

جمعه 21 تیر 1392

فرآورده های فرا فصلی فلسفه، مهدی استعدادی شاد- قسمت دوم

قسمت اول این نوشته را می توانید اینجا بخوانید

ادامه:

دومین اثری که بزبان فارسی نوشته شده و در میان فرآورده های فرا فصلی فلسفه در اینجا ما را به خود میخواند، اثر فاضل غیبی است با نام "فلسفه مدرن و ایران".

کتاب غیبی، مثل کتاب صدیق، چهار قسمتی است. از یک پیشگفتار (چرا فلسفه؟) و سه بخش مستقل تشکیل شده است. در بخش نخست غیبی خود را با نیچه مشغول ساخته است؛ زیر عنوان "نیچه، راهگشای عصر جدید". بخش دوم عنوان زیر را دارد: "هانا آرنه، فیلسوف مدرن". آخرین بخش را که در بررسی کنونی محور توجه خواهد بود، غیبی "از طور تا نور" عنوان داده است.

منتها خوانش دو کتاب یادشده خواننده را با دو انگیزه مختلف در نویسندگانشان روبرو میسازد. چون هرچه صدیق فکر میکند که بایستی فلسفه به راهی غیر از دین و دیانت برود، به همان میزان غیبی در تلاش است که فلسفیدن را با دین و آئین مطلوب خود همراه و همدم سازد. این نکته را بیش از هرچایی در بخش آخر کتاب او میتوان یافت. وقتی، با تکیه بر نظریاتی از هانا آرنه، سعی میکند شناخت بهائیت و رهنمودهایش را بعنوان موضوعی ضروری برای ایرانیان اهل فلسفه مطرح سازد.

همانطوری که اشاره رفت غیبی اثر خود را با پیشگفتاری میآغازد که عنوانش "چرا فلسفه؟" است. پرسش نهفته در عنوان را وی بصورت زیر پاسخ داده است که، "فلسفه در جوامع عقب مانده از محبوبیتی برخوردار نیست؛ در گفتگوی مردمان جایی ندارد. تو گویی همگان درباره همه چیز پُرگویی میکنند، تا مبادا پرسشی درباره چون و چرا هستی بر زبانشان بگذرد".

بنابراین وجه ایجابی عبارت بالا در پاسخ غیبی را میتوان این گونه قلمداد کرد که فلسفه در جوامع پیشرفته محبوب است و در گفتگوی مردمان جا دارد و غیره و غیره. در حالی که تجربه هر روزه ما در جوامع پیشرفته چنین برداشت خوشبینانه را تأیید نمیکند.

نخست این که فلسفه، طبق ذات و بنا بر هدف خود، از رفتن روی صحنه و میداناری و شمارش هواداران ابا دارد و امتناع میکند. دوم این که فلسفه موضوع گفتگوی مردمان نبوده و نیست. زیرا مردمان معمولا در مورد آب و هوا، گرانی جنسها و افزایش هزینهها و کاهش درآمدها سخن میگویند.

از مرزبندی با خوشبینی و تمایز گذاری بالا گذشته، نگاه به پیشگفتار غیبی نشان میدهد که او الزام وجودی فلسفه را در نوعی مددکاری روانی میبیند: "... پرداختن به فلسفه از این نظر که ما را با اندیشه های ژرف بزرگان تاریخ فلسفه آشنا میکند (اگر هم ژرف اندیشیدن یاد ندهد) کمی از التهاب درونی میکاهد".

منتها تجربه همگانی آشکارا نشان میدهد که گرایش به کاستن التهاب درونی توسط فلسفه برای همه موضوعیت ندارد. گرچه غیبی، در اینجا پیشگفتار، دیگر آن تقابل جوامع پیشرفته و عقب مانده را که برای همگانی کردن فلسفه فایده های نداشت کنار گذاشته است. چنان که از مردمان فقط در شکل عام سخن گفته است: "راه بسیار بهتری که اکثر مردمان به آن میروند آویختن به اعتقاد مذهبی است. اعتقادات مذهبی دستاویز بسیار مناسبی هستند تا به کمک جوابهایی آماده، هر پرسش و بارقه تفکری را در نطفه خفه کنند. مگر نه آنکه همگان نه تنها این جوابها را پذیرفته اند که عمیقا به آنها ایمان دارند!؟"

از استفاده کلمه و افعالی نظیر دستاویز و آویختن و نیز از لحن کنایه دار غیبی، که سخنش را دوپهلو میسازد، بدون شرح و تفصیل میگذریم. زیرا میخوایم به یک مسئله اساسی بپردازیم. مسئله اساسی این است که راوی در پیشگفتار و در بخش اعظم کتاب در واقع مخاطب مشخصی را مورد خطاب قرار نمیدهد. در پیشگفتار هر پارهای از متن به دسته نامعلومی از مردم نظر دارد.

