار به تئاتر آلمان

معرفی کرد، که احتمالاً از تجربه‌های خود در انگلستان و آمریکا به دست آورده بود. در آغاز منتقدان آلمان این فرآیند را جداً رد می‌کردند، در حالی که بسیاری از تئاترها بلافاصله روش او را به کار گرفتند.

پس از افتتاح نمایش هم کار متوقف نمی‌شد. کارگردان - یا یکی از دستیارهایش - هر اجرایی را از نزدیک تماشا می‌کرد و هر تغییر یا تجدید نظری که لازم بود، برایش جلسات تمرین در نظر می‌گرفت.

شاید چنین به نظر برسد که فرآیند کار برشت بسیار دشوار و طاقت فرسا بوده است، و البته تا حدی چنین بود، اما این فرآیند در فضایی شاد و علاقه‌مند و آزاد پیش می‌رفت. بازیگران (و کارگردانها)یی که تازه به گروه او می‌پیوستند ابتدا احساس فشار می‌کردند و انتظار داشتند فوری به نتیجه برسند - چرا که عادت به چند هفته تمرین داشتند. برشت معمولاً به آنها یادآوری می‌کرد که «نتایج فوری را باید با تردید نگاه کرد. در چنین نتایجی اندیشه کافی نشده است. گزینه راهنمای مشکوکی است، به‌ویژه برای کارگردان‌ها.»

در نزد برشت طراحی بالاترین اهمیت را داشت و طراحی صحنه را با دوستش کاسپارنهر^(۱۹) به سامان می‌رساند. در هر نمایش که نهر طراح بود ابتدا طرح‌هایی ابتدایی، مربوط به داستان نمایش، و یا «نقاط عطف» می‌کشید. گاه در این کار به یک مجموعه کامل «داستان مصور» از نمایشنامه می‌رسید. او کار خود را با آدم‌ها آغاز می‌کرد و شخصیت‌ها را در ارتباط با موقعیت آنها طراحی می‌کرد و به این ترتیب بلوکینگ را به تصویر درمی‌آورد. هنگامی که برشت و نهر از این طرح‌ها رضایت خاطری به دست می‌آوردند به تدریج به طراحی دکور می‌پرداختند. از نظر برشت و نهر و همچنین از نظر فن^(۲۰)، که در دهه پنجاه با برشت کار می‌کرد، دکور در درجه اول فضایی بود که بازیگران از آنجا داستان معینی را باز می‌گفتند. نخستین قدم آن بود که فضا و معماری مورد نیاز بازیگر به او داده شود؛

قدم دوم رسیدن به دکوری بود که خودش به تنهایی بتواند اطلاعات کافی از داستان، تضادهای نمایش، دوران تاریخی، روابط اجتماعی و نظایر آن را در اختیار تماشاگر قرار دهد؛ و قدم آخر آن بود که دکوری زیبا، سبک وزن، و به قول برشت «باوقار» بسازند.

سبک برشت را هرچه بنامیم نتیجه دستاوردهایی بود که در آخرین لحظه، به تناسب نیازهای گروه و کلیت نمایش به دست می‌آمد. برشت هرگز بنا یک ایده از پیش ساخته شده کار نمی‌کرد، حتی در این مورد بارز، یعنی اینکه نمایش «تاریخی»، «طبیعت‌گرا» یا هرانگ و برجسب دیگری است، - و معمولاً الگوهای را بر این گونه نمایش‌ها می‌چسبانند - باز تصمیم نهایی را منوط به فرآیند کار می‌کرد. او با شناخت وسیعی از پیچیدگی موجود در روابط انسانی میان شخصیت‌ها و رفتارگرایی ناشی از آنها کار را آغاز می‌کرد. روانشناسی شخصیت‌ها را هرگز فراموش نمی‌کرد، اما آن را از دل شرایط اجتماعی آنها بیرون می‌کشید. طراحان مدام تمرین‌ها را تماشا می‌کردند و بر روی نظریات برشت در طول تمرین‌ها کار می‌کردند. در طول کارم با برشت دو بار اتفاق افتاد که ۷۵ درصد یک دکور - و نیز لباس‌هایی که برای آن ساخته شده بود.

پس از اولین تمرین با لباس دور ریخته شد، زیرا دکور و لباس‌ها، با آنکه زیبا می‌نمودند، نظرات برشت و فن این را به تماشاگر منتقل نمی‌کردند. در این راه مبالغه‌گفتی هزینه شده بود، اما با توجه به نتیجه نهایی کار سرمایه هدر نرفت. یکی از جمله‌های مورد علاقه برشت این ضرب‌المثل بود «غذا را باید چشید تا معلوم شود خوب است یا نه!» و این جمله را مدام درباره کارهای تئاتری خود بر زبان می‌راند.

از روزی که برشت کارگردانی را در مونیخ آغاز کرد، یعنی دهه بیست، تا پایان عمر دوست داشت دور و برش در هنگام کار شلوغ باشد. او به هر کسی که اعتماد داشت اجازه می‌داد به تماشای تمرین‌ها بیاید و



▼ تصویری از اجرای نمایشنامه آنتیگون

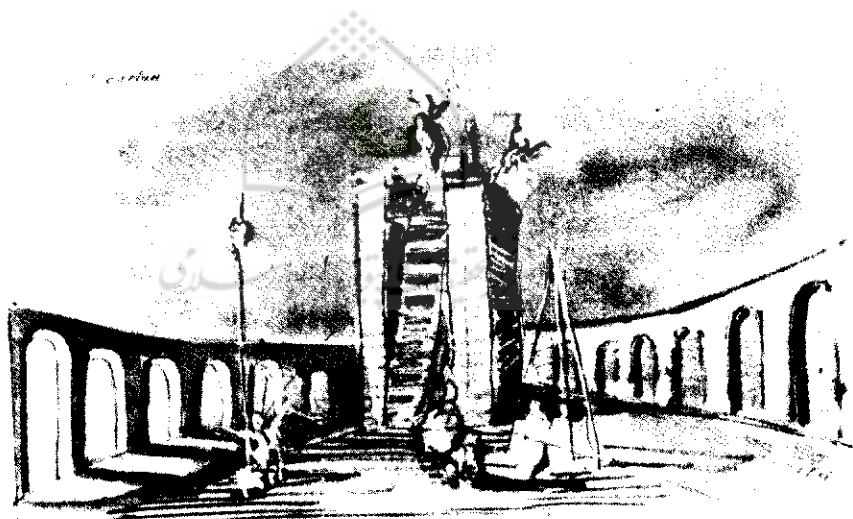
▲ طرحی از کاسپارنهر برای نمایشنامه آنتیگون



برشت در میان
جمعی از
همکارانش



طرحی از
کاسبارنهر
برای نمایشنامه
کورولانوس
(۱۹۵۱)



داشتند). از افراد فنی گروه می‌خواست در تمرین‌ها با لباس حضور داشته باشند و پس از اجرای نمایش نظرشان را می‌پرسید. به خاطر دارم پس از آخرین تمرین نمایش کراتس گرابین^(۲۱) (نمایشنامه‌ای از یک نویسنده معاصر آلمان شرقی به نام اروین استرین مِتر که برشت در ۱۹۳۵ به صحنه برد) برشت از گروهی از

مدام نظر آنها را می‌پرسید و کارش را به تناسب عکس‌العمل آنها سر و سامان می‌داد. در دهه پنجاه همه کارهای او گروهی بود و برشت همواره به عقاید همه کسانی که در نمایش او سهمی داشتند گوش می‌سپرد. دستیار کارگردان، طراح، موسیقیدان (آیسلر و دسو موسیقیدان‌های او معمولاً در همه تمرین‌ها حضور

کودکان ده تا چهارده ساله برای دیدن نمایش دعوت کرد. پس از پایان تمرین دو ساعت با آنها به گفت‌وگو پرداخت تا بفهمد آنها از نمایش چه فهیده‌اند و چه نفهمیده‌اند، و در این مدت کوشید دلایل آنها را بفهمد. نتیجه این گفت‌وگو تجدیدنظر در بسیاری از صحنه‌ها شد تا به وضوح و کیفیت بیشتری از «داستان‌گویی» برسد. برشت به دریافت سالم و فاسد نشدهٔ کودکان اعتقاد راسخی داشت. به نظر او کودکان دارای افکاری ساده، روشن و شاعرانه‌اند، و این درست همان چیزی بود که به گمان برشت برای تئاتر ضرورت داشت.

در مدرسه تئاتری آنسامیل برشت مقرر کرده بود کارگردان‌های جوان در دو یا سه نمایش همراه با کارگردان‌های اصلی و با اعتباری همپای آنها مشارکت داشته باشند. این راهکار نتیجهٔ خوبی به بار آورد. کارگردان‌های این مدرسه دریافته بودند که پیش از تمرین اصلی لازم است به توافقی اصولی دست یابند، زیرا بر آن بود که در تمرین اصلی تنها از تنش‌های افراد متفاوت بر حول یک مسئله واحد است که چیزهای زیبا به دست می‌آیند - و این راه‌حل بسیار بهتر از راه‌حلی است که کارگردان خود به تنهایی به دست می‌آورد. باید دانست که نمایش‌های بسیاری، چه بعد و چه قبل از مرگ برشت، به همین شیوه کارگردانی شده‌اند. مثلاً *زنبارهٔ جهان غرب* (۲۲) نوشته سینج (۲۳) (پالیتش / وک ورت)، *روزهای استاد بزرگ* (۲۴) (پالیتش / وبر)، *تراژدی خوشبینانه* (۲۵) اثر ویشتفسکی (۲۶) (پالیتش / وک ورت)، *زندگی خصوصی نژاد برتر* (۲۷) اثر برشت (بلاگ / پالیتش / وبر)، *آرتور و اویی* (۲۸) اثر برشت (پالیتش / وک ورت)، *ماهاگونی کوچک* (۲۹) و *مغازهٔ نانوائی* (۳۰) اثر برشت (کارژ / لانگ هوف).

برشت به چگونگی کار بازیگرانش کاری نداشت. او هرگز به آنها نمی‌گفت مثلاً کار تمام است، بروید خانه، یا این کار و آن کار را بکنید، یا بروید پشت دکور

تمرکز بگیرید و غیره. او به فوت و فن‌هایی که آنها به کار می‌بردند وقعی نمی‌نهاد و تنها به نتیجهٔ کارشان چشم داشت. به بازیگرانش احترام زیاد می‌گذاشت و با آنها بی‌نهایت صبور بود. پیشنهادهایشان را غالباً به کار می‌بست. در طول استراحت حتی به پرت و پلاگویی آنها گوش می‌داد و از آنها می‌خواست با او راحت باشند و در همهٔ امور اعتماد آنها را جلب می‌کرد. در مقابل از گروه توقع بسیار زیادی داشت، و هنگامی که حس می‌کرد بازیگر همهٔ سعی خود را نمی‌کند بسیار خشمگین و عبوس می‌شد. برشت خود می‌توانست بازیگر بزرگی شود. گاه برای نشان دادن جزئیات، حرکتی را خود بازی می‌کرد، یا دیالوگی را ادا می‌کرد. او دلفک فوق‌العاده‌ای بود، و گاه بازیگران او را و می‌داشتند ادای چیزی را دریاورد تا صرفاً از تماشای تقلید او لذت ببرند. اما هرگز بازیگران را ترغیب نمی‌کرد از او تقلید کنند، چون او در نشان دادن نقش چندان اغراق می‌کرد تا بازیگران دقیقاً بفهمند و به فکر تقلید از او نیفتند. مقایسهٔ آنچه من از کارگردانی برشت دیده‌ام، با چیزی که همه آقای لئون فوشتوانگر از نخستین حضور او در صحنه روایت کرده، جالب است: هنگامی که برشت در بیست و چهار سالگی شاهد تمرین اولین نمایشنامهٔ خود، *آوای طبل‌ها در شب* به کارگردانی فوشتوانگر در مونیخ بود، خانم فوشتوانگر هم حضور داشت. کارگردان پس از چندی متوجه شد که مؤلف جوان در سر همهٔ تمرین‌ها حاضر می‌شود، گاه کار او را قطع می‌کند، بر سر بازیگران فریاد می‌کشد و حتی به آنها نشان می‌دهد چگونه حرکت کنند. بزودی همهٔ نمایش را تحت سلطهٔ خود درآورده بود و کارگردان - که مردی کارکشته بود - در می‌یابد که عملاً دستیار برشت شده است. در دههٔ بیست دورهٔ تمرین در تئاتر آلمان بسیار کوتاه بود گاه حتی کمتر از سه هفته. اما در تمرین ذکر شده، پس از پایان هفتهٔ سوم، بازیگران نمایش، که شهرت کافی هم داشتند، با پیگیری

برخورد واقعگرایانه او با دیالوگ فراتر از اعتراض بود که اصحاب تئاتر تا زمان او بر علیه سنت‌های منحن تئاتری به خاطر داشتند. و برشت این برخورد را از همان نخستین حضورش در صحنه تئاتر نشان داده بود. برای او صحنه جایگاهی برای ساختن الگوها بود - الگوهای از جهانی که انسان برای خویش آفریده است.

پانویست‌ها:

1. Carl Weber
2. Berline Ensemble
3. Royal Court
4. Peter Brook
5. Peter Hall
6. Kenneth Tynan
7. Giorgio Strehler
8. Roger Planchon
9. Mother Courage
10. Helene Weigel
11. Deutsches Thestre
12. Puntilla
13. Urfaust
14. Faust
15. Baal
16. Drams in the Night
17. Caucasian Chalk Circle
18. blocking
19. Caspar Neher
20. Von Appen
21. Kratzgraben
22. Playboy of the Western World
23. John Millington Synge
24. The Day of The Great Scholar Wu
25. Optimistic Tragedy
26. Vishnevsky
27. Private life of the Master Race
28. Arturo Ui
29. Little Mahagonny
30. The Breadshop
31. Leon Feuchtwanger

تمام می‌کوشیدند آنچه را که برشت می‌گوید به کار بسبندند. در آن دوران برشت در حقیقت می‌کوشید عادت بازی‌های اغراق شده و بزرگنمایی‌های رایج در تئاتر آن دوران آلمان را از سر بازیگران بیاندازد و آنها را به سوی برخوردی واقعگرایانه از متن نمایش هدایت کند. گزارش فوشتوانگر از این تجربه بسیار جالب است: این مرد بسیار جوان، که برای تماشای تمرین نخستین نمایشنامه‌اش آمده بود، بر سر بازیگران فریاد می‌کشید و می‌گفت آموخته‌هایشان به لعنت سنگ نمی‌ارزد. هنگامی که خودم او را در سنین پنجاه سالگی ملاقات کردم، هر چند جا افتاده و نرم شده بود، اما به هیچوجه از عزم راسخ او کاسته نشده بود؛ هنوز سرگرم پاک کردن صحنه تئاتر (و کلیه متعلقات هنر) از دروغ‌های دل خوش کنک آن بود دروغ‌هایی که انسان می‌گوید تا واقعیت جهان را چنان نادیده بگیرد.

برشت در تئاتر خود کوشید نظر گاهی واقعگرا از جهان عرضه کند و نه تندیس‌های طلایی از قهرمانی‌های دروغین و نه تصاویری چشم‌نواز از «خرگوش‌هایی که به جای سخن گفتن انگار قوز کرده‌اند و با عجله کلم خود را می‌جویند.» او به همه قوانین ساخته دست انسان یادیده تردید می‌نگریست و با همه چیزهایی که به انسان تحمیل شده است بی‌سستی داشت. وقوف عمیقی به ضعف انسان و نیازش به پیروی کردن از دستورات داشت، و البته بینش او قابل درک بود و همدلی دیگران را برمی‌انگیخت.

برشت تئاتر خود را همچون لایراتواری می‌نگریست که در آن نمایشنامه‌ها و نمایشگران دست به تجربه می‌زنند به تجربه‌هایی که در رفتار و عادات انسانی، و نیز در نقاط قوت و ضعف انسان در کارهای خود نسبت به همه چیز چون و چرا می‌کرد و آن را می‌شکافت، تا سرانجام آن را در مقابل تماشاگرانی که غالباً حتی از نگاه کردن به خویشن در این آینه کم و بیش خوشتاب پرهیز داشتند، به نمایش بگذارد.

تئاتر تلویزیون تئاتر

۱۸۹۵: پیدایش سینمای صامت

۱۹۰۸: بازیگران مشهور تئاتر در سینما

۱۹۲۷: اولین فیلم ناطق

۱۹۳۳: پیدایش دوبلاژ در سینما

۱۹۲۴: اولین متن رادیو - دراماتیک در رادیوی

انگلستان از طریق پخش مستقیم

۱۹۳۱: برنامه‌های تجربی در تلویزیون فرانسه

۱۹۵۰: برنامه‌های دراماتیک با پخش مستقیم در

تلویزیون فرانسه

۱۹۶۰: اولین دراماتیک ضبط شده

۱۹۶۰: اولین T.V دراماتیک که به عنوان فیلم

محسوب شد

۱۹۶۵: اولین T.V دراماتیک رنگی

برای دریافت مفهومی روشن از پدیده‌ای به نام
تئاتر تلویزیونی بدون شک بررسی خاستگاه‌ها، زمینه
شکل‌گیری، مقایسه‌ها و برخی تقابل‌ها و تعامل‌ها لازم
به نظر می‌رسد.

زمینه شکل‌گیری و تأثیرات متقابل

تلویزیون علی‌رغم جدا شدن امروزی خود از بستر
تئاتر، در بسیاری از ابعاد مدیون و وابسته به تجارب
هزاران ساله تئاتر بوده و ضمن تغذیه از این آبشخور
کهن و زاینده متقابلاً باره آورده‌های نوین خود تأثیرات
مستحول‌کننده‌ای بر آن گذارده است. می‌دانیم که
فعالیت‌های سینمایی، رادیویی و تلویزیونی، هر کدام در
اندازه‌های خاص خود به شکلی از تئاتر منتج شدند و

در حاشیه آن گسترش یافتند و رفته رفته واجد مشخصه‌های خاص خود گشتند و در عین حال از تأثیرگذاری بر روی تئاتر بازماندند. و دریچه‌های نوینی را به روی صحنه و رابطه اصیل و بی‌واسطه تئاتر گشودند و به ویژه از طریق امکانات سمعی و بصری خود - که مدام در حال رشد و گسترش بودند - به باروری هرچه بهتر تئاتر - که حالا به صورت پشتوانه فرهنگی سینما و تلویزیون عمل می‌کرد - یاری‌های جاودانه‌ای کردند و به اهالی تئاتر شیوه‌های مختلف بهره‌گیری از این امکانات را نشان دادند. به گونه‌ای که این تعامل و دادوستد ثابت ماده و افکار به صورت رفت و آمد و امتزاجی پویا از یک حیطة به حیطة دیگر درآمد.

تئاتر تا به امروز به صورت پشتوانه فرهنگی سینما و تلویزیون عمل می‌کند و عوامل تئاتری از آغاز شکل‌گیری سینما (و تلویزیون) تاکنون در همه جهان حضوری تعیین کننده داشته و دارند. برشمردن مثال‌هایی چون آیزن اشتاین، اینگمار برگمن، اورسن ولز و... که از حیطة تئاتر به سینما آمدند و چگونگی عملکرد آنان، خود مبحث گسترده و دیرآشنایی است که پرداختن بدان در این مقال نمی‌گنجد و از موضوع اصلی دورمان می‌سازد. لذا با نگاهی تازه و در ارتباط مستقیم‌تر با این بررسی موضوع این تعامل را از سوی دیگر آن یعنی تأثیرات سینما، رادیو و تلویزیون بر تئاتر آغاز می‌کنیم:

تأثیرات ساختار فیلمنامه‌ای

در کنار حضور کهن نمایشنامه‌های معروف به خوش ساخت بنا ساختار سه‌پرده‌ای و پنج‌پرده‌ای، بسیاری از نویسندگان با الهام از تقطیع‌های سینمایی به نوشتن نمایشنامه‌هایی در چندین بخش کوتاه (تابلو) روی می‌آورند. آنراکت و فاصله بین پرده‌ها از میان می‌رود. در نمایشنامه‌ها از تکنیک رجعت به گذشته

(فلاش بک) استفاده می‌شود، و برخی تداخ‌ها صورت می‌گیرد. مثلاً در نمایشنامه شهر کوچک ما اثر تورنتون وایدرا^۱، نقال معاصر در عمل نمایش (اکسیون) که در زمان‌های مختلف اتفاق می‌افتد وارد می‌شود و روایت می‌کند. یک مرده صحنه‌ای از زندگی خود را دوباره زندگی می‌کند. صحنه‌های معرفی (اکسپوزیسیون) در نمایشنامه‌ها کوتاه‌تر می‌شوند، بنا اصلاً از بین می‌روند و قالب‌های دیگری جایگزین آن می‌گردد. به عنوان مثال در نمایشنامه «نه چندان خوب، نه چندان بد» اثر پیراندللو^۲ به کارگردانی جرج پیتوئف^۳، از فیلم به عنوان بخش معرفی نمایشنامه استفاده می‌شود و اطلاعات مورد نظر از این طریق داده می‌شود. اکسیون‌های نمایشی ضرب‌آهنگ تدریجی به خود می‌گیرند. دیالوگ‌ها پرخون‌تر و زنده‌تر می‌شوند و به جای گفت و گو بیشتر از عمل صحنه‌ای استفاده می‌شود. یک بازیگر و منتقد فرانسوی به نام دنیس آمیل^۴ از تکنیک سینما توگرافیک برای خلق یک تئاتر سکوت استفاده می‌کند. تئاتری که در آن به حداقل کلمه و فعل می‌رسیم.

تأثیرات سینمایی بر اجراهای تئاتری میرهولد^۵

در مقام یک کارگردان می‌خواست تئاتر را سینمایی کند، او برای این کار نمایشنامه را به تابلوهای متعدد تقسیم کرد و این تابلوها را در میان دکورهای متحرک به نمایش درآورد. همچنین میرهولد در اجراهای خود گرایش چشم‌گیری به تجسم بخشیدن صحنه‌های رؤیایگونه سینمایی بر صحنه تئاتر داشت.

یکی دیگر از اهالی تئاتر که با استفاده از امکانات سمعی و بصری سینمایی بدعت‌هایی بر صحنه تئاتر گذاشت اورین پیسکاتور^۶ بود. پیسکاتور با بهره‌جویی از نمایش اسلاید و فیلم، بارها و بارها مقاصد و اهدافی را که در تئاتر به نظر غیر عملی می‌آمدند بر صحنه نمایش تحقیق بخشید. اهدافی نظیر وسعت بخشیدن به

فضای صحنه‌ای، مستندکردن اعمال صحنه‌ای و جایگزینی تصویر به جای گفت و گوهایی توصیفی و طولانی. ابتدا پیسکاتور و سپس برتولت برشت^۷ برای نمایش کردن هرچه بیشتر متون توصیفی یا مستندکردن عمل نمایشی، به جای بیان آنها توسط یک شخصیت نمایش و یا راوی، به شکلی نوآورانه از اکران صفحات تابلوماند در صحنه استفاده کردند.

تأثیرات صداسازی و راوی بر تئاتر

ژان کوکتو^۸ در نمایشنامه عروسی‌های برج ایفل (۱۹۲۲) دو شخصیت را به صورت دو فونوگراف انسانی در نظر می‌گیرد که به جای همه شخصیت‌های نمایشنامه حرف می‌زنند و آنها بدون استفاده از هیچ‌گونه کلام ادیبانه‌ای در سمت راست و چپ صحنه شبیه به گروه همسرایان (در نمایش‌های یونان باستان) قرار می‌گیرند و حرف می‌زنند، و این در حالی است که جریان نمایش در وسط صحنه به شکل حرکات موزون یا به صورت میم اجرا می‌شود. کمی بعدتر و نزدیک‌تر به عصر ما ژان تاردیو^۹ در کارآوری‌های تئاتری خود توجه خاصی به ضرب‌آهنگ موسیقایی می‌نمود، مثلاً شخصیت‌های نمایشنامه‌هایی برای «تئاتر مجلسی» عملاً فقط صداها هستند. در نمایشنامه «صدایی بدون شخصیت» (۱۹۵۰) که در ۱۹۵۶ به روی صحنه رفت، اصلاً بازیگری روی صحنه دیده نمی‌شود، فقط نور است که روی عناصر دکوربازی می‌کند، گویی نور است که روی صحنه روایت می‌کند و صدای راوی توسط بلندگو شنیده می‌شود، یا اینکه راوی روی صحنه قرار دارد اما در تاریکی و پشت به تماشاگران نشسته است. نمایشنامه «گفت و گوی سنفونیتا»^{۱۰} در یک استودیویی رادیویی که سنفونیتا از آن پخش می‌شود اتفاق می‌افتد (۱۹۵۱).

در نمایشنامه «ضرب‌آهنگی با سه زمان» (۱۹۵۹) شش دختر جوان که ستون‌هایی شش‌گانه را تشکیل می‌دهند، با زیر و بم‌های متفاوت شعری را به گوش

می‌رسانند. صدایی مردانه و ناشناس از جایی خارج می‌شود. نمی‌دانیم از کجا، بدون شک برای این کار بلندگویی در صحنه و یا حتی در سالن به صورتی که دیده نشود جاسازی شده است.

ساموئل بکت^{۱۱} در آخرین نوار کراپ (۱۹۶۰) پیرمردی را روی صحنه نشان می‌دهد که از طریق دستگاه ضبط صوت به صدای خودش در دوران‌های مختلف زندگی گذشته‌اش گوش می‌دهد. در اینجا دستگاه پخش صوت به صورت عنصر محوری فضای صحنه عمل می‌کند. و صدای ضبط شده پیرمرد شخصیت دوم این نمایشنامه است که به اندازه شخصیت اول، یعنی شخصیتی زنده که پیکر جاندارش را روی صحنه می‌بینیم، اهمیت دارد.

در مجموع، اهالی تئاتر توجه بیشتری به بعد صوتی نمایش نشان می‌دهند و بهره‌برداری از زمینه‌های صوتی به نحو چشمگیری رو به تزیاید می‌رود: از زمینه‌های موسیقایی، ضبط روی صفحه و نوار، بهره‌گیری از ابزار استودیویی مثل میکروفون، آمپلی‌فایر، استروفونی (پخش دو بانندی) و ضبط صوت استفاده می‌شود. همچنین سر و صداها و افکت‌های صوتی نظیر صدای حرکت قطار، صدای سم اسب‌ها، و امکانات به‌وجودآورنده آن، به کار برده می‌شوند. در عصر ما از تمهیداتی استفاده می‌شود که در گذشته تنها راه چاره‌اش صدای طبیعی انسان بود. مثلاً امروزه شیخ‌ها ملت می‌تواند بدون آنکه روی صحنه ظاهر شود، در صحنه حضور منطقی داشته باشد. در این صورت صدایی ضبط شده و سایه‌ای شیخ‌گونه کافی است.

بحث راجع به پیش‌روی امکانات سمعی و بصری رادیو و تلویزیون در صحنه تئاتر را در همین جا خاتمه می‌دهم و برای نزدیک‌تر شدن به هدف اصلی این بررسی به تصریح مفهوم تئاتر تلویزیونی و ویژگی‌های آن می‌پردازم. چنانکه در آغاز این بررسی نیز اشاره شد،

تئاتر تلویزیونی در حالی که از آبخشور تئاتر تغذیه شده و از آن منشعب گردیده است، اما به عنوان یک برنامه تلویزیونی و به پیروی از مختصات و امکانات این رسانه، خود را از ویژگی‌های ناب صحنه‌ای جدا می‌کند و ابعادی مستقل به خود می‌گیرد. نگاهی به وجوه تشابه و افتراق تئاتر تلویزیونی و تئاتر صحنه‌ای ما را در شناخت ابعاد و مشخصات خاص تئاتر تلویزیونی کمک می‌کند.

مقایسه

بشر از دیرباز برای برآوردن نیازها و نیل به اهداف خود به خصوص در زمانی که تغییر و تحول فاحشی در طبیعت روی می‌داد مثلاً هنگام غروب، تغییر فصول، مرگ، تولد، برای تقسیم ترس و وحشت در برابر خطرات و ناشناخته‌ها، تقاضای بارش باران، باروری زمین، به دست آوردن شکار، پیروزی در جنگ، نیایش و ... دست به انجام آیین می‌زد و بی‌آنکه نام تئاتر را بر زبان بیاورد در عمل از زبان وانمود کردن یعنی زبان نمایش استفاده‌های بسیار می‌کرد. و از آن پس سیر تکوین و تحول خاصی از ابتدایی‌ترین آیین‌ها تا تشکل تئاتر طی شد. و پس از به تثبیت رسیدن شکل نهایی تئاتر مسیر تجربی دیگری آغاز شد: نمایش به نمایش گفتاری، پانتومیم، باله، اپرا و کمدی موزیکال و غیره بسط یافت و نمایش گفتاری خود به نوبه خویش به گونه‌ای متنوع تراژدی، کمدی، فارس، تراژدی - کمدی و غیره تقسیم شد، و سپس به رشد و پیشرفت تکنولوژی به رسانه‌های مختلفی چون نمایش صحنه‌ای، نمایش تلویزیونی، نمایش رادیویی، و سینما منشعب گردید. بنابراین نمایش صحنه‌ای در این نیمه دوم قرن بیستم یکی از اشکال - بنیادین و زنده - بیان نمایشی است و فرآورده‌های نمایشی الکترونیکی رسانه‌های جمعی مانند سینما، تلویزیون و رادیو علی‌رغم بسیاری خصوصیات متفاوت تکنیکی در

اصل و اساس نمایش بوده و از همان اصول بنیادین روان‌شناختی احساس و ادراکی پیروی می‌کنند که تمام تکنیک‌های ارتباطی نمایش بر مدار آن می‌چرخند. وجه مشترک دیگری که تئاتر صحنه‌ای و تلویزیونی را به هم پیوند می‌دهد، وجود هسته مرکزی درام در هر دوی آنهاست. هر دو نمایش انسان را در عمل نشان می‌دهند برای گروهی از آدمیان در زمان و مکانی خاص. در نتیجه شخصیت (بازیگر) را وابسته به زمان و مکانی خاص و در داستان یا واقعه مشخصی که به نمایش درمی‌آید قرار می‌دهد. و در عین حال برخی تفاوت‌ها در همین عوامل مشترک حضور می‌یابند، یعنی نوع بازیگری و رابطه با تماشاگر، نوع مکان و استفاده از زمان.

جاودانگی تئاتر در ناپایداری آن است، مثل

ناپایداری زندگی، همچنانکه از این ناپایداری رنج می‌بریم و اشک می‌ریزیم آن را دوست می‌داریم و به آن عشق می‌ورزیم. اما همیشه در رویای جاودانگی به سر برده‌ایم. و این جاودانگی را زمینه فنی فیلم می‌تواند به تئاتر عرضه کند (حالا این زمینه مورد استفاده هر چه که باشد. نوار ویدئو یا نوار فیلم). باید دیدگاه تألیفی کارگردان یا دست‌اندرکاران تئاتر را پایدار کرد و دوام بخشید و از این طریق تئاتری را که دیری نمی‌پاید می‌توان دیرپا کرد. به قول لونی ژووه^{۱۲}:

«تئاتر به جاودانگی کاخ‌هایی است که در کنار دریا از ماسه بنا می‌کنند کاخ‌هایی رفیع و باشکوه، و ناگهان مد ساحل را فرا می‌گیرد و در یک زمان آنها را ویران می‌کند.»^{۱۳}

در سینما ویرانی به این سرعت صورت نمی‌گیرد، اما در تئاتر اثری شگفت‌انگیز بر صحنه متولد می‌شود و همان شب می‌میرد. مالاومه سعی می‌کند تئاتر زمان خود را از طریق اجراهایی که می‌دیده در یادداشت‌های کوتاهی که بر آنها می‌نوشته ثبت و ضبط کند. اگر مالاومه عکاس بود یا دوربینی در اختیار داشت به غیر از ثبت و

ضبط آن اجراها سعی می‌کرد توسط دوربین، با ظرافت و در لفافه دیدگاه خویش را درباره آن اجراها، آن تئاتر و آن زمان بیان کند. اما بعدی از تئاتر هست که به هیچ وجه قابل انتقال نیست، و آن فضای خاص نمایش است. تئاتر فضایی دارد که سینما آن را ندارد.

مفهوم **فضا** در سینما و بعد در تلویزیون از طریق مونتاژ به دست آمد. یعنی امکان تغییر مکان^{۱۴}؛ که سینما فاقد آن است. در سینما با وجودی که فیلم یک فضای واقعی به مفهوم فیزیکی کلمه را نمایش نمی‌دهد، بلکه یک تصویر است، اما تماشاگر به مدد مونتاژ یعنی به کمک تحرک نقاط دید، به کمک تعویض و تغییر مستمر نماها، در حالی که کاملاً در صندلی خود مستقر شده، تصور می‌کند که به صورت فیزیکی در فضا حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد، و بدین ترتیب در واقعه شرکت می‌کند و شخصاً در صحنه نمایش قرار می‌گیرد. او در آن واحد درون جریان واقعه است و بیرون از آن، در این فضا و بیرون از این فضا. فضایی که توسط کارگردان و دوربین انتخاب شده و تماشاگر هیچ‌گونه آزادی عمل در انتخاب آن ندارد. اما در فضای زنده تئاتر انتخابی است که تماشاگر انجام می‌دهد. یا اینکه ما سعی می‌کنیم او را در خلق فضا شریک سازیم. او می‌تواند فضای خودش را بسازد.

محیط تماشاگران تلویزیونی پر از تنوع است، خانه‌های متفاوت، قهوه‌خانه‌ها، اماکن عمومی، دفاتر کار، اتاق‌های انتظار و ... در نتیجه نوع ارتباط تماشاگران تلویزیونی با تماشاگرانی که در یک سالن سینما یا تماشاخانه گرد هم می‌آیند و در مکانی واحد به تماشا می‌نشینند متفاوت است. در تئاتر صحنه‌ای ارتباطی مستقیم و بدون واسطه و رو در رو صورت می‌گیرد، حال آنکه در تلویزیون ارتباط با واسطه زمینه وسایل، ارتباط جمعی به وجود می‌آید. اساسی‌ترین ویژگی تئاتر صحنه‌ای ایجاد فضای زنده نمایشی است که توسط عمل مشترک تماشاگر و بازیگر خلق

می‌شود، یعنی تماشاگر در آن حضور فعال دارد و بر صحنه تأثیر می‌گذارد و در عین حال همیشه امکاناتی دارد که از این فضا یا خلق این فضا بگریزد. بدین ترتیب فضا انتخابی است که تماشاگر انجام می‌دهد.

ویژگی مهم دیگر تئاتر صحنه‌ای که باز هم به شکلی دیگر به ویژگی فضای موجود در آن باز می‌گردد، نظام نشانه‌های دیداری در نمایش صحنه‌ای است که از اساس با تلویزیون متفاوت است. در زبان‌های اروپایی ریشه لغت *Imaginem* (ایماژ) برابر تصویر، از راه واژه لاتین *Image* به واژه *Imitari* می‌رسد که ریشه واژه *Imitation* (ایمی‌تاسیون) یعنی تقلید است. به گفته رولان بارت این نکته ما را به مهم‌ترین جنبه بحث از نشانه‌های تصویری می‌رساند: تصویر تقلید است تصویر چیزی ساخته دست انسان است. نظامی از نشانه‌ها و همواره بیانگر غیاب موضوع. نظام نشانه‌ای تئاتر تلویزیونی مثل سینما و عکاسی یک نظام نشانه‌ای تصویری است. یعنی نظام نشانه‌ای با واسطه است. در حالی که نظام نشانه‌ای هنرهای نمایشی ویژگی بسیار پیچیده‌تری دارد، یعنی یک نظام نشانه‌ای زنده است، ضمن اینکه تصویری هم هست. تئاتر تنها هنری است که جسم را نمایش می‌دهد و نه تصویر آن را، جسم در تئاتر حضوری جادویی دارد. به عبارت دیگر: تئاتر تلویزیونی تصویر بدن انسان است. اما تئاتر صحنه‌ای حضور بدن انسان است.

پیشتر از این ذکر کردم که محیط تماشاگر تلویزیونی پر از تنوع است و همین آن را از سینما و تئاتر جدا می‌کند، و در اینجا نکته مهمی را که ویژگی‌های بارز تئاتر تلویزیونی است بدان می‌افزایم: این ویژگی صمیمیت و نزدیکی در ارتباط با تماشاگر است، یعنی امکان آرایه یک نمایش به یک تماشاگر و فقط به خاطر او، البته این فقط یک صورت ظاهر است، واقعیت این است که این نمایش در آن واحد



رضا داوری اردکانی

علم، روش و فلسفه

اگر در آغاز عصر جدید بر متد تأکید فراوان کردند نه از آن جهت بود که دانشمندان راه پژوهش را نمی‌دانستند و می‌بایست دستورالعمل‌های آن را یاد بگیرند و به پژوهش بپردازند بلکه از آن رو بود که علم جدید با روش پدید آمد؛ ولی از این سخن استنباط نشود که فرانسویس بیکن و دکارت، هر چه در مورد روش گفته‌اند زائد و بی‌اثر بوده است. اینان و اقرانشان در حقیقت ظهور و قوام عالم جدید و معنی آن را اعلام کردند.

ممکن است تصور شود که تفاوت علم جدید و قدیم در بی‌اعتنایی یکی به تجربه و تجریمی بودن دیگری است. مسلماً علم جدید تجریمی است، اما این علم قبل از آنکه تجریمی باشد، ریاضی است. متقدمان هم از تجربه

متد - که در فارسی به جای آن «روش» گذاشته‌اند - در اصل به معنی مداومت در کار و کوشش و سعی برای رسیدن به مطلوب و غایت است، اما در اصطلاح به «قواعد راه بردن درست فکر» اطلاق می‌شود، چنان‌که دکارت نام کتاب مهم خود را «تقریر درباب روش درست به کار بردن عقل» گذاشته است.

معمولاً وقتی از روش بحث می‌شود، بیشتر به روش پژوهش در علوم، یعنی در واقع به متدولوژی نظر دارند، ولی متقدمان، مخصوصاً ارسطو، روش و پژوهش را یکی می‌دانستند. در عصر ما هم بعضی صاحب‌نظران به این نتیجه رسیده‌اند که روش چیزی جدا و زائد بر پژوهشی که دانشمندان انجام می‌دهند نیست.

رویکردان نبودند، اما تا غایت علم جدید به نظر نیامده بود، قواعد روش هم تنظیم نشد. به عبارت دیگر، قواعد روش در زمانی تدوین شد که تسلط بر طبیعت و تصرف در موجودات منظور نظر قرار گرفت. اختلاف قائلان به مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل در اواخر قرن هفدهم پیدا شد و در قرن هجدهم شدت یافت؛ وگرنه، بیکن و دکارت، که اولی به تجربه اصالت می‌داد و دومی بنیانگذار مذهب اصالت عقل جدید بود، مؤسسان روش بودند و در باب مطلقی روش با هم نزاع نکردند. بیکن و دکارت هر دو غایت علم را قدرت تصرف بشر در عالم و بهبود زندگی می‌دانستند، اما بیکن هنوز به چیزی که گالیه و دکارت دریافتند، یعنی به طرح ریاضی جهان، توجه نکرده بود.

اینکه متقدمان به روش قیاسی بیشتر اهمیت می‌دادند و در دوره جدید به استقرا اعتنا کرده‌اند بی‌وجه نیست، اما مهم این است که بدانیم چرا از قیاس روگرداندند، و اگر روگردانده‌اند، چه شد که به استقرا روگردند. اگر تلقی بشر از علم و عالم تغییر نکرده بود صرف رجوع به استقرا موجب تحول در علم نمی‌شد. و می‌دانیم که اکنون کسانی هیچ شأنی برای استقرا در روش علمی قائل نیستند.

در تاریخ علم ما نیز مهندسان و پزشکان و کیمیاوی‌ها و منجمان بوده‌اند که به تجربه و محاسبه و رصد می‌پرداخته‌اند، اما اینها راه خود را از راه اسلاف خود جدا و متفاوت نمی‌دانستند و مدعی در انداختن طرح نو نبودند. محمد زکریای رازی از حیث درک و علم چیزی از بزرگ‌ترین دانشمندان دوران رنسانس کم نداشت، اما او به جای اینکه مثل فرانسیم بیکن «ارغنون جدید» و «احیاء کبیر» بنویسد، کتاب «سیرة الفلسفیه» نوشت و «حجة الاسلام» محمد غزالی به احیاء علوم دین همت گماشت.

ممکن است کسی فکر کند که اگر اینها به روش علمی واقف بودند، همان راهی را می‌پیمودند که دانشمندان دوره جدید طی کردند. مسلماً علم جدید از روش جدا نیست، ولی جدا بودن علم از روش را با این تلقی که روش پدیدآورنده علم است نباید اشتباه کرد. روش علمی با علم جدید همراه بوده و این دو با هم پدید آمده‌اند، اما

به قول ادگار مورن، «به یمن روش است که علم پدیده‌ها را مجزا، جدا، گسسته و به عناصر کاهش می‌دهد (مراد از کاهش، تحویل است و بهتر است به جای «کاهش می‌دهد» بخوانیم «تحویل می‌کند») و اندازه‌گیری می‌کند و با همین روش است که یاخته، مولکول و اتم و جزء، کوچک، کهکشان‌ها، اختروش‌ها، تپ اخترها، گرانش، الکترومغناطیس و انرژی کوانتوم را کشف کرده است و یاد می‌گیرد سنگ‌ها، رسوبات، فسیل‌ها، استخوان‌ها، خطوط ناشناخته از جرمه خط رمیزی DNA را بخوانند.»^۱ مورن نمی‌خواهد از این بیان برای اثبات روش استفاده کند بلکه در وضع کنونی دیگر روش را سودمند نمی‌داند، چنان که نوشته است: «با این همه دانش‌ها از هم گسسته شده‌اند. فیزیک و زیست‌شناسی امروز دیگر با هم ارتباطی ندارند. مگر در چند موضوع فیزیک حتی با خودش هم ارتباط برقرار نمی‌کند.»^۲

این وضع درست است، اما این گناه روش نیست که نظام واحد و وحدت علم که مورد نظر دکارت بود از هم گسیخته است بلکه شاید این پیش‌آمد حاصل طرح جدید فیزیک ریاضی باشد که در آن موجودات پیوند درونی و ذاتی با اجزای دیگر طبیعت ندارند. روش به معنایی که معمولاً در کتاب‌های متدولوژی شرح می‌شود مستقل از طرح جدید طبیعت نیست.

روش‌های آزمایش، چنان که فرانسیم بیکن و استوارت میل ترتیب و قواعد آن را بیان کرده‌اند، با تجربه به معنی جدید مناسبت دارد و این گفته که علم جدید تجربی است نادرست نیست، اما اگر مراد این است که علم قدیم به هیچ وجه تجربی نبوده یا حتی تجربه در آن اهمیت نداشته است، در آن نباید تأمل کود زیرا علوم کلدانیان و مصریان و هندیان و ایرانیان و یونانیان قدیم همه کم و بیش تجربی بوده است. منتهی این تجربه را با تجربه‌ای که علم جدید با آن تحقق یافت نباید اشتباه کرد. معمولاً در تاریخ فلسفه راجر بیکن را راهگشای علم تجربی دانسته‌اند و البته این فیلسوف قرون وسطایی بر تجربه تأکید بسیار داشت، اما منظور او همان تجربه ارمطوبی بود که در آن و با آن مشاهده‌کننده اشیاء را چنان که ظاهر می‌شوند می‌نگرد. اما تجربه جدید با طبیعت سر

مسلماً علم جدید از روش جدا نیست

ولی جدا نبودن علم از روش را

با این تلقی که روش پدیدآورنده علم است

نباید اشتباه کرد

اصلاً مشکل در این نیست که آیا مشاهده مقدم است یا طرح مسئله بلکه مهم این است که بدانیم علم با روش چه نسبتی دارد

علم ابژکتیو گرچه از روان‌شناسی شخصی عالم استقلال دارد، اما با تبدیل موجودات به ابژه علم و قرار گرفتن آنها در برابر سوژه عالم پدید آمده است. بشر همیشه نمی‌توانسته است با نظر ابژکتیو به اشیاء بنگرد. دکارت گفته است که عالم همان نیست که به چشم و تجربه هر کس می‌آید بلکه حقیقت آن چیزی است که به صورت ریاضی در نظر عالم طبیعت آشکار می‌شود.

اگر برای ما امروزی‌ها رئالیسم علمی یک امر بدیهی یا مسلم به نظر می‌آید از آن روست که از قرن هفدهم تاکنون علوم بسط و پیشرفت داشته و مشکلی که آغازکنندگان راه پژوهش علمی و بنیانگذاران علم جدید داشته‌اند، اکنون دیگر مشکل شکل نمی‌نماید و چه بسا که کسانی آن را تلقی طبیعی و همیشگی بشر بدانند. ولی علم جدید روگرفتی از عالم طبیعت نیست بلکه در عالم خاص و در صورت ریاضی ظاهر شده است: «ریاضی کردن [جهان و موجودات] هم ضرورتاً به معنی پرده برداشتن از حقیقت موجودی نیست که تاکنون از چشم ما پنهان مانده بود بلکه، به عکس، معنی آن توفیق در ساختن عالمی است که باید بنا شود. علم این وظیفه را بر عهده می‌گیرد و در پرتو هدایت قاعده‌هایی که در کار روش دارد، از راه فرآیند پیچیده مثالی‌سازی (یا تمثیل‌پردازی) و ریاضی‌سازی عالم خود را بنا می‌کند. عالمی که از این راه به دست می‌آید، محصول دستور کار و روش خاصی است. متسوجی از مفاهیم است که نباید آن را به جای واقعیت گرفت...»^۳

پس علم جدید و اطلاق روش علمی مسبوق به تغییر تلقی آدمی از موجود و پدید آمدن بینش ریاضی موجودات است. یعنی مشکل بحث پژوهش علمی این نیست که آیا آغاز آن از تجربه است یا از طرح مسئله. بعضی گفته‌اند که هر پژوهش علمی با مشاهده آغاز نمی‌شود، بلکه پژوهنده ابتدا در برابر مشکل و مسئله‌ای قرار می‌گیرد و چون با مشکل مواجه شود، راه حلی برای آن می‌جوید یا طرح دیگری درمی‌اندازد و قضایای قابل رسیدگی را از طرح خود استخراج می‌کند و آن قضایا را به محک آزمایش می‌زند و...

**چیزی که می‌توان به پژوهندگان مبتدی یاد داد
دستورها و قواعد روش‌شناسی است
اما روش به معنی حقیقی لفظ
را پژوهنده‌ای که با مسئله آشناست
به کار می‌برد**

و کار ندارد بلکه در زمینه‌ی طرحی که در افکنده شده است، صورت می‌گیرد.

علم جدید با طرح ریاضی موجودات قوام یافته است. مقصود از این بیان را تکرار یا صرف تأیید گفته پلانک دایر بر اینکه علم اندازه‌گیری است تلقی نباید کرد. در اینجا نظر به گفته گالیله است که خداوند جهان را با قلم ریاضی خلق کرده است. گالیله با این قول فیزیک جدید را تأسیس کرد. او طرح ریاضی عالم را عین طبیعت انگاشت. بدون این بینش و بدون طرح ریاضی طبیعت، آزمایش علمی جدید هم ممکن نمی‌شد.

البته بعضی مؤلفان و نویسندگان که به تدوین روش‌های علمی پرداخته‌اند، گمان کرده‌اند که علم با مشاهده آغاز می‌شود. اینها از یک جهت نظرشان درست است زیرا عالم اهل مشاهده و تجربه است، اما سخن این است که مشاهده همواره مسبوق به درکی از عالم است. گفتن اینکه روش علمی با مشاهده آغاز می‌شود شاید این معنی را القا کند که آدمی فارغ از عالمی که در آن به سر می‌برد، می‌تواند بدون هیچ شرط قبلی با مشاهده و استقرا به طرح فرضیه‌ای پردازد و آن فرضیه را به محک آزمایش بزند و آن را اثبات یا رد کند. اگر این ترتیب بی‌اشکال به نظر می‌رسد، از آن روست که ما عالم و پژوهنده را موجودی فرض می‌کنیم که مستقل از همه چیز و همه جا و با ذهنی چون لوح پاک و پاکیزه به مشاهده و تجربه آغاز کرده است و این فرض مخصوصاً با تأکید بر ابژکتیو بودن علم تقویت و توجیه می‌شود.

اگر پژوهنده راهی را می‌پیماید که برای همه اقران او قابل فهم است و در مسائلی که او طرح می‌کند همه پژوهندگان می‌توانند به تفاهم و توافق برسند، چرا پژوهشگر را بی‌نظر و بی‌طرف و فارغ از سبق ذهنی ندانیم؟ مسلماً سوابق و علایق شخصی و فردی پژوهنده و عالم در کار علمی او مداخلت جدی نمی‌تواند داشته باشد. فرانسیس بیکن که خود یکی از بنیانگذاران روش علمی بود، تذکر داده است که دانشمند نه فقط از علایق شخصی بلکه از تعلقات تاریخی و زبانی نیز باید رها شود. اما نکته این است که علم خود تعلق است و بدون تعلق هم نمی‌توان به آن رسید.

اصلاً مشکل در این نیست که آیا مشاهده مقدم است یا طرح مسئله، بلکه مهم این است که بدانیم علم با روش چه نسبتی دارد. آیا روش را فیلسوفان کشف کرده و به عالمان آموخته‌اند و اینان از این حیث وامدار فیلسوفان و نیازمند به تعلیم آنانند یا نسبت علم و فلسفه نسبت دیگری است؟ مسلماً روش علمی در آثار فلاسفه تدوین و تفصیل پیدا کرده است و چه بسا که دانشمندانی از این آثار استفاده کرده باشند، اما علمای علم جدید منتظر نبوده‌اند که کسانی کتاب در متدولوژی بنویسند تا آنان پژوهش علمی را آغاز کنند. کسانی مثل فرانسیس بیکن و استوارت میل طریقی را توصیف کرده‌اند که هر پژوهنده‌ای در کار پژوهش خود طی می‌کند. اینها در حقیقت ظهور علم جدید را درک کرده و به نحوی در تأسیس آن شریک بوده‌اند و اگر گفته‌اند که پژوهنده کار خود را با مشاهده و استقرا آغاز می‌کند در ملاحظه خود اشتباه نکرده‌اند، زیرا بدون مشاهده و استقرا طرح فرضیه میسر نیست. اما کسی هم که گفته است پژوهش با طرح مسئله - و نه با مشاهده و استقرا - آغاز می‌شود بی‌حق نیست، زیرا تا مسئله‌ای نباشد، پژوهنده و پژوهشی هم وجود ندارد. اما صاحبان این هر دو رأی و نظر شرایط طرح مسئله و پژوهش را نادیده گرفته‌اند و در مشکلات فرعی دیگری از قبیل اینکه آیا استقرا مفید یقین است یا نه وارد شده‌اند.

دیوید هیوم می‌گفت استقرا ما را به یقین نمی‌رساند و بر طبق این رأی، قول امثال استوارت میل در مورد بنای علم بر اساس استقرا سُست و بی‌بنیاد است، زیرا اگر توجیه صحت و روایی استقرا این باشد که طبیعت متحدالشکل است و با این اصل بخواهیم ضرورت احکام به دست آمده از استقرا را اثبات کنیم در حقیقت اصلی را که قابل رسیدگی تجربی نیست پذیرفته‌ایم، و اگر می‌توانیم یک اصل مقدم بر تجربه را معتبر بدانیم چرا نتوانیم اصول دیگری را بپذیریم؟ این بحث در جای خود مهم است اما حقیقت این است که استقرا و تعمیم‌های استقرایی امری نیست که بتوان آن را انکار کرد. ما همه به استقرا می‌پردازیم و کمتر فکر می‌کنیم که اعتبار منطقی آن تا چه اندازه است. این مسئله که استقرا به یقین و ضرورت می‌رسد یا نمی‌رسد یک مسئله است و اینکه آیا دانشمند به آن می‌پردازد یا نمی‌پردازد مسئله دیگری است.

اما در طرح مراحل و منازل پژوهش علمی گمان می‌کنم تربیتی که با طرح مسئله آغاز می‌شود با سیر پژوهش و وضع علم جدید بیشتر مناسبت دارد و حتی در آن به نحو تلویحی شرط امکان پژوهش علمی هم آمده است. مع‌هذا این به معنی نفی مشاهده و انکار استقرا نیست. وقتی می‌گوییم استقرا در صورتی موجه است که

اصل متحدالشکل بودن طبیعت را بپذیریم، در حقیقت به استقرایی که ارسطو آورده است کاری نداریم بلکه نظرمان به طرح عالمی است که با نظام ریاضی، متحدالشکل شده است.

من نمی‌دانم آیا استوارت میل که اصل متحدالشکل بودن طبیعت را اساس استقرا می‌دانست به طرح ریاضی عالم در فیزیک و به‌طور کلی در علم جدید توجه و تذکر داشت یا نه. اما به هر حال، نکته مهم این است که علم با روش آغاز نمی‌شود هر چند که میزان و ملاک درستی آن به کار بردن و اطلاق درست روش است.

خلاصه کنیم:

۱. علم از روش جدا نیست و روش را نمی‌توان و نباید چیزی زائد بر علم دانست.
۲. چیزی که می‌توان به پژوهندگان مبتدی یاد داد دستورها و قواعد روش‌شناسی است، اما روش به معنی حقیقی لفظ را پژوهنده‌ای که با مسئله آشناست به کار می‌برد.
۳. این بحث که آیا در علم استقرا وجود دارد یا ندارد بحث زائدی است و قبول این معنی که پژوهش علمی با طرح مسئله آغاز می‌شود منافاتی با استقرا ندارد مگر اینکه استقرا را جزئی از علم بدانند.
۴. اگر علم و روش از هم جدا نمی‌شود نمی‌توان از تقدم یکی بر دیگری بحث کرد، اما این هر دو مسبق به یک وضع فکری و نظام عالمی است که در آن موجود در طرح و صورت ریاضی بر پژوهنده آشکار می‌شود؛ اطلاق روش در آن عالم امکان دارد و موقوف به آن است.



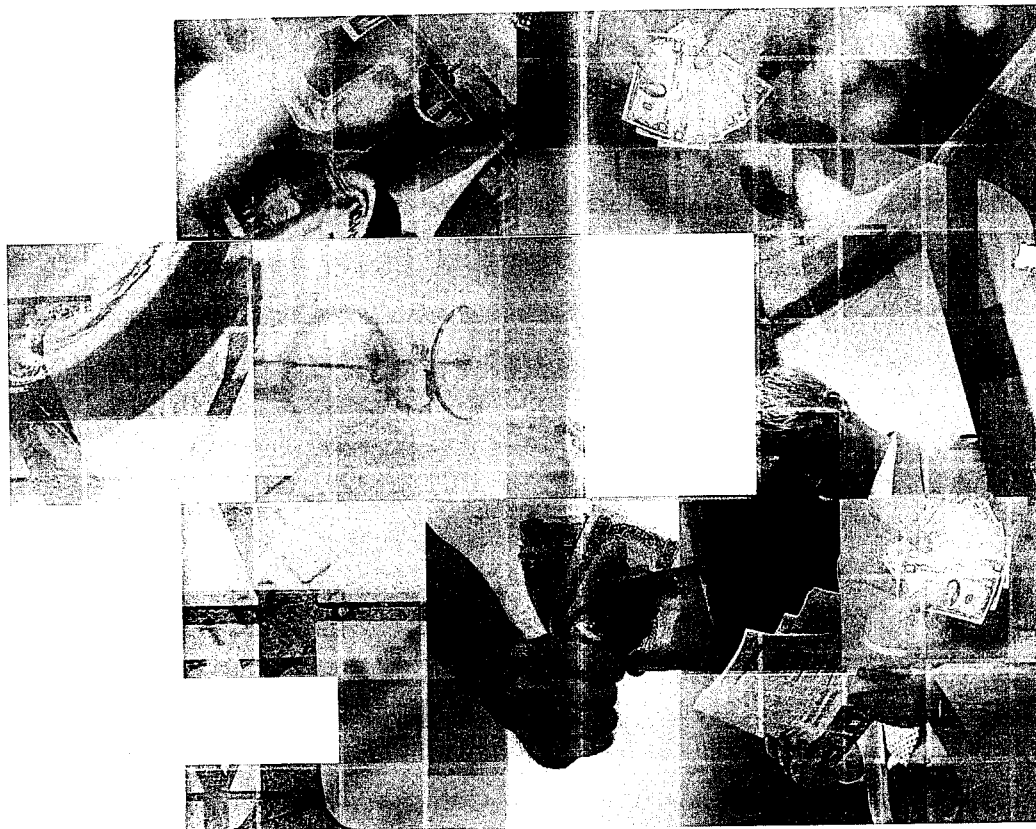
* پانوش:

- ۱- ادگار مورن، روش ۱. طبیعت طبیعت، ترجمه دکتر علی اسدی انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۹.
- ۲- همان .
- ۳- آرون گورویچ، پدیدارشناسی و فلسفه علم، ترجمه حسین ممصومی همدانی، نشریه فرهنگ، ویژه پدیدارشناسی (۱)، ص ۸۹ با مختصر تغییر در عبارت.



فرهنگ و مصرف

هر دورانی نامی دارد یا لااقل در تاریخی که ما در آن بسر می‌بریم به هر دوران نامی می‌دهند. از نگاه غربی که به تاریخ می‌نگریم زمان به سه دوره یونانی (قدیم) و قرون وسطی و جدید تقسیم می‌شود. حتی قرن‌های دوره جدید را هم بنام‌هایی نامیده‌اند و چون هرچه از دوران تجدد گذشته بر سرعت تحولات افزوده شده، زمان‌های نامگذاری کوتاه‌تر شده و دوره‌های چند ده ساله نیز به مناسبت حوادث و وقایع مهمی که در آن روی داده بنامی نامیده شده است. نام کنونی جامعه بشری، جامعه و عصر اطلاعات است اما دیروز نام‌های دیگری مثل عصر اتم و جامعه مصرف و... هم مصطلح بود. بعضی متفکران نیز که به ادواردو اکوار اعتقاد دارند به موافقت با آموزگاران شرقی، عصر کنونی را عصر کالی یوگا می‌خوانند بنابر رأی آنان همه تاریخ فلسفه از سقراط تا کنون جزئی از عصر کالی یوگا است. هیچ یک از این نام‌ها بی وجه نیست اما حقیقی‌ترین نام‌ها را شاعران و متفکران به چیزها و زمان‌ها می‌دهند. درست بگوییم شاعران و متفکران چیزها را بنام حقیقیشان می‌نامند. هولدرلین زمانه خود را زمانه عسرت نامید. زمانه عسرت، زمانه شکسته شدن و پایان یافتن یک عهد و بسته نشدن عهد دیگر یا زمانه غیاب و غیبت حقیقت است. تعبیر زمانه نیست - انگار هم گفته شده است اما شایع‌ترین نام که آن را هم شاعران وضع کرده‌اند نام مدرن است. نام پست مدرن هم همه جا ورد زبان‌هاست اما پست مدرن نام هیچ دورانی نیست بلکه نام یک وضع در دوران مدرن است. عالم تجدد در این وضع به خودآگاهی می‌رسد و در این خودآگاهی است که نام: «عصر اطلاعات» تفسیر و معنی خاص پیدا می‌کند. اکنون وقتی از اطلاعات و اطلاع‌رسانی سخن گفته می‌شود لحن گویندگان چنانست که گویی تحویل علم به اطلاعات، کمال و فضیلت و نعمتی است که نصیب عصر ما شده است. البته عصر اطلاعات عصر تمامیت یافتن علم و تکنولوژی است. در این عصر و با تحویل علم به اطلاعات علم آشکارا به قدرت مبدل می‌شود. جهانی شدن هم جلوه‌ای از این حادثه است. این مرحله از تاریخ علم با فرهنگ خاصی که در تکنولوژی اطلاعات پوشیده شده است ملازم است.



دارد. تکنولوژی اطلاعات همه جهان را مسخر می‌سازد و مردم در همه جای جهان با رضایت و خرسندی به آن وابسته می‌شوند. در این باب هر نظری داشته باشیم چیزی که جای انکار ندارد قدرت و عظمت تکنیک عصر ما و تکنولوژی اطلاعات است. اکنون همه آدمیان کم و بیش اشیاء تکنیک را به کار می‌برند و خیال می‌کنند که این اشیاء ملک ایشان و در خدمت آن‌هاست یعنی می‌پندارند که اینها وسائلی است که همه در هر شرایطی می‌توانند آنها را برای نیل به مقاصدی که خود به استقلال تعیین می‌کند به کار ببرند یعنی مردمان مستقل از جهانی که در آن بسر می‌برند می‌توانند به اختیار خود هرچه را که در این جهان وجود دارد و پدید می‌آید وسیله قرار دهند و از آن بهره‌ای که می‌خواهند ببرند و هرچه را که نخواستند وا گذارند. دشواری این است که همه به اطلاعات علمی و تکنولوژی اطلاعات نیاز دارند. هیچ کشوری هم نمی‌تواند خود را بی‌نیاز بداند. نیاز در حد خود عیب نیست و اگر عیب باشد ما با آن به دنیا آمده‌ایم. ما عین نیاز و نیازمندی‌ایم. در بحث ما مهم این است که تفاوت میان نیاز تاریخی و نیازهای لذاته و طبیعی را بازشناسیم. تلقی رایج و همگانی این است که همه نیازها به طبیعت بشر باز می‌گردد. و مگر آدمی به چیزهایی که دارد و می‌جوید و می‌طلبد نیاز ندارد؟ اگر پرسش به این صورت مطرح شود نمی‌توان به آن پاسخ منفی داد زیرا ما هرچه داریم مصرف می‌کنیم و ظاهراً هرچه را که مصرف می‌کنیم مورد نیاز ماست پس ببینیم داشته‌ها را از کجا آورده‌ایم. آیا آنها را برای برآوردن نیازها ساخته‌ایم یعنی آیا ابتدا نیاز را احساس کرده‌ایم و احساس نیاز انگیزه طلب و فراهم آوردن داشته‌ها شده است؟ در اینکه آدمی ابزار می‌ساخته است و می‌سازد چون و چرا نمی‌کنیم (اینجا کاری به انسان به عنوان حیوان افزار ساز نداریم و مراد این نیست که بگوییم حقیقت انسان افزارسازی است). حتی اگر دستگاه‌های تلویزیون و کامپیوتر و... را وسیله بخوانند به اعتباری می‌توان تلقیشان را درست دانست ولی وسائل همه از یک جنس و سنخ نیستند. وسائل ساده‌ای هست که آدمی هر وقت به آنها نیاز دارد آنها

را به کار می‌برد و پس از آنکه نتیجه و مقصود حاصل شد آنها را کنار می‌گذارد. وسایل و نحوه به کار بردن آنها عنصر اساسی معاش و زندگی آدمیانند و این بدان معنی است که فرهنگ با ساختن و پرداختن وسایل و به کار بردن آنها توأم می‌یابد یا لاقلاً ملازمت دارد. با وسیله‌سازی بشر در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد اما این مقابله همواره و همیشه به یک صورت نبوده است. چنانکه مقابله دوران جدید با تلقی از طبیعت به عنوان ماده تصرف که باید به آن صورت بخشید و تصاحب کرد، واقع شده است و جریان دارد. اما در تاریخ قدیم وسیله‌سازی با توجه و نظر به مثال‌هایی از اشیاء طبیعی صورت می‌گرفت. حتی در آغاز دوره جدید هم وسایل تکنیک به کلی پیوند از طبیعت نگسسته بودند اما تکنولوژی جدید از آغاز هیچ مرجع و مثالی در طبیعت نداشته است. اگر در ساخت اولین اتومبیل‌ها چیزی شبیه مال بند درشکه روی گلگیر جلو دیده می‌شد یا اسب واحد نیروی محرکه بود اینها عرضی بوده و دوامی نداشته است. در تمدن‌های قدیم چنانکه گفته شد ابزار و وسایل، مظاهر فرهنگ و رفتار و نحوه زندگی بودند اما تکنیک، زندگی و فرهنگ را راه نمی‌برد زیرا طبیعت و اعتقادات میان وجود آدمیان و ابزاری که می‌ساختند میانجی بود. در دوره جدید این میانجی برداشته شد. طبیعت را مرده انگاشتند و آن را فاقد معنی و غایت دانستند گویی چیزی بیش از وسیله محض و ماده تصرف نیست. تکنولوژی جدید با طرح تسلط بر طبیعت پدید آمد. از این زمان تکنولوژی بتدریج مختصر مشابهتی هم که بر اثر سابقه با طبیعت داشت از دست داد و به جایی رسید که درست در برابر طبیعت قرار گرفت. مردم‌شناسان در بحث از فرهنگ طبیعت و فرهنگ را در مقابل هم قرار داده‌اند. در دوره جدید و در جهان متجدد فرهنگ و ادب قدیم جای خود را به قدرت و سیاست تکنیک داده است. نه اینکه تقابل فرهنگ و طبیعت در این دوران منتفی شده باشد بلکه فرهنگ را دیگر از تکنیک تمیز نمی‌توان داد. در تمدن‌های گذشته ابزار و وسایل تکنیک و کاربرد آنها تمام فرهنگ نبود و تکلیف فرهنگ با آنها معین نمی‌شد. بخصوص مدرسه و آموزش و ادب اعم از ادب درس و ادب نفس (ادب حق که جای خود دارد) ربطی به نحوه معیشت نداشت اما اکنون همه چیز از علم و ادب و تکنولوژی و قانون و... در حدود و حیطة قدرت سیاست قرار گرفته و این را نیز قانون تکنیک راه می‌برد. درست است که ما در فطرت اول خود جوهر تکنیک را با اشیاء تکنیک اشتباه می‌کنیم و این اشیاء را وسایلی می‌دانیم که در اختیار ما قرار دارند و می‌توانیم بهر نحو که بخواهیم از آنها استفاده کنیم اما چون به فطرت ثانی یعنی فطرت تفکر می‌رویم نسبتی دیگر میان خود و تکنیک می‌یابیم و می‌بینیم که تکنولوژی و تکنیک کنونی چیزی نیست که ما غایت آن را معین کنیم و بهر نحو که بخواهیم آن را به کار بریم بلکه اوست که نه فقط به راه خود می‌رود بلکه ما را هم با خود می‌برد. ما هنوز مسئله نسبت نیاز، غایت و وسیله را به درستی طرح نکرده‌ایم. گمان شایع این است که مردمان وقتی نیازی دارند برای رفع آن نیاز یا برای برآوردن آن و رسیدن به مقصود و غایت وسیله‌ای می‌سازند یا فراهم می‌آورند و وسیله چیزی است در خدمت آنان و برای برآوردن نیازهایشان و مگر چنین نیست و مگر وسیله‌ای را سراغ داریم که برای غایت خاصی ساخته نشده باشد و به کار نرود. می‌دانیم که نسبت وسایل و ابزارها با آدمیان همواره یکسان نبوده است و نیست. این نسبت چندان اساسی و مهم است که دوران‌های تاریخ با آن ممتاز می‌شود. در اینجا به سخنان بعضی صاحب‌نظران پست مدرن که در ظاهر پر از غلو و افراط می‌نماید



کاری نداریم که جهان و کار جهان را یکسره مجاز می‌دانند؛ مجاری که به هیچ حقیقتی مستند نیست، اما با این گمان شایع واهی چه کنیم که ما با قدرت و اختیار تام در جهان و در میان اشیاء ایستاده‌ایم تا آنها را بهر نحو که بخواهیم به کار بریم. آدمی در زمان ما بیش از هر وقت دیگر دچار این وهم و گمان است که در هر وقت و هر جا که باشد بر هر کاری توانا نیست و میزان هر چیزی است. متقدمان هرگز چنین تصویری نداشته اند زیرا خود غایت نبوده‌اند و غایات را تمیین نمی‌کرده‌اند. آنها کم و بیش هماهنگ با نظم طبیعت بسر می‌برده‌اند. ارسطو نیز چنان نبوغی داشت که گفت اگر چرخ‌ها و ماکوها خود می‌رشتند و می‌بافتند نظام بردگی بهم می‌خورد بعبارت دیگر او درک کرده بود که روابط تولید و مصرف با نظام طبقاتی (مدینه) مناسب دارد. جهان ارسطو جهان تولید برای مصرف بود یعنی بردگان تولید می‌کردند تا دیگران بتفاریق مصرف کنند. در آن جهان موجه بود که نیازها را به نیازهای لذاته و لغیره تقسیم کنند. برده به اندازه‌ای مصرف می‌کرد که زنده بماند یعنی حاصل سعی و زحمت بردگان اندکی به خودشان و بیشتر به صاحبانشان می‌رسید اما سهمی هم به زندگی عمومی اختصاص می‌یافت و صرف ساختن و بنا کردن معابد و میدان‌ها و بازارها می‌شد. در آن زمان کار، خوار بود و حاصل کار به کسانی می‌رسید که کار نمی‌کردند و هرچه را که تولید می‌شد و می‌خواستند مصرف می‌کردند منتهی دامنه خواست آنان وسیع نبود یعنی گرچه بیش از آنچه ضروری بود مصرف می‌کردند اما درست نیست که همه آنان را به حرص و ولع و شکمبارگی و خوشگذرانی منسوب کنیم. آنان هرچه بودند فرهنگ خاص داشتند و از آن پیروی می‌کردند. نیازهای لغیره ایشان که با سکونت در خانه‌های بزرگ و پوشیدن لباس‌های فاخر و... برآورده می‌شد جلوه فرهنگی بود که هنوز کاملاً در برابر طبیعت قرار نگرفته بود. تا دوران جدید ارزش، ارزش مصرف بود و شاید بتوان گفت که این وضع تا قرن هیجدهم دوام داشت اما در این زمان و با پدید آمدن اقتصاد سیاسی و علم اقتصاد، ارزش به ارزش مبادله مبدل شد. این دوران، دوران تولید و مبادله کالا و پرورشگاه جامعه مصرفی است. من کاری به تاریخ تولید و مصرف ندارم. آنچه اینجا مورد نظر است نسبت ما با فرهنگ و مصرف و رابطه فرهنگ با مصرف است. گفتیم که پندار غالب و شایع این است که فرهنگ را ما پدید می‌آوریم و اگر فرهنگ را پدید می‌آوریم می‌توانیم بر همه چیز و منجمله بر مصرف نیز که تابعی از فرهنگ است نظارت داشته باشیم. اندیشه فرهنگ‌سازی دیرزمانی نیست که در مباحث بعضی جامعه‌شناسان عنوان شده و البته خیلی زود در زبان مردم سراسر روی زمین افتاده است. آنها که اول بار فرهنگ‌سازی را عنوان کردند به حادثه تاریخی پدید آمدن فرهنگ جدید و برابر قرار دادن آن با همه فرهنگ‌های دیگر نظر داشتند. آنها با این طرح در چالش غرب برای غلبه بر جهان سهیم شدند. کسانی که دانشمند بودند و در پژوهش علمی نظر ابژکتیو به مسائل و موارد پژوهش داشتند نیز احیاناً پنهان نکردند که برای بسط فرهنگ تجدید می‌کوشند و بعضی از آنان کوشش خود را با نام و عنوان «ایدئولوژی فرهنگ» نامیدند. ایدئولوژی فرهنگ تعبیری رساتر و بهتر از فرهنگ‌سازی است زیرا می‌رساند که بسط تاریخ جدید و متجدد ملازم با تلقی ایدئولوژیک است و هیچ شخص متجددی فرهنگ جدید و متجدد را در عرض فرهنگ‌های دیگر نمی‌گذارد و آن را با فرهنگ‌های دیگر مقایسه نمی‌کند. توجه کنیم که معنی یا معانی جدید فرهنگ همه برای وصف و تعریف فرهنگ جدید آمده است. اگر یونانیان و رومیان و

مسلمانان و لاتینی‌ها همگی الفاظی را که ما امروز به فرهنگ برمی‌گردانیم به معنای پرورش و ادب، ادب درس و ادب نفس، تلقی می‌کردند جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان فرهنگ را در سایه پیش آمد تجدد و نحوه زندگی متجدد دریافتند و در این دریافت شاعران و نویسندگان نیز احیاناً (تی. اس. الیوت و لوئی آراگون) با آنها هم‌نوا بودند. فرهنگ کنونی دیگر محدود در ادب درس و ادب نفس نیست بلکه همه جا مدرسه و آموزشگاه فرهنگ است و همه مردم شاگردان این مدرسه‌اند. فرهنگ در زمان ما بسرعت در تغییر است و مردمان باید با تغییرهای سریع هماهنگ شوند و خود را تغییر دهند. فرهنگ زمان ما متضمن فهرستی از نیازهاست که با تحول تکنولوژی بوجود می‌آید و تحول می‌یابد به این جهت است که همه زندگی ما نیاز شده است و همه خود را نیازمند به چیزهایی می‌دانیم که نمی‌دانیم چیستند. چیزهایی که در راهند اما هنوز نیامده‌اند و نمی‌شناسیمشان ولی به محض اینکه آمدند ما به آنها نیاز پیدا می‌کنیم و خود را با این سودا شاد و سرگرم می‌داریم که به چه کمال و قدرتی دست یافته‌ایم و این سودا کاملاً هم بیهوده نیست زیرا تکنیک جدید عین قدرت است. تاریخ تجدد با خواست قدرت بشر آغاز شد و اصول غلبه بر طبیعت و پیشرفت نیز در ظاهر اقتضا می‌کرد که همه چیز در اختیار بشر قرار گیرد و به کالای مصرف مبدل شود و این امر کم و بیش متحقق شد. اشیاء تکنیک دیگر کالای مصرف بمعنی اقتصادی لفظ نیستند. درست است که اینها در بازار خرید و فروش می‌شوند و تجارتشان هم پر رونق است اما مردم با این خیال و سودا آنها را می‌خرند که به اقتضای فرهنگ تجدد عمل کرده باشند. تلویزیون و وسائل مخابراتی و اطلاع‌رسانی که بخصوص در دو دهه اخیر همه جهان را پر کرده است به‌عنوان کالای فرهنگی خرید و فروش می‌شوند و توقع این است که نیازهای فرهنگی را برآورند. درست بگویم همه نیازمندی‌های لغیره ما نیازهای فرهنگی - تکنیکی است با این قید که دیگر تمییز و تفکیک میان حاجات لذاته و لغیره بسیار دشوار شده است و اگر نیازهایی را نیاز لذاته بدانیم این نیازها در پوشش‌هایی از نیازهای لغیره پوشیده شده‌اند چنانکه اگر خوراک و پوشاک نیازهای لذاته ما باشد بسیاری از مردم این زمان به جای خوردن غذا و پوشیدن لباس غذای مد می‌خورند و لباس مد می‌پوشند. حتی در جاهایی که برای رعایت سنن و احکام دینی لباس خاص طراحی می‌شود طراحی‌ها از تأثیر مدخواهی و مد دوستی برکنار نمی‌ماند. مد دوستی همواره و صرفاً ناشی از ذوق تنوع خواهی و تفنن طلبی نیست. مدهای زندگی کنونی را در حقیقت طراحان مد به مصرف‌کنندگان پیشنهاد نمی‌کنند بلکه تکنولوژی فرهنگ کالای فرهنگی - و از جمله مدها - را تولید می‌کند. این تکنولوژی سفارش نمی‌پذیرد بلکه خود به استقلال تولید می‌کند و هرچه تولید می‌کند، مصرف می‌شود. در عصر ما دیگر قانون تولید و مصرف حاکم نیست. نه فقط این قانون از اعتبار افتاده و تمییز میان نیاز لذاته و نیاز لغیره دشوار شده است بلکه این تکنولوژی اطلاعات است که هر روز نیاز تازه‌ای در ما پدید می‌آورد. در این وضع دیگر شئون فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی وجود آدمی را نمی‌توان از هم تفکیک کرد. به این جهت مرزهای میان علوم انسانی و اجتماعی در هم ریخته و مسائل این علوم با هم درآمیخته است. در جامعه کنونی دیگر مسائل صرف اقتصادی یا اجتماعی و فرهنگی وجود ندارد بلکه هر مسئله‌ای به همه این صفات متصف می‌شود. شئون جامعه کنونی کاملاً در هم تنیده‌اند چنانکه اگر تا چندی قبل در عالم انتزاع به آسانی می‌توانستیم سیاست را از اقتصاد و اقتصاد را از فرهنگ جدا کنیم امروز این

انتزاع و تفکیک بسیار دشوار شده است و مگر نمی‌بینیم که کتاب‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و تاریخ و اقتصاد از فلسفه پر شده است. در این وضع، اقتصاد که اقتصاد جهانی و اقتصاد توسعه شده است چگونه می‌تواند نظر از سیاست و آداب و رفتارها و مناسبات اجتماعی بردارد. آثارهای یک، اقتصاددان معتقد به بازار آزاد را ببینید. او که چندان به جهانی شدن و اقتصاد توسعه نمی‌اندیشد در مباحث اقتصاد هم از فلسفه جامعه‌شناسی و حقوق دل بر نمی‌دارد. راستی چه شده است که فوکو فلسفه را مثل مورخان و به صورت تاریخ می‌نویسد و بسیاریند فیلسوفانی که نوشته‌هایشان به ادبیات می‌ماند. مؤسسان حوزه فرانکفورت اول جامعه‌شناس بودند بعد که دیدند فیلسوفند نام مؤسسه خود را مناسب با این درک و دریافت تغییر دادند و فلسفه را به آن نام افزودند. این سیر بسوی همسانی و یکپارچگی چنانست که گویی جهان دارد به وضع امت واحده اوایل باز می‌گردد که در آن هر چیز همه چیز است با این تفاوت که این بار به جای طبیعت، تکنولوژی اطلاعات ضامن وحدت می‌شود.

۲- فرهنگ و فناوری اطلاعات تعبیر مبهمی است. فناوری اطلاعات شاید قابل تعریف دقیق نباشد اما بر سر معنی و مفهوم و مصداق آن کم‌وبیش توافق داریم. چنان که در مورد فرهنگ هم مد و رسم شده است که می‌گویند فرهنگ بیش از ۵۰۰ تعریف دارد و اهل نظر در مورد آن اختلاف دارند و هر کسی چیزی از فرهنگ می‌گوید و اظهار امیدواری می‌شود که در این مورد توافقی حاصل شود و البته این امید و آرزو در مورد فرهنگ هیچ وقت برآورده نمی‌شود و توافق و تفاهم به دست نمی‌آید یعنی فرهنگ چیزی نیست که بشود آن را در یک تعریف گنجانند و با تعریف آن را معرفی کرد. این امر تقریباً به نظر محال می‌رسد. محال به معنی فلسفی‌اش در اینجا منظور است یعنی این تمنا، تمنای محال و بی‌وجهی است که بخواهیم امری را که فراگیر است و بر ما احاطه دارد تعریف کنیم.

تعریف همواره تعریف چیزی است که ما می‌توانیم بر آن احاطه پیدا کنیم. تعریف در محیط و قلمرو فهم و درک ماست. اگر چیزی خارج از درک و فهم ما باشد قابل تعریف نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم خدا چیست و کیست بلکه می‌توانیم به وجود او پی ببریم و وجودش را تصدیق کنیم. معانی «خوب» و «زیبا» هم به بیان منطقی در نمی‌آید زیرا مشهورتر از خوب و متداول‌تر از آن هیچ چیزی نیست. همه هم خیال می‌کنیم که خوب را به خوبی می‌شناسیم و می‌دانیم که چیست ولی وقتی می‌پرسیم این بدیهی روشن و معلوم چیست بیان آن مشکل می‌شود. ما نمی‌دانیم چگونه باید خوب را تعریف کنیم اما در مورد فرهنگ و تکنولوژی اطلاعات مطلب فرهنگ قدری روشن است. تکنولوژی اطلاعات را که ما نساختیم و وقتی خواستیم آن را بگیریم گرفتن آن با موانع و بهانه‌گیری‌هایی مواجه شد. این مقاومت‌ها و نفی‌ها و ایستادگی‌ها قدری هم جنبه سیاسی داشته است. شاید هم بهتر باشد بگوییم که بیشتر جنبه سیاسی داشته است بدون فرهنگ نه فقط مخالفت ممکن نیست بلکه هیچ چیز نمی‌توان گفت. همان مخالفت‌ها و بهانه‌گیری‌ها هم نشانه این بود که هنوز آمادگی و تهی‌ی برای قبول تکنولوژی اطلاعات وجود نداشته است چنان که ما اینجا اول کامپیوتر خریدیم بعد فکر کردیم که چگونه باید از آن استفاده کنیم و چه فوایدی از آن عاید می‌شود. در ابتدا به عنوان چرتکه در بانک‌ها از آن استفاده کردیم بعد به تدریج قدری آموختیم که



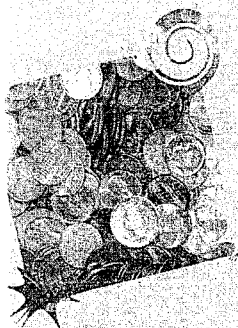
چه بهره‌هایی می‌توانیم از آن ببریم.

وقتی گفته می‌شود که تکنولوژی فرهنگ خاص خود دارد مراد این است که یک نوع آمادگی برای قبول و برخوردار شدن از تکنولوژی و به کار بردن آن لازم است. در کشورهای توسعه‌نیافته یا بهتر است بگوییم در کشورهای در حال توسعه قه‌ری از طریق مصرف تکنولوژی اطلاعات، دارند به سمت توسعه می‌روند و عجب نیست که این توسعه به نحو نامتعادل و خطرناک صورت می‌گیرد و شاید کار در مواضع و مواقعی به فاجعه بکشد اما به هر حال تکنولوژی اطلاعات به سرعت در حال بسط است و این بسط همه جهان را بدون اینکه مجالی برای تأمل بگذارد رو به نوعی توسعه می‌برد. این توسعه را می‌توان دوپینگ تکنیکی خواند. پس یک معنی این است که تکنولوژی اطلاعات مستقل از فرهنگ نیست و باید مسبق به یک فرهنگ یا ملازم با آن باشد. یعنی تکنولوژی اطلاعات اقتضای فرهنگی خاص دارد و کم‌وبیش معلوم است که این فرهنگ چیست. این فرهنگ، فرهنگ مصرف و کاربرد اشیاء تکنیکی است هرچند که در جهان توسعه‌نیافته این فرهنگ در همه جا به یک اندازه گسترش نیافته نباشد اما می‌تواند و باید گسترش یابد.

