

تفکر شامگاه

پرونده‌ی در باب تفکر فلسفی

(به پاسداشت روز جهانی فلسفه)



نشریه بنیاد اندیشه-دفتر بامیان

آنچه در این پرونده می‌خوانید:

- خونین‌ترین لحظه‌های فلسفه
- زنگ خطر فلسفه
- بحثی در فقدان خرد و متن فلسفی در افغانستان
- حقیقت و ناحقیقت از چشم‌انداز فیلسوف
- مسائل اکرم یاری
- تأملی در باب تفکر و فلسفه
- چرایی و چگونگی تولد فلسفه علم
- فلسفه در بازار
- فلسفه به مثابه خرد عملی
- خودآگاهی به مثابه نقطه‌ی عزیمت فلسفه ابن سینا
- صخره‌سینزف فلسفه
- شامگاه فلسفه

با آثاری از:

روح‌الله کاظمی
عباس اسدیان
یعقوب یسنا
هاجی بلهنر
عتیق ارونند
ظهیر زامیلا
یوسف عارفی
حبیب‌الله فهیمی
نسیم وکیلاتی
سید آصف احسانی
علی امیری
حسن رضا خاوری



خونین‌ترین لحظه‌های فلسفه



روح‌الله کاظمی



واضح است هر دینی که با فلسفه می‌جنگد، صنعت کلام نیز با فلسفه خواهد جنگید. و مردمان تابع آن دین نیز همواره با متعاطیان فلسفه، به‌وزان خصومت دین‌شان با فلسفه، به معاندت و خصومت خواهند پرداخت.

فارابی (الحروف،/بند ۱۵۳)

متن‌هایی در تاریخ فلسفه هستند که پیوسته فلسفه را به‌یاد خودش می‌اندازند، خونین‌ترین متن‌ها در دردناک‌ترین لحظه‌ها، و آن متن‌های‌اند که فلسفه را به یاد جنگ‌هایش می‌برند. همان‌گونه که از باب نمونه، در تاریخ هنر آفرینش‌هایی وجود دارند که نفس هنر را به یاد خودش می‌اندازند، یا در تاریخ وهله‌هایی وجود دارند (ارژگان/آشوبیتس) که فرآیند تجاهل‌وار آن را متهم می‌سازند و سیمای حقیقی آن را در برابرش می‌نهند. یکی از این متن‌ها را در الحروف فارابی می‌بینیم، اثری که به نظرم با نبردهای سهمگین‌اش، با خلأها و تردیدهای جدی و فرجام‌ناپایفته‌اش و با عزیمت‌های بنیادین‌اش پراشوب‌ترین و خون‌آلودترین متن در تاریخ فلسفه را برمی‌سازد. پاره‌ای که در طلیعه فرآوری خویش نهادیم، پس از ارائه‌ی دلایل و صورتِ جدال و دشمنی با فلسفه گفته می‌شود، و فارابی در گفت‌آورد فوق‌گویا چندان وقعی به راه‌حل خویش- که در بندهای قبلی طرح می‌کند- در تلفیق دین و فلسفه نمی‌نهد، بلکه دوست دارد مسأله در سیمای پس‌رادیکال و سرشت متنازع‌فیه‌اش گشوده نگه‌داشته شده و مطلقاً برای تأمل و منتفع باقی بماند. جنگ فارابی و نبرد رادیکالش راز شکست سیاست‌های فلسفی او را در تمدن و فرهنگ اسلامی نیز فاش می‌کند. والبریج در خدا و منطق در اسلام؛ خلافت عقل به‌نظرم