این نکته، در مقیاس گُلّی، اساسیترین ضعف کتاب است که نه مخاطب خود را از خامی به پختگی میرساند و نه پیشاپیش مشخص است که مخاطب ویژه اش کیست. نگاه غیبی به خواننده نوسان دارد. گاهی همکیشان را مورد نظر دارد تا به آنان خوانش مُدرتتری از رهنمودهای بهاءالله را عرضه کند و گاهی خواننده روشن فکر را در نگر میگیرد تا با او برسر رفع مشکلات اجتماعی و مانع دمکراسی به بحث بنشیند.

افزوده بر این مشکل، روند سخن گاهی با صراحت و گاهی با کنایه بحث اهمیت یا بی اهمیتی فلسفه را پیش میکشد. چنان که در پی اظهار نظر کردن در مورد کاستن التهاب درونی توسط فلسفه، این عبارت را نیز میآورد که گویا کاستن التهاب درونی خود به خود چیز ناچیزی است؛ "اما آیا اینهمه زحمت و مطالعه کتابهای پیچیده فلسفی به نتیجه ناچیز آن میارزد؟".

یکی از شواهد تحول نیافتن مخاطب که از خامی به پختگی نمیرسد، در همین نقل قول بالا است. چرا که غیبی برای خواننده اثر خود مشخص نمیکند که فلسفه، مثل هر حوزه دانشی دیگر، نیاز به آموزش مقدماتی و متوسطه میرسد. ورنه در برابر هر نوآموزی کسب هر نوع شناختی پیچیده بنظر میرسد.

غیبی، اما برای آن که مخاطب خیالی خود را جذب کُل اثر کند، در پیشگفتار از روش طرح موضوعهای جاذب بهره میگیرد. با تغییر موضوعها در خواننده شور و کشش تولید میکند. در ضمن نوعی ساختار شکنی از حقیقت اظهارنظرهای قبلی خود را بوسیله جابجایی زمینه بحث و گفتن از موضوعهای متفاوت انجام میدهد.

افتان و خیزان بردن بار بحث، به نوبت خود، میتواند روش جالبی باشد. بشرطی که با تعویض موضوع، اشاره به پدیدههای متفاوت و نیز بالا و پائین آوردن سطح بحث ناگهان شیرازه حرف نپاشد و رشته سخن از کف نرود.

یک چنین روند ماریچی را مثلا میتوان در جایی یافت که غیبی، پس از بحث بر سر "فایده اصلی فلسفه همچون ورزش فکری" و این که "فلسفه گریزی دلیل اصلی ناکامی ایرانیان در دوران معاصر بوده"، به توضیح انگیزه نگارش خود میپردازد. در پیشگفتار نوشته است: "نگارنده با وجود آگاهی بر اینکه مطالب پیچیده و دشوار را نمیتوان به زبان ساده بیان کرد، سالها است آرزو دارد بتواند به زبانی ساده خواننده فارسی زبان را با گوشههایی از دستاوردهای نوین اندیشه فلسفی آشنا سازد".

با این حال مشکل خواننده با نوشته غیبی فقط پریدن از روی ناسازهای "ناممکنی بیان ساده مطالب پیچیده" و "آرزوی نگارش به زبان ساده" نیست. نوشته آن جایی اشکال تراشی کرده است که نویسنده "دستاوردهای نوین اندیشه فلسفی" را به خدمت تبلیغ اعتقادات کیش و آئینی خاص در میآورد و از الزام بیطرفی شارح جریانات فلسفی عدول میکند.

بنابراین، با این اشکال در روش پژوهش، دردی از بررسی ما دوا نخواهد شد. اگر فقط به نارساییهای دیگر بپردازیم. از جمله بدین نکته بپردازیم که پیشقراولان و نمایندگان فلسفه مُدردن متفکران دیگری غیر از نیچه و هانا آرنت هستند و تاکید غیبی بر این دو اندیشگر(البته بسیار مهم و جاذب) فقط گزینشی شخصی بوده است.