هم‌اکنون هم این فرهنگ عنصر اساسی در فرهنگ عمومی همه جامعه‌هاست. وقتی از فرهنگ و تکنولوژی فناوری اطلاعات بحث می‌شود شاید بگویند این فرهنگ، فرهنگ تاریخی اقوام جهان را نابود می‌کند. در فلسفه، به خصوص در فلسفه معاصر بعضی صاحب‌نظران که کم‌وبیش در ایران هم شناخته شده‌اند، معتقدند که سنت‌ها به توسعه تکنولوژی و علم روی خوش نشان نمی‌دهند. مثلاً گنون منشأ علم و تکنولوژی جدید را شیطانی می‌دانست. به نظر او علم و تکنولوژی جدید ما را از معارف حقیقی دور می‌کند. گروه دیگری هستند که فکر می‌کنند یا می‌پندارند که فرهنگ و تکنولوژی دو امر جوهری مستقل و متباینند یعنی فرهنگ یک امر ثابت است. تکنولوژی هم جای خود دارد و این هر دو حق است و هر دو را می‌توان مالک شد و در صورتی که لازم باشد باید بین این دو هماهنگی پدید آورد. این رأی به همان نسبت که شیوع دارد نیندیشیده و ظاهرینانه است. یک رأی دیگر این است که فرهنگ هیچ کشور و قومی با علم و تکنولوژی منافات ندارد. بر وفق این رأی بحث میان نسبت میان تکنولوژی و فرهنگ منتفی می‌شود. تکنوکراسی با این رأی مناسبت دارد که در حقیقت رأی مطاع در همه جهان و بخصوص در جهان توسعه‌نیافته است. در این وضع تکنیک بر فرهنگ مقدم شده است. علاوه بر سه نظری که عرض شد می‌توان نظر چهارمی را هم فرض کرد و آن این است که فرهنگ و فلسفه و تفکر با تکنولوژی ارتباط مستقیم ندارند یعنی نه این با آن میزان می‌شود و نه آن از این می‌زاید اما هر دو در باطن به هم پیوسته‌اند و وجود اولی شرط وجود و قوام دومی است. در پنجاه شصت سال اخیر ما به انحاء و صور گوناگون گرفتار این بحث بودیم که نظر و عمل چه ارتباطی با هم دارند. حرف‌های زیادی هم در این زمینه زده شده که از آنها خرمی از سوء تفاهم به وجود آمده است. یکی از سوء تفاهم‌ها ناشی از این بوده است که به طور کلی ربط و ارتباط امور را به ربط و نسبت منطقی تحویل کرده‌اند یعنی وقتی میان چیزها نسبت منطقی ندیدند ربط و نسبت را منکر شدند گویی نسبت و نسبت‌ها منحصر به نسبت منطقی است. مثلاً گفتند فلسفه و تکنیک ارتباط منطقی با هم ندارند. پیداست که با آموختن فلسفه، تکنولوژی پدید نمی‌آید و درس‌ها و یا مسائل فلسفه و تکنیک چندان از هم دورند که تصور نسبت میان آنها

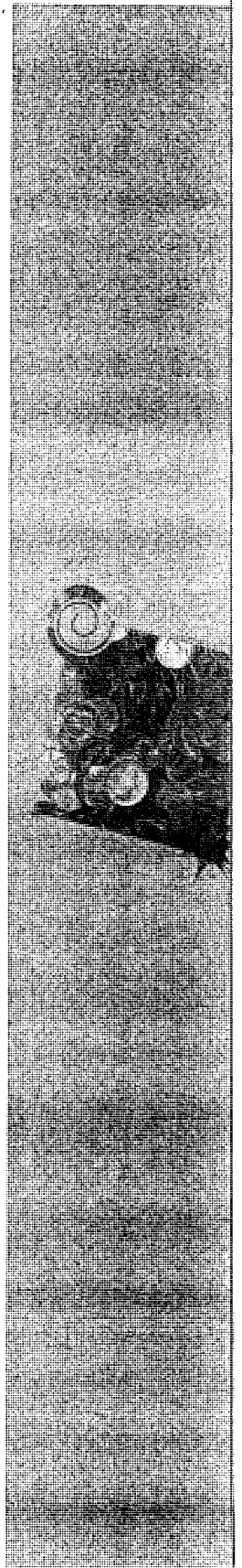


محال می‌نماید اما بحث این است که آیا برای بودن تکنولوژی و نظم تکنیک و حفظ آن شرایط فکری و تفکر خاصی لازم است یا کافی است که برویم فنون تکنولوژی را بیاموزیم و اطلاعات آن را خریداری کنیم تا به مقصد توسعه یافتگی برسیم. مطلب این است که تفکر اولاً حدود امکانات علم و عمل را معین می‌کند و ثانیاً به آدمی سکون وطمأنینه و اعتماد به نفس و عقل خاص می‌بخشد و راه نشان می‌دهد و می‌آموزد که چگونه چیزها در جای خودشان قرار می‌گیرند و می‌توانند در جای خودشان به کار بروند. این هم نظری است که در آن به نحوی نسبت میان فرهنگ و تکنولوژی اطلاعات بیان شده است اما اکنون که ما وارد در عصر تکنولوژی اطلاعات شده‌ایم یک نگاه دیگری هم می‌توانیم به این امر بکنیم. آنچه گفته شد به جای خود قابل تأمل است اما می‌توانیم بررسی کنیم که میان تفکر و تکنولوژی اطلاعات و آینده بشر چه مناسبتی وجود دارد و اگر اولی حذف شود تکنولوژی اطلاعات چگونه آینده بشر را رقم خواهد شد؟ سه پاسخ زودتر به ذهن متبادر می‌شود. پاسخ مشهور و شایع پاسخ متخصصان است. آنها خوش‌بینانه می‌گویند تکنولوژی اطلاعات مرحله کمال علم و فرهنگ بشر است و آینده خوبی برای بشر رقم خواهد زد و اگر تهدیدهایی هم باشد این تهدیدها را باید به فرصت تبدیل کرد. اینها اگر بگویند که چگونه می‌شود تهدیدها را به فرصت مبدل کرد و مثال‌هایی بزنند و راهنمایی‌ها و راهگشایی‌هایی بکنند که چگونه و در چه مواردی تهدید به فرصت تبدیل شده است و می‌شود، سخنشان سخن خوب و موجهی خواهد بود و آدمیان نیز بدون زحمت و دشواری به فواید بزرگ دست پیدا می‌کنند. تهدیدها کم‌وبیش معلوم است که چیست اما فرصت‌ها حتی در وهم و خیال متعین نشده است. در مورد این فرصت‌ها نه فقط اهل نظر سخن‌ها دارند بلکه کسانی از میان کارشناسان هم به مشکلات توجه کرده‌اند. پژوهش‌هایی مثلاً در دانشگاه استنفورد شده و به این نتیجه رسیده‌اند که تکنولوژی اطلاعات آدمیان را به تنهایی و انزوا می‌کشاند و به افسردگی مبتلا می‌کند. بعضی هم نتیجه پژوهش را تعدیل کرده و گفته‌اند که نه، این تکنولوژی مردم را به افسردگی مبتلا نمی‌کند ولی در اینکه مردمان را به انزوا می‌برد حرفی نیست. نکته دیگر این است که تکنولوژی اطلاعات در خطی افتاده است که تن را از ما می‌گیرد. در جهان مجازی تکنولوژی اطلاعات ما به تصاویر تبدیل می‌شود و منحصرأ با تصاویر سروکار پیدا می‌کنیم. ما با علم مجازی (من نمی‌دانم که آیا درست است که لفظ Virtual را مجازی ترجمه کنیم یا نه؟ فعلاً ترجمه رایج آن مجازی است. نمی‌دانم بهترین ترجمه آن چیست) وارد عالم مجازی می‌شویم. آیا تکنیک و متافیزیک به هم رسیده‌اند؟ یا قدرت علمی - تکنیکی بشر به حدی رسیده است که با وهم خود هر تصرفی که بخواهد در ماده به عمل می‌آورد. این حادثه هر چه باشد، حادثه عجیبی است. آیا سخنی که از افلاطون تا نیچه بسط یافته است دارد تکرار می‌شود؟ افلاطون می‌گفت از تن رها می‌شویم و به عالم مثال سفر می‌کنیم. آنجا عالم عقل است. عالم دیدار آنجاست. به نظر افلاطون تن زندان نفس و عقل است و بشری که سقوط کرده و در ماده و تن گرفتار شده است باید به عالم جان پرواز کند اما وقتی به نیچه می‌رسیم او خوار دارندگان تن را ملامت می‌کند و نگاه داشت تن را تذکر می‌دهد. بر اثر این تذکر بود که اخلاف نیچه در قرن بیستم «تن» را به عنوان یک مسئله فلسفه کشف کردند. به اعتبار دیگر هم می‌توان گفت که شاید او از دور می‌دانسته است که مدرنیته و تکنولوژی مدرن تن را نه از راهی که افلاطون آن را نفی کرد بلکه با



تحویلی چیزها به سلسله‌ای از روابط موهوم دور خواهد انداخت. البته هنوز در فلسفه معاصر مسئله تن و جان، بخصوص بعد از مرلوبوتی فرانسوی که او دوباره بحث تن را مطرح کرد، یکی از مسائل بسیار مهم به شمار می‌رود. من از فمینیسم و مسائلی که اخیراً در قلمرو آن مطرح شده است حرفی نمی‌زنم. اشاره کردم که بعضی فیلسوفان در بحث از اینترنت مسئله تن و جان و روان را دوباره به نحوی مطرح کرده‌اند. البته در کشور ما هنوز راجع به تکنولوژی اطلاعات تحقیق مهمی صورت نگرفته است و نمی‌دانیم که این سودا با ما چه خواهد کرد و ما با آن چه می‌توانیم بکنیم. من هم شاید در این مورد زیاده‌روی می‌کنم ولی به هر حال باید مسئله تکنولوژی اطلاعات و سروکار با آن را مطرح کرد و درباره آن اندیشید. بحث در معنی اخلاقی ترک تن نیست. افلاطون می‌خواست اصالت عالم عقل را اثبات کند. نیچه می‌دید که جهان علم و تکنیک چندان انتزاعی می‌شود که جان را خوار می‌دارد و تن را در عین تن‌پروری فراموش می‌کند. این فراموشی در تکنولوژی اطلاعات صورت صریح پیدا می‌کند.

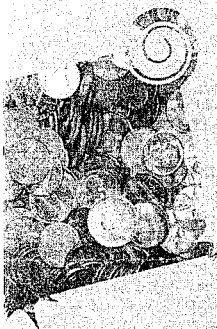
گویی ما شروع کرده‌ایم که دوباره تن را نفی کنیم و به عالم مجازی برویم. عالم عقل افلاطون سایه‌ای داشت و دنیای ما سایه آن عالم بود گویی ما در مفارهای هستیم که سایه‌های عالم حقایق روی دیوار آن نمایان می‌شود و این سایه‌ها در نظر ما واقعیت و موجود جلوه می‌کند. ما مثل کسانی هستیم که در سینما نشستیم و فیلم می‌بینیم. عالم ما عالم تصویرهاست. اصل تصویرها کجاست؟ اصل تصویرها در عالم بالا یعنی در عالم ایده و در عالم مثال است اما اکنون که به عالم مجاز و مجازی می‌رویم در قیاس با طرح افلاطونی جریان معکوس شده است. این بار ما هستیم که عالم تصاویر را می‌سازیم. این ما هستیم که از روی هیچ و بدون هیچ مثالی و با صرف نظر از موجودیت عالم، تصویرها می‌سازیم و خود را در پناه آن رها می‌کنیم. ما اکنون سایه عالم مثال نیستیم بلکه عالم تصاویر ساخته و پرداخته ماست. افلاطون می‌گفت ما که در زمین زندگی می‌کنیم ساخته و پرداخته عالم مثالیم. الان قضیه برعکس شده است. ما، مایی که هیچ‌کس نیست، مایی که هیچ تعینی ندارد هم سلطان و هم رعیت جهان مجازی است. این تصویرها به کدام شأن از زندگی ما پاسخ می‌دهند؟ این عالم مجازی با وجود و زندگی ما چه نسبتی دارد؟ این تصاویر همه زندگی ما یا جزء غالب زندگی ما شده است. ما اگر یک ساحت وجودی داشتیم و صرف گذران زندگی بودیم اصلاً به اینجاها نمی‌رسیدیم و در این بحث‌ها وارد نمی‌شدیم. اینها هم برای ما مشکل ایجاد نمی‌کرد ولی ما چیزی بیش از این هستیم. وقتی بحث از تکنولوژی می‌شود حتی وقتی صحبت از علم می‌شود همه به فایده نظر داریم و در حد خود این معنا درست است زیرا که بشر در گذران زندگی نمی‌تواند از فایده فارغ باشد و به فایده نیندیشد. بشر به بهبود زندگی می‌اندیشد و اندیشه بهبود زندگی را نمی‌توان نفی کرد اما آیا بشر محدود در همین اندیشه است؟ اگر بشر سودای سود و زیان دارد باید استعداد تمییز و تشخیص مصلحت و مضرت و سود و زیان را هم داشته باشد. هیچ موجودی غیر از انسان از سود و زیان حرف نمی‌زند و حساب سود و زیان نمی‌کند. می‌گویید حیوانات هم سودمند و مضر را تشخیص می‌دهند. آنها در بعضی موارد که با شیء مفید یا مضر مواجه شوند، مفید بودن یا مضر بودن را درمی‌یابند یعنی آنها وقت دقت ندارند بلکه هر جا در موقع و وضعی که هستند با درک بی‌واسطه، سود و زیان را تشخیص می‌دهند. این انسان است که آینده‌بین و مصلحت‌اندیش است.



فرشتگان و حیوانات مصلحت‌بینی و مصلحت‌اندیشی ندارند. انسان هم با مصلحت‌اندیشی انسان نشده و به فرهنگ دست نیافته است. انسان چون تفکر و فرهنگ دارد معاش خود را سامان می‌دهد و البته نظم معیشت و معاملات هر زمانی و هر دورانی شکلی و صورتی داشته که آن شکل و صورت جلوه فرهنگ و تفکر بوده است. در دوره جدید هم فرهنگ و تفکری که در ظاهر با تکنیک هیچ ارتباطی ندارد تکنیک و جهان‌تکنیکی را پدید آورده یا زمینه‌پیدایش این جهان شده است. فلسفه و تفکر جدید و از جمله آنها فلسفه کانت تکنولوژی نیست اما علم و مدیریت و نظم و سیاستی که بر اثر آن به وجود آمده تکنیک است. به شرط آنکه تکنیک را با ابزار و اشیاء تکنیک اشتباه نکنیم. مدیریت و علم و سیاست و حتی شئونی از فرهنگ هم به ذات تکنیک تعلق دارند. تکنیک امری وراء ابزار تکنیک است. ابزار را ما به کار می‌بریم اما تکنیک در اختیار ما نیست. البته ابزار هم یک سره در اختیار ما قرار ندارند ولی ظاهر این است که آنها ملک و داشته ما هستند و می‌توانیم آنها را بخریم و بفروشیم و به کار ببریم. اگر اشیاء تکنیک ملک ما هستند تکنیک ملک ما نیست. تکنیک کار خود را انجام می‌دهد و به راه خود می‌رود و در زمان تجدد، گردش چرخ زندگی به گردش آن وابسته شده است. نکته‌ای که در مورد تفکر و تکنیک گفتم ظاهراً ما را از بحث اصلی جدا و دور کرد.

می‌گفتم که یکی از حوادث مهم در تاریخ جدید ورود به عالم مجازی و جدا شدن و قطع ارتباط با تن و تنهایی است. شاید عجیب بنماید که در عالم تکنیک و تصرف در ماده بگویند بشر از تن جدا مانده است. این معنی را به دشواری می‌توان توضیح داد. اجمالاً می‌گویم که آدمی سه شأن و ساحت دارد و در هر دوره‌ای از تاریخ یکی از این ساحت‌ها غالب می‌شود. سه ساحت عبارتند از ساحت معاش و ادب دنیا، ساحت ادب دین و ساحت ادب حق یا ساحت‌های شریعت و طریقت و حقیقت یا علم و فلسفه و معرفت قلبی و... یعنی آدمی علاوه بر ساحت معاش که ساحت زندگی هر روزی و سودای سود و زیان و مصلحت و مضرت است، ساحت‌های

دیگری نیز دارد. در شرایطی ما می‌توانیم و باید فارغ از مصلحت‌بینی و فارغ از سودای سود و زیان بسر ببریم. کانت این معنی را در اخلاق و حتی در هنر قاعده و اصل قرار داد. به نظر او ما موجودی هستیم اخلاقی که فارغ از سود و زیان تکلیف اخلاقی را درمی‌یابیم. اگر در فعل خود سود و زیان را در نظر آوریم اخلاقی نیستیم. اخلاق ورای سود و زیان و مصلحت‌بینی است. این نظر کانت است و کانت فیلسوفی است که بنیانگذار تمدن جدید و آموزگار مدرنیته است. او راهگشاست و اگر تعلیمات او نبود ما نمی‌دانیم تاریخ غربی چه سیری پیدا می‌کرد. نمی‌گویم کانت بر حسب اتفاق به وجود آمده است. او در تاریخ غربی مقامی دارد که می‌توان گفت اگر نظیر تعلیمات او و دیگر متفکران آغ از عصر تجدد نبود شاید هیچ یک از سازمان‌ها و نهادهای فعلی جهان جدید نمی‌توانست وجود داشته باشد. ره‌آموزی فلسفه در کار علم و تکنیک و سیاست در نظر من امر روشن و بدیهی است. آینده بشر در خریداری و به دست آوردن تکنولوژی و مصرف اشیاء تکنیک خلاصه نمی‌شود بلکه بشر چون تفکر دارد صاحب تکنولوژی شده است. چنان‌که گفته شد بشر یک ساحت دیگری هم دارد که ورای اخلاق است و از اخلاق هم بالاتر است و آن ساحت، اخلاق و اخلاقی بودن بشر را ممکن می‌کند. این ساحت، ساحت مهر و معرفت و حق‌بینی است. اکنون مجال ورود



تفصیلی در این مبحث نیست. این مقدمه را گفتم تا مقدماتی برای اثبات این معنی پیدا کنم که چگونه در دوران غلبه ساحت معاش و مصلحت از تنهایی آدمی و جدا شدن او از تن سخن می‌گوییم. همه می‌پذیریم که در عصر تکنولوژی اطلاعات به سر می‌بریم. من نمی‌توانم به عنوان دانشجوی فلسفه خوشحال باشم که علم به اطلاعات تبدیل شده است. توجه کنیم که با این تحول ارزش‌ها در هم می‌ریزد و مهم و غیر مهم از بین می‌رود. اطلاعات علمی نوعی کالا است و می‌دانیم که اطلاعات علمی را می‌توان خریداری کرد. همچنین با نظر در وضع خرید و فروش اطلاعات علمی می‌توان دریافت که اطلاعات به سمت قدرت میل کند. در جایی که امکانات و شرایط پژوهش وجود دارد تکنولوژی هم هست و البته بهتر می‌توان از اطلاعات استفاده کرد و شاید مردمی هم نتوانند به درستی از این اطلاعات استفاده کنند. به هر حال این حادثه مبارکی نیست که علم به اطلاعات مبدل شده است. درست است که در این شرایط بسیاری از کارها و مخصوصاً بهره‌برداری‌ها و برخوردارگی‌ها آسان شده است. اکنون این گفته بعضی فیلسوفان که از صد سال پیش می‌گفتند تکنیک علم است و علم تکنیک است با تبدیل علم به کالای اطلاعات در عمل هم ثابت شده است ولی ما اینجا در صدد اثبات این مدعا نیستیم. در شرایط کنونی باید در اندیشه تاریخ و آینده بشر بود. در این بحبوحه‌ای که ما هستیم اگر بتوانیم به آزمایش جان و نه از سر غرور و پرمدهایی دریابیم که متجلی شدن در تکنیک لایق شأن آدمی نیست، شاید بتوانیم از فناوری بهره‌برداری کنیم. فناوری اطلاعات و به طور کلی تکنیک و تکنولوژی در حیات بشر به مرحله‌ای از بسط رسیده است که بدون توجه به مقدمات فلسفی نیز می‌توانیم تصدیق کنیم که تکنیک در اختیار ما و مال ما نیست. اگر حقیقتاً به این معنی و به نسبت خود با تکنیک تذکر پیدا کنیم این تذکر می‌تواند ما را نجات دهد و مهیا سازد که با تکنولوژی، به نحوی کنار آییم. اگر می‌پنداریم که ما زمام تکنولوژی را در دست داریم و آن را به هر راهی که بخواهیم می‌توانیم ببریم بدانیم که تکنولوژی زمامش را به دست ما، مای فارغ از تفکر و تأمل نمی‌دهد بلکه تکنیک به راه خود می‌رود و ما را بیشتر در این پندار فرو می‌برد که ما همه کاره هستیم، ما همه چیز دانیم. تکنولوژی مال ماست. این پندار غالب و شایع که تکنیک مال ماست و ما اختیار داریم و می‌توانیم هر استفاده‌ای از آن بکنیم و مطلوب‌ترین استفاده‌ها را از آن می‌بریم و از شرور و مفسد آن پرهیز می‌کنیم و اجازه نمی‌دهیم که در راه بد به کار برود، از آثار و جلوه‌های مکر تاریخ و غفلت از غلبه تکنیک است. ورود وسائل تکنیک در زندگی همگان و استفاده از آن، این پندار را موجب شده است که ما صاحب و مالک تکنیکیم.

در این وضع، با این تلقی که علم حقیقت است و با اعمال و اطلاق آن بر جهان و موجودات تکنولوژی ساخته می‌شود همه چیز به تکنیک سپرده شده است. ولی علم طرح تصرف و تسخیر است و به این جهت نه فقط بر تکنیک تقدم ندارد بلکه فرع تکنیک و صورتی از آن است. با اینکه علم از ابتدا طرح تکنیک بوده اما تا دهه‌های اخیر که تکنولوژی در وجه نرم‌افزاریش بیشتر به علم شبیه شده است تقدم علم بر تکنیک ظاهرتر بوده است. اما اکنون تکنولوژی دیجیتال یکسره عدد و محاسبه است. در این عالم هر چه هست مجاز است. مجازی که ملاک و میزان و حتی منشأ انتزاع در جایی ندارد. دیروز آدمی با طرح ریاضی به جهان صورت مناسب یا نامناسب می‌داد. اکنون



زمان، صرف زمان غلبه و صورت دادن به جهان نیست. اگر دیروز ریاضیات و طرح فیزیک ریاضی به صورت تکنولوژی درمی آمد اکنون این تکنولوژی است که صورت وهمی و مجازی پیدا می کند و ما نیز در این صورت پذیری شریک می شویم. دیروز تن با داشتن اشیاء تکنیک و مصرف آنها متمتع می شد. اکنون تن در برابر یک صفحه کوچک از یاد رفته است و همه چیز در یک عالم مجازی جست و جو می شود. تن و جهان هر دو در عالم مجازی معلق شده اند. آدمی که پیش از این به زمین و آسمان تعلق داشت اکنون در عالم مجازی مقام کرده است یا می پندارد که می تواند مقام کند. پرورش و سرگرمی و عشق و امید و کسب و کار او همه در عالم مجازی صورت می گیرد. تکلیف درست و نادرست و عهد و وفای او هم در این عالم معین می شود. در خوب بودن یا بد بودن این عالم بحث نمی کنیم اما ساده لوحی است که آن را کمال همه عوالم و بهترین آنها بدانیم. قبلاً اشاره شد که کسانی این عالم را با عالم افلاطون که در آن تن را در قبال عالم مثالی به چیزی نمی گیرند قیاس کرده اند. درست است که تن در عالم مجازی فراموش می شود اما این عالم، عالم معقول افلاطونی نیست بلکه می توان آن را صورت نهایی جهان دکارتی دانست. دکارت تن و روان را دو جوهر متباین دانست و بنای عالم بشری را بر خودآگاهی که خودآگاهی روان است قرار داد. در طرح دکارتی عالم در ظاهر تن و ماده اهمیتی چندان بیش از آنچه در عالم افلاطونی داشت، ندارد. تفاوت این است که عالم عقل و روان دکارت شباهت به عالم وسطای افلاطونی یعنی عالم ریاضیات دارد. عالم علم و خودآگاهی دکارتی اگر از ابتدا عالم مجازی نبوده است استعداد تبدیل به چنین عالمی را داشته است چنان که می توان گفت نیچه در حقیقت در برابر دکارت از تن و حقوق آن دفاع کرده است. یعنی با پیش آمد عالم دکارتی و اصالت یافتن خودآگاهی در زندگی بشر است که صرافت طبع و طبیعی زیستن تحت الشعاع طرح های علمی تکنیکی می شود. صرافت طبع را با غفلت اشتباه نکنیم عالم طراحی شده علمی تکنیکی، جهان روزمرگی فرد منتشر است نه جهان تذکر و بیداری. توضیح مطلب این است که آدمی دو نسبت با موجودات دارد یا موجودات برای آدمی دو نحوه وجود دارند. در نسبت اول آدمی به صرافت طبع با موجودات به سر می برد اما در نسبت دوم موجودات در برابر او قرار می گیرند و به صورت مسئله درمی آیند. پیداست که همیشه و همواره این هر دو نسبت بوده است اما در جهان دکارتی که جهان جدید، صورت بسط یافته آن است، طبع بشر نیز تابع خودآگاهی می شود. در این عالم غفلت و مشغولیت ممکن است به نهایت برسد و مردمان دیگر وقتی برای خلوت کردن با خویش و غمخواری خویش نداشتند باشند و پیداست که این وضع با صرافت طبع تفاوت دارد. در اینجا مجال توضیح این نکته دشوار نیست. مختصر این که وقتی خودآگاهی به صورت جهان اطلاعات مجازی درمی آید آدمی از وجود و تن خود و از زندگی طبیعی رها می شود و یکسره به عالم وهم و مجاز می پیوندد. اگر فرهنگ فضایی است که بشر در آن می تواند با آسمان و زمین پیوند و ارتباط داشته باشد در عالم مجازی اثر فرهنگ کم و کمتر می شود یا جهان مجازی جای فرهنگ را می گیرد و قائم مقام آن می شود. با پدید آمدن این فرهنگ نسبی که تاکنون میان تفکر و فرهنگ و معاش وجود داشت معکوس می شود. از این پس فرهنگ و تفکر رسمی تابع عادات زیستن در عالم مجازی است.

۳- مسائل ادبیات و فرهنگ و ورزش و انتشارات و به اصطلاح رسانه ها (که به درستی نمی دانم

لفظ رسانه از کجا آمده و چرا و چگونه مقبول همگان قرار گرفته است. رسانه در لغت چنانکه در فرهنگ فارسی معین آمده است بمعنی حسرت و افسوس و تأسف است. اما این لفظ به ندرت در زبان به کار می‌رفته است. ظاهراً لفظ شایع جدید را بقیاس با مال و تابه ساخته‌اند. چندان دشوار است که حتی اندیشه طرح آنها خاطرها و اذهان را پریشان می‌سازد. تلقی رایج و شایع این است که جهان اطلاعات و جامعه رسانه‌ای جامعه فرهنگی است. مشکل این است که نمی‌دانیم و نمی‌توانیم به وضوح تصور کنیم که فرهنگ این جامعه چیست. پاسخ آسان و مشهور این است که روزنامه و کتاب و کامپیوتر و رادیو و تلویزیون و فیلم و دوربین و وسائل و ظروفی هستند که ما هرچه بخواهیم در آنها می‌ریزیم و هر پیامی را به واسطه آنها می‌رسانیم. بزرگترین حسن این جواب آرام‌بخش بودن آن بر اثر معاف شدن از تفکر است و شاید این بزرگترین حسن تنها حسن آن باشد! البته وقتی در قلمرو مفاهیم بسر می‌بریم این پاسخ درست است ولی به محض اینکه در صحنه تاریخ پا بگذاریم سخن یا به زبان دیسکوریس (گفتار و گفتمان و هیچ تعبیر دیگر فارسی نمی‌نویسم زیرا این تعبیرها با گفته و تعبیر و قول و زبان و... اشتباه می‌شود و می‌دانیم که در عرف و شهرت اینها را وسیله تفهیم و تفاهم می‌انگارند ولی دیسکوریس زبان متناسب با گوش است و به آسانی در گوش‌ها می‌نشیند و می‌گیرد) ادا می‌شود یا مهجور می‌ماند و خواننده و شنیده نمی‌شود. دیسکوریس زبان قدرت است و در دیوار جهان در کارند که همه به این زبان سخن بگویند و به این زبان بنویسند. اولین اشتباهی که ممکن است در فهم این نکته پیش آید این است که زبان قدرت را زبان اهل قدرت ظاهر و قدرتمندان سیاسی و اقتصادی بدانند. بی‌تردید قدرتمندان زمان از زبان قدرت سود می‌برند اما آنها صاحب این زبان نیستند و آن را در اختیار ندارند بلکه به آن تسلیم شده‌اند. زبان قدرت زبانی است که عین قدرت است نه اینکه قدرت را از بیرون کسب کرده باشد. این زبان لازم نیست که زبان فصاحت و بلاغت باشد چنانکه گاهی خشک و بی‌رمق و آشفته و شلخته و هرزه هم می‌شود. به مناسبت بگویم که زبان فعلی ما در افت و خیز دیسکوریس شدن قدری دچار ضعف و پریشانی شده است. می‌دانید چرا دیروزی‌هایی که تا کلاس ششم ابتدایی درس خوانده بودند فارسی را درست می‌نوشتند و امروزی‌ها از دانشگاه هم که بیرون می‌آیند شاید از نوشتن چند سطر فارسی درست ناتوان باشند؟ در نامه‌های اداری نظر کنید. ببینید در صد نامه چند نامه بی غلط پیدا می‌کنید. فکر می‌کنید که اگر ساعات درس دستور زبان را بیشتر کنند همه فارسی‌دان و درست نویس می‌شوند؟ نه، گناه از دانش آموزان و دانشجویان و کارمندان نیست. زبان سرکشی می‌کند و روی آشنایی نشان نمی‌دهد. زبان خشمگین و برآشفته است زیرا به اقتضای بسط تکنیک آهنگ قدرت دارد و به آسانی به آن نمی‌رسد. شاعران و نویسندگان می‌توانند زبان را از عسرتی که به آن دچار شده است نجات دهند. زبان که زنده شود فرهنگ در همه حوزه‌هایش جان می‌گیرد.

۴- اگر حوزه‌های مهم فرهنگ را سینما و تلویزیون و روزنامه و مدرسه و دانشگاه و کامپیوتر و ورزش بدانیم در نظر اول هریک از اینها را ماهیتی ممتاز و صاحب صفاتی خاص می‌شناسیم. در مدرسه و دانشگاه، علم و آموزش اصل است. سینما و تلویزیون نام هنر دارند یا به هنر می‌پردازند. روزنامه و کامپیوتر هم اطلاع‌رسانی می‌کنند اما ورزش ضامن سلامت تن و روان و سالم‌ترین تفریح و تفریح است و شاید با آن روح جوانمردی نیز تقویت شود. ما عادت کرده ایم که وقتی محصول

آموزش و تربیت مدرسه و دانشگاهمان خوب از آب در نمی‌آید گناه را به گردن روش آموزش و آموزگار و نبودن وسائل بیندازیم یا عیب‌های ورزش و روزنامه و ارتباطات را به صاحبان رسمی آنها و بطور کلی به عوامل بیرونی نسبت دهیم. مهم اینکه همه هم این قبیل توجیحات را می‌پذیرند زیرا پیداست که مثلاً مدرسه آموزش و آموزگار خوب و وسائل مناسب می‌خواهد و اگر این وسائل نباشد کار لنگ می‌شود. روزنامه بد را هم صاحبش بد کرده است و اگر نوشته خوب در آن می‌آورد روزنامه‌اش خوب می‌شد و مگر این حرف‌ها روشن و بدیهی نیست؟ ولی مهم این است که چرا این وسائل فراهم نمی‌شود و اگر اتفاقاً در مورد یا مواردی فراهم شود آیا فکر می‌کنیم که امر اتفاقی دائمی شود. ما وقتی می‌شنویم علم به اطلاعات علمی تکنیکی تبدیل شده و ما در عصر فناوری اطلاعات بسر می‌بریم باد در غیغب می‌اندازیم و فخر می‌فروشیم و حتی شاید خدا را شکر کنیم که در عصر کمال و ترقی علم که همان عصر فناوری اطلاعات باشد به دنیا آمده‌ایم گویی غایت وجود آدمی بهره مندی او از تلفن همراه و اینترنت و... است. این خرسندی‌ها و مفاخرت‌ها در جای خود بیهوده و بی‌وجه نیست به شرط اینکه بدانیم پیشرفت تکنیک بسط یک مساحت از وجود ایشان است و علاوه بر این علمی که به فناوری اطلاعات مبدل شده است مستقل از..... و خواست ما به راه خود می‌رود و کار خود می‌کند و ما را نیز با خود به جایی که نمی‌دانیم کجاست و در آنجا بر سرمان چه می‌آید می‌برد. خوشا به حالمان. می‌گوییم تلویزیون نسبت به مضمون برنامه‌هایش بی طرف است. چرا نمی‌بینیم که یا بی طرف نیست و اگر بی طرف بود بی تأثیر و بی مشتری است. می‌توان ذکر و ورد و دعا و نیایش را به تلویزیون برد و آنجا را متبرک کرد و به زیور کلمات قدسی آراست و حتی از تلویزیون برای آموزش معارف دینی فی‌الجمله استفاده کرد، اما اهل ذکر و فکر خلوت خود را دارند و در آن خلوت تلویزیون و کامپیوتر راهی ندارد و هیچ‌کاره است.

روزنامه و تلویزیون نه فقط آراء همگانی بلکه فلسفه و فکر و هنر و سیاست را در اختیار گرفته‌اند. اینها همه باید با موازین ایدئولوژیک تطبیق داده شوند تا اگر با آن موازین نمی‌سازند سر جای خود نشانده شوند. مرزهای آزادی خیلی محدود نیست اما مثلاً فلسفه نباید با مسلمات و مشهورات سیاسی و ایدئولوژیک مخالف باشد و علم هم نمی‌تواند به اصول اساسی جهان موجود و احیاناً به مقدسات سیاسی عصر فارغ از امر قدسی، تعرض کند یعنی گاهی علم هم که قوام و تاج این عالم است حق بی احتیاطی ندارد و مطلق العنان نیست.

در مورد ورزش چه بگوئیم؟ ورزش به زبان دیسکورس چه ربطی دارد؟ سخن از ربط و بی ربطی مگوئیم.

جهان چون خال و خط و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

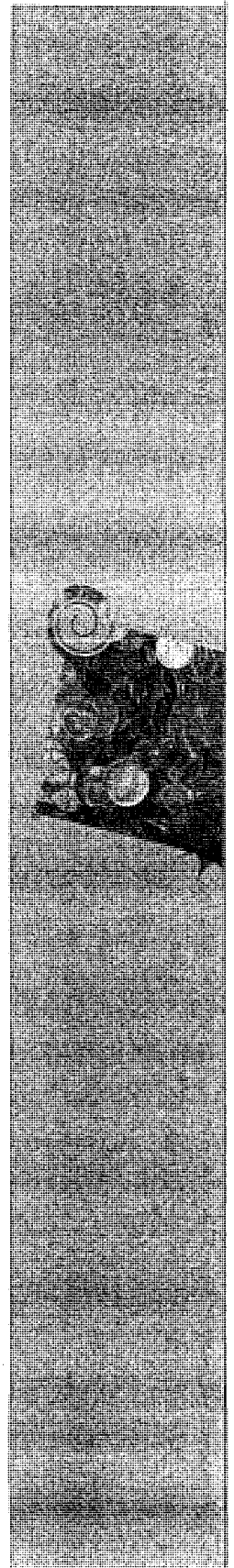
ورزش در جهان کنونی معنی جدید و مقام ممتازی پیدا کرده است و مگر می‌توان مثلاً فوتبال را از جهان کنونی حذف کرد؟ می‌گویند نه نمی‌توان حذف کرد و چرا حذف کنیم بلکه می‌پرسیم که چرا فوتبال به این درجه از اعتبار و اهمیت رسیده است. معمولاً می‌پندارند که چون فوتبال را دوست می‌داریم و تماشا می‌کنیم اهمیت یافته و بهمین جهت حذف شدنی هم نیست. البتة لازمه رونق داشتن فوتبال این است که کسانی آنرا دوست بدارند و تماشا کنند. در این نکته هم شک نیست که

فوتبال با زندگی همه مردم جهان درآمیخته است و به تعبیری جزئی از جهان ما و لازمه زندگی در عصر حاضر شده است. چون چنین است فوتبال این همه هواخواه دارد نه اینکه چون مردمان فوتبال را دوست می‌دارند یک عنصر مهم در زندگی عمومی شده باشد. فوتبال فقط یک بازی نیست بلکه میدان قدرت و سیاست و تجارت و آدم فروشی و مایه غم و شادی و بیم را مستمر صدها میلیون نفر دوستدار فوتبال است و عجیب نیست که همه به فکر افتند که از آن بهره‌برداری کنند و بخواهند سوار بر آن به مقصد خویش بروند. بهره‌برداری از فوتبال و ورزش بطور کلی در مواردی ممکن و میسر است. آنها که با گردش زمان و جهان می‌گردند امکان‌های بیشتر برای بهره‌برداری دارند اما کسانی که حال و هوای این جهان را نمی‌شناسند یا آن را به چیزی نمی‌گیرند چه بهره‌ای از آن می‌توانند ببرند. می‌ماند گروه مردمی که این جهان را می‌شناسند و می‌دانند که از کوره راه‌های موجود در آن می‌توانند راهی به بیرون بیابند. آنها می‌خواهند که ورزش، ورزش باشد.

فوتبال زمان ما گرچه در عین بازی بودن وجهی از قدرت و سیاست و تجارت است اگر با نظر وجود بین و وحدت‌شناس منظور شود جلوه‌ای از فرهنگ جهان کنونی است. درست است که فوتبال یک تجارت پر سود است و هرگز آدم‌ها را در دوران برده‌داری به بهای گزافی که اکنون می‌فروشند نمی‌فروختند و نمی‌خریدند اما تجارت و سود تنها حقیقت و غایت فوتبال نیست و اگر بود در بعضی کشورها حکومت‌ها مبالغ گزافی برای فوتبال هزینه نمی‌کردند و صدها میلیون نفر با گذشتن یک توپ از خط دروازه اندوهگین و گریان یا شاد و دست افشان نمی‌شدند. ما با تماشای فوتبال صرفاً اوقات فراغت خود را نمی‌گذرانیم بلکه به فوتبال بیشتر از آن جهت نیاز داریم که وجود ما را با جهان بازی تکنیک سازگار می‌سازد. بازی تکنیک برای کسانی که با عالم تکنیک بیگانه‌اند سرگیجه آور است ولی فوتبال که هم بازی است و هم تکنیک ما را مهیا می‌سازد که در گردش دوار آور گردونه تکنیک قرار خود را حفظ کنیم.

می‌بینیم که فوتبال دیگر صرف ورزش و بازی و تماشا نیست هرچند که بازیکن فوتبال ورزشکار است و فوتبالیست‌ها در میدان، بازی می‌کنند و تماشاگران تماشاگر بازی‌اند ولی این تماشاگری با تماشاگری یونانیانی که در المپ به تماشای المپید می‌رفتند تفاوت دارد چنانکه پهلوانان المپ هم صفت و مقامی غیر از نامداران فوتبال دارند و بهره‌برداری سوداگران از بازی‌های المپ با بهره‌برداری از فوتبال کاملاً متفاوت بود. آنجا قهرمانان به افتخار می‌رسیدند و تماشاگران را شاد می‌کردند؛ فروشندگان هم کالاهای خود را می‌فروختند. با اینکه در کار هیچیک از سه گروه شائبه‌ای نبود یونانیان تماشاگران را برترین گروه می‌دانستند زیرا که در رفتن به المپ سودای هیچ سودی نداشتند و صرفاً برای تماشا می‌رفتند. فوتبال هم تماشاگر و بازیکن دارد و سودهای کلان از آن عاید می‌شود و برای دیدن آن هم دیگر به المپ نباید رفت بلکه بدون هیچ تکلفی به خلوت خانه‌ها می‌آید و هزار سودا با خود می‌آورد پس چرا و چگونه نگویند که فوتبال فرهنگ است.

ما که همه به مدرسه رفته‌ایم یا می‌رویم؛ برنامه‌های تلویزیون را می‌بینیم؛ روزنامه می‌خوانیم و مسابقات ورزشی را تماشا می‌کنیم و با کامپیوتر سرگرم می‌شویم کار عیب نمی‌کنیم بلکه درس می‌آموزیم و وقت فراغت را می‌گذرانیم و احیاناً آموزش و تفریح را توأم می‌کنیم اما یک لحظه درنگ کنیم و از خود بپرسیم اگر این کارها را نکنیم چه کنیم و آیا می‌توانیم راه دیگر برگزینیم و کار



دیگر بکنیم؟ اینها همه لازمه زندگی ما شده است یا بزودی خواهد شد. ما گاهی در مقام تعارف با خود و شاید با نظر رمانتیک و کمال بین فرهنگ را مقام آزادی و اختیار می خوانیم و چون به ذات خود نظر می کنیم در برابر علم و تکنیک و ورزش و همه رسوم و آداب خود را آزاد می یابیم و به این اعتبار در هر تاریخ و زمانی که باشیم می توانیم در برابر ضرورتها و تحمیل های خارجی «سر خویش گیریم و راه مجانبت در پیش» اما اگر در مقام ذات، این امر ممکن باشد، مجال تاریخ دست و پاگیر است. ما ناگزیریم درس های مدرسه و نوشته های روزنامه و گفتارها و تصاویر رادیو و تلویزیون و مجازهای کامپیوتر را مصرف کنیم. ما بجایی رسیده ایم که به مصرف فرهنگ هم نیاز پیدا کرده و این مصرف عادتمان شده است و در این مصرف کردن از اسراف هم ابایی نداریم و بی فرهنگی که مصرف می شود فرهنگ خوبی نیست و خوب است تحقیق کنیم که این فرهنگ چیست یا این چه فرهنگی است که آن را مصرف می کنند. از این فرهنگ و از عالمی که فرهنگ آن مصرف می شود باید آزاد شد. دین و هنر و تفکر راه این آزادی را نشان می دهند و آن را روشن می کنند و پشتوانه روندگان راه و بنیانگذار و نگهبان خانه فردای آنانند.

شاید بهتر و مناسب تر بود که در این صفحات به عقل تکنیک که ضامن و راهبر استفاده مناسب از تکنولوژی و مصرف درست وسائل تکنیک است بپردازیم، زیرا وقتی می خواهیم در بحث نظم معاش و مصرف وارد شویم ناگزیر باید به عقل تکنیک رجوع کنیم. عقل تکنیک، روح و خلاصه فرهنگ متجدد است و مردمی که از آن برخوردارند بیشتر و بهتر از فوائد تکنولوژی بهره مند می شوند و حتی از بعضی مضرات آن هم کناره می گیرند. اما به نظر می رسد که در دنیای مصرف تکنولوژی اطلاعات، مجال عقل تکنیک هم تنگ شده است. چنان که جهانی شدن تقریباً بی مدد عقل تکنیک صورت می گیرد. گویی تکنیک قوت و قدرتی یافته است که دیگر به عقل هم نیاز ندارد. این قدرت اگر در مسیر ویرانگری قرار گیرد معلوم نیست که چگونه مهار می شود آیا به این وضع می اندیشیم؟

رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه دانشگاه تهران



درستایش از فیلسوف فرهنگ

مراسم بزرگداشت اندیشمند معاصر رضا داوری اردکانی در تجلیل از چهار دهه تلاش فکری - فلسفی این استاد فلسفه روز پنجشنبه، ۲۳ آبان‌ماه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برپا شد.

دکتر اعوانی رییس موسسه در این مراسم در سخنانی با اشاره به خاطراتی از دوران آشنایی‌اش با داوری اردکانی، گفت: داوری اردکانی در فرهنگ ما بسیار تأثیرگذار بوده و با تمام جریان‌های فکری که در ایران گذشته‌اند، از نزدیک آشنا بوده و درباره‌ی آن‌ها موضع‌گیری کرده و نوشته است. او افزود: قرن ما از برخی جهات منحصر به‌فرد است، بویژه از لحاظ تفکر و مواجهه ما با غرب. اما این ۵۰ سالگی که داوری اردکانی در طی آن، کتاب و مقاله نوشته و به تألیف پرداخته، بسیار از لحاظ فکری، فرازوشیب دارد و تقریباً در آثار او، کم‌تر نخله‌ای را می‌توان پیدا کرد که از آن نوشته باشد دکتر مصطفی محقق داماد در سخنانی با اشاره به عنوان «فیلسوف فرهنگ» برای داوری اردکانی و نیز با اشاره به این مفهوم در زبان عربی معاصر و مفهوم «ادب»، به دو خطبه از نهج‌البلاغه توجه داد و اظهار داشت: هر کس می‌خواهد پیشوای جمعیتی باشد، باید خودش را قبل از هر کس آموزش دهد و باید تأدیب‌کننده خودش با عمل باشد؛ نه با زبان، و کسی که خودش را به ادب واداشته است، او را باید تکریم کرد و او سزاوار بزرگداشت است.

وی افزود: در فلسفه داوری اردکانی، جدا از همه‌ی ویژگی‌ها و ضدغرب‌بودنش، آنچه برای من مهم است، ادب، شرح صدر، حوصله و تحمل اوست که در مقابل مهم‌ترین توهین‌ها، تحمل کافی داشته و پرخاش نکرده است. او مستفیض به فیض حق است؛ چون آدم پرتحمل و مؤدبی است؛ در حالی که بی‌انصافی‌های زیادی علیه او وجود دارد. و خدا کمک کند به ما که فضای علمی را به بی‌ادبی نکشایم.

محسن جهانگیری هم در اظهاراتی با توجه به گفتمانی داوری اردکانی در مقدمه‌ی یکی از آثارش، درباره‌ی قابل فهم کردن زبان فلسفه برای جوانان امروزی، به صورتی که فلسفه جرح و قلب نشود، گفت: داوری اردکانی علاوه بر

فلسفه، انسانی والا، مسؤولیت‌پذیر و اجتماعی است. او شبیه تصویری است که فرانسویس بیکن از فیلسوف دارد، که می‌گوید، فیلسوف باید در جامعه باشد و از علمش در جهت رفاه حال مردم استفاده کند؛ نه این‌که فقط در یک جا بنشیند و فکر کند و در اداره‌ی جامعه تأثیر نداشته باشد.

دکتر کریم مجتهدی نیز در سخنرانی خود گفت: داوری اردکانی واقعا فیلسوف فرهنگ است. اما فیلسوف فرهنگ نوعی تکرار امر مکرر است و هر فیلسوفی اگر فیلسوف است، فیلسوف فرهنگ است. فلسفه یک رشته‌ی میان‌رشته‌یی یا یک شیء نیست؛ فلسفه فعل تفکر است، که اگر در رشته‌های دیگر نباشد، به درد نخواهند خورد. در طب، ریاضی، فیزیک و سیاست، که زجمله علوم صوری است اگر فلسفه نباشد هدف بلندی وجود نخواهد داشت و در نهایت دانشمندی نخواهیم داشت. فلسفه آن انگیزه‌های درونی است، تفکر ناگفته است، آن حرکت مزمز است که در زیر هر فکر و عملی باید خود را متجلی کند. فیلسوف همیشه در راه است و هیچ‌وقت نمی‌رسد و همان در راه بودن، به علم و زندگی تحرک می‌دهد. فیلسوف و فلسفه انگیزه‌ی پژوهش هستند. فیلسوف می‌تواند بی‌نام باشد و چهره‌ای نداشته باشد؛ اما بازهم فیلسوف باشد.

در این مراسم پیام سیدمحمد خاتمی نیز خوانده شد، که در آن آورده بود: بزرگداشت داوری اردکانی، بزرگداشت خرد، اخلاق و معرفت است و نقش ممتاز این بزرگوار در نیم قرن حیات علمی ایشان نقش انکارناشدنی است.

سپس ابراهیمی دینانی در سخنانی گفت: فیلسوفان را باید از سخن آن‌ها شناخت. به تعداد فیلسوف، تعریف فلسفه داریم. اساساً فلسفه به پرسش می‌پردازد و آنجا که پرسش نیست، فلسفه هم نیست. پرسش‌های بنیادینی مثل آغاز چیست، انجام کجاست، سرنوشت چیست، واقعیت چیست، حقیقت کدام است، خودی چیست، این‌ها پرسش‌های فیلسوف است و فیلسوف باید به این‌ها پاسخ گوید. این پرسش‌ها هرچه بنیادی‌تر، فلسفی‌تر، دینانی عنوان کرد: داوری اردکانی بحق فیلسوف فرهنگ و بزرگ عصر ماست. او فیلسوفی است که ژرف‌اندیش است، که به خوبی می‌اندیشد، دغدغه‌ی فلسفه دارد و فلسفه برای او جدی است.

حداد عادل نیز در سخنانی گفت: داوری اردکانی استاد ما بود و این اتفاق مبارکی بر سر راه من بود. در آن زمان، روشنفکری غالب برابری با مارکسیست بودن و حداقل سوسیالیست بودن بود. اما ما در کلاس درس او، با روشنفکری روبه‌رو بودیم که در پی این اوصاف و برجسب‌های رایج زمانه به دور بود. روشنفکر بود؛ اما تکرارکننده‌ی شعارهای بر سر زبان‌ها نبود، او مبلغ مارکسیسم نبود. دانشجو در کلاس درس او، بیش از هر چیز، طعم تفکر را می‌چشید.

در ادامه، پیام کمیسیون ملی یونسکو توسط محمدرضا سعیدآبادی - دبیرکل این کمیسیون - خوانده شد. در بخش پایانی مراسم لوح‌های تقدیر و هدایایی به داوری اردکانی اهدا شد.

سپس رضا داوری اردکانی در سخنانی گفت: چندی پیش در مجلسی، از یک استاد معماری تجلیل کردند و او در همان مجلس، دار فانی را وداع گفت. من معنی این واقعه را می‌فهمم. بودن در چنین مجلسی و شنیدن چنین سخنانی از حد یاقوت من بیرون است. من یک روستایی ساده هستم که با کتاب انس پیدا کردم و البته این شرف کمی نیست. بزرگواری که این‌جا سخن گفتند، به گراف سخن نمی‌گویند؛ اصلاً من چیزی و کسی نیستم که در مورد من گراف‌گویی شود. یک طلبه‌ی ساده‌ی فلسفه هستم؛ اما حرف‌های‌شان را باور می‌کنم، که اگر نکنم، جسارت کرده‌ام به آن‌ها. من ۵۷ سال معلمی کردم و ۵۰ سال قلم زدم؛ کاری که کردم، از روی اعتقاد و با اعتقاد بوده است؛ به این جهت، تواضع بیهوده نمی‌کنم. اما حقیقتاً در آنچه گفتند، احسان بود. جزء مهم کار من ناشی از علاقه و رغبت بوده است. من اگر هر کاری را رها کنم، جز به فلسفه و مطالعه به معنی بسیط لفظ نمی‌پردازم.

من چیزی نداشتم؛ ولی می‌خواستم معلم باشم. نظرها مختلف است. کسانی هم مثل خود من - البته با معنی مختلف - معتقدند که چنین مجلسی نباید گرفته شود. به هر حال، آن‌ها هم نظری دارند؛ چرا تحمل نکنم؟ شما آمدید و لطف کردید؛ در ازای این لطف، بگذارید دیگران هم قهری داشته باشند. من فلسفه و علم را هیچ‌وقت تابع ملاحظات هیچ‌کس نکردم. در نوشتن فلسفه، ادب کردم و رعایت کردم و تواضع؛ اما فلسفه را برای چیزی نوشتم.



به بی‌سوادی علمی رسیده‌ایم

نشست نقد و بررسی مجموعه دانش معاصر یا حضور حسین معصومی همدانی، محمدرضا خواجه‌پور، هومن پناهنده، رضا رضایی در محل شهر کتاب برگزار شد. حسین معصومی همدانی در این نشست اظهار داشت: این کتاب‌ها هشت جلد است که در مقوله "علم" برای همگان قرار می‌گیرد البته ما برای واژه همگان هم تعریفی را ارائه کرده‌ایم به این معنا که هر کس در حد دیپلم باشد و علاقمند به این مباحث می‌تواند کتاب‌ها را درک کند.

وی ادامه داد: در این مجموعه، زبان به شکلی شسته رفته به مخاطب عرضه شده و از واژه‌گزینی علمی و توانایی‌های زبان فارسی نیز استفاده شده است به اضافه اینکه از واژگان مقبول در آن علم و اصطلاحات جا افتاده نیز استفاده شده است. معصومی همدانی یکی از اهداف این سلسله مباحث را در این می‌داند که باعث «همگانی نویسی» در ایران شود و در این باره ادامه داد: سعی ما در این مجموعه این است که بگوییم این کتاب‌ها منحصر به ترجمه نماند و افرادی بیایند و این همگانی نویسی را ترویج دهند البته با برخی از دوستان هم در این باره صحبت‌هایی کرده‌ایم.

معصومی همدانی در بخش دوم صحبت‌هایش به ترجمه کتاب "نقشی بر سنگ" ماندانا فرهادیان و کتاب "کوانتوم" که خودش ترجمه کرده اشاره کرد و افزود: درباره کتاب نقشی بر سنگ باید بگوییم که من تا به حال کتابی به این جذابی در حوزه کامپیوتر نخوانده‌ام. کتابی که به من بگوید کامپیوتر چیست یعنی هدف نویسنده این است که نشان دهد کامپیوتر بیش از آنکه سخت افزارش مهم باشد منطقی‌اش مهم است. وی می‌گوید: با هر ابزاری می‌شود کامپیوتر ساخت این نویسنده کامپیوتری از چوب و فتر ساخته برای اینکه نشان دهد اساس کار کامپیوتر مقدم بر "ماده"‌ای است که از آن ساخته می‌شود و خاطرات او این بود که اساس کارش را در چند فصل توضیح دهد. به نظر من فصلی که در این کتاب به هوش مصنوعی می‌پردازد بسیار جذاب است. وی ادامه داد: کتاب دیگر که توسط خود من ترجمه شده "کوانتوم" نام دارد. امروزه، نه فقط زندگی ما به لحاظ فیزیکی زندگی کوانتومی است بلکه اگر نظریه کوانتومی نبود زندگی ما به این شکل همراه کشف نبود.

هنر برشمرده خسروپناه در ادامه به بیان انتقادات درباره آرای فردید پیرامون نگاهش به فلسفه یونان و به تبع آن فلسفه اسلامی، و ضدیت فردید با ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخت.

احمد رهدار نیز به سخنرانی پیرامون مسئله «فلسفه و زمان» پرداخت که در آن اشاراتی به چرایی و چگونگی پدیده‌های جهان در فهم فلسفی داشت. در روز دوم همایش علیرضا قائمی‌نیا با کلیشه‌ای توصیف کردن برخی نظرات پیرامون کل تاریخ تفکر غرب اظهار داشت: سنت‌گراها می‌گفتند قرن جدید را که پس از یونان شکل گرفته باید مورد تردید قرار داد و از سوئی در دوره جدید هم روشنفکران مدرن سنت دینی را رد کرده‌اند که هر دو تفکر کلیشه‌ای دارند چرا که هم سنت و هم دنیای جدید غرب ماهیت و هویت پیچیده‌ای دارد و نمی‌توان کل تاریخ تفکر را بروز یک طاعوت و سر و ته یک کریاس بدانیم. به گفته وی، فردید متأثر از هایدگر در فلسفه است و مباحث زبانی را مطرح می‌کند که در آن واژه‌شناسی حائز اهمیت است چرا که از واژه‌ها به معنا می‌رسیم.

قائم‌نیا تصریح کرد: فردید از این ادعا بی‌بهره نیست که می‌گوید تفکر واقعی را باید در عقل اسلامی جستجو کرد که از تفکر غربی و یونانی فراتر است. سلیمان حشمت نیز در دومین روز این همایش با بیان اینکه در نظر فردید غرب لزوماً غرب جغرافیایی نیست از عنوان کرد: با تشریح معنای غرب‌زدگی توسط فردید یک جور استفاده سیاسی و ایدئولوژیک از آن می‌شود که تأثیر نامطلوبی بر معاصران گذاشت و این وضع نیت فردید نبوده است.

آخرین سخنران این همایش دو روزه محمد رجیبی رئیس مؤسسه فرهنگی کشورهای عضو اکو بود که با انتقاد از قضاوت‌ها و نگاه‌هایی که پیرامون متفکران وجود دارد، گفت: کسانی که امروز به متفکران دشنام می‌دهند آیا می‌توانند خودشان نظری بدهند که بیانگر اوضاع امروز باشد.

وی به انتقاد از یکی از سخنرانان روز نخست همایش پرداخت و اظهار داشت: فلسفه قضاوت انتخاباتی، بازی استقلال و پرسپولیس و دکان نیست. رجیبی که درباره نسبت فردید با انقلاب اسلامی سخن می‌گفت، خاطر نشان کرد: حرف فردید به بعد از انقلاب یا قبل از انقلاب ربطی ندارد و ۲۰ سال قبل از انقلاب این حرف‌ها را می‌زد و زمانی غرب را نفی می‌کرد که ایران پایگاه غرب بود. در این همایش به مقالات برگزیده هدایایی داده شد.

در چهار جلسه قبل، همایش‌هایی پیرامون هایدگر، نیچه، فوکو و حسین نصر برگزار شده بود و صاحب‌نظران در این باب ایراد سخنرانی کرده بودند.



فردید؛ اضطراب تاریخی

همایش «آنان که می‌اندیشند» با موضوع نقد و بررسی اندیشه‌های «سیداحمد فردید» در تالار عضدی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه دانشگاه علامه طباطبایی برگزار شد. در این همایش دو روزه حسین کجویان، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، احسان شریعتی، فرزند دکتر علی شریعتی، عبدالحسین خسرو پناه، مدرس حوزه و دانشگاه و همچنین احمد رهدار، دکترای علوم سیاسی به ایراد سخنرانی پرداختند. کجویان در سخنان خود با عنوان «شرایط امکانی ظهور فردید» زمینه‌های اجتماعی، تاریخی، فکری و نظری برای پدیدار شدن اندیشه فردیدی را مطرح کرد. کجویان ظهور افرادی چون علی شریعتی، جلال آل‌احمد و سیداحمد فردید را نوعی اضطراب تاریخی دانست که اگر این‌ها هم به‌وجود نمی‌آمدند، افراد دیگری، ظهور می‌کردند که همین اندیشه‌ها را بیان کنند.

استاد دانشگاه تهران، رسیدن فلسفه هایدگر به ایران با اندکی تأخر زمانی و مطرح شدن آن از سوی فردید را که اندیشه‌اش در «غرب‌زدگی» نوشته جلال آل‌احمد متجلی است زمینه دوم شرایط امکانی ظهور فردید دانست.

به زعم کجویان، عمده تفاوت شریعتی و آل‌احمد با فردید در این است که هیچ فردی در ایران جز فردید نتوانسته چنین گسست رادیکالی نسبت به تجدد را مطرح کند؛ هرچند که خود فردید نیز این کار را کامل انجام نداد.

احسان شریعتی نیز در این همایش «قرائت فردید از هایدگر» را محور سخنرانی خود قرار داد و ضمن بیان نقاطی از زندگی فردید، احتمال دیدار فردید و هایدگر را بنابه گفته خانلری، دور از ذهن ندانست.

شریعتی حرف سیاسی فردید را شبیه نظرات پیرمردهای مبتلا به بیماری پارانویا دانست و اظهار کرد: آراء هایدگر در جهان از طریق سارتر شناخته شد و در ایران نیز اندیشه‌های فردید با کتاب «غرب‌زدگی» آل‌احمد تبیین شد.

عبدالحسین خسرو پناه در سخنان خود با عنوان «هندسه معرفتی فردید» پنج محور اندیشه وی را دیدگاهش نسبت به فلسفه غرب، فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی، روشنفکری دینی و تفکر



زنانه شدن عرصه هنر

نشست «زنانه شدن عرصه هنر» با حضور سارا شریعتی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. در ابتدای نشست سارا شریعتی با طرح این پرسش که اساساً «زنانه شدن در هنر یعنی چه؟» منظور من از زنانه شدن یا فمینیزاسیون اصطلاحی است که سال‌های ۷۰ و ۸۰ در کشورهای فرانسه زبان مطرح شد. کشورهایی که در زبانشان مؤنث مذکر دارند. و این محصول اتفاقی است که زبان را عرصه‌ای ختنی نمی‌دانند. آنها لایحه‌ای را تحت عنوان «زنانه کردن نام‌های مشاغل» در اکثر کشورهای فرانسه زبان به تصویب رساندند که به واسطه آن شغل‌ها هم در زبان مذکر و مؤنث شد. از آن زمان به بعد «زنانه کردن» وارد ادبیات و ژورنالیسم شد. وی اظهار داشت: پس من زمانی که می‌گویم پدیده‌های زنانه شده به دو نکته اشاره و نظر دارم یک افزایش «کمی» و بعد دفاع از امکان اینکه قاعده مؤنث و مذکر را ما بتوانیم در دستور زبان استفاده کنیم. پس سوال من مشخصاً در دو حوزه است، نخست مصرف هنری و دوم تولید هنر. و اینکه آیا می‌توانیم چیزی به نام هنر زنانه نام ببریم یا نه؟ وی ضمن اشاره به اینکه چارچوب میحث او پیرامون نظریه‌های «بی‌یر بوردیو» و مشخصاً بحثش به سه کتاب «اورتان»، «عشق یا قواعد هنر» و «تمایز» است، افزود: من بحتم در دو حوزه مصرف و تولید این گونه پی می‌گیرم که نخست اروپا را به عنوان یک متن بنیان گذار مورد بررسی قرار می‌دهم، و این کار را با مثال آوردن از مقاله‌ای تحت عنوان «چرا هنرمندان بزرگ زن نداریم» نوشته «لیندا ناکلین» که سال ۱۹۷۰ به رشته تحریر درآمده است. او در این مقاله می‌گوید چرا ما در تاریخ هنرمندان بزرگ زن نداریم؟ شریعتی در پاسخ به این پرسش با بیان نظر «لیندا ناکلین» ادامه داد: در این مقاله به دو پاسخ اشاره می‌کند پاسخ اول که موضع فمینیستی دارد از این دریچه وارد می‌شود که مورخان مردان بودند و طبیعتاً زنان را حذف کردند و البته خود «لیندا ناکلین» در این مورد موضع می‌گیرد و آن را نمی‌پذیرد و اینکه زنان نیستند محصول غیبت تاریخی آنان است و آنان به مشغولیت‌های خانوادگی می‌پردازند تا کار اجتماعی. آنها از آموزش هم محروم هستند که در هنر بسیار مطرح است. شریعتی تصریح کرد: دومین مسأله‌ای که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود و آن را یکی از دلایل غیبت زنان می‌داند عدم برخوردار بودن از «نیوگ هنری» است.



نسخه شناسان قدرشناس

کتاب «روضه‌الانوار» خواجهی کرمانی با تصحیح محمود عابدی در مرکز پژوهشی میراث مکتوب رونمایی شد. در این نشست مظاهر مصفا - استاد زبان و ادبیات فارسی - با اشاره به وجود ۴۰۰ هزار نسخه‌ی خطی فارسی در شبه قاره گفت: این آثار متعلق به ۹۰۰ سال مدنیت ایران زمین هستند و کسی نیست که به این نسخه‌ها توجه کند. ما نسخه‌شناس نداریم و شاید به تعداد انگشتان دست باشند کسانی که بنشینند و دانشجو را راهنمایی کند. اگر این کار (نسخه‌شناسی) تعطیل شود، هزاران نسخه‌ی خطی فارسی در گنجینه‌ها می‌پوسد. از سوی دیگر، دانشجویان هم برای دسترسی به این نسخه‌ها مشکلات دارند و از مشکلات تصحیح و تحقیق متون، دسترسی نداشتن به نسخه‌های خطی فارسی است و اگر این ۹۰۰ سال را از دست بدهیم، چه ملتی هستیم؛ ملتی نوپا و بدون مدنیت. این کاری است که دانشگاه‌ها باید انجام دهند. در ادامه، محمود عابدی - مصحح کتاب «روضه‌الانوار» خواجهی کرمانی - نیز در سخنانی گفت: خواجه شاعر درجه دومی بود؛ اما شناخت شعر او، هم برای شناخت شعر سعدی مهم است و هم در شناخت شعر حافظ و نیز شناخت فاضله‌ی خواجه شخصیت استثنایی و عجیبی است. به نقاشی علاقه داشته و موسیقی را خوب می‌شناخته؛ اما از جهتی چون شاعر ساکن در یک مکان مشخص نبوده و مثل حافظ شاعر قومی نبوده، به یک معنا شاعری شکست خورده است. او به هر طرف رفته؛ اما نتوانسته تصمیم بگیرد در نهایت به کدام طرف باید برود و این خسروانی برای ادبیات ماست. خواجه عارف نیست؛ اگر عارف بود، این قدر از این شاخه به آن شاخه و از این ممدوح به آن ممدوح و از این شهر به آن شهر نمی‌رفت. هیچ شاعری به اندازه‌ی او، اسم شهرهای مختلف در شعرش نیامده است. زبان او، زبان تصوف عرفانی نیست؛ چون از نظر دل، متزلزل است. همچنین در پایان جلسه، مظاهر مصفا در پاسخ به پرسشی درباره‌ی نشانه‌گذاری در شعر گفت: حافظی که شاملو چاپ کرد، اولین متنی بود که نشانه‌گذاری شد. این نشانه‌گذاری در شعر گاهی سبب ابهام می‌شود و فهم و ابتکار خواننده از دست می‌رود. من از اول، مخالف نشانه‌گذاری بودم؛ چون معتقدم این کار برای خواننده تنگی تفکر ایجاد می‌کند و بهتر است که در متون شعر و نثر، از آن استفاده نکنند.



حدیث بیداری

کتاب «حدیث بیداری»، زندگی‌نامه‌ی سیاسی - علمی امام خمینی (ره)، در بلگراد رونمایی شد. در ابتدای این مراسم که در سالن بوریسلاو پکیچ در محل دائمی نمایشگاه‌های بلگراد برگزار شد، سیدمرتضی میرحیدری - سفیر جمهوری اسلامی ایران - از چاپ این اثر به عنوان گامی در زمینه آشنایی بیش‌تر دو ملت نام برد. وی با اشاره به استقبال گسترده مردم صربستان از کتاب‌هایی که در زمینه انقلاب اسلامی به چاپ رسیده است، بیان کرد: ملت صربستان نیز همچون ایرانیان از فرهنگ مقابله با زورگویان برخوردارند. میرحیدری نفی ظلم و استبداد را بزرگ‌ترین خدمت امام خمینی (ره) به جامعه مستضعفان جهان معرفی و اظهار کرد: پیام امام (ره) مختص جامعه مسلمین نیست و به همه جهانیان مربوط می‌شود. مهرداد آگاهی - ریزن فرهنگی کشورمان - نیز از کتاب «حدیث بیداری» به عنوان مرجعی برای آشنایی با تاریخ معاصر ایران نام برد و افزود: مطالعه تاریخ معاصر ایران، بخصوص تاریخ ۵۰ سال گذشته ایران، بدون آشنایی با شخصیت والای امام خمینی (ره) ممکن نیست. میلنا رادولویچ - مترجم کتاب - هم سخنران بعدی بود، که گفت: معرفی کامل شخصیت امام (ره) در یک کتاب نمی‌گنجد و در این کتاب تنها به صورت مختصر به بیان ویژگی‌های شخصیتی رهبر کبیر انقلاب پرداخته شده است. او با اشاره به این‌که ایران در تمام دنیا با نام امام خمینی (ره) شناخته می‌شود، ایشان را پایه گذار ایران امروزی معرفی کرد. در ادامه، اولیور پوتزیتسا - مترجم کتاب «ولایت فقیه» - با اشاره به این‌که اطلاعات مردم صربستان درباره ایران و امام خمینی بیش‌تر بر اساس مطالب مندرج در روزنامه‌ها و رسانه‌های غربی بوده، این منابع را مغرض و نادرست معرفی کرد و به معرفی کتاب‌هایی پرداخت که بعد از انقلاب اسلامی در این زمینه در صربستان به چاپ رسیده است. او انتشار کتاب «حدیث بیداری» را نقطه عظمی در مسیر آشنایی ملت صربستان با تاریخ معاصر ایران قلمداد کرد و آن را فرصت مناسبی برای آشنایی با دیدگاه‌های ایرانیان در زمینه انقلاب اسلامی و شخصیت امام خمینی معرفی کرد. او در ادامه به بیان ویژگی‌های شخصیتی امام خمینی پرداخت و از انقلاب اسلامی ایران به عنوان اولین انقلاب ضدامپریالیستی که به پیروزی رسیده و سه دهه برپاست، نام برد.



وجه معنوی شعر

دانشگاه تهران بار دیگر میزبان قیصر امین پور شد. دکتر حکمت الله ملاصالحی در این مراسم به ایراد سخن پرداخت و گفت: هیچ مسؤولیتی در جهان بزرگتر از مسؤولیت انسان بودن و هیچ بودنی سوگناکتر از انسان بودن نیست، هرکسی که آمد، از بار مسؤولیت انسان بودن شانه خالی نکرد، کسی آمد و کسی رفت؛ و آن کسی که آمد و شانه خالی کرد، کسی آمد و کسی رفت؛ امین پور کسی بود، کسی آمد و کسی رفت. او با اشاره به گفتهی ارسطو دربارهی هنر و خلاقیت، یادآور شد: به گفتهی ارسطو، امری اتفاقی نیست که شعر، هنر تلقی می شود. به گفتهی ارسطو، شعر تعریف پذیر نیست و در میان شاخه های هنری، هیچ هنری بحث برانگیزتر از شعر نیست؛ اما سرشت شعر چیست؟ کسی نمی داند. سرشت و ماهیت طبع شاعرانه و حضور شاعرانهی انسان در عالم به گونه ای است که همچنان تسلیم ناپذیر در برابر همه ی نقدهای ما ایستاده است. شعر تنها آن وجه گفته نیست؛ آن سکوت مقدم بر شعر، مهم تر است. شعر مثل وحی از سکوت می آید؛ سکوتی که از جان عالم برخاسته است، سکوتی که خدا با نغخه ی معنوی خود در ما دمیده است؛ بنابراین، یک وجه شعر معنوی است و آن چه به زبان می آید، همه شعر نیست. ملاصالحی با بیان این که ارسطو انواع شعر را برشمرده است؛ اما تعریفی از آن ارائه نمی دهد، متذکر شد: ارسطو می گوید، شعر مهم تر و فلسفی تر از تاریخ است؛ این یعنی چه؟ تاریخ ناکستانی از رویدادهای بشری است که ما در سیلاب رویدادها در حرکت ایم. شمار زیادی در این سیلاب در خطر فراموشی، تک ساحتی شدن و گمراهی هستند و کار شاعر این است که ما را از این دوران گرفتگی نجات می دهد و از این توفان رویدادهای تاریخی می گذرد. شاعر ما را به عصمت سزایی که هست، فراموشی بخواند. هشدار شاعر این است که دچار غفلت نشویم؛ جاهایی که انسان در مرز بودن و نبودن قرار گیرد و ممکن است قهرمانانش را فراموش کند؛ آن وقت است که شاعر از راه می رسد و روح تازه در جان امت می دمد. این استاد دانشگاه همچنین یادآور شد: در سیلاب رویدادها، این خطر وجود دارد که سرشت انسان بودن ما مخدوش شود؛ اما شاعر سرود جاودانگی و هشپاری روح است که از غفلت و نسیان بگریزد؛ به این دلیل، هشدار شاعر، بیداری ماست.



فرشته شناسی؛ موهبت روح ایرانی

نشست نقد و بررسی کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» نوشته ی هانری کربن با ترجمه ی انشاء الله رحمتی، در سرای اهل قلم برگزار شد. در ابتدای این نشست، کامران فانی اظهار داشت: کربن نیمی از عمرش را در ایران گذراند؛ اما تا قبل از انقلاب، تنها یک کتاب و مقاله از وی ترجمه شد و بعد از مرگش نیز دو کتاب از مهم ترین کتاب های وی به فارسی درآمد، که کربن شناسی را در ایران وارد مرحله ای جدی کرد. این پژوهشگر در ادامه افزود: درست است کربن از تألیف این کتاب سه هدف داشته است: ولی علاوه بر این می خواهد نشان دهد که ابن سینا تنها یک فیلسوف مشایی نیست؛ بلکه اشراقی نیز هست؛ این اندیشه پیام تازه ای برای دنیای امروز دارد و راهگشای مشکلات است؛ مورد دیگر هم مسائل شخصی ای است که کربن داشت. وی قائل به مذهب پروتستان بود، که برخلاف کاتولیک ها، معتقدند برای ارتباط با خدا نیازی به واسطه و کلیسا نیست و می بایست رابطه ای مستقیم با خدا داشت. از طرفی، اعتقاد داشت انسان نمی تواند مستقیماً با مبدأ هستی ارتباط داشته باشد و نیازمند واسطه است. مورد اخیر به نوعی تمام اندیشه ی کربن را دربر می گیرد، که آن را «فرشته شناسی» می نامد. فانی مسأله ی بعدی کربن را معرفی شدن جهان معرفی کرد و افزود: کربن معتقد بود جهان امروز، بویژه غرب، معنویت را از دست داده است و نمی تواند هیچ رابطه ای با عالم ماورا داشته باشد و این دغدغه ی اصلی اش بود. فانی در پایان افزود: این کتاب در واقع پیام شرق و در حقیقت ایران را مطرح می کند. کربن معتقد است بزرگ ترین موهبت روح ایرانی همین معنویت است که در مذهب تشیع بارور می شود و آن چه در غرب گم و ناپدید شد، چگونه در تفکر شیعی همچنان ادامه دارد و بارور است. در ادامه، علی معلم دامغانی در سخنانی ترجمه ی کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» را مبارک تلقی کرد. انشاء الله رحمتی نیز در این نشست ابراز داشت: برخلاف شائبه ی بعضی مبنی بر این که کربن فضل فروشی دارد، اتفاقاً وی از این کار بیزار است و اخلاص خاصی دارد؛ دشواری بیان کربن به خاطر این است که می خواهد مطالبی ژرف و گسترده را در فضایی محدود بیان کند او افزود: ممکن است جوانان ایرانی به نوعی از فلسفه سنتی ما سرخورده باشند ولی این نه به خاطر خود آن فلسفه بلکه به خاطر آن است که ارتباط آن با امروز ما در قالب تفسیرهای جدید نشان داده نمی شود و کربن به نوعی این راه را برای ما هموار می کند.



حق و قدرت

مراسم روز جهانی فلسفه با حضور برخی از استادان فلسفه و حقوق و با بررسی موضوع "حق و قدرت" در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. در این مراسم دکتر علیرضا بهشتی که با موضوع "حق، قدرت و عقلانیت جمعی" سخن می گفت، به تشریح سابقه تاریخی بحث قدرت در اندیشه سیاسی و اجتماعی متفکران غربی پرداخت و گفت: آنها اعمال قدرت را ناشی از اعمالی می دانند که اعمال دیگران را تحت تأثیر قرار می دهد و یا آنها را تعیین می کند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس، با طرح این سؤال که "چرا ما در واژگان اخلاقی و سیاسی خود مفهومی به نام "قدرت" داریم؟" تصریح کرد: برخی در پاسخ به این سؤال می گویند، ما نسبتهای قدرت را برقرار می کنیم تا بتوانیم مسئولیت در قبال اعمال و نتایج حاصل از اعمال را تعیین کنیم. همچنین دکتر سید مهدی قاری سید فاطمی که با موضوع "قدرت و حق انتخاب، تحلیل اخلاقی" سخن می گفت، به تشریح سه مفهوم قدرت، حق و اخلاق پرداخت و گفت: از دید افلاطون مسئله اصلی حکومت، سؤال چه کسی باید حکومت کند بود که این به شدت بر تفکر مسلمانان نیز تأثیر گذاشت. وی مسئله "چگونه باید حکومت کرد" را موجب ورود عدالت به سیاست خواند و گفت: عدالت برای فیلسوفان حق و سیاست چیزی جز یک طرح اخلاقاً موجه برای تنظیم رابطه قدرت و حق نیست. دکتر کریم مجتهدی که با موضوع "حق و قدرت بر حسب متن کانت؛ صلح پایدار" سخن می گفت، تصریح کرد: هر کدام از ما خود را محق می دانیم ولی در عین حال همه ما به طور طبیعی به عنوان انسان فاقد قدرت هستیم و به همین دلیل تفکر می کنیم و شروع تفکر می تواند از ضعف باشد. استاد دانشگاه تهران مسئله اصلی را شیوه مواجهه با قدرت دانست و تأکید کرد: هر نوع قانونی سعی می کند رابطه ای بین قدرت و حق ایجاد کند و این قوانین می توانند طبیعی، تکوینی، تشریحی و ... باشند. دکتر مجتهدی کتاب "صلح پایدار" کانت را میوه به بارنشته سالها تلاش وی خواند و به مسائل اخلاقی در اندیشه کانت پرداخت و گفت: در انسان یک حیات اخلاقی درونی است اما در خارج از وجود انسان "قدرت" بر من تحمیل می شود.

«فیلسوف فرهنگ» خود را «طلبه فلسفه» می خواند

فلسفه و فرهنگ آغاز کرد که میان این دو تفاوتی نیست مگر یک تفاوت لفظی. وی افزود: فیلسوف اگر فیلسوف است فیلسوف فرهنگ است اما بین فلسفه و تجلیات دیگر فکری و روحی انسان مانند علوم و حتی ادیان و هنر ورشته های مختلف علوم تفاوت بسیار است.

دکتر مجتهدی با گریزی به حوادث پرفراز و

شد به این دلیل است که کلمه فرهنگ در زبان عربی معاصر کلمه «ثقافه» است. این واژه در ادبیات به معنای دست یافته هاست. وی معادل دیگر کلمه فرهنگ را در ادبیات سنتی اسلامی «ادب» دانست.

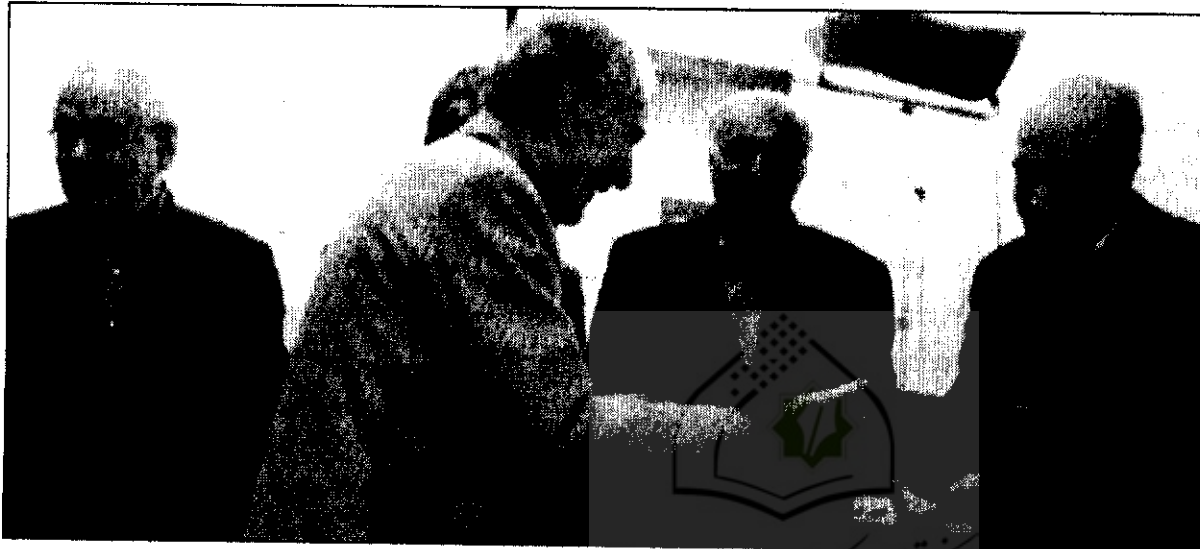
وی داوری را با ویژگی «ادب» توصیف کرد و همین ویژگی را علت داشتن شرح صدر و تحمل در برابر بدترین توهین ها دانست.

«چرا برای دکتر رضا داوری، لقب فیلسوف فرهنگ را انتخاب کردند و نگفتند: فیلسوف؟ این انتخاب خود استاد است. وقتی در سال ۱۳۵۴ کتاب فارابی را نوشت، فارابی را فیلسوف فرهنگ نامید... ماهم به همین دلیل ایشان را فیلسوف فرهنگ می نامیم.»

این بخشی از سخنان دکتر غلامرضا اعوانی، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه بود که در روز بزرگداشت دکتر رضا داوری بیان کرد.

مراسم بزرگداشت عصر روز پنجشنبه - ۲۳ آبان ماه - در انجمن حکمت و فلسفه سابق برگزار شد و دکتر اعوانی با این بیان به عنوان سخنران اول، به اصطلاح «دفع دخل مقرر» کرد و به پرسش شکفته در ذهن های حاضران به سبب انتخاب عنوان «بزرگداشت فیلسوف فرهنگ» برای مراسم پاسخ به موقع داد.

عصر روزی که بسیاری در



مسئولیت پذیر و اجتماعی

دکتر محسن جهانگیری با اشاره به نوشته ای از دکتر داوری درباره قابل فهم کردن زبان فلسفه برای جوانان امروز تا آن حد که به قلب فلسفه نیانجامد، نظرش را چنین بیان کرد: اگر در صدد باشیم فلسفه را در عادات فکری منحل کنیم یا آن را وسیله ای برای پندارهای سست و سطحی کنیم در واقع جرح و قلب فلسفه کرده ایم. و راه حل را در خود خواستاران فلسفه می جوید و می گوید: باید خود را مستعد و آماده کند. وی درباره همکاری در دانشگاه گفت:

داوری علاوه بر ورود در فلسفه، انسانی والا، مسئولیت پذیر و اجتماعی است. او شبیه تصویری است که فرانسویس بیکن از فیلسوف دارد که می گوید فیلسوف باید در جامعه باشد و از عملش برای رفاه حال مردم استفاده کند.

وی به خاطره ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران از سوی دکتر داوری در سال ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ اشاره کرد و گفت: عده ای که افکار آنها با افکار دکتر داوری سازگار نبود، در حمایت از وی گفتند که ایشان فردی بی غرض است و شایسته تر از او در دانشگاه حضور نداشت.

دکتر کریم مجتهدی نیز سخن خود را با ارتباط

سالن اصلی، اتاق های متعدد، زیر خیمه حیاط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه گرد آمده بوند، تا بدین وسیله به یکی از افراد تأثیرگذار در جامعه فرهنگی ۵۰ سال اخیر ایران ادای احترام بکنند، اعوانی به این موضوع نیز مانند برخی دیگر از کسانی که پشت منبر خطابه قرار گرفتند اما به وضوح اشاره کرد: «دکتر داوری در ۵۰ سال گذشته بسیار تأثیرگذار فعالیت کرده و با تمام جریان های فکری در ایران از نزدیک آشنا بوده و درباره آنها مطلب نوشته است.»

وی برای مستند کردن سخن خود این جمله را هم اضافه کرد: «در دو نسل گذشته بندرت می توان استادی را یافت که به طور مستقیم یا غیر مستقیم شاگرد وی یا شاگرد شاگرد وی نبوده باشد.»

صابر و مؤدب

اما مصطفی محقق داماد، گفتار کوتاهش را با یادآوری ویژگی رفتاری و منش داوری در برابر مخالفان و موافقان شروع کرد: دکتر داوری حتی در مقابل تندترین و شدیدالحن ترین منتقدان نیز با آرامش، صبر و بردباری پاسخگو بوده است. بعد وی به تکمیل سخنان دکتر اعوانی پرداخت و گفت: عنوان فیلسوف فرهنگ که برای دکتر داوری انتخاب

نشیب ۳۰ سال گذشته کشور و همراهی خویش با جریان خوشایند و ناخوشایند این دوران افزود: دکتر داوری در این دوران همواره سعی کرده با اخلاق شایسته و بدون تظاهر، به شعله فلسفه که هر فیلسوف باید همراه خود داشته باشد، وفادار بماند. وی با شهادت دادن به فعالیت های مستمر فرهنگی علمی دکتر داوری گفت: همیشه به وی ارادات داشته و دارم.

دینانی: زیاد خوب نباش!

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ضمن بیان چستی فلسفه به اشاره، پرسش های فلسفی را یادآوری کرد و گفت: کسی نمی تواند برای فیلسوف تعیین تکلیف کند، به مجرد این که کلمه «باید» را بگوییم فلسفه مقید می شود و وقتی فلسفه مقید شد، فیلسوف مرده است و دیگر فلسفه نیست.

دکتر دینانی در پاره ای دیگر از گفتار خود، به «تولد دوباره» فیلسوف توسط خود فیلسوف انگشت گذاشت و در ادامه اضافه کرد: دکتر داوری فیلسوفی است ژرف اندیش که دغدغه فلسفه دارد. بسیار پرتحمل و خوش نیت و برای همه خیرخواه است و در مدت آشنایی من با او، یک بدخواهی و یک بدگویی نسبت به شخصی از او نشنیده ام، آن قدر

خوب است که گاهی من به او می گویم زیاد خوب شدن هم، خوب نیست.

با «حال فلسفی»

ادامه جلسه را دکتر غلامعلی حداد عادل پی گرفت که به گفته اش از حدود ۴۰ سال پیش شاگرد دکتر داوری در کلاس های فلسفه دانشکده ادبیات بود. وی با مرور جریان غالب آن روزگار در نحله مارکسیستی و در مرحله بعد لیبرالیستی و سرمایه داری، داوری را روشنفکری دانست که وصف رایج زمان از او در کلاس ها دور بوده است و تکرار گر شعارهای رایج بر سر زبان ها نبود و این ویژگی، فضای سنگینی برای او در دانشگاه ادبیات تهران بود. به گفته حداد عادل، دانشجو در کلاس داوری، طعم تفکر را می چشید و وی بر گوهر دین و معنویت تأکید می کرد.

سخنران بر نکته ظریفی تأکید کرد که دکتر داوری خلاف بسیاری که معلومات فلسفی دارند، «حال فلسفی» دارد و این حال بر «قال فلسفی» وی غلبه دارد.

وی درباره دیگر ویژگی داوری گفت: تفکر او همواره معطوف به یک سری از عناصر فرهنگی، ادبیات، هنر یا اخلاق است و انتخاب عنوان «فیلسوف فرهنگ»، برای او بسیار درست است.

داوری؛ خاطرات خود را بنویس!

دکتر علی اصغر مصلح که دیگر شاگرد داوری بوده است، استادش را متفکر افلاطونی ما بعد نیچه معرفی کرد و توصیف هگلی و هایدگری بودن داوری را نادرست دانست و پس از تشریح ابعاد اجتماعی و سیاسی شخصیت دکتر داوری، او را فیلسوف جمهوری اسلامی ارزیابی کرد و با بازگشت به گذشته، گفت؛ در قبل از انقلاب اسلامی که همه به چپ یا راست می رفتند، او از فارابی می نوشت و از داشته هایش دفاع می کرد.

دکتر مصلح به موافقان او در جمهوری اسلامی اشاره کرد که از وی می خواستند که به عنوان یک متفکر رسمی در قالب های سطحی تقلیل یابد، همان طور که منتقدانش نیز انتظار داشتند نوعی دیگر تقلیل پیدا کند. وی با اشاره به این که تجربه های زندگی دکتر داوری آموختنی است از وی خواست خاطرات ۵۰ ساله خود را بنویسد.

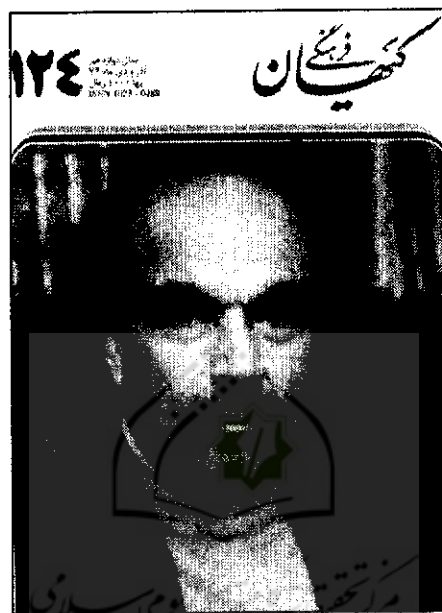
آثار داوری

در این مراسم آثار دکتر داوری نیز برای حاضران شمارش شد و این کار را دکتر حسین کلباسی انجام داد که یکی از کسانی است که یادنامه قابل توجهی مراسم را با عنوان «فیلسوف فرهنگ» تدارک دید. از قول وی آثار داوری را مرور می کنیم: ۳۸۳ مقاله تألیفی، ۱۱ مقاله ترجمه، ۶۷ مصاحبه و اقتراح، شرکت در ۶۹ میزگرد فرهنگی، ۶۹ مقاله بررسی و نقد کتاب، ۲۸ کتاب نوشت، ۳ عنوان کتاب را ترجمه کرد، ۵ عنوان کتاب از وی به عربی ترجمه شد.

پیام ها

حجت الاسلام والمسلمین سید محمد خاتمی و کمیسیون ملی یونسکو در ایران نیز پیامی برای مراسم نوشتند و اما دکتر محمدباقر خرمشاد، معاون فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در سخنانی گفت: مقطعی از علوم انسانی امروز ایران بدون نام داوری ابر است.

حجت الاسلام صادقی رشاد هم با اشاره به گفته دکتر داوری که خود را «طلبه فلسفه» می خواند، آن را تعبیر دقیق و بلندی دانست که حاکی از فیلسوفی اوست یعنی او دوستاندار حکمت است. رشاد، داوری را فردی متواضع و عمیق خواند و بر اصالت



تفکرش تأکید کرد. در پایان سخنرانی ها، نهادهای مختلف دانشگاهی و علمی به داوری هدایایی تقدیم کردند. آن گاه نوبت به داوری اردکانی رسید. گفته ها، احسان بود

«فیلسوف فرهنگ» کوتاه اما به آرامش و متانت رایج نزد وی گفت: چندی پیش در مجلسی، از یک استاد معماری تجلیل کردند و او در همان مجلس دار فانی را وداع گفت، من معنی این واقعه را می فهمم. بودن در چنین مجلسی و شنیدن چنین سخنانی از حد لیاقت من بیرون است. من یک روستایی ام که با کتاب انس پیدا کرد و البته این شرف کمی نیست، بزرگوارانی که این جا سخن گفتند، به گزاف سخن نمی گویند و اصلاً من چیزی و کسی نیستم که در مورد من گزاف گویی شود. یک طلبه ساده فلسفه هستم، اما حرف هایشان را باور می کنم، که اگر نکنم، به آنان جسارت کرده ام، من ۵۷ سال معلمی کردم و ۵۰ سال قلم زدم، کاری که کردم از روی اعتقاد و با اعتقاد بوده است، به این سبب، تواضع بیهوده نمی کنم، اما حقیقتاً در آن چه گفتند، احسان بود.

جزء مهم کار من ناشی از علاقه و رغبت بوده است. من اگر هر کاری را رها کنم، جزء به فلسفه و

مطالعه به معنی بسط لفظ نمی پردازم. من چیزی نداشتم، ولی می خواستم معلم باشم. نظرها مختلف است. کسانی هم مثل خود من (البته با معنی مختلف) معتقدند که چنین مجلسی نباید گرفته شود. به هر حال آنها هم نظری دارند، چرا تحمل نکنم؟ شما آمدید و لطف کردید، در ازای این لطف، بگذارید دیگران هم قهری داشته باشند، من فلسفه و علم را هیچ وقت تابع ملاحظات هیچ کس نکردم. در نوشتن فلسفه، ادب کردم و رعایت کردم و تواضع، اما فلسفه را برای چیزی ننویشتم.