را نخوانده‌اند و با متن کلام و ادبیات او آشنا نیستند، یا از موضع ایدئولوژیک (کلامی) سخن می‌گویند و خود را نسبت به ماهیت مسأله سبکبال می‌کنند. فارابی نبوت را از یک‌سو محصول تکامل قوه‌ی خیال می‌داند؛ زیرا تنها دو قوه در انسان می‌توانند تکامل داشته باشند: خیال و عقل، از جانب دیگر، نبوت را بر علم النفس بنا می‌کند. لیکن بلادرنگ باید به‌یاد آوریم که علم النفس خود بر علم‌العقل یا می‌گیرد. او در فسی‌العلم‌الالهی به‌صراحت درباره‌ی این بنیان چنین می‌نویسد:

به جهت آرای که ذکر نمودیم، علم‌النفس را بر علم‌العقل استوار ساختم. چرا که نفس رسم و صنم عقل و پرتوی از عقل به‌شمار می‌آید، و نور [تنها] به عقل تعلق دارد، و در هیچ شیئی دیگری جز عقل و اطراف آن نور نیست. نفس جایگاه عقل را نشان می‌دهد. همان‌گونه که هوا موضوع درخشش آفتاب است، همچنین نفس پاک جایگاه درخشش عقل است (فی‌العلم‌الالهی، ضمن افلوطین عندالعرب، عبدالرحمن بدوی، صص: ۱۷۳-۴).

معنای کوشش فارابی را می‌توان چنین توضیح داد که اولاً نبوت قسمی تجربه‌ی درونی نفسانی است که ماهیتاً وسراپا در دایره‌ی تخیل آدمی رخ می‌دهد. بنابراین، نبوت را می‌باید تجدد و توسعه‌ی خیالی نفس انسان نامید؛ اما این تجدد در شأن مادون عقل و ذیل تجدد خود عقل قرار می‌گیرد. پس مسأله بر سری تجددی است که از این دو منشأ متولد می‌شود. فارابی در فصل بیست و پنجم منحصراً به وحی و نبوت می‌پردازد. وقتی قوه‌ی متخیله به کامل‌ترین شکل ممکن می‌رسد، هم‌هنگام با دریافت محسوسات و خدمت قوه‌ی ناطقه، خودبنیادانه می‌تواند به فعل خاص خود بپردازد. نبوت یا وحی محصول تکامل قوه‌ی متخیله است، نوعی تجدد درونی خیال که می‌تواند مستقیماً معارف را از عقل فعال دریافت کند. به‌عبارت دیگر:

ممتنع نیست که انسان زمانی که قوه‌ی خیال او به نهایت تکامل رسیده است، جزئیات [حوادث] اکنون و آینده را، یا محاکبات آن‌ها را که عبارت است از محسوسات، و محاکبات معقولات مفارق و سایر موجودات شریف را، در بیداری‌اش، از جانب عقل فعال دریافت کند و ببیند. پس بنابراین از آن جهت که معقولات را می‌پذیرد، صاحب نبوت بر امور الاهی گردد. این کامل‌ترین مرتبه‌ی است که قوه‌ی خیال در آن انتها می‌یابد و کامل‌ترین مرتبه‌ی است که انسان توسط قوه‌ی خیال خود به آن‌جا می‌رسد (آراء، ص: ۱۱۵).

فارابی به صراحت می‌گوید نبوت «تکامل» قوه‌ی خیال یا تکاملی است که تنها از مجرای قوه‌ی خیال می‌توان بدان دست یافت. اما او بارها بیان کرده است که نقطه‌ی تکامل حقیقی انسان با عقل و تعقل مستقیم معقولات رخ می‌دهد. پس واضح است که نظریه‌ی نبوت ذیل علم‌النفس و در مرتبه‌ی پایین‌تر از تعقل قرار می‌گیرد. زیرا هرچند عقل فعال بی‌واسطه معقولات را به قوه‌ی خیال اعطا می‌نماید؛ اما خیال فقط محاکبات آن را دریافت می‌کند، نه عیناً همان خود معقولات را آن‌گونه که در عقل فعال یا قوه‌ی ناطقه است. از سوی دیگر، وقتی نبوت را نقطه‌ی تکامل دانستیم، بدان معنا خواهد بود‌که نبوت تنها یک مرتبه‌ی واحد