همچنین اختصاص ندادن فصلی به افکار دکارت و اسپینوزا در کتابی که میخواهد فلسفه مُدردن را معرفی کند، خطای پژوهشی و بی اعتنائی به تاریخ اندیشگران است. زیرا از طریق طرح نو در انداختن ایشان بوده که فلسفه گسست معرفت شناسی را در تاریخ خود دیده است.

از اینرو در بررسی اجمالی حاضر آن چنان که باید در بخشهای اول و دوم توقف و تامل نمیکیم. بخشهایی که غیبی در آنها به افکار نیچه و آرنت پرداخته است و گفتاوردهایی از ایشان را اقتباس کرده تا تالیف را سامان دهد و به هدف ذهنی خود برسد.

در این میان اما گفتن یک نکته لازم است که غیبی در فهم امر سیاسی و نقش شهروند آزادیخواه زیر تاثیر افکار آرنت است. در حالی که شهروند آزادیخواه در نظر آرنت همچون قهرمان ظاهر میشود برای غیبی کسی جز فرد نخبه نیست. در این رابطه اشاره به مطلبی از یورگن هابرماس (در کتاب "پروفیلهای فلسفی- سیاسی") درباره افکار آرنت بیهوده نیست. مطلبی که در آن هم از "قهرمان" یادشده افسوسنازایی و هم بر تنگنمایی از اندیشه سیاسی آرنت پرتو افکنی میشود.

در هر صورت برای آن که خواننده مشتاق، در ضمن بررسی کم و کیف خوانش غیبی از نیچه و آرنت، تک و تنها نماند به دو مطلب راهگشا در این باره نیز اشاره میکنیم. از اینها یکی کتاب

ج. پ. استرن درباره بیجه استر انتشارات طرح نو، 1375) و دیدری معانه موریس درستن درباره آرنت (رجوع کنید به کتاب "خرد در سیاست" به کوشش فولادوند، طرح نو).

در اینجا پیش از آن که به قسمت اصلی بررسی خود یعنی پرداختن به فصل پایانی اثر غیبی برسیم، از پایان پیشگفتار نقل قولی میآوریم تا با طرح و برنامه غیبی برای فلسفیدن خود و همزبانان آشنا شویم. طرح و برنامه‌های که البته یکسونگری میکند. چرا که دستاوردهای ترجمه برای فلسفیدن را منکر میشود.

در اینجا غیبی با نفی کارایی ترجمه یکباره از آن سوی بام میافند. در حالی که، با وجود روحیه افراط و تفریطی ما ایرانیان، تالی متضاد با درک و دریافت غیبی را نیز حاضر و آماده داریم. جریان مخالفی که ترجمه را یگانه راهگشای ما در قلمرو تفکر دانسته و در سمت دیگر بام تمثیلی بر لبه پرتگاه ایستاده است. این همان جریان نظری مدعی چپگرایی رادیکال است که تفکر و اندیشه کردن انسان ایرانی را فقط از راه ترجمه ممکن میدانند. کسانی مثل مراد فرهاد پور، که خود البته مطالب خواندنی را نیز بفارسی ترجمه کرده است، جریان یادشده را نمایندگی میکنند.

در هر صورت نقش ترجمه را در آشنایی با فلسفه و تاریخش نمیتوان انکار کرد. بویژه که در روند فلسفیدن گفتگویی یکی از پیش شرطهای حیاتی وجود ترجمه متنهای مرجع است. با این دانستهها در زیر بهتر میتوان به عیار ارزیابی و استدلال غیبی بنگریم که نوشته است: "ترجمه آثار فیلسوفان هر چند قدمی لازم اما ایدا کافی نیست و خدمتی به فراگیر فلسفه و اندیشه‌پوزی نکرده و نخواهد کرد. شاهد آن که چند گامی که در قرن گذشته در این راه برداشتهایم، مدیون انگشت شمار نخبگانی هستیم که فراخور دید ایرانی به شناخت فلسفه کوشیدهاند و دانستهها و برداشتهای خود را ... بیان داشتهاند. نگارنده نیز بدین شیوه گام زده و کتاب حاضر نتیجه کوششی است که اینک در بوته نگاه و نقد خوانند قرار میدهد".