آشنایی کوتاه

جمله های ذیل با استفاده از گفت و گوی کیهان فرهنگی (شماره ۱۲۴، آذرماه و دی ماه ۱۳۷۴) تنظیم شده است:

- دکتر رضا داوری در سال ۱۳۱۲ در اردکان متولد شد و تا سوم دبیرستان را در زادگاه خود خواند و به دلیل نبود دبیرستان دوره بعد، به دانشسرای مقدماتی اصفهان رفت و در ۱۸ سالگی (سال ۱۳۳۰) معلمی را آغاز کرد و در سال ۱۳۳۲ پس از کودتای ۲۸ مرداد منتظر خلعت شد و به اصفهان رفت و در مدرسه صدر صرف و نحو و فقه و اصول خواند. بعد در رشته فلسفه دانشگاه تهران قبول شد. و در سال ۱۳۴۶ دکتری فلسفه را در همین دانشگاه تمام کرد و استادیار در این رشته شد و همچنان در گروه فلسفه دانشگاه تهران حضور دارد.

دکتر داوری وقتی از استادان مؤثر و مورد علاقه اش نام می برد مثل دکتر صدیقی و دکتر مهدوی، درباره فرید می گوید: دکتر فرید مرا از پوزیتویسم و سوسیولوژیسم دورکهایمی بیرون آورد. اثر دکتر فرید در فکر من، در زندگی و حتی در خلق و خوی من اثر روشن و معلومی است. می گوید: «من از جوانی به سیاست علاقه داشتم البته سیاست نظری نه سیاست عملی. یعنی خودم مرد سیاست و اهل سیاست نبودم و چنان که می بیند اکنون در ۶۱ سالگی با این که در سیاست وارد شده ام بیشتر در مباحث سیاسی شرکت جستم... اما مرد سیاست نبودم و نیستم.

دفاع از فلسفه؛ شمه ای از تاریخ غرب زدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)، فارابی، شاعران در زمانه عسرت (ملاحظات در باب شعر حافظ و حقیقت شعر و شاعری)، فلسفه چیست؟، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، چند نامه به دوست آلمانی (ترجمه نامه های آلبر کامو) و فلسفه در بحران از جمله آثار اوست. از جمله کار مطبوعاتی دکتر رضا داوری اردکانی، سردبیری او در فصلنامه «نامه فرهنگ» بود که تا دو سال پیش انتشار آن ادامه داشت و موضوع های ماندگار و روزآمد و مورد نیاز در دستور کار فصلنامه قرار داشت.

اشاره: دکتر رضا داوری اردکانی یکی از اندیشمندان بزرگ معاصر به شمار می‌آید که نسل معاصر راه یابی به جهان رازوارهٔ اندیشه‌های مارتین هایدگر را وامدار او می‌اند. کتاب ماه فلسفه از محضر ایشان که علی‌رغم ضیق وقت امکان این گفت‌وگوی عالمانه را فراهم آوردند و نیز از دکتر محمد رضا اسدی که در مقام پرسش‌گر ما را یاری دادند، بسیار سپاسگزار است.

کتاب ماه فلسفه

۱. مستحضرید که اگر بخواهیم به زبان هایدگر سخن بگوییم، باید گفت از نگاه او دازاین بدون عالم نیست و دازاین در عالم به سر می‌برد، اما اگر بخواهیم از نگاه هایدگر عالمی را که ما در آن به سر می‌بریم، توصیف و تبیین نماییم، چه مؤلفه‌هایی برای این عالم می‌توان ذکر کرد؟ و اساساً عالم ما چگونه عالمی است؟

وقتی گفته می‌شود که دازاین در عالم به سر می‌برد، گرچه سخن نادرستی نیست، اما ممکن است کسی گمان کند که دازاین مثل سببی که در جعبه یا آبی که در لیوان است، در عالم قرار دارد. دازاین چیزی در عالم و جزئی از آن نیست، بلکه عین در عالم بودن است. یعنی عالم بدون دازاین و دازاین بدون عالم قوام و حتی معنی ندارد. عالم، عالم دازاین است و دازاین با عالم دازاین می‌شود. عالمی که ما در آن به سر می‌بریم، به نظر هایدگر عالمی است که بر مدار علم تکنولوژیک می‌گردد. این عالم اوصاف و صفات و شئون دارد، اما از مؤلفه‌های آن نمی‌توان سخن گفت، نه این‌که این عالم بسیط باشد. عالم متجدد نه فقط مجال تفاوت‌ها و اختلاف‌های ظاهری است، بلکه در درون باطن هم پُر از تعارض است تا اینجا معنی را درنیابیم معنی تفاوت تعویق در اقوال و آثار لیوتار و دریدا و... را در نمی‌یابیم. اگر این تعارض‌ها به آسانی درک نمی‌شوند، از آن روست که معمولاً یک وجه بر وجود دیگر غالب می‌شود، چنان‌که از دو قرن پیش قدرت ظاهر و غالب در جهان متجدد، قدرت علم تکنولوژیک است. به زبان شاعرانه می‌توان روزگار تجدد را شب درازی دانست که با نور مهتاب علم روشن شده است. البته اخلاف پست مدرن هایدگر این شب روشن را با تعابیر و اوصاف متفاوت وصف کرده‌اند.

۲. هایدگر در رسالهٔ پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر از پایان فلسفه به مثابه جایگاهی که در آن فلسفه (یا بفرمایید متافیزیک) به نهایی‌ترین امکاناتش می‌رسد، سخن می‌گوید. در این نگرش شاید پایان لزوماً به معنای کامل شدن نباشد، اما نمی‌توان منکر شد که اگر ما سخن از پایان می‌گوییم، باید روشن شود ملاک و معیار به پایان رسیدن چیست؟ و اساساً چه هنگامی

هستی از منظر هایدگر

در گفت‌وگو با
دکتر رضا داوری اردکانی





ممکن است ما بتوانیم از پایان چیزی سخن بگوییم؟ به گمان جناب عالی اولاً آیا هایدگر میزانی برای تبیین این ادعا دارد که متافیزیک به نهایی ترین مرحله ظهور امکاناتش رسیده است؟ و ثانیاً فارغ از نگاه هایدگر، متفکری که خودش حلقه‌ای از حلقات تاریخ ظهور امکانات تفکر محسوب می‌شود، چگونه ممکن است در دوره پایان دانستن یا آغاز یک راه دیگر دانستن را تشخیص دهد؟

پایان فلسفه به معنی بسته شدن راه تفکر نیست. فلسفه‌ای که سقراط آن را از آسمان به زمین آورد، دو هزار سال میان زمین و آسمان در تردد بود تا در آغاز دوره جدید در مدینه غربی متمکن شد و با این تمکن بود که بشر جدید یا علم تکنولوژیک و سیاسی که اکنون جای فلسفه را گرفته است، به وجود آمد. درست بگوییم عالمی پدید آمد که آدمی در آن به نحو تازه‌ای سکونت گزید. این عالم فضای مناسبی برای پیدایش و بسط علم تکنولوژیک و سیاست و شیوه زندگی جدید بود. فلسفه، ظهور علم

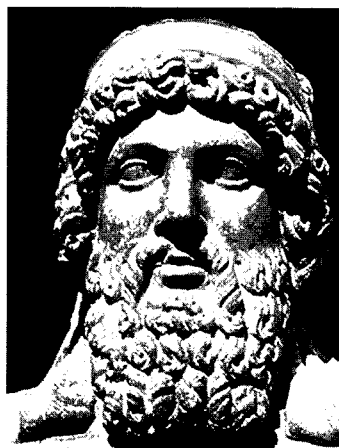
و سیاست جدید را بشارت داد و وقتی آنها پدید آمدند، ره‌آموزشان شد تا این که به چنان رشد و غروری رسیدند که دیگر نیازی به ره‌آموز نمی‌دیدند. آنها اکنون خود رأی و خود مختارند و اگر عقلی دارند، عقل حاصل از نفوذ و تأثیر ره‌آموزشان است. فلسفه هم دیگر کاری جز نقد خود و جهانی که در آن تقریباً هیچ کاره است، ندارد. شاید بتوان گفت که تاریخ فلسفه، تاریخ ظهور بشری است که عقل را از آسمان برده و به تدریج آن را از آن خود ساخته و آن را برای تصرف چیزها و تحقق قدرت خود به کار برده است. مراد از پایان فلسفه این است که این راه اکنون پایان یافته و نه فقط کار فلسفه، بلکه کار آدمی - آدمی پدید آمده در تاریخ دو هزار و پانصد ساله - پایان یافته است. در چنین وضعی می‌توان در انتظار ولادت بشر جدید و عالم دیگری بود. عالم یونانی گرچه با ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو به پایان خود رسید، اما دوهزار سال طول کشید تا اثر تفکر آنان در طراحی جهان دیگر ظاهر شود. البته قبل از دوره جدید جهان اسلامی و قرون وسطای مسیحی به فلسفه یونانی توجه کرده بودند و حتی کلیسا با برداشتی از تعالیم یونانیان قوام یافته بود و البته با رجوع مجدد به فلسفه یونانی بود که بساط قرون وسطی نیز برچیده شد. رفتن و پایان یافتن یک عالم و آمدن عالم دیگر همیشه یکسان و به یک صورت نبوده است، چنان که عالم یونانی پس از ظهور فلسفه در تفکر سقراط و افلاطون و ارسطو به تدریج رنگ باخت، اما قرون وسطی با نهضت فکری و تاریخی رنسانس و در نزاعی پر از قهر و خسونت به پایان رسید. برخوردهای شدیدتر از آن هم متحمل است؛ یعنی بعید نیست که یک عالم از خاکستر عالم سوخته و بر باد رفته برآید. آنچه اکنون پیدا است، این است که فلسفه دیگر هیچ داعیه‌ای ندارد و به انزوای دانشگاه پناه برده است و البته کوشش‌هایی که گاهی برای بهره‌برداری از آن در سیاست می‌شود، نتیجه‌ای ندارد و گاهی این کوشش‌ها ناظر به مقصودی نیست. جهان به اصطلاح مجازی و سبیرنتیسم حاکم، همه چیز را در قلمرو خود می‌آورد و چه بسا که فلسفه هم در خدمت پُر حرفی و یاوه‌گویی جهان سایبر درآید و مگر این جهان نمی‌تواند از وجود و مقولات و احکام تجزیه‌ی اخلاقی بگوید. هایدگر تا آنجا که من می‌دانم چیزی درباره اوصاف تاریخ آینده نگفته و پایان یافتن یک تاریخ را پایان وجود آدمی نمی‌دانسته است.

۳. نمی‌شود از هایدگر سخن گفت، اما از نسبت او با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، پرسش نکنیم. البته که هایدگر برای ما از ماهیت تفکر و نسبت آن با فلسفه و ماهیت تاریخ متافیزیک و تمدن غربی و ماهیت تکنیکی تفکر کنونی و نسبت تکنیکی انسان با دنیای کنونی و... حرفهای شنیدنی فراوانی دارد، اما به زعم شما چرا از میان دهها متفکر غربی که به فهم و تحلیل و نقد غرب و توسعه و تبیین و تعریف انسان و عالم جدید پرداخته‌اند، در جامعه ما فی الجملة نگاه هایدگر مورد توجه و اعتنا قرار می‌گیرد. شاید عده‌ای پاسخ دهند که چون تفکر هایدگر در پاره‌ای موارد هم راستا با نگاه انقلاب اسلامی در نقد توسعه غربی است یا شاید عده‌ای دیگر پاسخ دهند چون هایدگر بیش از متفکران دیگر غرب از معرفان تفکر خودش در جامعه فکری ایران - قبل و بعد از انقلاب اسلامی - برخوردار بود، اما به نظر می‌رسد گرچه این پاسخها شاید خالی از حقیقت نباشد، اما شامل تمام حقیقت نیز نیست. زیرا متفکران متعدد دیگری هم در غرب بودند که افکارشان در نقد توسعه و تمدن غرب هم راستا با پاره‌ای از مبانی انقلاب اسلامی بود و در ایران هم شناخته شدند، اما مورد توجه واقع نشدند، همچنین معرفان متفکران دیگری هم در ایران قبل و خصوصاً بعد از انقلاب بودند که افکار متعددی از برخی از فیلسوفان مغرب زمین را معرفی و بلکه مبلغی می‌کردند، اما نگاه‌های آن فیلسوفان بیشتر به صورت یک موزه فکری در ایران شناخته شد و نتوانست نسبتی با و جایگاهی در جامعه فکری ایران پیدا کند؟ به عقیده جناب عالی علت چه بود که تفکر هایدگر توانست چنین نسبتی با جامعه فکری ما پیدا نماید؟

من معتقد نیستم
که جامعه ما به
هایدگر توجه
جدی و حتی
بیشتر کرده باشد،
ولی در این که این
فیلسوف بیش
از همه معاصران
مورد اعتنای اهل
فلسفه و استادان
قرار گرفته است،
نباید تردید کرد.
این وضع اختصاص
به کشور ما ندارد.
وقتی فلسفه

اروپایی و حتی
فلسفه تحلیلی از
تأثیر هایدگر
بر کنار نمانده
است، غیر طبیعی
نیست که اهل
فلسفه ما هم
بکوشند با
تفکر او
آشنا شوند.

۱۱. فیلسوفانی
مانند افلاطون و
ارسطو و ابن سینا
و دکارت آموزگار
مردمان شده‌اند،
از آن روست که
گوشه‌مان به سخن
زمان باز بوده
است.



من معتقد نیستم که جامعه ما به هایدگر توجه جدی و حتی بیشتر کرده باشد، ولی در این که این فیلسوف بیش از همه معاصران مورد اعتنای اهل فلسفه و استادان قرار گرفته است، نباید تردید کرد. این وضع اختصاص به کشور ما ندارد. وقتی فلسفه اروپایی و حتی فلسفه تحلیلی از تأثیر هایدگر برکنار نمانده است، غیر طبیعی نیست که اهل فلسفه ما هم بکوشند با تفکر او آشنا شوند. وقتی می‌پرسند چرا اثر فلان تفکر آشکارتر و پایدارتر است، قاعده پاسخ این است که تفکرش اصیل‌تر و اثر گذارتر بوده است. سقراط و افلاطون و ارسطو شاگردان بسیار داشتند که بعضی از آنها صاحب‌نظر بودند، اما ما امروز از آنها چیزی نمی‌دانیم و اگر افلاطون نام بعضی از شاگردان سقراط را نیاورده بود، آن نام‌ها را هم نمی‌شناختیم. ما ابن سینا را می‌شناسیم، اما از کار و اندیشه شیخ ابوالقاسم کرمانی کمتر خبر داریم. حتی مردان بزرگی مثل معصومی و بهمنیار در سایه ابن سینا کم جلوه شده‌اند. فلسفه، زبان زمان و تاریخ است و مراد از زمان، زمان تقویم نجومی و روز و ماه و سال و قرن نیست. زمان سال و ماه به نحوی فرع و سایه فانی زمان باقی است. زمان فانی سخن و زبان ندارد، بلکه زبان و فن و علم را می‌آموزد.

فیلسوفان سخنگویان زمان باقی‌اند و سخنی که می‌گویند، جوهر ماندگاری دارد و به این جهت پایدار می‌ماند. اگر فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو و ابن سینا و دکارت آموزگار مردمان شده‌اند، از آن روست که گوششان به سخن زمان باز بوده است. ما متفکرانی را می‌شناسیم که به آسانی نمی‌توانیم آرائشان را بپذیریم و حتی از بیان و توجیه این که چه گفته‌اند و سخنشان چه اهمیت دارد، در می‌مانیم. مع هذا آنها ماندگار شده‌اند و هم‌چنان صاحب نفوذند. گویی تفکر در زبان آنان تحقق و تعیین یافته است و می‌یابد. این امر چگونه ممکن می‌شود؟ گفتیم که متفکران سخنگویان تاریخند. پس آنها باید تعلق به آینده داشته باشند. در این صورت، بزرگی و ماندگاری فیلسوف و فلسفه هم به این تعلق راجع می‌شود. در فلسفه و بخصوص در فلسفه معاصر کسانی هستند که به وضع موجود پیرایه می‌بندند و بی‌اعتنا به آینده و البته بی‌خبر از آن خوش بینانه از پاسداری زمان حال می‌گویند و احياناً با آرامش بخشیدن به مردمان مورد توجه قرار می‌گیرند، اما این توجه بسیار کوتاه است. فیلسوف حقیقی نگران آینده است و آینده را می‌جوید. این آینده‌جویی و آینده‌بینی ورای خوش‌بینی و بدبینی است و با ایدئولوژی نباید اشتباه شود. فیلسوفان بزرگ، همگی رو به آینده داشته‌اند شاید هایدگر هم در زمره آنان باشد. البته او مثل افلاطون و ارسطو و فارابی و اوگوستن قدیمی و بیکن و دکارت و کانت و هگل طراح آینده نبوده و صرفاً از انتظار گفته است. پس طبیعی بود که بر خلاف استادش هوسرل داعیه تجدید عهد فلسفه داشته باشد و بخواهد بنای فلسفه تازه‌ای بگذارد. درس مهم او درس وجود و زمان و تاریخ و ماهیت تاریخی فلسفه است. در طی مدتی بیش از دوهزار سال، زمان، مسأله‌ای از مسائل علم طبیعت تلقی می‌شد. پرسش از ماهیت فلسفه نیز مربوط به پایان آن است. این مباحث کم و بیش آثار سیاسی و فرهنگی داشته است، اما به قصد دگرگون کردن سیاست و جامعه گفته نشده است. ما اگر اهل فلسفه باشیم، دفاع از یک سیاست یا مخالفت با آن را با فلسفه اشتباه نمی‌کنیم. فیلسوف می‌تواند از تاریخ و زمانی که در آن به سر می‌برد، دفاع کند، به شرط این که به باطن آن عالم رجوع کند و استواری باطن را نشان دهد. دفاع از ظاهر یک عالم، فلسفه نیست، بلکه وجهی از ایدئولوژی است. هایدگر در درس‌های خود عالم جدید و متجدد را نفی نکرده است. او تمامیت یافتن این عالم را نشان داده است. فیلسوفان دوره جدید تا قرن نوزدهم طراحان مدرنیته و تحکیم‌کنندگان بنیاد آن بودند و به عنوان آموزگاران دوره جدید مورد تصدیق و تأیید و تعظیم قرار می‌گیرند، اما هایدگر به جای طراحی آینده، زمان را آینده می‌داند و به آینده بینی دعوت می‌کند. فهم فلسفه‌ای که نه طراحی آینده و نه دفاع از گذشته و حال باشد، دشوار است. مع هذا اهمیت و اعتبار تفکر زمان در نظر هایدگر را هم در همه جا می‌توان درک کرد و حتی نشانه‌های اهمیت آن در تاریخ توسعه و توسعه‌یافتگی نیز ظاهر شده است. اگر این حرف‌ها وجهی داشته باشد، هایدگر را بیشتر در ردیف افلاطون و فارابی و سنت اوگوستن می‌توان قرار داد و نه هم ردیف بیکن و دکارت و کانت. افلاطون و ارسطو گرچه بشارت نظم عقلی در سیاست دارند، با فلسفه خود بیشتر عهد قدیم را سست کردند؛ اما بیکن و دکارت با درک و دریافت تازه‌ای از عقل و انسان بنای عهد جدید را گذاشتند. هایدگر هم بیشتر بر هم زن عهد آماده ساز آینده است، نه استوار کننده یک عهد. این سخن اگر ستایش باشد، معنی اش این نیست (بلکه آشکارا غیر از این است) که فلسفه هایدگر مجموعه احکام درست است و باید آن احکام را پذیرفت. جهان در دو هزار و پانصد سال پیش و به خصوص از رنسانس تا کنون با فلسفه دگرگون شده است. دگرگونی‌ها واقعه است، نه رأی و نظر یا حکم و عقیده. ممکن است کسانی از آن چه در تاریخ پیش آمده است، راضی و خشنود نباشند یا برعکس آن را سیر استکمالی علم و فهم و وجود بشر بدانند، ولی در هر صورت از درستی و نادرستی در تاریخ نمی‌توان گفت



پایان فلسفه
معنی بسته
نابین راه تفکر
نیست. فلسفه‌ای
که سقراط آن را
از آن، مان به زمین
آورد. دو هزار سال
میان زمین و
آسمان در تردد
بود تا در آغاز دوره
جدید در مدینه
غربی، متمکن شد
و با آن تمکن بود
که مشر جدید یا
علم اکتولوژیک و
سیاستی که اکنون
ما فی فلسفه را
گرفته است،
به وجود آمد.



فیلسوفان چنان که گفته شد سخنگویان تاریخند. راستی آیا اعتبار فلسفه را با میزان تاریخ باید سنجید یا با میزان فلسفه باید درباره تاریخ حکم کرد؟ مثلاً فلسفه کانت نه درست است نه نادرست، بلکه فلسفه بنیانگذار زمان تجدد است. هایدگر هم به زمان پایان تجدد تعلق دارد. درباره این دو فلسفه چگونه می‌توان و باید حکم کرد؟ شاید بگویند تا این‌جا سخنان نظر و عمل با هم خلط می‌شود و فلسفه تا حد علم عملی تنزل می‌یابد. این حکم مبتنی بر اصل جدایی نظر و عمل است. من فکر می‌کنم برای ورود در سیاست تفکر آینده باید از این جدایی گذشت.

۴. مستحضرید که هایدگر معتقد است در تاریخ فکر و فرهنگ غرب، تفکر به فلسفه و فلسفه به علم و علم به تکنیک، انحلال و تنزل پیدا کرد. بنابر این، علم تجربی جدید - اعم از علوم انسانی اش و علوم طبیعی اش - محصول انحراف تفکر است. به زعم شما اولاً این

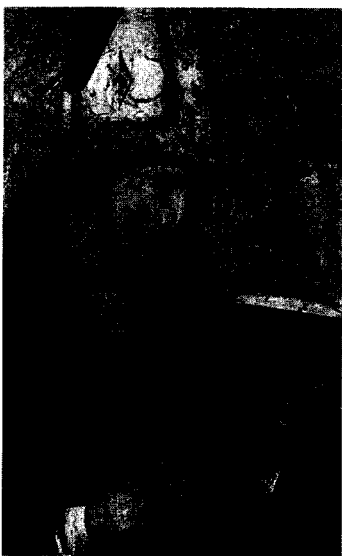
سخن تا چه حد قابل دفاع است؟ البته منکر نمی‌شویم که علم تجربی جدید، علم تکنیکی است، اما آیا واقعاً تمام تفکر به فلسفه و تمام فلسفه به علم و نهایتاً تکنیک انحلال یافت؟ و ثانیاً علم تجربی جدید با چنین ساختار تاریخی که با تفکر و فلسفه در مغرب زمین دارد، چه نسبتی با فلسفه و متافیزیک در جامعه و تاریخ فکری ایران - که البته لزوماً این تاریخ تافته‌ای جدا بافته از شاکله تمدن بشری نیست - می‌تواند داشته باشد؟

هایدگر و هیچ کس دیگر نمی‌تواند برای تاریخ تکلیف معین کند و بگوید که کجا درست سیر کرده و کی و کجا از راه راست منحرف شده است. چیزی که هایدگر می‌گوید این است که با فلسفه دایره امکان‌ها در عالم بشری وسعت یافته و در دوره جدید زمینه برای پدید آمدن علم تکنولوژیک (تکنوسیانس) و سیاست و شیوه زندگی مدرن فراهم شده است. اگر گفته می‌شود که علم و تکنولوژی جای فلسفه را گرفته است، مراد تحول این به آن نیست. فلسفه صورتی از تفکر است، اما علم جدید با فلسفه یکی نیست و از تکنولوژی هم منفک نمی‌شود. در مورد نسبت کنونی علم با فلسفه در جهان توسعه نیافته نمی‌دانیم هایدگر چه نظری داشته است و گمان نمی‌کنم درباره علم و تکنولوژی در جهان در حال توسعه چیزی گفته باشد. غربی‌ها به جهان غیرغربی و به کار و بار مردم بیرون از جغرافیای فرهنگی و تاریخی غرب چندان علاقه و توجهی ندارند حتی اکنون هم که مسأله توسعه حاد شده است، هم‌چنان بی‌توجهی ادامه دارد، ولی نظر من این است که علم تکنولوژیک اگر از مدد فلسفه برخوردار نباشد یا از آن محروم مانده باشد، به دشواری می‌تواند بنیاد استوار پیدا کند و شاید در بهترین صورت مشارکتی در بازار تولید و مصرف اطلاعات علمی - تکنیکی باشد. احتمال و امکان دیگر تبدیل و تحول علم به مقاله سازی بی‌حاصل است. اکنون علم در هیچ جای جهان دیگر صورت طراحی‌های نظری وسیع چنان که تا نیمه قرن بیستم داشت ندارد، بلکه کار علم تولید جهانی اطلاعات علمی است. چیزی که شاید گفتنش زاید باشد، این است که نسبت میان علم و فلسفه به صرف اتخاذ تصمیم برقرار نمی‌شود و هر علمی با هر فلسفه‌ای تناسب ندارد.

۵. تمایل داشتیم پرسش‌های انضمامی دیگری هم در رابطه با نسبت تفکر هایدگر و مسائل فکری خودمان را نیز در محضر جناب عالی مطرح نماییم و از نقطه نظرات شما بهره مند شویم، اما ترجیح می‌دهیم بیش از این اسباب خستگی خاطر شما را فراهم نماییم، اما در عین حال دوست داریم در انتهای پرسش و پاسخ‌ها اگر مطلب دیگری را برای تذکر سودمند می‌دانید، دریغ نفرمایید و بیان بفرمایید.

مشکلی که در فلسفه معاصر وجود دارد، اشتباه فلسفه با مباحث ایدئولوژیک و فرهنگی و سیاسی و تاریخی است. من وقتی به مجلس درس میشل فوکو در کلژدوفرانس رفتم، نه مجلس درس شبیه مجلس درس فلسفه بود و نه سخنان استاد در ظاهر رنگ و بوی فلسفه داشت. او تاریخ زندان می‌گفت و گاهی احساس می‌کردم که یک ادیب مورخ حقوق‌دان، تاریخ حقوق می‌گوید. کم‌کم ملتفت شدم که در آن گزارش تاریخی، جوهر تاریخ جدید جستجو می‌شود. در مقابل نویسندگانی هم هستند که سیاست و تاریخ و مباحث فرهنگی و اجتماعی را با فلسفه می‌آرایند و به آنها نام

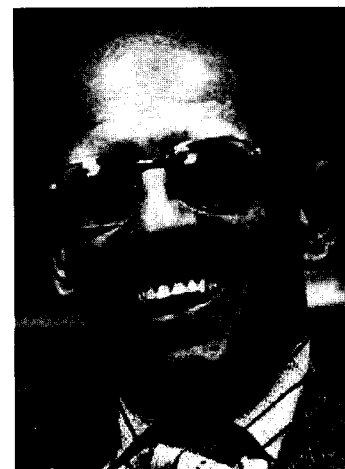
هایدگر را بیشتر در ردیف افلاطون و فارابی و سنت او گوسستن می‌توان قرار داد و نه هم ردیف بیکن و دکارت و کانت. افلاطون و ارسطو گرچه بشارت نظم عقلی در سیاست دارند. با فلسفه خود بیشتر عهد قدیم را سست کردند: اما بیکن و دکارت با درک و دریافت تازه‌ای از عقل و انسان بنای عهد جدید را گذاشتند. هایدگر هم بیشتر بر هم‌زن عهد آماده ساز آینده است، نه استوارکننده یک عهد.



فیلسوف نقیقی
نگران آینده است
و آینده را می‌جوید.
این آینده، بویی و
آینده‌بینی و برای
خوش‌بینی و آرزویی
است و با ایدئولوژی
نباید اشتباه شود.
فیلسوفان بزرگ،
همگی رو با آینده
داشته‌اند، شاید
هایدگر هم در زمره
آنان باشد. البته
او مثل افلاطون و
ارسطو و فِررابی و
اوگوستین اَدیمی
و بیکن و دارت و
کانت و هگل طراح
آینده نبوده صرفاً
از انتظار گفتا است.



فلسفه می‌دهند. فلسفه هیچ وقت مثل زمان ما پروای زمان نداشته است. درست است که زمان در طبیعات قدیم همواره مطرح بوده است، اما زمانی که مقدار حرکت است، مسأله فلسفه نیست. شاید اصلاً زمان نمی‌تواند مسأله فلسفه باشد. زمان در فلسفه جدید هر وقت مطرح شده، سایه وجود بوده است. اما باز زمان مشهور زمان فیزیک و زمان تاریخ‌نگاری است و مشکل این است که این زمان را به جای زمان باقی می‌گیرند و صفات زمان باقی را به آن نسبت می‌دهند. فیلسوفان قدیم، زمان به معنی مقدار حرکت را مری مردمان و تعیین‌کننده حدود و شرایط امکان‌های او نمی‌دانستند. اکنون خلط مراتب زمان موجب درهم آمیختگی فلسفه با مباحث سیاسی و اجتماعی شده است. این وضع گاهی به فهم و خرد آسیب می‌رساند. این فهم بدی است که اگر با من نیستی، دشمن منی؛ من همواره تجدد و غرب را مهم می‌دانسته‌ام، اما به ابدی بودن عهد تجدد قائل نبوده‌ام و گاهی به مناسبت موقع و مقام شدت یا مطلق انگاشتن تجدد مخالفت کرده‌ام. این مخالفت با یک رأی و نه دشمنی با مدرنیته است. ما نیاز داریم زبان‌های هنر و دین و فلسفه و اخلاق و سیاست و علم و جدل و خطابه و... را بازشناسیم و سخن را به صرف این که ناظر به یک مطلب سیاسی یا متضمن بعضی تعبیر فلسفی است، سیاسی و فلسفی ندانیم. برای درک ماهیت زمان و تاریخ باید از حجاب‌های سیاست و جامعه و تکنولوژی گذشت. ورود در این مباحث ضرورت دارد، اما همه مباحث سیاست و جامعه را نمی‌توان فلسفه دانست. در کشور ما فلسفه دو صورت دارد: یکی صورت رسمی که در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. این صورت فلسفه باید باشد. زیرا بدون آشنایی با تاریخ فلسفه و آثار و آرای فیلسوفان، فلسفه نمی‌توان داشت. صورت دیگر سخنان اجتماعی و سیاسی احیاناً آمیخته به کلمات و تعبیرهای فلسفی است. اینها فلسفه نیست. شاید بگویند دریدا و آگامبن و بسیاری دیگر از مشاهیر معاصر فلسفه به مسائل جامعه کنونی نظر داشته‌اند و دارند. این درست است و فیلسوف باید به جامعه و زمان خود نظر داشته باشد، ولی نظر داشتن فیلسوف به جامعه با نظر داشتن رسمی تفاوت دارد. فیلسوف در نظر خود از ظاهر به باطن می‌رود چنان که فیلسوفان نامدار غربی به جای دفاع از مدرنیته و شتون آن یا مخالفت و معارضة با سوسیالیسم و لیبرالیسم و... در پی درک و شناخت زمان تجددند حتی بعضی از آنان مدافع مدرنیته هم باشند، کم و بیش توجهی به تاریخ آن نیز دارند. ما هم نیاز داریم که زمان عالم خود را بشناسیم. هر زمانی با عهدی قوام می‌یابد و به همین جهت، دوران‌های تاریخی را عهد هم نامیده‌اند. عهد ما با چیست و با کیست؟ غرب در آغاز تاریخ جدید خود با خود یعنی با من متفکر و شبه متعالی (و نه چنان که می‌گویند با حرص و شهوت و...) عهد بست. با استحکام و قوت یافتن این عهد، به تدریج عهدهای دیگر در همه جای جهان سست و در مواردی شکسته شد. اکنون فیلسوف غربی به عهد قدیم و سست شدن و شکسته شدن آنها کاری ندارد. زیرا او هنوز زمان و تاریخ خود را حتی اگر به چون و چرا در آن پرداخته باشند، مطلق می‌انگارد و می‌خواهد که همه جهان عهد غربی را مطلق بینگارند. ما باید به عهد قدیم خود فکر کنیم و ببینیم با عهد گذشته چه نسبتی داریم. در این که این عهد از یکصد و پنجاه سال پیش در برابر عهد تجدد قرار گرفته است، بحث نمی‌کنیم. زیرا ما هم مثل همه مردم جهان به غرب رو کردیم و به آناری که بر عهد غربی مترتب شده بود، مایل شدیم. ولی ظاهراً در آن عهد شرکت موثر نکردیم و به این جهت عهد و زمان ما عهد و زمان محض مدرنیته نشد. آیا ما در همان زمان و عهد قبل از مشروطه به سر می‌بریم؟ فیلسوف باید زمان و عهد خود را بجوید و در آن تأمل کند و البته زمان را در حوادث و وقایع و سخن‌ها و کارهای مردمان و در سیاست و نحوه زندگی می‌توان و باید شناخت. اگر من در چهل سال اخیر عمرم به تاریخ و سیاست و فرهنگ و علم و جامعه پرداخته‌ام، قصد مطالعه و تتبع در تاریخ و سیاست و... نبوده است، بلکه در جستجوی درک زمان و عهدی بوده‌ام که در آن به سر می‌بریم. در جوانی با این که به قدر کافی فلسفه اسلامی نیاموخته بودیم (و هنوز هنر متأسفانه نیاموختیم) به نظرم رسید که باید بدانیم فلسفه اسلامی چگونه آغاز شده است و ما چه نیازی به فلسفه داشته‌ایم و چه نسبتی با آن پیدا کرده‌ایم. به عبارت دیگر فلسفه در تاریخ اسلامی ما چه شأن و مقامی داشته است. این مطالعه اگر ادامه یابد، ممکن است ما را به درک بهتر تاریخ دوره اسلامی و چگونگی مواجهه با غرب متجدد نایل سازد و به هر حال شرط گرفتن در برابر افق آینده است. اگر این درک و تذکر نباشد، عهد و آینده‌ای بنیاد نمی‌شود و گشایش نمی‌یابد و مردمان چاره‌ای جز تقلید ندارند و اکنون و زمان حال و شب و روز و هنوز را دوره و تکرار می‌کنند. عهد تاریخی مایه ثبات و شرط همت و خرد و عزم است و اگر عهد گسیخته یا سست باشد، کار قوم به پریشانی و پراکندگی می‌گردد. اکنون به نظر من مطلب اصلی فلسفه ما باید شناخت زمان غربی و بی‌عهدی یا سست عهدی دوران توسعه نیافتگی و جستجوی زمان و تاریخی باشد که بتوان در آن سکنی گزید.



مشا‌لمی که
در فلسفه معاصر
وجود دارد،
اشتباه‌فا سغه‌با
مباحث ایدئولوژیک
و فرهنگی و سیاسی
و تاریخی است.
من وقتی به مجلس
درس میشل فرکو در
کلژ دو فرانس راتم، نه
مجلس درس شبیه
مجلس درس فلسفه
بود و نه سخنان استاد
در ظاهر رنگ و بوی
فلسفه است.

فارابی از منظر فیلسوف فرهنگ / گفتگو با دکتر رضا داوری اردکانی در باب فارابی‌پژوهی

فارابی از منظر فیلسوف فرهنگ

گفتگو با دکتر رضا داوری اردکانی
در باب فارابی‌پژوهی

اوجیبی: به نام خدا. از اینکه دعوت ما را پذیرا شدید، سپاسگزارم. جناب آقای داوری، برجسته‌ترین تحقیق‌ها درباره فارابی از سوی شما صورت گرفته، چه عاملی باعث شد که به سراغ فارابی بروید و مقالات و کتاب‌هایی درباره او و آموزه‌هایش بنویسید؟ آیا عوامل غیر اختیاری شما را به سوی این پژوهش‌ها سوق داد یا از روی اختیار و با یک انگیزه قبلی به سراغ فارابی رفتید؟

دکتر داوری: از بابت لطفی که به من فرمودید، تشکر می‌کنم. پرسش هم، پرسش بسیار خوبی است. می‌پرسید که چرا من به سراغ فارابی رفتم. پاسخ دادن به این پرسش آسان نیست. آدمیان همیشه به جهات و دلایل تصمیم‌های مهمی که می‌گیرند، آگاهی ندارند. مع‌هذا سعی می‌کنم شرایط فکری و روحی خود در آن ایام را بیاد آورم و ببینم آیا می‌توانم بگویم چه



شد که به فارابی رو کردم؟ در سال ۱۳۳۷ دوره دکتری فلسفه در دانشگاه تهران دائر شد و شش هفت نفری در اولین کنکور آن پذیرفته شدند. من هم یکی از پذیرفته‌شدگان و جوان‌ترین آنان بودم. وقتی درسها تمام شد و می‌بایست رساله دکتری بنویسیم، چون درسی که بیشتر وقت صرف آن کرده بودیم، درس افلاطون و ارسطو بود، به دوستانم پیشنهاد کردم همه ما چیزی درباره یکی از فصول و مباحث فلسفه اسلامی و سوابق آن در اندیشه یونانی بنویسیم. همه قبول کردند. یکی درباره الهیات و دیگری در باب نفس سومی در اخلاق و یکی دیگر در طبیعت ارسطو و... رساله نوشتند. من هم سیاست را اختیار کردم. چرا سیاست را اختیار کردم؟ در آن زمان دو خلجان در من وجود داشت. یکی اینکه آیا واقعا فلسفه اسلامی صورت دستکاری شده فلسفه یونانی و سازگار شده با عقاید اسلامی است؟ مطلب دیگر هم مناسبت سیاست افلاطونی یا افلاطونی مآب با سیاست‌های حاکم در جهان اسلام و ایران بود. من قدری فلسفه اسلامی خوانده بودم اما آن اندازه اطلاع برای پاسخ دادن به پرسش کافی نبود و البته اگر بر فلسفه اسلامی تضرع هم داشتیم، به صرف این تضرع به پرسش دوم نمی‌توانستیم پاسخ بدهیم زیرا در فلسفه اسلامی بحث سیاست تقریباً فراموش شده بود. چیزی که به نظر من می‌رسید این بود که باید به سرچشمه رفت و فیلسوف اول را یافت و با او آشنا شد ظاهراً اولین فیلسوف کندی بود اما قدری که جستجو کردم دیدم فیلسوفان اسلامی خود را ادامه‌دهنده راه فارابی می‌دانند چنانکه این‌سینا هم به استادی فارابی اعتراف کرده است. اگر فارابی را می‌خواندم شاید می‌توانستم پاسخی برای هر دو پرسش پیدا کنم پس شروع به خواندن آثار فارابی کردم و بعضی از آنها را برای استفاده خودم به فارسی در آوردم. در آن زمان محسن مهدی هم به پژوهش درباره فارابی اشتغال داشت و بعضی آثار کمتر شناخته‌شده او مثل کتاب الملک و کتاب الحروف را چاپ کرده بود. هر چه بیشتر آثار فارابی را می‌خواندم، رشته ارتباط میان دو پرسش خود را آشکارتر می‌دیدم و کم‌کم دریافتم که اگر فارابی به سیاست یونانی نپرداخته بود، نمی‌توانست بنایی در فلسفه اسلامی بگذارد و استاد فیلسوفان عالم اسلام شود. چنان‌که می‌دانید فارابی در سیاسیات مدینه و مدینه فاضله و در بعضی دیگر از آثار خود، مدینه را با عالم قیاس کرده و برای مدینه همان طبقات و مراتب و منازلی در نظر گرفته است که در عالم وجود دارد و این اندیشه، اندیشه یونانی است اما تفاوتی هم با نظر یونانیان دارد. در مراتب نظام عالم، بر وفق نظر ارسطو، خدا در فوق موجودات قرار دارد اما علمش محدود به خود است و اگر در نظم عالم اثری دارد، از آن روست که علت غایی موجودات است اما وقتی به فارابی می‌رسیم، می‌بینیم که او خدای علیم را جاعل همه موجودات و متصرف در آنها می‌داند و رئیس مدینه را نیز چنان وصف می‌کند که نسبت او با مدینه مثل نسبت خدا با عالم است. آیا فارابی در این قیاس به درستی نتیجه نگرفته است که رئیس مدینه باید نبی و امام واضع التوامیس باشد؟ او قانونگذار مدینه و معلم مردمان و نگهبان نظم مدینه است پس خدا هم در نظر او با خدایی که در فلسفه ارسطو می‌شناسیم، یکی نیست. اینجا دیگر نمی‌توان گفت که فارابی به ملاحظه استقادات اسلامی از خدای یونانی که علت غائی است، به علت فاعلی و واجب‌الوجود تعبیر کرده است. او نظم عالم را چنان یافته است که در راس آن خدای قادر و علیم قرار دارد.

فارابی

رضا داوری

اوجبی: گویا نخستین اثر شما کتاب فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، این نظریه که فارابی بنیانگذار فلسفه اسلامی است برای نخستین بار توسط شما ارائه شد. اولاً ادله شما برای این ادعا چیست؟ ثانیاً شما چه تعریفی از فلسفه اسلامی دارید و اساساً فلسفه اسلامی امکان تحقق دارد تا نوبت به بحث از مؤسس آن برسد یا آنچه هست فلسفه مسلمین است نه فلسفه اسلامی؟

دکتر داوری: اولین کتابی که در فلسفه نوشتم، فلسفه مدنی فارابی بود. تعبیر فلسفه مدنی را چنان که می‌دانید از آثار فیلسوف گرفته بودم و چون این تعبیر بیگانه بود، ناشر کتاب آن را نمی‌پسندید ولی من اصرار کردم که این عنوان چون مأخوذ از متن فارابی است، باید حفظ شود. رساله فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی در حقیقت مجموعه‌ای از حواشی کتاب فلسفه مدنی فارابی بود که آنها را گردآوری کردم و با مقالات دیگری که به مناسبت نوشته یا ترجمه کرده بودم، به نام فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی چاپ کردم. نمی‌دانم آیا من برای اولین بار فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی خواندم یا قبلاً کسی چنین عنوانی به فیلسوف داده بود. می‌دانم که فارابی به نام معلم ثانی معروف است اما در تعبیر مؤسس چیزی بیش از معلم ثانی نهفته است. وقتی کنگره نهضت‌مین سال وفات فارابی در تهران برگزار شد، من سخن خود را تحت عنوان فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی ایراد کردم. محسن مهدی و دکتر نصر این عنوان را تأیید کردند و هر یک با استدلالاتی خاص خودشان مطالبی در این باب گفتند و نوشتند. پیداست که شرق‌شناسان نمی‌توانستند چنین مسئله‌ای را مطرح کنند زیرا آنها فلسفه اسلامی را اقتباس از فلسفه یونانی می‌دانستند. استادان فلسفه ما نیز در اصالت فلسفه اسلامی و اهمیت و حقایق آن شکی نداشتند که بخواهند استقلال آن را اثبات کنند. آنها در بهترین صورت مثل فارابی می‌اندیشیدند که فلسفه یکی است و در آن تبعیت و تقلید وجهی ندارد. فارابی در کتاب الجمع، میزان و ملاک و صورت نظر افلاطون و ارسطو را فلسفه خود قرار داده بود یعنی یونانیان هم مثل فیلسوف ما می‌اندیشیدند و به این جهت صاحب فلسفه حقیقی بودند. برای فیلسوفان ما مهم نبود که فلسفه از کجا آمده است. فلسفه، فلسفه حقیقی بود ولی در اروپا این پرسش پیش آمده بود که آیا چیزی به نام فلسفه مسیحی یا فلسفه اسلامی وجود دارد یا ندارد. در این میان مطلبی که مرا به تعجب و تأمل بیشتر واداشت این بود که صاحب‌نظری مثل ژیلسون اثبات کرده بود که فلسفه مسیحی وجود دارد اما فلسفه اسلامی معنی ندارد. حرف عجیبی بود. اگر یک مورخ و کسی که صرفاً گزارش تاریخی می‌نوشت، چنین ادعایی داشت بر او باسی نبود اما فیلسوف که باید به امکان بیندیشد صرفاً به ظاهر وقایع تاریخ نظر کرده و گفته بود فلسفه قرون وسطی، فلسفه مسیحی است اما فلسفه فارابی و ابن‌سینا اسلامی نیست بلکه فلسفه مسلمانان است. ظاهراً ژیلسون مسئله را درست مطرح نکرده و مسئله وجود و امکان را با هم خلط کرده است. بحث در این نیست که آیا فلسفه توماس آکوئینی مسیحی است یا نیست. مسئله اینست که آیا فلسفه دینی (خواه مسیحی خواه اسلامی) ممکن است یا امکان ندارد. اگر فلسفه مسیحی ممکن باشد فلسفه اسلامی هم ممکن است. در این بحث به نظر من برهیه، استاد فرانسوی فلسفه (صاحب تاریخ فلسفه) بیشتر به فلسفه وقادار بوده است که امکان فلسفه دینی را انکار کرده است. وقتی من آن سخنرانی را ایراد کردم، بعضی استادان فلسفه با نظر من مخالفت کردند و گفتند فلسفه اسلامی مثل چوب گچی و مثلث، چهار ضلعی است. من نظرم را توضیح دادم و گفتم مراد از فلسفه اسلامی فلسفه‌های نیست که بر وفق اصول عقاید و احکام فقه اسلامی ساخته شده باشد. اگر فارابی و ابن‌سینا مواد فلسفه یونانی را گرفته بودند و آن را با رعایت ملاحظات به هم بافته بودند، فلسفه در عالم اسلام به وجود نمی‌آمد. فلسفه چیزی نیست که با نقشه قبلی و مصلحت‌اندیشی پدید آید. فلسفه اسلامی تفکر کسانی بود که در هوای عالم اسلام دم می‌زدند و با آن هوای آنس داشتند و تفکر یونانی را فرا گرفتند و تلقی خاصشان از فلسفه یونانی با آنچه ما اکنون از یونانیان می‌شناسیم، تفاوت داشت و همان تلقی بود که نام فلسفه اسلامی گرفت. فارابی در کتاب الجمع قضیه را به خوبی روشن کرده است. او این جمع را با ملاک درک و فهم خود از فلسفه صورت بخشیده است یعنی افلاطون و ارسطو هر دو صاحب فلسفه حقیقی‌اند و فلسفه حقیقی همان آراء فارابی است. او فکر نمی‌کرده است که میان فلسفه‌ها اختلافی باشد. دین را هم عین فلسفه می‌دانسته است. او با این تفکر فلسفه اسلامی را تأسیس کرده است. این فلسفه می‌تواند با کلام



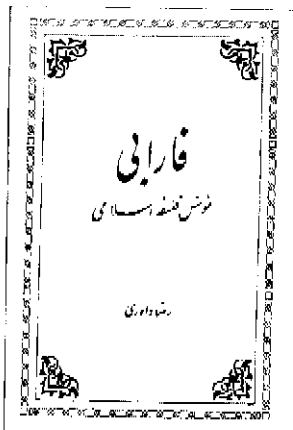
و عرفان جمع شود. نکته‌ای هم درباره فلسفه اسلامی و فلسفه مسلمین بگویم. مسلمانان می‌توانند به فلسفه‌های متفاوت رو کنند و مثلاً دکارتی یا کانتی و هگلی باشند اما وقتی فلسفه مسلمانان صورت خاص و تاریخ معین دارد، چرا آن را فلسفه اسلامی ندانیم؟ من هیچ فلسفه‌ای را فلسفه مسیحیان یا فلسفه مسلمانان نمی‌دانم بلکه معتقدم فلسفه قرون وسطی، فلسفه دوره مسیحی است و فلسفه ایرانی ما فلسفه اسلامی است. نه به این معنی که هر چه فیلسوفان ما گفته‌اند عین عقاید دینی است و دینداران باید آن را بپذیرند بلکه به این معنی که این فلسفه در زمین جهان اسلام ریشه کرده و در هوای این جهان بالیده است. فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای متناسب با جهان اسلام است نه فلسفه‌ای که بر وفق اصول و قواعد اسلام ساخته شده باشد. من مثل فارابی دین و فلسفه را امر واحد نمی‌دانم و درباره نسبت دین با فلسفه سخن دیگری دارم.

اوجبی: محوری‌ترین آموزه در نظام اندیشگی فارابی چیست؟ آیا اندیشه‌های سیاسی محور اصلی نظام فلسفی فارابی است؟

دکتر داوری: مهمترین مطلب در قوام فلسفه اسلامی این است که در آن وجود مطلق خداست. اگر می‌فرمایید موضوع فلسفه مطلق وجود است، سخنان را تصدیق می‌کنم اما امیدوارم شما هم بپذیرید که همواره از ابتدای تاریخ فلسفه تا عصر حاضر وجود و موجود با هم اشتباه شده است. ارسطو که شاید در این باب از همه کم‌اشتباه‌تر باشد، وجود را اثر گنیا دانسته است (اثر گنیا را ما فعلیت ترجمه کردیم و مگر فعلیت موجود نیست). یونانیان خدا و خدایان را جزئی از عالم می‌دانستند اما در فلسفه اسلامی خدا متعالی از موجودات و صرف‌الوجود دانسته شد. علاوه بر این تفکیک وجود از ماهیت که در فلسفه یونانی سابقه نداشت، مطرح شد. توجه کنیم که مقولات ده‌گانه ارسطو، مقولات وجود است و حال آنکه فیلسوفان ما این مقولات را مقولات ماهیت دانستند، وجود غیر از ماهیت است و خدا موجودی است که ماهیت ندارد یعنی ماهیتش عین وجود است. این تفکیک در کنار اصل اطلاق وجود به خداوند منشأ تحول در فلسفه شده و فلسفه اسلامی را از فلسفه یونانی ممتاز کرده است. البته این امتیاز را در فلسفه قرون وسطی هم که از قرن یازدهم تحت تأثیر فلسفه اسلامی بوده است، می‌توان یافت و تصدیق کرد اما اینکه آیا سیاست در فلسفه فارابی چه مقامی دارد، مطلب دشواری است. من از ابتدا که مطالعه در فلسفه سیاسی (فلسفه مدنی) فارابی را آغاز کردم بر این رأی و نظر بودم که فلسفه آمده است تا به عالم انسانی نظم عقلی بدهد. در فلسفه افلاطون و ارسطو، سیاست یکی از فصول فلسفه نیست و اگر سیاست را فصلی از فلسفه آنها بدانیم، با مسامحه سخن گفته‌ایم. درست است که بیش از دو هزار سال طول کشید تا کانت و مارکس طرح دیگری در انداختند و گفتند که فیلسوفان باید جهان را تغییر دهند اما این بنا را افلاطون و ارسطو گذاشته بودند. فلسفه از ابتدا به تمدن و تاریخ نظر داشته است و هیچ فلسفه بنیانگذاری نیست که در آن سیاست مطرح نظر و مطلب عمده نباشد. فارابی هم نمی‌توانست فلسفه را از سیاست انتزاع کند زیرا فلسفه عالم خاصی را اقتضا می‌کند و در هر عالمی پدید نمی‌آید و دوام نمی‌آورد. مقصود این نیست که فلسفه تابع شرایط اجتماعی و سیاسی است بلکه فلسفه که پدید می‌آید، جهان دگرگون می‌شود و به قول اقبال لاهوری:

چون که در جان رفت، جان دیگر شود / جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود

بنابراینچه گفته شد، به نظر من تأکید فارابی بر فلسفه مدنی و سیاسات‌المدینه، شرط و مقتضای تأسیس فلسفه اسلامی بوده است.



اوجبی: متأسفانه در زبان فارسی جدای از پژوهش‌های جنابعالی تحقیق جدی درباره فارابی انجام نشده و عمده پژوهش‌ها توسط مستشرقان و پژوهشگران غربی چون والترز، کراوس، اشنايدر، و... صورت گرفته است. کسی که بخواهد در این حوزه دست به تحقیق بزند تا چه حد به پژوهش‌های فارابی پژوهان غربی نیازمند است؟ و اساساً آیا می‌توان فارغ از پژوهش‌های آنها در این حوزه کار کرد؟ به عبارت دیگر پژوهش‌های غربی در این حوزه در چه حدی از اعتبار قرار دارد؟

دکتر داوری: از اینکه پژوهش ناچیز من به چشم شما آمده است، خوشحالم و تشکر می‌کنم. غیر از آنچه من کرده‌ام، بعضی کتابهای دیگر هم درباره فارابی نوشته شده است از جمله خود جنابعالی کار خوبی انجام داده‌اید. بعد از من خانم دکتر ناظرزاده کرمانی و آقایان دکتر محمد منصور فلامکی و دکتر حکمت و... هم آثار قابل استفاده و خواندنی نوشته‌اند (از آثاری هم که در سال‌های اخیر در تاریخ فلسفه سیاست در عالم اسلام نوشته شده است، نمی‌توان یاد نکرد). من در آغاز کار بعضی از آثار شرق‌شناسان و یکی دو کتاب عربی را که منابع آنها هم آثار شرق‌شناسان بود، خواندم و سپس به متون فارابی رجوع کردم. از ابتدا بنای کار بر این بود که از اطلاعات و دقت‌های شرق‌شناسان استفاده کنم اما به داوری‌های ایشان تا تحقیق نکردم، کاری نداشته باشم. توجه بفرمائید که ما نوشتن تاریخ فلسفه و گزارش فلسفه فیلسوفان را از متجددان فراگرفته‌ایم. ما تاریخ فلاسفه داشته‌ایم اما نوشتن تاریخ فلسفه در میان محققان ما کمتر سابقه داشته است و این سابقه کمتر

را باید در آثار متکلمانی مثل شهرستانی و موسی بن میمون پیدا کرد. به هر حال من که می‌خواستم رساله‌ای درباره فارابی بنویسم، چاره نداشتم که به آثار شرق‌شناسان رجوع کنم اما حکم من درباره فارابی یا حکم همه شرق‌شناسانی که در این وادی وارد شده‌اند و من آنها را می‌شناسم، متفاوت است. من فارابی را فیلسوف مؤسس یافته‌ام و آنها او را مفسر فلسفه یونانی و سازگارکننده آن با اصول اعتقادی اسلام دانسته‌اند. اگر تلقی آنها از فلسفه اسلامی را از ابتدا دریابیم، از دقت‌هایی که در تتبع می‌کنند، بهتر می‌توانیم استفاده کنیم. من هم سعی کرده‌ام چنین استفاده‌ای بکنم. حتی به یک تاریخ فلسفه روسی هم مراجعه کرده‌ام (گرچه نکته مهمی در آن نیافته‌ام). شرق‌شناسان روسی که تاریخ فلسفه نوشته‌اند، اصرار داشته‌اند که همه فیلسوفان را ماتریالیست یا پیشرو ماتریالیسم قلمداد کنند ولی در کتابی که من به آن مراجعه کردم، این صفت آشکار نبود. من مخصوصاً از آن جهت تتبع شرق‌شناسان و ایران‌شناسان را قدر می‌دانم که آثارشان در قیاس با پژوهش‌های پژوهشگران خودمان دقیق‌تر و منضبط‌تر است. توجه کنیم که حتی محسن مهدی (او عراقی و ایرانی بود) هم که از اندیشه و روش لئو اشتراوس متأثر بود، از روش شرق‌شناسان کاملاً رونگرداند و طرح نازمای پیشنهاد نکرد.

باید به سرچشمه
رفت و فیلسوف اول را
یافت و با او آشنا شد.
ظاهراً اولین فیلسوف
کندی بود
اما قدری که
جستجو کردم

اوجبی: جدای از فلسفه سیاسی کدام یک از آموزه‌های فارابی (اعم از فلسفی، منطقی و...) حائز اهمیت است؟

دکتر داوری: توجه کنیم که مردی مثل ابن‌سینا بر اثر خواندن شرح مابعدالطبیعه فارابی مشکلات کتاب ارسطو را دریافته است. فارابی در منطق و مابعدالطبیعه و فلسفه طبیعی و سیاست و موسیقی، استاد فیلسوفان است. سیاست فارابی را از فلسفه او جدا نباید کرد. اعتنای او به سیاست لازمه تأسیس فلسفه بوده است نه اینکه علائق شخصی او را به سیاست مایل کرده باشد. فارابی به مقام و قدرت سیاسی اهمیت نمی‌داد اما اقتضای فلسفه‌اش طرح نظام مدینه‌ای بود که شاید بتوانیم به آن نام و عنوان «یکی از عوالم امکان» بدهیم. البته اخلاق او در طرح استاد و پیشرو خود تعدیل‌هایی پدید آوردند و آن را به عمل نزدیک کردند.

دیدم فیلسوفان اسلامی
خود را ادامه‌دهنده
راه فارابی
می‌دانند.

اوجبی: اندیشه‌های فارابی چه نسبتی با عرفان و تصوف دارد؟

دکتر داوری: اگر فصوص‌الحکم (یا فصوص فی‌الحکم) از آن فارابی باشد، نمی‌توان اتصال فارابی با اهل معرفت را انکار کرد ولی مورخان و شرق‌شناسان گفته‌اند که این کتاب از فارابی نیست و حتی کربن هم نظر آنان را پذیرفته بود. حضرت استاد سید جلال‌الدین آشتیانی مشغول شرح کتاب فصوص‌الحکم منسوب به فارابی بود که وقتی به او گفتند کتاب از فارابی نیست، شرح را ادامه نداد. من به ایشان عرض کردم چه اهمیت دارد که کتاب از کیست؟ اگر مضمون آن تحقیقی است شما کار خود را ادامه دهید اما اکنون فکر می‌کنم که آن کتاب می‌بایست از فارابی یا از معاصران فارابی باشد تا اهمیت داشته باشد. شاید مرحوم آقای آشتیانی هم با این نظر تاریخی به کتاب می‌نگریست و به این جهت وقتی گفتند که کتاب از فارابی نیست، دیگر به آن پرداخت. صرف‌نظر از این کتاب، مایه‌های استقبال از تصوف در جای جای آثار فارابی و مخصوصاً در فلسفه نبوی او پیداست.

او خدای علیم را
جاعل همه موجودات و
متصرف در آنها می‌داند و
رئیس مدینه را نیز
چنان وصف می‌کند
که نسبت او با مدینه
مثل نسبت
خدا با عالم
است.

اوجبی: آیا هنوز ضرورتی در پژوهش در عرصه فارابی پژوهی می‌بینید؟

دکتر داوری: تحقیق در فلسفه پایان ندارد. متون فلسفی را هر بار و در هر زبان که می‌خوانیم، نکات تازه در آن می‌یابیم و درس‌های تازه از آن فرا می‌گیریم. فلسفه اسلامی تکرار عبارات و کلمات مندرج در کتب فیلسوفان نیست بلکه جوهر معانی مکنون در آن کلمات و عبارات است. باید مطاوی این کتاب‌ها را فهم کرد. ما تازه شروع به پژوهش و تحقیق در تاریخ فلسفه اسلامی کرده‌ایم و هنوز در اول راهیم. وقتی من کتاب فلسفه مدنی را منتشر کردم، بسیاری از فلسفه‌دانان و فلسفه‌خواننده‌ها تعجب کردند که فارابی در باب عقل و خیال و نبوت و امامت و دین و فلسفه نظری کم و بیش متفاوت با رای و نظر اخلاف خود داشته است. اکنون هم برای اینکه به همین پرسش‌های جناب‌عالی پاسخ دقیق‌تر داده شود، باید در کلمات فارابی بیشتر تأمل و تعمق کرد. فلسفه بصرف خواندن و تکرار کردن زنده نمی‌شود بلکه باید بتوان فیلسوفان را به سخن آورد تا نکاتی را که در پشت الفاظ و عبارات متون، مکنون و پوشیده است، آشکار و روشن سازند. این راهی است که فیلسوف برای اینکه فیلسوف باشد، باید در آن وارد شود و عجب اینکه تا کسی فیلسوف نباشد، در این راه وارد نمی‌شود. نگران دور نباشیم. معنی آنچه گفته شد این نیست که برای فیلسوف شدن باید فیلسوف بود که بگویند به یک اعتبار مصادره به مطلوب و به اعتبار دیگر دور است. مقصود اینست که فلسفه راهی دارد که آن راه را همه نمی‌یابند و نمی‌توانند بییابند. کسانی که راه را می‌یابند، در راه وارد می‌شوند و آن را می‌پوبند و می‌بیمایند.



سینوس پرسیقوس می‌گویند، به مناسبت آن که در مشرق آن، فارس واقع است و آن را، ماره پرسیقوم نیز گویند.»

۳۸. در دائرةالمعارف البستانی، جلد هفتم، طبع ۱۸۸۳، در ماده خلیج، «خلیج العربی» و «خلیج المعجمی» یاد شده که معلوم است خلیج العربی، همان دریای سرخ است و خلیج المعجمی، خلیج فارس است و دیگر مؤلفین عرب هم اصطلاح خلیج عربی را فقط برای دریای سرخ به کار برده‌اند.

نام خلیج فارس در نقشه‌ها

در چند نقشه خلیج فارس که از بطلمیوس و استرابون و امثال آن جغرافی دان‌های قدیم باقی مانده، در محل دریای پارس، کلمه «سینوس پرسیقوس» با حروف لاتین نوشته شده و در نقشه‌های بعدی و به زبان‌های اروپایی، «پرشین گلف» و «گلف پرسیک» و امثال آن نوشته شده و در نقشه‌های عربی و نقشه‌های کتب دوران اسلامی، «بحر فارس»، «خلیج الفارس» و «بحر الفارسی» نوشته شده است. در برخی نقشه‌ها که از دوران عثمانی به سویله دریا سالاران ترک تهیه شده است، در جای خلیج فارس، «خلیج بصره» نوشته‌اند؛ اما آشکار است که دریای بصره، خلیج فارس نیست، بلکه «خور بصره» است، نه خلیج فارس و نه خلیج بصره. در متون قدیم هم آن را «هور بصره» و «هور ابله» ذکر کرده‌اند که هور همان خوراست با تبدیل «ه» به «خ». در متون جغرافیایی، از «هور جنابده»، یعنی خور گناوه، و «خور ابله»، یا «خور بصره» مکرر یاد شده است.



البحر الی عبادان يتعطف الضلع الاخر فيمر بالخط وهو ساحل بلاد عمان والضلع الاخير يمد على سطح البحر من تيز مكران الى رأس الخيمة»، یعنی: «اما خلیج فارس، مثلث شکل است به صورت بادبان کشتی که یکی از ضلع‌های آن از جانب تیز مکران و بلاد کرمان در هرمز و بلاد پارس و سیراف و مهوربان بگذرد و ضلع دیگر در سطح دریا از تیز مکران تا رأس الخیمة امتداد یابد.»

۳۳. حمدالله بن ابی بکر مستوفی قزوینی (متوفی در ۷۴۰ هجری)، در کتاب نزهة القلوب که آن را به فارسی نگاهشته، این خلیج (فارس) را «بحر فارس» یاد کرده است: «جزائری که از حد سند تا عمان در بحر فارس است، از حساب ملک فارس شمرده‌اند و بزرگ‌ترین آن به کثرت مردم و نعمت، جزیره کیش و بحرین است.»

۳۴. ابوحنیفه زین‌الدین عمرین مظفر، معروف به ابن‌الوردی (متوفی در ۴۷۹ هجری)، در کتاب خریده العجائب و فریده الغرائب می‌نویسد: «فصل فی بحر فارس و مافیة من الجزائر و العجائب...»

۳۵. شرف‌الدین ابوعلی... محمد بن عبدالنہ طنجی، معروف به ابن بطوطه (متوفی در ۷۷۷ هجری)، که دو بار به ایران سفر کرده و از خلیج فارس گذشته و در هرمز و آبادان اقامت کرده است، در کتاب تحفه النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار معروف به رحله ابن بطوطه می‌نویسد: «ثم ركبنا فی الخلیج الخارج من بحر فارس فصبحنا عبادان» یعنی: «پس در خلیج بیرون از دریای پارس، بر کشتی نشستیم به آبدان آمدیم.»

۳۶. علی بن احمد بن احمد القلقشندی (متوفی در ۸۲۱ هجری)، در کتاب صبح الاعشی فی کتابه الانشاء می‌نویسد: «فاما بحر فارس ينبعث من بحر الهند.»

۳۷. صاحب کتاب کشف الطنون، مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی قسطنطنینی، مشهور به حاج خلیفه (متوفی در ۱۰۶۷ هجری قمری) در کتاب دیگر خود به نام جهان‌نما که به ترکی در دانش جغرافیا نوشته است، می‌نویسد: «بحر فارس؛ به این دریا

ما و راه دشوار تجدد

رضا داوری اردکانی، نشر ساقی،

تهران، ۱۳۸۴



این رساله مجموعه مقالاتی است که پیش‌تر در مجله نامه فرهنگ چاپ شده است و در حقیقت وجه و جلوه‌ای از تاریخ صد سال اخیر کشور و ملت ماست. ما کمتر به راهی که طی کرده‌ایم اندیشیده‌ایم ولی این اندیشیدن مهم و لازم است. مقدمه کوتاه رساله را بخوانیم و ببینیم نویسنده چه دعوی دارد و خواننده را به چه می‌خواند.

جمله‌ای هم درباره کتاب‌نامه بگویم. در کتاب‌نامه این مجموعه نام چند کتاب و مقاله آمده است. اینها همه کتاب‌هایی نیست که من هنگام نوشتن مقالات به آنها مراجعه کرده‌ام، نام این کتاب‌ها از آن جهت آمده است که جملات و عباراتی از آنها را نقل کرده‌ام. اگر می‌خواستم فهرست کتاب‌هایی را که از آنها استفاده کرده‌ایم بنویسم می‌بایست لااقل از صد کتاب نام ببرم.

از صد سال پیش همه اقوام جهان به نحوی در راه تجدد وارد شده‌اند. این راه بر خلاف آنچه در ظاهر به نظر می‌آید راهی صعب و دشوار است و وقتی این دشواری بزرگ‌تر می‌شود که بدانیم انصراف از آن میسر نیست یا با تحمل دردهای شدید و طولانی می‌توان از آن منصرف شد.

معمولاً می‌پندارند که تجدد مجموعه چیزهایی است که می‌توان از خارج وارد کرد و در کنار داشته‌های کهن قرار داد. ما از سنت و تجدد چنان بحث می‌کنیم که گویی آنها دو امر معین و بسته‌بندی شده‌اند و در اختیار ما قرار دارند و با آنها هر چه بخواهیم می‌کنیم و در هر کدام هر جزئی را بخواهیم نگاه می‌داریم و هر چه را نخواستیم دور می‌اندازیم. اما راه تجدد راهی در بیرون از وجود ما نیست. ما در سیر به سوی تجدد همواره در خود سیر می‌کنیم. ما نزد تجدد نمی‌رویم، تجدد هم نزد ما نمی‌آید، بلکه ما به نحوی با تجدد یگانه می‌شویم. تجدد که می‌آید خور و خواب و رقت و آمد و شامه و ذائقه و خانه و خانمان و تصورات و علایق ما دگرگون می‌شود، یعنی تجدد عالمی است که آدم خاصی می‌تواند در آن ساکن و مقیم شود. وقتی در اروپا تجدد پدیدار شد دگرگونی در عالم و در وجود

اشخاص و مردمان همزمان و متناسب صورت گرفت، اما اقوامی آن را از خارج گرفتند و بسته به اینکه تا چه اندازه آمادگی درک و قبول آن را داشتند به آن راه یافتند. بسیاری از آنها آثار تجدد را از جهان متجدد خریداری کردند بی آنکه جایی در خانه وجود خود برای آن خالی کرده باشند. آنها نتوانستند تجدد را درک و هضم کنند و شاید تجدد مزاحشان شد.

در این دفتر مقالاتی گرد آمده است که دشواری راه تجدد را باز می‌گوید؛ راهی که در وجود ما گشوده و پیموده می‌شود. در حقیقت ما در راه تجدد هم راهیم هم رهرو، یعنی این ما هستیم که خود را برای زندگی در عالمی جز آنچه در آن و با آن بوده‌ایم مهیا می‌کنیم. تجدد خریدنی نیست و اگر خریدنی باشد ما خود بهای آن هستیم.



ما کیستیم؟ و اکنون، در ابتدای راه تجدد، از گذشته خود چه می‌دانیم و با آن چه پیوندی داریم؟ آیا ما بی‌گذشته و آزاد از گذشته ایم و می‌خواهیم بدانیم که با آن چه نسبتی داریم، یا قصدمان برقراری نسبتی تازه با گذشته است؟

مسئله نسبت میان سنت و تجدد یک مسئله مهم تاریخی است، زیرا تجدد بر این اساس قرار گرفته است که بشر جز به فهم و قدرت خود، به هیچ مرجع دیگری مراجعه نکند و از سنتی که حاکم بر فکر و عمل مردمان بوده است رو بگرداند. در حقیقت، تجدد نگاه تازه بشر به خود و به عالم و یافتن امکان‌های تازه‌ای در وجود خود و عالم است. با این نگاه، بشر در خود قدرت و اراده تصرف و تغییر در همه چیز را دیده و عالم متجدد با این اراده بنا شده است. البته پیشروان تجدد، گذشته را یک‌سره و یک‌باره نفی نکردند اما بنایی که در تجدد با تجدد گذاشته شد، جایی برای گذشته نگذاشت. به عبارت دیگر تجدد گذشته را به تصرف درآورد. آیا برای باز کردن راه تجدد باید آداب و عادات گذشته پیش از تجدد را از بین برد؟ کسانی ظاهراً این‌طور فکر می‌کنند و دیگرانی هم هستند که می‌پندارند برای حفظ هویت باید عادات و رسوم قومی را حفظ کرد.

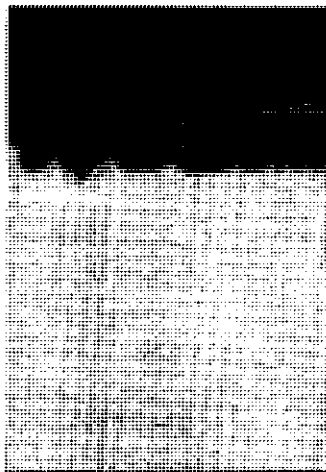
رساله حاضر تأملی در باب مفاهیم سنت، تجدد، توسعه و نسبت میان آنها است.



رساله در باب سنت و تجدد

رضا داوری اردکانی، چاپ اول،

۱۳۸۴، نشر ساقی



مباحث تطبیقی در فلسفه

دکتر رضا داوری اردکانی

فلسفه تطبیقی تاریخ طولانی و عمر دراز ندارد و تا آنجا که من می‌دانم اولین کتاب در این باب یا لاقلاً تحت این عنوان را ماسون اورسل در اوایل قرن بیستم نوشته است (ماسون اورسل با تفکر و فرهنگ شرق آسیا آشنایی داشت و اهمیت بوجه وقتی کتاب تاریخ فلسفه خود را می‌نوشت از او درخواست کرد که رساله‌ای در باب تفکر در شرق بنویسد و این رساله در عداد یکی از مجلدات آن تاریخ فلسفه منتشر شد).

ماسون اورسل در کتاب فلسفه تطبیقی خود، فلسفه اروپایی را با آثار تفکر چینی و هندی و ... قیاس کرده است در اینجا به جزئیات مطالب کتاب او و به روشی که در پژوهش و تطبیق اختیار کرده است، کاری نداریم؛ یعنی مسائل فعلی ما ارتباط مستقیم با مضامین کتاب ندارد و حتی بدون خواندن آن کتاب یا قبل از خواندن آن ممکن است مطرح شود: آیا فلسفه تطبیقی با نوشتن کتاب ماسون اورسل آغاز شده است؟ چرا در اولین کتاب فلسفه تطبیقی آثار تفکر شرق آسیا را با تفکر اروپایی قیاس کرده‌اند؟ با این که فلاسفه در آثار خود آراء اسلاف خود را نقل کرده و مورد نقادی و جرح و تعدیل و رد و قبول قرار داده‌اند، آیا بهتر نیست که بگوییم فلسفه تطبیقی چیز تازه‌ای نیست و از زمان ارسطو در ضمن کتب فلسفه وجود داشته است و آنچه تازه‌گی دارد، بیرون آوردن مطالب تطبیقی از کتب فلسفه و اطلاق نام فلسفه تطبیقی بر آنهاست. به عبارت دیگر، آیا نباید بگوییم که فقط نام و عنوان فلسفه تطبیقی، جدید است و مضمون آن از قدیم و طی ادوار تاریخ فلسفه وجود داشته‌است؟

وقتی در باب این پرسشها تأمل شود مسائل دیگری

پیش می‌آید که فلسفه معاصر به نحوی به آن پرداخته است و در جای خود اشاره‌ای به این مسائل خواهد شد. ۱- آیا فلسفه تطبیقی در قرن بیستم پدید آمده است؟ ما هنوز نمی‌دانیم فلسفه تطبیقی چیست، چیزی که از شنیدن و دیدن لفظ فلسفه تطبیقی به ذهن متبادر می‌شود این است که آراء فلاسفه را با هم قیاس کنند و بفهمند هر یک در هر باب چه گفته و در این گفته‌ها چه اختلافها و مشابهت‌ها وجود دارد. اگر فلسفه تطبیقی این است بسیاری از کتب تاریخ فلسفه، فلسفه تطبیقی است و یا لاقلاً بسیاری از صفحات کتب تاریخ فلسفه به تطبیق آراء فلاسفه اختصاص یافته است. کتاب مابعدالطبیعه ارسطو و بسیاری از آثار حکمای دوره اسلامی و مخصوصاً اسفار ملاحظه‌های شیرازی و در فلسفه جدید فصولی از کتاب «تقد عقل نظری» کانت و «پدیدارشناسی روان» هگل و بسیاری از کتبی که محققان معاصران فلسفه نوشته‌اند متضمن مطالب تطبیقی است، ولی آنها قصد تطبیق نداشته و اگر آراء اسلاف و معاصران خود را نقل کرده‌اند تمهید مقدمه‌ای برای توجیه رای و نظر خودشان است. متقدمان برخلاف متجددان که نو می‌خواهند و در حسرت نو دیدن و نو گفتن هستند اصرار داشته‌اند که سخن آنها تازه و نو نیست و قبل از ایشان هم کسانی این نظر را داشته‌اند (و حال آن که امروزها حتی اگر مشابهتی میان رای و نظر و گفته و نوشته خود با نظر اسلاف ببینند، این مشابهت را ظاهری می‌دانند) این وضع یکی از شرایط پدید آمدن فلسفه تطبیقی است، نه این که صرف میل به نوگویی موجب پدید آمدن فلسفه تطبیقی شده‌باشد، بلکه رفتن روحیه قدیمی که منکر نوآوری بود، زمینه را برای پیدایش فلسفه تطبیقی فراهم ساخته است.

بسیار خوب! می‌دانیم که ارسطو و ابن‌سینا و ملاصدرا در نقل آراء فلاسفه و بحث و نقادی در آن آراء، غرضی جز محقق کردن رای و نظر خود نداشته و تطبیق در آثار ایشان امر عارضی و جزئی از طریق تحقیق ایشان است. در مورد کتابی مثل پدیدارشناسی هگل چه بگوییم، هگل در هیچ جا آراء فلاسفه را نقل نکرده است تا آنها را رد و اثبات و تعدیل و تفسیر کند و رای خود را در کنار آنها در پایان تحقیق قرار دهد، حتی گفته است که

فلسفه، تاریخ فلسفه است و فلسفه‌ها جلوه روان مطلق‌اند و ما در تاریخ فلسفه و در اختلاف فلسفه‌ها، تاریخ روان مطلق و نحوه بسط آن را کم و بیش درمی‌یابیم. هگل حتی فلسفه خاص خود را در پایان کتاب نمی‌آورد، زیرا تمام مطالب کتاب، فلسفه اوست. آیا می‌توان گفت که هگل به این ترتیب فلسفه را به فلسفه تطبیقی تبدیل کرده است؟ کسی تاکنون فلسفه هگل را فلسفه تطبیقی نخوانده و کسانی که فلسفه تطبیقی نوشته‌اند کمتر هگلی بوده‌اند و

کارشان شباهتی به آثار هگل ندارد. شاید به یک معنی کتاب پدیدارشناسی روان هگل یا لاقفل فصل روان مطلق آن، صورتی از فلسفه تطبیقی باشد. زیرا در این مرتبه و مرحله سیر روان نشان داده می‌شود که مثلاً نسبت شکاکان با سقراط و افلاطون چیست، و رواقیان و شکاکان کدام به مقصد فلسفه — که آزادی است — نزدیکتر شده‌اند و دکارت با فلسفه قرون وسطی چه کرده و بعد از دکارت در فلسفه چه تحولی روی داده تا تفکر فلسفی در آثار خود او ظاهر شده است. با این که فلسفه‌ها در اثر هگل با هم تطبیق شده است مع هذا چون مقصود او تطبیق نیست و فلسفه‌ها استقلالی ندارند و مظهر روان مطلق و مرحله‌ای از بسط آن هستند، بهتر است بگوییم که هگل نوعی تاریخ فلسفه یا تاریخ عقلی بسط فلسفه را بنیان گذاشته است. به یک اعتبار هم شاید بتوان گفت که فلسفه تطبیقی در پایان آثار هگل قرار دارد نه در ضمن آن؛ زیرا وقتی فلسفه به پایان می‌رسد، قاعدتاً دیگر صورت و مرحله تازه‌ای از فلسفه پدید نخواهد آمد.

قبل از هگل، کانت به نحو دیگری زمینه را مهیا کرده بود، او گفته بود فلسفه، علم یا یک رشته علمی با موضوع خاص نیست، بلکه بحث شناسایی و علم علم است به

جهت این که پس از هگل فلسفه نوکانتی رونق پیدا کرد و بیشتر بزرگان حوزه‌های مختلف نوکانتی به تاریخ فلسفه علاقه نشان دادند و کتاب در تاریخ فلسفه نوشتند و احیاناً نظر خود را در آیینه آثار فلاسفه دیدند (فی‌المثل پل‌ناوود یک کتاب در باب افلاطون نوشت و کوشید که او را یک نوکانتی مطرح کند) به هر حال از زمان کانت و هگل نه فقط تاریخ فلسفه اهمیت پیدا کرد بلکه به رشته‌هایی مثل فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه اخلاق،

فلسفه علم و فلسفه اجتماع، که بعضی از آنها قبلاً به وجود آمده بود، اعتنای بیشتری شد. کانت که مبحث شناسایی را در مرکز فلسفه قرار داده بود می‌بایست برای اخلاق و دین و سیاست فکری بکند. هگل هم که برخلاف کانت دایره شمول و تصرف فلسفه را وسعت داده بود، خود در فلسفه تاریخ و فلسفه دین و فلسفه هنر و فلسفه سیاست تحقیقات عمیقی کرد و آثار مهم نوشت. به هر حال کانت و هگل هر دو (اگرچه به دو معنی) مابعدالطبیعه را به آن معنی که ما الهیات به معنی اعم و الهیات به معنی اخص می‌خوانیم تمام شده می‌دانستند. آیا

فلسفه تطبیقی در عرض این فلسفه‌هاست؟ ما کتابهای بسیاری در باب فلسفه هنر و فلسفه تاریخ و فلسفه علم داریم و نویسندگان این کتابها چه بسا که مواضع مختلف و متفاوت دارند. فی‌المثل فلسفه اخلاق ماکس شرلر و نیکولای هارتمان برای اثبات مبادی و مبانی اخلاق است و فلسفه اخلاق انگلیسی بیشتر رنگ افکار سوسیالیستی دارد یا صورتی از فلسفه علم که در حوزه پدیدارشناسی تدوین یافته است علم موسس بر فلسفه قرار می‌گیرد و در فلسفه علم بیرون آمده از حوزه‌های نوکانتی و پوزیتیویست فلسفه خدمتگذار علم شناخته می‌شود که اگر این خدمت از دستش برنیاید زائد و باطل است و... ولی هنوز اثر مهمی در فلسفه تطبیقی که مشار بالبنان و مثال و نمونه این رشته از تحقیق باشد نداریم؛ البته رسالات و مقالات پراکنده‌ای با مقاصد مختلف نوشته شده است.

مستشرقانی که در باب فلسفه اسلامی کتاب نوشته‌اند به منابع یونانی آراء فلاسفه اسلامی توجه کرده‌اند. آنها غالباً خواسته‌اند نشان دهند که فلسفه اسلامی ترکیب و التقاط یا تألیف تازه‌ای از آراء متقدمان یونانی است. با این قبیل کوششها فلسفه تطبیقی به وجود نمی‌آید؛ زیرا وقتی چیزی از روی نمونه فلسفه یونان تدوین شود،

□ **مستشرقانی که در باب فلسفه اسلامی کتاب نوشته‌اند به منابع یونانی آراء فلاسفه اسلامی توجه کرده‌اند. آنها غالباً خواسته‌اند نشان دهند که فلسفه اسلامی ترکیب و التقاط یا تألیف تازه‌ای از آراء متقدمان یونانی است.**

تطبیق آن با اصل مورد ندارد و اگر اختلافی هم وجود داشته باشد این اختلاف را به قصور فهم و سوء تعلیم نسبت می‌دهند. اصولاً شرق‌شناسی در یک مرحله‌ای از تاریخ، وجود هر چه را که غیر غربی بود متعلق به گذشته می‌دانست که باید به تملک دوره جدید درآید. یعنی اگر به آن اعتنا می‌کرد در صدد شناخت دوره‌ای که تاریخ جدید جای آن را گرفته و مقدمه یا مانع آن بود و البته در فکر پرکردن و زینت دادن قفسه‌های موزه‌ها در غرب بود. (یک دانشمند ایران شناس که چند سال بعد دیدم با لحن موهنی از من یاد کرده است، در پاریس به من گفت «شما ما را عمال استعمار و عوامل تسخیر فرهنگ‌های غیر غربی می‌دانید»، من برایش توضیح دادم که بحث من در باب شرق شناسان نیست،

□ فارابی معتقد بود که افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته‌اند. او کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» را نوشت و در آن موارد اختلاف مشهود را ذکر کرد و کوشید تا تمام اختلافها را لفظی و ظاهری بخواند و بگوید که دو فیلسوف در مسائلی که به عنوان محل و مورد اختلاف ذکر شده اتفاق رای داشته و لکن واحد را در عبارات مختلف اقرار کرده‌اند.

بلکه راجع به شرق شناسی حکم کرده‌ام. دانشمند ممکن است با حسن نیت و حُب علم به تحقیق یا پژوهش بپردازد؛ ولی نتیجه تحقیق و پژوهش او به تحکیم یک قدرت مدد برساند. من از زمانی که تاریخ شرق شناسی بسر آمده است راجع به روشها و مفاد آن بحث کرده‌ام. امروز اگر کسی که آشنا به زبان و فرهنگ هندی و ژاپنی و عربی و فارسی است آن بیانات را به خود بگیرد و برنجد مقصود مرا در نیافته است. من نمی‌دانم کدام شرق شناس مستقیماً در خدمت سیاست استعماری بوده است یا نه ولی می‌دانم کسی که دوستدار علم است علم را خفیف نمی‌کند و ارزان نمی‌فروشد. نمی‌دانم سخن کوتاه و اجمالی من در او چه اثری کرد و آیا مقصود مرا دریافت یا گفته مرا حمل بر توجیه کرد) ولی همین کوشش در دورانی که غرب در قدرت خود شک کرد زمینه‌ای برای پیدایش ادبیات تطبیقی و فلسفه تطبیقی و حقوق تطبیقی شد.

تا وقتی که غرب تسلط بی‌چون و چرا داشت قیاس

آن با هیچ تاریخی مورد نداشت؛ زیرا قیاس و تطبیق، قیاس و تطبیق دو شیء یا دو امر هم سنخ است که در عرض هم قرار گرفته باشند. کتابی که ماسون اورسل نوشت نشانه احترام به تفکر شرقی بود، هر چند که در تفسیر او می‌توان چون و چرا کرد؛ او درحقیقت با اقدام علمی خود تفکر هندی را در عرض تفکر اروپایی قرار داد.

۲- اما چرا در اولین کتاب فلسفه تطبیقی آثار تفکر شرقی را با فلسفه غربی قیاس و تطبیق کرده‌اند؟ سالها قبل از آن که اورسل کتاب خود را بنویسد. موفک تاریخ فلسفه اسلامی نوشته بود. او می‌توانست فلسفه اسلامی را لااقل با آراء افلاطون و ارسطو و رواقیان تطبیق کند ولی با فلسفه اسلامی را شرح فلسفه یونانی با رعایت مقتضیات عالم اسلامی می‌دانسته یا آن را در عرض فلسفه قرون وسطایی و چیزی نظیر آن می‌دانسته و در هیچ یک از این دو صورت تطبیق مورد نداشت. سنت ارسطویی این بود که آراء مختلف را نقل کنند و جهات ضعف و قوت آن را نشان دهند و پس از آن که آراء مخالف را رد کردند رای مختار را اثبات نمایند. این سنت تا پایان قرون وسطی (در فلسفه اروپایی) و همچنین در دوره اسلامی برقرار بود و صورت جدلی آن حتی تقویت شد، زیرا فلسفه قرون وسطی شأن کلامی داشت و فلاسفه اسلامی نیز گرچه متکلمان را تأیید نمی‌کردند و راهشان را درست نمی‌دانستند، به علم کلام بی‌اعتنا نبودند و طوری به آن پرداختند که بالاخره علم کلام در فلسفه آنها منحل شد و به این ترتیب فلسفه‌ای که مستعد به عهده گرفتن شأن و وظیفه علم کلام بود به این علم بسیار نزدیک شد؛ یا درست بگوییم جای آن را گرفت. نکته دیگر این که متقدمان به یک حکمت جاویدان (جاویدان خرد) قائل بودند و سخن فلاسفه را از منشأ واحد و بیان حق می‌دانستند. بنابر این اختلاف میان فلاسفه عارضی بود و این اختلافات را می‌بایست تأویل کرد. فارابی معتقد بود که افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته‌اند، او کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» را نوشت و در آن موارد اختلاف مشهود را ذکر کرد و کوشید تا تمام اختلافها را لفظی و ظاهری بخواند و بگوید که دو فیلسوف در مسائلی که به عنوان محل و مورد اختلاف ذکر شده اتفاق رای داشته و نظر واحد را در عبارات مختلف اظهار کرده‌اند. در وجه نظر فارابی نکته‌ای وجود دارد که برای تحقیق در ماهیت فلسفه تطبیقی بسیار مهم است و در جای خود به آن اشاره خواهد شد. اما بدون شک فارابی قصد نوشتن کتاب در فلسفه تطبیقی نداشته و صرفاً می‌خواست است که وحدت فلسفه و حتی وحدت طریق آن را اثبات کند که البته شرق شناسانی که

فی‌المثل فلسفه خود فارابی را با آراء ارسطو و افلاطون قیاس کرده‌اند به وحدت فلسفه کاری نداشته (۱) و حقیقت را نه در افلاطون و ارسطو می‌دانند و نه در فارابی. آنها فلسفه را نحوی شناسایی می‌دانستند که در یونان ظهور کرده و از آنجا به انحاء مختلف به عالم اسلامی و به اروپای قرون وسطی و جدید انتقال یافته است. آنها مخصوصاً فلسفه اسلامی را شرح و تفسیری از فلسفه یونان می‌دانستند و اگر در مقام تطبیق برمی‌آمدند مرادشان این بود که جزئیات اخذ و اقتباس فلسفه از استادان یونانی را نشان دهند؛ یعنی کار آنها بیشتر تتبع و

پژوهش تاریخی بود. اما فلسفه‌ای که با یکن و گالیه و دکارت آغاز شد و قوام یافت از آن جهت که داعیه گذشت از فلسفه قرون وسطی داشت، تطبیق آن با فلسفه اسلامی هم مورد نداشت. در اوایل قرن بیستم هم که این مانع بر اثر بحران مدرنیته کم و بیش برطرف یا ضعیف شده بود باز

تفکر هندی و چینی و بطور کلی معارف آسیای شرقی برای تطبیق بیشتر مناسب بود. زیرا اولاً این تفکر زبان سمبولیک داشت و با متدولوژی آمیخته بود و اروپا به این زبان علاقه و نیاز داشت. ماکس مور پدیدار شدن میت (افسانه) در عهد جدید را یک امر ناگزیر می‌دانست. حوزه فرانکفورت نظر او را به صورت یک تنوری در آورد (یا لاقلاً آودونو و هورکهاوسر چنین کوششی به خرج دادند).^۱

ثانیاً تفکر شرق آسیا خویشاوندی و پیوندی با تفکر غربی نداشت و کسی آن را مأخوذ از فلسفه یونانی نمی‌دانست. ثالثاً با سستی گرفتن این اعتقاد که تفکر و فرهنگ جدید اروپا مطلق است، اگر می‌بایست که «دیگری» و «غیر» اثبات شود چه بهتر که این «غیر» شرق آسیا باشد که داعیه صریح ایدئولوژیک هم نداشت. در این وضع بود که یک هندشناس آشنا به فلسفه جدید کتاب فلسفه تطبیقی نوشت.