نداشته باشد. بدین ملازمت است که فارابی در ادامه‌ی فقره‌ی مذکور به اشکال ناقص‌تر نبوت می‌پردازد. به‌هر روی، ماهیت معرفت خیالی محاکباتی‌بودن و روایت‌گونگی آن است. همان‌طور که خود فارابی قبلاً متذکر شد، معرفت خیالی می‌تواند صادق یا کاذب باشد. پس بلادرنگ این پرسش مطرح خواهد شد که ما از کجا به صدق نبوت پی‌می‌بریم؟ فارابی در هیچ مکانی از آثار خود به این مسأله باز نگشته و مورد بحث قرار نداده است. روش فلسفی فارابی به ما می‌گوید او باید از جایگاه منطق و برهان پاسخ دهد. لذا تنها پاسخ احتمالی می‌تواند این باشد که باید به نص کلام دین مراجعه کرد و دید که چگونه، و از چه چیزی و با چه منطقی سخن می‌گوید. این توجیه مضمّن این دلالت کلی خواهد بود که خاستگاه هرمنوتیک دینی را معقول‌سازی ایده‌های بدانیم که به‌شکل مثال‌ها و محاکات ظهور یافته اما در حقیقت بیان استعاری معقولات محسوب می‌شوند.

به‌هرروی، تلفیق دین و فلسفه از خلال تفسیر نبوت و تکامل قوه‌ی خیال، ذاتاً نبرد و منازعه‌ی دشواری بود که فارابی آن را صورت داد. مسأله‌ی فارابی همزمان نظری و عملی بود و او به‌واقع یک پیکار انضمامی و تاریخی را سرانجام بخشید و شجاعت آن را داشت که با اتکا به منطق دورنی و خودبنیادانه‌ی عقل ماهیت هرچیزی را مورد بررسی قرار دهد. با این حال، گمان می‌کنم یک مُغاک جدی در تلاش فارابی سرپوش گذاشته می‌شود: فارابی نمی‌تواند وحدت نفس را زیرپا نهد و نسبت قوا با یکدیگر اعم از قوای بیرونی و درونی را بهم بریزد، برپاداشتن علم‌النفس بر علم‌العقل را به فراموشی بسپارد و یا خلاف این مضمون مبّین رساله‌ی فی‌العلم‌الالهی که نفس و قوای آن شئونی از شئونات عقل‌اند، گام نهد. در نگاه فارابی خیال منطقاً و وجوداً یا به ارفاد قوه‌ی محرکه می‌پردازد یا به خدمت قوه‌ی ناطقه. یعنی او تا قبل از آن‌که وارد تفسیر نبوت شده است، از استقلال معرفتی و خودبنیادانه‌ی متخیله هرگز صحبت نمی‌کند. اما به محض آن‌که بحث نبوت را مطرح می‌کند، لازم می‌بیند پیشاپیش از استقلال قوه‌ی متخیله سخن بگوید. به بیان دیگر، نبوت در نگاه او مشروط به استقلال معرفتی قوه‌ی خیال می‌شود. یعنی فارابی با مسأله‌ی نبوت سیر منطقی تنزل معقولات از عقل فعال به عقل انسان و سپس به سایر قوا را می‌گسلد. اگر خیال شأنی از عقل محسوب می‌شود، و از طرفی، خیال به معرفتی نمی‌رسد که عقل نتواند بدان برسد و نیز معرفت خیالی بیشتر از معرفت عقلانی در معرض صدق و کذب قرار دارد- البته فارابی معرفت عقلانی-برهانی را یقینی و مزّی از کذب می‌داند- پس چه لزومی دارد فارابی از استقلال قوه‌ی خیال و یا افاضه‌ی جداگانه‌ی عقل فعال به متخیله سخن بگوید؟ اگر مسأله زبان خطابی-اقناعی دین و مخاطب عمومی باشد، بازهم منطقاً به تفسیر فوق از نبوت احتیاج نمی‌افتاد. فارابی می‌توانست بگوید معرفت اولاً و بالذات به قوه‌ی ناطقه افاضه می‌شود و از طریق آن به خیال می‌رسد. بدین‌سان، وقتی خیال بر نفس استیلا می‌یابد، زبان حقیقت زبان خطابی-اقناعی و مثالی می‌شود؛ اما وقتی عقل بر نفس فرمان می‌دهد و نفس به صورت عقل درمی‌آید، زبان برهانی ظهور می‌کند. از طرفی، فارابی از هر راهی عزیمت می‌نمود، ایده‌ی اصلی‌اش این بود که تفکر و معرفت نظری غایت قُصوای آدمی است. از حیث بنیادی‌تر، به اجمال اشاره‌کنم که معلم ثانی در پرسش از نسبت انسان و جهان به دو اقدام اساسی پی‌برد: تأسیس معرفت نظری (تأسیس برهان) و تأسیس مدینه. در هر دو اقدام، فارابی زبان برهان و معرفت نظری را بنیاد و مقدم می‌بیند. در اواخر رساله‌ی جدل هنگام بحث از فایده‌ی جدل، به‌وضوح منطلق را در افق مدینه مطالعه و نظام‌سازی می‌کند و لذا جدل را در راستای تحقق برهان در مدینه ملاحظه می‌کند. بدین‌سان اگر زبان خطابی-اقناعی را واجد شأن مدنی می‌داند، باید توجه داشت که این امر صرفاً برای فارابی طریقت دارد.