اکنون بر بخش آخر کتاب متمرکز می‌شویم که گفتیم عنوانش "از طور تا نور" است. پس از طرح برداشت خود از افکار نیچه و آرنت، اثرغیبی سعی دارد قسمتی از تاریخ اندیشه بشری را با چارهجوییهای رهبران فرقه‌های عقیدتی در ایران هم‌تراز و هماهنگ سازد. چارهجویی‌هایی که در قرن نوزدهم و با هدف کاهش تنش میان مومنان دستجات و فرقه‌های مختلف مذهبی در پی سرکوب جنبش بایه صورت گرفت. بخشی از این رهیافتجوییها خود را در دین و آئین بهایی متمرکز ساختند. دین و آئینی که، همچون اقلیتی عقیدتی و با نبود نظام دمکراتیک حامی، راز بقای خود را در تبلیغ تنش زدایی دیده و به پذیرش توجیه سایر ادیان هم‌ریشه و غریب رسیده است.

منتها جا داشت که غیبی، از منظر تبارشناسی چنین تلاشهایی برای آشنی فرقه‌های مذهبی و نیز متحد سازی مومنان در قرن نوزده میلادی، دو نکته را اطلاع رسانی میکرد. یک این که در تاریخ فلسفه به پدیده پانتهیسم اشاره میداد که از قرن هژده و در پیامد قرأت اسپینوزایی از جهان و خدا ظهور یافت و از قدر قدرتی مذهب مسلط کاست. دو این که در بستر فرهنگ ایرانی از جنبش آذریوانیان یاد میکرد که در قرن شانزدهم میلادی، با رهبرشان از دست صفویان به هندوستان گریختند، در تلاش ایجاد اتحادی میان ادیانی مثل مسیحیت و یهودی و اسلام با زرتشت گرایان و بودائیان و مانویان شدند.

اما غیبی که دل بسته فرقه خودی مانده، توجهی به تشابهات درد دیگر جرگه‌های مذهبی نکرده است. از این بی اعتنایی گذشته، غیبی به تاسف یک کم کاری از منظر مبارزه دمکراتیک نیز به کارنامه خود میافزاید.

او، آنگونه که در دمکراسی معاصر رایج است، پای برسمیت شناسی حقوق طبیعی - اجتماعی ناباوران (آتهیستها) نرفته است. این کم کاری شاید از سستی موضع وی در رابطه با دفاع از سکولاریسم بر میآید. سکولاریسمی که حق ویژه‌های برای ارباب مذاهب و روحانیون وابسته در امر سیاست گذاری قائل نیست.

بر این منوال بی تفاوتی نسبت به تفکیک حوزه‌های دانشی و عناصر سازنده جامعه پیشرفته، که غیبی مانند سایر شهروندان از آن سود میبرد، تعجب برانگیز است. بی تفاوتی که به همین جا (یعنی حوزه رفتار اجتماعی) ختم نمیشود. آن را در زمینه گفتار تئوریک و نظریه پردازی نیز رویت میکنیم. غیبی در جایی که به رابطه "ناباوری و فلسفه" در کتابش پرداخته، نکته دندانگیری از شناخت و مشغولیت با آتهیسم (ناباوری) بروز نداده است. او نگفته که در دمکراسی معاصر ناباوران همچون شهروندانی بی عیب و نقص از همان حقوقی برخوردارند که مومنان. در رابطه با کم و کیف آتهیسم و حضور تاریخی آن در تاریخ اندیشه، وی فقط به نکته انحرافی زیر اکتفا کرده است. این که با نقل قولی از گوینو درباره ایرانیان قرون گذشته، ناباوری را همچون ریا کاری و ناراستی در اعتقاد مذهبی معنا کند.

در روند بحثی که از کمبودهایش بطور گذرا سخن گفتیم، غیبی به پای طرح یک ایده ترکیبی میرود. این که مفاهیمی نظیر همدردی و خرد انتقادی را که از بطن چالش روشنفکران

اروپایی و بیستر انسانی نبار با بیدار رسانه برانده با رسمبود و اندرست پپوراب بهایب سسوا، بخواند.

بنابراین در جهت هدف خود، نخست به تعریف مفاهیم همدردی و خرد انتقادی مینشیند. در این راستا نوشته است: "...آدورنو برای شهروند بالغ و مسئول دو ویژگی بر میشمرد. یکی خرد انتقادی و دیگری همدردی. این دو را باید عصاره فلسفه در سیر اعتلایی خود در دو قرن گذشته دانست. در این میان مهم اینست که درک شود هیچکدام از این دو ویژگی به تنهایی کارا و زاینده نیست." (ص 183)

البته غیبی در چند صفحه بعد که زیر عنوان خرد انتقادی = خردجمعی آمده است به تصحیح برداشت خود برمیآید و مینویسد: "... خرد انتقادی ویژگی فردی انسان نیست و هر چند که خرد در هر انسان بعنوان موهبتی به یادگار گذاشته شده..."