۳- با توجه به اشارات مذکور، آیا رواست که بگوییم فلسفه تطبیقی چیز تازه‌ای نیست و فقط نامش تازه است و مضمون تازه ندارد؟

فلسفه تطبیقی رشته خاصی نیست و ما کتابهای مشخص و معین و مفصل در این باب نداریم. در حقیقت فلسفه تطبیقی عبارت است از اعتبار یافتن آراء غیر غربی و مخصوصاً غیر مدرن تا آنجا که این آراء را در

عرض آراء فیلسوفان از سقراط تا کنون گذاشته و با یکدیگر قیاس می‌کنند تا ببینند نه فقط در ظاهر، بلکه در مبادی و نتایج چه اختلافها و قرابت‌هایی دارند. اگر این وصف را بپذیریم نمی‌توانیم بگوییم در گذشته فلسفه تطبیقی وجود داشته است، هر چند که به دقت و درست‌نمی‌دانیم این فلسفه‌ای که تاریخ آن از اوایل قرن بیستم آغاز می‌شود چه موضوع و مسائلی دارد.

وقتی در وجود اقوام غیر غربی که کم و بیش تحت استیلا و نفوذ غرب قرار گرفته و بسته تاریخ و سیاست و قدرت آن شده‌اند، درجاتی از خودآگاهی پیدا شد. آنها که سابقه تفکر داشتند به آن

روگردند و از میان ایشان نویسندگانی یا به قصد دفاع از گذشته یا در مقام تحقیق و تفکر، آثاری نوشتند و فلسفه خود را با فلسفه اروپایی قیاس کردند. آنهايي که قصد دفاع از خود داشته بیشتر به مسائل و نه به مبادی و احیاناً به

ارسطو به مثل و صور مفارقت قائل نبود هر چه او هم مثل استاد خود شان فیلسوف را درک نهانته اشیا و شناخت مقولات می‌دانست او هم به مراتب مختلف علم قائل بود و می‌گفت که فلسفه اولی اعلی مرتبه علم بطور است.

مسائل جزئی توجه می‌کردند. مثلاً شباهت میان شک خزالی و شک روشی دکارت مسئله قابل تأملی شده‌است، تا آنجا که کسانی گفته‌اند شاید دکارت از کار خزالی خبر داشته و رساله «المنقذمن الضلال» او را خوانده بوده است. حتی اگر این طور باشد (که نیست) شک دکارت با شک خزالی فرق دارد و اگر کسی می‌خواهد «تقریرات دکارت» را با «المنقذمن الضلال» مقایسه کند باید به اصل و آغاز و همچنین به مقاصد و نتایجی که از این دو اثر حاصل شده توجه کند و صرفاً عبارات ظاهر و ظواهر الفاظ را در نظر نیاورد. من موارد دیگری از این قبیل را هم در کتاب «فلسفه چیست» ذکر کرده‌ام. معدودی هم برآنند که فلسفه و تفکر قدیم همچنان زنده است و به گذشته‌ای تعلق ندارد که ما از آن گذشته باشیم و اگر با آن انس پیدا کنیم چه بسا که از سرگردانی کنونی قدری به درآییم. هم اکنون در میان محققان اروپایی هم کسانی هستند که به فلسفه اسلامی از چنین موضعی نگاه می‌کنند. و گاهی آن را فلسفه نجات می‌دانند و بعضی نیز در آن به عنوان مایه تذکر و چراغ راهیابی می‌نگرند. اینها بهتر می‌توانند کتاب فلسفه تطبیقی بنویسند. اما اگر بطور کلی بخواهیم شرایط یک تحقیق تطبیقی در فلسفه را بدانیم باید توجه کنیم که اولاً تطبیق باید میان دو

۱- رجوع شود به Harry Redner: The ends of philoosophy

فلسفه‌ای صورت گیرد که از حیث مبادی متفاوت باشد و اگر نه تمام فلسفه‌ها متفاوتند و حتی یک نویسنده در آثار مختلف خود آراء متفاوت و مخالف اظهار می‌کند. ثانیاً باید زبان هم‌زبانی با هر دو فلسفه (یعنی دو طرف تطبیق) را یافت تا بتوان به مبادی آنها رسید. ثالثاً پس از فهم مبانی و مبادی آنها مقصد آنها را دریافت.

فلسفه تطبیقی تاریخ فلسفه نیست که در آن مختصر تمام آراء فلاسفه را نقل و احیاناً با هم قیاس کنند. ولی با تاریخ فلسفه نسبت دارد و شاید حتی بدون آن به وجود نمی‌آمد. در تاریخ فلسفه بسط فلسفه پیوند و اتصال آنها مورد توجه است و بعضی از مورخان فلسفه، خواننده را به صدر و آغاز تفکر که صرفاً آغاز زمانی نیست می‌برند و بنا بر این روش ایشان و بخصوص روش اخیر برای اهل فلسفه تطبیقی بسیار مغتنم است. یکی از مشکلات فلسفه تطبیقی این است که هر کس به تطبیق پردازد باید بکوشد آرای را که دوست نمی‌دارد عمیقاً درک کند یعنی آنها را سرسری نگیرد و بی‌اهمیت نشمارد و مخصوصاً متوجه باشد که درک و فهم او از آراء مخالف همواره تحت تأثیر میل به تحریف و تبدیل قرار دارد. ولی چگونه می‌توان حقیقت یک رای و نظر را دانست؟ حقیقت رای یک فیلسوف چیست و چه ملاکی برای آن وجود دارد؟ یعنی چگونه می‌فهمیم که فلان رای و نظر را درست فهمیده‌ایم و اگر میان دو مفسر در تفسیر یک نظر اختلاف افتد چگونه در این اختلاف می‌توان داوری کرد؟ درست است که فلسفه تطبیقی در باب درستی و نادرستی آراء حکم نمی‌کند؛ اما هر کس که تطبیق می‌کند باید خود نیز درک و نظری داشته باشد. با چه نظری فلسفه تطبیقی می‌توان داشت، آیا صرف تتبع و کنار هم گذاشتن آراء کافیه است؟ با پژوهش و تتبع اختلافهای اساسی معلوم نمی‌شود. یعنی اگر پژوهنده و مستتبع به آغاز و مبادی فلسفه‌ها نرود، تطبیق او ظاهری است. شاید گفته شود که طبقه‌بندی فلسفه‌ها و آوردن آنها تحت عناوین ایده‌نالیسم و رئالیسم و راسیونالیسم و... به نحوی فلسفه تطبیقی است. اینها شاید بی‌ارتباط باشد، حتی ممکن است کسی صور و مدل‌هایی در نظر گیرد و فلسفه‌ها را در آن مدلها قرار دهد. البته خطر این تلقی این است که تفسیر یا تفسیرهای خاصی بر فلسفه‌ها تحمیل شود. من در جایی نوشته‌ام که فلسفه جدید غرب با نزاعی مشابه با آنچه میان اشعری و معتزلی واقع شده است آغاز می‌شود و سیر می‌کند و ادامه می‌یابد. مهمترین اشکالی که به این مدل‌سازی و نمونه‌پردازی در تاریخ می‌توان کرد این است که اشعری و معتزلی دو حوزه کلامی است و فلسفه جدید علم کلام نیست و حتی

با روگردانی از علم کلام پدید آمده است. من هم نمی‌گویم فلسفه جدید علم کلام اشعری یا معتزلی است، در این فلسفه نسبت آدمی با دیگران و موجودات دیگر به نحوی یا به انحاء و صورتهایی مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است که اشعریان و معتزلیان در نسبت خدا با موجودات عنوان کرده بودند. هیچ یک از آن دو فرقه کلامی آدمی را دایر مدار خود نمی‌دانستند. البته بعضی فلسفه‌ها هم هست (بخصوص فلسفه‌های معاصر) که به آسانی در این صورتهای نمی‌گنجند، پس اصرار نباید کرد که فلسفه جدید را در قالب‌های فلسفه و علم کلام گذشته بگنجانیم؛ بلکه مقصود توجه و تذکر است. مسئله مهم این است که تفکر جدید و متجدد با صورتهای گذشته تفکر چه نسبت و مناسبت دارد و این پرسش ما را به آغازها و مبادی می‌برد. یعنی فلسفه تطبیقی بیشتر با پرسش از ماهیت فلسفه و این که فلسفه از کی آغاز شده، پدید آمده است.

ما وقتی با این پرسش مواجه می‌شویم که فلسفه چگونه آغاز شده است و بشر با فلسفه چه نسبت دارد و عهد فلسفه چه عهدی است؟ ناگزیر به فلسفه تطبیقی می‌پردازیم. به عبارت دیگر وقتی می‌خواهیم مقاصد یک فلسفه را بدانیم و بفهمیم که فی‌المثل دکارت در فلسفه چه آورده است (نه این که صرفاً گفته‌های او را یاد بگیریم و درست یا نادرست بخوانیم) ناگزیر فلسفه او را با فلسفه‌های قبل و بعد تطبیق می‌کنیم. پس تطبیق فلسفه به معنی انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه و در فلسفه‌ها نیست. قرابت‌ها و مشابهت‌ها در آراء فلاسفه وجود دارد و پژوهش در آنها مفید است؛ اما فلسفه تطبیقی، تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر یک فلسفه دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است. این که فارابی و ابن‌سینا در کجا با افلاطون و ارسطو اختلاف دارند و در چه مسائلی نظرشان مشترک است، فلسفه تطبیقی نیست، بلکه تطبیق فارابی و ابن‌سینا با افلاطون و ارسطو این است که ببینیم در مبادی و مقصد (و گاهی در طریقی که پیموده‌اند) چه اختلافی دارند. آیا به ملاحظه دیگران یا بر اثر تأثیر این یا آن فکر بر جزئیات فلسفه‌ای که به ایشان رسیده بود تغییراتی دادند و آنرا با عالمی که در آن زندگی می‌کردند سازش دادند؟ من فکر می‌کنم اختلاف فلسفه یونانی و فلسفه دوره اسلامی اختلاف اساسی است و بر اثر ملاحظات روان‌شناسی و اجتماعی و بر اثر اختلاف سلیقه پدید نیامده است.

سوء فهم هم باعث این اختلاف نبوده است. نسبت آدمی با عالم و آدم در فلسفه یونانی دارای همان نسبت نیست که در فلسفه اسلامی میان آدمی با مبدء خود و

عالمی که در آن بسر می برد (و بطور کلی عالم) وجود دارد. در رساله کوچک «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی» سعی شده است روشن شود که فارابی گرچه فلسفه را از استادان یونانی آموخته بود، اما خود بنایی جدید گذاشت و معلم فانی شد (بعد از ارسطو) و تفکر او آغاز مرحله دیگری از تاریخ فلسفه است. چون من قبلاً مقاله ای از تطبیق فارابی با فیلسوفان یونان نوشته ام، در اینجا آراء ابن سینا را با اقوال ارسطو می آورم تا نمونه ای از تطبیق اقوال به دست داده باشم و می کوشم از اقوال و آراء به مبادی بروم.

بی تردید ابن سینا فلسفه را از ارسطو آموخته است. مشهور این است که ابن سینا چهل بار کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را خوانده و بنا بر قول خودش مشکلات آنرا دریافته است تا این که به کتاب «شرح اغراض مابعدالطبیعه» فارابی دست یافته و به مدد آن مشکلات خود را حل کرده است. این که ابن سینا بعضی مطالب کتاب مابعدالطبیعه را در نمی یافته است نباید موجب تعجب شود، زیرا اولاً مابعدالطبیعه موجز است، و انگهی ممکن است فیلسوف معنی احکام فلسفی را فهمیده باشد، اما نفهمیده باشد که چرا ارسطو آنرا گفته است. چنانکه ما بسیار می گوئیم که معنای قول و فعل فلان را نمی فهمیم و مرادمان این نیست که سخن او در حد خود دشوار است، بلکه آنرا در نسبت با مطالب دیگر در جای خود نمی یابیم. من فکر می کنم که ابن سینا در تلتی فلسفه با فارابی شریک بوده و مابعدالطبیعه ارسطو را در همان موضع فارابی فهمیده است. کتاب مابعدالطبیعه ارسطو اولین کتابی است که مسایل مابعدالطبیعه در آن با ترتیب خاصی آمده است. موضوع مابعدالطبیعه «وجود از آن جهت که وجود است» یا مطلق وجود است. بحث در باب وجود و عوارض آن در زمان ارسطو و در کتاب مابعدالطبیعه او آغاز شده است (اگر چه مقدمات این بحث در آثار افلاطون بخصوص در «سوفسطائی» فراهم شده بود) اما این که موضوع فلسفه مطلق وجود است در افلاطون هم به صراحت نیامده است.

در این جا سه مطلب را باید از هم تفکیک کرد. یکی این که لفظ وجود از چه زمانی در زبان مردم بوده است. دوم بحث وجود و سوم این که موضوع فلسفه، مطلق وجود است و در فلسفه از اغراض ذاتی وجود بحث می شود. اگر کسی بگوید ارسطو برای اولین بار گفته است که موضوع فلسفه مطلق وجود است، نباید به او اشکال کرد که پارمنیدس هم قبل از او گفته بود وجود هست و تفکر وجود است و مخصوصاً نباید گفت که طرح وجود و پرسش از آن یک پرسش همیشگی است و از

زمانی که بشر بوده پرسش وجود هم بوده است، نه این که این مطلب غلط باشد بشر با وجود نسبتی دارد و این نسبت با راز آمیخته است. در فلسفه یکی از این نسبت ها (یا صورتی از نسبت با وجود) آشکار می شود. و در این صورت است که از مطلق وجود و اغراض ذاتی آن می پرسیم. وقتی گفته می شود که بحث وجود را یونانیان آغاز کرده اند البته مراد این نیست که اقوام دیگر و یونانیان قبل از پارمنیدس و افلاطون و ارسطو با وجود سرو کار نداشته اند؛ آنها با وجود سرو کاری دیگر داشته اند. افلاطون و ارسطو به عهده گرفته اند که وجود موجود، یعنی مطلق موجود را مورد تحقیق قرار دهند به صورتی که بعدها لامپنیز تصریح کرد پرسند که چرا چیزها هست و جهت وجود داشتن و یا وجود یافتن چیست و چرا موجودات عدم نیستند. این پرسش همگانی نیست، یعنی همه مردم همیشه آنرا مطرح نمی کنند. در عصر کنونی کسانی هستند که نام فیلسوف دارند و چنین پرسشهایی را نه فقط طبیعی نمی دانند؛ بلکه بی معنی می انگارند. در زمان سقراط و افلاطون و ارسطو هم سوفسطائیان طرح وجود را بی معنی می دانستند. این که افلاطون گفته است سوفسطایی از نور وجود به سیاهی عدم می گریزد اشاره به همین معنی است. به یک نکته دیگر هم اشاره باید کرد. ما به پرسش وجود چیست نمی توانیم جوابی بدهیم که مسئله یکباره حل شود. فلاسفه نیز صرفاً راهی به وجود می یابند که در آن وجود بر آنان به صورتی پدیدار می شود. آنها هر کدام وجود را در جلوه خاصی می بینند، چنانکه افلاطون وجود را مثال (دیدار) و ارسطو *Energiea* می دانستند و متأخران آن را در اپوکتیویته و روان، حیات، اراده و به قدرت یافته اند.

یکی از بحثهای مهم که از قدیم در فلسفه مطرح بوده این است که وجود لفظ است و در فلسفه اسلامی این معنی به این صورت مطرح شده است که آیا وجود مشترک لفظی است یا معنوی. به هر حال ما وقتی از وجود می پرسیم نمی توانیم ماهیت آنرا بگوئیم. ما نمی دانیم وجود ماهیت دارد یا ندارد (و البته، ماهیت به معنی جنس و فصل ندارد) پارمنیدس نمی گفت وجود چیست او می گفت وجود هست و تغیر و سیوررت نیست کثرت هم وهم است. دو راه وجود دارد، یکی راه وهم که مردمان در آن کثرت می بینند و دیگر راه (Logos) عقل کلی که راه وحدت و ثبات است. پارمنیدس همچنین می گفت که لاوجود نیست. دموکریتس که لاوجود (عدم) را با خلأ یکی دانست گفت که عالم مرکب از دو جزء است یکی وجود و دیگر

لاوجود. او لاوجود را نیز جزء عالم یعنی موجود دانست. عالم مرکب از اتمهاست و اتمها در خلأ قرار دارند و اگر خلأ نبود اتمها از هم ممتاز نبودند و حرکت آنها امکان نداشت. پس لاوجود در قلب و بطن همه چیز وجود دارد. عالم پر از لاوجود است. اتمها محصور به عمدند و در فضای خالی حرکت می‌کنند. دموکریتس از کجا می‌گفت که خلأ وجود دارد در حالی که حس چیزها را متصل و پیوسته می‌یابد. به نظر دموکریتس اگرچه اتمها و خلأ را با حس نمی‌توان ادراک کرده اما برای این که بتوان بسیاری از ادراکات حسی و بطور کلی عالم را چنانکه درک می‌کنیم تبیین کنیم ناگزیر باید وجود اتم و خلأ یا وجود و لاوجود را بپذیریم، اما این لاوجود با آنچه پارمنیدس می‌گفت تفاوت دارد. افلاطون نیز به یک معنی عدم را پذیرفت اما عدم اضافی را. عدم در نظر افلاطون در عرض وجود قرار ندارد و شرط تبیین حرکت نیست، بلکه عالم تغییر و عدم ثابت است. عدم، غیریت (در مقابل عینیت یعنی وحدت و ثبات) است.

هر موجودی عین خود است، اما لاوجود و عدم چیزی نیست که عینیت داشته باشد. اما اگر این معنی را بپذیریم عدم محدود و منحصر به عالم محسوس نمی‌شود زیرا در عالم مثل هم مراتب وجود دارد و هر جا مراتب هست غیریت هم هست در عینیت و ثبات محض مراتب چه معنی دارد؟ مثل اگر چه ثابت اند، اما همه در عرض هم قرار ندارند. ارسطو در نقادی مثل گفته است که افلاطون برای تبیین کثرت به عالم مثل قائل شد و موجودات محسوس را بهره‌مند از مثال و صورت نوعی واحد دانست، اما برای توجیه کثرت مثل ناگزیر به مثل بالاتر قائل شد و سلسله مراتبی از مثل را پذیرفت که به مثال خیر (مثال مثل) می‌رسد. به عبارت دیگر نسبت بهره‌مندی صرفاً میان محسوس و معقول نیست، بلکه در معقولات و مراتب عالم مثال هم بهره‌مندی وجود دارد. بنا بر این در مثال هم نحوی ترکیب و کثرت پیداست. و مبادی مادی و صوری، مبادی مختص به یک مرتبه از وجود نیست. اگر در مثل مراتب نبود ما محمول کلی را بر موضوعات کلی نمی‌توانستیم حمل کنیم. ما وقتی می‌گوییم سقراط انسان است مثال سقراط را بر او حمل می‌کنیم. اما اگر انسان مثال نداشته باشد، چگونه بگوییم انسان نطق است. البته در تفسیر ارسطو و اشکال او می‌توان چون و چرا کرد. اما به هر حال اختلاف در صورت را باید پذیرفت. یعنی اگر بگوییم که وجود مثال است مثال هم مراتب مختلف دارد البته آنچه در مغاره عادات خود با آن انس و آشنایی داریم وجود نیست، در این مغاره وجود را نمی‌توان شناخت. به عبارت دیگر باید از

عالم عدم و محسوس گذشت و به عالم معقول سفر کرد و در این سیر با اعیان و معقولات و حقایق اشیاء آشنا شد ولی بر خلاف آنچه بعضی پنداشته‌اند افلاطون ثنوی مذهب نیست و می‌گوید که فیلسوف اهل عالم معقول است و باید از این عالم محسوس رها شود و در عالم معقول اقامت گزیند. درست است که آدمی در رکاب خدایان سیر می‌کرد و عالم مثل را قبل از افتادن در عالم محسوس تماشا کرده و یاد آنرا در خاطر دارد و در اینجا احساس بیگانگی و غربت می‌کند، اما رها شدن و رهایی به معنی اعتنا نکردن و روگرداندن کلی نیست بلکه مقصود از آن آزادی از زنجیر عادات مغاره است.

مبدأ حرکت فیلسوف همین مغاره است او از این خاکدان به سوی مبدأ خیر که بانور آن همه چیز روشن می‌شود و فیلسوف را به تماشا فرامی‌خواند حرکت می‌کند و بتدریج که بالا می‌رود وجود او به عقل نزدیکتر می‌شود تا جایی که دیگر تعلق به ماده و عالم محسوس و مادی ندارد، با این سیر و ترقی است که او عالم معقول را درک می‌کند.

«جان شو و از راه جان جان را شناس

ی‌ار بینش شو نه فرزند قیاس
پس افلاطون عالم محسوس را قابل و لایق نمی‌دانست که متعلق علم باشد. به نظر او علم به عالم معقول تعلق می‌گرفت، البته میان محسوس و معقول صور ریاضی را قرار می‌داد که اگر بتوان مثل را عین صور ریاضی دانست این صور به عالم معقول نزدیکتر بود. و شاید بتوان گفت افلاطون ریاضیات را مدخل و دالان عالم معقول و مثل می‌دانست.

ارسطو به مثل و صور مفارق قائل نبود اگر چه او هم مثل استاد خود شأن فیلسوف را درک ماهیت اشیاء و شناخت معقولات می‌دانست او هم به مراتب مختلف در علم قائل بود و می‌گفت که فلسفه‌ی اولی‌ مرتبه علم بشر است. علم فیلسوف از صور جزئیات درمی‌گذرد و بکلی تعلق می‌گیرد. یعنی فیلسوف به ظاهر و علم ظاهری اتکا نمی‌کند و در صدد یافتن و دانستن علت چیزهاست و در این طریق مبادی اولی را مورد مطالعه قرار می‌دهد، ولی علم فیلسوف سوپوزکتیو نیست و او خود معانی و مبادی را اعتبار نمی‌کند، بلکه علم به هر درجه‌ای که باشد با چیزی مطابقت است و علم مابعدالطبیعه ما را به اشیاء بسیط و کاملاً معقول می‌رساند. فیلسوف نه فقط می‌تواند علل و مبادی اشیاء را بشناسد، بلکه می‌تواند پس از کشف و درک این علل و مبادی، آنها را به دیگران در صورتی که لیاقت و استعداد درک فلسفه داشته باشند بیاموزد. □ ادامه دارد



مقدمه پر و فصور محمد ارگون
استاد دانشگاه پاریس پر کتاب
جاوید ان خرد

رضا داوری اردکانی

کتاب «جاویدان خرد» که به ترجمه عربی آن عنوان «الحکمة الخالده» داده‌اند از جمله آثار مهم ابوعلی مسکویه، فیلسوف و مورخ نامدار دوره اسلامی و مناسب‌ترین اثر برای مطالعه در باب جاویدانی فرهنگ ایرانی است.

کافی است توجه کنیم که منتخبی که ابوعلی گرد آورده در اصل مشتمل بر حکم ایران قدیم بوده و عنوان «جاویدان خرد» داشته است و متن عربی که اضافات و ملحقاتی نسبت به متن قدیم دارد، مجموعه‌ای است که مطابق با روح زمان و متناسب با حدود و مفاهیم ادب قرن چهارم (قرن دهم میلادی) تدوین شده است. این متن را بعداً تقی‌الدین محمد تئری به فارسی ترجمه کرده و در واقع به زبان اصل آن برگردانده است.

بحث در اعتبار و اهمیت فرهنگی متن فارسی در قیاس با کتاب ابن مسکویه را باید به مصحح و ناشر متن فارسی وا گذاشت و من در اینجا به ذکر نکات عمده‌ای اکتفا می‌کنم که قبلاً در کتاب «مذهب اصالت بشر در اسلام در قرن چهارم و پنجم» آورده‌ام.

از آنجا که مقالات متبعاة صرف موجب ملال خواننده می‌شود، مناسب می‌دانم که توجه را به دو وجه این اثر که لازم و ملزوم یکدیگر است معطوف دارم، زیرا هر نوع پژوهشی به‌طور کلی در باب آثار مربوط به ادب و علمی‌الخصوص در مورد منتخباتی نظیر «جاویدان خرد» مستلزم توجه به آن دو وجه است.

بعد از اشاره مختصر به آنچه باید در باب کتاب مسکویه دانست، ابتدا از جهت لغوی و بعد از جهت علم‌النفسی و اجتماعی و زبان‌شناسی بحث می‌کنیم.

مقام «جاویدان خرد» در میان آثار مسکویه

توضیح داده‌ام که چرا در طبعی مدتی مدید، مسکویه معروف و مشهور به مورخ و تاریخ‌نویس بوده است و حال آنکه او در وهله اول فیلسوف است. وقتی در آثار فلسفی او نظر می‌کنیم متوجه می‌شویم که با دقت و نظم و ترتیب و بر مبنای اصول مطالب را نوشته و می‌دانسته است که چه می‌نویسد. همه آثار مسکویه به دست ما

نرسیده است اما مدار نظم و ترتیب آثاری که از او مانده کتاب «تهذیب الاخلاق» است. در این کتاب به صراحت و به نحو کامل، شخصیت مؤلف و آرا و نظریاتی بیان شده است که به شهادت راوی امین و دقیقی مثل ابوحنان توحیدی، بسیاری از اهل تفکر زمان با مسکویه در این آرا شریک بوده‌اند. «تهذیب الاخلاق» را قاعدتاً باید بین سال‌های ۳۷۲ و ۳۷۵ و بعد از آنکه به حکمت تعلق خاطر پیدا کرده بود نوشته باشد. مسکویه قبل از تصنیف این کتاب، بین سال‌های ۳۶۰-۳۶۵ کتاب «ترتیب السعادات» و سپس «فوز الاصر» و بین سال‌های ۳۸۲-۳۶۷ کتاب «الهوامل و الشوامل» را نوشته و «تجارب الامم» هم احتمالاً در این فاصله از زمان تألیف شده است. «جاویدان خرد» هم ظاهراً بین سال‌های ۳۷۶ و ۳۸۲ به اتمام رسیده است، امبا مسکویه از مدت‌ها پیش از این، در صدد گردآوری چنین منتخبی بوده است، چنان‌که در سرآغاز کتاب (رجوع شود به صفحه ۵ «جاویدان خرد» چاپ عبدالرحمن بدوی) می‌گوید:

«من در جوانی کتابی از ابو عثمان جاحظ معروف به کتاب «استطالة الفهم» خواندم که در آن کتاب از کتابی به نام «جاویدان خرد» ذکری شده و عبارتی از آن نقل شده بود. جاحظ چنان ستایشی از این کتاب می‌کند که معمولاً نسبت به این قبیل آثار این اندازه احترام و تجلیل سابقه نداشته است. از آن وقت من در طلب این کتاب سعی بسیار کردم و به هر جا سفر می‌کردم از آن سراغ می‌گرفتم تا آنکه بالاخره آن را نزد موبد موبدان فارس یافتم».

با توجه به این نکات می‌توانیم تاریخ تألیف «جاویدان خرد» و مقام و مرتبه آن را در میان آثار مسکویه بشناسیم. او در کتابخانه بزرگ ابن عمید (۳۶۰-۳۵۳) و بعد در کتابخانه عضدالدوله (۳۷۲-۳۶۶) مواد و اجزای یک منتخب و اسناد مربوط به قسمت قبل از اسلام کتاب «تجارب الامم» را گرد آورد و در این مورد یقین حاصل کرد که عقول تمام امام متوفی در طریق واحد است و به اختلاف بقاع مختلف، مختلف نمی‌شود و به تغییر زمان تغییر نمی‌پذیرد و در طی قرون و آمدن و رفتن احقاب، انحرافی در این طریق پدید نمی‌آید، و به همین جهت

به عبارت دیگر عقلی وجود دارد که ازلی و ابدی و ورای امور تاریخی و مافوق این قبیل امور است و بشر به مدد آن می‌تواند قواعد و احکام منطق، اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه را باز شناسد و به تدریج به سعادت قصوی برسد

اصل خود بازگردانده شود.

ذکر این نام‌ها به ما فرصت می‌دهد که در باب صلاحیت مصحح آثاری نظیر «جاویدان خرد» و «مختارالحکم» میشربن فانک تأمل کنیم و ببینیم که چه اوصافی را باید واجد باشد. مقصودم انکار صلاحیت عبدالرحمن بدوی که این دو اثر را طبع و نشر کرده است نیست، چه او خود به خوبی بر مشکلات کار و قوف داشته و به همین جهت خواسته است که متخصصان در باب آن اظهار نظر کنند. در میان این متخصصان م. گرینیشی وضعی ممتاز دارد زیرا که او در باب اصل و منشأ این نوع ادب که در اوضاع و زمینه‌های مختلف مدنی و فرهنگی همواره تجدید شده است تحقیق کرده و مواد باارزشی را جمع‌آوری کرده است تا از قسمت فارسی و یونانی «جاویدان خرد» در تحقیقات فقه‌اللغة خود استفاده کند و عناوین این مقالات او گواه مدعای ماست:

۱. رسایل قدیمی از سالم ابوعلاد در *Museon*, 1967, 80.
۲. نمونه‌هایی از ادبیات ساسانی محفوظ در کتابخانه استانبول در *Journal asiatique*, 1966.
۳. رسایل ارسطو به اسکندر، ترجمه سالم ابوعلاد و «مساعی فرهنگی و علمی در عصر اموی» در *B.E.O.*, XIX, 1967.
۴. «نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب» در *B.E.O.*, XIX, 1967.
۵. «نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب» و «سیرالملوک» این مقفح در 1974, XXVI.

با اینکه بسیاری از مساعی کسانی که به احیای آثار گذشته پرداخته‌اند سست و ضعیف است، این مطالعات به ما مدد می‌رساند که بدانیم تا چه حدودی می‌توان در تصویری که از تاریخ آثار ادبی ایرانی و یونانی و عرب داریم تجدید نظر کنیم. گرینیشی ضرورت این نکته را تأکید می‌کند که تألیف و گردآوری آثار ادبی به زبان عربی که متضمن مضامین ادب فارسی و یونانی و ایرانی است از دوره سروانی و نه از زمان ابن مقفع آغاز می‌شود. ژیماره هم با مطالعه در کتاب «بلوهر و بوداسف» و ترجمه آن ورق دیگری بر دفتر این مطالعات افزوده است. پژوهشی که مدت‌هاست م. اولمان در باب اشعار طلایی فیثاغورس می‌کند قاعدتاً باید در مورد متنی که در باب آن بسیار

عنوان «جاویدان خرد» برای آن بسیار مناسب است.^۲ به عبارت دیگر عقلی وجود دارد که ازلی و ابدی و ورای امور تاریخی و مافوق این قبیل امور است و بشر به مدد آن می‌تواند قواعد و احکام منطق، اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه را باز شناسد و به تدریج به سعادت قصوی برسد.

این است مطلب اساسی که ابن مسکویه در «تهذیب الاخلاق» به صورت بحثی و نظری بسط داده و در کتب «جاویدان خرد» و «تجارب الامم» با ذکر حکم و رموز و وصایا و سیر حقیقی به آن صورت واضح داده است.

من به تفصیل در باب اصالت اثری که در آن وجهه نظر فلسفی به فحوای کلام نوشته‌های تاریخی و شأن مستند بودن آنها صورت خاص بخشیده است تأکید کرده‌ام، و نیز توجه داشته‌ام که در عوض این نوشته‌ها هم به نوشته‌های بحثی و نظری مقبولیتی می‌دهد که در ادبیات فلسفی به ندرت می‌توان بدان رسید.

ابوعلی مسکویه در عین اینکه اهل علوم عقلی بوده، با معاصران خود و با تمام احقابی که سهیم و شریک در سر و صورت دادن به مآثر درهم آمیخته‌ای بوده‌اند که او بدان مستسب بوده است، نوعی همبستگی تاریخی داشته و اغراق نیست اگر بگوییم که او پیش از ابن خلدون توانسته است وجهه نظر فلسفی را با دقت و وسواس در فن تاریخ‌نویسی جمع کند.

نظر فیلولوژیک (فقه‌اللغوی) در متن ابن مسکویه

گرفتاری‌های تدریس و توجه به وضع کنونی علوم عقلی در ممالک اسلامی، مرا موقتاً از ادامه پژوهش‌هایی که در طی تألیف «مذهب اصالت بشر عربی» بدان‌ها توجه پیدا کردم باز داشت. من مخصوصاً احساس کرده بودم که طبع و نشر مجدد «جاویدان خرد» منضم به صورت منقح قسمت قبل از اسلام «تجارب الامم» ضرورت دارد و شایسته است که این هر دو در افق تاریخی قرار گیرد و بر طبق روش‌هایی که به آثار کسانی چون پدر مناش، ویدن گرن، ژ. دومریل، بنونیست و م. گرینیشی و بعضی دیگر در باب تحقیقات هند، ایرانیست، و. والترز، پلسنر، روزنتال و دیگران در زمینه آثار یونانی اعتبار داده است به

چیزها نوشته‌اند آموزنده باشد. علاوه بر آن لوح قابس که گزیده مشهوری از ادب یونانی است متعلق بحث جدی جداگانه و مستقلی است که بدان باز خواهیم گشت.

تمام مسائل مربوط به فقه‌اللغه که در مورد اجزای مجموعه منتخبات ابن مسکویه مطرح شده است به آسانی قابل حل نیست. در مورد قسمت اصلی متن، یعنی «جاویدان خرد»، می‌توان رأی هینگ را پذیرفت که می‌گوید این متن از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده است و ناگفته نباید گذاشت که عبدالرحمن بدوی هم حق داشته است که روایت جاحظ را که مسکویه در «جاویدان خرد» نقل کرده است تا اندازه‌ای به افسانه‌سازی معمول و متداول در آن زمان نزدیک بدانند. در صفحات ۱۸ تا ۲۲ کتاب «جاویدان خرد»، ابوعلی مسکویه در مقام حکیم اخلاقی به کتاب نظر می‌کند و دقت تاریخی که مورد نظر او بوده است تحت الشعاع تعلق خاطر او قرار می‌گیرد. مع‌هذا مسکویه مورخ متذکر می‌شود که جاحظ در تعظیم خود نسبت به کتاب از حدود متعارف حرمت و تعظیم نسبت به امثال این کتاب درمی‌گذرد. متأسفانه ابوعلی مسکویه تصریح نکرده است که نسخه‌ای را که او نزد موبدان موبد یافته به زبان پهلوی بوده یا ترجمه عربی آن بوده است و فقط متذکر می‌شود که اندرزهایی مشابه کلمات «جاویدان خرد» که تعلق به اقوام پارسی و عربی و هندی و یونانی داشته و از حیث زمان مؤخر از آن بوده یافته است. این مجموعه اندرزها از آن جهت متأخر از «جاویدان خرد» دانسته شده است که متضمن وصایای هوشنگ به پسر و جانشینش می‌باشد و این پادشاه کمی بعد از طوفان می‌زیسته است. هیچ متنی که بشود فایده ادب از آن برد قبل از این متن وجود نداشته است.^۳

بعید نیست که مسکویه در عین اینکه احتمالاً از ترجمه عربی منسوب به حسن بن سهل، وزیر مأمون، استفاده کرده است متن قدیمی‌تری هم در اختیار داشته است. مهم این است که سعی و جهد ابوعلی مسکویه در باز یافتن گنجینه حکمت ایرانی از یک روحیه و وجهه نظری حکایت می‌کند که در میان بسیاری از ایرانیان اهل نظر در قرون سوم و چهارم شایع بوده است، و بی‌جهت نیست که ادب کهن اخلاقی و سیاسی و دینی ایران قدیم در زبان عربی و در ادب عربی و اسلامی مجدداً شروع به تأثیر کرده است. اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها و شاهنامه‌ها همواره مأخذ گزیده‌های ادبی و آثار تاریخی بوده و می‌دانیم که در همین زمان (قرن چهارم) دینکرت که دایرة‌المعارف دین مزدایی بود برای جلوگیری از نفوذ و نشر اسلام در همه جا وجود داشت و این کتاب اثری است از علمای دینی زرتشتی و اولین بیرون و اتباع زرتشت و حاوی ملخصی از اوستا (در کتاب هشتم) و قسمت‌های اصلی گات‌ها و

تفسیر آن و رسایل اخلاقی و فقهی و شرح حال زرتشت و اشعار داستانی و به‌طور کلی مشتمل بر تمام امور قدسی که حیات دینی قوم مزدایی به آن بستگی داشت. بر این کتاب در عصر ساسانی چیزهایی از خارج و بعضی مطالب نظری منضم شد.

پس از بیان این مطالب بار دیگر این مسئله را مطرح می‌کنیم که صاحب‌نظرانی چون ابوعلی مسکویه و ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۱) در دوره آل بویه آثار مربوط به ادب و اخلاق را بر چه مبنایی برمی‌گزیدند و از جمع‌آوری و فراهم کردن این قبیل آثار چه مقصودی داشتند. باید تأکید شود که در وضع کنونی هنوز زود است که بتوانیم از جهت فقه‌اللغه در باب آثار ادب اسلامی به‌طور کلی و «جاویدان خرد» حکم کنیم، هرچند که این روش برای فهم و درایت صحیح این قبیل آثار ضرورت دارد. اشکال عمده‌ای که تمام پژوهندگان با آن مواجه هستند این است که ادب قدیم ایرانی از قرن اول تا چهارم در معرض جعل و تبدیل و تصرف بوده است و به این جهت به اشکال می‌توان مقام «جاویدان خرد» را در ادب ایرانی معلوم کرد. آیا این اثر، چنانکه ابن مسکویه می‌گوید، متعلق به دوره اوایل تاریخ است، یا در دوره ساسانی که ایرانیان با ادب یونانی آشنا شدند نوشته شده است؟ با توجه به اینکه بنا بر روایت جاحظ، از زمان مأمون به این کتاب اقبالی بیش از حد شده و با اشتیاق آن را به عربی ترجمه کرده‌اند و در اثر ابن مسکویه بیشتر صورت فلسفی پیدا کرده است، می‌توان در باب استمرار و دوام احساسات دینی و اخلاقی و از سیر تحول نحوه بیان و تعبیر مطالب از زمان ساسانیان تا دوره آل بویه بحث کرد. ژ. پ. دومناش به حق قابل به تأثیر ثابت و مداوم مطالب و مضامین دینکرت در ادب و حتی در علم کلام است، چنانکه میان علم کلام مندرج در کتاب دینکرت و اصول اساسی آرای معتزلیان (مثلاً در مورد عدل الهی) نحوی ارتباط تاریخی و نظری و عقلی قابل است. اما آیا می‌توان بقا و ثبات اصطلاحات و معانی و سبک نوشته را

سعی و جهد مسکویه در باز یافتن

گنجینه حکمت ایرانی از یک روحیه و

وجهه نظری حکایت می‌کند که در میان بسیاری

از ایرانیان اهل نظر در قرون سوم و چهارم

شایع بوده است

هم تصدیق کرد؟ این پرسش مخصوصاً در مورد «کلیله و دمنه» مطرح شده است. حل این مسئله از آن جهت مشکل است که نمی‌دانیم تا چه اندازه ترجمه الفاظ و کلمات یونانی در این متن‌ها وارد شده است. علاوه بر این، در منتخب ابوعلی مسکویه، جگم منسوب به اعراب^۴ در فصلی مستقل از حکم اسلامی^۵ آمده و متوجه باشیم که صفحاتی که به آن اختصاص یافته بیش از حکم فارسی^۶ و حکم هندی^۷ و حکم یونانی^۸ است و همین امر مانع شده است که بتوانیم در باب زبان و سبک اصیل و صحیح و سالم عربی میری از هرگونه تأثیر و نفوذ خارجی حکم بکنیم. به این ترتیب یک بار دیگر تمام بحث‌هایی که در باب صحت یا عدم صحت انتساب شعر پیش از اسلام، احادیث و نهج البلاغه و مواعظ و حکم منسوب به خلیفه اول و غیره شده است، تجدید می‌شود. مع‌هذا، باید خاطر نشان کرد که با نظر در منتخبات ابن مسکویه می‌توان به این نتیجه رسید که سعی در یافتن صورت اولیه و اصل عربی آن آثار کار بیهوده‌ای است و اصطلاحات و تعبیری که در آن دیده می‌شود در طی زمان و در صورت زبان عربی و تحت تأثیر سیستم‌های نظری یونانی و ایرانی تغییر کرده است. پژوهش‌های ارباب فقه‌اللغه متأسفانه خالی از اشتباه و لغزش نبوده است و تأملات باید به عنوان حدس و گمان در تاریخ آن نظر کرد اما همین روش پژوهش، چنان‌که خواهیم دید، باید به صورتی که ما آن را روش تفهیمی در مطالعه متن می‌نامیم تجدید شود.

نظر تفهیمی در متن

تردید نیست که این منتخبات را فراهم نکرده‌اند که ارباب فقه‌اللغه در باب آن به تتبعات زبان‌شناسی و تاریخی بپردازند. ابن مسکویه به کرات در مورد مقاصد تربیتی کتاب خود تأکید و تصریح کرده است و مطلوب او که با سیرت فلسفی‌اش مطابقت دارد این است که نفس خود و نفوس جوانان و دوستانان حکمت را ارشاد کند. او

نحوه بیان رسمی «تهذیب الاخلاق»

به نظر خود ابن مسکویه زبان دقیق منطقی است، چه در آن ابتدا اصول و مبادی تفکر و سیرت اخلاقی بیان شده است و این اصول شامل مبادی و اصول علوم مختلف می‌شود

می‌نویسد: «من درصدد بودم که وصایای گرانمایه‌های هوشنگ را بنویسم و آنچه را که خود از وصایا و تعالیم و حکم چهار قوم ایرانی و هندی و عرب و یونانی گرد آورده‌ام بر آن بیفزایم. جهت اقدام و مبادرت به این امر مهم این بود که جوانان بدانند که چه باید بکنند و اهل علم متذکر به حکم و علومی باشند که پیش از ایشان بوده است. همچنین می‌خواستم که خود و کسانی که بعد از من می‌آیند در تهذیب و قوام نفس از آن بهره ببریم و هدایت شویم. اینها کلیاتی بود که قبل از ورود در تفصیل و جزئیات گفتم و چون اصول و مبادی اخلاق را در کتاب خود به نام «تهذیب الاخلاق» بیان کرده‌ایم دیگر نیازی به تکرار آن نداریم. وانگهی، غرض ما در این کتاب بیان قواعد و اصول کردار نیک و دستوراتی است که حکمای اقوام و صاحبان اعتقادات مختلف داده‌اند و در این مورد چنان‌که وعده کرده‌ایم متابعت از روش مؤلف «جاویدان خرد» نموده‌ایم»^۹.

می‌بینیم که پژوهش در مآخذ و اصل و منشأ افکار، هرچند که حس کنجکاوی و طلب عالم دوره جدید را ارضا می‌کند، ربطی به مقاصد مؤلف و نحوه درک و فهم خوانندگان او ندارد. فراهم آوردن منتخب حکم در نظر مسکویه و عامری عبارت است از صرف اشتغال به حکمت و وسیله‌ای است برای اتقان و استحکام و بسط معرفت و عمل بدان، و البته که عمل منفک از نظر و بحث نظری هم نیست. عمل به علم است و علم به عمل است و این دو اتحاد دارند و این اتحاد علم و عمل از اوصاف اصلی علم‌الاخلاق در عالم اسلامی است. پس فهم تعالیم حکیم، فهمیدن و به کار بردن تمام اقوال و اعمال او و قبول مسئولیت ارزش‌هایی است که به وجدان دریافته شده و شهود و بینش اصول و مبادی آن ارزش‌هاست. نسبتی که میان حکیم اخلاقی و خوانندگان و شنوندگان او وجود دارد محدود به صرف فهم و درایت معانی اقوال او نیست بلکه در عمل به آن تعالیم و مطابقت عمل با فهم و نظر است. پس در عصر کنونی مقصود از تفهیم متن این است که بدانیم چه نظام زبانی و نفسانی و مدنی موجب شده است که مردمانی که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف زندگی می‌کنند بتوانند معانی کلمات ابن مسکویه را به یک نحو بفهمند و نسبت به آن احساس مشترکی داشته باشند. می‌توان گفت که اثر ابن مسکویه در عصر کنونی هم در میان قوم مسلمان قرن بیستم از اعتبار و اهمیت برخوردار است، چنان‌که در یک مهمانی خانوادگی و در جمع دوستان و در مجامع فرهنگی، در مجالس وعظ و روضه‌خوانی و امثال آن، نقل آیات قرآنی، حدیث، شعر، حکم و لطایف، مدار اصلی بحث و گفت‌وگوست. کلمات قصاری که در آمار زبان‌شناسی در عداد کلمات قالبی و

صور تقلیدی گذاشته می‌شود، در عصر ما هم در بسیاری از مردمان موجب همان احساسات اخلاقی و ذوقی می‌شود و مبدأ همان انفعالات و افعالی می‌شود که در مستمعان ادوار سابق موجب می‌شده است؛ مبانی این پدیدار نفسانی و اجتماعی و فرهنگی و وسعت دامنه آن از نظر تمام کسانی که تا دوره جدید منتخبات اخلاقی را بر مبنای دستورات متحتم قدسی یا بنا بر خطابه و معانی و بیان ارسطویی خوانده‌اند پوشیده مانده است، چنان‌که گاهی آنها را پریشان و پراکنده و حتی عین پریشانی و بی‌ربطی و تکرار مکررات و صور قالبی فاقد اصالت دانسته‌اند. ما سعی خواهیم کرد تا روشن سازیم که آنچه را این جماعت نقص دانسته‌اند در حقیقت مربوط به نحوه خاص بیان و تعبیر است که به آن توجه نکرده‌اند و به همین جهت لازم است که از جهات زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به متن نظر کنیم.

متن از نظر زبان‌شناسی

تحلیل صورت زبان «جاویدان خرد» در صورتی تمام و درست است که از بسیط‌ترین واحد سخن، یعنی از لفظ شروع کنیم و به وحدت جمعی تمام آثار مربوط به ادب که تعیین درست حدود معانی آن اهمیت بسیار دارد برسیم. چنان‌که قبلاً گفته‌ایم هر قدر که این منتخبات متضمن بیان صور مختلف تفکر و دارای وجهه‌های مختلف و معانی تو در تو باشد، دشواری شناخت حدود معانی هم بیشتر می‌شود. اگر بخواهیم در سیر خود از روشی آغاز کنیم که از وجهه نظر سیر عقلی چندان متفن نیست و از جهت قوه خیال از همه آزادتر و ساده‌تر است و به تدریج به جایی برسیم که پروای جدی به نظم منطقی و زبان فنی داشته باشیم، می‌توانیم مجموعه احکام کتب ادب و منتخبات اسلامی را به صورت زیر ممثل کرده و شاکله آن را به دست

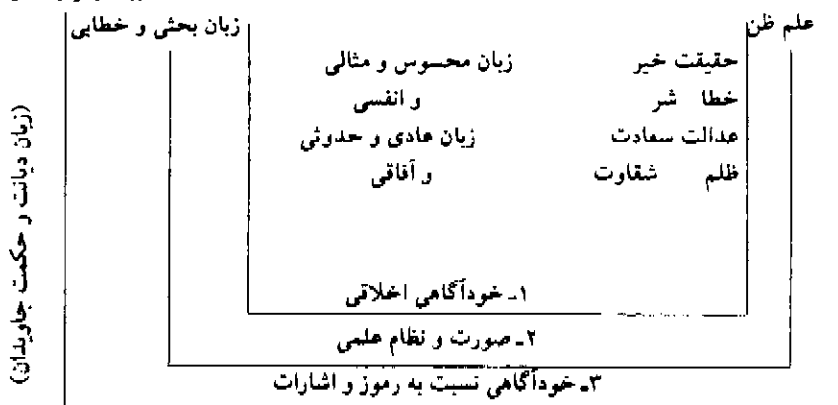
دهیم.

می‌بینیم که بر طبق این شاکله هیچ یک از سه قلمرو در تصرف و اختیار ما نیست زیرا که از بالا تا پایین که نظر می‌کنیم قلمرو ۱ مندرج در قلمرو ۲ و این یکی نیز واقع در قلمرو ۳ است که وسیع‌ترین قلمرو است. از دو قلمرو اول و دوم ممکن است معانی متفاوتی که به ذوق حضور آزموده شده است به زبانی مجمل بیان شود (اعم از اینکه لحن اهل ایمان یا صورت فلسفی زبان حکما داشته باشد و یا به صورت زبان ادب دنیا باشد)، به شرط آنکه نسبتی با زبان رمز و اشارت که زبان وحی و حکمت امم است داشته باشد. نحوه بیان رسمی «تهذیب الاخلاق» به نظر خود این مسکوبه زبان دقیق منطقی است، چه در آن ابتدا اصول و مبادی تفکر و سیرت اخلاقی بیان شده است و این اصول شامل مبادی و اصول علوم مختلف مانند منطق و ریاضی و علم‌النفس، علوم طبیعت، فیزیک و مابعدالطبیعه می‌شود.

به این ترتیب اصول، ناظر به تجارب امم و حکم و غیره است و با احکام و معارف ظنی منافات دارد. اما این احکام ظنی و مظنونات از آنجا که قدرت عود و بازگشت دارد همواره باید در طلب و تحقیق حقیقت اصول و راه فوز و نجات یا سعادت قصوی باشد و بالاخره انسان کامل اعم از اینکه صوفی، حکیم یا صرفاً ادیب باشد باید متوجه به افق کمال بناشد و این افق ممکن است به واسطه وحی و حکمت گشوده شده باشد و به معرفت ذوقی و از راه دل ادراک شده باشد یا صرف تعقل قوه عقلی باشد. در منتخبات ادب و حکمت، عارف و حکیم و ادیب به هم می‌رسند و این امر یک اساس و مبنایی در زبان و نحوه بیان این قبیل آثار دارد. این آثار از روی نمونه بیان قرآن و تورات تدوین شده و تابع قواعد عادی تألیف کتب نیست، چه مجموعه احکام و کلمات متفرق است. افق کمال (که

زبان رمز و اشارت

ایمان ذوق



در زبان دیانت خدا گفته می‌شود) به مدد تألیف و هیأت تألیفی تصورات و تصدیقات برهانی و نظری و بحثی گشوده نمی‌شود بلکه این منظور با حکم و اشعار غنایی و نکات عبرت‌آموز تاریخی و صورت‌های رمزی و با ذکر نمونه‌های پر معنی از تقدیر و سرنوشت آدمیان و به عبارت دیگر با گشودن زبان دل و جان که غرض تعلیم نیز در آن وجود دارد متحقق می‌شود. جهت وحدت کلمات و مطالبی که جنبهٔ درسی و تعلیمی دارد در ترتیب عمیق معانی و از طریق تقابل X و Y متقرر شده است. (خیر مقابل شر و خوب مقابل بد و سعادت در مقابل شقاوت) این تقابل‌ها در ترتیب و صورت ظاهر به نحوی بسیار موجز و به صورت کلمات قصار تعبیر شده است. در اینجا دیگر به تحلیل انحای شقوق مربوط به تعبیرات و اصطلاحات باز نمی‌گردیم، چه با ابتدای از کتاب «تهذیب الاخلاق» و کتاب «السعادة والاسعاد» و «الاعلام بمنابح الاسلام» این مطلب را روشن کرده‌ایم. پس به یادآوری و تصریح آنچه قبلاً در باب کتاب «جاویدان خرد» گفته‌ایم اکتفا می‌کنیم.

تحلیل مناسبات الفاظ و سبک کتاب «جاویدان خرد» مؤدی به تمییز و تشخیص سه صورت بیان در زبان تعلیمی کتاب می‌شود که عبارتند از صور حکم و وصایا و تمثیل. (لوح فاس) تکرار می‌کنیم که تمییز و تمایز این سه صورت به اعتبار مناسبت الفاظ و سبک نوشته است، و گرنه از جهت تطبیق لفظ با معنی متحدند. اوصاف مربوط به نحوه ارتباط الفاظ و سبک نوشته که موجب امتیاز صور بیان در کتاب «جاویدان خرد» شده است به شرح زیر است:

الف: حکم

احکام زیر را در نظر آوریم:

اعلی مرتبه و آغاز و سر یقین خدانشناسی است (صفحه ۶)، انس و آشنایی و وحشت تو از خود است (صفحه ۱۱۹)، آنکه انس با تنهایی دارد حق مونس اوست (صفحه ۱۳۵)، تنهایی سر عبادت است (صفحه ۱۳۵)، یاد نعمت، شکر است (۱۲۸) و غیره...

آنچه در وهلهٔ اول در این عبارات به نظر می‌رسد این است که تماماً به صورت جمله اسمیه بیان شده است و این نحوهٔ تعبیر مشعر بر الزام حکم به‌طور کلی و دایم است. در هر یک از این احکام، نسبت ذاتی و بی‌چون و چرا و مطلق میان دو مفهوم یا دو نحوهٔ وجود تجربی یا به تجربه در آمدنی برقرار می‌شود و هیچ قید زمانی، اعم از فعل صرف‌شده یا صفت و متمم وجود ندارد که حکم را از صورت اطلاق خارج کند. ما با کلماتی مثل تنهایی و شکر و آشنایی سروکار داریم که بسیار مانوس است، اما این

معانی در کلماتی که ذکر شد مندرج و متضمن در مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و دینی مانند خدا و نفس و ثواب است و جنبهٔ ابتکاری و ابداعی اثر مؤلف در همین نکته است که الفاظ و کلمات را به صورتی در سلک عبارت می‌آورد که هیچ یک از آنها دیگر معنای متداول و متعارف ندارد بلکه فحوای اخلاقی و دینی پیدا می‌کند. به این ترتیب انس و آشنایی که در زبان عبادی مستلزم مراودات و آمدوشد با اشخاص و سروکار داشتن با تصورات و افکار است از معنی اولی خود دور شده و ترتیبات مدنی و فرهنگی و رسوم مشترک تابع احکام آشنایی که عمومیت و کلیت دارد می‌شود، و خطرناک‌ترین انس آن است که حدیث نفس کنیم، زیرا این آشنایی دروغین و ریایی است. این صورت بیان معانی با اینکه ناظر به تجربهٔ باطنی تمام اشخاص است در آن ضمیر شخصی من نیامده است، گویی در این بیان انشایی این «من» با «او»ی صوری (یا تو به صورت فرد منتشر) حکم مشتبّه می‌شود. به این ترتیب به مدد حکم، معانی‌ای را که در مقابل اقوال گروه مدنی و فرهنگی کهن یا خارجی و مستولی در شرف قلب شدن و نابودی است، بار دیگر تجدید می‌شود. کلمات حکمت‌آموز همواره صورت مجمل و موجز ضرب‌المثل ندارد بلکه به سبکی بیان می‌شود که مناسبت آن را با متن اصلی (فارسی و هندی و غیره) برساند. ما چهار نحوه از این انحای بیان را مورد توجه قرار داده‌ایم.

بسط مطالب از طریق مطابقه و مقابله

احصا و تعداد یعنی روش تعبیری که جزئی از سنت فیثاغورسی بود و بر طبق آن عدد ذات اشیاست. به این ترتیب می‌بینیم که فضایل و ردایل و مقامات بیشتر با اعداد ۳ و ۴ و ۵ و ۷ و ۸ و ندرتاً با اعداد ۶ و ۱۴ و ۲۵ معثل شده است و تأثیر کلام با دقتی که ارقام به آن می‌دهد و به مدد قرینه‌سازی و سجع تقویت می‌شود.

نحوهٔ دیگر بیان، تابع مفاهیم یا رشته استنتاج‌های منطقی است. این نحوهٔ بیان حاصل بینشی است که جامع میان حکمت و میان ترتیب موجودات از مرتبهٔ کثرت به وحدت و بالعکس در قوس صعود و نزول می‌باشد.

ترتیب معلول بر علت که نباید آن را حتماً و ضرورتاً از آثار دیگر یونانی دانست. در تمام اقوالی که مسکویه بیان کرده است به اشکال می‌توان مبنای کلماتی را که ادامهٔ سنت ادبی بوده و اقوالی که تمثلات و تصورات مختص به زبان عربی در آن غلبه دارد و مطالب در آنها به صورتی بیان شده است که تعلق صریح به روح زبان عربی دارد تمییز داد. با این مقدمات به اهمیت و مقام زبان و صورت بیان اقوالی که در منتخبات گردآوری شده است می‌رسیم.

مسکویه خود در یک «عهد»، با بیان تعلق خود به حکمت،
در طریق معهود رفته و از فارابی و ابوالحسن عامری و
فلاسفه یونانی، یعنی کسانی که حکم مذکور در کتاب
«جاویدان خرد» منسوب به آنان است، تبعیت کرده است

عنوانی که فارابی برای وصایای خود اختیار کرده است مؤید تمام تحلیل‌های ماست. عنوان نوشته فارابی این است: «وصایایم نفعها جمیع من یستعملها من جمیع طبقات الناس». در این و جیزه خلاصه روشن سهل‌المثالی از آرای اخلاقی، سیاسی، مابعدالطبیعی و به‌طور کلی فلسفی بیان شده است و از حیث سبک، صورتی نظیر سایر آثار فلسفی دارد و اگر اقوال از قول اول شخص تقریر می‌شود از جهت مرجعیتی است که علم به نویسنده داده است. تمام فقرات نوشته به هم ارتباط دارد و تابع قواعد استدلال در سیر استدلالی یا تحلیل مفاهیم است. میان مصنف و خواننده (یا شنونده) یا مصنف و نفس خود او نسبت تعلیم و تعلم وجود دارد و این نسبت را می‌توان در علایم دستوری (من، تو، شما، امر، نهی، تعجب و تحسین) دریافت. مسکویه با تضمین «عهد» فارابی و دیگر اقوال مستفرد فلسفی در مجموعه «جاویدان خرد»، در امر گردآوری و اشاعه ادب فلسفی مشارکت کرده است. اگر به این مجموعه به اعتبار زبان آن نظر کنیم، می‌بینیم که با این انتخاب کلمات و لغاتی که در ادب قدیم و عرفان و فلسفه معانی مختلف داشته است به هم نزدیک شده است. کلماتی مثل علم، دین، دنیا، سعادت، طبیعت، ظلم، طمع، صبر، سخا و غیره، هر یک در زبان اصلی خود معانی و مضامین متفاوت دارد، اما این معانی در مجموعه «جاویدان خرد» به هم نزدیک می‌شود. تنها با رسیدگی صحیح به اختلاف‌های صریح و غیرقابل تحویل و با توجه به تقریبی که میان معانی الفاظ به وجود آمده است تا اندازه‌ای می‌توان حدود قلمرو سمانیتک ادب عربی و اسلامی را با قطعیت تعیین کرد.

ج: لوح قابس

لوح قابس از حیث کمیت مشتمل بر ۳۳ صفحه از کتاب «جاویدان خرد» است و از جهت صورت تألیف با اجزای دیگر کتاب متفاوت است و چون مخصوصاً صورت اشاره و تمثیل دارد به این کتاب در میان بقیه منتخبات اخلاق و ادب عربی مقام و معنی ممتاز می‌دهد و مؤید آن است که در نظام مدنی دوره آل بویه طایفه‌ای از اهل نظر بوده‌اند که از ادب فلسفی استقبال کرده‌اند و هر چه را که

می‌توان تصور کرد که سعی مؤلف مقصور به انتخاب و جمع‌آوری اقوال معتبر و کلماتی که مورد غفلت قرار گرفته بود شده است. در واقع مسکویه با این انتخاب، هم صورت و هم مضمون احکام را قبول کرده است اما نه به این معنی که ابتکار شخص او بوده و هیچ‌کس دیگر نمی‌توانسته است آن را گرد آورد بلکه اهمیت او در این است که به عنوان مظهر خود آگاهی قومی که منشأ و مصدر ذوق و قریحه ابداع و احیای مآثر است سخن می‌گوید. تا زمان ما هم نیروی اقتناع و قدرت القای آیات قرآنی و حدیث و شعر و غیره بستگی به این دارد که چه کسی و با چه استعداد و جامعیتی و تا چه حد آن را با مراعات فصاحت بیان و اخلاقی بودن مضمون و ایجاز در لفظ و کمال معنی آنها را در متن کلام آورده است. گفتاری که نقل اقوال در آن فراوان است به این قصد تدوین نمی‌شود که نکات جدیدی را کشف کند و تجارب و حقایق تازه‌ای را بیان کند بلکه ما را متذکر به حقایقی می‌سازد که قبلاً آزموده شده و رفتار و کردارهای مثالی و عالی را که حال در زندگی و حوادث عبرت‌آموز تاریخ است احیا می‌کند (و اهمیت حکایت در همین است).

ب: وصایا

وسعت دامنه و شمول وصایا نسبت به حکم بیشتر است و شامل بیان کلمات حکمت‌آمیز و صورت احکامی که ناظر به خیر و صلاح است می‌باشد. در ادبیات عرب از جهت وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وصیت یک امر متداول است اما در سنت خاورمیانه هم سابقه داشته است.

مسکویه خود در یک «عهد»، با بیان تعلق خود به حکمت، در طریق معهود رفته و از فارابی و ابوالحسن عامری و فلاسفه یونانی، یعنی کسانی که حکم مذکور در کتاب «جاویدان خرد» منسوب به آنان است، تبعیت کرده است.

عرب مسلمانانی که کتاب مسکویه را می‌خوانند، از آن چه درمی‌یابند و چه اثری در او می‌کنند؟ این پرسش مهم‌تر از پرسشی است که درباره اصل و منشأ و صحت انتساب حکم و اقوال مندرج در «جاویدان خرد» می‌شود.

الحاق لوح قابس - که در آن نحوه بیان استعاری غلبه دارد - به حکم و نصایحی که بر طبق اصول و قواعد بحثی و نظری و به زبان مفهومی بیان شده است، از امتیازات خاص «جاویدان خرد» است

اعتبار مغایرتی که از حیث اوصاف ظاهری با ادب رایج در میان مسلمانان داشت می توانست بسیار گمراه کننده تلقی شود. می دانیم که ادبیات نمایشی یونان و به طور کلی تمام آثاری که اثر و نشانی از میتولوژی اهل شرک داشت مورد غفلت و بی اعتنائی مترجمان عربی قرار گرفت. همه خوانندگانی که نسبت به علوم دخیله بی اعتنا بودند یا با آن خصومت و مخالفت می ورزیدند - و اکثریت هم با این طایفه بود - معتقد بودند که ورود معانی و مضامینی نظیر لوح قابس، آن هم در صورت ظاهر ادبیاتی که در اسلام محکوم بود می بایست ممنوع شده باشد. زبان کامل و تام و تمام حکمت از نظر شریعت اسلام، زبان قرآن و حدیث است و در این زبان هرگز وسایط مجازی و روش انتزاعی مثل کردن امور و حقایق به صورت اشخاص که تعلق به تمثلات اهل شرک دارد به هیچ وجه به کار نرفته است و معنی تام و تمام و حقیقی را خداوند تعلیم داده و باید بی واسطه به او نسبت داده شود و اینکه اهمیت فایق به بخت داده شده است مبین وجه نظر مشترک میان اهل شرک است و با وجه نظر مسلمانان منافات دارد. علاوه بر این، مطالب مختلفی که مشعر به اکتفا به ذات و قدرت تام و تمام اخلاقی حکیم است خلاف اطاعت دایم توکل با توکل و محبت مؤمن به خدای حی و خیر است. (رجوع شود به مطالبی که افلاطون در باب حکیم سعادت مند در محیط زحمت و آزار، و رواقیان در مورد خوشبختی صرفاً باطنی حکیم و اینکه خیر نمی تواند از شر صادر شود، و کلیان در مورد اقصی طرق، و فیثاغورسیان در باب طرق دوگانه گفته اند. به نظر فیثاغورسیان دو راه وجود دارد. یکی راه صعب معرفت و فرهنگ و دیگر طریق سهل لذات است...)

الحاق لوح قابس - که در آن نحوه بیان استعاری غلبه دارد - به حکم و نصایحی که بر طبق اصول و قواعد بحثی و نظری و به زبان مفهومی بیان شده است، از امتیازات خاص «جاویدان خرد» است. در تقریر ادب و اخلاق دو عالم معانی شعری و بحثی به هم درمی آمیزد، اما این به هم آمیختن موجب نمی شود که یک معنی بر معنی دیگر غالب شود و آن را مستفی سازد بلکه با یک نهج شروع می شود و بعد این نهج واگذاشته می شود تا زبان

بتواند موجب تقویت تفکر در باب ارزش ها و احکام حکمت شود مورد اعتنا قرار می داده اند و صورت و نحوه بیان آن برایشان اهمیت چندانی نداشته است. مطالب این لوح از هر جهت دوستداران حکمت را مجذوب می سازد. در ابتدای حیات، بشر باید فریب بخورد و بر اثر این فریب و خدعه جرعمای از جام جهل و گناه بنوشد، در این صورت اگر تسلیم آرا و اهوا و امیال شود، مبتلا به عذاب و بالاخره اسیر شقاوت خواهد بود. فقط یک ملجأ وجود دارد و آن ندامت است. بر اثر ندامت، آدمی در مقابل ظن و حسبان و ظنونی که مؤدی به ادب می شود درنگ و کوتاهی می کند و بعد از این درنگ، سالک باید بتواند باطن خود را تصفیه کند و به معرفت یقینی و به فضایل و سعادت برسد و چون به این مقام رسید او دیگر از خطر انحراف مصون است.»

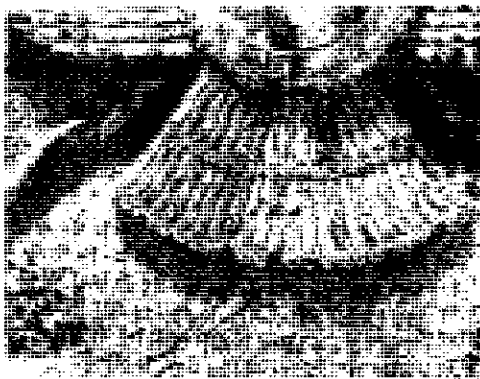
می بینیم که خواننده مسلمان متن عربی با کلمات و معانی ای مواجه است که مانوس اوست. علاوه بر این تمام علایم مربوط به زبان در اقوال تعلیمی که قبلاً ذکر شد (ترتیب لغات در حکم، صورت های امر و نهی و نفی، نسبت ضمائر من و تو و شما و...) ضمن مذاکره میان مردی صاحب فهم، که در زبان عرب نام او را به اشتباه و غلط ایرقلیس ضبط کرده اند، و قابس مورد استفاده قرار گرفته است. مترجم عرب بر طبق رسم جاری، در متن یونانی قدری تصرف کرده است (رجوع شود به یادداشت های ناشر) تا آن را به ذوق و فهم خواننده مسلمان متن عربی نزدیک سازد. مع هذا اوصاف ذاتی یک تألیف ادبی متعلق به دوره یونانی مابئی و رومی هم در آن باقی مانده است. در این اثر مناسک اهل شرک در معبد ساتورن و قربانی ها و الواح و اعلام یونانی ذکر شده و معانی و مفاهیم صورت تعلات و رموز و اشارات پیدا کرده و در مظاهر شخصی ظاهر شده است. اگر بخواهیم توجیهی برای جرأت اقدام مترجم به ترجمه این اثر و نقل آن در «جاویدان خرد» و اقبال خوانندگان به آن بیان کنیم، بی تردید باید بگوییم که صرف تعلق خاطر به حکمت و علاقه به ایجاد زمینه تفاهم و تقریب میان فرقه های مختلف که در ایران و عراق قرن چهارم بودند، موجه ترجمه و نقل و توجه خوانندگان بوده است، چه اثر به

دیگر گشوده شود و باز نوبت به همان نهج بیان اول برسد. با این روش به هم آمیختن احکام کلی و اطلاقی که مشعر بر مضامین مفهومی است و احکام حقیقی که بی واسطه رجوع به حقایق مورد نظر دارد عمق معنی بیشتر می شود و به این نحو، مدام عوالم مرتبط تعبیرات و لغات اخلاقی و سیاسی و دینی به هم می رسند و دامنه آن بسط و وسعت می یابد.

مطالعه متن از نظر جامعه شناسی

یکی از مسائلی که در مورد کتاب «جاویدان خرد» مطرح می شود این است که چگونه مجموعه ای از متون که تعلق به دوره های مختلف تاریخ و تمدن ها و فرهنگ های متفاوت دارد، در مدینه اسلامی قرون سوم و چهارم هجری با وضع تفکر زمان مناسب درمی آید و مورد اعتنا قرار می گیرد و شهرت پیدا می کند. کدام حقایق اجتماعی می تواند موجب رسوخ این اعتقاد شود که در میان تمام اعم، عقول متوافقی در طریق واحد است و به اختلاف بقاع و با تغییر از منته مختلف نمی شود. در اینجا نمی توان به تفصیل از حدود اجتماعی و سیاسی علم در دوره آل بویه سخن گفت. غرض از عنوان این مطلب این است که مخصوصاً بعضی از خوانندگان را به این نکته متوجه سازیم که به صرف رسیدگی به ارزش ادبی و آموزشی آثار ادب و اخلاق نباید اکتفا کرد، بلکه تعیین و تحدید اثر ایدئولوژیک این قبیل آثار هم اهمیت دارد. متذکر باشیم که تحول سیاسی و اجتماعی، مخصوصاً در دوره بسط قدرت آل بویه (۳۷۲-۳۳۴) موقع مساعدی بوده است که فلسفه به عنوان علم عقلی که می تواند ورای اختلافات فوق و حوزه های اعتقادی باشد، اهمیت و اعتبار پیدا می کند. کشمکش های شدیدی که از قرن سوم میان اعراب و ایرانیان (شعوبیه) وجود داشت به تدریج بر اثر ایجاد یک تعادل مشترک به التقاط عقلی که نمونه بارز آن را در کتاب «جاویدان خرد» می بینیم تخفیف پیدا می کند. اعتبار و صف انسان عاقل دیگر صرف عنوانی نیست که در بحث و نظر به او اسناد داده شود بلکه این عنوان نشانه تعلق به طایفه ارباب تدبیر و قلم است که تحصیل علوم عقلی کرده و مستعد ورود در امور سیاسی شده است، اعم از اینکه مثل مسکویه و عامری فعالیت ایشان منحصر به ارائه طریق باشد یا مانند توحیدی به تصحیح و نظارت بپردازند و یا بالاخره در جناح مخالف باشند، چنان که نویسندگان و نشردهندگان رسایل اخوان الصفا بودند. در این دوره، از پرشورترین دوستانان فلسفه مثل ابن مسکویه و ابن سینا گرفته تا معتقدترین مشتغلان به امور اعتقادی رسمی مثل ابن بابویه (متوفی ۹۹۱-۳۸۱) یا ابن بطوطه (متوفی ۹۹۷-۳۸۷) همه از عقل دم می زنند و این توقع که

امور بر طبق عقل باید باشد در همه جا شیوع یافته است و نویسندگانی در مراتب و مقامات مختلف علم و فضل که مطالب مختلف (لغت نامه، جزوات، مقاله، مطالب استدلالی، آرای مقبول و مشهور و مسایل اعتقادی و غیره) برای گروه های مختلف می نویسند این تمایل را دارند. این امر حاکی از آن است که نمی توان به باز گرفتن حدود و تعاریفی که در هر حوزه ای به نحو متفاوت ارزش علم الوجودی یا قدرت تأثیر عملی به عقل می دهد اکتفا کرد، بلکه باید روشن کرد که چگونه بنا بر مقتضیات عمل و بر طبق احتیاجات و بر حسب فهم و ادراک و اوضاع اقتصادی هر طایفه و گروه اجتماعی (مثل علاقه مندان به وعظ و خطابه های عمومی شیوخ صوفیه، پیشه وران و تجار مرفه، فقها و مفتیان منتسب به حکومت و علمای مستقل و طرفدار کتاب و حوزه های علمی و غیره) نحوه رجوع به عقل و اعمال آن متفاوت بوده است. متأسفانه مطالعه در باب مقام و مرتبه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی این طوایف هنوز در حدی نیست که بتوان از اطلاعات متفرق به یک جامعه شناسی حقیقی ادبیات در قرن چهارم رسید. در این وضع به اشکال می توان دانست که در خارج از حوزه ادب و طرفدار کتابی که وابستگی به دربار یا حوزه های علمی داشتند چه کسانی آثاری نظیر «جاویدان خرد» و کتاب «السعادة والاسعاد» و منتخب «صوان الحکمه» را می خوانده اند. در مقابل، آیا کسانی که در سلک اهل فلسفه بودند به نحوه تفکر عربی اسلامی که مثال بارز آن نهج البلاغه بود همان علاقه را داشتند؟ مسلماً با توسل به جامعه شناسی به این پرسش پاسخ درستی نمی توان داد زیرا نسبت ثابت و صریح و روشنی میان نظامات اجتماعی و انحصار تولید و مبادله اقتصادی از یک طرف، و انحصار تفکری که راهنمای عمل است از سوی دیگر وجود ندارد. در عصری که بحث ما به آن مربوط است عوامل روحی و نفسانی به اندازه ای قوی است که وجدان های فردی و جمعی نمی تواند از وجوه اساطیری (میتیک) ادراک و بیان اعراض کند.



مطالعه «جاویدان خرد» از لحاظ روان‌شناسی

مطالعه منتخبات از وجهه نظر روان‌شناسی، فتح باب کاملاً تازه‌ای در تاریخ تفکر اسلامی است. «انشای یک دستورالعمل، از آن حیث که حکم است عبارت است از تعیین وضعی که هر فرد برای اینکه موضوع آن حکم باشد می‌تواند و باید احرار کند». این نحوه رسیدگی به احکام متضمن یک روش و وجهه نظر کاملاً متفاوت و متمایز از روش‌ها و اعتبارات معتبر در فقه‌اللغه و تاریخ‌نگاری است. ابن روش، روش رجوع به اصل است. وجهه نظر بحث اپیستمولوژیک در عین حال انتقادی و محلل چون و چراست. در واقع این روش عبارت است از کشف حقیقت روابط عمیق میان انحاء مختلف بیان که به مقتضای یک مرحله معین تاریخی مقبول واقع می‌شود. برای نیل به این منظور باید مصادرات منطقی و اصول موضوعه ضمنی را که به نحو بی‌واسطه در حکم معلوم ما نیستند و بدون آنها هیچ الزامی برای فاعل حکم وجود ندارد (این فاعل اعم از اینکه انشاکننده حکم یا خواننده یا شنونده باشد) مورد نظر قرار دارد. پس چنان‌که متذکر شده‌ایم، بین زبان قرآن و حدیث و حکایات تاریخی و آثار اخلاقی (مکارم‌الاحلاق) و منتخبات، صرفاً اشتراک در نحوه بیان و تعبیر وجود ندارد، بلکه اصل موضوع جامع و ثابتی هم هست که اعتبار دایم مضامین احکام را که به ذوق حضور آورده شده است با رجوع به یک اصل شبه متعالی و تجارب عبرت‌آموزی که ورای حدّ تاریخ و امور تاریخی است ضمان می‌شود. وانگهی، اعتبار اقوال معتبر در علوم نظری از قبیل اصول دین و اصول فقه موقوف و مشروط به این است که مبتنی بر نص صریح کلمات الهی و تعالیم نبی که روایان ثقه آن را از زبان پیغمبر روایت کرده‌اند باشد.

سیر به مصادرات و اصول موضوعه که از جهت تاریخی اهمیت و ضرورت دارد این امکان را به ما می‌دهد که به مدد نحوه بیان مشترک، صورت نفسانی یک دوره تاریخی را احیا کنیم. پس روش رجوع به اصل، ضرورتاً توأم با رسیدگی انتقادی به ترتیب اصول و مبادی است، چه کشف مجدد صورت‌های قدیمی، مثل صورت بناها، فرجه‌ای میان مراحل مختلف مآثر فرهنگی پدید می‌آورد و چون این فرجه در مورد متن‌هایی کشف می‌شود که به اصطلاح اهل دیانت در طی قرون مدید از سنت قائم گرفته‌اند، نحوی خودآگاهی نجات‌بخش حاصل می‌شود زیرا با این خودآگاهی و تذکر است که می‌توان از حدود معانی متداول اساطیری و ایدئولوژیک که موجب دوری و بیگانگی فرهنگ از اصل خود می‌شود گذشت.

آثار ادب و اخلاق زمینه‌ای است که می‌توان در آن اهمیت و صحت این وجهه نظر سیر به ترتیب مبادی و اصول را

تحقیق کرد، زیرا در حقیقت تمام مکارم اخلاق و همه کمالات مطلوب که به تدریج مقوم قدرت نافذ اخلاقی فردی و جمعی مسلمانان شده است در این آثار متوجه به یک جهت می‌شود.

در عصر حاضر هم هنوز اگر به زبان اصیل عربی رجوع کنیم این نکته تأیید می‌شود که مثال‌های عالی اخلاق (من برتر) جزئی از اوصاف تشخیص اسلامی است، اما در عین حال مورخ متفکر در زمان ما نمی‌تواند نزاع‌ها و کشمکش‌هایی را که مخصوصاً در ادب فلسفی میان خرد جاویدان و عقول حدوثی که امروزه از آن تعبیر به حیث تاریخی عقل می‌شود، و میان حکمت جاویدان و آداب و رسوم و تاریخ نجات یا تاریخ ثبوتی و تاریخ حدوثی، علم‌النفس من برتر و علم‌النفس عقلی وجود دارد، نادیده انگارد و مورد غفلت قرار دهد. مسکویه هم مثل تمام متفکران دوره قدیم به این تقابل‌ها توجه داشته است، اما سعی در تخفیف تقابل کرده و احیاناً بر آنها سرپوش گذاشته است. به این ترتیب او به شدت مخالف با کسانی است که داستان‌های اساطیری و قصص سرگرم‌کننده و معجزات و خوارق عادات را با تاریخ مستند خلط می‌کنند. او خود مورخ است و با استناد به مدارک و اسناد و از روی دقت تاریخ نوشته است، مع‌ذلک می‌بینیم که در منتخبات خود انواع مختلف متون منحول و منسوب را پهلوی هم قرار داده است. وانگهی، او تمام ضعف‌های مردمان را می‌شناسد و بر ملا می‌کند اما مدام در سودای خرد جاویدان است و این خرد است که هادی به ادراک «وحدت کل» می‌شود و علم کم‌وبیش کامل به حقایق جزئی هم در باطن این وحدت حاصل می‌شود. پس حالت نفسانی موضوع احکام کتاب «جاویدان خرد» مسکویه را به این نحو می‌توان توصیف کرد که او سیر و روش میتیک را به عنوان نحوی شناسایی حقیقی پذیرفته است، نه آنکه آن را متعلق تحلیل علمی بداند. او اعمال و معارف مأخوذ از تجارب روزمره را فرع بر اصول و مبادی و نتایج بی‌چون و چرایی که بشر کامل به آن رسیده است می‌داند. نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که ادب مورد بحث ما مؤدی به قوام و تحقق زبانی شده است که غالباً با زبان تفهیم و تفاهم معمولی فرق دارد و در آن زبان است که نسبت متقابل استواری میان زبان و تفکر برقرار است. منتخباتی که بعدها نویری (متوفی ۱۳۳۳ - ۷۳۲) و قلفشندی (متوفی ۱۴۱۸ - ۸۲۱) تدوین کرده‌اند، گواه قدرت و تأثیر دستورالعمل‌ها و شاکله‌های تفکری است که از دوره قدیم مأثور است. ما اکنون به مسئله‌ای رسیده‌ایم که در عصر کنونی اهمیت جدی دارد و این مسئله، مسئله جدال و تقابل میان عقل و شناسایی میتیک است و با ابتدای آن است که اموری مانند اتصال و

گسیختگی و تکرار در تفکر اسلامی معاصر روشن می‌شود. مخصوصاً می‌بینیم که در کلمات و مطالب علمای اسلامی از قرن چهاردهم به بعد همواره این قصد حاکم است که تاریخ خود را تاریخ مثالی و ورای تاریخ عقلی بدانند و باید به یاد داشته باشیم که مجموعه‌هایی نظیر «جاویدان خرد» در ایجاد این نحوه تلقی نسبت به عالم و آدم و تاریخ مؤثر بوده است.

مع‌هذا، در خاتمه این بحث می‌توان پرسش کرد که در تاریخ ادبیات اسلامی، «جاویدان خرد» چه شأن و اثر وجودی داشته است؟ مسلم است که این کتاب در قرن چهارم هجری به ایجاد تعلق خاطر نسبت به فلسفه در خارج از حوزه‌های اهل فن مدد رسانده است اما در چه محیطی و در میان کدام یک از طوایف امت اسلامی مطالعه آن دوام پیدا کرده است؟ و بعد از آنکه با غلبه اهل سنت و جماعت، مهر باطل بر فلسفه زده شد چه قسمت‌هایی از کتاب مورد استناد بوده است؟ این سؤال مخصوصاً از جهت قیاس «جاویدان خرد» با نهج البلاغه که در بین طبقات مردم مورد اقبال تام واقع شد، می‌تواند مطرح شود. بی‌اعتنایی به آثاری مثل «جاویدان خرد» و کتاب «السعادة والاسعاد» حاکی از غلبه شریعت بر وجهه نظر عقلی و وسعت دامنه نفوذ آن است. اخیراً هم که متن عربی «جاویدان خرد» فقط یک بار در سال ۱۹۵۲ منتشر شده است جز معدودی از اهل فن کسی به آن اعتنا نکرده است. باید دید که خوانندگان ایرانی چه استقبالی از این ترجمه می‌کنند.^{۱۰}

پی‌نوشت:

۱. بحث و انتقاد استاد ارکون مبتنی بر متن و سبک عربی کتاب «الحکمة الخالده»، تصحیح آقای عبدالرحمن بدوی (چاپ قاهره) است و در این مقاله نیز به صفحات متن عربی ارجاع داده است.
۲. الحکمة الخالده (جاویدان خرد)، ابوعلی بن مسکویه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ قاهره، صص ۳۷۵ و ۳۷۶.
۳. همان، ص ۵.
۴. همان، صص ۲۰۸-۱۰۱.
۵. همان، صص ۳۴۲-۲۸۵.
۶. همان، صص ۸۸-۵.
۷. همان، صص ۱۰۰-۸۹.
۸. همان، صص ۲۸۲-۲۱۱.
۹. همان، صص ۵، ۶ و ۲۵.
۱۰. یادداشت مترجم - دوست عزیز و دانشمند، آقای دکتر مهدی محقق، نوشته آقای پروفیسور ارکون را به بنده دادند که آن را به فارسی برگردانم. اول نمی‌دانستم که نویسنده فاضل حاصل

پژوهش‌های خود را در این مقاله خلاصه کرده و نکات مهم و مشکلی را به ایجاز در آن آورده است که ترجمه‌اش آسان نیست، بخصوص که در بسیاری از اصطلاحات آن مثل ایستمولوژی و ارکنولوژی و... معنایی غیر از معنای اصطلاحی متداول مراد شده است. آقای ارکون بر مبنای استروکتورالیسم فرانسوی و مخصوصاً با توجه به تحقیقات میشل فوکو نظر تازه‌ای به گذشته و مآثر تاریخی و من جمله کتاب «جاویدان خرد» دارد و مطالب او باید جداً مورد تأمل قرار گیرد و البته جای مناقشه و چون‌وچرا هم در آن هست. نکته‌ای که برای ما اهمیت دارد این است که بدانیم نظر نویسنده دربارهٔ جهات بی‌اعتنایی به «جاویدان خرد» که خود متذکر شده است چیست؟ فعلاً کاری به این نداریم که اعتنای جدی به نهج البلاغه با اعراض از فلسفه مناسبت ندارد، آنچه اهمیت دارد این است که آیا این اعراض عارضی بوده است و آیا در عصر کنونی هم که به قول آقای پروفیسور ارکون استقبال جدی از «جاویدان خرد» نشده است، مسلمانان همچنان از خرد جاویدان معرضند؟ چه شده است که یک قوم از آنچه لازم ذات فرهنگ او بوده دور شده است؟ (هم آقای پروفیسور ارکون در مقدمه مصروف بر این است که آثاری نظیر «جاویدان خرد» مسکویه را متناسب و متنظر با استروکتور تمدن اسلامی بدانند). این قبیل پرسش‌ها بنیان استروکتورالیسم را متزلزل می‌سازد و انتظار بازگشت صورت نوعی تاریخ گذشته را منتفی می‌کند، اما خدشه‌ای به تحقیقات استاد دانشمند سوربن در باب کتاب «جاویدان خرد» وارد نمی‌کند. تا آنجا که من می‌دانم، هنوز در مورد صورت نوعی تاریخ اسلام تحقیق جدی نشده است. آقای ارکون انتشار این کتاب و استقبال از آن را نوعی آزمایش می‌داند و نتیجه این آزمایش هم کم‌وبیش برای ما معلوم است. مع‌هذا باید ببینیم انتشار این قبیل کتب چه اثری در نحوه تلقی ما نسبت به تاریخ فلسفه اسلامی و به‌طور کلی تاریخ دوره اسلامی خواهد داشت. توجهی که آقای ارکون به شئون مختلف این کتاب، مخصوصاً به مناسبت میان لفظ و معنی و زبان و تفکر کرده است، اهمیت دارد و شایسته است که در آن تأمل شود.