به‌هر تقدیر، کوشش فارابی عاری از دشواری‌های درونی نیست. فارابی مسائل مذکور را در تحصیل السعادة، آراء و الحروف مبسوط بحث می‌کند. این متن‌ها دردناک‌ترین و دشوارترین لحظات فارابی را نشان می‌دهند. او در تفسیر نبوت در جدال اساسی با زمانه‌ی خود به سر می‌برد. گفتاری که در آغاز آوردیم، کاملاً لطین پیش‌گویانه دارد و از آینده‌ی جهان اسلام خبر می‌دهد- آینده‌ی که اینک هم گذشته‌ی ماست و هم احتمال می‌رود پس از چندین قرن آینده‌ی ما نیز باشد- و این امر از سرشت مفتوح و لذا جدال خونین عقل و نقل و زبان برهان و زبان خطابه برمی‌خیزد. هیچ جدالی در تاریخ اسلام خون‌آلودتر از جدال عقل و دین نیست؛ چه به صورت بازماندن از زبان برهان و عقل و چه در دشمنی و ضدیت با آن. درست است که فیلسوفان یا برخی متکلمان عقل‌گرا مسأله را نزد خویش حل کرده‌اند، اما تاریخ و فرهنگ عمومی مسلمانان سراسر برهه‌های منازعه‌ی مذکور را به‌تصویر می‌کشد. اینک، با گرده‌خوردن دین با قدرت و بدل‌شدن آن به ایدئولوژی و با بدل‌شدن زبان خطابه به زبان اصلی و یگانه‌ی خشونت، و نیز با آلوده‌شدن دین‌مداران و رهبران دینی به فساد و تباهی، سرشت این منازعه بیش از هر دوره‌ای خون‌آلودتر و مرکباتر به‌نظر می‌آید. گمان می‌کنم متن‌هایی از آثار مذکور خون‌آلودترین، دشوارترین و زنده‌ترین کوشش‌ها در تاریخ فلسفه به‌حساب می‌آیند، کلمات و مفاهیمی که چونان جیغی از عمق روح و صقع عقل به صدا آمده‌اند و ما هرگز/هنوز نتوانسته‌ایم به غرابت و دوری آن از نفس ظلمانی خویش پاسخی فراهم آوریم. فلسفه را جز غرابت‌ها به یادش نمی‌افکند؛ اما چرا اکنون در انبوه غرابت‌ها فلسفه هنوز خاموش است؟!