روشن است و در پیش نیز بسیاری گفتهاند که خرد انتقادی در گفتگو شکل میگیرد و حاصل تکاپوی افراد خردمندی است که با قوه تشخیص خود بدنبال راه چاره میگردند و پیشنهاد ارائه میدهند. در این راستا غیبی به تعریف هانس آلبرت فیلسوف آلمانی تکیه کرده و سخن وی را جدیدترین تعریف خرد انتقادی دانسته است: "جستجوی حقیقت بدون پیشداوری، با تکیه بر تجربیات جدید و استفاده از تمامی شیوههای پژوهشی درباره دانش، جهان بینها، ارزشها، نهادها و اتوریتها".

اثر غیبی، برای آن که به عنوان خود "فلسفه مدرن و ایران" وفادار بماند، البته به تبارشناسی مفاهیم همدردی و خرد انتقادی در بستر فرهنگ ایرانی نیز پرداخته است. بطوری که اشاره به سنت زرتشتی میکند و میگوید: "همدردی از دیرباز کانون و محور رفتار ایرانی بوده است". بنابراین بزعم غیبی برای شکل گیری "انسان شایسته" (که اسم مستعاری برای نخبهگرایی مورد علاقهاش است) بایستی نارسایی خرد انتقادی جبران شود. چون از قدیم همدردی وجود داشته است: "در این که از دیرباز در ژرفنای جامعه ایرانی همدردی ریشه دوانده شکی نیست، آنچه که باید مجدانه مورد توجه قرار گیرد، نارسایی "خرد انتقادی" است که ایرانی را بویژه در دوران معاصر از پیشرفت باز داشته است." (ص 186)

برغم تاکید غیبی بر لزوم پویا شدن خرد انتقادی این نکته را باید یادآور شد که زبان و نگرش او در رابطه با ارائه برندهای فلسفی روزآمد (آپ دیت) و عرفی نیست. به جز آن موهبت دانستن خرد، تحول اندیشه را نیز مترادف معجزه (ص 190) خوانده است. در سخن وی این واقعیت نادیده گرفته میشود که هم خرد و هم تحول اندیشه، در گذر ایام، مدیون کنشمنی و دستاوردهای انسانی بودهاند. مینویسد: "اگر از دید هانا آرنست به تاریخ بنگریم، بی شک هر مرحله تحول تاریخی را باید معجزهای بشمار آورد".

اظهار نظری که اگر پیگیری شود، برداشت نادرست از سخن مرجع را نیز آشکار میکند. زیرا برای تحولی که آرنست در امر سیاسی- فرهنگی بدان اعتقاد داشته انقلاباتی در فرانسه و آمریکا سبب ساز بودهاند. همچنین سوای این مصادره به مطلوب کردن برداشت هانا آرنست و تحول را معجزه دانستن، غیبی از همان آغازی که بدفاع از نخبه گرایی بر میآید، برای خواننده کنجکاو روشن میسازد که با عدالتخواهی موضع و زاویه دارد. ایجاز نگارش ایجاب میکند که از تکرار مجدد موضع اعلام کرده در باقی صفحات چشم ببوشد.

از این نکتهها گذشته، ایراد دیگری که در روند مطالعه بخش پایانی به چشم میخورد عدم ارجاعات دقیق است. این نکته به اثر غیبی، که در مجموع خواندنی است، ضربه زده است؛ بهویژه وقتی که خواسته سرچشمهای فلسفه مدرن را توضیح دهد.

او در بدست دادن تعریف خود از رُسنانس (نوزایی) نمیگوید که بر کدام خوانش تاریخنگارانه اتکا دارد. با چه معیاری شروع و پایان رُسنانس را آغاز قرن 14 و آخر قرن پانزده دانسته است. بگذریم که در کنار یادآوری اسمهای هنرمندان و نقاشان معتبر آن دوران نامی از ادیبان موثری چون پتراچا و بوکاچو به میان نیاورده است. اشاره و ارجاعی به اثر مهم یاکوب بورکهارت درباره فرهنگ رُسنانس (ترجمه زنده یاد لطفی) تاحدودی سنگینی این کاستیها را کم میکند.