« بحث و نظر »

ملاحظاتى در باب ترجمه

رضا داوری اردکانی*

استاد دانشگاه تهران

در زبان لاتین جمله مشهوری هست که در ترجمه‌اش نه فقط نمی‌توان ظرافت جمله در زبان اصلی را حفظ کرد بلکه شاید تلخ و احياناً تکان‌دهنده هم بشود. ترجمه جمله مزبور اینست که: ترجمه خیانت است. در زبان لاتین و حتی در ترجمه فرانسوی و انگلیسی، جمله لحن طنز پیدا می‌کند و قدری از زمختی معنی می‌کاهد. ما که می‌گوییم ترجمه خیانت است جمله چندان خشک و خشن است که شاید مستمع و خواننده از آن جز این دریابد که همه ترجمه‌ها نادرست است و مقصود گوینده در آنها گم می‌شود. در مقابل این جمله این قول هم عنوان شده‌است که ترجمه هنر است و مترجم با نویسنده و صاحب اثر شریک می‌شود و با این شرکت گروه‌های بیشتری از مردمان می‌توانند آن اثر را بخوانند. این گفته با جمله معروف قدیمی منافات ندارد، بلکه شرح و بیان آنست. اگر ترجمه متضمن عین مقصود گوینده و نویسنده بود و از راه شنونده و خواننده منتقل می‌کرد، مترجم دیگر شریک نویسنده نبود چنانکه مثلاً در مذاکرات رسمی سیاسی، مترجمان را شریک در مذاکره بحساب نمی‌آورند (گرچه گاهی آنان هم می‌توانند در سیر مذاکرات اثر بگذارند) و مترجمان کتابهای علمی

* E-mail : rdavari @ ut.ac.ir

مهندسی کار دشوار و مهمی انجام نمی‌دهند بهمین جهت است که در نظر دانشمندان و مهندسان ترجمه اهمیتی ندارد (و با این تلقی است که در دانشگاهها حیثاً قدر کار دشوار و مهم مترجمان مقالات و کتابهای فلسفه و علوم انسانی دانسته نمی‌شود و میان ترجمه یک مقاله ریاضی و یک متن فلسفه یا زبان‌شناسی تفاوت نمی‌گذارند). اینها نادرست نمی‌گویند. ترجمه یک متن علمی محض از ترجمه گفتار عادی هر روزی آسان‌تر است چنانکه در دانشکده‌های فنی و علوم می‌توان درس را از روی کتابی که به زبان انگلیسی نوشته شده‌است، تدریس کرد. در مورد فلسفه و علوم انسانی وضع بکلی متفاوت است. در اینجا معنی و تفکر از زبان جدا نیست و وقتی از فلسفه به شعر می‌رسیم، می‌بینیم که پای ترجمه دیگر به آن نمی‌رسد. شعر در همان زبان و یا همان الفاظی که به زبان آمده‌است، شعر است. شعر یک معنی انتزاعی و فرضی نیست که بتوان آن را به زبان دیگر و بهر زبانی برگرداند. در عالم ادراک هرچه از شعر دورتر می‌شویم، ترجمه آسان‌تر می‌شود و با نزدیک‌شدن و نزدیک‌تر شدن به شعر معانی و الفاظ چنان یگانه می‌شوند که آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. وقتی متفکری می‌گوید معانی در لفظ نمی‌گنجد، ما گمان می‌کنیم که معانی مستقل از زبان وجود دارند و ما نمی‌توانیم الفاظی را بیابیم که معانی را با آن بیان کنیم. این برداشت از آن جهت درست است که معانی شعر و حکمت را بزبان دیگر نمی‌توان برگرداند نه اینکه حافظ و سعدی معانی و اندیشه‌هایی داشته‌اند که زبان مناسب بیان را نیافته‌اند. اینکه گفته‌اند: «معانی هرگز اندر لفظ ناید» یک معنی‌ش اینست که معانی کلمات اهل نظر و حکمت همان که فطرت عادی و فهم همگانی - حتی اگر پرورش‌یافته هم باشد - درک می‌کند، نیست یا به آن محدود نمی‌شود. این کلمات مملو از معنی است. کلمه مملو از معنی را چگونه می‌توان ترجمه کرد؟ گفته‌هایی را که هرگز کهنه نمی‌شود و در عین اینکه هویت آن حفظ می‌شود، هربار که آن را می‌خوانید و می‌شنوید نکته تازه در آن می‌بینید، چگونه ترجمه کنیم؟ مترجم یک درک یا یک برش از متن را به زبان دیگر برمی‌گرداند. این برگردان اگر درست

— یعنی از روی فهم و درک— باشد، خود به یک اثر تبدیل می‌شود و اگر آن را به مدد کتاب لغت عبارات و مطالب را لفظ به لفظ ترجمه کرده و معنایی از آن دریافته باشند، نام ترجمه بر آن نباید نهاد هرچند که ممکن است خوانندگانی آن را بخوانند و فکرشان آشفته و ادراکشان گسیخته شود.

۲- کسانی که می‌گویند ترجمه اهمیت ندارد نظرشان محدود به آثار ریاضی و فیزیک و شیمی و علوم فنی و مهندسی است. البته اینان داعیه نظر در باب شرایط ترجمه ندارند و در بحث‌های نظری در باب ترجمه وارد نمی‌شوند اما چون تصمیم‌گیری در امور علمی کشور و از جمله تعیین صلاحیت علمی و ارتقاء در مراتب دانشگاهی تقریباً یکسره در دست آنانست (و این وضع که خیلی هم مترقی می‌نماید، از آثار توسعه‌نیافتگی است و در هیچ کشور توسعه یافته‌ای یافت نمی‌شود) و بنابراین نظری که در حقیقت نظر نیست، در مورد ترجمه اعمال می‌شود بعبارت دیگر یک تصمیم و دستورالعمل بی‌اساس و نسنجیده و غالباً نانوشته را در مورد ترجمه اعمال می‌کنند. برای اینکه متصدیان سیاست علم و مخصوصاً آنانی که با مسائل متعلق به علم و تاریخ و جامعه آشنایی ندارند به اهمیت قضیه توجه فرمایند، خوبست به ترجمه‌های فارسی کتابهای علمی در آغاز دوران اقتباس علم اروپایی مراجعه فرمایند تا ببینند آیا فهم مترجمان آن زمان با فهم امروزی یکی است. اگر در فیزیک و نجوم ترجمه‌ها می‌تواند مختلف و متفاوت باشد، این اختلاف و تفاوت در ادبیات و فلسفه و جامعه‌شناسی بسیار بیشتر و شدیدتر است. مشکل ترجمه اختصاص به ما و به زبان ما ندارد. کواپره که یکی از بزرگترین مورخان و فیلسوفان علم اروپای معاصر است، کتاب کپرنیک را دوباره (در سال ۱۹۳۴) ترجمه کرده است. می‌دانید چرا؟ برای اینکه دیده‌است مترجمان پیش از او کتاب را به زبان علم زمان خود یعنی زمان بعد از کپرنیک و نه با معانی و مفاهیم و تعابیر زمان این دانشمند ترجمه کرده‌اند. کواپره حق داشته‌است. هر علمی باید به زبان زمانش نوشته شود تا مردمان آن را به خوبی دریابند. فهم هر زمانی در زبان آن شناخته می‌شود. مردمان در حقیقت همانند که

می‌گویند و می‌فهمند و عمل می‌کنند. نمی‌خواهیم بگوییم که مردم عالم در نظم و قواعد دستور زبان خود محبوس و گرفتارند و این گرفتاری همواره دوام دارد. فرهنگها با هم می‌آمیزند و سخن یکدیگر را یاد می‌گیرند و بهم نزدیک می‌شوند اما این آموختن و نزدیک شدن معمولاً از سطح و از قشر آغاز می‌شود و در تاریخ کمتر اتفاق افتاده است که نخستین تماسها و مبادلات در عمق صورت گیرد. رجوع جهان اسلامی در آغاز قوام خود به علوم و حکمت و فلسفه اقوام یونانی و چینی و هندی، از حوادث نادر تاریخ است. پیشینیان چون در متن این واقعه بودند، عظمت و بی‌نظیر بودن آن را درک نکردند. ما هم در زمانی بسر می‌بریم که فرهنگ جهانی جدید همه جهان را مسخر کرده است و شاید به نظرمان طبیعی می‌رسد که فرهنگ در میان اقوام و ملل جهان مثل کالای مصرفی مبادله شود به این جهت عظمت کاری که نیاکان ما کردند در چشمان جلوه چندان ندارد. آنها چه کردند؟ آثار علمی و فلسفی و حکمی اقوام دیگر و مخصوصاً یونانیان را ترجمه کردند. ترجمه برای چیست؟ مترجم مثل نویسنده نه برای خود بلکه برای دیگران می‌نویسد یعنی دیگران را در یک علم و فهم تازه شریک می‌کند. آنچه ترجمه می‌شود صرف معلومات و اطلاعات نیست، اصلاً تا فهمی نباشد، معلومات و اطلاعات طلب نمی‌شود. گوش ما از میان صداهای بسیاری که می‌شنود، به بعضی صداها حساس می‌شود و بعضی از آنها را می‌شنود. اینک نیاکان مسلمان ما چه نوایی از جانب چین و هند و یونان شنیدند که بسوی آنها رو کردند، بدرستی معلوم ما نیست اما در دوره جدید می‌دانیم که چرا علم جدید و قدری از ادب تجدد را ترجمه کردیم و فرا گرفتیم. تجدد قدرت بسط را در خود داشت و با این قدرت منتشر می‌شد یعنی لازم نبود ذوق و تمایلی در یک قوم برای روکردن به جهان متجدد به وجود آید تا این رویکرد حاصل شود بلکه تجدد خود به همه جا می‌رود و اکنون به همه جا رفته است یعنی اگر در دوران اول ترجمه کسانی به جستجوی منابع و کتب فلسفی و نجومی و طبیی اقوام دیگر رفتند، این بار مهمان خود به در خانه آمده بود و هنوز وارد نشده می‌گفت که نظم خانه باید دگرگون شود. او چیزی

ملاحظاتى در باب ترجمه

می‌گفت که ما درست نمی‌فهمیدیم اما تصویری که از خانه خود بما نشان می‌داد، مورد پسندمان قرار گرفت و بر آن شدید خانه خود را بر وفق آن تصویر تغییر دهیم اما هر خانه‌ای را تا کجا می‌توان تغییر داد؟ بهر حال این تغییر، چندان هم اختیاری نبود. ساکنان خانه هر یک از هر گوشه و کنار که بودند، کوشیدند آن گوشه و کنار را به شکلی که در تصویر دیده بودند، درآورند بی‌آنکه فکر کنند نقشه دو خانه با هم اختلاف داشته و هر کدام برای شیوه‌های متفاوت زندگی ساخته شده‌بودند، ولی تغییرات هر چند که چندان سریع نبود، کم و بیش صورت گرفت. در خانه تغییر یافته صاحبخانه آسایش نداشت. حتی نمی‌دانست کی و کجا باید بنشیند و غذا بخورد و بخوابد. معانی و مفاهیم در فکر و ذهنش تغییر کرده بود زیرا زبان و معانی و مفاهیمش با زبان مهمان در هم آمیخته بود. صاحبخانه احساس می‌کرد که قدری از گرفتاریهایش را مهمان برایش آورده است و به این جهت دلخوشی از او نداشت. در مقابل، تصویر خانه متجدد را تصویر حقیقی هر خانه می‌دانست. او نسبت به مهمان خود احساس دوگانه داشت یعنی او را دانا و خردمندی می‌دانست که گاهی شیوه ظلم و قهر و غرور پیش می‌گیرد اما مهمان نظر دیگری داشت. او نه فقط صاحبخانه را نادان و بی‌خرد و ناتوان و بیهوده‌کار می‌دانست بلکه مالکیت او را هم به رسمیت نمی‌شناخت. پیداست که ادامه این وضع آسان نیست و اختلافها به تدریج شدت پیدا می‌کند. مهمان کار خودش را می‌کند اما میان ساکنان خانه اختلاف می‌افتد. هیچکدامشان نمی‌توانند انکار کنند که مهمان ناخوانده‌شان مغرور و از خودراضی و زیاده‌طلب است. بعضی از آنان این اوصاف را مهم نمی‌دانند و فکر می‌کنند که چون او خردمند و خیرخواه است، خوبست که هر چه می‌گوید، بپذیرند و از آموزش‌هایش استفاده کنند و خانه را یکسره از روی تصویری که او نشان می‌دهد، بسازند. جمع دیگر که می‌خواهند با ساده‌لوحی انصاف را رعایت کنند، می‌گویند این مهمان بدبها و خوببها دارد. خوببهایش را باید گرفت و نصیحتش کرد که از بدی رو بگرداند و یکباره و یکسره بخوبی میل کند. گروه سومی هم هستند که می‌گویند عیب‌های این مهمان

بر حسن‌هایش می‌چرید و چه بسا که از دانش و خرد نیز برای قهر و مداخله و غلبه بهره می‌گیرد پس بهتر است عطایش را به لقایش ببخشیم و عذرش را بخواهیم. از این گروه کسانی دشواری کار را می‌دانند و بعضی آن را سهل می‌انگارند. سخنان و زمزمه‌های دیگری هم گهگاه شنیده می‌شود هر چند که چندان مورد اعتنا و توجه قرار نمی‌گیرد. یکی از آن زمزمه‌ها اینست که این خانه با تغییراتی که در آن پدید آمده است دیگر نه خانه موروث پدری است و نه خانه تجدد است. در این خانه هیچ گروهی آسایش ندارد. آیا از اول اشتباه نبوده‌است که سخن مهمان بیگانه را در نیافته، خانه را از روی وهم و گمان و با دیدن تصاویر نسجیده و بی‌جا دستکاری کرده‌اند ولی اکنون دیگر نه می‌توان خانه را به شکل اول درآورد و نه تغییرات را می‌توان صورت دلخواه داد. پس چه می‌توان و چه باید کرد؟ چاره حقیقی آنست که خانه نه شرقی نه غربی و سرگردان میان این و آن را ویران کنند و خانه‌ای با طرح نو بسازند ولی تا طرح آماده نشده‌است، از خانه نمی‌توان دست برداشت و با صبر باید دشواریهایش را تحمل کرد و اندیشید که تا چه اندازه می‌توان تغییرات را تعدیل کرد تا قدری آسایش به خانه آید و مجالی برای تأمل در آینده و سکونت در آن فراهم شود. اشکال این قبیل زمزمه‌ها اینست که بیشتر به دشواری نظر می‌کند و نمی‌گذارد ساکنان خانه لااقل چند صباحی در این خیال که دور گرفتاریها بسر می‌آید، بسر برند و امیدوار شوند که عقل مهمان که حالا دیگر مهمان نیست بلکه آموزگار و مشیر است، کارساز شود. در زندگی مردمان فکری که مایه نومی‌دی شود، فکر خوبی نیست و از آن استقبال نمی‌شود اما با امید واهی هم راه به هیچ جا نمی‌توان برد. این بدبینی هر عیبی که داشته باشد اگر موجب شود که چشم از تصویری که مهمان از خانه‌اش آورده است بردارند و بکوشند تا مقاصد او و معانی و مفاهیم و زبانش را درک کنند و بیندیشند که چرا خانه خود را با دخالت مهمان ناخوانده بصورت بی‌قواره در آورده‌اند، می‌تواند حسن تلقی شود.

وقتی ما منتظر کسی یا چیزی نباشیم بفرض اینکه بیاید، اعتنا نمی‌کنیم و نمی‌شناسیم. حتی اگر خود را معرفی کند، بدشواری می‌فهمیم که چیست و کیست تاریخ برخورد با اروپای متجدد و جهان جدید، تاریخ چنین برخوردی است. این تاریخ متضمن درسهایی است که تاکنون کمتر به آن توجه کرده‌ایم و به بعضی نکات آن اصلاً توجه نکرده‌ایم:

۱- پیش آمد تجدد در اروپا و در شئون علم و سیاست و فرهنگ برای ما امری بیگانه بود و عجیب می‌نمود چنانکه مثلاً اولین ایلچی ایران در لندن دموکراسی را از عجائب تلقی کرده بود.

۲- چون آثار و شئون تجدد اموری بیگانه بود، بسیار کم به آن رغبت شد چنانکه کتابهایی هم که در علوم و ادبیات ترجمه شد، همه به چاپ نرسید و آنها که چاپ شد، خوانندگان زیادی نداشت.

۳- ترجمه کتابهای علمی و ادبی و فلسفه اروپایی از آن جهت خوانده نشد که زمینه ذهنی و اطلاعات قبلی برای فهم آنها وجود نداشت و مهمتر اینکه نیازی به دانستن آنها هم احساس نمی‌شد. ما نمی‌دانیم چند نفر ترجمه کتابهای «تلماک»، «اقتصاد سیاسی» سیسموندی (آداب مملکتداری)، «تقریر در باب روش» دکارت و «پیدایش انواع جانوران» داروین (جانورنامه) و ... را خوانده‌اند و اگر کسی و کسانی این کتابها را خوانده باشند، نگفته‌اند که از آنها چه دریافته و تلقی و برداشتشان چه بوده است.

۴- اگر از بعضی کتب درسی در علوم ریاضی و فیزیک و شیمی و زمین شناسی و پزشکی صرفنظر کنیم، ترجمه کتابهای دیگر بر حسب اتفاق یا بحکم سلیقه شخصی مترجم بوده است.

در نسبت میان علم و عالم اشاره شد که این نسبت یک طرفه نیست هر چند که در ظاهر عالم بسوی علم می‌رود. به نکته‌ای توجه کنیم که افلاطون بر نظیر این معنی گرفته است: وقتی می‌گوییم عالم بسوی علم می‌رود، می‌توانیم بپرسیم عالم اگر

علم ندارد و بسوی علم می‌رود چرا باید او را عالم بخوانیم و اگر علم دارد دیگر چرا باید علم بیاموزد. مشکل را به این صورت می‌توان حل کرد که در جمله عالم بسوی علم می‌رود، علم عالم، علم اجمالی است و عالم علم اجمالی می‌رود تا علم خود را تفصیل دهد. اگر این علم اجمالی نباشد، تفصیل حاصل نمی‌شود و شاید آموزش علم تفصیلی هم سود ندهد زیرا فهم مطالب مفصل موقوف به زمینه علم اجمالی است بخصوص اگر قرار باشد علم از زبانی به زبان دیگر ترجمه شود، چه بسا که سوء تفاهم‌های بسیار پدید آید. وقتی بناپارت در مصر در مجلسی لفظ لیبرته (آزادی) را بزبان آورده بود و مترجم آن را حریت ترجمه کرده بود حضاران مجلس نگران شده بودند که مبدا بناپارت آنها را حرّ نمی‌داند و برده می‌پندارد. در آن زمان حرّ در برابر برده بود و مستمعان سخن بناپارت به آسانی یا لااقل به صرافت طبع نمی‌توانستند معنی جدید آزادی را درک کنند. آزادی بمعنایی که در زبان بناپارت آمده بود، به ذهن حضاران متبادر نمی‌شد و کسی معنی آزادی را نمی‌دانست ولی بتدریج معانی و مفاهیم سیاسی و فرهنگی و علمی متعلق به دوران تجدد اروپایی در سراسر روی زمین کم و بیش و بصورتی که می‌بینیم، شایع و منتشر شد. در ظاهر آنچه فهم و انتشارش در خارج از اروپای غربی آسانتر بود، مباحث پزشکی و ریاضی و مهندسی بود. در نجوم و بعضی از مباحث علوم طبیعی مشکلاتی وجود داشت یعنی هیئت کپرنیکی به آسانی نمی‌توانست جای هیئت بطلمیوسی را بگیرد. از داروین و آراء او بهتر است چیزی نگوییم که شاید ترجمه اول کتاب «پیدایش انواع جانوران» او را (کتاب را میرزا تقی خان انصاری کاشانی بنام جانورنامه ترجمه کرده‌است) کمتر خوانده باشند و اگر خوانده‌اند، نمی‌دانیم از آن چه فهمیده‌اند. چندین سال بعد سیدجمال‌الدین اسدآبادی در مقاله ردّ مذهب نیچری به ردّ آراء لامارک که بر اصل سازش با محیط مبتنی بود، پرداخت اما متعرض نظریه داروین نشد تا اینکه آقا شیخ محمدرضا نجفی پس از خواندن ترجمه عربی کتاب داروین (ترجمه شیلی شمیل)، رساله‌ای در ردّ آن نوشت اما چون کتاب داروین نه در ایران و نه در ممالک عربی

نفوذی پیدا نکرده بود، به رذیه‌ها چنانکه باید اعتنایی نشد. وقتی مهمان ناآشنا و ناخوانده است با او چگونه می‌توان هم سخن شد و اگر سخن به میان آید، چه بسا که میزبان و مهمان اولاً بدرستی ندانند که چه باید بگویند و در این موضع خاص که قرار گرفته‌اند، سخن مناسب مقام را نشانند. ثانیاً گوش هیچکدام مستعد شنیدن سخن دیگری نباشد. از جمله پندارهای خام شایع که عالم و عامی هر دو به آن دچارند یکی اینست که علم را هر جا و نزد هر کس ببرند کسانی که هوش کافی دارند، آن را درک می‌کنند و این امر در نظرشان چندان روشن و بدیهی می‌نماید که بحث در آن را بی‌وجه می‌دانند. اینها آموزش علوم در زمان رسمیت یافتن آن را در نظر می‌آورند و به این امر مهم تاریخی که علم با چه دشواریهایی رسمیت یافته است، توجه نمی‌کنند و از این نکته مهمتر غافلند که راه پیشرفت علوم در همه جا و همیشه یکسان گشوده و هموار نمی‌شود. از فلسفه و سیاست و تاریخ و از علوم انسانی که ممکن است با مقاومت‌های شدید فرهنگی مواجه شوند چیزی نمی‌گوییم. علم هم که به اصطلاح ابزکتیو است، از همان ابتدای پیدایش مقبول نمی‌افتد. در قرن شانزدهم گالیله را به جرم طرح نظریه جدید نجومی محاکمه کردند و او توبه کرد و کسانی مثل جیوردانو برونو که توبه نکردند، بند از بندشان جدا کردند و در آتش سوزانند. ما امروز برایمان مسلم شده‌است که خورشید مرکز منظومه شمسی است و می‌پنداریم که همیشه در نظر همه کس می‌بایست بهمین اندازه مسلم باشد. ما عادت فکری خود را قانون تاریخ می‌انگاریم. البته علم جدید که در اروپای غربی بوجود آمد، در عین حال با مقاومت و استقبال مواجه شد. مؤسسات رسمی با آن مقابله کردند اما دانش‌طلبان به استقبال آن رفتند. سرگذشت دانش در مناطق دیگر عالم قدری با سرگذشت اروپائیش تفاوت دارد. اینجا دانش جالفتاده و رسمیت یافته را آوردند و آموختند یا جمعی از جوانان به اروپا رفتند و در دانشگاه‌های آنجا علم پزشکی و ریاضی و درس نظام و مهندسی آموختند. آنها وقتی به کشور خود بازگشتند جز پزشکان، بیشترشان به کاری که متناسب با تحصیلاتشان نبود، نپرداختند و آموزش و پژوهش را دنبال نکردند زیرا بجای نیاز به

علم نیاز دیگری به آنان عرضه شده بود. هر زمانی و هر کشوری نیازهای خاص دارد. نیاز به علم یکی از اساسی‌ترین نیازهای جامعه جدید است و در نظر آوری‌م که بنظر کسانی جامعه جدید با علم قوام می‌یابد پس تا زمانی که جامعه جدید بوجود نیامده است، علم جدید جایگاهی ندارد و نیازی به آن نیست. اگر در جهان توسعه نیافته و رو به توسعه گاهی آثار نیاز به علم دیده می‌شود، این نیاز، نیاز خلقی و روان‌شناسی است یعنی بدون اینکه جامعه به علم نیاز داشته باشد کسانی که به اهمیت آن بطور کلی واقف شده و چیزی از آن فرا گرفته‌اند، ممکن است از نیاز به آن بگویند. عباس میرزا برای جنگ با روسیه به سلاحهای جدید و فنون تازه جنگ نیاز داشت ولی بنظر نمی‌رسد که جامعه ایران در زمان فتح‌المشاه خود را به علوم اروپایی نیازمند دیده باشد. رویگرد ما و همه اقوامی که علم را از اروپا اخذ کردند در حقیقت یک برخورد کم و بیش مکانیکی بود. بادی وزید و هوا دگرگون شد. باد چیزهایی را آورد و چیزهایی را برد و پیداست که از باد نمی‌توان توقع داشت که بداند چه باید بیاورد و آن را در کجا قرار دهد و چه چیز را ببرد که بردنش موجب نابسامانی و سستی بنای زندگی مردم نشود. من نمی‌گویم هرچه با این باد آمد بد بود و دریغ نمی‌خورم که چه خوبی‌هایی را برد بلکه می‌خواهم بگویم روح تجدیدی که در اروپا پدید آمد و بهمه جای جهان پرکشید چنانکه باید شناخته نشد و حتی به حساب نیامد بلکه آثار و ثمرات آن را دیدند و پنداشتند که آن آثار و ثمرات را هر وقت و در هر جا بخواهند، به آسانی بدست می‌آورند. درست است که درخت را با میوه‌اش می‌شناسند اما برای داشتن میوه باید درخت و بوته کاشت یعنی اگر بوته و درخت میوه را نشناسیم، آن را نمی‌توانیم بدست آوریم. پس از این اشارات به ترجمه بازگردیم. هیچ مترجمی متنی را ترجمه نمی‌کند مگر اینکه علاقه‌ای به آن داشته باشد یا سودی بر ترجمه‌اش مترتب بداند. حتی کسانی که بلهوسانه نوشته‌ای را با رجوع به کتاب لغت و باصطلاح تحت‌اللفظی ترجمه می‌کنند، مقصود و مطلوبی دارند. مترجمانی که اولین آثار علم و فرهنگ و فلسفه و ادب اروپایی جدید را به فارسی ترجمه کردند، رویهمرفته زبان فارسی و زبان

متن اصلی ترجمه را از بسیاری از اخلاف خود بهتر می‌دانستند و از مضمون کتابهایی که ترجمه می‌کردند، کم و بیش باخبر بودند. در آن زمان کسی با ترجمه تفتن نمی‌کرد زیرا همه آثار ترجمه‌شده چاپ نمی‌شد و آنها که چاپ می‌شد، بسیار کم خواننده داشت زیرا کمتر به مطالب کتابها رغبت داشتند. زبان ترجمه هم قهراً نارسا بود و توجه اجمالی به این نارسایی بود که کسانی را به فکر تأسیس مرکزی بنام فرهنگستان انداخت. این مرکز وظیفه داشت که معادلهای مناسب برای الفاظ و لغات خارجی بیابد و زبان (ترجمه) را رسا کند. فروغی که بنیانگذار و رئیس فرهنگستان بود، به تجربه دریافته‌بود که معانی و مفاهیم علمی دقیق و فرهنگی اروپایی چنانکه باید در زبان ما درک و دریافت نشده‌است. او که با زبان فارسی آشنایی داشت و مترجم توانای کتابهای درسی علوم دبیرستانها بود و آثاری در فلسفه و تاریخ و اقتصاد و ادبیات تألیف و ترجمه کرده‌بود، این نارسایی را بهتر از دیگران حس می‌کرد. کتاب درسی «علم ثروت ملل» (اقتصاد) که او صد و چند سال پیش برای «درس و تدریس علم ثروت یعنی معرفت به قوانین و کیفیات ازدیاد ثروت مملکت و سایر امور راجعه به آن» ترجمه کرده‌بود، گرچه شاید از بعضی ترجمه‌های امروز بسی بهتر باشد و حتی در آن مسائل دقیق‌تر مطرح شده‌باشد اما زبانش زبان علم اقتصاد نیست. چیزی که از یک زبان به زبان دیگر ترجمه می‌شود بهمان صورت و بهمان اندازه که فهمیده می‌شود، بزبان می‌آید. زبان فهم بیرونی شده مردمان است و نه وسیله‌ای برای انتقال معانی. اگر معانی درست فهم شده‌باشند، در زبان فهم شده‌اند و اگر فهم نشده‌اند چگونه به زبان آیند. تاریخ دویست ساله ترجمه علوم و ادبیات و فلسفه و سیاست و تکنولوژی جدید جزئی از تاریخ تجددمآبی (مدرنیزاسیون) و شاید جوهر یا جزء اصلی آن باشد. در این تاریخ می‌توان انتشار تجدد را دید و درک کرد. اشکال مهمی که می‌توان گرفت اینست که مگر بعضی اقوام و ملل که علوم و ادبیات اروپائی را به زبان خود ترجمه نکردند و پذیرفتند که زبان علم و ادبشان زبان اروپائی باشد، با علم و فرهنگ جدید آشنا نشده و در توسعه آن شرکت نکرده‌اند و نمی‌کنند؟ برای یافتن

پاسخ کافی است که به کشورهای آسیایی و آفریقایی که زبان رسمی و دانشگاهیشان زبان انگلیسی و فرانسه و . . . است، نگاه کنند و ببینند آنها چه سودی از دو زبانی-بودن برده‌اند. درست است که اگر در هند و سنگال زبان انگلیسی و فرانسه زبان درس و مدرسه نبود، دو شاعر این دو کشور تاگور و سدار سنگور به شهرت امروزی نمی‌رسیدند اما غیر از این چه نشانی از پیشرفت در این قبیل کشورها می‌توان یافت؟ ممکن است بگویند اینها هم مثل کشورهای دیگر هستند که راه توسعه را به دشواری می‌پیمایند و در طرح و بیان این دشواری مطلب زبان و ترجمه علوم و ادبیات جایی ندارد. مثل اینکه آنچه گفته‌ام روشن نیست. اولاً کشورهای توسعه‌نیافته کار چندان مهمی در بومی‌کردن علم نکرده‌اند و از این حیث تفاوتی میان کشورهای صاحب دو زبان و یک زبان وجود ندارد. ثانیاً من نگفته‌ام و نمی‌گویم بیابیم زبان را آماده پذیرفتن مطالب و مضامین علوم و ادبیات جدید کنیم یا ترجمه علم به زبان خودی را با مدرنیزاسیون (تجددمابی) یکی ندانسته‌ام بلکه تناظری میان زبان و مضمون آن یافته‌ام. زبان را معمولاً صورتی می‌دانند که مواد و معانی را می‌توان در آن قرار داد و با آن به دیگران فهماند این تلقی بهمان اندازه که شیوع و مقبولیت دارد، سطحی و نادرست است. در شعر صورت (لفظاً) و معنی از هم تفکیک نمی‌شود. در فلسفه این تفکیک بسیار دشوار است و به این جهت ترجمه دقیق فلسفه تقریباً غیرممکن است اما در علوم و رسوم و آداب نیز اگر معانی و مفاهیم در زبان بیگانه باشند و در فهم مردمان وجهی پیدا نکنند، ترجمه صورت نمی‌گیرد و اگر صورت گیرد گزارش غرائب و عجائب است. مثالهای این وضع خاطرات و گزارشها و کتابهایی است که در دوران قبل از مشروطه و اوائل مشروطه درباره جهان جدید نوشته شده‌است. زمانی که این آثار نوشته‌شد، حرفهایش برای مردم ما ناآشنا بود. سخن ناآشنا یعنی سخن بیگانه با فرهنگ و سخن بیگانه با فرهنگ بهیچ کار نمی‌آید. اگر گفته می‌شود که علم را باید به زبان خودی نوشت و علوم انسانی تا زمانی که در زبان خودی جایگیر نشود مجموعه پراکنده‌ای از اطلاعات بیشتر نخواهد بود. علم چیزی نیست که آن را در

خانه‌های مجلل حفاظت شده و در خزانه‌های محصور در حصارهای سخت حبس کنیم. برای اینکه بر و بار علم بهمه کس برسد همه صاحبان استعداد و جویندگان علم باید بتوانند در کاشت و داشت و برداشت آن شرکت کنند. اگر علم در زبان وارد نشود در تملک انحصاری یک گروه نخبه باقی می‌ماند اما اگر مردمان باید به علم رو کنند، از طریق زبان باید وجود آن را احساس کنند و از همین طریق در آن وارد شوند. اکنون بحث در این نیست که مهیاشدن زبان برای صورت یا صورتهایی از علم چگونه تحولی است و آیا زبان با این تحول به کمال می‌رسد یا نمی‌رسد. نکته اینست که زبان حدود تجربه‌های ما را معین کند. تجربه امروزی علوم و بخصوص علوم انسانی در هر زبانی و با هر زبانی میسر نمی‌شد و نمی‌شود. ترجمه هم یک تجربه است. تجربه‌ای برای مترجم و تجربه برای کسی که به تاریخ ترجمه و ترجمه‌های تاریخی می‌نگرد. مترجم در هر ترجمه‌ای اگر ترجمه‌اش خوانده شود، زبان را مستعد پذیرفتن معانی و مفاهیم جدید می‌کند و بدون اینکه بخواهد یا بداند موجب تغییری خوب یا بد در زبان می‌شود. اگر دانشمندان یک مرکز مقالات خود یا بهترین آنها را به زبان خارجی بنویسند، حتی اگر به علم جهانی خدمت کنند (که در اینصورت اقدامشان موخه است) به علم کشور خود خدمتی نمی‌کنند و بفرض اینکه آن مقالات ترجمه شود، ترجمه کار اثر اصلی نمی‌کند. مهم اینست که یک محقق در زبان خود بیندیشد و به زبان خود بنویسد. با این اندیشیدن و نوشتن است که فهم خوانندگان کتب و مقالات بسط می‌یابد و گرنه مترجمان معمولاً معانی تازه را با الفاظ شایع و رایج بیان می‌کنند. البته اگر مترجم توجه کند که زبان متن زبانش تازه است و تعبیرات و اصطلاحات معنی دیگر دارند، او هم ممکن است به زبان دیگری ترجمه کند اما در این صورت معلوم نیست که دگرگونی در زبان او با آنچه در زبان متن پدید آمده‌است چه تناسب و مناسبت پیدا خواهد کرد. گاهی مترجمان با ترجمه‌های خوب یا بدشان آشفته‌گی و آشوب در بعضی اذهان پدید می‌آورند. در مقدمه یکی از کتابهایی که درباره ژان پل سارتر نوشته‌اند، آمده‌است که فیلسوف فرانسوی چون مطالب کتاب وجود و

زمان هیدگر را بدرستی دریافت به اگزیستانسیالیسم خاص خود رسید. معنی سخن اینست که دریافتن یک سخن ممکن است منشاء پیدایش نظر و فلسفه‌ای بشود. در این مورد خاص سارتر اگزیستانسیالیسم خود را در کتاب هیدگر یافت. عبارت دیگر فهم و درک او معانی و مضامین کتاب وجود و زمان هیدگر را در اگزیستانسیالیسم منحل کرد و گرنه بسیار کسان کتاب هیدگر را خوانده‌اند و آن را کمتر فهمیده یا از آن هیچ دریافته‌اند و از این هیچ دریافتن فلسفه‌ای هم بوجود نیامده‌است. ترجمه بهر حال نوعی تفسیر است. اگر این تفسیر استخواندار و با فکر و درایت باشد، زبان را مستعد پذیرش سخن مطالبی می‌کند که در متن آمده‌است.

وقتی میان دو فرهنگ نقطه‌های تفاهم کم و ناچیز است، کمتر چیزی از این فرهنگ به آن یا از آن به این ترجمه می‌شود و راه می‌یابد. راستی ما در مورد این نقل و انتقالها چه می‌دانیم؟ چرا نیاکان ما طب و فلسفه و طبیعیات و نجوم و ریاضیات چینی و یونانی و هندی را گرفتند و چرا این اقتباس در زمان معینی اتفاق افتاد و پیش از آن اتفاق نیفتاده بود؟ چرا اقوام دیگر این علوم را اخذ نکردند؟ راستی چرا فلسفه یونانی به چین و هند نرفت و آنچه از چین و هند به ایران و به عالم اسلام آمده‌بود، تا مدت‌ها در اروپا مورد توجه قرار نگرفت و اروپائیها از طریق علوم مسلمانان با آورده‌های علمی مصریها و هندیها آشنا شدند. چنانکه اشاره کرده‌ام کافی نیست که گوینده‌ای در جایی سخنی بگوید تا آن سخن در گوشها بگیرد بلکه گوش باید مستعد شنیدن باشد. وقتی چشم و گوش در انتظار دیدن و شنیدن چیزی و سخنی نباشند، شاید چیزی بیاید و سخنی گفته شود که آنها نبینند و نشنوند چنانکه قرن‌ها و هزارها سال اقوام عالم علمی داشتند که نزد خودشان مانده‌بود و دیگران از آنها بهره نداشتند و طالب هم نبودند. این وضع در تاریخ نادر و اتفاقی نیست بلکه امری عادی و شایع بنظر می‌آید. امر نادر گوش‌دادن به دیگری و قبول سخن آنان است. مردمان معمولاً خود و داشته‌های خود را در حد کمال می‌یابند یعنی «من» آنها ظرفیتی بیش از آنچه دارند، ندارد و این در مواقع نادر و استثنایی است که من‌ها چندان فسحت و ظرفیت

پیدا می‌کنند که به طلب بر می‌خیزند و بسوی دیگری می‌روند و به سخن او گوش می‌دهند. این مواقع، مواقع آغاز یک دوران تاریخی تازه و قوام آن است. نیاکان ما و فقط آنها در حدود هزار و دویست سال پیش به علوم یونانی رو کردند. این روکردن که بظاهر آسان می‌نماید برای غیر مستعدان غیر ممکن است و برای مستعدان به بهای تحمل دردهای بزرگ تمام می‌شود. وقتی گوشها آماده شنیدن سخنی دیگر می‌شود معنیش این نیست که هرچه را می‌شنود بی‌چون و چرا بپذیرد و چه بسا که شنیده‌ها در ابتدا عجیب و نامفهوم بنظر آید اما همین سخنان نامفهوم و عجیب بتدریج در بوته تفکر سفته و سخته می‌شود. مگر نشنیده‌ایم که بوعلی سینا چهل بار ترجمه کتاب ما بعدالطبیعه ارسطو را خوانده و در فهم مطالب آن به زحمت افتاده‌است تا اینکه به کتاب فارابی در شرح ما بعدالطبیعه دست یافته و با مطالعه آن مشکلش حل شده‌است. ابن سینا که هر کتابی را یکبار می‌خواند تمام مطالب آن را فرا می‌گرفت، چگونه از عهده فهم مطاوی ارسطو برنیامده‌است؟ وجه اول اینست که نوشته ارسطو موجز است و طبیعی است که فهم اندیشه دیگری آنهاهم به صورت اشارات، دشوار و بسیار دشوار باشد. اندیشه‌ای که از زبانی به زبان دیگر ترجمه می‌شود، در ابتدا حتی برای فهم‌های جستجوگر نامأنوس و ثقیل است و شاید مترجمان هم با اینکه شوق طلب داشته‌اند، جزئیات مطالبی را که ترجمه می‌کرده‌اند، در نمی‌یافته‌اند و صرفاً درکی اجمالی داشته‌اند اما بتدریج آن اجمال تفصیل می‌یافته و کلمات و عبارات مبهم تفسیر می‌شده‌است. در مثالی که ذکر کردیم، مسلماً فارابی بیش از مترجم کتاب ما بعدالطبیعه ارسطو، مطاوی آن کتاب را دریافته و آن را به زبانی شرح کرده‌است که اهل علم و فرهنگ عالم اسلام آن را بهتر دریابند هرچند که آن شرح نیز بسیار موجز بوده‌است. فلسفه‌ای که از یونان آمده بود مدتی قریب به یک قرن (صد سال) وقت می‌خواست تا در اثر بزرگی مثل شفای بوعلی به تفصیل تدوین شود. در این باب گفته‌اند و هنوز هم می‌گویند که مسلمانان دانسته و ندانسته فلسفه یونانی را با عقاید اسلامی در هم آمیخته یا در کنار هم قرار داده‌اند. جمعی هم برآنند که فلسفه

اسلامی بر اثر درک ناقص فلسفه یونانی بصورتی که در آثار فارابی و ابن سینا و . . . می‌بینیم، درآمده است. در این تلقی مکانیکی از تاریخ پرسش‌های از این قبیل که چرا در برهه معینی از زمان و مردم خاصی در یک منطقه جغرافیائی و فرهنگی به فلسفه یونانی و علم دیگران رو کردند، به میان نمی‌آید و از یاد می‌رود گویی علم کالایی است که آن را از هر جا بهر جای دیگر می‌برند و مصرف می‌کنند غافل از اینکه حتی هر کالائی را بهر جا نمی‌توان برد و در گلستان خوانده‌ایم بازرگانی که در جزیره کیش به حجره سعدی رفته بود و سخنان پریشان گفته بود، می‌دانست که در پایان دوران تجارت خود باید دیبای رومی به حلب و آئینه حلبی به یمن و برد یمانی به پارس ببرد و آنگاه ترک تجارت کند. به سوداهای بازرگان کاری نداشته باشیم اما توجه کنیم که او می‌دانسته است که هر کالایی در جایی - و نه در همه جا - طالب و خریدار دارد و در آنجا مصرف می‌شود. ما که اکنون در باب علم و توسعه آن بسیار حرف می‌زنیم کاش به اندازه‌ای که بازرگان مالخولیایی گلستان سعدی از شرایط بازرگانی می‌دانست، درباره آموزش و بسط و پیشرفت علم می‌دانستیم. وقتی یک کتاب از زبانی به زبان دیگر ترجمه می‌شود، اولین نکته‌ای که درباره آن باید بدانیم اینست که این یک امر اتفاقی نیست و چون اتفاقی نیست، حادثه‌ای در زبان است. اکنون که ترجمه بصورت یک شغل درآمد و روزی چند و چندین ترجمه در هر زبانی چاپ و منتشر می‌شود، برای ما بسیار دشوار است که وضع مترجم و ترجمه‌ای را در نظر آوریم که هنوز ناشر و بازار و خواننده نداشته‌است. کار این مترجم با اخلاف او و بخصوص با اخلاف دورش متفاوت است. او طرح تازه‌ای در زبان افکنده است که نسبتی با تفکر غیر و بیگانه و دیگری دارد یعنی این طرح نه عین تفکر دیگری است و نه از خاک فرهنگ مترجم روئیده است بنابراین بیک اعتبار نه اینجایی و نه آنجایی و باعتبار دیگر هم اینجایی و هم آنجایی است. پیداست که اثر ترجمه کتاب ما بعدالطبیعه و اخلاق ارسطو به زبان عربی را با ترجمه دیسکور دکارت و روح‌القوانین منتسکیو در دوره اخیر نباید سنجید و اگر می‌سنجیم جهات اختلاف را باید در نظر آوریم ولی

فلسفه اسلامی اثر ترجمه کتاب ارسطو را در خود دارد و فلسفه جدید اروپایی در ایران چه بخواهیم و چه نخواهیم دنباله کاری است که مترجمان اوائل دوره جدید کردند. زبان فلسفه ما هنوز چنانکه باید شسته رفته نشده است. باید بینیم سنگ بنای آن را چگونه گذاشته اند. ترجمه کتاب دکارت و شارل دوازدهم و سه تفنگدار و اقتصاد سیموندی هر چه بود، مثال و مظهر توجه به فلسفه و تاریخ و ادب و اقتصاد در دوره اخیر تاریخ کشور ما بود. برای من بسیار مشکل است که بگویم با ترجمه این کتابها راه آشنایی با تجدد هموار شده است زیرا بعد از ترجمه این کتابها باز کسانی از نقطه صفر آغاز کرده اند و عجباً که آنها هم آغازگر نشدند. شرح این گسیختگی را باید برای وقت دیگر و جای دیگر بگذاریم اما در این معنی تردید نکنیم که زبان اندیشه ما اگر با این اندیشه ها قوام تازه پیدا نکرده باشد، از اثر آنها برکنار مانده است. این ترجمه های بعضی بد و بعضی خوب به نسبت خوب بودنشان مؤثر نبوده اند و چه بسا که بدها اثر بیشتر گذاشته اند ولی همین بدها هم خیلی خام نبوده اند. ترجمه خام در زبان پذیرفته نمی شود و در نظم فرهنگ نمی گنجد چنانکه از میان کتابهایی که در فلسفه و روان شناسی و تاریخ و اقتصاد و ادبیات ترجمه شده است، آنهایی که زبان بالنسبه رسا نداشته اند، کمتر باقی مانده اند. برای یافتن ترجمه کتاب سیموندی باید در مخارن محجور کتابخانه های قدیمی جستجو کرد و در موارد بسیار با دست خالی بازگشت. اگر این کتاب خواننده نداشته است، گمان نکنیم که مترجمانش آن را بد و غلط ترجمه کرده اند بلکه مطالب و مضامین آن در زبان که با فهم ما اتحادی ناگسستی دارد، جای خاص خود را نیافته است. حتی می توانیم کتابهایی را در نظر آوریم که به زبان روان و استوار ترجمه شده اند اما بسیار کم خوانده شده اند. ماجرای ترجمه کتب اروپایی در دوره جدید و اخیر ترجمه، مظهر مشارکت ما در جهان تجدد است. بی برنامه بودن ترجمه و مکث طولانی در این وادی و نرسیدن به منزل تحقیق یا سکونت نکردن در این منزل وجه اصلی و مهم تاریخ ماست. ترجمه صرف یک شغل نیست بخصوص که نان هیچ مترجمی با حق ترجمه ای که از ناشر می گیرد،

تأمین نمی‌شود. ترجمه وجهی از تاریخ یک قوم است. دوره ترجمه در قرون دوم و سوم هجری نشانه توجه مسلمانان به علم و معرفت بود. این بار طولانی شدن دوران ترجمه حکایت دیگری است. پیداست که در وضع کنونی جهان نتوان از پایان دوران ترجمه سخن گفت زیرا همه کشورها به ترجمه نیاز دارند و به آن مشغولند. مراد من از طولانی شدن دوران ترجمه اکتفای یکصد و پنجاه ساله به ترجمه بدون پرداختن به تحقیق جدی است و گرنه نیاز به ترجمه در عصر ما پایانی ندارد.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملاحظاتى در باب تکنیک

رضا داوری اردکانی



این مقاله در مجموعه‌ای که برای تقدیم به استاد عزیز و فرزانه آقای دکتر یحیی مهدوی فراهم کرده‌اند چاپ شده است. چون در آن چاپ بعضی غلط‌های چاپی وجود داشت با اجازه نشر هرمس باردیگر چاپ می‌شود. شاید چند غلط چاپی به نظر مهم نیاید. حقیقت اینست که من در جستجوی فرصت و بهانه‌ای برای تجدید احترام به آقای دکتر مهدوی بوده‌ام و اکنون این فرصت را مغتنم می‌شمارم و از نشر هرمس متشکرم که در خواست مرا پذیرفتند.

تحقیق در ماهیت تکنیک، سابقه طولانی ندارد. در آغاز پیدایش تکنیک جدید، مسئله آثار تکنیک در جامعه و مناسبات بشری، کم و بیش به صورت مبهم مطرح شد.

مارکس در نسبت بشر با تکنیک در عالم بورژوازی، با خودبیگانگی را دید و هر چند از تکنیک به نام ابزار تولید نام برد، اعلام کرد که تا بشر از بیگانه گشتگی خارج نشود این ابزار در اختیار او نخواهد بود. اما خیلی زود این بحث از متن مارکسیسم به حاشیه انتقال یافت و در مارکسیسم رسمی و حزبی تقریباً فراموش شد. البته اگر تکنیک صرف ابزار تولید باشد تحقیق در آن، مورد توجه فیلسوف نیست زیرا اگر بدانیم که از فلان وسیله برای چه مقصودی استفاده می شود، ویژگی آن را نیز که همان وسیله بودن است، می دانیم و اگر تکنیک وسیله تصرف در عالم برای بهبود زندگی است، می توان و باید از آثار مفید و مضر و کیفیت استفاده از آن بحث کرد و این بحث نیز به علوم انسانی و اجتماعی تعلق دارد. پس چگونه است که بعضی از اهل فلسفه و حتی فیلسوفان مشهوری مثل یاسپرس تکنیک را وسیله می دانند و این معنی را در متن فلسفه یا فلسفه تاریخ خود به صراحت آورده اند. کسانی که می گویند تکنیک وسیله است در مراتب متفاوت علم و تفکر قرار دارند. بسیاری از ایشان هر چند اهل پژوهش هستند، بدون تفکر حکم کرده اند و نظر مشهور را باز گفته اند.

اصلاً اینکه تکنیک یک وسیله است و بشر باید از آن در راه های خیر و صلاح استفاده کند و از استعمال آن در تخریب و برای جنگ و اضرار بهره یزد حکم نادرستی نیست و حتی شاید بتوان گفت که نصیحت خوبی است. ولی شاید این نصیحت خوب در گوش تکنیک یا ذات تکنیک اثر نکند.

البته بعضی فیلسوفان که تکنیک را وسیله می دانند به اختلاف و تفاوت میان اشیاء و ابزار تکنیک و حقیقت آن توجه کرده اند و کم و بیش دریافته اند که این وسیله از اختیار بشر خارج شده است. مارکس می گفت که با انقلاب باید تکنیک به تصرف مجدد بشر درآید. لوکاج و ماکس وبر هم به مشکل شیء شدن و تسلط عقلانیت ابزاری می اندیشیدند.

یاسپرس پس از تصدیق این نکته که تکنیک و تکنولوژی نیروی مستقلی شده است که در زندگی بشر همه چیز را ریشه کن می سازد و با خود می برد و با تأکید بر اینکه آدمی در اسارت تکنیک است و از سر اسارت خود

خبر ندارد و از طریق تکنیک نمی توان از این اسارت آزاد شد، ناگهان لحن سخن خود را تغییر می دهد و می گوید تکنیک وسیله است و چون وسیله است به صفت خوب و بد متصف نمی شود؛ مگر آنکه برای رسیدن به مقاصد خوب یا بد به کار برود. به عبارت دیگر مهم این است که تکنیک در اختیار چه کسانی باشد و بالاخره می گوید که هر چند اکنون فهم همگانی عالمی را تصور می کند که در آن بشر جز تولید و مصرف کاری ندارد، شاید تذکر به مقام انسانی راهی برای رفع مشکل باشد. چنان که می بینیم مطلب یاسپرس مضطرب است؛ گویی فیلسوف آلمانی در ماهیت تکنیک کمتر تأمل کرده و مشهورات مربوط به تکنیک را با آراء و نظرهای خود درآمیخته است و شاید حتی بتوان گفت که یاسپرس نظر مشهور را در کنار تلقی رمانتیک از تکنیک قرار داده است.

می دانیم که رمانتیک ها از دو قرن پیش و اسلاف آنان حتی از همان اوایل انقلاب صنعتی با تکنیک و بسط تکنولوژی بنای مخالفت گذاشتند. کارگران هم نگران بودند که مبادا ماشین جای کارگر را بگیرد. به این جهت در کارخانه ها به اخلال و خراب کاری پرداختند. مارکسیسم به یک اعتبار، سودای طرح صلح و سازش میان طبقه کارگر و تکنیک است. شاید اکنون سخن گفتن از صلح طبقه کارگر با تکنیک مورد نداشتن باشند؛ زیرا می بینیم که کارگران دیگر با تکنیک و تکنولوژی سرچنگ ندارند و اصلاً کارگر به معنای رمانتیک که مارکس مراد می کرد به وجود نیامد. اکنون مخالفت با تکنیک از سوی بقایای رمانتیک هایی عنوان می شود که عده ای از پژوهندگان و اقتصاددانان و روزنامه نگاران نیز به آنها پیوسته اند. این ها



البته اگر تکنیک صرف ابزار تولید باشد

تحقیق در آن مورد توجه فیلسوف نیست زیرا اگر بدانیم که از فلان وسیله برای چه مقصودی استفاده می شود ویژگی آن را نیز که همان وسیله بودن است می دانیم

وقتی می بینند که با تکنیک شیرۀ زمین و دریا را می کشند و هوا و محیط زیست انسان و جانداران دیگر را مدام آلوده تر می سازند و زمین و هوا به زرادخانه و خزانۀ سلاح های موحش مبدل شده است، می خواهند که مسیر تکنیک در این جهان متوقف شود. یعنی اگر بخواهیم فی المثل به زبان شو ماخر سخن بگوییم بشر باید از تکنولوژی مدرن دست بردارد و به تکنیک ساده و متوسط پناه آورد.

عده ای از آنسها در گروه هایی مخالف رقابت های تسلیحاتی به عنوان طرفدار حفظ محیط زیست وارد مبارزۀ سیاسی شده و در آلمان طرفداران محیط زیست حزب سبزها را تشکیل داده و در مجلس نمایندگانی دارند. این ها عمده خطر را در آثار تکنیک و من جمله در انباشتن سلاح های مخوف می دانند و می گویند اگر ما خود چیزهای مضر می سازیم و پرهیز از آن را به عهده آیندگان می گذاریم، یعنی پرهیز و احتراز از آثار افعال خود را به آنان محول می کنیم، مرتکب شرارت شده ایم.

در میان قائلین به این قول کسانی از تمام اصناف از دانشمند گرفته تا مردم عامی دیده می شوند و مخصوصاً عده کثیری از دانشمندان و سیاستمداران و اهل صنعت و تجارت در این گروه قرار دارند. یعنی تمام این ها در مورد تکنولوژی سخنان مشابه و تلقی واحد یا نزدیک به هم دارند. حاصل سخن ایشان این است که تکنولوژی برای بشر رفاه و تسهیلات آورده و در درمان بیماری ها مؤثر بوده و بنابراین پشت کردن به آن پشت کردن به ترقی و بازگشت به دوران ضعف و عجز بشر است. تکنیک به بشر قدرت داده است و با این قدرت همه مشکلات حل می شود.

مشابهت سخن دانشمندان و حتی بسیاری از اهل فلسفه با عامۀ مردم در باب تکنیک بدان جهت است که نه علم جدید و نه فلسفه هیچ کدام به ذات تکنیک راه ندارند. این ها همه از وجود تکنیک که همان اشیای تکنولوژی است می گویند و نزاع ها هم همه در این است که از حقیقت و ماهیت تکنیک غفلت دارند. با غفلت از ماهیت و حقیقت تکنیک است که یکی می گویند تکنیک شر است و دیگری مخالفت با تکنیک را جهل و گناه و خلاف مصلحت ترقی می خوانند و آن دیگری پیشنهاد می کند تا تکنیک را دست کاری کنیم و نگذاریم در هر راهی و با هر سرعتی برود.

اکنون بیشتر کسانی که به کارهای تکنیک اشتغال دارند و قاعدتاً باید تحصیلات دقیق داشته باشند وقتی در باب تکنولوژی حکم می کنند، حکمشان معمولاً با آرای مشهور فرقی ندارد؛ هر چند که شاید گاهی لحن درس خوانده ها سادگی زبان مردم کوچه و بازار را نداشته باشد و البته سخن سطحی و وقتی بی تکلف و در جای خود اظهار شود قابل اشکال نیست. ولی وقتی آن را با بیان پیچیده مطرح کنند غلط انداز و زحمت افزا می شود چنان که ممکن است خیال کنند هر درس خوانده ای می تواند در هر مورد نظر بدهد یا در مورد ذات و راه تکنیک، اقتصاددانان و مهندسان در اظهار نظر بر دیگران تقدم دارند. البته درس خوانده ها در آنچه خوانده اند برای اظهار نظر صالح ترند. چنان که مهندسان و اقتصاددانان در مورد اشیاء و اجزای تکنیک و نحوه استفاده از آن و چگونگی اخذ و اقتباس تکنولوژی و مشکلات و نتایج فنی و اقتصادی آن بر دیگران مقدم اند. اما اینکه تکنیک چیست و بشر با آن چه نسبتی دارد مطلبی نیست که هر دانشمندی بتواند به آن پاسخ بدهد. ممکن است یک فیزیکدان یا

رمانتیک ها تکنیک را یک موجود هیولایی

می انگارند که اگر به همین ترتیب پیش برود همه چیز را تباہ می کند

به هر حال رمانتیک ها تکنیک را یک موجود هیولایی می انگارند که اگر به همین ترتیب پیش برود همه چیز را تباہ می کند. به این جهت پیشنهاد کرده اند که با پشت کردن به آن هیولا، تکنولوژی کوچک ساخته شود. اما از آنجا که عظمت خطر هنوز ادراک نشده است، معمولاً سخنان مذکور را نشانه بدبینی و شتاب زدگی می انگارند و می گویند بسا تکنیک می توان تمام مشکلات و حتی مشکلات ناشی از تکنولوژی را حل کرد یا درست بگوییم رأی مشهور این است که بسط تکنیک عین کمال بشر است.

این قول که اکنون بشر به تکنولوژی نیاز دارد قابل انکار نیست و به این جهت کسی نمی تواند با انتقال تکنولوژی مخالف باشد

می گویند گفتن این سخن ها چه ضرورتی دارد و چه بسا که ما را از راه ترقی و کسب و اخذ تکنولوژی باز دارد. به جای این حرف ها بهتر است که تکنولوژی را هر چه زودتر تحصیل و اقتباس کنیم. این قول که اکنون بشر به تکنولوژی نیاز دارد قابل انکار نیست و به این جهت کسی نمی تواند با انتقال تکنولوژی مخالف باشد اما چگونه و از چه طریق؟ با خرید و وارد کردن آخرین اختراعات و وسایل تکنیک یا اقتباس تکنولوژی با توجه به احتیاجات و امکانات و آثار و نتایج آن؟ شوماخر نقل می کند که در یک کنفرانس مهم وقتی با اولی مخالفت کرده و طرح تکنولوژی متوسط را عنوان کرده گفته اش مورد اعتنا قرار نگرفته است و بعضی نیز تشکیک در اقتباس تکنولوژی را مسخره کرده اند.

گرفتاری عصر کنونی این است که قبل و قال و حرف نسبت به تفکر افزایش یافته است و طوایف مختلف اهل علم و نظر نیز زبان یکدیگر را به خوبی نمی فهمند. این گفته که باید آخرین مرتبه و مرحله تکنولوژی را اخذ کرد سخن به ظاهر خوبی است. زیرا هیچ قومی نمی تواند تاریخ سیصد ساله بسط تکنولوژی را از سر بگذرانند و از همان جا آغاز کند که انقلاب صنعتی آغاز کرد. چه فایده دارد که مثلاً ماشین چاپی بسازند که نظیر اولین دستگاه های چاپ باشد. حتی اگر کشوری بخواهد تکنولوژی متعلق به بعد از جنگ را کسب کند، نمی تواند از مدارج اولیه آن آغاز کند.

شاید کسانی که سخن شوماخر را جدی نگرفته اند قدری از این ملاحظات را در نظر داشته اند. اما گفتن اینکه اقتباس تکنولوژی باید اقتباس آخرین مدل های آن باشد آسان است. عمل کردنش هم اگر محدود به صرف خریداری و مصرف باشد برای گروهی یا گروه هایی از

جامعه شناس، فیلسوف هم باشد اما به صرف اینکه فیزیک دان یا جامعه شناس است نظر او در مسائل غیر فیزیک و غیر جامعه شناسی مزیتی بر آراء دیگران ندارد و چه بسا عالمان بزرگی که در باب تکنیک و آینده بشر یا هنر، آرای سطحی و مضحک اظهار کرده اند.

ژاک آلول در پیشگفتار کتاب نشانه و تکنیک نوشته ژیلبر هو تو از دانشگاه بروکسل که از طرف انتشارات آبی در ۱۹۸۴ در پاریس منتشر شده است، نمونه هایی از این اظهارات را آورده است. از جمله آنها یکی این است که توصیه می شود از تکنیک برای تکثیر نسل برندگان جوایز نوبل استفاده شود. این سخن، توصیه یکی از برندگان جایزه مزبور است. در اینجا مجال بحث در مورد این قبیل مطالب نیست و اگر بدان اشاره شد برای این است که معمولاً عادت داریم در هر موضوع به ویژه در نسبت میان بشر و علم و تکنیک جدید از اقوال امثال اینشتین و ژولیو کوری استشهادهایم و پیدا است که چنین استشهادهایی صرفاً برای خطابه و در سخنان خطابی مناسب است. البته برای عده معدودی از متفکران نیز این پرسش پیش آمده است که حقیقت تکنیک چیست؟ و تکنیک با علم جدید چه مناسبت دارد؟ و با بشر چه نسبتی پیدا کرده است؟ دو طایفه اول که به آرای آنان اشاره کردیم معمولاً در الفاظ دقت نمی کنند و ذات تکنیک را با ابزار و مطالب و مباحث مربوط به تکنولوژی و صنعت درهم می آمیزند.

آنان پرسش تکنیک را به مسائلی از این قبیل تحویل می کنند که آیا کشورهایی که تکنولوژی ندارند باید آخرین مرحله آن یعنی مدرن ترین ماشین ها و ابزار را اخذ کنند یا به اقتضای وضع تاریخی خود و با توجه به نیازها و شرایطی که دارند به اقتباس بپردازند؟ اگر تکنیک عین ابزار و وسایل و تکنولوژی ساختن این وسایل از روی علم یا اطلاق قوانین علمی بر محیط زندگی در هنگام صلح و جنگ باشد، تکنیک موضوع کار و عمل و پرداخت تکنسین ها و مهندسان است و علاوه بر آنان اقتصاددانان و جامعه شناسان و ارباب سیاست هم در سازمان تکنیک و توسعه آن می توانند نظر و دخالت داشته باشند. ولی ماهیت تکنیک غیر از اشیای تکنیک و بیش از استفاده عملی از کشفیات علمی است. اشیای تکنیک مورد احتیاج مردم است و کسانی که از این اشیاء استفاده می کنند به آن علاقه نیز دارند اما هر چه این احتیاج و استفاده و علاقه بیشتر باشد تفکر در باب تکنیک کمتر و ماهیت تکنیک پوشیده تر می شود.

مردم تمام کشورها نه فقط دشواری ندارد بلکه با میل و حرص صورت می‌گیرد. اما انتقال آخرین مدل تکنولوژی به همه عالم و تأسیس آن در همه جا به این معنی است که عالم به سرعت در زمان اندک از حیث دست یافتن به تکنولوژی در عرض ممالکی که اصطلاحاً شمال خوانده می‌شوند قرار گیرد. با توجه به این مشکل و نه از سر تفکر در ماهیت تکنیک است که می‌گویند اقوام باید نوع تکنولوژی خود را انتخاب کنند. این سخن هم به اندازه سخن اول موجه است و مخصوصاً موهم این نکته است که در آن وضع موجود تکنولوژی و یک دست کردن عالم به نحو بی‌چون و چرا پذیرفته نشده است. اما این ظاهر قضیه است. در هیچ‌یک از این دو اظهار نظر، تفکر دخالت نداشته و ادای الفاظی مثل «دستورالعمل اقتباس بر طبق شرایط و امکانات» خود یک حرف تقلیدی است و از حد حرف خارج نمی‌شود. دلیل ساده آن این است که این حرف همه جایی شده است و همه آن را به زبان می‌آورند و هیچ‌کس در هیچ‌جا به آن عمل نمی‌کند. می‌گویند که باید خانه را مطابق با مقتضیات طبیعی و حوائج انسانی ساخت اما خانه‌سازان چه بدانند و چه ندانند آن را به مقتضای وضع و شرایط تکنیک و متناسب با عالم استوار یا پریشانی که در آن به سر می‌برند می‌سازند. همچنین می‌گویند در اقتباس تکنولوژی باید فرهنگ و ادب مردم را در نظر گرفت و تکنولوژی مناسب با آن را برگزید. یا سیستم تکنولوژی را با آداب و اخلاق تطبیق داد. اما تکنولوژی‌های متناسب با آداب، وجود ندارد. بلکه تکنولوژی آداب را دگرگون می‌کند یا درست بگوییم با ادب خاص تناظر و تناسب دارد.

به زبان رمانتیک می‌توان گفت: تکنولوژی که می‌آید خانه‌آنس را برهم می‌زند و حتی آدم‌هایی را که در خانه‌های به‌هم چسبیده و چوبی و مقوایی در کنار هم قرار دارند بی‌خانمان و بیگانه می‌کند. بشر وقتی در عالم تکنیک و در سایه آن سکنی می‌گزیند دیگر همسایه ندارد. گویی در عالم تکنیک همسایگی بی‌مورد و بی‌معنی می‌شود. اصلاً تکنیک حیوان دست‌آموز نیست که تابع اوضاع و قواعد محیط خانه شود. تکنیک مناسب آداب هم، حرف دلخوش‌کنک است و غفلت می‌آورد و مانع تفکر می‌شود.

من روی هم رفته قول مشعر بر انتخاب تکنیک متناسب را نسنجیده‌تر از حرف کسان می‌دانم که می‌گویند: باید مرحله آخر تکنولوژی را اقتباس کرد. زیرا

تکلف این قبول کمتر است و معمولاً هم به این دستورالعمل بیشتر عمل می‌شود. حاصل حرف دوم یا از جمله لوازم آن این است که تکنیک در اختیار ماست و ما صاحب و مالک آداب و رسوم و تکنیک و فرهنگ هستیم و حوائج حقیقی انسان را نیز می‌دانیم و می‌توانیم عالمی مطابق با احتیاجات و آداب و امیال خود بسازیم.

معمولاً در این مطلب که آیا تکنیک در اختیار انسان است و می‌تواند در راه خوب و بد به کار رود، کمتر مورد تردید و بحث قرار می‌گیرد و توجه نمی‌شود که سلطنت تکنیک، با انسان و خانه انسان و تعلقات او چه می‌کند. این بحث مخصوصاً در کشورهایی که در حال اخذ و اقتباس تکنولوژی هستند از این جهت دشوار می‌شود که با علایق سیاسی در می‌آمیزد یا شأن سیاسی آن غالب می‌شود. در اینجا اگر کسی بگوید تکنیک با خانمان بشر چه می‌کند و آدمی را که از زمین برمی‌کند به کجا می‌برد چه بسا او را مرتجع و مستحق واماندگی و مانع ترقی می‌خوانند و می‌گویند این بحث‌ها به قصد مخالفت است و اگر قومی در تکنیک به غرب نرسیده است مسئولیتش به عهده این مخالف‌هاست. اما حقیقت این است که اگر ما و اقوام نزدیک ما به اروپای غربی و به کشورهای موسوم به شمال نرسیده‌ایم از آن روست که نمی‌دانستیم که چگونه باید علم و تکنیک را تصاحب کنیم.

صرف اینکه مردمی در نسبت با تکنولوژی هوس همسری با شمال داشته باشند مقصودشان حاصل نمی‌شود. چنان که مخالفت با این هوس هم سد راه نیست.

صرف اینکه مردمی در نسبت با تکنولوژی هوس همسری با شمال داشته باشند مقصودشان حاصل نمی‌شود



به هر حال قدرت و غلبه تکنیک پرشش از ماهیت علم جدید را دشوار کرده و بسیاری از جویندگان راه را به بیراهه برده و به اشتباه انداخته است. تکنیک جدید قدرت آزاد کردن تمام امکانات موجود در طبیعت و جامعه و مهار کردن آنها از طریق محاسبه و تحت نظم درآوردن همه چیز است. در تکنیک، بشر طرح خاصی به موجود می‌دهد. شاید مارکس را بدین جهت متفکر تکنیک خوانده‌اند که گفته بود بشر باید به طبیعت صورت انسانی بدهد. او معتقد بود که با این پیشامد بیگانه‌گشتگی بشر پایان می‌یابد و حال آنکه بشر تا خود به موجودی مبدل نشود که با طرح‌های ریاضی به عالم صورت می‌دهد و نیروهای طبیعی را آزاد می‌کند، نمی‌تواند به عالم صورت بدهد. صورت‌بخش و صورت‌پذیر با هم‌اند. یعنی طبیعت که به صرف نیرو تنزل می‌یابد آدمی هم حسابگر این نیروها و طراح آزادسازی و به‌کار بردن این نیروها می‌شود و بالاخره خود نیز به مرتبه انرژی و نیرو تنزل می‌یابد. تکنیک با تلقی عالم به عنوان منبع نیرو یا عین نیرو پدید آمده است و اگر این تلقی نبود علم جدید هم به وجود نمی‌آمد. علم و تکنیک با هم به وجود آمده‌اند و حتی می‌توان گفت که تکنیک به یک معنا باطن علم و تکنولوژی جدید است. به این جهت علم و تکنولوژی جدید را کمال علم و تکنولوژی قدیم نباید دانست. البته مقصود این نیست که در دوره جدید رشته اتصال تاریخی با گذشته به کلی منقطع شده و علم و تکنولوژی جدید کاملاً نو است. اما اگر بگویند که این‌ها مرحله‌ای از تحول و تکامل علم است، نظری سطحی و ندانسته بر مبنای مطلق‌انگاشتن علم جدید اظهار کرده‌اند. تکنیک با بشری به وجود آمده

یعنی این موافقت و مخالفت وهمی و خیالی چندان اثری ندارد. اگر اشخاص صرفاً به داشتن وسایل تکنیک علاقه داشته باشند، و در پی کسب قدرت برای تأسیس تکنولوژی نباشند، مصرف‌کننده می‌شوند و عاقبت در مصرف‌کنندگی هم درمی‌مانند. چنان‌که اشاره شد این قدرت را با صرف هوس و خواستن وسایل تکنیک و رویای رفاه نباید اشتباه کرد. بشر در راه رسیدن به قدرت تکنیک، به این وسایل نیز دست پیدا می‌کند. علم جدید نیز از همین راه فراهم آمده است. این علم مادر تکنیک نیست بلکه وجهی از تکنیک و شاید برانگیخته آن است. البته تکنولوژی و ساختن وسایل تکنیک در زمان ما بدون تحقق علم و پژوهش علمی میسر نیست. اما اگر نظر تکنیک‌بین نبود، علم جدید هم به وجود نمی‌آمد نگاه ایزکتیو، یعنی نگاه تکنیک از آغاز تاریخ علم جدید مقدم بوده است هرچند که از وجهه تاریخ‌نگاری علم بر تکنولوژی تقدم داشته است.

می‌دانیم که فیزیک جدید یعنی فیزیک ریاضی در دانشگاه‌ها پدید نیامد بلکه گالیله تحقیقات خود را در میان آلات و ابزار کشتی‌سازی و دریانوردی انجام داد. از سوی دیگر فیزیک جدید در قرن هفدهم به وجود آمد، و بیش از یک قرن طول کشید تا تکنولوژی جدید ظهور کند.

از بیان اول ممکن است نتیجه بگیرند که علم جدید از تکنیک بیرون آمده است و دومی را دلیل بر این بدانند که علم بر تکنولوژی مقدم است یا حتی بگویند میان علم و تکنیک تناسب ضروری وجود ندارد و چنان‌که دوپست سال علم بدون تکنولوژی وجود داشت، هم اکنون و در آینده هم امکان دارد که علم باشد و تکنولوژی باشد؛ از این مطالب نتایج مخالف نباید گرفت. علم جدید به همان معنایی که گالیله می‌فهمید علم تجربی و ایزکتیو است، پیدایش آن هم زودتر از به وجود آمدن تکنولوژی بوده است. مع‌هذا نه علم از تکنولوژی بیرون آمده است و نه تکنولوژی صرف نتیجه اطلاق علم است. علمی که در قرن نوزدهم به وجود آمد با طرح تعرض به طبیعت و به قول کانت با وادار ساختن آن به پاسخ دادن به سؤال‌هایی که خود طرح کرده است مناسب داشت و این طرح تعرض در ذات تکنیک نهفته است. اگر علم جدید با این طرح هماهنگ نبود، ضامن صحت و درستی و قدرت را از دست می‌داد. احترامی که عالم و عامی برای علم جدید قائل‌اند، کمتر به دقت پژوهش‌های علمی و بیشتر به آثار و عوارض تکنیک بستگی دارد.

است که اراده تصرف در طبیعت داشته است. اما اکنون دیگر روحی که در ابتدای تاریخ غربی ظاهر شد و در بعضی جاها به انحای مختلف و به درجات تحقق یافت یا لااقل حاصل و نتیجه آن در همه جا گسترش یافت، قوت ندارد. درست است که می توان تکنولوژی را به همه جا برد و به کار انداخت و مصرف کرد، یعنی لازم نیست یا به نظر کسانی امکان ندارد که تکنولوژی در همه جا مسبوق به انقلابی باشد که در ژنسانس رخ داد.

برای تأسیس تکنولوژی آن انقلاب، یعنی انقلابی که با آن مدرنیته پدید آمد لازم بود اما اخذ و اقتباس وسایل چیز دیگری است. گمان نشود که وقتی تکنولوژی به کشورهای غیرشمال انتقال می یابد، اثرش در حدود اقتصاد و صنعت محدود می ماند. این مهمان که می آید، تمام نظم خانه تغییر می کند و شاید خانه به تصرف او در آید.

به این سخن بازگردیم که می گویند تکنیک مناسب را باید انتخاب کرد و آن را راه برد تا اسباب ویرانی و زیان نشود، چنان که گفتیم این حرف ها جای بحث و گفت و گو دارد. اما وقتی گویندگان آن مسئولیت انتخاب تکنولوژی مناسب را به عهده سیاستمداران و اقتصاددانان و حتی مهندسان می گذارند و خود از مرحله کلی گویی بیشتر نمی روند، سخنشان را نباید جدی تلقی کرد. سیاستمداران و اقتصاددانان و مهندسان اگر در ماهیت تکنیک تأمل نکرده باشند، نمی توانند وظیفه تعیین تکنولوژی مناسب و نامناسب و انتخاب مناسب را به عهده بگیرند.

همچنین می گویند با برنامه ریزی باید تکنیک را محدود کرد، گویی نمی دانند که برنامه ریزی نیز وجهی از تکنیک است؛ در این صورت تکنیک را هم تکنیک محدود می کند. برنامه ریزی شأنی از تکنیک است و بی آن فعالیت های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تعیین و تحدید می شود. ولی چگونه با برنامه ریزی می توان تکنیک را محدود کرد؟ در برنامه ریزی امکانات و حدود فعالیت های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی محاسبه و تعیین می شود. این برنامه ریزی ممکن است عالمانه و دقیق باشد و یا در آن سهل انگاری کرده باشند و چه بسا که تقلید نامناسب باشد. در هیچ یک از صورت های برنامه ریزی، تاکنون تکنیک محدود نشده است. ولی محدود کردن همیشه به معنی جلوگیری و متوقف کردن نیست، بلکه ممکن است از میان راه های ممکن استفاده از نیرویی که

معمولاً ماهیت تکنیک را با وسایل و ابزار تکنیک

اشتباه می کنند، اما تکنیک غیر از وسایل است و تازه

وسایل تکنیک هم چنان که می دانیم در اختیار ما نیست

آزاد شده است، یکی را انتخاب کنیم بدون آنکه آن نیرو را محدود کرده باشیم. چنان که در مورد نیروی اتمی گفته اند و می گویند انتقال تکنولوژی اتمی باید محدود باشد. اکنون در بسیاری از کشورها نیروگاه های اتمی ساخته شده و رقابتی برای ساختن آن تقریباً در همه جا در گرفته است. راستی در جایی که این نیروگاه ها تأسیس می شود، توسعه تکنولوژی را با چه چیز محدود کنند؟ و چگونه نیروی اتمی را در راه صلاح بشر به کار برند؟ کشورهای محروم از تکنولوژی اتمی تاکنون جز تشعشعات زندگی سوز بهره ای از نیروی اتمی نداشته اند و ما نمی دانیم در آینده با این نیروگاه ها چه باید بکنیم و نیروگاه ها با ما چه خواهند کرد.

با آزاد شدن انرژی هسته ای بسیار چیزها را می توان تحت کنترل و ضابطه در آورد اما چه قدرتی می تواند این نیرو را محدود کند؟ سیاستمداران برای محدود کردن تسلیحات اتمی مذاکراتی کرده اند و باز هم ملاقات و مذاکرات خواهند کرد، اما تاکنون از این مذاکرات نتایج مهم عاید نشده است و به فرض اینکه قدرت های بزرگ بر سر منع آزمایش های هسته ای توافق کنند - که نمی کنند و مسئله نیروگاه ها متفی نمی شود و سیاستمداران به خود حق نمی دهند و جرأت نمی کنند - چندان قدرت ندارند که جلوی بسط تکنولوژی هسته ای را بگیرند. زیرا به فرض اینکه چنین قصد یا سودایی داشته باشند با انواع مخالفت ها رو به رو می شوند و راستی اگر این نیروگاه ها نباشد با وسوسه و نگرانی استیضاح مردم و مجلس چه کنند؟ با تمام شدن منابع نفت و گاز چه باید کرد؟ من معتقد نیستم که تکنولوژی هسته ای از برنامه های تسلیحات قابل تفکیک باشد. اما فرض کنیم که جو زمین و فضای خارج از

با آزاد شدن انرژی هسته‌ای بسیار چیزها را می‌توان تحت کنترل و ضابطه درآورد اما چه قدرتی می‌تواند این نیرو را محدود کند؟

در غوغای شهرها را بر تنهایی ترجیح می‌دهند. مردمی که از سرزمین و دیار خود برکنده شده‌اند، اگر به جای دیگری هم مهاجرت نکنند و در همان‌جا که بوده‌اند بمانند باز هم غریب‌اند.

با آمدن تکنیک همه چیز تغییر کرده است. ولی مه‌رسید و مگوید که آیا تکنیک خوب است یا بد؟ آیا باید آن را به حال خود رها کرد؟ یا به آن لگام زد و آن را به نحو دلخواه راه برد؟ ما تا وقتی در ماهیت تکنیک تأمل نکرده‌ایم و نمی‌دانیم که با آن چه نسبتی داریم در باب خوبی و بدی آن چه می‌توانیم بگوییم و چگونه می‌توانیم آن را راه ببریم. بشر در صورتی می‌توانست تکنیک را راه ببرد که تکنیک صرف وسیلهٔ بهبود زندگی و در اختیار او می‌بود. اما اگر تکنیک وسیله و ابزار نباشد، بشر چگونه می‌تواند زمام اختیار آن را در دست بگیرد و به هر جا که می‌خواهد ببرد؟

تکرار می‌کنم که معمولاً ماهیت تکنیک را با وسایل و ابزار تکنیک اشتباه می‌کنند. اما تکنیک غیر از وسایل است و تازه وسایل تکنیک هم چنان که می‌دانیم در اختیار ما نیست بلکه وقتی در زندگی ما وارد می‌شود عالم خاص خود را (البته به صورت ناقص) می‌آورد. اتومبیل و هواپیما گرچه وسیلهٔ مسافرت و نقل و انتقال‌اند اما پدید آمدنشان ترتیب و ساختمان شهر و خانه ... و مناسبات اجتماعی را دگرگون می‌سازد یا درست بگوییم مناسبات مناسب خود را می‌آورد. مسئلهٔ رادیو و تلویزیون پیچیده‌تر است و تغییرات عمیق‌تری را موجب می‌شود. با توجه به این ملاحظات اجتماعی نیز می‌توان گفت که تکنیک چنان که می‌پنداریم تابع قدرت و در اختیار ما نیست.

آن منطقهٔ صلح اعلام شود و بمب‌های اتمی و هیدروژنی را نابود کنند و این همه پایگاه نظامی که در سراسر زمین، دریا و هوا تأسیس شده است برچیده شود و بشر دیگر از خطر انفجارهای هسته‌ای بیمناک نباشد و برای خطر تشعشعات چاره‌ای بیندیشد، باز هم زندگی در سایهٔ نیروگاه‌ها از امن و آسودگی دور است. مقصود از زندگی در سایهٔ نیروگاه‌ها زندگی در حدود و حوالی نیروگاه‌ها نیست بلکه در وضع کنونی همهٔ مردم سراسر جهان در سایهٔ نیروگاه‌های هسته‌ای به سر می‌برند و به این جهت خانه‌هاشان مسکن قرار و آرام نیست. تکنولوژی آدم‌ها را از خانه و کاشانهٔ خود به شهرهای بزرگ انتقال داده و آنها را در آسمان‌خراش‌ها یا کوخ‌های حاشیهٔ شهر سرگردان کرده است. کسانی هم که در زادگاه و وطن آباء و اجدادی خود مانده‌اند، وضع بهتری ندارند، آنها هم دیگر به دیار خود وابسته نیستند. در عصر تکنیک هیچ‌کس، اهل هیچ دیاری نیست و یار و دیار هر کس را تکنیک معین می‌کند. ممکن است بگویند که ناسیونالیسم در عصر تکنیک قدرت پیدا کرده است. شاید این طور باشد اما بشر با قوت پیدا کردن ناسیونالیسم در وطن و خانمان خود قرار و سر و سامان نیافته است بلکه همهٔ مظاهر زندگی جدید گواه قطع دلبستگی و بی‌قراری است. معمولاً تصور می‌شود که چون وسایل مسافرت فراهم است و سفر آسان شده است، مردم به مسافرت می‌روند. البته سفر آسان شده است اما این سهولت با سست شدن رشتهٔ پابندی به دیار و مسکن مألوف مقارن و مصادف شده است. توریسم از این جهت پدید نیامده است که می‌توان بدون زحمت و مرارت از این سو به آن سوی عالم رفت. تنها شوق دانستن و ذوق آشنایی با شهرهای عالم و آثار فرهنگی نیز توریست را به حرکت نمی‌آورد. توریست از خانهٔ ملال زندگی و کار و بار خود به هر جای دیگر رو می‌کند و معمولاً از غوغایی به غوغای دیگر پناه می‌برد و به شهرهای پرجمعیت و سواحل پرازدحام رو می‌کند. وقتی زمین و دریا و هوا منبع انرژی تلقی می‌شود، بشر خود را در زمین بی‌وطن می‌یابد. مسئله این نیست که بگوییم این وضع بد است و مردم باید از آن خارج شوند. ما هنوز به حقیقت این وضع پی نبرده‌ایم و بی‌خانمان شدن مردم هم هنوز مایهٔ شکایت و نارضایتی نیست. درست است که مردم در غربت خود شاد نیستند، اما خیال می‌کنند که راهی بهتر از اینکه پیش گرفته‌اند در زندگی وجود نداشته است و ندارد و بنابراین آنها مشغولیت‌های این عالم را دوست می‌دارند و زندگی

رأی مشهور و درک غالب این است که تکنیک متناسب با احتیاج بشر پدید آمده و با آن بسیاری از احتیاجات را می‌توان رفع کرد. اگر گفته می‌شد که با تکنیک، امکان رفاه فراهم آمده است مطلب به طور کلی قابل قبول بود اما از کجا بدانیم که تکنیک به اقتضای احتیاجات بشر و برای رفاه و رفع حوائج او پدید آمده است؟ مگر آدمی چه احتیاجاتی دارد و چه کسانی از این احتیاجات خیر دارند؟ یا چه تحولی در احتیاجات بشر به وجود آمده که این تکنیک عظیم را پدید آورده است؟

ما امروز بدون تردید به تکنولوژی و وسایل تکنیک نیاز داریم و شاید احساس این نیازمندی موجب اشتباه شده باشد یا ما را به این اشتباه انداخته است که می‌پنداریم بشر همواره به وسایل تکنیک نیاز داشته و اصلاً این وسایل بر اثر نیازمندی ما به وجود آمده است. راستی چگونه است که ما به تکنیک نیاز داریم اما می‌گوییم تکنیک بر اثر نیاز ما پدید نیامده است؟ هر چه ما نیاز داریم ضرورتاً قائم به نیاز ما نیست و با نیاز ما به وجود نیامده است. اما آیا چیزهایی مثل تکنیک که به دست بشر ساخته شده و به محض پدید آمدن مورد احتیاج قرار گرفته است حکم دیگری ندارد؟ اگر بگوییم تکنیک بر اثر احتیاج بشر به وجود آمده است باید به پرسش دیگری جواب بدهیم و

آن اینکه احتیاج به تکنیک از کجا به وجود آمده است؟ و چرا بشر تا ۲۰۰ سال پیش به تکنیک احتیاج نداشته است؟ جواب این پرسش هر چه باشد می‌توان گفت که تکنیک و احتیاج انسان به آن با هم پدید آمده است و در این واقعه برخلاف آنچه می‌پندارید تکنیک کمتر بر اثر احتیاج پیداشده و بیشتر احتیاج‌ها پس از پیدایش تکنیک ظهور کرده و در حقیقت آدمی در پی آن رفته است.

اکنون در همهٔ عالم به خصوص در کشورهای به اصطلاح توسعه‌نیافته و در حال توسعه احتیاج (به معنی روان‌شناسی لفظ) شدیدی به تکنیک احساس می‌شود. اما بحث تکنیک با شدت احتیاج مناسبت ندارد. بدین جهت در بعضی جاها احساس احتیاج به حسرت مبدل شده است. غیر از این احساس احتیاج که به آن اشاره کردیم احساس احتیاج دیگری هست که با عزم و قدرت توأم است. در آغاز پیدایش تکنولوژی همراه با این احتیاج بوده است. احتیاج اول، احتیاج به وسایل برای تسهیل گذران معاش و حتی راحت‌طلبی است و احتیاج دوم احتیاج به قدرت و استیلاست. یک نوع احتیاج دیگر نیز علاوه بر این‌ها در کار است، مثلاً ما اکنون از جهت تاریخی به تکنولوژی نیاز داریم و باید نسبت به تأسیس آن اهتمام تام داشته باشیم، اما غلبهٔ احتیاج نفسانی مانع کار است و اجازه نمی‌دهد که اندکی در باب ماهیت تکنیک و شرایط اخذ تکنولوژی درنگ و تأمل کنیم.

معمولاً توجه نمی‌کنند که اخذ تکنولوژی مروهون شرایط خاص است و هر قومی که بخواهد نمی‌تواند آن را به هر صورت تحصیل کند. همچنین در مقابل نظر کسانی که علم و تکنیک جدید را علم و تکنیک انتزاعی و نه متعلق به تاریخ می‌دانند رأی مشهوری وجود دارد و آن این است که علم تعلق به قوم خاصی ندارد و کمالی است که نوع بشر می‌تواند به آن برسد. اثر خطابی این سخن وقتی بیشتر می‌شود که بگویند مراد گویندگان سخن این است که علم جدید اختصاص به مردم غرب دارد و اقوام دیگر از رسیدن به آن عاجزند. اگر کسی بگوید علم و تکنیک جدید مناسبتی با سرزمین‌های اروپای غربی و یا نژاد اروپا و آمریکایی دارد و آنها استعداد شایستگی نیل به آن را داشته‌اند سخن ظاهرینانه‌ای گفته است. اما ظاهرینانه‌تر این است که هر وقت از قلم و از زبان هر کس تعبیر علم جدید را شنیدیم یا خواندیم با غرور در جواب بگوییم که علوم، اختصاص به قوم معین ندارد. وقتی می‌گویند علم و تکنیک جدید غربی است مراد بیان نسبت

هر چه ما نیاز داریم وجودش ضرورتاً قائم به نیاز ما نیست و با نیاز ما به وجود نیامده است اما آیا چیزهایی مثل تکنیک که به دست بشر ساخته شده و به محض پدید آمدن مورد احتیاج قرار گرفته است حکم دیگری ندارد؟

آن به جغرافیا و نژاد غربی نیست بلکه با این تعبیر صفت تاریخی علم بیان می‌شود. البته صفت غربی به درستی ماهیت علم و تکنیک جدید را نمی‌رساند و حتی ممکن است حجاب آن شود و سوء تفاهم‌ها و بحث‌ها و نزاع‌ها پیش آورد اما این اختلاف‌ها و نزاع‌ها، اختلاف‌های لفظی نیست و صفت غربی را اتفاقاً برگزیده‌اند که بگوییم به جای آن لفظ دیگری می‌گذاریم که منشأ اختلاف نباشد. وقتی می‌گویند علم و تکنیک جدید غربی است مراد این است که این دو (که در حقیقت دوگانگی هم‌ظاهری است) با تاریخ غرب و در آن تاریخ پدید آمده و البته آن تاریخ بی‌ارتباط با معنایی که غرب در گذشته و در زبان اهل معرفت داشته است، نیست.