زنگ خطر فلسفه

«متأسفانه حاکمیت انسان خردمند بر زمین تا کنون چندان حاصلی به بار نیاورده است تا به اعتبار آن بر خود ببالیم. ما محیط اطراف مان را تحت کنترل درآورده‌ایم، محصولات غذایی را افزایش داده‌ایم، شهرها ساختیم، امپراطوری‌ها برپا کردیم و شبکه‌های تجاری گسترده ایجاد کردیم. اما آیا توانستیم از میزان رنج در جهان بکاهیم؟ بارها ثابت شده است که افزایش دائمی قدرت بشر لزوماً به رفاه آحاد انسان‌های خردمند نینجامیده است و منجر به فلاکتی غیر قابل تصور برای موجودات دیگر شده است.»



آباس اسدیان

آنچه در ذیل می‌آید تفکری‌ست در باب وضعیت فلسفه در جامعه ما. در این یادداشت تلاش نموده‌ام به واکاوی دو تعریف از فلسفه بپردازم، یعنی در واقع دو نوع نگرش عوامانه نسبت به فلسفه را تا حد مقدور تبارشناسی نمایم. تلاش نهایی این است که بیان شود این دو تعریف از فلسفه با ماهیت فلسفه هم‌خوانی ندارد و باید یک تعریف سوم از فلسفه مطرح شود. روزنه سوم بحث نظری است و در پی تعریف واقع‌بینانه از فلسفه می‌باشد. در این تعریف فلسفه با اندیشیدن یکی در نظر گرفته می‌شود.

در محیط ما دو تعریف معمول و همگانی از فلسفه وجود دارد. اول، تعریف سوفسطایی از فلسفه؛ دوم، تعریفی که به واسطه محمد غزالی از فلسفه به میان آمد. ترتیب بندی این دو تعریف لزوماً از تقدم و تأخر برخوردار نیستند و می‌شود هر تعریفی را به عنوان تعریف اولی یا دومی پذیرفت. اما، ابتدا تعریف سوفسطایی از فلسفه را به بررسی می‌گیریم.

آنان که مطالعات فلسفی ندارند و در باره فلسفه چیزی نمی‌دانند فلسفه را با «سفسطه» یکی می‌گیرند، در حالی‌که فلسفه هرگز با سفسطه سر سازگاری ندارد. حالا سوال این است که چرا فلسفه را با سفسطه یکی گرفته اند؟ در یونان باستان (محل ظهور فلسفه) گروهی وجود داشتند به نام «سوفسطائیان». این افراد گر چند در بعضی موارد نکات مهمی را مطرح نموده اند که تا امروز نیز در تاریخ فلسفه مطرح است اما روی‌هم‌رفته تصویری را از فلسفه ترسیم نمودند که ابداً با غایت فلسفه هم‌خوانی ندارد. سوفسطائیان، فلسفه را با سخن‌ورزی و فن سخن‌رانی یکی می‌دانستند. به باور آنان فیلسوف اصل کسی است که هر چه بهتر بتواند سخن‌رانی کند و طرف مقابل را تسلیم خود نماید. این گروه رسالت دیگر نداشتند جز این‌که حرفی کنند، این‌ها از طریق همین حرف زدن شان معاش شان را تأمین می‌نمودند و روزگار می‌گذرانیدند. یعنی سوفسطائیان برای این‌که بتوانند به هدف‌شان نایل شوند از هر نوع نیرنگ و فریب در سخن بهره می‌بردند تا بتوانند به هدف‌شان برسند. این گروه عملاً در سخنان‌شان دچار مغلطه می‌شدند اما چنان بر فن سخن‌ورزی مسلط بودند که می‌توانستند همین نقص‌شان را انکار کنند.