باری، به علت کمبود نگاهی مشرف بر قضایا اثر غیبی در مورد جنبش روشنگری نیز حق مطلب را ادا نکرده است. چنان که پراتیک نظری متفکرانی چون کانت و مندلسون و همیاران در آلمان و گرایش فرهنگنامه نویسی دیدرو و روسو و همکاران در فرانسه مورد اعتنا و ملاحظهای لازم قرار نمیگیرند و "رفرم لوتری" باعث و بانی روشنگری خوانده میشود.

در پایان بررسی اثر غیبی به یک نکته فرعی هم اشاره کنیم که مکمل ضعف اطلاع رسانی کتاب شده است. نکته فرعی اینست که غیبی در جای - جای کتاب با گرایش عدالتخواهی، که شامل شناس برابر در آموزش و پرورش برای افراد جامعه میشود، در حال تسویه حساب است. در هر صورت شیفتگی نسبت به نخبه گرایی در اثر غیبی بی پیامد نمانده و به تسویه حساب با دیگران کشیده است. تسویه حسابی که حتی با طعن ه کنا به "فقای

سابق یا پیوسته است. سبب سبب است. پیوسته است و سبب است. سابق نیست. چنان که شبح رفقای سابق در همه جا جستجو میشود. حتی در کارزار ترجمه و معادل یابی برای مفاهیم فلسفی در زبانهای فرنگی.

در پیشگفتار کتاب، غیبی به هنگام توضیح برداشت خود از کار فلسفی حق دوستان گذشته را این گونه کف دستشان میگذارد: "...سنگ اندازان در این راه، تازه بدوران رسیدهایم چپگرا بودند که خواستند به عجله چرخ را دوباره اختراع کنند و شروع کردند، معادل "فارسی" برای اصطلاحات اروپایی پیدا کنند و..."

البته طعنه به چپگرایان فقط بدین موضوعات فرهنگ لغتی و در مجموع بی آزار خلاصه نمیشود. غیبی در جایی (پانویس ص 261) به سرمیزان سانسور کم کاریشان را یادآور میشود. وقتی از حضور سخنگویان "جنبش چپ" در فضای فرهنگی و سیاسی کشور در دوران پهلوی میگوید که برغم ممنوع بودن و منحل اعلام شدن تشکیلاتشان افراد موثر بودهاند. او بلافاصله از این نکته گلایه دارد که "هیچگاه به فردی اجازه داده نشد بعنوان بهایی، در رسانههای گروهی ابراز نظر نماید".

در اینجا کتاب به جای آن که نبود آزادی و عدم رعایت حقوق شهروندان انگشت نشان شود و نظام غیر دموکراتیک مورد مواخذه قرار گیرد، عضوی از اقلیت مذهبی شاکی حضور افرادی از اقلیت سیاسی میشود. این که چرا شما یک کمی بیشتر از ما نفس کشیده‌اید.

بررسی اثر غیبی را نا کامل خواهیم گذاشت اگر که داورهای وی در آخرین قسمت (آینده دین) را یادآور نشویم. این که گفته است: "... دیدیم که فرهنگ سالم دینی میتواند و باید در جامعه نقشی بعهده گیرد که از فلسفه و دانش و هنر برنمیآید". (ص 269)

با چنین دآوری و فارغ از اینکه که ارزیابی وی مبنی بر "تمامی کوششها برای حذف دین از زندگی انسان، از عصر روشنگری تا به امروز به شکست انجامیده..". در اجزایش درست یا نادرست باشد، او و آن چند مولف دیگر از بهائیان (افراد با اسم اصلی یا مستعار، نظیر دلارام مشهوری و بهروز بهرامی و...) وارد صحنه بحث نظری ایرانیان بر سر رهیافتهای اجتماعی شدهاند. این کار با سابقه رفتار همکیشان پیشین ایشان متفاوت است که بدور از حضور در حوزه عمومی در جرگه خود مشغول بودند. غیبی و همقطاران در صدد پایگذاری سنت و رویهی جدیدی از داد و ستد با سایر ایرانیان (از مومن تا ناباور) شدهاند. سنت و رویهی که باید مورد توجه و نقد قرار گیرد. این آغاز راهی است از گفتگو میان جریانهای مختلف نظر و عقیده تا شاید پایههای زندگی ایرانیان در فضایی کثرت پذیر ریخته شود.

پیوست یکم:

لودویگ فویرباخ پیش از آنکه اثر عمده خود "ذات مسیحیت" را در سال 1841 میلادی انتشار دهد، به سالهای 1833 تا 1839 کتابی درباره "تاریخ فلسفه نوین" نوشته است.