ممکن است گمان کنند که در این صورت و با این بیان علم و تکنیک جدید در مقابل دین و معرفت قرار گرفته است. البته کسانی گفته‌اند که علم و تکنیک با دیانت نمی‌سازد و جماعتی آن را مثبت و مؤید دین دانسته‌اند. هیچ‌یک از این دو قول، اساس متین و محکم ندارد. به این جهت صاحبان آنها نمی‌توانند به حقیقت غرب توجه کنند و چون غرب در نظرشان مطلق است تاریخ غرب را مطلق می‌گیرند و هر چه در آن پیش آمده است در نظرشان حکم ملاک و میزان دارد. در غرب چنان که می‌دانیم دین وضع خاصی پیدا کرده است و باید در باب این وضع خاص تحقیق شود اما راه این نیست که بپرسیم آیا احکام دینی و قواعد علمی با هم موافقت دارند یا ندارند؟ علم و تکنیک جدید فرع تعزّض خاص آدمی به عالم و منشأ عالم و آدم است. به این جهت معتل بشر جدید بلعم باعورا نیست بلکه دکتر فاستوس است. یعنی به صرف تعلق به دنیا و اعراض از دین، عالم جدید علم و تکنیک ساخته نمی‌شد. بعضی از فلاسفه غربی که علم و تکنیک جدید را غربی می‌دانند گفته‌اند که تکنیک اختصاص به قوم خاص ندارد و تابع هیچ فرهنگی نیست، مثلاً یاسپرس گفته است که تکنیک به فهم و فاهمه تعلق دارد و فهم میان تمام مردم مشترک است. مراد او از فهم، مرتبه میان ادراک حسی و ادراک فلسفی است. اگر نظر به وسایل تکنیک و قواعد حاکم بر مکانیسم ابزار و وسایل تکنیک و قوانین علمی متناسب باشد که این را مردم سراسر عالم می‌توانند یاد بگیرند و یادگیری این قبیل امور در زمینه فهم حاصل می‌شود که در آن چون و چرا نباید کرد.

اما پیدایش تکنیک و حتی تأسیس و پیشبرد آن غیر از تدوین و تدریس و تعلیم مطالب فنی و مهندسی است و

این دورا نباید با هم خلط کرد.

برای تأسیس تکنولوژی وجود اهل فن لازم است و البته وجود تکنیسین‌ها و مهندسان لایق نشانه فراهم آمدن قسمتی از شرایط اخذ و اقتباس تکنولوژی است. مع هذا به صرف تربیت این گروه‌ها تکنولوژی تأسیس نمی‌شود. پیداست که ابزار تکنیک بی‌وجود مهندسان کارآمد عاطل می‌ماند، اما آنها به تنهایی قادر به تأسیس تکنولوژی نیستند، بلکه با بسط تکنولوژی پرورش می‌یابند و با حصول عقل تکنیک راه پرورش ایشان نیز هموار می‌شود. عمده این است که این عقل را آسان نمی‌توان اخذ کرد ولی تعلیم آن ممکن است.

اقوامی که سودایی و سودا زده تکنولوژی شده‌اند و طلب اصلی ایشان ابزار مصرفی تکنیک است، به این عقل اعتنا نمی‌کنند. یاسپرس درست گفته است که تکنولوژی به فاهمه تعلق دارد و تمام مردم در فاهمه شریک‌اند و از آن بهره دارند اما هر فاهمه‌ای محتاج عقل است و فهم تکنیک اگر مستظهر به عقل تکنیک نباشد عاطل و باطل می‌ماند. ولی به این معنا چندان که باید توجه نمی‌شود. برای روشن شدن این مطلب مروری در نظرها و آرای مختلف در تکنیک می‌کنیم:

۱. رأی شایع و رایج و مشهور این است که تکنیک وسیله است و آن را برای رفع احتیاجات بشر ساخته‌اند کسانی آن را در راه صلاح به کار می‌برند و بعضی اوقات بعضی کسان از آن سوء استفاده می‌کنند.

به عبارت دیگر تکنیک جدید عین وسیله ماشینی است که در ابتدا بشر آن را برای بهبود زندگی ساخته و اگر از آن برای ویرانی و کشتار و ظلم بهره می‌گیرند باید ویرانگران و کشتارکنندگان و ستمکاران را مؤاخذه کرد. زیرا تکنیک خوب و بد نیست بلکه خشنی است.

تکنیک، با صاحب خوب، خوب می‌شود و اگر در راه بد به کار رود فساد به بار می‌آورد. گروهی هم معتقدند که تکنیک خوب است و اگر آثار بد به بار می‌آورد، کسانی مسئول‌اند که از آن بهره‌برداری سوء می‌کنند.

۲. رأی مارکس در مورد تکنیک این است که تکنیک ابزار است اما ابزاری که از اختیار انسان خارج شده است. تکنیک ابزار است اما ابزاری که بشر در نسبت با آن، هم با خود بیگانه می‌شود و هم به خانه بشریت خود بازمی‌گردد. در مناسبات بورژوازی، بورژوا و کارگر هر دو در نسبت با تکنیک بیگانه‌اند و با تغییر این نسبت است که عالم و آدم تغییر می‌یابد. یعنی وقتی تکنیک تحت

نظارت و مراقبت کل جامعه درآید و برنامه‌ریزی کار چنان باشد که دیگر منشأ استثمار و بی‌نظمی نشود بشر هم به آزادی می‌رسد و از بیگانه‌گشتگی با خود رهایی می‌یابد. مارکس و اغلب پیروان و اخلاف او می‌گویند که بشر با تکنیک نقش و صورت خود را به طبیعت می‌دهد و فاصله میان خود و طبیعت را از میان برمی‌دارد.

رأی بعضی از غیر مارکسیست‌ها، مثل ارتگای گاست و یاسپرس هم از جهتی شبیه رأی مارکس است. هرچند که این‌ها مالکیت بورژوازی تکنیک را منشأ همه مفساد نمی‌دانند اما تکنیک به هر حال در نظر ایشان وسیله است، منتهی وسیله‌ای که ممکن است آدمی را تحت فشار قرار دهد و از اختیار او خارج شود و او را در چنگال قهر خود گیرد. این‌ها بیشتر نظرشان به پیدایش علم جدید است و تکنیک را نتیجه علم می‌دانند و می‌گویند پیدایش علم جدید حادثه کاملاً نو و عجیبی است که در غرب روی داده است. این حادثه مسبوق به پدید آمدن بشر جدیدی است که می‌تواند همه چیز را بداند و همه جا را درنوردد تا چیزی از حوزه علم و تصرف او خارج نباشد.

نظر یاسپرس و ارتگای گاست در مسائل تکنیک گاهی مضطرب است. این‌ها از یک سو می‌گویند تکنیک خنثی است و خوب و بد ندارد و از سوی دیگر از اسارت بشر در چنگال آن سخن می‌گویند. یاسپرس حتی به خود امید می‌دهد که در آینده تصمیمی در مورد تاریخ جهان گرفته خواهد شد و بشر نجات خواهد یافت.

یک مورد ابهام دیگر نیز میان نسبت علم و تکنیک وجود دارد. چنان که گفتیم نظر مشهور این است که تکنیک نحوی استفاده از علم برای ساختن وسایل است. به عبارت دیگر علم، راهنمای اهل تکنیک است. اینها هر چه می‌خواهند بسازند، بر طبق علم می‌سازند. در این رأی علم و تکنیک دو چیز متفاوتند که یکی ممکن است از دیگری برآید اما ملازمتی میان این دو نیست. در مقابل این دو رأی، کسانی می‌گویند علم جدید با طلب دانستن بی‌منتها و شوق احاطه بر همه چیز پدید آمده است. این‌ها اشاره‌ای هم به تکنیک ندارند. در حقیقت آنچه در باب طلب بی‌منتها در آغازگاه علم جدید گفته‌اند، در مورد آغاز تکنیک نیز درست است. یعنی چنان پیداست که علم جدید از ابتدا با تکنیک بوده است. در این صورت نمی‌توان این دو را در اصل و ماهیت از هم جدا دانست. قید «در اصل و ماهیت» را بدان جهت آوردیم که تکنیک قدری دیرتر از علم جدید به وجود آمده است. حتی در

عصر تکنیک بسیاری از پژوهش‌های علمی تا مدت‌ها در تکنولوژی مورد استفاده قرار نگرفته است. به هر حال مطابق این نظریه علم اصل است و تکنیک نتیجه و فرع آن. یعنی علم جدید نه تنها تکنیک را در خود داشته بلکه خود آورده است.

۳. نظر دیگر این است که گر چه تکنیک به معنی تکنولوژی و وسایل تکنیک دیرتر از علم جدید به وجود آمده است، اما از حیث ذات، مقدم بر علم است و علم را راه می‌برد. در اینجا میان تکنیک و وسایل و ابزار تکنولوژی تفاوتی نهاده شده است. ما با وسایل نسبتی داریم و این نسبت فرع نسبت با ماهیت تکنیک است. وقتی ما از ماهیت تکنیک غافلیم و نمی‌دانیم که میان ما و تکنیک چه مناسباتی برقرار است. تکنیک در اختیار ما نیست بلکه ما تابع آن هستیم، در این صورت خوب و بد ما را هم تکنیک معین می‌کند. اما احساس نیازمندی شدید و شیفتگی به تکنیک و روا نداشتن هیچ چون و چرایی در آن مانع شده است که مردمان در این نسبت تأمل کنند یا حتی به چیزی از این قبیل گوش بدهند.

با این نظر مسئله سلطنت تکنیک پیش می‌آید و ممکن است بگویند که این جبر است و گمان کنند که مطابق نظر اخیر، بشر مجبور و محکوم است که حلقه فرمان تکنیک در گوش کند و تکنیک او را به هر جا که بخواهد می‌برد.

ظاهراً اشکال موجه است زیرا چگونه ممکن است که تکنیک بر بشر غالب باشد و اسیر و مغلوب را آزاد بداریم؟ بر وفق این نظر لاقول کسانی که به حدود قدرت و سلطنت تکنیک واقف نیستند و مخصوصاً آنهایی که تکنیک را وسیله‌ای در اختیار خود می‌دانند فرمان بردار و محکوم حکم تکنیک‌اند و چون غالباً به این حکم با رضایت گردن می‌گذارند متوجه فرمان برداری خود نیستند و گمان می‌کنند آزادند. آنچه مسلم است این است که مدعیان تصرف دلخواه در تکنیک آزاد نیستند و اگر خود را صاحب چنین قدرت و آزادی می‌دانند، گرفتار او هستند. بر طبق رأیی که به آن اشاره شد این آزادی موهوم است. مع هذا غلبه قهر دائم تکنیک و جبر در آن و با آن اثبات نمی‌شود.

اصلاً اختیار علم و تکنیک، اختیار افراد و یک صفت نفسانی نیست. این اختیار با درک حقیقت تکنیک توأم است و در عهد تاریخی متحقق می‌شود. در حقیقت بشر با اختیار، به علم جدید رسیده است. مع هذا اکنون به نظر نمی‌رسد که بشر تکنیک را راه می‌برد و در حقیقت قدرت

و قهر تکنیک در سراسر عالم برقرار شده است و برداشته شدن این قهر مستلزم ترک و رها کردن وسایل تکنیک نیست. تا وقتی که بشر تسلیم تکنیک باشد و تفکر حسابگر تکنیک را مقیاس همه چیز و میزان حقیقت و مبدأ و منشأ عالم و آدم بدانند این قهر دوام می‌یابد و چه بسا وجود آدمی که از مدت‌ها پیش در پرتگاه خطر قرار گرفته است در تباهی و نابودی افتد. اما چنان که پیدایش تکنیک، امر قهری نبوده است، تغییر نسبت بشر با آن و خروج از این قهر هم ممکن است، به شرط اینکه بتوانیم در این امکان تأمل و تفکر کنیم.

غیر از آنچه که ذکر شد نظرهای دیگری هم اظهار شده است که هر چند در ظاهر با هیچ‌یک از سه رأی و نظر مذکور اشتباه نمی‌شود، اما با آنها اختلاف اساسی ندارد. مثل اینکه یک مطلب را اقتصاددان طوری بیان می‌کند که با بیان جامعه‌شناس متفاوت می‌نماید.

بنابر این شاید نادرست نباشد که بگوییم بیشتر آراییی که در باب تکنیک اظهار شده است در سه رأیی که ذکر کردیم می‌گنجد یا به یکی از آنها نزدیک است. البته صاحبان نظرهای دوم و سوم در بیان خود دقایقی دارند که اگر به آن توجه نشود، نظرشان درست دریافت نمی‌شود.



تا وقتی که بشر تسلیم تکنیک باشد و تفکر حسابگر تکنیک را مقیاس همه چیز و میزان حقیقت و مبدأ و منشأ عالم و آدم بدانند این قهر دوام می‌یابد و چه بسا وجود آدمی که از مدت‌ها پیش در پرتگاه خطر قرار گرفته است در تباهی و نابودی افتد

اگر بخواهیم در باب هر یک از این آراء حکم کنیم اجمالاً می‌توانیم بگوییم که رأی اول، رأی کسانی است که مسئله به درستی برایشان مطرح نشده است و تکنیک را عین وسایل می‌دانند یا صرفاً از نظر اجتماعی و اقتصادی به تکنیک می‌نگرند و حداکثر این است که پژوهش در وسایل تکنیک و آثار مترتب بر آن را با تحقیق در باب ماهیت تکنیک اشتباه می‌کنند یا درست بگوییم ماهیت تکنیک را بی‌معنی می‌دانند. البته به این اعتبار شاید سخن آنان درست باشد. به هر حال سخن آنان پاسخ‌پرسش از ماهیت تکنیک و بیان حقیقت و نسبت بشر با آن نیست. این رأی حتی اگر از زبان و قلم دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی جاری شده باشد، آن را نظر اختصاصی ایشان نباید دانست بلکه رأی مشهور است که دانشمندان هم آن را به متابعت از شهرت به زبان آورده‌اند. درستی این رأی تا جایی است که نظر به وسایل تکنیک و استفاده حساب نشده از آن وسایل باشد. از این مرحله که بگذریم، مسئله دشوار می‌شود. اینکه می‌گویند با تکنیک تسهیلات بسیار در زندگی بشر پیدا شده است، جای چون و چرا ندارد. اما در پی این سخن مطلب دیگری می‌آید و آن اینکه چون تکنیک خنثی است می‌توان آن را در راه خوب و بد به کار برد. در اینجا دیگر مراد از تکنیک وسایل نیست. زیرا وسایل برای فایده‌معینی ساخته شده‌اند و هر وسیله‌ای برای هر کاری و هر مقصدی به کار نمی‌آید. پس لابد می‌گویند در تکنولوژی می‌توان وسایل مفید و مضر ساخت و اگر ابزار خطرناک و سلاح مخوف می‌سازند، گناه این همه به گردن سازندگان و مخصوصاً مصرف‌کنندگان است و باید آنها اصلاح شوند و دیگر طالب فساد و تباهی نباشند. حتی سازندگان وسایل مخرب هم قابل ملامت نیستند. زیرا اگر این وسایل در وقت و جای خود به کار رود خوب است و آن را در غیر وقت و غیر جای خود نباید به کار برد. دلایل بسیار هم برای درستی این سخن مشهور و مقبول همگان آورده‌اند که در اینجا به بهترین آن دلایل اشاره می‌کنیم:

(۱) خطری که می‌گویند با تکنولوژی جدید همراه است اختصاص به مرحله جدید آن ندارد. از زمانی که بشر آتش را شناخت تاکنون به هر نیرویی که دست یافته خطری در آن نهفته بوده است، اما خطر را مهار کرده و آن نیرو را در راه صلاح خود به کار انداخته است. کسی آتش را به این عنوان که ممکن است خانه را بسوزاند ترک نمی‌کند. تکنولوژی جدید هم اگر ضررهایی دارد، باید از

بشر می‌تواند تکنیک را رها کند و آن را محدود سازد یا به هر نحو که بخواهد از آن استفاده کند.

۴) بشر قدرتی دارد که می‌تواند هر مسئله‌ای را حل کند و بر هر مشکلی فائق آید.

هر یک از این اصول قابل چون و چراست و با هر چون و چرایی که در آن بشود، استدلال‌های مبتنی بر آن هم سست می‌شود. منتها چون این اصول در زمره مشهورات درآمده است کمتر در آن تأمل می‌کنند و استدلال‌کنندگان می‌پندارند که استدلال خود را بر پایه بدیهیات نهاده‌اند و حال آنکه سخنشان به فلسفه‌ای بازمی‌گردد که بعضی نتایج آن همگانی شده و حامیان آن معمولاً نمی‌دانند از کجا می‌گویند و معلمشان که بوده است و حتی نمی‌توانند بپذیرند که هیچ‌یک از این اصول قبل از قرن هجدهم مقبول نبوده و یا اصلاً به خاطر مردمان خطور نکرده بوده است. یعنی دفاع از تکنیک و مخالفت با آن در حدود فلسفه و با فلسفه‌های بد صورت می‌گیرد با این تفاوت که مخالفان، موضع صریح فلسفی دارند و موافقان، به نام علم و ترقی و مصلحت‌بینی سخن می‌گویند.

اکنون به یکایک استدلال‌های مذکور بازمی‌گردیم. حاصل استدلال اول این است که بشر می‌تواند خطر تکنیک را مهار کند. این خطر صرفاً از ناحیه وسایل متوجه انسان است، فی‌المثل بشر اگر بتواند تولید و استعمال سلاح‌های مخوف را ممنوع کند یا از وقوع جنگ‌ها جلوگیری نماید و برای کاهش دادن تعداد حوادث در سفرهای دریایی و زمینی و هوایی تدابیری بیندیشد و آلودگی محیط زیست را کاهش دهد، خطر تکنیک هم تقلیل می‌یابد و بالاخره متفی می‌شود. البته می‌توان وسایل ماشینی بهتر و کم‌خطرتر ساخت و کشتی‌ها و هواپیماها را به وسایل ایمنی مجهز کرد و با انعقاد قراردادها استعمال بعضی سلاح‌ها را موقتاً به تعویق انداخت. مع هذا خطر چندان بزرگ است که به این آسانی هارفع نمی‌شود یعنی اگر انقلابی بزرگ در عالم و در وجود بشر پدید نیاید، قدرت‌های سیاسی - اقتصادی عالم سوداگر کنونی نمی‌توانند این عالم را از فاجعه‌ای که امکان وقوع آن دم‌به‌دم محسوس‌تر می‌شود، نجات دهند.

مع هذا خطر تکنیک صرف خطرات انفجارهای هسته‌ای و امثال آن نیست، بلکه مدت‌هاست که این خطر در جان بشر افتاده است. ولی استدلال‌کنندگان حتی تصور نمی‌کنند که با غلبه تکنیک تغییری در وجود بشر پدید

آن ضررها پرهیز کرد و به کمک تکنولوژی از آن ضررها کاست و آن را به حداقل تقلیل داد. تکنیک را بشر برای این ساخته است که دست او را در بهره‌برداری از منابع و نیروهای طبیعت بازتر کند و مایه افزونی قدرت شود. یعنی بشر در ساختن و پرداختن تکنیک، بهبود معاش خود را در نظر داشته است و اگر در جایی مایه پریشانی و ویرانی شود، نه مؤسسان تکنیک، مسئول‌اند و نه از وسایل می‌توان بازخواست کرد، بلکه کسانی باید مؤاخذه شوند که وسیله خوب را در راه بد به کار بردند. پس مشکل این است که تکنیک به دست نااهل نیفتد. یعنی اگر مردمان را درست اندیشه و نیک کردار بار آورند، خطری از ناحیه تکنیک متوجه هیچ‌کس نخواهد شد.

۲) در مسیر پیشرفت، پیدایش مشکلات و ناهمواری‌های امری قطعی است و شاید اقتضای پیشرفت این باشد که این مشکلات به وجود آید و رفع شود. پس، از مشکلاتی که بر اثر بسط تکنولوژی پیدا شده است، نباید هراس به دل راه داد بلکه باید امیدوار بود که به مدد علم و تکنیک تمام مشکلات رفع شود.

۳) با علم و تکنیک جدید، بشر به امکاناتی دست یافته که در زمان‌های گذشته تصور آن ممکن نبود. بشر نه می‌تواند و نه درست است که از این وضع دست بردارد و به دوران بی‌برگ و نوایی و ناتوانی بازگردد.

۴) مخالفت با تکنیک و پیش آوردن چون و چرا در آن، مخالفت با پیشرفت علم و بهبود زندگی انسان و به طور کلی ممانعت از سیر استکمالی بشر است. یعنی کسی که با تکنیک مخالف است علم را انکار می‌کند و می‌پندارد که می‌تواند جلوی چرخ زمان را بگیرد و راه پیشرفت بشر را سد کند.

تمام این استدلال‌ها دفاع کم و بیش بد و ضعیفی در مقابل مخالفت نسنجیده و سطحی با تکنیک است که در آنها به نحوی از مواجعه با مسئله حقیقی و پرسش از ماهیت تکنیک استکفاد شده است. درست بگوییم این‌ها بیانات خطابی و مشهوراتی است که بر اصول زیر بنا شده است:

۱) راهی که بشر تاکنون پیموده راه کمال بوده است و نوع بشر باید به سیر در این راه ادامه دهد.

۲) تکنیک مظهر کمال عقل و علم بشر است و بشر نمی‌تواند از آن رویگرداند و اگر هم بتواند، این روگرداندن در حکم روگردن به جهل و ضعف است.

۳) نسبت بشر با تکنیک عرضی و اتفاقی است، یعنی

آمده باشد. آنها بشر عصر حاضر را سالم تر و عاقل تر و قوی تر از همیشه می دانند و به همین جهت با خوش بینی خطر را قابل کنترل می پندارند. ولی خطری که آنها می بینند، خطر فرعی و عارضی است و از خطر بزرگ اصلی که در وجود بشر و در همه چیزهایی که بشر در جهان با آن سر و کار دارد، خانه کرده است، غافل اند و تصور آن هم برایشان دشوار است. مگر چه خطری در وجود بشر خانه کرده است؟ و به فرض اینکه چنین خطری را تصدیق کنیم، این خطر چه ربطی به تکنیک دارد؟ خطر این است که ما از وجهه نظر تکنیک به همه چیز نگاه می کنیم و عالم و آدم در نظرمان به عنوان انرژی و منبع انرژی جلوه می کند. به عبارت دیگر این خطر به شأنی بازمی گردد که بشر برای خود قائل شده است. بشر کنونی خود را صاحب چه شأنی می داند؟ نویسنده ای در یک گزارش اقوال و سخنان غیرعلمی برندگان جایزه علمی نوبل را گردآوری کرده است. وقتی کسی این سخنان را می شنود، شاید گمان کند که قصد نویسنده این بوده است که سست بودن بعضی از آن سخنان و ساده لوحی صاحبان آنها را نشان دهد. یکی گفته بود که علم راهی است به سوی خوشبختی و دیگری خواسته بود از علم برای تغییر بیولوژی بشر استفاده شود. وقتی از یک دانشمند برنده جایزه نوبل می شنویم که عالم راهی به سوی خوشبختی است می توانیم آن را سخنی اخلاقی و خیرخواهانه تلقی کنیم و به حقیقت و ماهیت علم و تکنیک جدید و حتی در آنچه به آینده بشر تعلق دارد مربوط ندانیم. اما وقتی دانشمندی می خواهد از علم برای تصرف در موجودات زنده و از جمله انسان استفاده کند مسئله صورت دیگر پیدا می کند. یعنی در این صورت دیگر نمی توان با خوش بینی گمان کرد که یک عالم در باب چیزی که در حدود علم او نیست اظهار نظر کرده و این اظهار نظر اتفاقاً سطحی از آب درآمده است.

اینکه بشر با علم قادر به هر کاری است صرف یک سخن سطحی نیست بلکه سودای عالم تکنیک است. در این سوداست که ما به زندگی خود سامان می دهیم. حتی برای آینده چاره اندیشی می کنیم اما خطر این است که بشر در سایه تکنیک از چیزی که او را محافظت می کند رو بگرداند و به تکنیک پناه ببرد. بی تردید کشف آتش، حادثه مهمی در تاریخ بشر است اما نسبت بشر با تکنیک و تکنولوژی جدید مثل نسبت بشر با آتش نیست. آتش مایه گرمی و روشنی در خانه و زندگی بوده و حتی گروه ها و

طوایفی که آن را می پرستیدند می دانستند که آتش پرست اند. تکنیک در زندگی کنونی بشر با همه آثار عظیم و وسیعی که داشته و دارد و شب و روز با آن یکی شده است مایه گرمی و روشنی زندگی نیست و کسی آن را نمی پرستد. مع هذا اگر در عالم غربی و غرب زده مردم تکنیک را نمی پرستند هر چه را بیپرستند به وساطت تکنیک و به حکم آن می پرستند.

پس خطر عمده، خطر بمب های هیدروژنی نیست، بلکه این است که بشر چنان مقهور قدرت تکنیک و تکنولوژی شود که بنیان خانه وجود او متلاشی گردد. البته این خطر را هنوز کسی نمی بیند و مهم تلقی نمی کند، ولی کم کم به آن پی خواهند برد ولی شاید در آن صورت، دیگر از تکنیک، کاری ساخته نباشد. تکنیک نمی تواند بشر را از سودای تکنیک و قهر آن نجات دهد.

استدلال دوم مشعر بر این است که تکنیک صرف وسیله است و بشر از روی آگاهی آن را برای بهبود زندگی و افزایش قدرت خود ساخته است. بعضی هم می گویند تکنیک از ابتدا وسیله بوده و بعدها به صورت غول مسلط و مستولی درآمده است. ما بی تردید وسایل تکنیک داریم، وقتی کسی با اتومبیل یا هواپیما از نقطه ای به نقطه دیگر می رود اتومبیل یا هواپیما وسیله سفر او هستند و در واقع این ها را برای سفر ساخته اند. اما وسیله کدام سفرند؟ آیا بشر به سفرهایی که هم اکنون می رود نیاز داشته و برای رفع این نیاز وسیله ساخته است یا چون این وسایل ساخته شده بشر به این سو و آن سو می رود؟ درست تر بگوییم هدف و وسیله با هم پدید آمده اند.

خطر عمده خطر بمب های هیدروژنی نیست،

بلکه این است که بشر چنان مقهور قدرت تکنیک

و تکنولوژی شود که بنیان خانه وجود او متلاشی گردد

درآمده و دیگر در اختیار بشر نیست. نظر ما درباره وسیله بودن تکنیک هر چه باشد اینکه بعضی می‌پندارند که اگر تکنولوژی از چنگ گروه‌های فاسد و مفسد خارج شود صرفاً در طریق صلاح بشر به کار می‌رود ظاهر بینی و خوش‌باوری است. تکنیک یک امر عارضی در زندگی دوران تجدد نیست و حتی اگر وسیله هم باشد بشر را به دنبال خود می‌کشد، حتی خواست و اراده بشر هم به حکم تکنیک تعیین پیدا می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد در مورد بقیه استدلال‌ها هم می‌توان حکم کرد که با تکنولوژی چه مشکلاتی پیش می‌آید و چگونه این مشکلات رفع می‌شود توجه وضع عالم با توسل به اصل پیشرفت گذشتن از کنار مسئله است. اما اینکه بشر نمی‌تواند از علم و تکنیک جدید دست بردارد سخن درستی است و این سخن را به کسی باید گفت که به ترک تکنیک دعوت می‌کند. وقتی به ما تذکر دهند که نسبت خود را با تکنیک نمی‌دانیم معنی‌اش این نیست که دست از تکنیک برداریم. دعوت به تفکر در باب نسبت بشر و تکنیک را حمل بر مخالفت با آن نباید کرد. مسئله مهم این است که در ماهیت حقیقت تکنیک تأمل کنیم. از تکنیک نمی‌توان و نباید دست برداشت، اما بشر وقتی می‌تواند آن را در راه صلاح خود به کار برد که خانه وجود او مسخر تکنیک نباشد بلکه حقیقتاً تکنیک وسیله باشد. اکنون تکنیک وسیله نیست که ما بتوانیم از آن دست برداریم یا به نحو دیگری آن را به کار بگیریم. اصلاً این بحث که از تکنیک دست برداریم متنی است.

اشکال آخر این است که مخالفت با تکنیک مخالفت با پیشرفت و عین ارتجاع است. در اینجا تکنیک را در پناه اصل پیشرفت قرار داده‌اند و حال آنکه این اصل با روح تکنیک پدید آمده و محافظت شده است. یعنی اصل پیشرفت مقدم بر تکنیک و مستقل از آن نیست.

قبلاً گفتیم که مخالفت با تکنیک معنی ندارد اما در مورد اصل پیشرفت چنین حکمی نمی‌توان کرد زیرا اصل پیشرفت به معنایی که در قرن هجدهم پدید آمد قابل بحث و چون و چراست. هر تفکری که مستقیماً به تسلط و استیلای بشر بر طبیعت و برآوردن خواسته‌ها و آرزوها نینجامد بر طبق اصل پیشرفت بهبودی و خرافاتی است. گویی بشر نیازی جز نیاز مادی و نفسانی ندارد و با علم باید بر این نیازها غلبه کند، همین و بس. حتی گفته‌اند کسانی که از اصل پیشرفت دفاع می‌کنند بشر را حیوان پرحرص و آزی می‌دانند که عقل مصلحت‌اندیش دارد و

وقتی به ما تذکر دهند که نسبت

خود را با تکنیک نمی‌دانیم معنی‌اش

این نیست که دست از تکنیک برداریم

اگر به اشیای تکنیک به عنوان وسایل نگاه کنیم باید توجه داشته باشیم که بشر این قدرت وسیله‌سازی را رایگان به دست نیاورده و در ازای آن بهای سنگینی پرداخته است. حتی بعضی از صاحب‌نظران گفته‌اند که مقاصد بشر در آغاز عهد تکنیک مقاصد انسانی نبوده بلکه مقاصد عالمی بوده است که در آن اتصال به عالم قدس از یاد رفته است. این‌ها تکنیک و حتی علم را یک امر شیطانی می‌دانند. از این قول افراطی که بگذریم می‌توانیم بپذیریم که تکنیک وسیله نیست. حتی وسایل عادی و معمولی تکنیک را که همگان می‌توانند آن را از بازار خریداری کنند، نمی‌توان وسیله دانست. این‌ها ضرورت است. ما معمولاً اتومبیل نمی‌خریم که با آن هر جا که لازم است برویم. ما اتومبیل می‌خریم که اتومبیل داشته باشیم. اکثریت کسانی که از این سو به آن سو و از این قاره به آن قاره سفر می‌کنند کاری جز سفر کردن ندارند. سفر کردن عین استفاده از وسایل است. اینکه در ابتدا سفر بوده و بشر برای سفر وسایل ساخته است قابل چون و چرا نیست. علاوه بر این می‌توان پذیرفت که با ساختن این وسایل تحقق بعضی آرزوهای بشر و آسایش نسبی او میسر شده است.

آری، طرحی که در نظر بیکن و دکارت بود، تنصرف بشر در عالم و درآوردن همه چیز به خدمت بشر بود و این طرح تا حدودی محقق شد. مع‌ذلک اکنون تعداد گرسنگان و محرومان و به جان‌آمدگان از انواع ستم و تجاوز نه فقط کمتر نشده، بلکه چند برابر کل جمعیت در آغاز قرن نوزدهم یعنی زمان پدید آمدن تکنولوژی شده است. حتی اگر قول امثال یاسپرس را بپذیریم که تکنیک در اصل و ماهیت آن وسیله است، اکنون دیگر از صورت وسیله

عقل خود را در خدمت حرص درآورده است. گویی پیشرفت علم جز این نیست که عقل و حرص با هم یگانه شوند. البته اشخاصی هم هستند که بی‌خبر از ماهیت اصل ترقی و پیشرفت لفظ پیشرفت را دوست می‌دارند لفظ ترقی و پیشرفت از الفاظ محمود است و قدما آن را به معنایی قریب به قرب به کمال و حقیقت به کار می‌بردند اما پیشرفت در معنی جدید عین پیشرفت تکنیک است.

از این بحث‌ها که بگذریم عمده‌ی مطلب این است که آیا می‌توان از میان ابزار تکنیک مناسب‌ها را انتخاب کرد و اگر انتخاب و اختیار ممکن است شرایط و حدود این اختیار چیست؟ اگر بشر می‌توانست فارغ از روح تکنیک و آزاد از آن تصمیم بگیرد که با آن بسازد یا نسازد، می‌توانست آن را در راه خوب یا بد هر طور که می‌خواهد به کار ببرد اما آیا چنین آزادی و اختیاری وجود دارد؟ و آیا بشر نسبت خود را با تکنیک می‌داند و مقهور تکنیک نیست؟

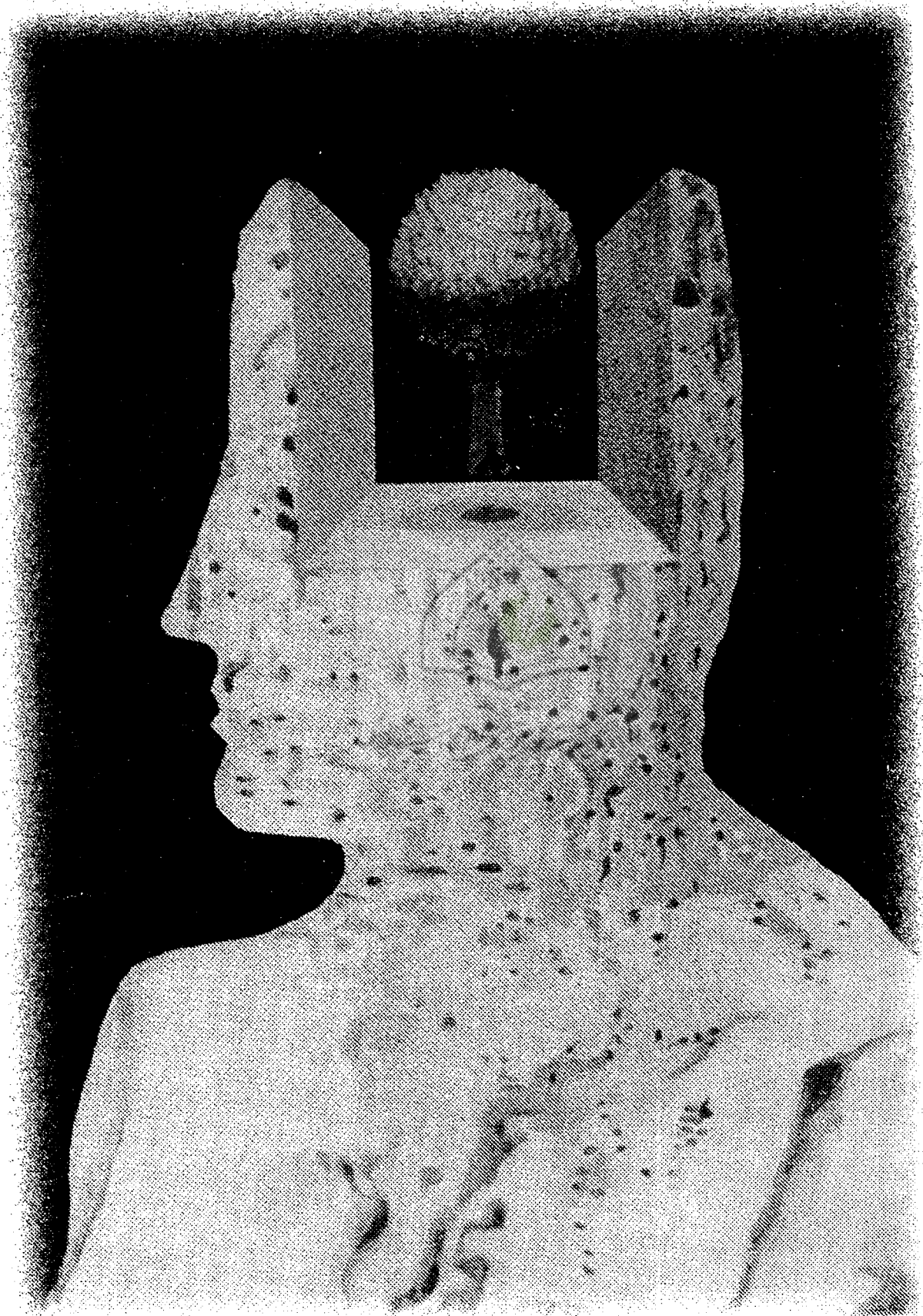
چنان که گفته شد اگر فرض این است که تکنیک عین اشیاء تکنیک است خیلی آسان است که خود را مستقل از آن بینگاریم. اما اگر ماهیت تکنیک، در نسبت ما با عالم و با چیزها ظاهر می‌شود، تکنیک دیگر ماشین و وسیله تکنیک نیست. گاهی در ستایش از تکنیک توقع دارند که با آن به غایبات معنوی و اخلاقی برسند یعنی تکنیک را وسیله اصلاح اخلاق بشر می‌انگارند. بشرکونی در پناه تکنیک آرزوی امن و آسایش دارد ولی بشری که در تکنیک وطن می‌گزیند به قول رنه شار (شاعر فرانسوی) در شرف ریشه‌کن شدن است و اگر تفکر شاعری به قدرت بسی قهر خود بسازد کار آدمی در این ریشه‌کن شدن ساخته خواهد شد.

خلاصه کنیم می‌گویند بشر با علم و مخصوصاً با فیزیک ریاضی آرزوهای خود را متحقق می‌سازد و به طرح وسایل و ابزار می‌پردازد که برای مردم در زندگی‌شان مفید است. اولاً فیزیک و علوم دیگر مبنای تکنیک نیستند بلکه جلوه‌ای از تکنیکند متهمی چون ذات تکنیک در متدولوژی علوم پوشیده شده است و مخصوصاً تکنولوژی با پژوهش علمی پیش می‌رود و بسط می‌یابد. تصور غالب این است که علم مقدم بر تکنیک است. ثانیاً طرح تکنیک تابع خیالات و آرزوهای ما نیست بلکه قصد حسن استفاده از تکنیک حدود و شرایط و مبنایی دارد و این حدود و شرایط با طرح تکنیک هماهنگ می‌شود. از این بیان نباید نتیجه گرفت که تکنیک شر است. مراد این است که ما نمی‌توانیم آن را به هر

صورت که بخواهیم درآوریم یا آن را کوچک و بزرگ کنیم، مگر اینکه انقلابی در تفکر و در ما و در جهان پدید آید.

ما نمی‌توانیم از توسعه تکنیک رو بگردانیم و علم تکنولوژیک را رها کنیم بلکه برای رسیدن به درجات عالی علم لازم است که از علم‌زدگی و تکنیک‌زدگی رها شویم. یعنی کسانی که چاره همه کارها و درمان تمام دردهای خود را در تکنیک می‌جویند و تمام امید خود را به آن بسته‌اند راه به جایی نمی‌برند. بشر هنوز نسبت خود را با تکنیک نمی‌داند و نمی‌شناسد. تکنیک، ماشین نیست بلکه تلقی تمام موجودات به عنوان خزانه نیرو و ماده تصرف است. محاسبات این خزانه اکنون با ماشین‌های پیچیده الکترونیک صورت می‌گیرد. می‌گویند تکنیک کارها را بسیار آسان کرده است. این درست است اما درست‌تر این بود که می‌گفتند کارها همه کار تکنیک است حتی اراده دانستن و روح علمی نیز که از آن به عنوان ضامن پیشرفت علم یاد می‌شود، دیگر ناظر به دانش نظری محض نیست بلکه وجه و جلوه نظری روح تکنیک است، یعنی علم جدید اگرچه در ظاهر نسبت به تکنولوژی تقدم دارد در حقیقت مسبوق به آن است.





نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران



نام و آثار ملاصدرا، نزد اهل فلسفه در سیصد سال اخیر احترام و اعتبار فوق العاده داشته است. البته معدودی از استادان فلسفه، راه این فیلسوف بزرگ را نپسندیده و از او پیروی نکرده اند و چنان که می دانیم شاگرد بزرگ او فیاض لاهیجی در مواردی که میان ملاصدرا و ابن سینا اختلاف بود، احیاناً جانب ابن سینا را می گرفت و استادان دیگری مانند ملار جمیلی تبریزی با بعضی آراء صدرالدین شیرازی مخالف بودند. یکی دو استاد متأخر فلسفه اسلامی، مثل میرزا ابوالحسن جلوه و علامه سازنداری نیز در صدر آراء (اگر نگوییم نفی مقام بزرگ او در فلسفه) او بر آمدند و حتی جلوه کتابی به نام سرقات صدر نوشت. بعضی از علمای ظاهری مخالف با فلسفه نیز با صدر مخالفت کردند. مع هذا تاریخ چهار صد سال اخیر فلسفه اسلامی، به طور کلی از اثر روح فلسفه صدرایی برکنار نمانده است؛ حتی لاهیجی که در ظاهر به ابن سینا و میرداماد نزدیک تر است، افکار و آراء او جان و روح صدرایی دارد.

این نفوذ و تأثیر از کجا بود و چرا ملاصدرا به این مرتبه و مقام نائل شد؟ فلسفه اسلامی بر خلاف آنچه بعضی از اهل فضل پنداشته اند و می پندارند، مجموعه آراء چند فیلسوف که بر حسب اتفاق یا از روی ذوق و تفنن به فلسفه رو کرده باشند، نیست. فلسفه اسلامی یک تمامیت واحد است که در طی تاریخ هزار ساله صورت و تعین خاص پیدا کرده است. به عبارت دیگر، فلسفه امری متعلق به روان شناسی و نفسانیات اشخاص نیست؛ بلکه در وقت تفکر پدید آمده و بسط یافته است. وحدت فلسفه را در تاریخ بسط آن باید دید و شناخت.

می گویند فلسفه اسلامی اخذ و اقتباس و گزینشی از آراء استادان یونانی است. این سخن در حد خود راست است؛ نه فقط فیلسوفان اسلامی بلکه همه فلاسفه از دو هزار و پانصد سال پیش تا کنون شاگردان افلاطون و ارسطو هستند. تاریخ فلسفه اسلامی گرچه از ریشه تفکر یونانی روئید اما این ریشه در زمین عالم اسلام جا گرفت و فلسفه اسلامی در هماهنگی و همخوانی با نظام عالم بسط و گسترش یافت. این فلسفه اصولی متفاوت با فلسفه یونانی دارد و این اصول را فلاسفه اسلامی و در صدر آنان فارابی یافته ویرمبنای آن فلسفه اسلامی را تأسیس کرده اند.

البته مراد این نیست که فلسفه چیزی نظیر او دیده هگل بود که تا گهان ظاهر شد و به استقلال، راه بسط را پیمود، زیرا فلسفه اسلامی می بایست در عالم اسلامی جایی برای خود بیابد؛ بسط فلسفه اسلامی نیز از طریق احراز جایگاه و شأنی در این عالم بود. در هزار سال اخیر تاریخ اسلام، تنها فلسفه، طریق و وصول به حقیقت

با همه کوششی که همکاران گرامی برای انتشار به موقع نامه فرهنگ انجام دادند متأسفانه انتشار آن تاکنون به تعویق افتاد. اینک شماره «فلسفه اسلامی» که می‌بایست همزمان با برگزاری کنگره ملاحظراً منتشر شود در دست شماست، شماره‌های بعد نیز که متضمن مباحث «فرهنگ و سیاست» و «فرهنگ و زبان» است به زودی چاپ خواهد شد.

سردبیر



نیوده است بلکه کلام و عرفان هم با حکمت مشاء و حکمت اشراق راه‌های وصول به حقیقت بوده‌اند. اینها در آغاز با هم موافق و یگانه نبوده‌اند؛ اما به تدریج چندان به هم نزدیک شده‌اند که همه در یکی جمع شده است. ملاحظراً که در پی فشاری و افسوسناک و غزالی و فخروزی و سهروردی و نصیرالدین طوسی، ... و بالاخره میرداماد آمده بود، در مقام و جایگاهی قرار گرفت که همه راه‌های چهارگانه تحقیق به آنجا ختم می‌شد.

بر خلاف آنچه بسیار گفته‌اند و کمتر درباره آن اندیشیده‌اند، فلسفه اسلامی با نقادی‌های غزالی به پایان نرسید. شاید اجمالاً بتوان پذیرفت که دوره حکمت مشاء با این نقدها تمام شد. اما این پایان، پایان فلسفه اسلامی نبود؛ تا این اواخر مورخان فلسفه اسلامی (شاید به استثنای هانزی گربن) که معمولاً شرق شناس بودند، پنداشته‌اند که فلسفه اسلامی با حمله‌های غزالی از پا در آمده است. اما این قول بسیار عجیب است و عجیب‌تر اینکه تقریباً در همه جا مقبول افتاده است.

این قول اگر وجهی داشته باشد، آن وجه با شناخت ماهیت شرق شناسی معلوم و روشن می‌شود و آنگاه قاعده‌کسی که بایش شرق شناسی آشناییست، باید متعجب شود که چگونه یک مورخ فلسفه اسلامی با اینکه می‌بیند و می‌داند که بعد از غزالی، سهروردی آمده و نصیرالدین طوسی به بحث با فخروزی برخاسته است و بعد از این هانزی امثال صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی و میرداماد استرآبادی و ملاحظراً آمده‌اند، چگونه کار فلسفه را بر اثر انتشار کتاب *تهافت الفلاسفه* تمام شده یافته است. و مگر فلسفه با نقدها نقادی از میان می‌رود. فلسفه با نقادی جان می‌گیرد؛ چنان که اگر درست تأمل کنیم غزالی با نقادی‌های خود اهل فلسفه و صاحب نظران را به تأمل واداشته و به ایشان نشان داده است که فلسفه برای اینکه در عالم اسلامی صاحب جایگاه شایسته باشد و لایق احراز صفت اسلامی شود (من فعلاً در اینکه آیا فلسفه دینی ممکن است یا ممکن نیست و اگر ممکن است چه معنایی دارد بحث نمی‌کنم) چه دشواری‌ها دارد.

فیلسوفان شرق عالم اسلام به جای پاسخ‌گویی به غزالی و معارضه با او به مشکل‌ها و اشکال‌ها اندیشیدند و شاید به همین جهت بود که در این منطقه هیچ فیلسوفی به اعتراض و اشکال‌های غزالی پاسخ مستقیم نداد. اما در مغرب اسلامی این رشد کتابی به نام *تهافت التهافه* در در کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی نوشت. کتاب این رشد در حد خود اهمیت دارد؛ اما این کتاب را فلاسفه عالم اسلام نخواندند و به این جهت نمی‌توان گفت که در زنده نگاه داشتن فلسفه اسلامی اثری داشته است. این کتاب نه فقط در دوام و نحوه سیر فلسفه اسلامی اثری نداشت، بلکه در عداد آخرین آثار فلسفی در مغرب عالم اسلام بود.

اگر مقصود کسانی که گفته‌اند بعد از غزالی فلسفه اسلامی لعلمة کلی دید و دیگر نتوانست قدم‌هلم کند، این

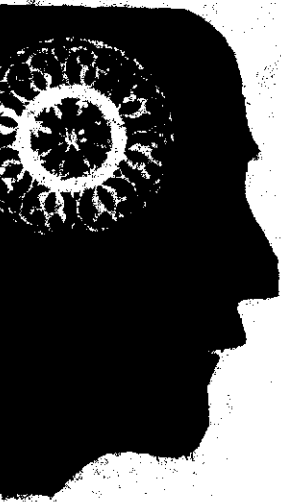


باشد که در مقابله با غزالی چراغ اندیشه ابن رشد کورسویی زد و خاموش شد، سختشان درست است. نکته دیگری که کمتر به آن توجه کرده اند، این است که غزالی به فارابی و ابن سینا اعتراض کرده بود. اما ابن رشد به اعتراض هایی که غزالی به دو فیلسوف بزرگ سلف داشت پاسخ نگفت بلکه او هم با نفی صبغه اسلامی فلسفه آن دو بزرگ، در کشف ارسطوی واقعی کوشید و سعی کرد فلسفه را به اصل یونانی بازگرداند. او حتی فلسفه اسلامی را امری بی وجه خواند (مطلبی که اکنون در کلیت آن می تواند بسیار مهم تلقی شود) ولی نظر او در نزد فلاسفه بعد از او مورد استقبال و توجه قرار نگرفت (هر چند که یاد به تأثیر ابن رشد در ابن خلدون اندیشید و در باب این تأثیر تحقیق کرد). حتی قرون وسطی نیز نتوانست فلسفه ابن رشد، یعنی فلسفه اسلامی بازگشته به صورت یونانی را تحمل کند و دیدیم که بر سر بزرگ ترین نماینده فلسفه ابن رشدی، یعنی سیزردو برابان چه آمد.

اگر بخواهیم مسئله غزالی و ابن رشد را درست مطرح کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که این دو، مظاهر دو مرحله بحرانی در تفکر فلسفی عالم اسلامند. تفاوت غزالی و ابن رشد در این بود که غزالی بیشتر به تاریخ اسلام تعلق داشت و ابن رشد بیشتر فیلسوف بود و به فلسفه انتساب داشت. اهل فلسفه نیز از کاری که غزالی کردراضی نبودند، اما به عکس العمل ابن رشد و قوی نهادند و در صدد پاسخگویی بر نیامدند بلکه گفتند غزالی ظاهر فلسفه فارابی و ابن سینا را دیده و با نظر به ظاهر حکم کرده است. آنها کوشیدند که باطن و ظاهر را هماهنگ سازند.

البته اکنون در عصر ما، قضیه صورت دیگری پیدا کرده است. امروز کسانی ابن رشد را مثال عقلانیت عالم اسلام می دانند و او را فیلسوفی که پیش از دیگران به آینده نظر داشته است می شناسند (چنان که این سخن را قبلاً در مورد ابن خلدون هم گفته بودند و باز هم می گویند). این سخن که فلسفه ارسطو را با مطالب دینی و کلامی نباید آمیخت در حد خود درست و موجه است و مخصوصاً گوش های عصر ما بیشتر مستعد شنیدن آن است و اگر بعضی از درس خواندگان و صاحب نظران مسلمان نیز این سخن را بپذیرند و حتی ابن رشد را اسوه خود در ریخت و تحقیق قرار دهند، وجهی برای آن می توان تصور کرد؛ اما اگر این تلقی زد و تریا لا اقل از زمانی که ارتست ژان کتاب مهم خود را در باب ابن رشد نوشت، پدید آمده بود، شاید منشأ تحوّل در تفکر مسلمانان می شد، اما به نظر می رسد که صاحب نظران مسلمان قدری دیر این رشد را کشف کرده اند.

اکنون که حیث عقلی و عقلانیت غربی در صدد جستجوی بنیاد های خود بر آمده است، رجوع به عقلانیتی که گمان می کنند به عقلانیت غربی جدید شباهت دارد، گره از کار فرو بسته تفکر مسلمانان نمی گشاید. ابن رشد حق داشت که فلسفه را نباید با مطالب دین در آمیخت؛ اما کار فارابی و ابن سینا و رای خلط مطالب دینی و فلسفی بود. ابن رشد حقیقت کار این دو بزرگ را شناخت و به این جهت از مسیر تاریخی که آنان آغاز کرده بودند دور افتاد. مع ذلک در جهت پژوهش و تتبع به کار بزرگی دست زد که سن توماس اکوینسی با سعی و جهد بسیار خود نتوانست و نمی توانست در آن کار موفق شود. ابن رشد کوشید تا ارسطوی حقیقی را از ورای تفسیر ها و شرح ها (و به نظر کسانی تعریف ها) باز شناسد، اما چه کنیم که اهل نظر در صدد تحقیق بودند و کاری به تتبع و شناخت ارسطوی واقعی نداشتند. ابن رشد به ارسطویاز گشت و شاید جز این کار که در حد خود بزرگ است گام مهمی در سطر فلسفه اسلامی برنداشت. او کار فارابی و ابن سینا را انحراف از فلسفه حقیقی دانست. البته این هم در حد خود مهم است که کسی در نزاع میان ارسطو و ابن سینا جانب یکی را بگیرد. اما فلسفه با ارسطو تمام نشده است و تفکر فلسفی را هم با تتبع تاریخی اشتباه نباید کرد.



مختصر آنکه این رشد توجه نکرده است که جمع علم کلام و فلسفه (که البته در این جمع فلسفه غلبه داشت) مرحله‌ای از تاریخ فلسفه اسلامی است و نه اشتباه و خلطی که یک شخص یا چند شخص مرتکب شده باشند. اکنون که ما اطلاعات تاریخی بیشتری داریم و می‌توانیم مستقیماً به آثار افلاطون و ارسطو رجوع کنیم و مخصوصاً در آمیختن دین و کلام و فلسفه را موجه نمی‌دانیم، این رشد در نظرمان بزرگ‌تر یا لا اقل امروزی‌تر می‌نماید. در این باب چون و چراهای بسیار می‌توان کرد و از جمله می‌توان گفت که اگر صاحب نظری در زمان خود سخنگوی زمان نبوده است، بعدها هم آموزگار تفکر نمی‌شود. این رشد تا وقتی که ارنست رنان کتاب مهمی درباره او نوشت، چندان مورد توجه نبود و چون کتاب‌های او را نیز سوزانده بودند (اصل عربی بسیاری از آثار این رشد از میان رفته و ترجمه عبری آنها موجود است) دست‌رسی به آراء و اقوال او به آسانی میسر نمی‌شد. اما اهل طلب داوطلب کار دشوارند و اگر طالب آثار این رشد بودند آن آثار را می‌یافتند. به این جهت گمان می‌کنم این فیلسوف در تاریخ فلسفه اسلامی و به طور کلی در تاریخ فلسفه چندان طالب نداشته است؛ چنان که در ایران اصلاً او را نمی‌شناخته‌اند.

آیا اگر اخلاف فارابی و ابن سینا در ایران و در شرق عالم اسلام این رشد و کتاب تهافت‌الافلاک را می‌شناختند و می‌خواندند، لطمات فرضی غزالی به فلسفه اسلامی تدارک می‌شد؟ از آنجاکه این رشد در تهافت‌الافلاک غزالی از فارابی و ابن سینا دفاع نکرده است، موجه آن است که بگوئیم اگر نظر این رشد در عالم اسلام پذیرفته می‌شد، شاید مسیر فلسفه اسلامی تغییر می‌کرد، ولی تأمل در باب این فرض اگر محتمل نباشد نوعی تفنن فکری است. این رشد در عالم اسلام تأثیر فکری چندان نداشت؛ یعنی اندیشه او در عالم اسلام جایی مهم پیدا نکرد. البته اگر آراء او مقبول می‌افتاد مسلماً مسیر تاریخ مابعدالطبیعی تغییر می‌کرد، ولی در زمینه تاریخ و گذشته قضایای شرطیه مورد ندارد و به کار نمی‌رود.

این رشد را می‌توان دوباره خواند و آراء او را با تفکر امروزی تفسیر کرد و حتی او را مثال عقلانیت در عالم اسلام دانست؛ اما هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که برای گذشتگان هم مثال عقلانیت بوده است. اگر بعضی از صاحب نظران معاصر میان عقل این رشدی و عقل عالم جدید خوب و شاوندی می‌بینند و فکر می‌کنند که توسل به آراء و اقوال این رشد می‌تواند ضامن ارتباط با گذشته و تعلق به آینده باشد، این تلقی و نظر قابل تأمل است. اما ممکن است صاحب تأملی بگوید که این تلقی، تلقی فلسفی نیست بلکه کوششی است برای حل مسئله پیوند دادن میان سنن و مآثر تاریخی و اوضاع عصر کنونی. مع هذا این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که این رشد در نظر مردمی مثل ارنست رنان بزرگ جلوه کرد و بعد از ارنست رنان کسانی به او توجه کردند و اکنون در مغرب هر بی‌این توجه بیشتر شده است و مسلماً آثار فرهنگی بر این توجه مترتب خواهد شد.

اندیشه غالب و شایع در هیچ‌جای جهان، حتی در کشورهای توسعه یافته، با به هم آمیختن فلسفه با دین و کلام و عرفان چندان میانه‌ای ندارد و چون این رشد هم با این آمیختگی مخالف بوده است، تاحدی طبیعی است که او را تحسین کنند. اما فلسفه اسلامی بی‌اعتنا به رأی کسی که این رشد پیشنهاد کرده بود، در مسیر خاص خود سیر کرد.

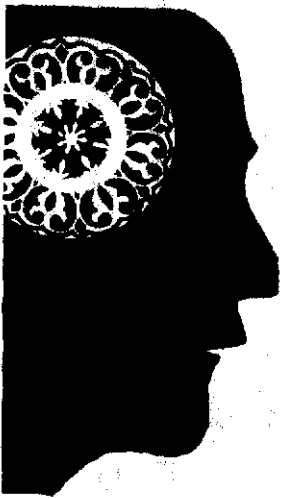
فلسفه اسلامی در صورت اولیه اش بیشتر رنگ یونانی داشت و هر چند فارابی سخت کوشید تا فلسفه را عین دین جلوه دهد، کسانی مثل غزالی و فخر رازی، عناصر بیگانه و حتی مخالف با دیانت در فلسفه دیدند و ولی آنها نگفتند که ذات فلسفه با دیانت جمع نمی‌شود و به این جهت آنان را با بد نظاد فلسفه خواند و نه



دشمن آن. غزالی و فخر رازی در یک ایستگاه، سیر به مرحله دیگری از فلسفه در عالم اسلام را ممکن کردند. در این مرحله فلسفه اشراقی پدید آمد و زمینه برای جمع فلسفه با علم کلام و عرفان مهیا شد. این جمع را با التقاط به معنی متداول اشتباه نباید کرد. اگر دوران علم کلام معتزلی از قرون پنجم و ششم یا نیا یافت و کلام اشعری نیز فقط دو سه قرن پیشتر عمر کرد و از قرن نهم هجری به این سوی بیشتر آثار عرفانی را فیلسوفان نوشتند، نیا بد نتیجه گرفت که کلام و عرفان به بن بست رسیده است. عارفان و متکلمان هر چه بوده اند ملتزم به وحی بوده اند. چگونه علم ایشان با فلسفه که از این التزام آزاد است یگانه شده است؟

فلسفه اسلامی در آغاز به تلویح و اشاره و از قرون ششم و هفتم به صراحت اصول اعتقادی دین را تصدیق کرده است. این تصدیق صرفاً به روان شناسی و اعتقادات فیلسوف باز نمی گردد، بلکه تحولی در فلسفه است؛ تحولی که با آن فلسفه در عالم اسلام شأن و جایگاه خاص پیدا کرده و در خانه خود مستقر شده است. می گویند اگر راه این رشد در عالم اسلام گشوده می شد و تاریخ عقل اسلامی در آن راه قرار می گرفت، رنسانسی که در اروپا اتفاق افتاد در عالم اسلام پیش می آمد؛ ولی با اندیشه این رشد هیچ راهی در عالم اسلام گشوده نشد. آیا باید صاحب نظران مسلمان را ملامت کنیم که چرا از او پیروی نکردند یا بگوییم که او برای گوش های آنان سخن نگفته است؟ آنچه فعلاً می دانیم این است که این رشد اثر مهمی در فلسفه اسلامی بعد از خود نداشت و تأثیری که در اروپا کرد و البته در ظاهر کوچک نبود بیشتر در مخالفت با تفکر قرون وسطایی بود و کمتر شأن و صفت تأسیس داشت. یعنی این رشد گرچه از حیث مخالفت با فلسفه قرون وسطی با متفکران و نویسندگان دوران رنسانس قابل قیاس است، در تفکر و پیش نسبت به وجود عالم و آدم با آنها حتی قرابت نداشت و به این جهت او نمی توانست مبشر تاریخ جدید غربی باشد. به گمان من کسانی که در این اواخر چنین حسن ظنی نسبت به او اظهار کرده اند مخالفت با قرون وسطی یا اعراض از تفکر قرون وسطایی را با تفکر جدید یونانی یکی دانسته اند؛ گویی رنسانس و تجدید تقیض قرون وسطی بوده و صرف نفی قرون وسطی اثبات تجدید را ایجاد می کرده است.

مع هذا اعتنایی که به این رشد می شود دلیل بر اهمیت اوست؛ شاید اگر او برای اهل فلسفه قرون هفتم و هشتم مطلب قابل تأملی نداشت، برای معاصران، سخنان خوب داشته باشد. ولی فلسفه اسلامی فارغ از آنچه او تعلیم کرد، سیرش را تا ظهور ملاصدرا ادامه داد و در فلسفه ملاصدرا عرفان و کلام و فلسفه مشاء و حکمت اشراق چنان یگانه شد که صاحبان ذوق عرفانی و کلامی و مشایی و اشراقی مطلب خود را در آثار این فیلسوف می یابند. در حقیقت فلسفه که از قرن ها پیش به عالم اسلام رو کرده بود، با انحاء دیگر تحقیق و طرق وصول به حقیقت نزدیک شد و ملاصدرا اهمیت فارسی مشعری یکی بودن فلسفه و دیانت را تفصیل داد و در اثبات آن کوشید. در اینجا به این بحث نمی پردازم که آیا فلسفه و دین از یک سنخند و اصولاً فلسفه دینی وجود و معنی دارد یا ندارد. قصد من این است که بگویم فلسفه اسلامی تقلید فلسفه یونانی نیست و در عالم اسلام، فلسفه جایی برای خود پیدا کرده است. هر چند که بر اثر مطالعات یکی دو دهه اخیر و به خصوص بر اثر تحقیقات استاد سید جلال الدین آشتیانی و هانری گربن مواد و معلومات نسبتاً خوبی در اختیار داریم، اما به دشواری می توانیم در باب فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا حکم صادر کنیم. این قضیه بسیار اهمیت دارد که بدانیم فلاسفه پس از ملاصدرا که بیشتر شان صدرایی بوده اند چه آورده اند و غیر صدرانیان چه مخالفتی با ملاصدرا داشته و بر چه مبنایی با او مخالفت کرده اند. اما مهم تر این است که این فلاسفه چه ها نگفته اند.



می دانیم که در همان زمان که ملاصدرا آثار مهم خود را تألیف می کرد، در اروپا فلسفه جدید قوام می یافت. اروپائیان کم و بیش از فلسفه اسلامی اطلاع داشتند. اما فلسفه جدید با گذشت از فلسفه قرون وسطی تأسیس شد (البته دکارت در سفر هم کتاب «جامع علم الهی»؛ توماس اکوئینی را با خود می برد) و فلسفه جدید راه دیگر پیش گرفت. فلاسفه ما به این پیش آمد اعتنا نکردند یعنی تا وقتی که شرق شناسان به مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی نپرداختند، هیچ نسبتی میان فلاسفه جدید و فیلسوفان عالم اسلام نبود. در حقیقت آنان، اینان را قرون وسطایی می دانستند و اینان از فلسفه جدید خبر نداشتند و اگر از آن خبری می شنیدند به آن اعتنا نمی کردند. استادان فلسفه قرن گذشته می گفتند فلسفه اروپا مطلب مهم و قابل تأمل ندارد و بعضی از متأخران شاید نظر داشته اند که فلسفه جدید کار سازگار این جهان است. اصلاً فلسفه جدید از این جهت اهمیت دارد که بنای سیاست و علم و جامعه جدید بر آن استوار شده است. اگر ما می توانستیم به این عالم پشت کنیم و کاری به علم و سیاست و اقتصاد و مناسبات و معاملات عالم متجدد نداشته باشیم، می توانستیم فلسفه جدید را ناچیز بشماریم. اگر بگویند به فلسفه ربطی ندارد و سیاست غرب به کارمانمی آید باید این سخن را اثبات کنند.

در زمان ما مقالاتی هست که در آن نسبت میان فلسفه و علم جدید مورد بحث قرار گرفته است، اما این حکم که علم جدید از فلسفه مستقل است، بیشتر صورت شعار و خطابی داشته و به خصوص وقتی به بحث در نسبت میان علم و ایدئولوژی تجویز شده، از صورت یک بحث فلسفی بیرون آمده و بر مشهورات مبتنی شده است. اگر عالم جدید به فلسفه جدید بسته است و ما ناگزیر باید با این عالم سروکار داشته باشیم نه فقط علم، بلکه فلسفه و هنر و فرهنگ آن را نیز باید به خوبی بشناسیم. فلسفه های این سنا و ملاصدرا بسیار مهم است؛ اما فیلسوف عصر، فلسفه اش هر چه باشد و هر فلسفه ای را پسندد، باید به پرسش های عصر پاسخ بدهد و بیشتر این پرسش ها یا از غرب می آید یا در نسبت با غرب مطرح می شود. ما می توانیم از موضع ملاصدرا به مسائل عصر بیندیشیم و پاسخ بدهیم ولی برای اینکه مسائل را درست طرح کنیم باید علم و درک کافی از عالمی که در آن به سر می بریم یا با آن سروکار داریم، و درست بگویم در آن محاطیم، داشته باشیم.

فلسفه یک علم تخصصی نیست؛ در فلسفه در می یابیم و متذکر می شویم که کسی هستیم و در کجا قرار داریم و چه می توانیم بکنیم و راهمان به کجاست، رود. ممکن است کسی هم خود را مصروف در فهم و درک فلسفه یک یا چند فیلسوف کند و آثار آموزشی مهمی بدید آورد؛ اما با تفکر فلسفی بیگانه باشد. فیلسوف گر چه باید آراء فلسفی را بداند کارش تکرار آن آراء نیست؛ بلکه با رجوع به آن آراء به مسائل پاسخ می دهد. دانشجویان فلسفه ما بدون آشنایی کافی با فلسفه اسلامی و آثار تاریخی خود به عالم تفکر غربی هم وارد نمی شوند، اما برای ورود در این عالم شرط اول آن است که اقوال فلاسفه جدید را با میزان طاهر قواعد فلسفه اسلامی سنجم و آنها را هنوز نیاموخته و نفهمیده رد و اثبات نکنیم؛ زیرا اختلاف فلسفه اسلامی و فلسفه جدید صرف اختلاف در نتایج نیست بلکه به اختلاف در مبادی باز می گردد. برای ما مهم این است که در مبادی فلسفه جدید تحقیق کنیم و در این صورت است که آثار و نتایج جدید آمده از تاریخ غربی را بهتر درک می کنیم.



فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه

نگارش ابوالحسن شعرانی تهرانی

دکتر رضا داوری اردکانی

یعنی به طور کلی تجدّد را بهتر درک می‌کردیم و در قبول و اخذ تمدن غربی گیرنده بی‌بصیرت و مقلد نبودیم.

در بین استادانی که من از دور و نزدیک می‌شناختم میرزا طاهر تنکابنی و میرزا مهدی آشتیانی و فاضل تونی علاقه‌ای به فلسفه غرب نداشتند و شاید در صدد برنیامده بودند که ببینند غریبان از فلسفه چه گفته‌اند و مرحوم آقای سید کاظم عصار گهگاه در مقام شوخی چیزی از فیلسوفان غرب نقل می‌کرد یا نامی از آنان می‌برد اما در بحث جدی با آنان کاری نداشت و آقای شعرانی، معاصر جوان این بزرگان بود. وی به فراگرفتن مطالب علوم جدید مخصوصاً به نجوم علاقه داشت و چنان که می‌بینیم به فلسفه غربی هم بی‌اعتنا نماند.

ولی با خواندن کتاب ایشان نه فقط مشکل من حلّ نمی‌شود بلکه فکر می‌کنم باید در پرسش خود بیشتر تأمل کنم. من فکر می‌کردم که اگر یکی از استادان فلسفه اسلامی، فلسفه اروپایی را می‌خواند، فلسفه اروپایی بهتر به زبان ما انتقال می‌یافت. اکنون هم در این قول از جهت نظری و منطقی عیبی نمی‌بینم، اما باید توجه کرد که این یک حکم نظری صرف نیست بلکه نحوی تلقی از فلسفه و تاریخ یا حکمی در باب تلقی تاریخی و فلسفی موجود است. مطلب این است که یک عالم فلسفه اسلامی به فلسفه اروپایی پرداخته و به جای اینکه این اثر در اینجا و آنجا و در مدارس و دانشگاه‌ها خوانده شود و کسانی در صدد نقد و اصلاح و تکمیل آن برآیند به سرنوشت همه یا بیشتر آثاری که منورالفکرها و متجدّدها و روشنفکرهای صد سال اخیر نوشته‌اند دچار شده و شاید جز قفسه کتابخانه و ستون کوچک فهرستی که فهرست نویسان کتب فلسفه نوشته‌اند و می‌نویسند جایی پیدا نکرده است.

۱ - شاید بتوان امثال محمد علی و ابوالحسن فروغی را مستثنی کرد که در هنگام ترجمه و تحریر مطالب فلسفه اروپایی احساس کردند که باید چیزی از فلسفه اسلامی بدانند و سعی کردند که به آثار و کتب فلسفی رجوع کنند و احیاناً آن را نزدیک استاد فرا گرفتند. چنان که محمد علی فروغی کتاب فنّ سماع طبیعی شفا را نزد مرحوم فاضل تونی خواند و ترجمه آن را به فارسی روان نوشت.

در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران کتاب کوچکی به نام فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه تألیف استاد فقید ابوالحسن شعرانی تهرانی طبع شرکت چاپخانه دانش به شماره BD118/82849 مضبوط است. این رساله از جهاتی دارای اهمیت است. قبل از آنکه به بیان وجوه اهمیت کتاب بپردازیم بد نیست بدانیم که این رساله جزو مجموعه کتابهایی است که علی‌اصغر حکمت به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران اهدا کرده است.

در صفحه عنوان کتاب نویسنده با خط خود نوشته است «تقدیم به کتابخانه یگانه وزیر دانشمند معارف پرور جناب آقای حکمت می‌شود این یک جلد کتاب فلسفه مابعدالطبیعه را که نشر آن از نتایج معارف پروری ایشان است. مؤلف ابوالحسن [شعرانی]، ۱۲ شهریور ۱۶» کتاب تاریخ چاپ ندارد اما از اینکه آقای شعرانی تاریخ تقدیم کتاب را ۱۲ شهریور ۱۶ نوشته‌اند باید در همان سال (یعنی حدود شصت و یک سال پیش) چاپ شده باشد. در همین صفحه نوشته شده است که کتاب مشتمل بر مهمترین اقوال فلاسفه اروپا در الهیات و تجرّد نفس و تطبیق اصطلاحات است.

این رساله مختصر بیشتر از جهت تاریخی و مخصوصاً برای کسانی که در مسئله آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید پژوهش می‌کنند اهمیت دارد. تفاوت عمده آن با نوشته‌های فلسفی متجدّدان و آثاری که در فلسفه جدید تألیف یا ترجمه شده این است که این اثر به قلم شخصی نوشته شده است که با فلسفه و علوم اسلامی آشنایی داشته است. اگر فی‌المثل کتاب دکارت را مترجمی ترجمه می‌کرد که خود فلسفه نمی‌دانست و مترجمان بعد از او هم اندک اطلاعاتی از علوم اسلامی داشتند.^۱ من مدتها با این پرسش مشغول بودم که چرا فلسفه‌دانان ما به فلسفه اروپایی بی‌اعتنایی کردند و این فرصت پدید آمد که اشخاص بی‌اطلاع از فلسفه، سراغ آن بروند و البته تاکنون هم پاسخ درستی که علاقه‌مندان به فلسفه را راضی کند برای آن نیافته‌ام. اساس پرسش این است که اگر فلسفه‌دانان به فلسفه اروپایی رو می‌کردند، ما فلسفه و تمدن غرب،

نظری به کتاب

نویسنده در ابتدای کتاب بعد از حمد خدا و درودگویی به رسول گرامی اسلام و اهل بیت آن حضرت نوشته‌اند: «غرض از تدوین این رساله آن است که تعداد مهمی از اصطلاحات حکمای جدید اروپا در فلسفه اولی با اصطلاحات فلسفه اسلامی منطبق گردیده تا اگر کسی به یک طریقه آشنا باشد، استفادهٔ مطلب از طریق دیگر به آسانی تواند کرد و خواننده فرق این رساله را با ترجمه‌های عربی که جدیداً از کتب آنها به عمل آمده خواهد دانست. نه از این جهت که ایشان بدون تبحر در این فن به صرف دانستن زبان، خواسته‌اند بیان مقاصد فلسفه را نمایند بلکه برای آنکه چون علم و تبحر خود را به کار نبرند، غالب مطالب به زبان جدیدی خارج از اصطلاح و عاری از مسائل دقیق و مهم بصورت مقاله یا خطابه در آمده است.» (ص ۲).

با اینکه در آن هنگام هنوز جز اثر دکارت موسوم به تقریر در باب روش هیچ رساله و مقالهٔ مهمی در فلسفهٔ جدید به زبان فارسی ترجمه نشده بود؛ آقای شعرانی، وصفی را که در ترجمه آثار فلسفهٔ زبان فارسی پیش آمد، کمابیش در کشورهای عربی زبان دیده بود و حتی با توجه و تذکر به اینکه مترجم فلسفه باید به زبان خاص فلسفه نیز آشنا باشد این رساله را نوشته است تا از پیش آمدن آنچه در زبان عربی روی داده است، پیشگیری کند. ایشان سپس نوشته‌اند: «برای تکثیر فایدهٔ امهات اقوال فلاسفهٔ جدید را نیز ضمناً از کتب معتبره آنان نقل نموده که تعداد آنان فعلاً لازم نیست و جز یکی دو مورد از فلاسفهٔ قرون وسطی نقل نکردم؛ چون رغبت به اقوال فلاسفهٔ جدید بیشتر است و مقدمتاً اسامی معروفترین حکمای یونان ذکر می‌شود. چون برای مراجعه کنندگان به کتب تطبیق اسامی و طرق آنها فایدهٔ کلی دارد.»

ماخذ اصلی این رساله چنانکه در حاشیهٔ صفحهٔ ۵ و در صفحهٔ آخر (ص ۴۵) آمده است بیشتر از «تاریخ ازبری که به ترتیب حروف تهجی اعلام طوایف را با شرح کامل ذکر کرده و ادلهٔ آنها از کتاب مزبور و کتاب فلسفهٔ «لار» (Lahr) که از کتب کلاسی فرانسسه است نقل گردید و کتب دیگر بسیار در نظر بود ولیکن اعتماد بر مذکورات، بیشتر داشتم و از دکارت بیشتر نقل کردم. چون افضل این قوم است و او را مؤسس فلسفهٔ جدید می‌شمارند علاوه بر اینکه مطالب وی بذوق ما هم نزدیک است.» یا «اعتماد من در نقل اقوال یونانیین بر کتب اروپایی مخصوصاً تاریخ ازبری و فلسفهٔ لار بوده است.»

شاید اشکال شود که این کتابها که به نظر مؤلف محترم معتبر آمده است چندان هم معتبر نیست ولی توجه کنیم که رسالهٔ آقای شعرانی بسیار موجز است. ایشان در ۴۵ صفحه فهرستی از مطالب امور عامه و طبیعی و الهی را آورده و تعبیر فرانسسهٔ هر عنوانی را ذکر کرده و رای و نظر یک فیلسوف اروپایی (چنان که تصریح کرده‌اند بیشتر دکارت) را به اجمال ذکر کرده‌اند. در این حد

از اجمال نقل از یک کتاب درسی عیب نیست. مؤلف در گزارش کوتاه خود از فلسفه‌ها و فیلسوفان یونانی و در سراسر رساله در هیچ جا «ایسم» را «مذهب اصالت...» و «گرای» «گری» و «انگاری» ترجمه نکرده و مثلاً در مقابل Evolutionisme تعبیر «نشو و ارتقا» گذاشته است.

چیزی که در این کتاب به یک اعتبار حسن است و به اعتبار دیگر می‌توان آن را عیب دانست شباهتی است که به کتاب لغت و مجموعهٔ اصطلاحات فلسفه دارد. آقای شعرانی مهمترین مبادی یک کتاب جامع فلسفهٔ اسلامی (فی المثل کتاب التحصیل بهمینار) را آورده و اصطلاح و تعبیر فرانسسه را در مقابل آن قرار داده و معنی یا معانی آن اصطلاح در نظر بعضی از فلاسفهٔ اروپایی را به اختصار بیان کرده است. فی المثل در بحث از مقولات، مقولات ارسطو و کانت را آورده و در بیان تفاوت مقولات کانت و ارسطو به این اشاره که مقولات کانت اعتباری محض است اکتفا کرده و تذکر داده است که علاوه بر اضافهٔ مقول، اضافهٔ اشراقی نیز هست. پس حسن کتاب این است که متضمن اطلاعات است و صفت آموزشی دارد. اما اگر صورتی از فلاسفهٔ تطبیقی را با آن بسنجیم، می‌بینیم که نویسندهٔ محترم به چنین تطبیقی نپرداخته و قصد این کار را نیز نداشته است. فایدهٔ عمدهٔ کتاب ترجمهٔ خوب چندین اصطلاح است که کمابیش مقبول قرار گرفته و نویسندگان و مترجمان، آنها را پسندیده و بکار برده‌اند. شاید اگر این رساله را کتاب درسی فلسفه برای دبیرستانها قرار می‌دادند بی‌مناسبت نبود. اما چون تلقی ما از کتاب درسی این است که مواءم و مطالب آن بالفعل دستورالعملهای رسمی معین شده باشد این قبیل کتابها نمی‌تواند کتاب درسی باشد. به هر حال ما از حسن کتاب استفاده نکردیم. کتاب هم در حدی نبود که یک حرکت فکری به وجود آورد؛ به این جهت به خیل کتابهایی پیوست که یک بار چاپ می‌شود و اهل فضل آن را می‌خرند و می‌خوانند و شاید هم نمی‌خوانند و کم‌کم فراموش می‌شود.

ناگفته نماند که علاوه بر غلطهای چاپی بعضی سهوا هم در کتاب یافت می‌شود؛ مثلاً در صفحهٔ ۳۵ Spiritualisme «تجرد نفس» ترجمه شده و وصف و بیان آن هم، بیان تجرد نفس است نه توضیح معنی Spiritualisme که مراد آن این است که موجود از سنخ روان است. در همین صفحهٔ ۳۱ Theodice «الهی اخص» ترجمه شده و حال آنکه تئودیسه به معنی عدل الهی است. در همین صفحهٔ ۳۱ Preelalilie ، Tharmonie ترجمه نشده است، اما معنی آن با قول ابوالهذیل «که می‌گفت اگر مرد کشته شود در همان وقت می‌میرد» یکی دانسته شده است. در صفحهٔ ۱۵ معادل فرانسوی بعضی مقولات ذکر شده و ترجمهٔ مقولات متعلق به وجهه نظر کیفیت، درست نیست و برای ایجاب و سلب و حصر واقعیت و منفی بودن و محدودیت آمده است. □

وضعيات مخي تفكر و فلسفه در ايران

ظاهرأ بحث در باب وضع کنونی فلسفه در ايران کار آسانی است اما در حقیقت مشکلات بسیار دارد، زیرا برای تعیین این وضع باید تحقیق کنیم که تفکر فلسفی چیست و ما با آن چه نسبتی داریم. آثار و کتب و مقالات فلسفی که در سالهای اخیر چاپ شده از آن جهت که مظهر مقام و مرتبه ما در تفکر است، می تواند مفید باشد. ما تقریباً از صد سال پیش با غرب تماس گرفتیم و از آن زمان سرنوشت ما بسرنوشت تمدن غربی بستگی پیدا کرد. در ابتدا توجه مختصری هم به فلسفه شد اما این توجه دیر نپائید و کسی درصدد بر نیامد که به آثار کلاسیک غربی رجوع کند. اصلاً متجددان ما به فلسفه چندان علاقه ای نداشتند زیرا نمی دانستند و نمی توانستند بدانند که بنای عظیم تمدن غربی بر مبنای فلسفه تأسیس شده است. مترجم کتاب تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل (افضل الملك کرمانی) اجمالاً توجه کرده بود که ما بعدالطبیعه ریشه درخت علم است، نمیدانم این نکته را هم از دکارت اخذ کرده بود یا استنباط خود اوست؛ می دانیم که دکارت در نامه ای یکی از دوستانش ما بعدالطبیعه را ریشه درخت علم می داند که تنه آن علم طبیعت است و... قاعده باید افضل الملك این معنی را از دکارت نقل کرده باشد. بهر حال بعد از افضل الملك کسی باین نکته مهم توجه نکرد و به فلسفه غربی اعتناء جدی نشد و اگر اعتنائی شد، آنرا نوعی فضل تلقی کردند تا اینکه محمد علی فروغی کتاب سیر حکمت در اروپا را نوشت. فروغی مردی ادیب و فاضل بود و فلسفه را فضل می دانست و عجب آنکه فضلی دیگر که بعد از او آمدند اثری فاضلانانه تر از سیر حکمت در اروپا ننوشتند و در طی مدتی قریب به بیست سال جز چند کتاب درسی چیزی در زمینه فلسفه غربی نوشته نشد^۲ در واقع این دوره صد ساله تماس ما با تمدن غربی دوره فضل است و در طی این مدت حتی يك اثر تحقیقی در باب فلسفه غربی نوشته نشده است و ای بسا که تمام مشکلات، در اقتباس تمدن غربی به امر غلبه فضل بستگی دارد زیرا این غلبه، هم مانع رسیدن ما به غرب شد و هم ما را از سوابق تاریخی خود دور کرد.

متجددان، سخن دکارت را در باب وحدت تمدن و اینکه فلسفه ریشه درخت تمدن است

۱- همکار ما آقای دکتر مجتهدی که در این مسائل مشغول مطالعه هستند می توانند این نکته را روشن سازند.

۲- در این ده پانزده سال اخیر بعضی متون مختصر و آثاری در تاریخ فلسفه ترجمه شده است که نشانه نوعی توجه تازه است

جدی نگرفتند و به فلسفه بی اعتنا ماندند و این بی اعتنائی بادشمنی نسبت به سوابق تفکر اسلامی ملازمت پیدا کرد. بعضی صریحاً اعراض از گذشته را توصیه کردند و بعضی دیسگر بمطاعت از شرق شناسان گذشته را بعنوان امری که می تواند مورد تتبع قرار گیرد، مورد نظر قرار دادند و برای آن شأنی جز این قائل نشدند. به پیش آمد دیگری در این اواخر هم باید اشاره کرد و آن نشر آثار مارکسیستی و ماتریالیستی بود. در این آثار ضدیت با گذشته شدت و حدت بیشتری داشت اما نویسندگان آن در ظاهر به تتبع اهمیت نمی دادند زیرا نوشته ای که باید از آن دستور عمل استنباط شود و صورت ایدئولوژی دارد، مجموعه منقولات نمی تواند باشد. مع ذلك این آثار اثر مهمی در تثبیت موقع و مقام نسبت به گذشته و آینده داشت؛ از یکسو بی اعتنائی ما را به فلسفه غربی توجیه کرد و از سوی دیگر در روش تتبع گذشته و آثار گذشتگان مؤثر شد. بعبارت دیگر قواعد و اصولی که فضایی ما از غرب گرفته بودند بر اثر این پیش آمد مسلمیت و قبول همگانی یافت.

پس در حقیقت متجددان ماهر چند که در ظاهر به فرق و طوایف مختلف تقسیم شده بودند در آنچه به تمدن غربی و گذشته تاریخی مربوط می شد اتفاق نظر داشتند یعنی گذشته را دوره جهل و بی خبری می خواندند و بطور کلی از فلسفه روگردان بودند و آن را بانحاء و صور مختلف نفی می کردند.

چرا با گذشته مخالف بودند و آن را دوره جهل و بی خبری می خواندند؟ اینها غالباً هیچ اطلاعی از مآثر گذشته نداشتند. حتی فضایی آنان اطلاعات خود را از آثار شرق شناسان گرفته بودند. بنظر آنان بشر در دوره قرون وسطی آزاد نبوده و امتیاز بزرگ دوره جدید نسبت به قرون وسطی اینست که بشر آزاد شده است. وقتی سخن از آزادی و بستگی بمیان می آید باید توجه کنیم که همواره آزادی، آزادی از چیزی است و بستگی هم باید بستگی به چیزی باشد. قرون وسطاییان بسته به چه چیز بودند که بشر در دوره جدید از آن بستگی آزاد شد؟ آنها بستگی به شریعت و کلیسا داشتند و این شریعت و کلیسا هیچ رده و مخالفتی را تحمل نمی کرد و باین جهت مخالفان و اهل رده مورد ایداء قرار می گرفتند و حتی کسانی زنده زنده در آتش سوختند پس این مخالفت با قرون وسطی در ظاهر يك اصل و مبنای بشردوستانه دارد. فعلاً در مقام جدل با این طایفه می توانیم بگوئیم که در تمدن دوره اسلامی جدال و نزاع بر اصول دین است از قرن دوم هجری آغاز شده و در حدود ده قرن دوام داشته است در طی این مدت درباره توحید و نبوت و معاد نزاع های شدید در گرفته و کسانی مثل ابن راوندی و محمد زکریای رازی منکر نبوات شده اند و کسی هم متعرض آنان نشده و اگر شده این تعرض در عالم بحث و نظر بوده است البته امام احمد حنبل رادر دوره مرجعیت معتزله بحکم خلیفه تازیانه زدند و بعدها حلاج را بدار آویختند و سهروردی و عین القضاة را کشتند. شاید متجددان تازیانه زدن به احمد حنبل را عیب ندانند زیرا بنظر آنان احمد فقیه و محدث فشری بوده است اما چون سه بزرگوار دیگر بقوای اهل ظاهر بقتل رسیده اند می توان حکم قتل آنان را سند ظلم و قساوت و ظلمت قرون وسطی دانست نمیدانیم که اگر حلاج و سهروردی و عین القضاة در دوره دیگر و حتی در دوره جدید بودند با آنان چه معامله ای می کردند پس در مورد تمدن اسلامی چه بگوئیم که فرق مختلف تقریباً با

آزادی آراء خود را بیان می کردند، جواب اینست که این دوره هم، دوره ظلمت بوده است زیرا بهر حال شریعت غلبه داشته است و گر نه نفس غلبه و استیلا مورد مخالفت نیست. آیا در دوره جدید که بشر از بستگی به شریعت آزاد شد بستگی تازه ای پیدا نکرد؟ و اگر پیدا کرد این بستگی بچه چیز بود؟ بشر در دوره جدید از قید شریعت آزاد شد و به خود بستگی پیدا کرد و همین بستگی بخود که عبارت از هومانیزم (مذهب اصالت بشر) است با آزادی و آزادیگویی مشتبّه شد؛ بدینترار می توان گفت که بشر از بستگی به شریعت قرون وسطی آزاد شده و به شریعت دیگری تعلق پیدا کرده و این شریعت جدید علم تحصیلی کمتی و تکنولوژیک است که بر مبنای هومانیزم قرار دارد در دوره جدید و در عصر ما هر چه بنام علم جدید و ایدئولوژیهای هومانیزم صورت گیرد موجه است و بر طبق آن انواع و صور مختلف قهر و کین و کینه توزی و حتی تحقیر و تحقیف تفکر مصاب است. پس آزادی و بندگی و امثال آن بهانه است و متجددان چون نمی خواهند و نمی توانند در معارف قرون وسطی وارد شوند بآن بر حسب ضدیت با بشر و سلب آزادی از وجود انسان می زنند و چه خوب بود که بحث خلاف و اختلاف میان دو نحوه تفکر در قرون وسطی و در دوره جدید صورت جدی پیدا می کرد اما چرا این اختلاف همواره مجمل مانده و موارد مخالفت در چند شعار خلاصه شده است؟ جهت این امر آنست که کمتر در ذات و ماهیت تمدن جدید تحقیق شده و قواعد و ارزش های معتبر در آن را در حکم احکام شریعت تلقی کرده و در مقابل شریعت قدیم قرار داده اند.