در این‌که سوفسطائیان سخن‌ران بودند هیچ نکته‌ای بدی نرفته نیست و خوب هم است که آدم بتواند سخن خودش را بدون کم و کاست و به بهترین شکل به دیگران منتقل کند. آن‌چه که قابل تأمل است این نکته می‌باشد که سوفسطائیان فلسفه را با سخن‌ورزی‌های لفاظانه و بی‌محتوا و عاری از حقیقت آمیخته بودند. تقلیل دادن فلسفه و تفکر به حرفی و وراچی کاری بسیار خطرناک است، و این دقیقاً همان عملی است که سوفسطائیان مرتکب آن می‌شدند. آنان به مردم ابلاغ کرده بودند که فلسفه چیزی نیست جز قدرت در سخن گفتن، و اغفال کردن مردمان به واسطه نیروی سخن. سوفسطائیان چنین می‌کردند ولی بدبختانه این تصویر نادرست از فلسفه امروز در جامعه ما نیز وجود دارد.

باور عموم این است که از ملزومات خواندن فلسفه خوب سخن گفتن و استدلال کردن‌های بی‌مورد است، در حالی‌که اصل ماجرا این نیست. لزومی ندارد که یک فیلسوف بایستی یک سخن‌ران خوب باشد. در اکثر موارد فلسفه با گفت‌وگو و سخن به بن‌بست می‌رسد. سقراط به عنوان یکی از خردمندترین و بزرگترین فیلسوف تاریخ رسماً با همین سوفسطائیان مبارزه می‌کرد که چرا فلسفه را با سفسطه (حرفی و وراچی) آمیخته اند. به تبع سقراط، افلاطون و ارسطو نیز همین راه را گم‌ماکان ادامه دادند... حقیقت این است که فلسفه را نمی‌شود با سفسطه و پر حرفی یکی گرفت؛ فلسفه با سفسطه هرگز میانه‌ی خوبی نداشته و ندارد. اگر تعریف ما از فلسفه این باشد که فلسفه خواندن آدم را سخن‌ران می‌کند و قوه بیان انسان را تقویت می‌کند باید به حال مان تأسف خورد. برای این‌که سخن‌ران موفق باشید بهتر است مقداری هزینه کنید و در کلاس‌های سخن‌رانی شرکت کنید نه این‌که فلسفه را برای سخن‌ران شدن بخوانید و یا از یک فیلسوف توقع وراچی داشته باشید! یک فیلسوف بیش از همه چیز به بنیان‌های زندگی بدون محدودیت‌های زمانی اندیشیده و پاسدار فکر می‌باشد تا این که سخن‌ورز باشد. اما انسان وقتی در دام سفسطه‌گری و پرحرفی گرفتار شود در روزمرگی سقوط می‌کند، و زمانی‌که دچار روزمرگی شدیم از حقیقت چیزها غافل می‌شویم. فلسفه تلاش می‌کند تا ما را متوجه حقیقت زندگی و تاریخ کند نه این‌که در روزمرگی گرفتار مان سازد.

تعریف غلط و جا افتاده دومی که از فلسفه در جامعه ما وجود دارد این است که فلسفه خواندن را با «ملحد» شدن و بی‌دینی یکی می‌گیرند. همه فکر می‌کنند که فلسفه صرفاً با دین مخالف است در حالی‌که چنین نیست و فلسفه قبل از آن‌که ادعای مخالفت با چیزی را داشته باشد به دنبال کشف حقیقت است. وقتی که ما با یک دانش جو و دانش آموخته‌ی فلسفه روبرو می‌شویم فوراً به این می‌اندیشیم که با یک فرد بی‌دین و ملحد مواجه شده‌ایم. انتظار ما از کسانی که به فلسفه رو می‌آورند به گونه‌ی پیشینی مشخص شده است. یعنی فلسفه عبارت است از سر ستیز داشتن با دین، و کسی که فلسفه می‌خواند بی‌دین است. این امر دلیل خوب، و اتفاقاً برای عوام دلیل موجه برای روگردان شدن از فلسفه است