فویرباخ که در سال مرگ کانت دنیا آمده (1804) و از سال مرگ هگل (1831) دیگر یک پای ثابت جدل فلسفی در میان متفکران آلمانی محسوب میشود، در "تاریخ فلسفه نوین" فصلی را به این دو پیشکسوت و آموزگار خود اختصاص نداده است. در حالی که توجه وی معطوف به دوران پیش از ایشان بوده است.

سوازی این روند کار در تاریخنگاری، او چون تاریخ فلسفهای بدین انگیزه نگاشته که اندیشه‌پوری را از قیومیت یزدانشناسی (تولوژی) رها کند پژوهش خود را با سخن از بیکن و هابزی شروع کرده که معلمش (هگل) به ایشان التفاتی نداشته است. پژوهش فویرباخ سپس به یاکوب بوهمه و دکارت میپردازد تا سرانجام با بررسی اسپینوزا کار خود را پایان برد.

در ادامه، ترجمه خلاصهای از یادداشت تکمیلی او بر این اثر را بخوانیم که در "درسنامه‌های وی در مورد ذات دین" آمده است. منبع مطلب یادشده در مجموعه آثار فویرباخ بزبان آلمانی جلد ششم (چاپ شده در برلین سال 1967) است.

" کسانی در زندگی سرمشق من بودهاند که خود را وقف دستیابی به یک هدف مشخص کردهاند. ایشان با اینکه مطالعهای همه جانبه دارند اما فقط در یک مورد مینویسند و آموزش میدهند. بدین ترتیب در نوشته‌های همواره به رابطه دین و یزدان شناسی (تولوژی) توجه داشتیم. موضوع اصلی تفکر این رابطه بوده است.

بنابراین نخستین شخصیتی که در رابطه با دین و یزدان شناسی برایم مطرح میشود فرانسویس بیکن است. شخصی که بدرستی لقب پدر فلسفه مدرن و علوم طبیعی را کسب کرده است.

البته بیکن هنوز برای بسیاری نمونه محقق نیکوکار و مسیحی در علوم طبیعی است. زیرا روزگاری بصورت علنی ابراز داشته که نمیخواهد روش متعارف نقد در قلمرو علوم طبیعی را در

قلمرو دین و یزدان شناسی نیز بکار گیرد. از اینرو گفته شده که وی در مسائل انسانی بی ایمان و در رابطه با خدا مومن است. این عبارت معروف را هم او بیان کرده که "فلسفه سطحی از خدا دوری میکند. ولی فلسفه ژرف نگر به خدا برمیگردد".

این عبارت مثل بسیاری از عبارتهای متفکران گذشته که گفتنش یک وقتی موجه بوده، دیگر اعتبار ندارد. گرچه برخی از مورخان معاصر که فرقی بین گذشته و حال حاضر نمیگذارند، هنوز چنین عبارتهایی را توجیه میکنند.

اکنون میخواهم نشان دهم که بیکن اصولی را که در رابطه با یزدان شناسی پذیرا است در فیزیک نفی میکند. او به تناقض مشابهی میافتد. وقتی با روایت سنتی یزدان شناسی از طبیعت روبرو میشود. روایتی که طبیعت را دارای قصد و منظور میداند. باوری که نتیجه مستقیم نگرش ایدئالیستی مسیحیت است. نگرشی که وجود طبیعت را ناشی از قصد و تاثیر ذات آگاهی میداند و دین مسیحی را به آن موقعیت جهانشمولی بر میکشد که برای مومنان در قرون وسطا داشت. بیکن فراموش کرده که بصورت شهروند عادی و نه در مقام فیزیکدان و فیلسوف و شخصیتی با تاثیر تاریخی میتواند چنان حرفهایی را بزند و رهنمودهای دینی خود را دنبال کند. بنابراین نادرست است که سکهای بنام بیکن ضرب بزنیم که او را محقق مومن مسیحی در علوم طبیعی میخواند.