اگر در قرون وسطی، کلیسا تاب تحمل مخالفت با شریعت نداشت، علم جدید، به اعتباری کلیسای تمدن جدید غربی شده و چون و چرا در باب آن روانیست. فرقی که این شریعت با شریعت قرون وسطی دارد اینست که نسبت شریعت قرون وسطی بکلی با حقیقت آن منقطع نشده بود و حال آنکه در علم جدید و در نظر معتقدان به این شریعت، فلسفه که در حکم مبنا و طریقت تمدن غربی است کم و بیش مورد غفلت قرار دارد و در ایدئولوژیها و مذاهب اصالت علم و اصالت تاریخ و اصالت منطق منحل شده است.

پیدا است که فرق و اختلاف ذاتی میان شریعت بمعنی ظاهر دین و شریعت علمی وجود دارد و اگر این دورا باهم قیاس می کنیم از جهت آنست که در دوره جدید تمدن غربی، علم قائم مقام شریعت شده و صفاتی به آن نسبت داده می شود که اختصاص به شریعت دارد یعنی چنانکه چون و چرا در احکام شریعت روانیست در احکام و قوانین علم هم چون و چرا نباید کرد؛ علم هم مانند شریعت امر قدسی است و می تواند ضامن نظام روابط و مناسبات و معاملات مردمان باشد.

۱- می دانیم که گالیله بابیان این مطلب که کتاب تدوینی بدست بشر نوشته شده و امکان تحریف در آن وجود دارد اهمیت مطالعه در کتاب تکوینی را که از تصرف و تحریف دور مانده است مورد تأکید قرار داد. البته مقصود گالیله این نبود که فیزیک را بجای شریعت بگذارد مع ذلك از لحن کلام او می توان استنباط کرد که میان علم تکوینی و علم تشریحی رقابت تازه ای در شرف آغاز شدن بوده است امثال ارنست رنان و اوگوستن تیری هم بعدها نسبت قدس به علم دادند تا واجد تمام صفات یک شریعت باشد؛ اینکه احکام شریعت و بطور کلی احکام تکلیفی از نوع احکام انشائی است و قوانین علمی صورت خبری دارد مهم نیست زیرا در گذشته حتی از باب علم نظری هم مدعی نبودند که تقدیر اعمال و افعال بشر مقدر عقل باشد و حتی فلاسفه این اعمال را در مال امر مبتنی ←

بحث در باب ماهیت علم جدید و نحوه تلقی ما نسبت بآن شرط لازم فهم وضع کنونی تفکر است اما قبل از این بحث باید بدانیم که درجه وضعی با تمدن غربی مواجه شدیم. این اندازه هم که فعلاً اشاره کردیم برای این بود که وجه نظر متجددان و جهت مخالفت آنان با گذشته و اعراض از طرح حقیقت و باطن تمدن غربی را روشن سازیم و عجب آنکه قطع علاقه از گذشته و روگرداندن از باطن تمدن غربی لازمه اثبات تصور ترقی دانسته شده است غافل از اینکه لفظ ترقی گرهی از کار فرو بسته هیچ قومی نمی گشاید بلکه حصول و تحقق ترقی مستلزم اینست که با تذکر تاریخی به اساس تمدن غربی که ترقی کمی و مادی از لوازم آنست توجه شود.

از صدسال پیش که ما با غرب تماس پیدا کردیم شاید کسی این پرسش را مطرح نکرده باشد که چرا هر چه بیشتر ترقی پرست شدیم معبود کمتر رونشان داد. اهل شریعت در دوره ای که ارتباط شریعت و حقیقت قطع شده باشد، پرسش نمی کنند و چشم و گوش آنها بحکم شریعت می بیند و بحکم شریعت می شنود و بهمین جهت است که گاهی بدیهیات حسی و عقلی مورد انکار قرار می گیرد. در این وضع هیچکس را نمی توان ملامت کرد که چرا تفکر را بجد نگرفته است. ما وضع خاصی در تاریخ خود داشتیم و بی آنکه این وضع را درک کرده باشیم قهراً وارد در تاریخ غرب شدیم و وضع زندگی و تمدن و تفکر ما نه فقط بوضع کلی و عمومی تمدن غربی بستگی پیدا کرد بلکه این بستگی، بستگی مقلد به مرجع تقلید بود.

پس وضع فلسفه در کشور ما صرفاً تابع اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی و تمدن خاص نبود و اکنون هم چنین نیست بلکه بوضع کلی تفکر در عالم هم ارتباط داشت اما بیان

→ بر علم نظری می دانستند اما در دوره جدید این تصور غلبه دارد که دستور عمل را می توان و باید از احکام و قوانین علمی استنباط و استنتاج کرد.

۱- در این مورد هم باید به تفاوت میان شریعت مبتنی بروحی و شریعت هومانیت و مخصوصاً به ارتباط شریعت با حقیقت توجه داشت.

۲- در مجلسی که بحث از معماری بود چیزی گفتم که بنظر خودم در حکم بدیهیات بود و گمان می کردم توضیح و اشحات می دهم مطلب این بود که معماری گذشته بر اساس علم کمی و محاسبه نبوده است و فی المثل معماران شارتر و مسجد شاه اصفهان نه میزان مقاومت مصالح را محاسبه می کردند و نه به علومی که معماران کنونی میدانند آشنائی داشتند از همه سو فریاد برخاست که اگر علم نداشتند چه داشتند ... لابد تصور کرده بودند که آنها جاهل بوده اند یا من نسبت جهل با آنان داده ام در عصر ما مردم معمولاً میان انحاء علم تمیز قائل نیستند و علم گذشته را مرتبه ناقص این علم کنونی می دانند و مقصود من این بود که این تلقی سطحی را رد کنیم و بگویم علم معماران بزرگ گذشته نحو دیگری از علم بوده که با علم کمی امروز تفاوت داشته است و گر نه می بایست معماری امروز صورت کامل معماری باشد. نکته دیگری که مجلسیان را سراسیمه و پریشان کرد این بود که گفتم معماری اعم از معماری کنونی و معماری قدیم صرفاً مبتنی بر علم نبوده و هنر تابع علم حصولی نیست اگر علم را با شریعت اشتباه نمی کردند این پریشانی و سراسیمگی از کجا بود و چرا سخن ساده و واضح مرا رده تلقی کردند سخنی که خلاف آن را در هیچ کتاب مربوط به تاریخ معماری نمی توانند بیابند و شکفت آنکه بعضی از حاضران قاعده می بایست تاریخ معماری هم خوانده باشند.

این ارتباط آسان نیست تا وقتی که ندانیم فلسفه چیست و فیلسوف کیست و سیر و بسط تفکر در کشور ما به چه صورت بوده است و ماهیت تمدن غربی را شناسیم و ندانیم که صفات ذاتی این تمدن چیست و صرفاً به ظاهر آن نظر داشته باشیم در مورد ارتباط با تمدن غربی چه می‌توانیم بگوئیم؛ تازه اگر صرفاً اطلاعاتی در این مسائل داشته باشیم نسبت دو تمدن برایمان روشن نمی‌شود پس اگر نسبت میان تمدن غربی و اقوام غیر غربی را نسبت قهر و استیلا سیاسی و اقتصادی و نظامی می‌دانند جای تعجب نیست زیرا اولاً این نسبت وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد؛ اما وقتی می‌پرسیم چرا و چگونه این استیلا تحقق یافته است، از حد بیان ظواهر فراتر نمی‌روند زیرا برای تفکر در يك تمدن مقامی قائل نیستند و فلسفه و شعر و بطور کلی تفکر را نوعی تفتن می‌دانند و حال آنکه بدون تفکر تمدنی بوجود نمی‌آید که علم و قدرت و میل به استیلا داشته باشد یکی از انحاء تفکر فلسفه است اما فلسفه مجموعه اقوالی نیست که بتوان آن را فراگرفت فیلسوف کسی است که اصول تازه‌ای می‌یابد و وضع می‌کند و طرح نو در می‌اندازد. تعداد این قبیل اشخاص در طی تاریخ فلسفه چندان زیاد نبوده است و فلاسفه مؤسس معدودند؛ منتهی برسبیل مسامحه به بعضی دیگر از اهل فلسفه هم اطلاق عنوان فیلسوف می‌شود و حال آنکه اینان اصول تازه‌ای نیافته و وضع نکرده‌اند اینان محققان و شارحان هستند. محقق در فلسفه کسی است که آراء فیلسوفان را می‌داند و بچون و چرا در این آراء می‌پردازد و بر مبنای اصولی که اختیار کرده است به رد و اثبات آراء فلاسفه می‌پردازد و ما در تاریخ فلسفه خود از این محققان بسیار داشته‌ایم که بعضی از آنها عنوان محقق هم داشته‌اند که از جمله مشاهیر آنان می‌توان نصیرالدین طوسی را نام برد. نصیرالدین وضع اصول و روش تازه در فلسفه نکرده است اما با علم و درایتی که داشته به رسیدگی و چون و چرا در آراء اسلاف خود پرداخته و بعضی را اثبات و بعضی دیگر را ابطال کرده است. فی‌المثل او اشارات و تبیهاات شیخ رئیس ابوعلی سینا را شرح کرده و به ایرادات و اشکالات امام فخر رازی جواب داده و در حقیقت بی‌آنکه تمام اقوال شیخ رئیس را عیناً پذیرفته باشد بحکمیت میان يك فیلسوف و يك متكلم برخاسته است و الحق اگر از تحقیر و تخفیف بیجائی که نسبت به امام فخر روا می‌دارد صرف نظر کنیم خوب از عهده تحقیق برآمده است اما شارح در مرتبه پائین‌تری نسبت بمحقق قرار دارد و اگر هر محققی را بتوان شارح دانست هر شارحی محقق نیست زیرا ای بسا که شارحان بصرف شرح و توضیح معانی اکتفا کنند و چندان قوه تصرف و تحقیق نداشته باشند این شارحان را می‌توان علمای فلسفه دانست. عالم فلسفه کسی است که آراء يك یا چند فیلسوف را می‌داند و احیاناً می‌تواند آن را بدیگران تعلیم دهد. از وقتی که تحقیق در فلسفه تعطیل شده است تا امروز علمای بزرگی در فلسفه بوده‌اند و هنوز هم خوشختانه تعدادی از آنان وجود دارند اما با توجه به تعطیل درس‌های فلسفه در مدارس قدیم بیم آن می‌رود که دیگر عالم فلسفه هم نداشته باشیم به این جهت شأن و قدر علمای فلسفه در زمان ما بزرگ است و وجودشان را حقاً باید مغتنم بدانیم از فیلسوف و محقق و شارح و عالم فلسفه که بگذریم بجماعت فضلا می‌رسیم این جماعت همواره بوده‌اند و امروز بیشتر از هر زمانی هستند زیرا زمانه، زمانه فضل است البته فیلسوفان و محققان و شارحان و عالمان

فلسفه درجات و مراتب دارند در فضل هم درجات هست و همه فاضلان را نمی‌شود در يك سطح و مرتبه قرار داد بطور کلی فاضل در فلسفه کسی است که بعضی آراء فلاسفه را بدون آنکه بعمق آن پی برده باشد و نسبت آن را با اصول و مبادی بدانند باز می‌گویند می‌نویسد او می‌تواند نقل اقوال کند در گذشته فضلا چندان شأن و مقامی نداشته‌اند و غالباً عنوان فاضل بقصد تخفیف کسان به آنان داده می‌شده است چنانکه نصیرالدین طوسی، امام فخر رازی را فاضل شارح می‌خواند و چنانکه گفتیم جانب انصاف را مراعات نکرده است این فاضل شارح کسی است که شاعری در حق او گفته است:

غلط امرء با بی علی قاسه هیهات قصر عن مداه ابوعلی

من شعر شاعر کاری ندارم شاید در آن غلو باشد اما به امام فخر عنوان فاضل دادن ناشی از تعصب و خصومت است و درست نیست که اگر کسی در آراء ما تشکیک روا دارد او را جاهل بدانیم ولی در تاریخ فلسفه اسلام این رسم بوده است و این نحو معامله با مخالفان اختصاص به نصیرالدین ندارد به گوهر مراد لاهیجی مراجعه فرمایند و ببینند که با چه بی‌باکی نسبت جهل و معرکه‌گیری به حسن بصری می‌دهد دیگر اهل فلسفه هم در مورد غیر اهل فلسفه از این قبیل حکم‌ها بسیار کرده‌اند اصولاً کسی که رأی و نظر مستقل دارد و این رأی و نظر مستقل او مبتنی بر مبادی و اصول است صرفاً فاضل نیست زیرا فاضل رأی و نظر مستقل در فلسفه ندارد و اگر دارد سطحی و بی‌اساس است گفتیم که متقدمان به اهل فضل اعتنائی نداشته‌اند چنانکه غزالی در احیاء علوم الدین می‌نویسد «اگر استاد او به رأی و اختیار مستقل نباشد بل عادت او آن بود که مذاهب و آنچه گفته‌اند نقل کند از او احتراز نمایند که اضلال او بیش از ارشاد باشد» مع‌هذا فاضل بودن عیب نیست و حتی در حد خود حسن است و هیچکس را به این عنوان که فاضل است نمی‌توان ملامت و سرزنش کرد حتی فضل برای اهل فلسفه لازم و ضروری است اما فاضل در فلسفه بودن و بصرف فضل، در معقولات مداخله کردن دیگر فضل نیست بلکه جهل مرکب است و با این فضلی که ما داریم چون و چرایمان در مسائل سطحی خواهد بود و با آن نمی‌توان از وضع تاریخی خود در برابر غرب چیزی ادراک کرد در این وضع اعم از اینکه فلسفه را اثبات یا نفی کنیم این نفی و اثبات هر دو بی‌اساس و بی‌مبناست و اگر اثبات فلسفه هم بشود در واقع این اثبات نفی است ولی آنچه ما می‌بینیم اینست که در و دیوار با فلسفه مخالف است این مخالفت از کجاست؟ آیا علت این مخالفت غلبه فضل است.

تردید نیست که انکار سطحی فلسفه با غلبه فضل مناسب و حتی ملازمت دارد اما این غلبه علت نفی و انکار فلسفه نیست درست است که امروز بنام دفاع از فلسفه و حتی با ادعای ترویج فلسفه، فلسفه را خراب و نابود می‌کنیم اما چنان نیست که با اصلاح برنامه و اتخاذ تدابیر بتوان این وضع را تغییر داد مؤسسات و دانشکده‌هایی را که فلسفه در آن تدریس می‌شود می‌توان حفظ کرد و حتی توسعه داد تا بهتر و بیشتر فلسفه تدریس کنند و ناشر آثار فلسفی باشند اما وجود دانشکده‌ها و مؤسسات که در حد خود لازم است اثر جدی در وضع فلسفه نمی‌تواند

۱- ظاهراً این رویه را ناشی از کبر و خودبینی می‌دانند اما توجه کنیم که فلاسفه از جهت یقینی که بمیادی تفکر خود داشتند، وجهی جز جهل و بی‌خبری در انکار متکرران فلسفه نمی‌دیدند.
۲- این پر مدعائی را بر من بیخشانند که با فضل اندک و هنوز فاضل نشده، در باره طبقات و طوایف اهل علم حکم می‌کنم بهر حال چیزی حس کرده‌ام که با صداقت می‌نویسم و امیدوارم این راستی توأم با سادگی موجب رنجش کسی نشود

داشته باشد به‌ترین معلمان و مدرسان فلسفه نمی‌توانند فلسفه را از وضعی که دارد نجات دهند و اینکه گاهی کسانی با مبتذل‌ترین و عوامانه‌ترین سخنان که نام فلسفه بر آن گذاشته شده است بدفاع و حمایت از فلسفه برمی‌خیزند در آن بعنوان شوخی زمانه باید نگاه کرد پس آیا نباید از فلسفه دفاع کرد و مگر نه اینست که تمام فلاسفه از افلاطون تا هگل جداً از فلسفه دفاع کرده‌اند. نکته در همین‌جاست که دفاع از فلسفه تازگی ندارد بعبارت دیگر اگر در عالم کنونی نسبت به فلسفه بی‌اعتنائی می‌شود نباید تصور شود که فلسفه بر اثر بی‌اعتنائی ضعیف شده و با سعی و کوشش و مجاهده می‌توان آن را تجدید کرد.

توجهی که در سالهای اخیر به فلسفه اسلامی می‌شود می‌تواند منشاء آثار بزرگ شود اما باید متوجه بود که وضع فلسفه در عصر حاضر در عین حال که مقتضی بی‌اعتنائی به فلسفه است احياناً توجه به آن را نیز ایجاب می‌کند مطلبی که قابل انکار نیست اینست که فلسفه در تمام شئون زندگی ما نفوذ و رسوخ کرده است و حتی نفی نادانسته و کورکورانه فلسفه هم منشاء و اساس فلسفی دارد که ما از آن بی‌خبریم. بایستی خبری از این معنی توجه ما به فلسفه اسلامی هم مشکل می‌شود. درست است که ما بدون استمداد از فلسفه اسلامی راه بجائی نمی‌بریم و هیچکس در این مملکت نمی‌تواند اهل نظر و تفکر فلسفی شود مگر آنکه آشنای خلوت متفکران اسلامی شده باشد اما بدون توجه به تفکر غربی که نتایج آن در تمام عالم بسط یافته است از آموختن فلسفه اسلامی هم طرفی بر نمی‌بندیم. برای آزادی از استیلا تمدن غربی صرف تمسک به فلسفه اسلامی کافی نیست و اگر کافی بود، در زمانی که آخوند نوری و امثال او حوزة بزرگ تدریس فلسفه داشتند چرا و چگونه غرب توانست مستولی شود کسانیکه نمی‌دانند قدرت يك تمدن در وحدت آنست و شئون تمدن را منفع از هم می‌دانند جواب می‌دهند که غرب با قدرت اقتصادی و سیاسی خود بر بسیاری از اقوام استیلا یافت و همه تقصیر و نگاه را متوجه استعمار می‌کنند و با ذکر چند شعار در ذم و لعن استعمار مسأله برایشان حل می‌شود اما برای مقابله با استعمار کافی نیست که بطعن و لعن آن پردازیم نکته اینست که چه می‌شود که يك قوم استعماری کند و قوم دیگر را می‌توان استعمار کرد اگر غرب توانست اقوام دیگر را استعمار کند بدان جهت بود که تفکری مناسب با تصرف در عالم و آدم داشت بعبارت دیگر استیلا و امپریالیسم و استعمار در ذات تفکر غربی بود نه آنکه غرب قدرت سیاسی و اقتصادی خود را تصادفاً بدست آورده باشد و بتصادف یا بر اثر عوامل جزئی از دست بدهد اصلاً استیلاي غرب صرف استیلاي اقتصادی و سیاسی نبود؛ غرب کوشید تا هر چه در عالم وجود داشته و دارد از آن خود کند و شرق‌شناسی هم به‌مین مناسبت بوجود آمد و با بسط و توسعه استعمار بسط یافت و اکنون که ارکان تسلط غرب قدری سست شده است شرق‌شناسی هم بی‌روتق شده یا صورت دیگر پیدا کرده است. ویکتور هوگو که می‌گوید سابقاً (یعنی در دوره رنسانس) یونان‌شناسی اهمیت داشت و اکنون (یعنی قرن نوزدهم) علاقه به شرق‌شناسی زیاد است نکته مهمی را متذکر می‌شود غرب با بازگشت به آغاز تفکر خود و با رسوخ در یونانیت بنای تفکر تازه‌ای گذاشت و پس از آنکه این تفکر سیر و بسط کافی پیدا کرد می‌بایست که همه انحاء تفکر در تفکر غربی که مدار آن بر مذهب اصالت بشر بود، منحل شود و قسمتی

از این مهم را شرق‌شناسی عهده‌دار شد در واقع اگر استعمار اختصاص بدوره جدید دارد و توانسته است دوام بیاورد بدان جهت است که صرفاً متکی بقدرت سیاسی و اقتصادی نیست استیلا و قهر سیاسی و نظامی در تاریخ بشر تازگی ندارد و جنگهای میان اقوام و دول غالباً به استیلا یکی بردیگری منجر شده است اما این تسلطها یا دوام وثبات نداشته یا به استیلائی قطعی قومی که صاحب تفکر بوده مؤدی شده است اما استیلائی غرب ماهیت دیگری دارد و این رسم استیلا هرگز سابقه نداشته و اختصاص به تمدن غربی دارد تمدن غربی درعین اینکه استیلائی نظامی و سیاسی و اقتصادی پیدا کرده، تفکر اقوام را به بازی گرفته و بعنوان مختلف آن را به هیچ و بوج تبدیل کرده است تا راه برای تقلید همه اقوام از غرب ممهّد و هموار گردد حتی می‌توان گفت که وسعت دامنه استیلائی فرهنگی و فکری بیشتر از استعمار ظاهری بوده است زیرا بسیاری از اقوام و کشورها هرگز رسماً مستعمره نشدند اما از عواقب و نتایج استعمار به اصطلاح فرهنگی نتوانستند در امان باشند. این نتایج و عواقب را بنام غرب زدگی مذموم یا هرنام دیگری که بخواهیم ماهیت مطلب تفاوت نمی‌کند. هیچ قومی تا تفکر خود را از دست ندهد تابع و منقاد نمی‌شود. هگل بیگانه‌گشتگی با خود را نتیجه شکست می‌داند و فی‌المثل در مورد بردگی می‌گوید در نزاع میان دو طرف یکی غالب می‌شود و دیگری مغلوب؛ مغلوب یا باید کشته شود یا تسلیم اختیار غالب گردد و بقوت لایموت بسازد ما با مفهوم بیگانه‌گشتگی هگل کاری نداریم زیرا میدانیم که بالاتر از مرتبه آشنائی با خود مرتبه دیگری هم هست که در آن مقام یا حال، آشنای خود نمی‌توان بود.

در بی‌خبری از تو صد مرحله من پیشم
 تو بی‌خبر ازغیری من بی‌خبر از خویشم
 بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار
 که با وجود تو کس نشنود ز من که منم
 چنان پر شد فضای سینه از دوست
 که فکر خویش گسم شد از ضمیرم

اما اگر همین مفهوم الیناسیون (بیگانه‌گشتگی با خود) هگل را نیز بپذیریم چگونه می‌توان گفت که با خود بیگانه شدن نتیجه شکست است، شک نیست که شکست و تن در دادن به آن، بیگانه‌گشتگی را تشدید می‌کند اما قبول شکست مسبق به بیگانگی است یا لااقل شکست و بیگانه‌گشتگی باهم ملازم است دارد پس بتوجیه نپردازیم که چرا و چگونه تفکر در کشور ما مورد بی‌اعتنائی قرار گرفت و این قضیه را بصورت انتزاعی و منفک از شئون دیگر تمدن در نظر بگیریم. تمام تمدنها تا وقتی که بدوره انحطاط نرسیده‌اند شئون متناسب و هماهنگ دارند و نمی‌شود که تمدنی از يك حيث ضعیف باشد و از جهت دیگر قوی. البته هر تمدنی شئونی دارد که لازم‌ذات و وجودآوست و منظور از تناسب میان شئون، تناسب میان شئون لازم ذات يك تمدن است والا اگر توقع داریم که فی‌المثل تمدنهای گذشته در دوران قوت و قدرت خود تمام شئون تمدن غربی را واجد باشند انتزاع بی‌وجهی کرده‌ایم حقیقت اینست که بعد از ملا صدرا تفکر فلسفی هم متناسب با سایر شئون فرهنگ و تمدن شروع به تنزل کرد و کم کم منشائیت اثر خود را از دست داد و این امر در بی‌اعتنائی همگانی نسبت به فلسفه تأثیر کرد اما چنانکه گفتیم این بی‌اعتنائی به فلسفه و انکار آن، هرچند که در دوره ما صورت خاصی دارد، مختص به این دوره نیست. فلسفه از ابتدای ظهور خود یعنی از زمان افلاطون در موضع

دفاعی قرار داشته است. کاری به این معنی نداریم که در بعضی از آثار افلاطون سقراط باید در مقابل اشخاصی مثل کالیگلس از فلسفه دفاع کند آنچه اهمیت دارد اینست که وقتی تفکر بصورت فلسفه ظهور کرد، نطفه علم تکنولوژیک را درخود داشت یعنی از همان آغاز می بایست در راهی قرار گیرد که دقت منطقی و صورت کمی علمی پیدا کند. اگر در دوره جدید، سودای علمی شدن فلسفه، بصورت فلسفه های مختلف ظهور کرده است، این سودا، اجمالاً در اصل و اساس همه فلسفه ها وجود داشته است. پس این اقتضای ذات فلسفه است که از موجودیت و استقلال خود دفاع کند. این فلسفه در ذات خود چیزی دارد که وجود آن را نفی می کند، یعنی برخلاف آنچه معمولاً تصور می شود فلسفه ناگزیر نبوده است که صرفاً در مقابل عوام یا در مقابل شریعت بدفاع از خود بپردازد؛ بلکه دفاع از فلسفه به مقتضای وضعی که در تاریخ داشته صورتهای مختلف پیدا کرده است گویی فلسفه در باطن خود قوه ای داشته است که گرچه به اعتباری موجب قدرت و بسط و تفصیل آن شده از جهت دیگر اسباب ضعف بوده است. یعنی اینکه فلسفه از ابتدا ناگزیر بدفاع از موجودیت خود بوده است، صرفاً حکایت از ضعف فلسفه نمی کند و اگر این امر را ضعف بدانیم قدرت فلسفه را هم در این ضعف باید باز شناسیم زیرا فلسفه تا وقتی می توانست از خود دفاع کند که موجودیت آن محرز بود، اما وقتی بصورت مذاهب تحصلی و نوتحصلی و براگماتیسیم و... درآمد دیگر دفاع از فلسفه هم چندان مورد نداشت. با پیدایش این فلسفه ها، تفکر و دفاع از تفکر هم تقریباً متفی شد و فلسفه بدرجه و مرتبه ای از بسط خود رسید که جای خود را به علم تکنولوژیک داد.

می دانیم که این معانی به انحاء مختلف قابل تفسیر است و موجب سوء تفاهم می شود فی المثل وقتی گفته می شود که: «فلسفه تا زمانی که موجودیت آن محرز بود می توانست از خود دفاع کند...» اولین معنایی که متبادر بذهن می شود اینست که فلسفه تا وقتی که توانائی دفاع در مقابل ضد فلسفه داشت و قدرت ضد فلسفه بیش از فلسفه نبود، وجود داشت اما وقتی ضعیف شد و اساس و مبانی آن رو به سستی رفت در مقابل معاندان تاب نیاورد و بتدریج میدان را خالی کرد اما این استنباط درست نیست و با اصل مختار ما منافات دارد؛ بر طبق این اصل قدرت تمدن غربی در فلسفه است، یعنی این تمدن مبتنی بر فلسفه بوده و در طی تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود و مخصوصاً در طی چهار صد سال اخیر قدرت خود را از فلسفه گرفته است نه آنکه پیدایش فلسفه در جنب اقسام دیگر علوم و فنون امری اتفاقی و عارضی باشد. معمولاً وقتی بتاریخ فلسفه نظر می کنیم فلسفه را گاهی ضعیف و در دوره ای قوی می بینیم و احیاناً بنظرمان می رسد که فی المثل فلسفه به استخدام دیانت درآمده است و این ضعف و قدرت را معلول عوامل خارجی می انگاریم.

اما چنانکه گفتیم فلسفه در مقابل عوامل خارجی کمتر احساس ضعف کرده است حتی می توان گفت که فلسفه وقتی در مقابل انحاء دیگر تفکر قرار گرفته کم و بیش آن تفکرات را در خود منحل کرده و هرگز در برابر مخالفت هائی که از خارج با آن شده در نمانده است پس مقصود از عبارت «فلسفه تا زمانی که موجودیت آن محرز بود می توانست از خود دفاع کند» اینست که تا وقتی که فلسفه صورت متدلوژی و ایدئولوژی پیدا نکرده بود و تمام قوا و

استعدادهای آن در علم جدید فعلیت نیافته بود خواهی خواهی وجود داشت و مخالفت این و آن چندان تأثیری نداشت؛ چنانکه مخالفت غزالی با فلسفه به فلسفه لطمه‌ای نزد بلکه فلسفه را وارد در علم کلام کرد و بتدریج فلسفه بر کلام غالب شد. در واقع باختیار اشخاص نیست که با فلسفه مخالفت کنند و آنرا ازین ببرند و یا آنرا تقویت و احیاء کنند چنانکه در وضع کنونی هم سعی کسانی که می‌خواهند دوباره فلسفه را بنحوی احیاء کنند، بی‌حاصل و عبث است این مجددان فلسفه هر که باشند و هر فلسفه‌ای اعم از فلسفه افلاطونی یا ارسطویی یا سن‌طامنی یا هگلی را بخواهند تجدید کنند، سعیشان بجائی نخواهد رسید و شأن و قدرشان صرفاً از این جهت است که توجه به فلسفه را که لازمه تجدید تفکر است زنده نگه می‌دارند والا غرض و غایت آنها غرض و غایت محال است؛ اینها خود باید حس کنند که اسبابند و حال آنکه هر چه می‌رسد از مسبب است باین جهت دوستداران فلسفه نه از مخالفت‌ها پریشان و غمگین می‌شوند و نه امیددی به دفاع از فلسفه دارند آنها باید این وضع مخالفت با فلسفه را درک کنند و تسلیم باشند نه آنکه بخروشند و سینه بخراشند.

باز ممکن است از آنچه گفتیم چنین استنباط شود که چون علم تحصیلی جدید جای فلسفه را گرفته است این علم بخودی کافی است و با ظهور علم جدید بشر دیگر نیازی به فلسفه و به تفکر ندارد و خلاصه این علم کمال فلسفه است، این استنباط هم درست نیست زیرا علم جدید اصلاً اقتضای تفکر نمی‌کند و در این علم تفکر جائی ندارد. وقتی گفته می‌شود که علم جای تفکر را گرفته است مراد اینست که ما پایان تاریخ فلسفه یعنی بدوره‌ای رسیده‌ایم که تمام امکاناتی که در ابتدای تفکر غربی وجود داشته، در تمدن جدید غربی و در علم تکنولوژیک متحقق شده‌است اما نه چنانست که در دوره پایان فلسفه، اصلاً فلسفه نباشد و کتب و مقالات فلسفی نوشته نشود بلکه بیش از هر زمان دیگر در مباحث و مسائل فلسفه آثار و کتب نشر پیدا می‌کند و کنفرانس‌ها و کنگره‌ها و مجامع فلسفی منعقد می‌شود اما بهترین این کتب متضمن شرح و تفصیل فلسفه‌های گذشته است و در مورد کنفرانس‌ها و کنگره‌ها و مجامع فلسفی هم هوسرل فیلسوف آلمانی قولی دارد که در عین ایجاز و اختصار وصف تام این قبیل مجامع است هوسرل در ضمن درس‌هایی که در پاریس تحت عنوان «تأملات دکارتی» داده گفته است که در کنگره‌های فلسفی، فلاسفه با هم ملاقات می‌کنند نه آنکه تماس میان فلسفه‌ها برقرار شود. مقصود از پایان فلسفه این نیست که دیگر فلسفه وجود ندارد، فلسفه هست اما تفکر جدی فلسفی نیست. در غرب دوره تحقیق فلسفی و شرح فلسفه‌ها و علم فلسفه است. پس هیچ مورد ندارد که تصور کنیم با پیدایش علم جدید و ترقیاتی که در طی دو قرن اخیر کرده‌است بشر خود را از فلسفه بی‌نیاز می‌یابد چرا در این دوره تفکر جدی فلسفی بتحقیق و به علم فلسفه تبدیل شده است سخن امثال آگوست کنت که می‌گویند بشر دوره فلسفی را پشت سر گذاشته

۱- یعنی تدبیر تابع تفکر است نه آنکه تفکر را بسا اتخاذ تدابیر بتوان ایجاد کرد وقتی تفکر نباشد معلوم نیست که مبنای تدبیر چیست عقل جزوی محدود و کوتاه بین است و فقط جزئی می‌بیند.

و بدوره علمی وارد شده و از این جهت ما بعداً لطیبه دیگر مورد ندارد هر چند که باعتباری غلط نیست سطحی است.^۱

البته فلسفه که در یونان آغاز شده و در تفکر هگسل و نیچه به تمامیت رسیده است در آینده تجدید نخواهد شد و بعبارت دیگر تفکر آینده چنانکه مارتین هیدگر می گوید: فلسفه بمعنی ما بعدالطبیعه نخواهد بود ولی این قول ربطی به رأی اوگوست ندارد بنظر اوگوست کنت دوره تحصیلی نسبت بدوره فلسفه کمال محسوب می شود ولی تمامیت یافتن فلسفه و پایان آن و تحقق ما بعدالطبیعه بصورت علم جدید افاده معنی کمال و تکامل نمی کند بلکه مشعر به اینست که علم جدید بهیچوجه مبنای تمدن غربی نیست بلکه از لوازم ذات این تمدن است. مبنا و اساس تمدن غربی فلسفه است و با تمامیت یافتن فلسفه، علم غربی و تکنولوژی غرب بکمال بسط خود رسیده و از این پس قدرت بسط خود را از دست می دهد. پس در دوره پایان فلسفه دیگر نمی توان گفت که غرب هنوز بصورت کامل خود را پیدا نکرده و باز هم کمال منتظری دارد. علم و تکنولوژی جدید هم نه مرحله کمال فلسفه است و نه می تواند جانشین فلسفه باشد. مع هذا بسط این علم و تکنولوژی با نفی و انکار و ضدیت با فلسفه ملازمت دارد بشرط آنکه میان این دو معنی نسبت علیت و معلولیت نجوئیم و نبینیم. نکته دیگری را هم در این مورد باید گفت و آن اینکه نفی فلسفه در دوره پایان فلسفه با ضدیت و مخالفتی که افلاطون احساس و طرح کرده است تفاوت دارد زیرا شدیدترین دشمنی ها با فلسفه در دوره ما بنام دوستی و دفاع و تجدید فلسفه صورت می گیرد پس این مخالفت هم همچنان در درون فلسفه است اما این بار فیلسوف حقیقی نیست که در موضع دفاع قرار گیرد. متفکران جدی غرب هم از یک قرن پیش با این طرف دیگر بدفاع بیهوده از فلسفه برنخاسته اند. مارکس و کی بر که گورد و نیچه کم و بیش دریافته بودند که در دوره پایان فلسفه هستند و با اینکه قصد گذشت از فلسفه داشتند بارد فلسفه، خود به تمامیت یافتن آن مدد رسانند، البته کی بر که گورد فیلسوف نبود و داعیه فیلسوف بودن نداشت او متفکر دینی بود، مع هذا در فلسفه قرن بیستم در غرب اثر جدی باقی گذاشت و فلسفه های اگزیستانس که در مقابل تفکر عقلی و مفهومی است تماماً تحت تأثیر تفکر کی بر که گارد بوده است این فلسفه ها هر چند که متافیزیک را رد کردند، نتوانستند بنای گذشت از متافیزیک و اساس تفکر آینده را بگذارند اما لاقلاً با تمامیت دادن به فلسفه مقدمات آن را فراهم کردند و گر نه اصولاً رد فلسفه و رد هیچگونه تفکری نمی تواند عین تفکر باشد. پیداست که در پرتو تفکر، آرائی اثبات می شود و آراء دیگر مردود می گردد اما با ابتدای از رد و ایراد و اثبات و قبول، تفکر بوجود نمی آید.

قبلاً گفته ایم که قبول یک فلسفه و رد فلسفه دیگر در شان محققان است و اگر فلاسفه هم

۱- اگر اوگوست کنت علم تحصیلی را از لوازم ذات تمدن جدید می دانست نظر او تحقیقی بود. اما او این علم را فصل ممیز دوره جدید از ادوار دیگر و مبنای تمدن غربی و عین ذات این تمدن می داند و بنظر او همه شئون دیگر فرع بر علم تحصیلی است.

بهره و اثبات پرداخته‌اند. ردو اثبات آنها پس از وضع اصول و پاسخ دادن به پرسش اساسی فلسفه بوده است. اگر هگل ایدالیسم خود را تاج فلسفه می‌داند و فلسفه‌های دیگر را در قیاس با فلسفه خود و در بسط تاریخی تفکر فلسفی مورد حکم و داوری قرار می‌دهد، از آنست که فلسفه را مرحله‌ای از ظهور روان مطلق می‌داند که در طی تاریخ بسط یافته است. او هیچ فلسفه‌ای را رد نمی‌کند و اگر تمام فلسفه‌ها مراتب مختلف ظهور روان مطلق باشد چه جای رد و ایراد میماند. منتهی مراتب ظهور روان مراتب سیر کمالی است و فلسفه هم در تاریخ خود سیر صعودی پیموده و در فلسفه هگل بکمال خود رسیده است اما آنچه گفتیم عیناً قول هگل نیست زیرا هر فلسفه‌ای بیان جلوه‌ای از وجود است و تمامیت فلسفه هم یعنی جمع آمدن تمام آنچه بالقوه در ابتدای فلسفه بوده است. باید مطلب را قدری توضیح بدهیم تا معلوم شود که مقصود از پایان فلسفه چیست. وصف این دوران بصورتیکه مورخان فلسفه و پژوهندگان نقل کرده‌اند موادی را برای فهم و درک مطلب فراهم می‌کند اما بخودی خود کافی برای شناختن ماهیت دوره پایان فلسفه نیست، پس باید صفات ذاتی این دوره را بیابیم.

یکی از اوصاف ذاتی دوره جدید ظهور و وجود علم تحصیلی است این علم که معمولاً آن را کمال علم و علم مطلق می‌انگارند، علمی است که قدمتا به سنخ آن اصطلاحاً علم اعتباری می‌گفتند و به نظر آنان این نحوه علم و ادراک هر چند که مبتنی بر علم حقیقی بوده اما احکام آن از احکام علم حقیقی استنتاج نمی‌شده است. این معنی شاید برای اساتید و علمای فلسفه اسلامی قدری تعجب آور باشد که کسی بگوید علم فیزیک جدید از سنخ علوم عملی و شعری است این تعجب بی‌وجه هم نیست. زیرا در ظاهر امر احکام و قضا یا و قوانین علم جدید از نوع احکام خبری است و ای بسا که بعضی تصور کنند این احکام و قوانین قضایای حقیقیه است اما علم جدید در حقیقت علم کلی و نظری نیست و اگر صورت ریاضی دارد، باید توجه شود که صرف وجود این صورت ایجاب نمی‌کند که علم جدید، علم کلی و حقیقی باشد. بلکه اعتباری بودن علم جدید ناشی از همین حیثیت است. در علم طبیعت جدید، طبیعت را از آن حیث که قابل اندازه‌گیری است اعتبار می‌کنند و بعبارت دیگر حدود صورت و همی به طبیعت و اشیاء طبیعی می‌دهند و باین طریق است که تصرف در طبیعت میسر می‌شود و این تصرف منفک از علم جدید نیست. صدرالدین شیرازی با دقت نظری که دارد توجه کرده است که عموم افراد بشر بیش از مفاهیم جزئی ادراک نمی‌کنند و ادراک معنای کلی از عهده هر نفسی بر نمی‌آید جز اینکه غالباً خیال منتشر را بامعنی کلی خلط می‌کنند. یکی از موارد این خلط را در بحث‌هایی که درباره کلیت علم جدید می‌شود می‌توان یافت. این علم بامعانی کلی سروکاری ندارد و آنچه در عام جدید کلی دانسته می‌شود، خیال منتشر است.

در علم جدید کلی لفظ است و نومی نیست‌های جدید باین اعتبار که تنها شناسائی معتبر را شناسائی علمی (بمعنی علم تحصیلی جدید) می‌دانند، در نومیالیسم خود محققند زیرا اگر علم منحصر به علم تحصیلی جدید است کلی، چیزی جز لفظ یا تصور جزئی مبهم و اجمالی که با کلی شباهت دارد و با آن مشتبه می‌شود، نیست. این تذکر اجمالی لازم بود تا دانسته شود که

وقتی از قانون علمی و کلیت احکام در علم جدید بحث می‌شود، این کلی و کلیت چه معنی دارد. اینک باید از ماهیت و ذات علم جدید پرسش کنیم. قبلاً گفتیم که علم جدید از سنخ علم اعتباری است پس بینیم مراد از علم اعتباری چیست^۱.

استادان معاصر فلسفه اسلامی آقایان طباطبائی و مطهری تحقیقی در باب علم اعتباری دارند که در عین اختصار جامع بنظر می‌رسد بنظر این دو بزرگوار در ادراک اعتباری آنچه ادراک می‌شود معانی و همی است و ۱- این معانی در طرف توهم مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند ۲- مصادیق تازه تاجائی که دواعی موجودند دارای این حدود هستند و با ازمیان رفتن دواعی از میان می‌روند ۳- هر یک از این معانی و همی روی حقیقتی استوار است یعنی هر حد و همی را که بمصادق می‌دهیم مصادق واقعی دیگری نیز دارد ۴- این معانی و همی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت که اگر یکی از این معانی و همیه را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی یعنی لغو و بی‌اثر خواهد بود پس این معانی هیچگاه لغو نیست ۵- این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرد و گفت عمل نامبرده اینست که با عوامل احساسی حدچیزی را بمنظور ترتیب آثاری که ارتباط، با عوامل احساسی خود دارند بچیز دیگری بدهیم ۶- این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و با اصطلاح منطق یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقه در مورد این معانی و همیه مثل بسدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود ۷- ممکن است این معانی و همیه را اصل قرارداد و معانی و همیه دیگری را از آنها بسازیم و بواسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز) علامه طباطبائی بعد از بیان اوصاف علم اعتباری می‌نویسند: «با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود باینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط بساختمان ویژه اش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاصی به احساسات مزبور داشته و بعنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و بسا بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و بسا نتایج مطلوبه زائل و متبدل شود...» استاد محشی آقای مطهری در حواشی کتاب اصول فلسفه توضیح می‌دهد که مفاهیم اعتباری از آن جهت که فرضی و قراردادی هستند و ما بحداء خارجی ندارند صرفاً بداعی و اختراعی نیستند و اذهان با یک قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق

۱- علم و ادراکات اعتباری اعم از اخلاق و سیاست مدن و شریعت و شعر و بطور کلی علوم عملی و شعری در طبقه بندی ارسطوس و وقتی می‌گوییم علم امروز علم اعتباری است تصور نشود که این علم فی‌المثل از نوع شعر است علم جدید علم خاصی است و از حیث ذات و ماهیت با علوم قدیم اعم از علوم حقیقی و اعتباری تفاوت دارد و مانعی ندارد که علوم و ادراکاتی از یک سنخ باشند و از حیث ماهیت متفاوت باشند چنانکه ماهیت شعر با ماهیت اخلاق متفاوت است.

۲- اصول فلسفه یاروش رئالیسم صفحات ۱۴۸ تا ۱۶۰ و حواشی آن.

نمی‌کنند... زیرا قوه مدر که چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته یا نداشته باشد و خلاصه هیچیک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را بذهن توجیه کنیم بلکه این ادراکات اعتباری مبتنی بر حقیقتی است که ما برای وصول بمنظور استفاده‌های عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و خلاصه آنکه ذهن در ادراکات حقیقی باقتضای تمایلات درونی و احتیاجات زندگی تصرفاتی می‌کند. نکته بسیار مهمی را که آقای مطهری متذکر شده‌اند اینست که در مقدمات برهان بین موضوع و محمول این مقدمات چه نسبتی باید برقرار باشد تا بتواند حقیقتی را معلوم سازد و سه شرط ذاتیت و ضرورت و کلیت را ذکر می‌کنند و معتقدند که جمهور منطقیین و فلاسفه اسلامی این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده‌اند (البته متذکر می‌شوند که ابن سینا در منطقی شفا و نصیر الدین طوسی در منطقی تجرید و در اساس الاقتباس بان اشاره کرده‌اند) و همین تغافل منشاء لغزشهای زیادی شده است. دانشمندان جدید نیز که بمسائل منطقی اهمیت شایانی داده‌اند باین طرز و روش وارد و خارج نشده‌اند» و بالاخره می‌نویسند: «... در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری بایک مفهوم حقیقی و بایک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد... و ما نمی‌توانیم بادلیلی که اجزاء آنرا حقایق تشکیل داده (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم بادلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری نتیجه بگیریم... در مورد علم اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نموده و... یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات بکار برده می‌شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار عقلی است مصالح و اهداف قوه عقلی را باید در نظر داشت و همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک نفر بشر و اعتبارات قانونی که بوسیله وحی الهی تعیین می‌شود. ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس و هر چیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار کند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاص اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند. یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همان مقیاس لغویت و عدم لغویت است. (چون استادان محترم با جمال بیان مطلب کرده‌اند عین مطالب ایشان تقریباً بدون تصرف نقل شده است) آیا اوصافی که برای سنخ علم اعتباری ذکر شد تماماً بر علم جدید تطبیق نمی‌کند؟ حوزه‌های مختلف فلسفی جدید غرب مثل مذهب اصالت تجربه و مذهب صلاح عملی و مذهب تحصیلی جدید و مذهب پوانکاره که بر طبق آن علم قرارداد و مواضعه است، هیچیک در حقیقت علم تحقیق نکرده‌اند، بلکه هر یک بنحوی بنا را بر اصالت علم جدید

گذاشته و حکم خود را در مورد علم بطور کلی تعمیم داده‌اند اگر در آراء آنان بساین اعتبار نظر کنیم که بطور کلی در باب حقیقت علم چه گفته‌اند اقوالشان ناقص و محدود و سطحی است اما آنچه در باب علم جدید گفته‌اند درست است در پراگماتیسم وقتی حقیقت عین صلاح عملی دانسته می‌شود نباید بر آن اشکال و ایراد وارد کرد زیرا چنین قولی اصلاً قابل اعتنا نیست معذک پراگماتیسم از این جهت محق است که حقیقت علمی در علوم رسمی دوره جدید چیزی جز صلاح و مصلحت عملی نیست این حکم در مورد مذاهبی هم که منکر علم کلی می‌شود یا علم را قرارداد می‌دانند صادق است و اگر تمام اقوال این حوزه‌ها را در مورد علم جمع کنیم کم و بیش همان اوصافی است که محققان ما در وصف علم اعتباری گفته‌اند. شاید اولین کسی که بصورت جدی اعتباری بودن علم جدید را اثبات کرد کانت بود البته بسیاری از مسائل فلسفه کانت را مخصوصاً متکلمان بطور پراکنده و بر مبنای دیگر و با مقاصد متفاوت مطرح کرده بودند منتهی تا وقتی که علم جدید بوجود نیامده بود ممکن نبود که احکام علم اعتباری بر آن تطبیق شود. کانت متوجه شد که بشر عقل و وهم را با هم اشتباه کرده است بنظر او علم طبیعت جدید علم عقلی نیست بلکه ماده آن از تجربه خارجی اخذ می‌شود و صورت را بشر به آن افاده می‌کند و صحت احکام علمی تابع اعتبار قوه و اهمه و فاهمه ماست البته کانت قائل به علم حقیقی در برابر این علم اعتباری نیست و فلسفه قرون وسطی و بطور کلی هیچ مابعدالطبیعه عقلی را نمی‌پذیرد و اصولاً به علمی که احکام آن برهانی باشد قائل نیست بدیهی است که کانت با این قول، علم جدید را تخطئه نمی‌کند بلکه اهمیت و عظمت آن را در وهمی بودن می‌داند پس این علم که حاصل اعتبار وهم ماست غلط نیست و اگر جز این بود علم جدید بوجود نمی‌آمد و پیشرفت نمی‌کرد زیرا کلی در علم جدید خیال منتشر یا وهم منتشر است و این خیال منتشر با قوه خیال و وهم مناسبت دارد و مورد ادراک عقل نمی‌تواند باشد. در مورد درستی احکام علم معمولاً تردید نمی‌شود؛ اما باید دید که این درستی از کجاست و ملاک درستی و نادرستی احکام علم چیست. برخلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود، مطابقت و عدم مطابقت با واقع ملاک صحت و سقم احکام علمی نیست. علم جدید و صف ریاضی عالم است و اینکه انیشتن معتقد است که این روابط ریاضی ساده تر خواهد شد، پیداست که طبیعت در واقع و نفس الامر و حتی تمثالی که مورد و متعلق علم جدید است ساده تر نمی‌شود بلکه آنچه ساده می‌شود فرمول‌ها و روابط ریاضی است که نظام و ترتیب پدیدارها با آن بیان می‌شود. البته کسانی مثل هانری پوانکاره و انیشتن و هاینبرگ که در عین اختلاف نظر، علم را نوعی بیان ریاضی عالم پدیدارها می‌دانند قائل نیستند که ملاک چنین علمی فایده عملی و موافقت با مصلحت باشد و فی‌المثل انیشتن قائل است که اگر تجربه مؤید فرمولهای ریاضی است. بدان جهت است که، نوعی سختی میان نظام طبیعت و این فرمولها وجود دارد. البته در تاریخ علم هم شواهدی وجود دارد که کشفیات ریاضی ممکن است تا مدتی در علم فیزیک مورد استفاده قرار نگیرد. مع هذا قوانین علم فیزیک از مقدمات حقیقی استنتاج نمی‌شود و برهان ندارد و درستی و نادرستی آن در مال امر به موافقت یا مخالفت با مقاصد و غایات عمل و زندگی و تصرف در طبیعت بازمی‌گردد.

این سخن هم قدری عجیب بنظر می‌رسد زیرا عادت همگانی و حتی عادت اهل علم

براین جاری شده است که علم را بی‌غرض و غایت بدانند و فواید مترتب بر علم جدید را زائد بر ذات علم و امری عرضی و اتفاقی قلمداد کنند. این امر ناشی از خلط میان ماهیت علم و نفسانیات عالم است، به این معنی که چون می‌بینند اهل علم در بند فایده نیستند و به نفس علم تعلق خاطر دارند گمان می‌کنند تصرف در طبیعت بذات علم ربطی ندارد، بلکه کسانی پیدا می‌شوند که از علم حسن استفاده یا سوءاستفاده می‌کنند. حسن بزرگ این قول اینست که با اخلاق و عادات رسمی ما مناسبت دارد و بر اساس آن می‌توانیم حب و بعض‌های خود را توجیه کنیم و کسانی را مسئول سوءاستفاده از علم معرفی کنیم و کسان دیگر را از جهت حسن استفاده مورد ستایش قرار دهیم البته علم در نفسانیات عالم بفائده نظر ندارد، اما در نفسانیات عالم علمی وجود ندارد بلکه تعلق خاطر به علم هست و پیداست که این تعلق خاطر بفائده عملی ارتباط مستقیم ندارد اما ماهیت علم جدید چیز دیگری است و اصل اساسی آن تصرف در طبیعت است غایت علم تحصیلی در ابتدای عصر جدید معلوم شده است و چنانکه گفته شد ماعلم را بقیاس با کیفیات نفسانی عالمی که عمر خود را وقف پژوهش علمی می‌کند و احیاناً نتایج عملی از آن نمی‌خواهد بی‌غایت و بی‌غرض می‌دانیم و به این معنای بدیهی به پداهت حس و وجدان توجه نمی‌کنیم که اهمیت و اعتبار علوم زمان ما به اینست که در عمل سودمند باشد و به تعبیر دیگر علم پراگماتیک است و مگر همه ما دانسته و نادانسته سودمندی علم نظر داریم و بنا بر میزان و درجه سودمندی درباره آن حکم نمی‌کنیم و حتی وقتی فلسفه را انکار می‌کنیم مستمسک اصلی ما این نیست که سود و فایده‌ای بر مباحث آن مترتب نمی‌شود.

البته حکمی که عامه مردمان در مورد علم دارند نمی‌تواند مورد استناد باشد و حتی ممکن است گفته شود که چون مردمان می‌خواهند از علم فایده عملی ببرند از آن در این طریق استفاده شده است. جای انکار نیست که عامه مردمان از ذات و ماهیت علم چیزی نمی‌دانند و استناد به آراء عمومی در مباحث نظری ندارد. در اینجا هم این نکته را از جهت روشن ساختن مطلب آوردیم و گر نه سیر علم جدید و علم تکنولوژیک عصر حاضر ارتباط به خواست این و آن ندارد بلکه ذات آن مقتضی استفاده عملی و ایجاد تغییر در عالم و تصرف در آنست و هیچ موردی نمی‌توانیم بیابیم که از علم و احکام علمی چنین استفاده‌ای نشود.

پس از ذکر این مقدمات یکبار دیگر پرسیم که ماهیت علم جدید چیست آنچه در باب نظر کانت گفتیم می‌تواند بما کمک کند که ذات علم را بشناسیم زیرا او از ذات علم جدید پرسش نکرده بلکه پرسش او در باب ذات عقل و فاهمه است پس ببینیم ذات علم جدید چیست و تا چه اندازه با اوصافی که برای علم اعتباری ذکر شد مطابقت دارد و وجه مغایرت آن با علوم اعتباری در نظر متقدمان چیست ذات علم جدید، پژوهش است. پژوهش چیست؟ در پژوهش معمولاً منطقه‌ای از موجود و وجهی از آن انتزاع و اعتبار می‌شود و اوصاف کمی آن بیان می‌گردد. علم فیزیک را مثال می‌زنیم اگر فیزیک جدید در ذات خود ریاضی است نه از آن جهت است که طبیعت بالذات صورت ریاضی داشته و تابع احکام ریاضی باشد بلکه این علم از آن جهت ریاضی است که بشر از چهار صد سال پیش طبیعت را بصورت ریاضی اعتبار کرده است و می‌دانیم که هر چه خارج از این اعتبار باشد و نتوان آن را اندازه‌گیری کرد، در علم

جدید جایی ندارد و مورد و متعلق علم نیست در واقع وقتی در علم جدید از پدیدارهای طبیعت سخن گفته می‌شود کمّی بودن بعنوان صفت ذاتی این پدیدارها مأخوذ است بعبارت دیگر درستی و صحت کشف طبیعت بصورت ریاضی، از جهت دقت کمّی و عددی آن نیست، بلکه برعکس دقت عددی و ریاضی از آن جهت اهمیت پیدا کرده است که متعلق علم و آنچه پدیدار طبیعت خوانده می‌شود بعنوان امری که قابل اندازه‌گیری است اعتبار شده است.

صفت دیگر پژوهش علمی اینست که بر طبق روش معین صورت می‌گیرد و این خصوصیت با خصوصیت اول ملازمت دارد و در واقع نتیجه آنست، زیرا روش پژوهش، مستقل از نحوه اعتبار مسائل علم نیست. دانشمند پژوهنده که در ابتدای سیر علمی بشرح فرضیه‌می‌پردازد، آن قسم از ظهورات طبیعت را در فرضیه خود منظور و ملحوظ می‌کند که قابل محاسبه است. در اینجا باید به نکته دیگری توجه کرد و آن اینکه علم فیزیک اگر صورت ریاضی نداشت نمی‌توانست تجربی باشد^۱ فرانسیس بیکن که در مورد تجربی بودن علم جدید اصرار می‌کرد متوجه این نکته نبود. اما دکارت اجمالاً می‌دانست که علم جدید باید در صورت ریاضی تحقق پیدا کند. در واقع وجه ممیز علم جدید و علم قرون وسطی و علم یونانیان صرفاً در این نیست که علم قدیم نظری بوده و علم جدید تجربی است. زیرا متقدمان هم بکلی از تجربه و علم تجربی غافل نبوده‌اند. این قول خیلی شایع است که قدما از روش تجربی بی‌خبر بوده‌اند و به قیاس و استدلال قیاسی اکتفا می‌کرده‌اند و تا حال بدین منوال بود علم پیشرفت نکرد اما از وقتی که بشر روش تجربی را آموخت، علم و تمدن در راه ترقی سریع افتاد. این قول با وجود ظاهر موجهی که دارد بی‌اساس است و هیچ نکته‌ای را برای ما روشن نمی‌کند. حتی موجب می‌شود که از اهمیت علم تجربی پرسش نکنیم. علم تجربی امروز شباهتی به علم نظری دارد و این شباهت موجب شده است که بینونت میان علم قدیم و علم تحصیلی جدید کمتر مطرح شود. صرف تجربی بودن علم جدید باعث پیشرفت آن نشده است. اصلاً تا وقتی که بشر موجود را باعتبار اینکه قابل محاسبه است تلقی نکرده بود. تجربه و علم تجربی معنی و نتایج دیگری داشت. چنانکه در گذشته هم تجربه و علم تجربی بوده است. اما اهل علم حتی طیبیان تصرف در طبیعت نمی‌کردند و حال آنکه در علم تجربی جدید، طرح فرضیه با تصرف در عالم مناسب است. پس نباید تصور شود که غرض علم، بطور کلی کشف حقیقت است. احکام علمی مطابقت با واقع و نفس الامر هم ندارد بلکه بیان ریاضی نسبت پدیدارها بصورتی است که در فرضیه علمی اعتبار می‌شود. فی‌المثل وقتی می‌گوئیم اجسام در فضای خالی با سرعت مساوی سقوط می‌کنند در باب نفس واقعیت جسم و هوا و سرعت چیز می‌نگفته‌ایم و اصلاً این حکم، حکم کلی نیست. در این حکم تصویری که از جسم داریم صورت وهمی یا خیال منتشر است. مهمتر آنکه این قضیه مثل غالب قضا یا علمی قضیه شرطی است و مفاد آن اینست که اگر فضائی را از هوا خالی کنیم سرعت سقوط اجسام مساوی می‌شود. این حکم، وصف هیچ واقعیتی نمی‌کند (البته اگر واقعیت را بمعنی نفس الامر بدانیم) بلکه صرفاً

۱- عکس این قضیه هم صادق است، یعنی اگر فیزیک جدید تجربی نبود صورت ریاضی هم نمی‌توانست داشته باشد. در واقع این دو صفت علم جدید متلازم است.

اعتبار تکنیک دارد. اگر بشر طبیعت را بنحوی که در علم جدید تلقی می‌شود در نظر نمی‌آورد، اصلاً این علم بوجود نمی‌آید و ترقی بمعنی جدید آن هم مطرح نمی‌شود. در واقع بشر می‌بایست عقل و فاهمه (واهمه) را باهم اشتباه و خلط کند تا علم و تمدن جدید غربی بوجود آید. چگونه بشر عقل و فاهمه را باهم خلط و اشتباه کرده است؟

این مطلب را بصورتی غیر از آنچه کانت گفته است بیان می‌کنیم. در نظر فلاسفه یونانی و اسلامی قوه ادراک اشیاء چنانکه هستند، عقل نظری است و عقل عملی قوه تمیز نیک و بد و سود و زیان است (میدانیم که کانت معانی جدیدی از این اصطلاحات مراد کرده است). این تمیز میان عقل نظری و عقل عملی اختصاص به فلاسفه دارد، چنانکه متکلمان اسلام از عقل بطور کلی معنایی قریب به عقل عملی اراده می‌کردند و همین عقل است که تعبیر به عقل معاش و عقل کار افزا و عقل اعداداندیش شده است و این خلدون آن را دارای دو صورت عقل تمیزی و عقل تجربی می‌داند.

در دوره جدید تمایل بر این بوده است که عقل را منحل در عقل سلیم و عقل جزوی کنند و شناسائی امور و اشیاء را هم بعهد عقل عملی که بصورت تازه‌ای ظهور کرده است بگذارند، والا دکارت نمی‌توانست بگوید که هیچ‌چیز مانند عقل به تساوی میان آدمیان قسمت نشده است. پس بطور کلی بجای اینکه بگوئیم در تاریخ جدید غربی، عقل و فاهمه - با هم اشتباه شده است، شاید بتوان گفت که عقل نظری را با عقل معاش و عقل جزوی که صورتی از عقل عملی است خلط کرده‌اند و وجود بشر و عقل معنای تازه‌ای پیدا کرده است. پیداست که وضع فلسفه غرب بی‌ارتباط با این تحول نبوده و پیدایش علم جدید و مذاهب فلسفی پوزیتیویسم و نئوپوزیتیویسم و اصالت منطق و پراگماتیسم و اصالت علم و... فرع بر آنست اما بحث در باب ماهیت علم چه ربطی به وضع تاریخی تفکر قوم ایرانی دارد؟ مایشتر به این قبیل مباحث نیاز داریم. زیرا محقق غربی بفرض آنکه به تفصیل در این معانی وارد نشده باشد، تذکر اجمالی به سیر و بسط فلسفه و تمدن دارد ولی ما در زمان و در سیر تفکر خود ارتباطی با این تحول نداشته‌ایم و اگر اطلاعی داریم، اطلاع ما از نتایج است و به تعبیر امروزیها ما مصرف‌کننده حریص علم تکنولوژیک شدیم بدون اینکه بتوانیم آنچه را که در غرب گذشته بود و می‌گذشت از نزدیک و به آزمایش وجدان دریا بیم. و چون نظام عقل ما گسیخته شده بود و با چشم و گوش تعقل می‌کردیم، تماشاگر صحنه چشم-بندی علم و تمدن غرب شدیم و نتوانستیم از حد تحسین عجائب و غرائبی که در صحنه دیده بودیم بگذریم و اگر گذشتیم در علم متفنن شدیم؛ جز این هم نمی‌توانست بشود. در غرب علم بود و مردم علم پرست شدند ما بسی خیر از علم بودیم و آن را مطلق انگاشتیم و بجای تحصیل علم به تعظیم پرداختیم و بقدری در این تعظیم و تبجیل افراط کردیم که فرصت تعلیم و تعلم نماند و نیازی هم بدانستن حس نکردیم. البته این تعظیم جدی و حقیقی نبود. زیرا اگر واقعاً دوستدار دانائی بودیم اینهمه حرف نمی‌زدیم و به علم رومی‌کردیم؛ در این صورت بامشکلات و دشواریهای راه علم و علم‌آموزی آشنا می‌شدیم و علم هم در تمدن ما مقامی پیدا می‌کرد و لاجرم انس و آشنائی اجمالی با آن پیدا می‌کردیم. اما اکنون علم جدید در نظر ما

همان چیزها نیست که در دانشکده‌ها می‌آموزند و نمی‌دانیم معلمان بیش از آنچه یاد گرفته‌اند می‌آموزند یا نه. در این وضع پرسش از ماهیت علم جدید برای ما اهمیت اساسی دارد و ضروری است.

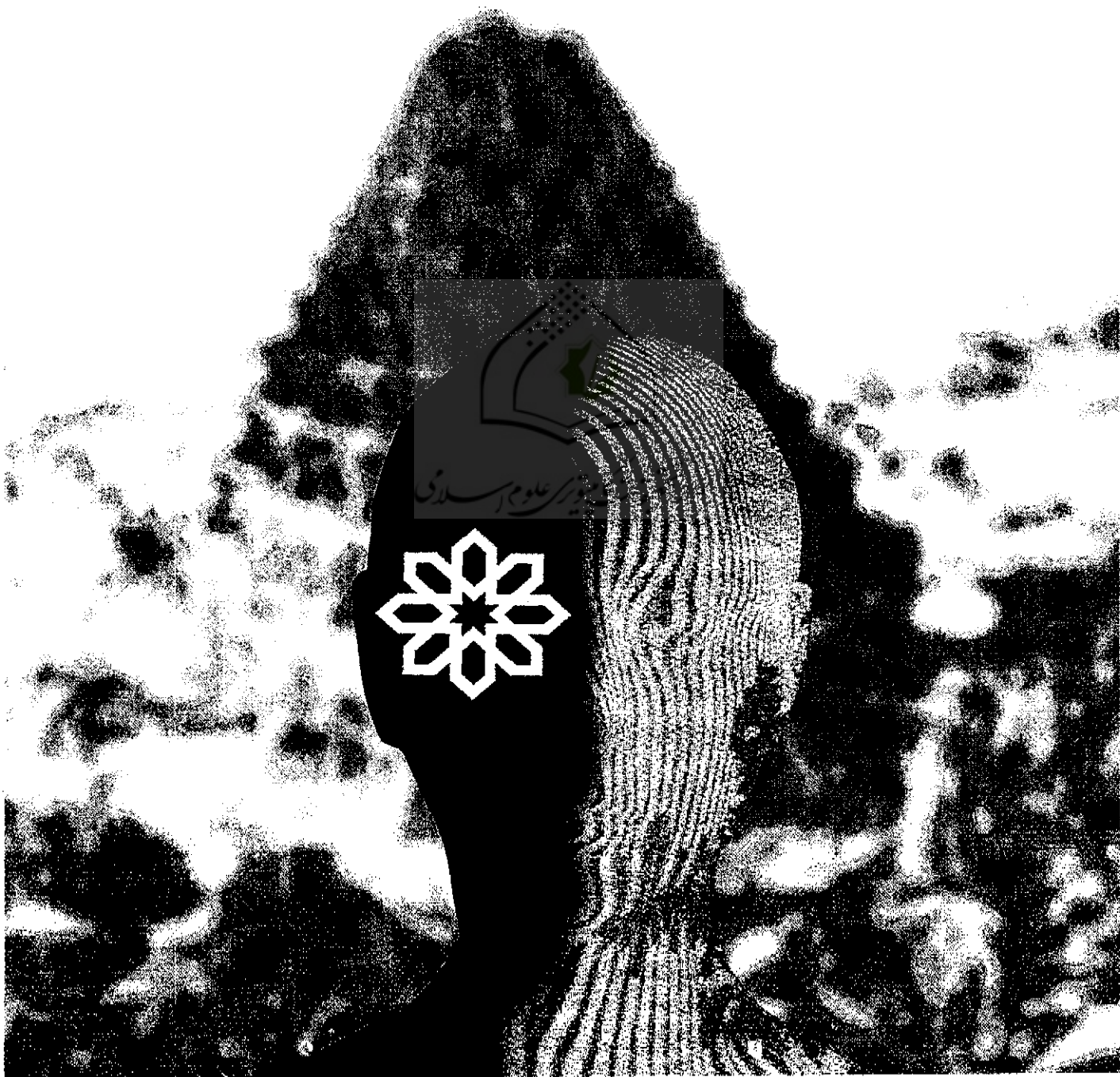
ارباب نظر می‌توانند بحث کنند که آنچه در این مقاله در باره علم گفته شده است در میزان تحقیق چه وزن دارد اما یک چیز محقق است و آن اینکه ما باید راه را از نو آغاز کنیم و شاید لازم باشد که خود راه را بیاییم و در هر صورت از پرسش در باب معنی و ماهیت علم و تمدن جدید غربی بی‌نیاز نیستیم. اهل فلسفه در مغرب زمین حتی بدون طرح این مسأله می‌توانند به تحقیق فلسفی بپردازند. زیرا معنی کلمات و اصطلاحات فلسفی کم و بیش برای آنها مشخص و معلوم است استادان فلسفه اسلامی هم تا وقتی در متن این فلسفه بحث می‌کنند به مشکلی بر نمی‌خورند اما اگر بخواهند به تطبیق و قیاس آراء فلسفی غربی و اسلامی بپردازند، در وهله اول باید متذکر به اختلاف مبانی و معنایی تعبيرات و اصطلاحات باشند و این اختلاف را روشن سازند؛ زیرا خواننده امروزی فی‌المثل از الفاظ بشر و انسان و عقل و علم و ذهن و ... معانی متداول آنرا درک می‌کند یا هیچ معنایی در نمی‌یابد و در هر صورت آن دریافت و درک هم مبهم است. پس نگوییم که ما به فلسفه و تفکر غربی نیاز نداریم؛ زیرا تا در باب علم و تمدن و فلسفه غربی تأمل نکنیم مَقهور آن هستیم و ای بسا که به آثار تفکر گذشته خود نیز صورت غربی می‌دهیم و این امر موجب تشدید پریشانی و آشفتگی در تفکر و حتی عین پریشانی و آشفتگی است. اگر در این نوشته، اشاره به ماهیت علم غربی شده است، قبل از آنکه غرض اثبات چیزی باشد، مقصود اینست که این علم را مطلق نینگاریم. زیرا تا وقتی که چنین تصویری داریم تفکر محال است. ممکن است آنچه در باب علم و تمدن غربی گفته شد مورد چون و چرا و ایراد و اشکال قرار گیرد اما بهر حال طرح مسأله را نمی‌توان بی‌مورد انگاشت. رد و اثبات علم جدید قبل از اینکه این مسأله جداً مطرح شود هیچ معنا و حاصلی ندارد. می‌بینیم که ما در قیاس با اهل فلسفه اروپا و غرب مشکل مضاعف داریم. آنها با تذکر اجمالی نسبت به اصول و مبادی می‌توانند محقق فلسفه باشند؛ زیرا تحقیق فلسفی ادامه تفکر چهارصد ساله غرب است و حال آنکه ما یک راه بیشتر نداریم و آن اینست که برای نجات از استیلای غرب باید نسبت بوضع تاریخی خود در ارتباط با گذشته از یکسو و با تمدن غربی از سوی دیگر، تذکر و خودآگاهی پیدا کنیم و تا پشت به تفکر داریم این تذکر و خودآگاهی حاصل نمی‌شود. غرب هم برای تفکر نیازمند به هم‌زمانی با متفکران قبل از سقراط است و از طریق این هم‌زمانی باید آشنای سرمتفکران شرق شود. اما راه ما برخلاف آنچه غالباً تصور می‌شود صعب‌تر است و اینکه می‌بنداریم با متفکران گذشته خود تماس داریم، طی طریق را دشوارتر می‌کند. گذشته تفکر و تفکر گذشته، در حجاب تفکر غربی بلکه در زیر صورت ظاهر پرستی غرب و صورت‌های ظاهری فلسفه غربی پوشیده شده است و این حجاب را باید با آشنائی نسبت به تفکر غربی برداریم و مختصر بگوئیم که بدون توسل به تفکر اسلامی اعم از فلسفه و علم کلام و تصوف هم نمی‌توان این حجاب را برداشت اما در این قول نه تنها دور صریح بلکه نوعی تمحیل بنظر می‌رسد زیرا ظاهراً مضمون آن اینست که برای انس و آشنائی با متفکران گذشته

باید با آنها انس پیدا کرد. وقتی مطلب را به این صورت بیان کردیم دیگر دور و تمحل هم مطرح نیست بلکه تکسرا معلوم می‌شود؛ اما در واقع تکرار معلوم نیست. انس ما با تفکر گذشته بدون تذکر نسبت به وضع تاریخی و آشنایی با سیر تمدن و تفکر غربی میسر نیست و تفکر غربی را بدون رجوع به سوابق تاریخی تفکر نمی‌توان باز شناخت. اگر گفته می‌شد که علم و اطلاع به یکی از دو امر باید مسبق به علم نسبت به دیگری باشد، این سخن محال بود. اما بحث در علم و فضل نیست؛ بلکه ادراک نسبت حقیقی میان دو تمدن و دو دوره تاریخی مطرح است که جز بهدایت نور تفکر باز شناخته نمی‌شود اینست که وضع و مقام ما در تاریخ جدید هم وضع و مقام خاصی است؛ یعنی نباید تصور شود که مادر مرتبه و مقام پائین یا متوسط تمدن غربی هستیم. اگر تاریخ غرب می‌تواند با تحقیق فلسفی و بمدد مایه تفکری که دارد سیر و بسط عادی خود را ادامه دهد، راه ما دشوارتر است. زیرا باز نزدیک شدن تمدن غربی پایان سیر خود، دیگر این تمدن مقتدا و مرجع تقلید هم نمی‌تواند باشد و در نتیجه تقلید از آن هم منتفی می‌شود. این زمزمه‌ای که در باب انحطاط غرب می‌شود، بیجان نیست. اما متوجه باشیم که اگر وضع تمدن غربی می‌تواند ما را بخود آورد که از تقلید کور کوران دست برداریم تفکر و اجتهاد هم برای ما تحصیل حاصل نیست و فی‌المثل آدم معمولی غربی را با مولوی و حافظ و صدرای شیرازی قیاس نکنیم و از این قیاس مع الفارق نتیجه نگیریم که ما اهل تفکریم و غربی از تفکر دور است. آنچه در باب آثار و عوارض انحطاط غرب گفته می‌شود، اثبات مزیتی برای ما نمی‌کند. این راهم بدانیم که نفی غرب موجب رهایی از قهر و غلبه تمدن غربی نمی‌شود، وای بسا که احياناً بسود قاهر و غالب تمام شود. البته در سالهای اخیر مختصر توجهی به‌ما اثر گذشته پیدا شده و تحصیل فلسفه هم قدری صورت جدی بخود گرفته است. مع‌هذا آنچه محرز است اینکه مانه انسی با تفکر گذشته خود داریم و نه تفکر غربی را درست ادراک کرده‌ایم. ما کمتر اهل طلب هستیم و حتی وقتی اظهار علاقه به دانائی می‌کنیم بیشتر قصد تفنن داریم. جهت این امر چیست؟ در جواب دادن عجله نکنیم و پرسش فلسفی را با سخنان معمولی هر روزی پاسخ ندهیم.

اگر نفی و انکار فلسفه لازمه سیر و بسط علم جدید است و این علم کسه مبتنی بر فلسفه است، اساس خود را نفی می‌کند. چرا در غرب که زادگاه علم تحصیلی است، کمتر به فلسفه بی‌اعتنایی می‌شود؟ تردید نیست که در غرب مخالفت با فلسفه شدید است؛ اما مخالفت بایی اعتنائی فرق دارد؟ در غرب شبه فلسفه‌هایی وجود دارد که ضد فلسفه است ولی ما با فلسفه مخالفت نمی‌کنیم؛ زیرا مخالفت با فلسفه آسان نیست. امثال غزالی و امام فخر رازی که با فلسفه مخالفت کردند، اهل تحقیق بودند. ولی امروز به چه مناسبت و بر چه اساسی با فلسفه مخالفت می‌کنیم؟ ما مخالفت نمی‌کنیم، بلکه فلسفه را دوست نمی‌داریم و بآن بی‌اعتنا هستیم و این بی‌اعتنایی از جمله عوارض نفسانی قومی است که در طریق اخذ علم تحصیلی جدید هم چندان توفیق نداشته و بخیالی از آن دل‌خوش کرده و قانع بوده است. چه خوب است که در این حکم خطا کرده باشیم و خلاف آن اثبات شود بشرط آنکه مخالف خطا به ایراد نکند؛ زیرا ایراد خطا به این ادعای مرا اثبات می‌کند که عصر ما عصر خطا به است.

ویتگن اشتاین متفکر زبان

رضا داوری اردکانی



برتراند راسل در مورد فیلسوفان معاصر خود سخنان خواندنی و شنیدنی بسیار دارد و شاید آنچه درباره ویتگن اشتاین گفته است اهمیت بیشتر داشته باشد. من معتقد نیستم که میان فلسفه یک فیلسوف و زندگی او مناسبت ضروری وجود داشته باشد و اگر مناسبتی باشد بیشتر یکطرفه است یعنی این فلسفه است که نحوه زندگی بعضی فیلسوفان را معین کرده است و نه بالعکس.

ویتگن اشتاین هرگز زندگی عادی نداشت. او همواره در حال تأمل و تفکر بود و هر چند فیلسوفانه زندگی نکرد، همه زندگیش را فلسفه پر کرده بود. دوستان و آشنایان او نقل کرده‌اند که ساعت‌ها در جایی می‌نشست و به یک نقطه نگاه می‌کرد و به آنچه در اطراف او می‌گذشت هیچ توجهی نداشت. ودمهتا از قول راسل نقل کرده است که «روزی از او (مور) پرسیدم بهترین شاگردش کیست. جواب داد ویتگن اشتاین. پرسیدم چرا؟ جواب داد برای اینکه برتراند عزیز - او تنها شاگرد من است که همیشه متحیر به نظر می‌رسد. راسل خنده‌ای کرد و ادامه داد این حرفش عجب حرف زیبایی بود! بسیار زیبا و ضمناً چه خوب هم خصوصیات خودش را نشان می‌داد و هم خصوصیات ویتگن اشتاین را.» اینکه ویتگن اشتاین همیشه حیرت زده بود، حقیقت داشت. بعد از اینکه پنج ترم شاگرد من بود روزی پیش من آمد و گفت جناب استاد لطفاً بفرمایید من آدم نادانی هستم یا خردمند؟ گفتم ویتگن اشتاین برای چه می‌خواهی بدانی؟ که شاید البته سؤال من سؤال خیلی پرمهری نبود. جواب داد اگر نادان باشم می‌روم هوانورد می‌شوم، اما اگر خردمند باشم فیلسوف می‌شوم. به او گفتم موضوعی برایت تعیین می‌کنم. در تعطیلات، تحقیقی راجع به آن انجام بده تا بگویم. وقتی برگشت اولین جمله نوشته‌اش را خواندم و گفتم ویتگن اشتاین بدان که فیلسوف می‌شوی. کافی بود همان یک جمله را بخوانم تا به این نتیجه برسم. نمی‌دانید وقتی رساله منطقی - فلسفی‌اش چاپ شد چقدر مرا به هیجان آورد. البته امروز دیگر آنچنان نظر مثبتی به آن ندارم ولی در آن زمان نظریه‌اش دایر بر اینکه هر قضیه تصویری از دنیاست فوق‌العاده جالب توجه و ابتکاری بود. ویتگن اشتاین در واقع مخلوطی بود از تولستوی و پاسکال ... (ودمهتا: فیلسوفان و مورخان، ترجمه عزت‌الله

فولادوند، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۹، صفحه ۵۱ و ۵۲) ویتگن اشتاین مثل ارسطو و کانت زندگی نکرده است که به آسانی بتوان از شرح زندگیش گذشت. به خصوص که هیچکس به استناد خلق و خو و رفتار و کردار ارسطو و کانت به فلسفه ایشان خرده نگرفته است. به ویتگن اشتاین هم خرده نمی‌گیرند که چرا رفتارش معمولی نبوده است. اما گاهی می‌پرسند آیا افکار و آرایشی که داشت او را به تنهایی و انزوا کشانده بود یا تنهایی و انزوا طلبی را باید مقتضای تأمل و تفکر دایم (که نتیجه‌اش در آراء و آثار او پیداست) دانست.

بعبارت دیگر آیا ویتگن اشتاین طبعاً تنها و منزوی و مردم‌گریز و به تعبیری نه چندان سنجیده، بیمار بود و افکار و آرای او از بیماریش سرچشمه می‌گرفت، یا تفکر و تأمل مجال زندگی عادی و معاشرت با دیگران برای او نگذاشته بود. مانعی ندارد که اشتغال دایم به تفکر را بیماری بدانند. اگر بیماری امر غیر عادی است و تفکر هم مقتضی درگذشتن از عادت است، این دو به هم شباهتی پیدا می‌کنند. اما شباهتی ظاهری زیرا نه هر چه غیر عادی است بیماری است و نه هر امر غیر عادی با تفکر مشتبه می‌شود. منتهی در مورد خاص ویتگن اشتاین، وضع روحی و اخلاقی خاصی با اشتغال دایم به فلسفه قرین شده است و عجب نیست اگر این پرسش مطرح شود که نکند میان بیماری (یا بلوغ) و فلسفه مناسبت و سر و کاری باشد.

این قبیل پرسش‌ها در مورد نیچه و کی‌برکگارد و هولدرلین و بسیاری از شاعران و نویسندگان هم، پیش آمده است. اما در مورد ویتگن اشتاین مسئله صورت خاص دارد زیرا ما می‌توانیم آثار او را بخوانیم و اگر خلق و خو و نحوه زندگی صاحب آن را ندانیم هرگز بخاطرمان خطور نکند که نویسنده آن مطالب احوال غیر عادی و زندگی عجیب داشته است. نوشته‌های او از چنان نظم و دقت فنی برخوردار است که خواننده بی‌اطلاع از فلسفه و دور از عالمت فکر در هیچ جای آن اثر بلوغ نبیند و اگر مطالب او را دشوار بباید بیشتر احتمال دارد که درک نکردن را به قصور فهم یا کمی اطلاع خود نسبت دهد و نه به سستی و بی‌بنیادی رأی ویتگن اشتاین. پس چرا اصلاً به زندگی ویتگن اشتاین می‌پردازیم و زحمت زیادی برای

ویتگن اشتاین هیچ وقت سخنی نگفت که حاکی از طاق شدن طاقتش در زیر بار واردات تفکر باشد

فلسفه میراث پدر و مادر او نبود. شاید چیزی که از پدر و مادر در او وجود داشت، انتخابهای او را معین و محدود کرده بود یا درست‌تر بگویم ویتگن اشتاین با طبع و مزاجی به دنیا آمده بود که بعضی راهها را آسان و آسان‌تر می‌توانست پیش گیرد و ببیناید و در بعضی راهها نمی‌توانست وارد شود. اگر به الفاظ پرسش او از راسل توجه کنیم می‌توانیم بگوییم که روشن‌ترین راه پیش پای او در هنگام طرح پرسش، راه فلسفه بود. راه فلسفه با راه زندگی عادی چه نسبت دارد. این دو، در راه متفاوت است. اما معمولاً به آسانی از اولی به دومی می‌توان رفت. مگر اینکه فیلسوف به راهی که در زیر پای او و در پایین قرار دارد کاری نداشته باشد و بتواند از آن چشم‌پوشد. ویتگن اشتاین به راه زندگی عادی چندان اعتنا و علاقه نداشت. اما اگر بگویند هیچ فیلسوفی نمی‌تواند به آن علاقه داشته باشد، راست می‌گویند. فلاسفه از فطرت اول به فطرت ثانی (تعبیر ملاصدرا) سیر می‌کنند و اگر بسته فطرت اول و راه زندگی عادی بودند، فطرت ثانی و سیر در راه تفکر را تاب نمی‌آوردند. یعنی آنان از راه زندگی عادی و فطرت اولی آزادند. ویتگن اشتاین نه فقط از آن تعلقات آزاد بود بلکه اصلاً رغبتی به آن نداشت و لازم نبود برای آزادی از آن جهد کند. شاید حتی این بی‌علاقگی قبل از ورود ویتگن اشتاین به عالم فلسفه در وجود او زمینه و سابقه داشته است و اگر او به فلسفه رو نمی‌کرد معلوم نبود چه بر سرش می‌آمد. من گمان می‌کنم فلسفه، زندگی ویتگن اشتاین را حفظ کرده است. اگر روان‌شناسی و نفسانیات ویتگن اشتاین منشأ فلسفه می‌شد برادران و خواهران او هم می‌بایست فیلسوف شوند. فلسفه با روان‌شناسی و نفسانیات خاصی مناسبت دارد. اما از این مناسبات ناشی نمی‌شود.