(گرچند که فلسفه محل آرامش است و عموم آدم‌ها نیاز به این ندارند که فکر کنند و آرامش‌شان را از دست بدهند، در حالی‌که عوام آرامش را به مراتب نسبت به تفکر ترجیح می‌دهند). واقعیت موجود اما این است که کسانی که فلسفه خوانده اند و یا می‌خوانند تا جایی نیز در شکل‌گیری این تصویر شکسته و نادرست از فلسفه نقش دارند. به این معنا که آنان که فلسفه می‌خوانند کور کورانه و به گونه‌ی سطحی با همه چیز، خصوصاً در مقابل باورهای دینی می‌ایستند و گوییا که صرفاً رسالت شان نفی دین باشند. فلسفه به معنای مخالفت با دین نیست. اصلاً در یک تعریف می‌شود گفت که زبان دین و منطق دین با منطق و زبان فلسفه سازگاری ندارد پس فلسفه چطور می‌تواند در صدد مخالفت با چیزی برآید که زبان آن چیز برایش مبهم است. نمی‌شود باورهای متافیزیکی دینی را به واسطه عقل اثبات نمود. کلنجار عقلانی با باورهای دینی انسان را به هیچ نتیجه‌ی نمی‌رساند. نه تنها این کار بنیان‌های باور دینی را اثبات نمی‌کند بلکه ما را به سمت جدل بی‌پایان سوق می‌دهد. پاسکال درست دریافته بود که می‌گفت «دل دلایلی دارد که عقل ندارد». ماهیت دین عقلانی نیست، و از این جهت می‌شود گفت که پرداختن به ذات دین کار فلسفه نیز نمی‌باشد. اصولاً دین با فلسفه قیاس شدنی نیست. گر چند این حرف به معنای دفاع از دین نیز نمی‌باشد. این بحث را می‌شود از طریق «عقل نظری» و «عقل عملی» در اندیشه ایمانوئل کانت به گونه‌ی خیلی منظم و عقلانی اثبات نمود که حالا برای ما این فرصت مسیر نیست.

با توجه به حاکمیت جو سستی و دینی که در جامعه ما وجود دارد توجه چندان به فلسفه صورت نمی‌گیرد، و وقتی که فلسفه در چنین وضعی قرار داشته باشد قطعاً که مردم آن به تفکر اهمیت قابل نیست و در جامعه‌ای که تفکر در آن جایگاه نداشته باشد وضعیت همانی خواهد بود که ما فعلاً در آن به سر می‌بریم. اما چرا این تصویر از فلسفه وجود دارد؟ فکر می‌کنم ریشه‌های این تعریف نادرست را به صورت واقعی‌اش در کارهای محمد غزالی بتوان جست‌وجو نمود. غزالی، به عنوان یک عالم علوم دینی و متکلم شدیداً با فلسفه به مخالفت برخواست. او به طور صریح فیلسوفان را ملحد و دشمن دین می‌نامید و برای همین کتاب «تهافت الفلاسفه» را در رد فیلسوفان نوشت. به باور غزالی، اگر دین اسلام بخواهد حضور خودش را حفظ کند ابتدا باید ابوعلی سینا و فارابی را از بین ببرد. غزالی می‌گفت چون ابوعلی سینا و فارابی پیرو ارسطو و افلاطون اند مرتد و ملحد می‌باشند. همین گونه بود که غزالی نظریات تند و تلخ را راجع به فلسفه و فیلسوفان ارایه نمود. این کار غزالی تأثیر ماندگار و عظیم از خود بر جای گذاشت که امروزها هم به شدت طرف‌دار دارد. واقعیت آزاردهنده این است که ما به جای آن که درنگی بر این حرف غزالی، و تأملی بر این تعریف داشته باشیم آن را در بست پذیرفته‌ایم. آیا واقعا گاهی از خود می‌پرسیم که چرا به جای این‌که از در منطق با یک ایده رو-به-رو شویم به واسطه «باور»‌های بی‌اساس با آن برخورد می‌نماییم؟ آیا از خود می‌پرسیم وقتی که می‌گوییم فلان شخص ملحد است دقیقاً چه منظوری داریم و به کدام غایتی توجه داریم؟ آیا گاهی ما در طول زندگی خود به صورت جدی به تفکر روی می‌آوریم؟ آیا ما مصداق این حرف هایدگر نمی‌باشیم که گفته بود «تفکر برانگیزترین امر در زمانه تفکر برانگیز ما این است که ما هنوز تفکر نمی‌کنیم؟» من به این حرف برناردر شاو، به رغم سنخ عوام پسندانه‌اش نیز باور دارم که گفته است «به ندرت اشخاصی را پیدا می‌کنید که در سال، بیش از دو یا سه بار فکر کنند. من خودم با هفته‌ای یکبار یا دو بار فکر کردن به شهرت جهانی رسیده‌ام». اما این تفکر چگونه ممکن است؟ تفکر فقط در سایه تفکر رشد می‌کند و آن‌گاه که باورهای غلط و بی‌اساس کنار گذاشته شود زمینه برای رشد تفکر نیز فراهم می‌شود، و رو آوردن به فلسفه سرآغاز این امر است.