دومین شخصیت جاذب برای فلسفه دین آن همعصر و دوست جوانتر بیکن، هابز است که بیشتر بخاطر نکته‌بینیهای سیاسیش مشهور گشته است. در میان فیلسوفان مدرن او نخستین شخصی است که در موردش آن لقب وحشتناک "آته ئیست" بکار رفته است. در قرن پیش آقایان غلما مدام با یکدیگر مجادله میکردند که آیا او بواقع آتهئیسست بوده یا نه. این کشمکش را من بدین ترتیب فیصله دادم که گفتم او را همانقدر آتهئیسست میدانم که خداپرست. گرچه او نیز در جهان مُدرن تجسمی از خدا را تثبیت کرده است. اما خدای هابز، در تمایز از سایر تلقیها از خدا، کُل واقعیت را همچون یک جسم در برمیگیرد. زیرا نمیتواند هیچگونه صفت جسمی داشته باشد. بدین ترتیب، اصل فلسفی هابز، خدا را نه یک ذات بلکه یک کلمه میداند. سومین شخصیت مهم در رابطه با شناخت و مناسبات دین دکارت است که در رابطه با اعتقاد مذهبی تفاوتی با پیشینیان ندارد. بررسی برداشت وی از دین و یزدان شناسی را بهنگام پرداختن به لایبنتز و بیلی آوردهام در آنجا نیز نشان دادهام که دکارت فیلسوف با دکارت مومن تفاوت دارد. سپس به یاکوب بوهمه و اسپینوزا میرسیم که متفکرانی اصیل و با اهمیت هستند. گرچه به شکلهای متفاوتی تناقض ایمان و خرد را به نمایش گذاشتند. اولی نماد فیلسوف یزدان شناس و دومی نماد یزدان شناس فیلسوف است. در حالی که راز نظریه خداشناسی اولی اینست که او از یکسو فلسفه طبیعی را لعابی عارفانه میزند و از سوی دیگر روانشناسی را عارفانه مطرح میسازد. البته من نیز مشابه این کار را انجام میدهم که یزدان شناسی را به آموزه‌های درباره طبیعت و انسان تقسیم میکنم. در پایان کتابم درباره تاریخ فلسفه مُدرن فقط به اسپینوزا پرداختهام. او در میان فیلسوفان مُدرن یگانه شخصی است که نخستین پیش شرطهای نقد و شناخت دین و یزدان شناسی را بدست داده است. او اولین شخصی است که در برابر یزدان شناسی به نقد مثبت گرویده است. بزبان قدما اگر بگوئیم او نخستین کسی است که جهان را حاصل قصد و تاثیر شخص یا ذات مشخصی ندیده است. در حالی که او را تحسین و تجلیل کردهام این انتقاد را هم نسبت به او دارم که هنوز در افکار یزدان شناسانه سپری شده گرفتار مانده و ذات انسانی را نه در کلیت آگاهانه اش بلکه بصورت شیوه و راه و روشی مختصر دیده است."

پیوست دوم:

"اگر فلسفه هنوز ضروری است، فقط به صورتی چنین است که از روز ازل بوده است: درمقام نقد، در قالب مقاومت در برابر دگرآیینی فزاینده، حتا اگر تنها به صورت تلاش بی‌رمق فکر برای باقی‌ماندن درمقام سرور خویش و محکوم کردن ناحقیقت، بنا بر معیار خود آنها، یک

اسطوره‌شناسی جعلی و رضا و تسلیم همراه با تبانی و کناره‌گیری به غیر ناحقیقت باشد. فراهم کردن پناهگاهی برای آزادی وظیفه‌ای است بر دوش فلسفه، مادامی که همچون آتن مسیحی‌شده‌ی سال‌های واپسین عهد باستان از آن منع نشده باشد. هیچ امیدی نیست که فلسفه بتواند آن گرایش‌های سیاسی را شکست دهد که سرگرم خفه‌کردن آزادی در سراسر جهان هم از درون و هم بیرون هستند و خشونت‌شان به تار و پود بحث مستدل فلسفی رخنه می‌کند."

نقل قول بالا از مقاله معروف "فلسفه هنوز به چه دردی میخورد؟" آدورنو است که بسال 1962 انتشار یافته است. هابرماس در مقالهای که بسال 1971 نگاشته و عنوانش را همان عنوان آدورنو "فلسفه هنوز به چه دردی میخورد؟"

گذاشته است، بخشی از مقاله آدورنو را سرلوحه نوشته خود قرار داده و بحث تعریف فلسفه و مسئولیتش را پی گرفته است.

**PUBLISHED FROM GOOYA NEWS {[HTTP://NEWS.GOOYA.COM](http://news.gooya.com)}
COPYRIGHT © 2009 NEWS.GOOYA.COM
ALL RIGHTS RESERVED FOR THE ORIGINAL SOURCE**

Served by C#1 Server #2 in 0.015 seconds