قبلاً اشاره کردم که در آراء و افکار ویتگن اشتاین هیچ چیز وجود ندارد که ما را به شناخت احوال نفسانی صاحب آن دلالت کند. حتی شاید کسانی که صفت نابغه را به این فیلسوف نسبت می‌دهند اگر از زندگی‌اش خبر نداشتند، از نبوغ او هم چیزی نمی‌گفتند. ولی اکنون نمی‌توان نبوغ ویتگن اشتاین را انکار کرد زیرا همه

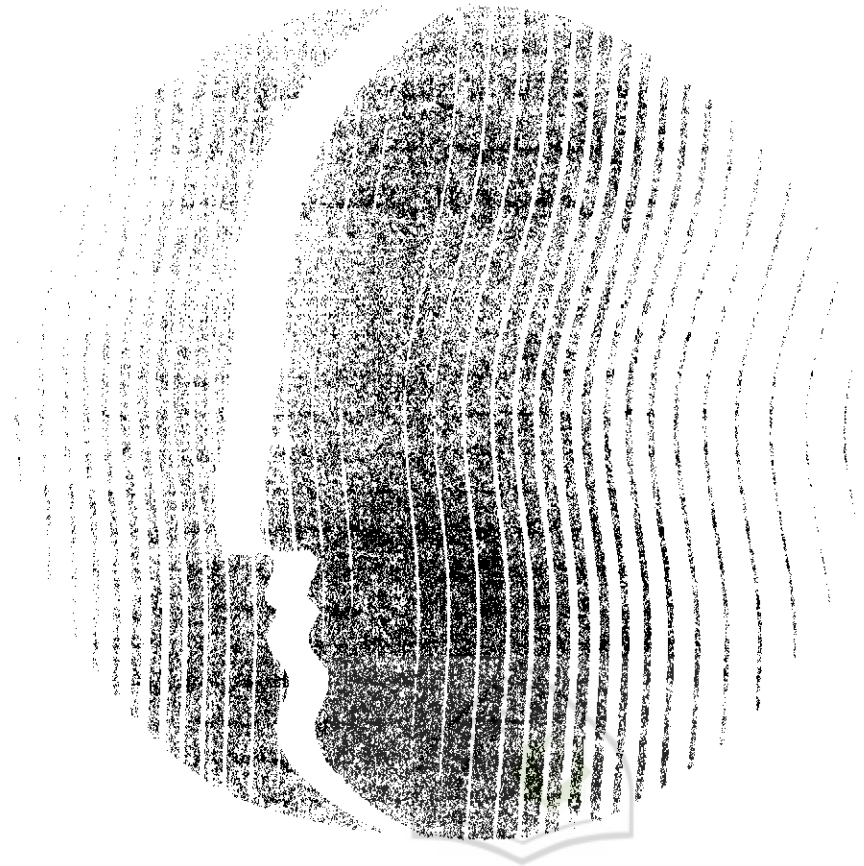
خودمان درست می‌کنیم. سری را که درد نمی‌کند دستمال نمی‌بندند. اگر اندیشه ویتگن اشتاین به روان‌شناسی او ربطی ندارد (که هیچ فلسفه‌ای تابع روان‌شناسی فیلسوف نیست) چرا زحمت بیهوده می‌کشیم و بحث می‌کنیم که اگر ویتگن اشتاین احوال عادی داشت، دنبال کار مهندسی خود می‌رفت و با مکتب و ثروتی که از پدر به او ارث رسیده بود در آسایش زندگی می‌کرد. اگر ویتگن اشتاین کار مهندسی را دنبال کرده بود ممکن بود که یک مهندس طراح بزرگ شود. اما اکنون ویتگن اشتاین فیلسوف است و اگر ما صرف‌نظر از تعلقات فکری، مقام او را از جهت نفوذ و تأثیری که در تفکر معاصر داشته است بسنجیم شاید حق را به کسانی بدهیم که او و هیدگر را دو فیلسوف بزرگ قرن بیستم دانسته‌اند. چیزی که فلسفه ویتگن اشتاین را به زندگی او پیوند می‌دهد، همان تصمیمی بود که گرفت و با آن چنانکه در روایت راسل دیدیم از عالم مهندسی به فلسفه رو کرد. اینکه طبع و مزاج او با کار آرام و منضبط مهندسی نمی‌ساخت و به این جهت از آن دست کشید سخن درستی نیست. به خصوص که اگر کسی چنین بگوید به فلسفه ظلم کرده است. گویی فلسفه مقام متانت و دقت نیست. اتفاقاً در فلسفه استواری و دقتی لازم است که همه کس آن را تاب نمی‌آورد. ویتگن اشتاین بار سنگین را بر زمین نگذاشت که سبکیار باشد. او بار بزرگتری را برداشت و اتفاقاً طاقت برداشتن آن را هم داشت. اگر نیچه احساس می‌کرد که هجوم بارقه‌های تفکر او را از پا درآورده است، ویتگن اشتاین هیچ وقت سخنی نگفت که حاکی از طاق شدن طاقتش در زیر بار واردات تفکر باشد. او تفکر می‌کرد و می‌نوشت و درس می‌داد و هر وقت فکرش کند می‌شد، خود را با جملاتی از این قبیل که «دوباره کودن شده‌ام» تسلی می‌داد. ویتگن اشتاین می‌توانست موسیقی‌دان شود و اگر به سوی موسیقی رفته بود یا کار مهندسی را ادامه می‌داد، بیشتر احتمال داشت که مثل برادرانش خودکشی کند. با این بیان بحثی را که می‌خواستم از آن بگذرم از سر گرفته می‌شود. زیرا این گمان غالب می‌شود که اگر سه برادر ویتگن اشتاین خودکشی کرده‌اند باید چیزی از ناسازگاری با جامعه و محیط از پدر و مادر و اسلاف به ایشان رسیده باشد. ویتگن اشتاین می‌توانست از میراث پدر چشم‌پوشد و آن را به خواهرانش ببخشد. اما ارثی که با وجود او عجیب شده بود بخشیدنی نبود و نمی‌توانست از آن خلاص شود. می‌دانیم که علاوه بر صفات و خصوصیات جسمانی بسیاری چیزها مثل هوش و ذوق و ظرافت ارثی است. ویتگن اشتاین هم اینها را به ارث برده بود. اما

راسل در بندها و سطور درخشان تراکتاتوس چیزی می‌دید که اظهار آن را از یک جوان مبهوت انتظار نداشت و ناچار آن درخشندگی را فرع نبوغ می‌دانست

مورخان فلسفه معاصر به همان اندازه که به آرا و احوال او پرداخته‌اند، زندگی او را هم زیر ذره‌بین قرار داده‌اند. اکنون بر اثر این پژوهش‌ها ما نه فقط شخص ویتگن اشتاین را می‌شناسیم بلکه بسیاری از ناگفته‌های او را هم کم و بیش می‌دانیم. ویتگن اشتاین رساله منطقی - فلسفی را در سال ۱۹۱۸ نوشت. این رساله مورد توجه راسل و حوزه وین قرار گرفت. اگر اعضای حوزه از ناگفته یا ناگفته‌های ویتگن اشتاین (که از سنخ اقوال تولستوی و کی پرکگارد بود) خبر داشتند این همه به تراکتاتوس اعتنا نمی‌کردند و راسل که از خواندن این اثر بظاهر کوچک به وجد آمده بود و قصد انتشار آن را داشت نمی‌دانست که در لابلای سطور کتاب چه حرفها و نکته‌هایی هست که او آنها را نمی‌پسندد. راسل پیشگفتار یا تقریظی برای کتاب ویتگن اشتاین نوشته بود و می‌خواست کتاب را با آن پیشگفتار چاپ کند اما ویتگن اشتاین به او تذکر داد که مضامین تراکتاتوس همان چیزی نیست که راسل دریافته است. راسل در بندها و سطور درخشان تراکتاتوس چیزی می‌دید که اظهار آن را از یک جوان مبهوت انتظار نداشت و ناچار آن درخشندگی را فرع نبوغ می‌دانست. اما در حقیقت نبوغش در این بود که می‌توانست یافته‌هایی را که در نظرش بسیار مهم و گرانبها بود، در همان وقتی که آنها را یافته بود بی‌معنی و دورانداختنی بداند و در ورای آن یافته‌ها با افقی ارتباط داشته باشد که یافته‌های بس مهم خود رو نگرداند بلکه به دست خود آنها را بشکند. این جرأت و شجاعت قدری از مزاج و طبع ویتگن اشتاین برآمده بود اما جوهر اصلی آن تفکر فلسفی بود، یعنی ویتگن اشتاین بدون تفکر نمی‌توانست یکبار فلسفه‌ای بیاورد و بار دیگر آن را در هم بشکند و چه بسا که اگر از تفکر دور می‌ماند عاجز و درمانده می‌شد چنانکه در مدت کوتاه میان دو صورت فلسفه او اگر به فلسفه باز نمی‌گشت (یعنی از عهده این بازگشت بر نمی‌آمد) شجاعت و جرأت او مورد پیدا نمی‌کرد.

ویتگن اشتاین در وین به دنیا آمد و آخرین فرزند از هشت فرزند خانواده (چهار پسر و چهار دختر) بود. همه برادران و خواهران مخصوصاً در موسیقی صاحب ذوق و

استعداد بودند. چنانکه گفتیم ویتگن اشتاین در ابتدا علاقه بسیار به آموختن مهندسی داشت و در برلین به تحصیل در رشته مهندسی پرداخت و در سال ۱۹۰۸ برای تکمیل تحصیلات خود به منچستر رفت. در مدتی که آنجا بود کتاب اصول ریاضیات برتراند راسل را خواند و به منطق و فلسفه علاقه پیدا کرد و بعد از اینکه در سال ۱۹۱۱ با فرگه ملاقات کرد تصمیم گرفت که تحصیل مهندسی را رها کند و برای حضور در درس‌های راسل به کیمبریج برود. در آن زمان راسل در تربیتی کالج کیمبریج تدریس می‌کرد. ویتگن اشتاین در سال ۱۹۱۲ به این کالج وارد شد و پنج‌نیمسال در آنجا درس خواند و در این مدت با راسل و مور و جی. ام. کینس (J. M. Keynes) محصور بود و با آنان مباحثه می‌کرد. در جنگ جهانی در ارتش اطریش با شجاعت خدمت کرد و یکبار در تیرول جنوبی به اسارت سپاهیان ایتالیا درآمد. در مدت این اسارت یادداشت‌های بسیار فراهم کرد که بسیاری از آنها را قبل از مرگ از بین برد اما تراکتاتوس را از زندان نظامی مونته کاسینو (Monte Cassino) برای برتراند راسل فرستاد. او بعد از آزادی به وین بازگشت و سپس معلمی در یک دهکده اختیار کرد. در این مدت بسیار ناراضی و ناشاد بود. چنانکه گاهی سودای خودکشی به سرش می‌زد و احساس می‌کرد که وجودش در سرایشب سقوط و تباهی است. مدتی هم به باغبانی در یک دیر مشغول شد و دو سال نیز وقت خود را صرف طراحی یک خانه برای خواهرش کرد. در این مدت با موریتس شلیک استاد فلسفه در دانشگاه وین و بعضی دیگر از فیلسوفان و ریاضی‌دانان آشنا شد و کم‌کم به سوی فلسفه بازگشت. با این تغییر احوال به کیمبریج رفت. در آنجا راسل و مور، تراکتاتوس را به عنوان رساله دکتری او پذیرفتند و ویتگن اشتاین در تربیتی کالج مشغول کار شد. وقتی ویتگن اشتاین در وین بسر می‌برد جنبش فلسفی مرسوم به پوزی تیویسم منطقی به وسیله گروهی که به اصحاب حوزه وین مشهور بودند و در رأس آنها شلیک قرار داشت در حال بسط و توسعه بود. اعضای حوزه، تراکتاتوس را با نظر احترام و تحسین می‌نگریستند و در مجالس خود آنها را می‌خواندند و شرح می‌کردند.



منازحتها که منور علوم آری

آنان آرای تراکتاتوس را با پوزی تیویسم یکی می‌دانستند. اما ویتگن اشتاین به حوزه وین پیوست، زیرا صرف‌نظر از اینکه رساله را هم نمی‌توان یک اثر پوزی تیویست دانست. ویتگن اشتاین در آن هنگام افکار دیگری در باب ریاضیات و فلسفه در سر می‌پروراند و وقتی به ترینیتی کالج رفت و تدریس خود را آغاز کرد نه فقط شیوه درس دادنش بی‌سابقه و عجیب بود بلکه مطالبی غیر از آنچه در رساله نوشته بود تقریر می‌کرد. او در بند آداب و قواعد رسمی دانشگاه نبود. لباس ساده می‌پوشید و هرگز هنگام تدریس یادداشت و نوشته‌ای نداشت بلکه مسائلی را که در هنگام تدریس به نظرش می‌رسید با دانشجویان در میان می‌گذاشت و از آنان می‌خواست که با او فکر کنند و به پرسش‌هایی که به نظرش می‌رسید پاسخ بدهند و پاسخ‌ها زمینه طرح پرسش‌های تازه می‌شد.

یادداشت‌های درس او که متعلق به سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ بود در دو کتاب به نام کتاب آبی و کتاب قهوه‌ای بعد از مرگ او چاپ و منتشر شد. در این دو کتاب تحول فکری و به خصوص علاقه او به «فلسفه روان» آشکار است. در این کتاب مباحثی درباره احساس و تخیل و فعل

ارادی آمده است. در سال ۱۹۳۹ که جی. ای. مور کرسی استادی را ترک می‌کرد قرار شد که این مقام به ویتگن اشتاین واگذار شود اما قبل از اینکه او کار خود را آغاز کند جنگ جهانی دوم آغاز شد و ویتگن اشتاین باز به جنگ رفت و در آنجا به خدمات پزشکی پرداخت اما در سال ۱۹۴۵ کار تدریس را از سر گرفت ولی نتوانست شغل استادی را بیش از دو سال تحمل کند. شاید او هم مثل کی‌یرکگارد فکر می‌کرد که شغل معلمی فلسفه، با تصنع و تکلف پیوند خورده است. ویتگن اشتاین دو سه سال آخر عمر را با بیماری سرطان بسر برد تا اینکه در ۲۹ آوریل ۱۹۵۱ در اطاق پزشک خود درگذشت. نوشته‌های ماههای آخر زندگی او در سال ۱۹۶۹ تحت عنوان «در باب یقین» منتشر شد. با اینکه ویتگن اشتاین در زمان حیات خود جز دو اثر کوچک یعنی تراکتاتوس و یک لغت‌نامه برای بچه‌ها منتشر نکرد و بسیاری از نوشته‌ها و یادداشت‌های خود را در پایان عمر سوزاند و نابود کرد. اکنون مجموعه نسبتاً عظیمی از آثار او چاپ و منتشر شده و در حوزه‌های مختلف فلسفه و علوم انسانی و منجمه در تفکر پست مدرن و مخصوصاً در قوام تفکر ژان فرانسوا

شاید بتوان گفت که فیلسوف در دوره اخیر بیشتر به روشن کردن راهها اهمیت می‌دهد و در نظرش فلسفه شأن آزادسازی دارد و نه نظریه پردازی

لیوتار اثر آشکار داشته است.

از اینها که بگذریم ویتگن اشتاین مسلماً نابغه بود. او ابتدا طرح فلسفه‌ای در انداخت که راهگشای بعضی حوزه‌های فلسفی و فیلسوفان شد و بعد که فلسفه دیگری پس‌دید آورد آنهم در فلسفه و علوم انسانی و حتی در برقراری تفاهم میان فلسفه اروپایی و انگلیسی تأثیر بسزا و عمیق کرد. این تأثیر هنوز هم دوام دارد و توجهی که فی‌المثل لیوتار فیلسوف شاخص تفکر پست مدرن به ویتگن اشتاین دارد حاکی از آن است که او می‌تواند آموزگار تفکر باشد.

اشاره شد که فلسفه اول ویتگن اشتاین در کتاب کم‌حجمی به نام رساله منطقی و فلسفی آمده است. این کتاب برای اولین بار در سال ۱۹۲۱ منتشر شد و در سال ۱۹۲۲ راسل در معرفی آن به خوانندگان انگلیسی زبان نوشت که این کتاب به اعتبار وسعت دید و عمق و گشودن چشم‌انداز وسیع، شایستگی آن را دارد که یک حادثه مهم در عالم فلسفه تلقی شود. اصل اساسی رساله این است که ساخت زبان با ساخت واقعیت یکی است یعنی زبان و جهان باید در ساختار واحد شریک باشند زیرا در غیر این صورت زبان از عهده نمایاندن جهان برنمی‌آید. فلسفه اخیر ویتگن اشتاین درست در مقابل این نظر ظاهر شده و در آن از نظر اصلی کتاب تراکتاتوس عدول شده است. در تراکتاتوس چنانکه گفتیم زبان، تصویر جهان است. ویتگن اشتاین این یافت را که قبلاً حلال مسائل می‌دانست و راسل را به وجد آورده بود مورد انتقاد قرار داد و به جای آن این نظر را پیش آورد که بدون زبان از جهان و از هیچ چیز خبری نیست. نه اینکه اشیاء در وجودشان قایم به زبان باشند بلکه مفهوم واقعیت در زبان قوام پیدا می‌کند یعنی زبان است که مفهوم واقعیت را به ما می‌دهد. لازمه نظر اول ویتگن اشتاین این بود که یک زبان بیشتر وجود ندارد و آن زبان تصویر جهان است. اخلاق و فلسفه و دین هم در زبان نمی‌کنند. در فلسفه اخیر، ویتگن اشتاین از این رأی نیز عدول کرد و گفت که زبان ساخت و صورت واحد ندارد بلکه زبانها یا بازبهای زبانی متفاوت هستند و

با این زبانهاست که روابط گوناگون آزاد میان اشخاص و مردمان برقرار می‌شود. نکته‌ای که در فهم و تفسیر فلسفه ویتگن اشتاین باید مورد نظر باشد این است که فیلسوف هرچند نظر خود را تغییر داده، نظر از زبان برنگرفته است. حتی می‌توان گفت که زبان در دوره اخیر تفکر او اهمیت بیشتر یافته است. در ظاهر، فلسفه اول ویتگن اشتاین نظم و ترتیب بیشتری دارد. حتی می‌توان آن را یک کلّ منظم و مرتب دانست و حال آنکه نوشته‌های بعدی او پاره و پاره است و صورت سلسله‌ای از ملاحظات، صفها و حدسها دارد و مسائلی را مطرح می‌کند که می‌خواهد بدون رجوع و استناد به هیچ نظریه کلی به پاسخ آن برسد. او خوانندگان خویش را نیز دعوت می‌کند که درک خود را از قید و بند نظریه‌های کلی رها سازند. شاید بتوان گفت که فیلسوف در دوره اخیر بیشتر به روشن کردن راهها اهمیت می‌دهد و در نظرش فلسفه شأن آزادسازی دارد و نه نظریه پردازی. در کتاب «وارسی‌های فلسفی» متذکر شده است که مسائل فلسفه نه با بحث و فحوص انتزاعی بلکه با نظر در کار و عمل زبان حل می‌شود. همچنین فلسفه اقتضا می‌کند که ما در کار زبان تأمل کنیم و زمینه‌های سوء تفاهم و خلط زبانها را باز شناسیم. مسائل فلسفی با فراهم آوردن اطلاعات بیشتر حل نمی‌شود. ما با همان دانسته‌های همیشگی و البته با رفع گسیختگی میان زبان و فعل و عمل می‌توانیم مسائلی را که ناشی از سوء تفاهم بوده است رفع و منتفی کنیم. ویتگن اشتاین از همان ابتدا فلسفه را یک سوء تفاهم می‌دانست. منتهی درک منطقی زبان که راه حل مسائل فلسفه است در دو دوره تفکر او به یک نحو نیست. او وقتی رساله منطقی.. فلسفی را می‌نوشت معتقد بود که اثر او متضمن حقایقی خدشه‌ناپذیر و بی‌چون و چراست و با آن تمام مسائل فلسفه حل می‌شود.

فرگه و راسل منطقی را علم به قوانین تفکر می‌دانستند. اما ویتگن اشتاین می‌گفت منطقی صورت واقعیت نیست و اگر بپذیریم که ساخت واقعیت به زبان و معنی داری آن تعیین‌بخشیده است و جهان در آئینه منطقی منعکس می‌شود، مسئله فلسفه نیز باید با دقت و تأمل در زبان حل شود. اینکه منطقی صورت جهان است و علمی در میان علمهای دیگر نیست قاعده‌تاً باید یک ادراک شهودی باشد که ویتگن اشتاین مطلب رساله را با آن آغاز کرده است. تراکتاتوس هفت بخش دارد. بخش‌های اول تا ششم به بندهای فرعی تقسیم شده است. مطلب عمده بخش اول آن است که قضایا، عکسها و تصاویر مثل وقایعند چنانکه عکس هر چیزی مثل آن چیز است. مطلب مهم دوم این است که زبان مرکب از جملات ابتدایی است و این جملات وضع امور را تصویر می‌کنند پس هر جمله‌ای یک قضیه است. اما اینکه قضیه ابتدایی چیست و چگونه

اگر ویتگن اشتاین میان زبان علوم و زبان دین و هنر و مابعدالطبیعه و اخلاق تمییز قایل شده است برای این بوده است که این مطالب را از تحویل به مطالب علمی و ترجمه به زبان علم حفظ کند

موقوف به درستی قضایایی است که قضیه مرکب از ترکیب آنها پدید آمده است پس برای تشخیص درستی و نادرستی احکام و قضایای مرکب باید آنها را تحلیل کرد اما قضایایی که به وقایع ربطی ندارند درستی و نادرستی‌شان از جای دیگر است. در نظر ویتگن اشتاین قضایای منطقی و ریاضی یعنی قضایایی که تصویر وقایع یا مرکب از تصاویر وقایع نیستند. قضایای توتولوژیک (تکرار معلوم) هستند. اینها در تمام شرایط درستند اما قضایایی متناقض نیز چنانکه پیداست هرگز درست نیستند، پس این دو نوع قضایا به وقایع ربطی ندارند. زیرا اولی در تمام موارد ممکن، درست است و دیگری در هیچ موردی صادق نیست. ویتگن اشتاین این قبیل قضایا را بی‌معنی خوانده است زیرا به هیچ موردی از واقعیت وابسته نیستند. او قضایای اخلاقی و دینی و مابعدالطبیعی را نیز بی‌معنی دانسته بیانش این است که این قبیل قضایا به بیرون از حدود زبان و به ورای آنچه در زبان معنی دار ادا می‌شود، می‌روند. این قضایا به ماده و مضمونی بازمی‌گردند که ویتگن اشتاین در بند پایانی تراکتاتوس سفارش کرده است که در مورد آن چیزی نگوییم و ساکت بمانیم.

پس در حقیقت قضایای درست قضایای علوم است و در فلسفه، روش درست آن است که هیچ چیز گفته نشود به استثنای آنچه در علوم طبیعت می‌توان گفت و پیداست که قضایای علوم طبیعی ربطی به فلسفه ندارد. به نظر ویتگن اشتاین اگر کسی بخواهد مطلب مابعدالطبیعه را به زبان آورد در فهم و درک بعضی علائم و نشانه‌ها در قضایای خود به اشتباه افتاده است. در مورد این قول ویتگن اشتاین باید قدری توضیح می‌داد، زیرا ممکن است تصور شود که او منکر دین و هنر و فلسفه است و گفتارهای هنری و دینی و فلسفی را بی‌اهمیت می‌دانسته است. اما چگونه کسی که احوال عرفانی و ذوق هنری داشته است دین و هنر را ناچیز انگارد. ویتگن اشتاین در نامه‌ای به پل انگلمن (P. Engelman) نوشته است که مطلب اصلی رساله تراکتاتوس نکته اخلاقی بود و مهمترین قسمت آن چیزی بود که او آن را نوشته است. اگر ویتگن اشتاین میان

امور واقع با آن تصویر می‌شود پرسش دشواری است که ظاهراً ویتگن اشتاین خود در برابر آن قرار گرفته و این مواجهه مقدمه تحول تفکر او بوده است. مطلب مهم دیگر آن است که عالم مجموع تمامی وقایع (و نه اشیاء) است. هر چیزی نامی دارد و هر نامی، نام مسمایی است و ترکیب اسامی نشان‌دهنده خصوصیت امر واقع و نحوه خاص ترکیب و ارتباط اشیاء است. نکته چهارم این است که قضایای مرکب تابع صدق، قضایای ابتدایی است و این قضایا از نامهای خاص منطقی ترکیب شده و چنان صورت پذیرفته است که گویی صورتی ممکن از اشیاء بسیط را با تصویر منعکس می‌کند. بهر حال صدق و کذب قضایای مرکب یا توابع صدق منوط به صدق و کذب قضایای ابتدایی و اولیه است. مطلب بسیار مهم دیگر (پنجم) این است که قضایای منطقی تکرار معلومند و مضمون ندارند و در باب چگونگی اشیاء در عالم یعنی اینکه اشیاء چگونه هستند هیچ چیزی نمی‌دهند. مطلب ششم تراکتاتوس این است که بسیاری از سخنانی که آنها را معنی دار می‌دانیم چنین نیستند زیرا نمی‌توان آنها را به قضایای اولیه که تصویر منطقی وقایعند بازگرداند. اینها «نگفتنی» هستند همه سخنان راجع به خوب و بد و احکام مابعدالطبیعه شبهه قضیه‌اند. البته ویتگن اشتاین توجه دارد که با اظهار چنین قولی پذیرفته است که تمام مطالب رساله از سنخ شبهه قضایا و احکام بی‌معنی است و بالاخره در بخش هفتم، این نکته آمده است که وقتی در مورد چیزی نمی‌توانیم سخن بگوییم باید سکوت کنیم. قضایایی که ویتگن اشتاین آنها را آیین و واقعیت می‌داند حاکی از امور ممکن‌اند. این امور و وقایع ممکن، امور بسیط‌اند و درستی و نادرستی قضایا با توجه به این امور بسیط (اتیکی) تعیین می‌شود. با چنین قولی، منطبق به وقایع ممکن (امکانی) تعلق پیدا می‌کند. یک تصویر منطقی تصویر وضع ممکن است که قضیه آن را ممثل می‌سازد و بنابراین درستی و نادرستی قضیه در سنجش با واقعیت تعیین می‌شود.

اما تمام قضایا با وقایع بسیط بازمی‌گردد. حکم در باب درستی و نادرستی قضایای مرکب نیز سوکول و

به نظر او مضامین الهی و اخلاقی از آن جهت در زبان نمی‌گنجد که در مرتبه بالاتر از زبان منطبق است

زبان علوم و زبان دین و هنر و مابعدالطبیعه و اخلاق تمییز قایل شده است برای این بوده است که این مطالب را از تحویل به مطالب علمی و ترجمه به زبان علم حفظ کند. به عبارت دیگر وقتی ویتگن اشتاین قضایای اخلاقی را بی معنی خواند مرادش این نبود که اخلاق را ناچیز بشمارد. حتی می‌توان گفت که در نظر او این بی‌معنی‌ها در مرتبه بالاتری از معنی‌دارها قرار دارند. او تصریح کرده است که حتی اگر به تمام پرسش‌های علمی پاسخ داده شود مسئله زندگی همچنان از حیطة علم بیرون می‌ماند و چنانکه از فحوای مطالب بند ۶/۴۲ پیداست به نظر او مضامین الهی و اخلاقی از آن جهت در زبان نمی‌گنجد که در مرتبه بالاتر از زبان منطبق است. پس در حقیقت آنچه در اینجا به اصطلاح منطقی، بی‌معنی است نسبت به چیزهایی که معنی‌دار است در مرتبه بالاتری قرار دارد. در مورد فلسفه هم که مطاوی آن هم نگفتنی و به زبان نیامدنی است قضیه بسیار پیچیده است، اما همین پیچیدگی از یک جهت شاید به ماکمک کند که مطلب را بهتر درک کنیم. قضایای کتاب رساله، قضایای علمی نیست. آنها را قضایای تکرار معلوم هم نمی‌توان دانست. آیا این قضایا هم مشمول حکمی است که ویتگن اشتاین در باب قضایای فلسفی کرده و آنها را ناشی از اشتباه دانسته است؟ ویتگن اشتاین توجه دارد که سخنش، سخن فلسفی است و در نتیجه به نظر او باید بی‌معنی باشد. او منکر این معنی نشده است. منتهی سخن بی‌معنای خود را سخن روشن‌گر خوانده است. پس سخنان بی‌معنی لااقل می‌توانند روشن‌گر و مایه تذکر باشند. اگر ویتگن اشتاین گفته بود که این سخنان نردبانی است که چون ما را به ورای مطالب معنی‌دار برساند، باید دور انداخته شود، می‌توانستیم با اطمینان بگوییم که در تراکتاتوس هم زبان‌های متفاوت و بازی‌های زبانی به صورت بسیار مهم و مجمل مطرح بوده است. مع‌هذا این که ویتگن اشتاین ظاهراً در طی مدتی قریب به ده سال فلسفه را رها کرد حاکی از نارضایتی او بود. نارضایتی از تراکتاتوس و از تفسیرهای گوناگون آن. ولی مهم این بود که آن تفسیرها همه بی‌وجه نبود. در حقیقت تراکتاتوس زبانی داشت که هر چند با فخامت بود، مایه سوء تفاهم می‌شد. ده سال بعد

از نوشتن و انتشار تراکتاتوس ویتگن اشتاین با فلسفه دیگری به عالم فلسفه بازگشت. گفته‌اند و نادرست گفته‌اند که ویتگن اشتاین اخیر نه فقط نقاد ویتگن اشتاین اول است بلکه آن را کنار گذاشته است. غیر از ویتگن اشتاین در تاریخ فلسفه هگل ۱ و ۲، مارکس جوان و پیر و هیدگر ۱ و ۲ هم داریم. شاید فاصله میان هگل ۱ و ۲ با اختلاف میان ویتگن اشتاین اول و دوم قابل قیاس نباشد، اما در تمام این موارد وضع ۲ به نحوی دنباله وضع ۱ و گاهی مبتنی بر آن است. اگر مارکس جوان وجود نداشت مارکس پیر دیگر از انقلاب نمی‌توانست سخن بگوید. هیدگر ۲ را هم بدون کتاب وجود و زمان نمی‌توان شناخت. اما ویتگن اشتاین گرچه در مرحله دوم تفکر نیز تعلق خاطر خود را به زبان حفظ کرد، دیگر زبان را آینه جهان ندانست یعنی نگفت که ساختار زبان و جهان یکی است. وقتی ویتگن اشتاین می‌گفت ساختار زبان و جهان یکی است معمولاً تلقی این بود که زبان از روی کرده جهان ساخته شده است. ما نمی‌دانیم آیا حقیقتاً ویتگن اشتاین هم به این قول مکانیکی قایل بوده است. اما اگر صرف هماهنگی و تناظر میان زبان و جهان منظور باشد ویتگن اشتاین اخیر هم از این فکر دور نشده است. او باز هم زبان را آینه می‌داند منتهی دیگر جهان و عالم را منحصر به جهان مادی نمی‌کند و به زبان اهمیت بیشتری می‌دهد تا آنجا که ساختار و وجود عوالم با آن کشف و معلوم می‌شود یعنی زبانی که قبلاً گزارش و تصویر واقعیت بود اکنون زبان عمل و نسبت و ارتباط شده است.

تراکتاتوس به صورت کلمات قصار و معماگونه نوشته شده بود اما کتابی که معرف مرحله دوم تفکر ویتگن اشتاین است و پس از مرگش در سال ۱۹۵۳ منتشر شد یک اثر بحثی است و دیگر در آن نسبت و ربط میان زبان و عالم به صورتی که در تراکتاتوس آمده بود تصدیق نشده و اصلاً مورد بحث قرار نگرفته است. همچنین در کتاب بررسی‌ها در باب ماهیت و طبیعت قضایا که مطلب مهم تراکتاتوس بود بحثی نشده است بلکه مباحث این کتاب به قضایایی توجه دارد که وصف و حکایت زندگی روحی بشر است. در تراکتاتوس مبنای همه مطالب این است که قضایای بی‌معنی، معنی دارند و معنی‌داری و بی‌معنایی تابع یک نسبت و ربط صوری است و با این ربط است که یک قضیه موافق و مطابق با غیرمطابق با خارج می‌شود. در «بررسی‌ها» هم ویتگن اشتاین از معنی عدول نکرده است اما این بار معنی به منطبق و به صورت قضیه باز نمی‌گردد بلکه معنی به چگونگی کاربرد الفاظ و کلمات راجع است. ما همواره در عالمی به سر می‌بریم و در آن عالم، زندگی صورت خاصی دارد و مقاصد و مطالب مردمان کم و بیش تابع آن صورت است یا درست بگوییم

ویتگن اشتاین می‌گفت زبان نحوه زندگی ماست. زبان جلوه‌ای از حیات آدمی است. جملات و الفاظ هم با قصد و نیت و توجه و تلقی ما و به اقتضای ساحتی که در آن به سر می‌بریم معنی پیدا می‌کنند یعنی ویتگن اشتاین در این مرحله دیگر قابل نیست که اشیاء و گزاره‌های بسیط وجود دازند، یعنی دیگر به تحلیل قضایا برای رسیدن به قضایای بسیط نظر ندارد. او منکر شأن نام‌گذاری در زبان نشده است اما نام‌گذاری یکی از بازیهای زبان است نه اینکه قضایا یا نامهای اشیاء بسیط عالم که با آنها مطابقت دارد قوام پیدا کند.

می‌بینیم که ویتگن اشتاین گرچه در مرحله دوم تفکر خود باز به زبان توجه داشته و شاید در این مرحله از تفکر او زبان اهمیت بیشتری یافته و مدار فکر و زندگی شده است. نظرش درباره فلسفه تقریباً بدون تغییر مانده است. تلقی تقریباً یکسان او از فلسفه در هر دو مرحله تفکر تا حدودی ضامن حفظ اتصال و ارتباط این دو مرحله با یکدیگر است. در تراکتاتوس فلسفه چیزی است که به زبان نمی‌آید. به نظر ویتگن اشتاین فلسفه از سنخ نظریه نیست بلکه نوعی فعالیت است. در «بررسی‌ها» هم ویتگن اشتاین اصرار دارد که نظریه‌پردازی در فلسفه را بی‌وجه نداند. نکته‌ای که در این مقام باید به آن توجه شود این است که ویتگن اشتاین در هر دو اثر خود از قید تلقی تکنیک نسبت به فلسفه آزاد است. او که فلسفه را فعالیت دانسته آن را در مقابل علم نظری قرار نداده و از سنخ علم عملی ندانسته است. مخصوصاً این فعالیت در نظر او فعالیتی نیست که با آن عالم را تغییر می‌دهند و در آن تصرف می‌کنند بلکه او می‌خواهد چیزها چنانکه هستند به حال خود گذاشته شود و این قولی است که ما را به یاد گفته‌های متفکران پس از سقراط و امثال هراکلیتس می‌اندازد. ویتگن اشتاین در «بررسی‌ها» تصریح کرده است که فلسفه هیچ چیز را اصلاح نمی‌کند بلکه باید ما را به چگونگی استفاده از زبان و تمییز کاربردهای آن در اقسام بازی‌های زبانی متذکر سازد. کار فلسفه تبیین امور نیست. فلسفه ما را به هیچ نتیجه‌ای هم نمی‌رساند. معمولاً در فلسفه پرسشی مطرح می‌شود و به آن پاسخ می‌دهند. اگر این وضع را بپذیریم طبیعی است که فلسفه مجموعه‌ای از پرسش‌ها و پاسخ‌ها می‌شود ولی ویتگن اشتاین تلقی دیگری دارد. مسائل فلسفه بر اثر پژوهش فلسفی و افزایش اطلاعات حل نمی‌شود بلکه در فلسفه اطلاعات موجود به نحوی خاص ترتیب می‌یابد که موجب رفع سوء تفاهم‌ها می‌شود. پس در واقع فلسفه مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌ها نیست و در آن هیچ مسئله‌ای حل نمی‌شود. کار فیلسوف به کار پزشک روان‌شناس شباهت دارد. همانطور که درمان بیماری رفع

ویتگن اشتاین

در هر دو اثر خود از قید

تلقی تکنیک نسبت به فلسفه آزاد است

آن است، فیلسوف هم به رفع مسائل (و نه به حل آنها) می‌پردازد. این موضع‌گیری نسبت به فلسفه با نظر پوزیتیویست و یا قول کسانی که فلسفه رانظرهایی می‌دانستند که در اطاق انتظار علم نشسته و ممکن است اجازه ورود بگیرد یا نگیرد، اشتباه نباید کرد. ویتگن اشتاین حتی در تراکتاتوس در طلب خروج از عالم دکارتی است، گاهی نیز این خیال در نظر می‌آید که او نسبت به آینده تفکر مقامی دارد که فرانسویس بیکن در فلسفه جدید غربی داشته است. چون قبلاً به نکته‌ای در باب آزادی ویتگن اشتاین از سودای تغییر عالم اشاره شد، بد نیست مثالی ذکر کنیم. تلقی ویتگن اشتاین از مشکلاتی که در فهم معنی اراده پیش آمده است در دو مرحله تفکر او یکسان نیست. اما او نه در تراکتاتوس و نه در «بررسی‌ها» عالم و اشیاء را تابع و محکوم حکم اراده نمی‌داند. در تراکتاتوس نظر این است که عالم مجموعه و تمامیتی از وقایع در فضای منطقی است. این عالم مستقل از اراده ماست. در یادداشت‌های سالهای ۱۹۱۶-۱۹۱۴ که بسیاری از مطالب آن را پیش‌نویس تراکتاتوس می‌توان دانست، آمده است که اراده قبل از همه چیز به خیر و شر تعلق می‌گیرد یعنی اراده از مضامین اخلاقی تفکیک نمی‌شود و بنابراین قضایای متعلق به اراده در زمره چیزهایی است که نمی‌تواند به زبان آید (یا درست بگوییم به زبان آمدنش نوعی خلط و اشتباه بوده است). مع‌هذا بر اثر آنچه که ویتگن اشتاین در تراکتاتوس گفته است بعضی مسائل فلسفی مطرح می‌شود. هر چند در این اثر اراده امری است که بیرون از جهان قرار دارد اما اراده نمی‌تواند در عالم نفوذ نداشته باشد و از هر کس بپرسند اراده چیست اگر تصویری از آن داشته باشد در آن صفت فعالیت می‌بیند. علاوه بر این اگر اراده امری به کلی متمایز از واقعیات جهان است پس هیچ قدرتی بر جهان ندارد و نمی‌تواند عالم را تحت قدرت خود درآورد. به این نکته نیز توجه کنیم که نظر صریح ویتگن اشتاین این است که جهان و اشیاء را باید به حال خود گذاشت که چنانکه هستند باشند. مع‌هذا جایی در یادداشت‌های خود نوشته است که ما باید بدانیم که اراده در عالم چه جایگاهی دارد. او نمی‌توانسته

ویتگن اشتاین در «بررسی‌ها» تصریح کرده است که فلسفه هیچ چیز را اصلاح نمی‌کند بلکه باید ما را به چگونگی استفاده از زبان و تمییز کاربردهای آن در اقسام بازی‌های زبانی متذکر سازد

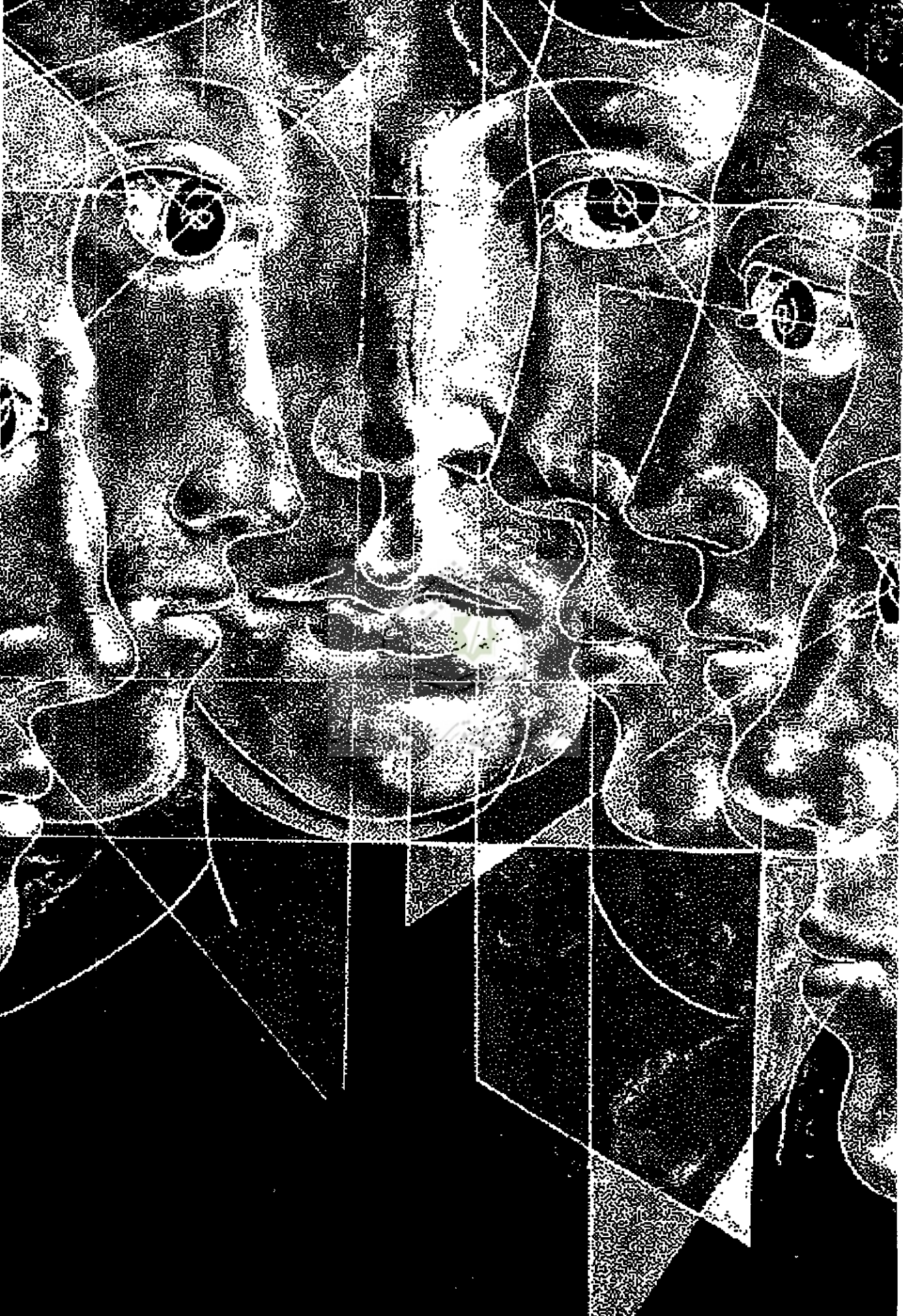
می‌سازد. این احساس بی‌وجه نیست اما او بعد از انصراف از نظریه تراکتاتوس از داعیه‌های آن هم منصرف شده است. نکته بسیار مهمی که او آموخته و ما نیز دانسته و ندانسته در علوم انسانی و زبان‌شناسی و فلسفه پذیرفته‌ایم این است که زبان داشته بشر نیست بلکه نحوه زندگی ماست. بشر زبان است به این جهت فلسفه هم حول محور زبان می‌گردد. زبان در تراکتاتوس آیین و تصویر واقعیت امور بود. در فلسفه اخیر ویتگن اشتاین زبان قائمه عالم بشری است. اینکه اختلاف او در فلسفه روان و در علوم انسانی و اجتماعی با میراث فکری او چه کردند و آن را به کدام سمت بردند مطلب دیگری است. نفوذ ویتگن اشتاین یا بیشترین نفوذ او را در فلسفه تحلیل زبان و در فلسفه روان آکسفورد و کیمبریج نباید دید. مهم‌ترین تأثیر ویتگن اشتاین در فلسفه و علوم انسانی خارج از انگلستان و مخصوصاً در حوزه هرمنوتیک و اندیشه پست مدرن ظاهر شده است.



است برای اراده مفهومی مستقل از عالم در نظر آورد. به نظر او منشأ مفاهیمی نظیر اراده، میل و آرزوی ما به کلیت بخشیدن یا کلی‌سازی و تعمیم است. شاید اشتغال به روش پژوهش علمی نیز ما را به سویی برده است که عادت کرده‌ایم همه امور را با تعداد کمی از اصول و قوانین تبیین کنیم. این تمایل سرچشمه اصلی مابعدالطبیعه است (نمی‌دانیم ویتگن اشتاین متوجه بود که جستجوی منشأ برای اقوال مابعدالطبیعه، نوعی مابعدالطبیعه است) و مایه گمراهی فیلسوفان می‌شود. ویتگن اشتاین نه فقط از تعمیم و کلی‌سازی روگرداند بلکه با نظریه‌پردازی با شدت بیشتری مخالفت کرد. در تراکتاتوس نیز میلی به نظریه‌پردازی نداشت اما به هر حال رساله سراسر متضمن نظریه بود (هرچند که کتابهای بعدی او هم نظریه است و مگر می‌توان فیلسوف بود و از نظر و نظریه پرهیز کرد). هرچه قابل چون و چرا باشد نظر است و تمام مطالب ویتگن اشتاین و هر فیلسوف دیگری قابل چون و چرا کردن است). البته در آثار بعدی بیشتر به موارد توجه کرده و مثال‌های بسیار مناسب آورده و گرفتاری نسبت اراده و عالم را مانند دیگر مسائل فلسفه روان با توجه به کاربرد الفاظی که بر این قبیل معانی و مسائل اطلاق می‌شوند مورد بحث قرار داده است. به نظر او آزمایش‌های هر روزی نشان می‌دهد که فی‌المثل در فعل ارادی چیزی نیست که فصل معیّزش به عنوان فعل ارادی باشد و بتوان با آن فعل ارادی را توصیف کرد. همه ما در اشتغالات روزانه و در موقعیت‌های مختلف کارهایی انجام می‌دهیم که معمولاً آنها را فعل ارادی می‌دانند ولی در حقیقت بسیاری از این کارها به صرافت طبع انجام می‌شود.

اقتضای تحوّل‌ی که در نظر ویتگن اشتاین راجع به زبان پیش آمد و با آن از قول به ساخت واقعیت و زبانی که آن را تصویر می‌کند منصرف شد، این بود که در فلسفه روان هم به جای اینکه دنبال مطالب تازه بگردد آنچه را که معمولاً می‌دانیم (و البته با پرهیز از خلیط‌بازیهای زبانی) طوری ترتیب دهد که مشکل رفع شود.

ممکن است شکوه کنیم که ویتگن اشتاین ما را به هیچ مقصدی نمی‌رساند و سرگردان در میان راه رها



هرمنوتیک و فلسفه معاصر

دکتر رضا داوری اردکانی

زندگی می‌کنند زبان یکدیگر را نمی‌فهمند؛ آنها با هم بیگانه‌اند. مردم زمان ما در صورتی به فهم تاریخ ناائل می‌شوند که زبان گذشته را بیاموزند. اما نسبت دیگر که اصل همهٔ نسبتهاست، نسبت همزبانی است. در همزبانی برقراری نسبت حقیقی با گذشته و حال ممکن می‌شود و زمان حال از زبان گذشته به حقایق دربارۀ خود پی می‌برد. به عبارت دیگر بشر با همزبانی به وضع خود تذکر پیدا می‌کند و این تذکر برای عالم کنونی یک امر مهم و حیاتی است و آینده بشر به آن بستگی دارد. مع هذا گمان نشود که گادامر در این باره نظر و ملاحظهٔ اخلاقی داشته است زیرا همزبانی یک امر اخلاقی نیست بلکه با وجود بشر پیوسته است یا درست‌تر بگوییم بشر عین همزبانی است، نه اینکه کسی بگوید برای حل مسایل اجتماعی و تاریخی باید به همزبانی متوسل شد.

با توجه به این معنی است که گادامر هرمنوتیک را ناشی از بحث‌ها و اختلافهای راجع به روشهای علوم و حوزه‌های فلسفه نمی‌داند. مع هذا توجه به این بحث‌ها و تفکر در روش علوم از مقدمات لازم طرح هرمنوتیک او بوده است. البته گادامر هرگز نپذیرفته است که علوم به اعتبار روش به دو دسته تقسیم می‌شوند. او دیواری میان علوم طبیعت و علوم انسانی قرار نداده است و با رأی کسانی که میان علوم طبیعت و علوم انسانی از حیث روش اختلاف می‌بینند موافق نیست. تحصیلی مذهبها و به طور کلی حوزه جامعه‌شناسی اوگوست کنت و دورکیم قابل بودند که امور اجتماعی در حکم شیء هستند و باید با همان روش به این امور نگاه کرد که در فیزیک به اشیاء نگاه می‌کنند. اوگوست کنت در ابتدا اسم علم جدید (یعنی جامعه‌شناسی) را فیزیک اجتماعی گذاشت و دورکسیم در یکی از فصول کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی به تفصیل بحث و استدلال کرد که در جامعه‌شناسی باید همان روش علوم طبیعت بکار رود، او

هرمنوتیک در زبان اهل ادب و تاریخ و فلسفه، علم تفسیر متون و کلمات قدسی و آسمانی و خصوصاً تفسیر «عهد قدیم» است اما از قرن نوزدهم به این سو این کلمه در فلسفه وارد شده و معانی دیگر هم پیدا کرده است. همه فیلسوفانی که هرمنوتیک را عنوان کرده‌اند از این حیث اشتراک دارند که هرمنوتیک در نظر ایشان درک و فهم معنی است. ولی معنی چیست و کجاست؟ شلایرماخر و دیلتای می‌خواستند مقاصد سخن گذشتگان و معانی اقوال و اعمال دیگران را دریابند ولی مطلب گادامر همزبانی است. دیلتای هرمنوتیک را به عنوان روش علوم انسانی در مقابل روش تبیینی که در پژوهش‌های علوم طبیعت رایج و جاری است می‌پذیرد. ولی در نظر گادامر هرمنوتیک صرف روش نیست بلکه این فیلسوف آلمانی چندان به آن اهمیت می‌دهد که گویی می‌خواهد بگوید شاید در آن و با آن تکلیف بشر معین می‌شود. گادامر به پیروی از هیدگر معتقد است که حقیقت بشر همزبانی است یا لااقل نسبت حقیقی میان افراد آدمی با همزبانی برقرار می‌شود. ولی این نسبت به صورتی که معمولاً وصف می‌شود گاهی نسبت میان من و شیء و همچنین رابطه من و غیر است. اگر رابطه و نسبت میان «من» و «تو» نسبت من و شیء باشد، به تاریخ و گذشته با روشهای عام علوم طبیعت نظر می‌شود و نسبتها، نسبت غلبه و تملک است. کسانی که علم را بیطرف و فارغ از هرگونه مسئولیت می‌شناسند آن را صرف مجموعه احکام انتزاعی می‌بینند و حال آنکه روش علوم به مقتضای تسخیر طبیعت و تصرف در موجودات پدید آمده و متناسب با وضع غلبه و تصرف و تملک است. ممکن است گفته شود (و فی‌المثل در هرمنوتیک دیلتای و در روش تفهیمی ماکس وبر گفته می‌شود) که روش علوم طبیعت ناظر به نسبت میان بشر با اشیاء است نه با اشخاص. ولی مردمی که در زمانها و تاریخهای متفاوت

مگر همه کس می تواند در نبوغ شاعران بزرگ و در تفکر متفکرانی مثل افلاطون و ارسطو سهیم و شریک شود؟



شلایر ماخر و ديلتای می خواستند مقاصد سخن گذشتگان و معانی اقوال و اعمال دیگران را دریابند ولی مطلب گادامر همزبانی است

عنوان این فصل را «امور اجتماعی شیء است» گذاشت. گادامر قضیه را معکوس نکرده و نگفته است که در تمام علوم باید روش هرمنوتیک بکار رود زیرا اصلاً هرمنوتیک روش نیست. حتی گادامر آن را یک امر و مسئله اپیستمولوژیک (مربوط به شناخت) تلقی نمی کند. او با هیدگر موافق است که «تفهم» نحوه اصلی تحقق «وجود» در «عالم» است. در این صورت یکی از مسایل این است که روش شناسی علوم چه نسبتی با این هرمنوتیک و تفهم دارد. هرمنوتیک هیدگر و گادامر صرف فهم مثن نیست بلکه در آن نشان داده می شود که تبدیل فلسفه به روش و غلبه روش شناسی علوم، فهم را به خطر انداخته است. اینکه روش فیزیک و به طور کلی علوم طبیعت تبیینی و روش علوم انسانی تفهیمی و هرمنوتیک است، در نظر گادامر کافی نیست. به نظر او اکنون دیگر میان علوم طبیعی و علوم انسانی تقابلی وجود ندارد و آنچه ویلهلم ديلتای و ماکس وبر در مورد اختلاف روش گفته اند مربوط به گذشته است.

مقصود گادامر این نیست که صورت دیگری در هرمنوتیک پیدا شده و جای هرمنوتیک ديلتای را گرفته است. ديلتای می اندیشید که برای درک گذشته باید از جهان بینی یا جهان بینی های موجود آزاد شد و شلایر ماخر در سودای بازسازی گذشته بود. گادامر فهم یک متن یا اثر هنری را فهم گذشته آن نمی داند. به نظر او در یک متن یا در یک اثر هنری به پرسشی که ما داریم پاسخ داده می شود. اما تفاوت اساسی میان شلایر ماخر و ديلتای از یک سو و هیدگر و گادامر از سوی دیگر، در این است که در نظر آن دو هرمنوتیک بیشتر یک روش است و حال آنکه در نظر هیدگر وقتی فلسفه به پدیدارشناسی وجود مبتدل شود، هرمنوتیک نیز از لوازم آن خواهد بود. درست است که هرمنوتیک فهم و گزارش و تعبیر است اما اینها همه جلوه وجود در عالم و از لوازم ذات آن است و به این جهت صفت علم الوجودی (و نه اپیستمولوژیک) دارد. گادامر نیز در این طریق است. او برای اینکه ماهیت هرمنوتیک را روشن سازد به تحقیق در شرایط درک هنر و

فهم تجارب تاریخی می پردازد. ما چگونه یک اثر هنری را در می یابیم؟ رمانتیک ها می گفتند ما در فهم نوابغ و در قوه ابداع آنان شریک می شویم و با این شرکت زبان آنان را درک می کنیم. ولی مگر همه کس می تواند در نبوغ شاعران بزرگ و در تفکر متفکرانی مثل افلاطون و ارسطو سهیم و شریک شود؟ گادامر داعیه و دعوی شرکت در نبوغ شاعران و متفکران را بی پروایی و پرمدعا می داند و به راستی اگر فیلسوفی مثل گادامر نتواند در تفکر متفکران شریک شود دیگران چرا نباید چنین داعیه هایی داشته باشند؟ وانگهی به فرض اینکه بتوان با شاعر و فیلسوف در وقت ابداع و تفکر شریک شد چگونه می توان باطن و عمق کلمات دینی و اساطیر و افسانه ها را درک کرد؟ افسانه ها مؤلف و مصنف معین ندارد و کتب آسمانی را شخص نابغه ای پدید نیاورده است. صاحبان اناجیل صرفاً وجهه نظر شخصی خود را نوشته اند و به فرض اینکه گفته شود که مثلاً بعضی از آنان وجهه نظر خاص فلسفی داشته اند و بتوان آن وجهه نظر را از اصل کتاب تفکیک کرد، کار فهم و درک مآثر دینی تمام نمی شود. ما چگونه آثار و مآثر دینی را که در جامعه دینی و معنوی صورت و تعیین خاص یافته است دینی تلقی کنیم و مستقل از فهم و درک اولیاء دین بدانیم، و اگر مستقل دانستیم چگونه می توانیم با منشأ و مبدأ حدود آن اتصال برقرار کنیم یا با پدیدآورنده اش مساهمت و مشارکت داشته باشیم؟

اما شاید فهم تاریخ و حوادث تاریخی این اندازه مشکل نباشد. گادامر با اینکه طریق فلسفی اش دنباله فلسفه هگل نیست و نظر تاریخی هگل را نمی پذیرد اما آن را بسیار مهم می داند. به نظر گادامر رأی هگل در باب فهم حوادث تاریخی عمق و اهمیت دارد. هگل می گفت که آراء و افکار و اعمال یک مرد بزرگ با جهت سیر تاریخ مناسبت دارد و جلوه و ظهور حقیقت عصر است. یعنی کاری که یک فرد آدمی می کند و تصمیماتی که می گیرد همه بر وفق تمایل کلی زمان است. در این صورت می توان بنا تفسیر آراء و افکار و ملاحظه اعمال شخصیت ها، تاریخ و عصر را ادراک کرد. به نظر گادامر اگر

تاریخ قلمرو امکان است تاریخ، اجرای یک نمایشنامه و طرحی که قبلاً فراهم آمده باشد نیست

○

گادامر به پیروی از هیدگر

معتقد است که حقیقت بشر هم‌زمانی است و یا لااقل نسبت

حقیقی میان افراد آدمی با هم‌زمانی برقرار می‌شود

می‌پردازد. اشاره کردم که به نظر گادامر تفسیر اثر هنری از طریق مشارکت در احوال هنری هنرمند اساس استوار ندارد. زیرا همه خوانندگان نمی‌توانند در این احوال شریک شوند و شاید هیچ یک از آنان از عهده این کار برنیایند. اگر ما می‌توانستیم در مواجهه با یک اثر هنری آن را بازآفرینی کنیم ما هم همپایه هنرمند صاحب اثر بودیم. می‌گویند برای درک یک شعر باید افق حقیقی شعر شاعر را بازیافت و به امکاناتی که او در زبان و زمان داشته است رسید و در این صورت با درک احوال شاعر و تجدید فعل ابداع، می‌توان شعر را تفسیر کرد. گادامر این بیانات را وهمی و ناشی از پر مدعایی می‌داند. اگر پدید آوردن یک قطعه شعر خوب برای همه خوانندگان میسر بود و اگر ما می‌توانستیم در ذمهای شاعرانه هر شاعری شریک شویم همه شاعر بودیم و اگر شاعر شدن و درک معنی شعر این اندازه آسان بود شعر می‌بایست امر سطحی مبتذلی باشد. با اینکه گادامر نمی‌پسندد که با نظر زیبایی‌شناسی و علم استعسان به شعر و هنر بنگرد، او رأی کانت را بر هرمنوتیک‌ها و رماتیک‌هایی که مشارکت در نبوغ شاعر را پیش آورده‌اند ترجیح می‌دهد. چنان که می‌دانیم کانت گفته است که اثر هنری با نبوغ پدید می‌آید و اثری که با نبوغ پدید می‌آید قابل تقلید نیست و نحوه پدید آمدن آن اثر نیز به ادراک ما در نمی‌آید. مراد از نبوغ هم فعل شهود و ابداع است، یعنی در اینجا سخن از روش نمی‌توان گفت. هیچ دستورالعملی وجود ندارد که بر طبق آن بتوان احوال و ذوق شاعر را تکرار و تجدید کرد. بنابراین مفسر نمی‌تواند اثر هنری را دوباره پدید آورد و چون چنین است تفسیر محال می‌شود.

در نظریه «مشارکت در نبوغ هنرمند» روش بر حقیقت مقدم است و گادامر که عنوان کتاب مهم خود را حقیقت و روش گذاشته است تا این دو را در مقابل هم قرار دهد و در برابر فکر شایع بگوید که روش تابع حقیقت است، رأی کانت در مورد هنر را بر آراء دیگران ترجیح می‌دهد زیرا کانت فهم و درک هنر را تابع روش نمی‌کند. در واقع میان فعل ابداع اثر هنری و آزمایشی که ما در هنگام خواندن

چنین توافقی هم وجود داشته باشد اتفاقی است. کارهایی که اشخاص انجام می‌دهند و آرایشی که اظهار می‌کنند همیشه و همواره در جهت سیر تاریخ نیست، زیرا تاریخ قلمرو امکان است؛ تاریخ، اجرای یک نمایشنامه و طرحی که قبلاً فراهم آمده باشد نیست. گادامر از کالینگورد نقل می‌کند که او می‌گفت ما از آن جهت کل وقایع جنگ ترافالگار را درک می‌کنیم که طرح دریاسالار نلسون تحقق پیدا کرده است. جهت سیر حوادث همان است که کم و بیش با طرح نلسون و اجرای آن موافقت و مناسبت دارد و حال آنکه اگر نلسون شکست خورده بود ما نمی‌توانستیم جهت سیر حوادث را (به این صورت که واقع شده است؟) وصف و بیان کنیم. پاسخ کالینگورد چندان دشوار نیست. اگر نلسون شکست خورده بود چه بسا که طرح بناپارت متحقق می‌شد و تاریخ جهت دیگری پیدا می‌کرد. البته در این صورت هم کالینگورد می‌توانست بگوید که به هر حال تاریخ بر وفق یک طرح جریان پیدا کرده است.

گادامر این مثال را ذکر می‌کند که بگوید مهمترین نظر درباب تاریخ و تبیین تاریخی حوادث و آثار برای رسیدن به معنی تاریخ کافی نیست. او نظر مهم دیلتای را نیز تحلیل می‌کند. دیلتای شرح و گزارش احوال اشخاص و به خصوص شرح و گزارشی را که خود اشخاص از احوال خود نوشته‌اند، سند مهمی برای تفسیر تاریخ و فهم سیر جریان حوادث می‌دانست. اما معمولاً اشخاصی که حوادث زمان خود را گزارش می‌دهند آن وسعت نظر را ندارند که بتوانند تمام اوضاع پیچیده‌ای را که حادثه در آن پدید می‌آید ادراک و وصف کنند. به این جهت مفسر تاریخ به صرف رجوع به گواهی شاهد عینی و گزارش دست اول تاریخی به درک تاریخ نایل نمی‌شود. مشکل عمده این است که ما هرگز به پدیدآورنده تاریخ دسترسی نداریم.

اگر روش هگل و تفسیر دیلتای کافی نیست، از چه راه دیگری می‌توان وارد شد؟ گادامر در کتاب حقیقت و روش بیشتر به بحث درباب هنر و شرایط تجربه هنری

بشر با هم‌زبانی به وضع خود تذکر پیدا می‌کند و این تذکر برای عالم کنونی یک امر مهم و حیاتی است و آینده بشر به آن بستگی دارد.

ترجمه را ذکر می‌کند. در ترجمه نه فقط باید برای اصطلاحاتی که در زبان فیلسوف صاحب اثر وجود دارد معادل پیدا کرد بلکه باید معنی متن را در زبانی دیگر و کاملاً متفاوت بازسازی کرد. به این جهت ترجمه کاری بسیار دشوار و پر مسئولیت است. گادامر معتقد است که ما وقتی می‌توانیم متنی را ترجمه کنیم که متن را بهتر و درست‌تر از آنچه در زبان مادری خود می‌خوانیم و می‌شنویم بفهمیم. در غیر این صورت ترجمه، ترجمه نیست (آیا مترجمان کنونی فلسفه و حتی بهترین مترجمان ما تمام مطالبی را که ترجمه می‌کنند می‌فهمند؟). معمولاً گمان می‌کنند که مترجم اول مطلبی را ترجمه می‌کند و بعد می‌فهمد و حال آنکه در حقیقت تا متن فهمیده نشود ترجمه امکان ندارد. آیا این امر خاص فلسفه است؟

ما به همه چیز با زبان و از طریق زبان راه می‌بریم و زبان شرط تفسیر نتایج مشاهدات و ملاحظات ما و به طور کلی شرط تفسیر هر تجربه‌ای است. کسانی این معنی را مستلزم قول به نسبییت دانسته و گفته‌اند در این صورت باید در کل شناسایی شک کرد. در اینجا سوء تفاهمی وجود دارد و چه بسا که امکانات زبان را دست کم می‌گیرند و مخصوصاً ماهیت اختلاف زبانها را درک نمی‌کنند. زبان صرف صورت و لفظ نیست. ما می‌توانیم زبانهای دیگر را هم یاد بگیریم و مطالب خود را به آن زبانها و مطالب زبانهای دیگر را به زبان خود ترجمه کنیم و به نظر نمی‌رسد که از این طریق شناسایی‌ها دچار پریشانی شود و معلوماتی از دست برود. برعکس، آشنایی ما با یک زبان خارجی و مطالعه متون به آن زبان وسعت و فسحت عالم را در نظر ما بیشتر می‌کند و چیزها تازه و نو و در نتیجه گیرا و آموختنی می‌شود. من خود با مطالعه ترجمه فرانسه بعضی مطالب فلسفه اسلامی احساس کرده‌ام که چیزی بیش از آنچه در متن فارسی یا عربی آن یافته بودم درمی‌یابم. زبان تجربه ما را محدود نمی‌کند. ما به واسطه زبان به اشیاء راه می‌بریم. البته راه بردن و نزدیک شدن به چیزها حدی دارد اما می‌توان وجهه نظر را تغییر داد و از وجهه نظر دیگر و به زبانی دیگر به اشیاء و امور پرداخت. در هرمنوتیک اصل این است که در هر زبانی امکان گفتن و بیان هر چیزی هست یعنی زبان تجربه ما را محدود نمی‌کند. اگر محدودیتی هست محدودیت عالم ماست. ما با زبان در عالمیم و در زبان و با زبان همه چیز تفسیر و گزارش می‌شود نه اینکه تفسیر و تعبیر و گزارش (هرمنوتیک) اختصاص به علوم انسانی داشته باشد. عنوان کتاب حقیقت و روش صرفاً گویای این معنی نیست که روش ما را به حقیقت نمی‌رساند و حتی متضمن ظن نسبت به روش نیست بلکه مراد گادامر این است که روش هم در ذیل حقیقت قرار دارد. پس دیگر

آثار هنری داریم فاصله‌ای وجود دارد که پیمودن آن از عهده هر کس بر نمی‌آید. پس تفسیر شعر و هنر چگونه ممکن می‌شود؟ چگونه است که همه، عمق یک اثر هنری را تصدیق می‌کنیم و درک و فهمی از آن داریم؟ گادامر چنان که دیدیم با نظر هگلیمان موافق نیست و نیز فهم شعر را در شأن یک پژوهشگر تاریخ و حاصل پژوهش تاریخی نمی‌داند. اصلاً تجربه و آزمایشی که مفسر شعر دارد تجربه خاصی است. گادامر آزمایش را به معنی متداول علمی بکار نمی‌برد بلکه از لفظ تجربه، تجربه زندگی را مراد می‌کند. اما در اینجا تجربه، تجربه خاصی است. تجربه اثر هنری ما را مستحضر خود می‌کند و ما باید تجربه‌ای را تفسیر کنیم که در اختیار ما نیست و شرایط آن را ما فراهم نیاورده‌ایم. در این تجربه، مفسر به قوه ابداع و یا نبوغ هنرمند کاری ندارد. پس چه چیز را و چگونه تفسیر می‌کند و آیا این تفسیر ملاکها و موازینی دارد یا ندارد؟ یک فیلسوف چگونه یک متن فلسفی را می‌فهمد و تفسیر می‌کند؟ ما وقتی یک متن فلسفی را می‌خوانیم متوجه می‌شویم که میان دید و زبان ما نسبت به عالم و زبان متن نحوی فاصله و واسطه وجود دارد (اگر کسانی هر لفظی را در متون تاریخی و فلسفی و دینی به معنای متداول امروز آن می‌گیرند، آنها را نباید در زمره اهل تحقیق و درایت به حساب آورد. اینجا نظر به کسانی است که مفسر متون فلسفی یا ادبی و دینی هستند). ما معمولاً می‌بینیم که اهل فلسفه در آثار خود بر سبیل عادت یا به اقتضای روش پژوهش عین تعبیر و اصطلاح یک مؤلف را می‌آورند و آن را در گیومه قرار می‌دهند و مرادشان این است که خواننده بداند که عین جمله یا لفظ و اصطلاح را نقل کرده‌اند. اما این کار غالباً نوعی سر باز زدن از فهم و تفسیر مطلب است. اگر باید مطلبی را فهمید ناچار باید آن را تفسیر کرد. تفسیر و تفهم وقتی مورد پیدا می‌کند که ما مطلبی را به زبان خودمان بگوییم و بنویسیم. گادامر مثال

در هم‌زمانی برقراری نسبت حقیقی
با گذشته و حال ممکن می‌شود و
زمان حال از زبان گذشته
به حقایق درباره خود پی می‌برد.

علوم به اعتبارپدوش از هم جدا نمی‌شوند. ما وقتی با زبان با عالم پیوسته‌ایم همه چیز را تفسیر می‌کنیم. گادامر گفته است که فیلسوفان تحلیلی انگلیسی که به تحلیل زبان هر روزی پرداخته‌اند به چیزی از این معنی رسیده‌اند و به این جهت او احساس کرده است که می‌تواند پیوند پر شمیری میان این فلسفه و طرز فکر فلسفی اروپایی وجود داشته باشد.

اما مسئله مهم این است که آیا درک هرمنوتیک تاچه اندازه کلیت دارد؟ گویی در هرمنوتیک ما با امر خاص و جزئی و حتی خصوصی سرو کار داریم. در علم اصل این است که موارد را به محک آزمایش و رسیدگی می‌زنند و این امری موجه و درست است؛ منتهی تنها در علم و با روش علمی نیست که ما به تحقیق و رسیدگی در احکام و افکار می‌پردازیم بلکه دایره این رسیدگی بسیار وسیع‌تر از دایره علم و روش علمی است و تمام زندگی بشر را در بر می‌گیرد. اصلاً نظام زندگی بشر مؤسس بر تجاری است که به حقیقت پیوسته است. گادامر تجربه را محدود به تجربه علمی و تابع متدولوژی نمی‌کند. یعنی به نظر او تجربه چیزی نیست که دستور العمل آن را به هر کس بدهند بتواند درست آن را به انجام برساند. حتی در کارهای علمی هم اگر چنین موردی پیش آید و با اینکه معمولاً تجربه و آزمایش به دست تکنیسین‌ها انجام و اجرا می‌شود، اما در اصل و آغاز زیر نظر پژوهنده‌ای است که پرسش و مسئله را در متن سنت و در عالم خود دریافته است. گادامر با اشاره به بتهای فرانسوی بیکن که مانع از کاربرد روش است تذکر می‌دهد که اینها شرایط لازم ادراک است و چنین نیست که بتوان از این اشتغالات فکری که فرانسوی بیکن آنها را بت می‌خواند رها و آزاد شد. گادامر منکر نمی‌شود که در عالم علم و در جریان پیشرفت علمی پژوهندگان بتوانند کار یکدیگر را تصحیح و تکمیل کنند. اما آزمایش تاریخی دوره جدید و تحقق طرح تغییر عالم

نظام زندگی بشری مؤسس بر تجاری است که به حقیقت پیوسته است.

دلیل بر آن نیست که علم و روش علمی از عهده همه چیز برمی‌آید و فهم و درک آدمی محدود به آن است. کسانی هستند که فکر می‌کنند هر مسئله‌ای را می‌توان به مدد علم و با ایجاد یک سازمان علمی و سپردن کار به دست هیئتی از کسارشناسان و پژوهندگان حل کرد و حتی بعضی ظاهرینان فهم و درک معانی و کلمات دینی را نیز موقوف به اطلاق و اعمال روش متداول در پژوهش‌های علمی می‌دانند. در بین فیلسوفان راسل نمونه اشخاصی است که روش پژوهش علمی را مطلق می‌دانند. او حتی در مسایل اخلاقی و اجتماعی با خوش‌بینی خاصی منتظر است که علم راه حل مناسب را بیابد. اینکه با علم بتوان از جنگ جلوگیری کرد و دوستان و همسر مناسب برگزید و... در وهم ما غیرممکن نیست، اما امید بستن به آن به خصوص در وضع کنونی عالم اگر ساده‌لوحی نباشد از خرمدندی و

کسی که نداند هر منوتیک چیست
از فلسفه معاصر چه می داند
و آن که فلسفه معاصر را نشناسد
معنی هر منوتیک را نیز در نمی یابد

ما همواره با زبان بوده ایم
و بی زبان هیچیم،
ولی زبان منحصر به زبان تفهیم
و تفاهم هر روزی نیست

فرزانگی دور است. ظاهراً در اینجا میزان دیگری در کار می آید که غیر از روش علمی است و این میزان را سلیقه و رأی گادامر و هیچ فیلسوف یا غیر فیلسوف دیگری در کار نیاورده است. این تمایل که با علم و روش علمی همه مسایل را حل کنند از دو قرن پیش شیوع و عمومیت داشته و هنوز هم از آن بسیار دم می زنند. یک واقعه مهم در تاریخ بشر این است که علم و عمل از هم جدا شده و عمل را در برابر علم و عمل حقیقی را صرف اطلاق علم نظری و پژوهش دانسته اند. گویی پژوهش علمی مستقل از روابط و نسبتی که بشر در عالم خود دارد صورت می گیرد و از نتیجه آن می توان در زندگی و ساخت و پرداخت چیزها استفاده کرد. یونانیان با اینکه علم را به نظری و عملی تقسیم کردند هرگز فکر نمی کردند که دستور عمل را باید در علم نظری پیدا کنند که ناچار شوند اوهام بیافند یا بگویند اخلاق از علم بیرون نمی آید.

ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماک از خردی نام می برد که با آن موقع و مقام و امکان و درستی فعل و عمل درک می شود. این خرد را فارابی فضایل عقلی یا فضایل فکری خوانده است. گادامر فکر می کند که این معنی نشانه آن است که هنوز در تفکر ارسطو عمل چندان ناچیز و خوار نشده است. ولی او نمی خواهد از اقسام فضایل بحث کند. او معتقد است که ما هیچ علمی بدون این فضایل فکری و خردمندی نداریم و اگر امروز یک فیلسوف انتظار دارد که با روش علمی بتوان یک نظم مکانیکی در جامعه پدید آورد و جامعه را مثل ماشین منظم و مرتب کرد، از آن جهت است که فرونزیس (فضایل فکری) ارسطویی از ما دور شده است. اما نکته اینجاست که وقتی یک فیلسوف یا هر شخص دیگر امید خود را به روش علمی می بندد، چیزی که مقدم بر آن روش است او را راه می برد. او علایق و امیدها یا آرزوها دارد، علایق و امیدهایی که تابع روش نیست بلکه روش باید آنها را

متحقق و برآورده سازد. به عبارت دیگر، وقتی یک فیلسوف رجوع به روش علمی را راه حل مسایل می انگارد معمولاً مسئله خاصی را در نظر دارد و در باب حل آن مسئله با روش عام علمی می اندیشد. او کاری را که در نظر ارسطو فرونزیس انجام می داد از روش علمی توقع دارد و روش را به جای خردمندی می گذارد. ولی روش کور است و موقع و مقام و مناسبت و امکان و این قبیل ملاحظات را نمی شناسد. می گویند در اطلاق اصل رسیدگی و تحقیق یا اصل رد و ابطال نیازی به تشخیص موقع و مقام نیست و هر موردی را می توان با این محکها سنجید. ولی مسئله همین جاست که اولاً این اصل رسیدگی و تحقیق به صورتی که در متدولوژی تعریف می شود یک اصل محدود است. ثانیاً موارد را با آن به محک می زنند، یعنی در هر حال با مورد خاص مناسبت دارد. در واقع کلیت و عمومیت علوم محدود به دایره شمول اصل تحقیق و رسیدگی (یا اصل رد و ابطال) است. با توجه به این معنی گادامر معتقد است که کلیت و عمومیت هر منوتیک از کلیت علوم کمتر نیست زیرا در هر منوتیک همواره این علاقه وجود دارد که علم جامعیت پیدا کند و هر مسئله ای با نظر جامع و در عالم خود مطرح شود. اما مهمتر از همه اینها علاقه ای است که در هر منوتیک به درک مواعیت بشر در عصر کنونی وجود دارد و نه فقط تکلیف روش و متدولوژی علم با آن معین می شود بلکه ظهور و بسط آن لاقابل به نظر گادامر بی مناسبت با خطری که عالم بشری را از جوانب و نواحی مختلف تهدید می کند نیست. هر منوتیک از این حیث هم علم کلی است.

این علم کلی در فلسفه معاصر چه مقامی دارد؟ ظاهراً هر منوتیک به معنی عام و وسیع لفظ با تاریخ فلسفه پدید آمده است ولی چرا نگوئیم که سابقه اش به قبل از آغاز تاریخ فلسفه می رسد و مگر هرمس متعلق به دوران قبل از تاریخ فلسفه نیست. هرمس به عالم قبل از فلسفه تعلق داشت. در آن دوران بشر گشوش دیگری داشت و می توانست سخن هرمس را بشنود. و هنوز به هر منوتیک نیازی نبود، در حقیقت هر منوتیک جانشین سخن هرمس شده است. صورتی از این تحول را در تفکر افلاطون می توان یافت. در آثار فیلسوف بزرگ یونانی هنوز یاد عهدی که سروش پیام می آورد از میان نرفته است. چنانکه سروش معبد دلفی سخن خود را در گوش سقراط می گفت اما عمده زبان افلاطون، زبان دیالوگ است. در سخن هرمس و در دیالوگ یک امر مشترک وجود دارد و آن زبان است. ما همواره با زبان بوده ایم و بی زبان هیچیم. ولی زبان منحصر به زبان تفهیم و تفاهم هر روزی نیست. ما شعر می خوانیم و شعر را درک می کنیم و اگر به کلی از ذوق بسی بهره نباشیم شعر را به زبان هر روزی بر نمی گردانیم. ما زبان شعر را می فهمیم و با این فهم



در فلسفه گفته‌اند فلسفه معاصر بدانیم. ظاهراً پاسخ مثبت است. اما توجه کنیم که به هر چیزی صفت معاصر نمی‌توان داد یعنی صرفاً امور تاریخی را می‌توان با صفت معاصر یا کلاسیک و... وصف کرد. فی‌المثل نمی‌گوییم فلان درخت و فلان غذا، درخت و غذای معاصرند. ما از معماری معاصر و فلسفه معاصر و شعر معاصر و علم معاصر سخن می‌گوییم ولی معماری و فلسفه و شعر و علم نیز در صورتی معاصرند که به عالم تاریخی معاصر تعلق داشته باشند ولی تا وقتی نتوانیم عالم تاریخی معاصر را بشناسیم چگونه فلسفه و شعر معاصر را تشخیص می‌دهیم. ما ممکن است سخن یک فیلسوف زنده معاصر را چنان نقل کنیم که معاصر نباشد و چه بسا که فیلسوف و متفکر معاصر چیزی از هراکلیتوس و افلاطون و ابن سینا بگوید و سخنش معاصر باشد. پس معاصر می‌تواند با گذشته نسبت داشته باشد ولی این گذشته همان است که در عهدی سمت و وجه معاصر داشته است. یعنی چیزی که معاصر است در آینده نیز می‌ماند و دوام می‌یابد. با هرمنوتیک می‌توان دریافت که چه چیز معاصر است و فلسفه معاصر یعنی چه و البته با نظر در فلسفه معاصر است که به هرمنوتیک هم می‌توان نظر کرد.



نسبت تازه‌ای در عالم جز آنچه در زبان هر روزی داریم. پیدا می‌کنیم. مختصر بگوییم فهم، فهم زبانی است و در هرمنوتیک زبان در مرکز توجه قرار دارد ولی هرمنوتیک زبان‌شناسی نیست تفهم است و زبان تفهم، زمانی و سخن زمان است. پس هرمنوتیک نه اختصاص به فلسفه دارد و نه تفکری متعلق به عصر معینی است. مع ذلک اصطلاح هرمنوتیک در دوره جدید عنوان شده و در فلسفه معاصر اهمیت پیدا کرده است.

چه مناسبتی میان هرمنوتیک و فلسفه معاصر وجود دارد؟ وقتی می‌گوییم هرمنوتیک و فلسفه معاصر، ظاهراً می‌بایست مفهومی از هرمنوتیک داشته باشیم و بدانیم که فلسفه معاصر چیست و معاصرت چه معنایی دارد. ظاهراً دانستن هر یک از اینها موقوف به فهم دیگری است. کسی که نداند هرمنوتیک چیست از فلسفه معاصر چه می‌داند و آنکه فلسفه معاصر را نشناسد معنی هرمنوتیک را نیز در نمی‌یابد. این قضیه هم یکی از مظاهر دور هرمنوتیک است که صورت اصلی آن به شرح زیر بیان می‌شود:

وقتی می‌خواهیم سخنی را تفسیر کنیم باید آن سخن را بشناسیم زیرا اگر از آن هیچ ندانیم و نفهمیم به آن گوش نمی‌دهیم. در عین حال آن سخن باید پرسشی در برابر ما بگذارد که پاسخ آن را نمی‌دانیم. یعنی معنی سخن را فهم نکرده‌ایم. یک جلوه این دور هم در نسبت میان هرمنوتیک و فلسفه معاصر ظاهر می‌شود. فهم معنی معاصر و معاصرت موقوف به فهم فلسفه معاصر است چنان‌که اگر بپرسیم معاصر یعنی چه باید در فلسفه معاصر وارد شویم و اگر معنی معاصرت را ندانیم نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم که فلسفه معاصر چیست. شاید بگویند فهم معنی معاصر و فلسفه معاصر چندان دشوار نیست و نیاز به مقدمات فلسفه ندارد. راستی فلسفه معاصر یعنی چه؟ آیا کافی است که یک آغاز زمانی، مثلاً اول قرن بیستم را آغاز دوران معاصر قرار دهیم و هر چه از آن زمان

فراهم آورد. با صرف خشونت و دروغ و تحریف و بدزبانی و بدون ذکر و فکر و اندیشه و عزم و تدبیر و گذشت از جان و نام و ننگ نمی توان در مقابل غرب ایستاد مخصوصاً وقتی در پناه دین به مقابله با ظلم غرب می روییم و سایلی را که با دین و معنویت و اخلاق مناسبت ندارد نباید بکار برد. درست است که دین را به هر قیمتی باید حفظ کرد اما نه به قیمت از دست رفتن و از دست دادن آن. به نظر من اگر کسانی بخواهند دین را با دروغ و توطئه و تهدید و تطمیع و سازش و خشونت و جهل حفظ کنند به دشمنان دین مدد رسانده و گاهی زمینه توجیه هجوم او را فراهم می آورند. البته بسیاری از این گروه خادمان دین، از نتیجه کار خود خبیر ندارند و با عصیانی که دارند نمی توانند به نتیجه آن فکر کنند. من نمی خواهم در کنار این گروه از مخالفان غرب و مدعیان محافظت از دین باشم که نه مخالفان به غرب زبانی می رسانند و نه سعی آنها در محافظت از دین سودی برای دین دارد (هر چند که گاهی و شاید غالباً غرب از این مخالفت سود می برد و دین از اقدام این محافظان آسیب می بیند).



یادداشت:

من از غرب انتقاد می کنم، اما غرضم از انتقاد غرب توجیه وضع غرب زدگانی که نادانسته به بردگی غرب کشیده می شوند نیست. طالب بازگشت به هیچ یک از صورت های استبداد گذشته هم نیستم. اگر قرار باشد فلک زدگی سابق و غربت و غرب زدگی دوران اخیر رفع شود و نظام ناظر به عدل و معنویت به وجود آید (و نه نظامی که الفاظ عدل و معنویت را مدام مصرف می کند)، من منتقد استبداد گذشته و وضع متجدد و دوستدار مهر و معرفت و تجدید عهد دینی و معنویتم. اما اگر امر دایر شود که میان دموکراسی و استبداد یا آزادی اندیشه و نظر و خفقان و خشونت یکی را انتخاب کنم دموکراسی و آزادی را بر می گزینم.

این را بر مشکل پسندی یا پرمدعایی حمل نکنید. مشکل پسندی بد نیست اما پرمدعا بودن تقدیر و حوالت در ماندگان زمان ماست و اگر کسی خود در عداد آن در ماندگان باشد به او اجازه بدهید که این وضع را دوست نداشته باشد.

سخن کوتاه کنم و صریح بگویم که آنچه من در سی سال اخیر عمرم نوشته ام حتی اگر ظاهر سیاسی داشته در

اتفاق افتاده است که گفته یا نوشته ای از من بی آنکه بدانم در جایی نقل شده است و البته می دانم چون به من لطف داشته اند سخنم را نقل کرده اند، اما این لطف در بعضی مواقع مایه نگرانی می شود زیرا بیم دارم که نشر بی هنگام یک نوشته مایه سوء تفاهم و حتی بهره برداری بی جا شود. من نظری نسبت به تاریخ غربی دارم، یعنی شیفته آن تاریخ نیستم و آن را کمال تاریخ و تاریخ مطلق یا پایان تاریخ نمی دانم اما آن را نقد نمی کنم که وسیله ای برای توجیه اغراض سیاسی و افعال اشخاص و گروه ها و مخالفت ها و موافقت ها و اثبات و انکار هر وضع مخالف یا مغایر با غرب فراهم کنم. سیاست زده ای هم نیستم که با هر چه در تاریخ غربی وزنی دارد مخالف باشم و هر چه را که غرب بد می انگارد خوب بدانم. غرب در سیاست غربی خلاصه نمی شود و هر کس با غرب به مخالفت سیاسی برخیزد ضرورتاً شرقی به معنی آزاد از غرب زدگی نیست. وانگهی مخالفت اصیل با غرب کاری بسیار عظیم است و آنکه می خواهد در این راه وارد شود باید شرایط آن را

حقیقت سیاسی نبوده است، ولی در این دوران ما همه چیز را سیاسی کرده‌ایم و در همه چیز با نظر سیاست می‌نگریم. فلسفه و فکر و فرهنگ ما هم تابع سیاست و صورتی از آن است. بنابراین اگر سخن مرا که گاهی ظاهر سیاسی دارد نوعی سیاست و ایدئولوژی تلقی کنند صاحبان این تلقی را ملامت نمی‌کنم. من گفته‌ام حقوق بشر عمری بیش از دو سه قرن ندارد و آن را قانون اساسی تجدد یا بخشی از قانون اساسی تجدد دانسته‌ام. گروهی اشکال کرده‌اند که بنیان‌گذار حقوق بشر ما بوده‌ایم و کسانی این سخن را به مخالفت با آزادی و توجیه استبداد و خشونت و تجاوز به حقوق مردم حمل کرده‌اند.

بحث من این نبوده است که چون حقوق بشر غربی است و به تاریخ تجدد تعلق دارد. می‌توان به حقوق مردم تجاوز کرد و جان و مال و عرض و ناموس و آزادی‌های آنان را بازیچه قرار داد. یک‌روز به من می‌گفتند تو غرب زده‌ای که حقوق بشر را غربی می‌دانی و روز دیگر کسانی با رجوع به گفته من استناد به حقوق بشر را نشانه غرب زدگی قلمداد می‌کردند. من به عنوان دانشجوی فلسفه شاهد زمانه‌ام و اگر چیزی درباره علم و آزادی و حقوق بشر می‌گویم آن را موضع سیاسی تلقی نباید کرد. من هر نظری راجع به حقوق بشر و مبانی آن داشته باشم و جهی برای رد و انکار آن نمی‌بینم مگر آنکه عالمی بر بنیاد دیگری و با قانون اساسی دیگری بر اساس مهر و معرفت و دین و معنویت قوام یابد. اما تا زمانی که آن عالم فرا نرسیده است باید وضع تأمل و درنگ و انتظار داشته باشیم و توجه کنیم که عالم غرب زده کنونی درجات دارد و آنان که کم و بیش حقوق بشر را رعایت می‌کنند در درجات مقدم هستند و کسانی که به حقوق بشر اعتقاد ندارند و به آن اهمیت نمی‌دهند مخصوصاً اگر از عدل دم می‌زنند و به سیاست می‌پردازند باید طرحی برای تحقق عدالت اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و قضایی یعنی عدالت جامع داشته باشند و آن را به مردمان عرضه کنند و در راه تحقق آن بکوشند.

بحث در مبانی و مبادی حقوق بشر و اینکه از کجا آمده است و اکنون چه وضعی دارد یک چیز است و مخالفت با آن و زیر پا گذاشتنش چیز دیگر. مسلماً در یک نظام و عالم دینی اصول احکام دین باید دستورالعمل

مردمان باشد اما عالم دینی را باید با نزدیکی به حق و پناه بردن به او بنیاد کرد. عالم دینی با خشونت و شدت عمل ساخته نمی‌شود. اصل مهمی که همه صالحان باید به آن توجه کنند و مدعیان صلاح نیز خوب است به آن بیندیشند این است که با وسیله بد به مقصد خوب و خوبی نمی‌توان رسید و دروغ‌گویان و جاهلان حامل خیر و فضیلت نیستند که آن را به کسی هدیه کنند. آنکه جویای خیر و فضیلت است باید آن را از اهل خیر توقع داشته باشد. این معنی از نظر ارباب معرفت پنهان نبوده و با رجوع به فلسفه معاصر شاید بتوانیم معضل شعار ماکیاوولی درخصوص نسبت میان هدف و وسیله را تا حدی دریابیم. وسیله و هدف همواره با هم تناسب دارند و اتفاقاً غرب متجدد غالباً برای رسیدن به هدف‌های خود وسایل کم و بیش مناسب انتخاب کرده است. اگر غرب نیز هدفی جز آزادی و برابری مردم روی زمین نداشت هرگز به خشونت و جنگ و فریب و تخریب متوسل نمی‌شد. توسل به این وسایل نشانه میل به غلبه است ولی ما آدمیان نمی‌توانیم یکسره مهر و معرفت باشیم و در صلح کل بسر ببریم. اما وجود بشر در قهر و خشونت و تحمیل نیز خلاصه نمی‌شود و اگر قهر درجائی و جهی داشته باشد یک اقدام اضطراری و انفعالی است که با آن بانی گذاشته نمی‌شود. در هر صورت تردید نیست که آدمکشان و دروغ‌گویان و هتاکان هرگز نمی‌توانند به علم و دین و معرفت و صلاح خدمت کنند و اگر ایشان را برای رسیدن به مقاصد شریف بکار گیرند چه بسا که صلاح و تقوی و معنویت و اخلاق را به خطر اندازند. بدکاران بدی را افزون می‌کنند و تحقق خیر و صلاح صرفاً با نیت و عمل نیکان و صالحان ممکن می‌شود. آنان که بی‌پروا برای رسیدن به هدف و غرض خود هر وسیله‌ای را به کار می‌گیرند معمولاً به هدف نمی‌رسند و اگر برسند آن هدف در نظرشان هرچه باشد در حقیقت با وسیله‌ای که به آن رسیده‌اند، تناسب دارد و اگر وسیله بد باشد با آن جز به مقصد فساد و تباهی نمی‌توان رسید.

رضا داوری اردکانی