غزالی خود می‌گوید من در مدتی کمتر از دو سال تمام جوانب فلسفه را بررسی کردم و به این نتیجه رسیدم که فلسفه دانش

«ضاله» است. اما ابوعلی سینا - که شاید هیچ‌گاه در توانایی‌ها و نبوغش شک نکنیم - بیشتر از چهل بار کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو را خوانده و آن را درک نتوانسته است تا این که شرحی فارابی بر آن را می‌خواند و به آن چیزی که ارسطو گفته است پی می‌برد. حالا ما این دو مورد را چگونه بررسی می‌کنیم؟ ابوعلی سینا سال‌ها وقت می‌گذارد تا فقط یک کتاب ارسطو را درک کند اما غزالی فقط در مدت دو سال تمام زیر و بم دنیای فلسفه را درک می‌کند. آیا مگر غیر از این است که غزالی با دین سسروکار داشته و با فلسفه هیچ نسبتی نمی‌یابد؟ او که باور داشت فلسفه را ناپسود کرده است اما به این نکته واقف نبود که اگر بخواهیم فلسفه را رد کنیم بازهم باید زبان فلسفی بگشاییم. کتاب «تهافت الفلاسفه» نیز بیش از آن که به حوزه فلسفه مربوط باشد یک کتاب دینی است و به هیچ‌وجه با این روش نمی‌شود در برابر فلسفه ایستاد. در یک کلام، غزالی فقط فلسفه را رد کرده است و به استدلال عقلانی و فلسفی جایگاهی نداده. خواننده‌ی که اهل تأمل باشد خود به نقص کار غزالی پی می‌برد. همان‌طور که ابن رشد نیز نقدی جدی بر غزالی وارد کرد و گفت غزالی فلسفه را با زبان دین و عرفان نقد کرده در صورتی‌که از طریق دین نه می‌شود فلسفه را درک کرد و نه رد. حال واقعا فلسفه چیست؟ می‌دانم که این پرسش از حیث دشواری انگشت‌نما است اما با این حال در این مورد اندکی حرف می‌زنیم.

با وجودی تمام تعاریف که از فلسفه تا به حال به دست ما رسیده اما تعریفی که کانت از فلسفه ارایه نمود، و نظام «نقادی»‌یی که به وجود آورد نه تنها نقطه عطفی در تاریخ فلسفه ایجاد کرد بلکه بنیان‌های تمام معرفت‌بشری را هم دچار تحول نمود. چون او به نقادی مهم‌ترین عامل شناخت و دانش (یعنی عقل) پرداخت، و تا قبل از او هیچ فیلسوف و یا دانشمندی به این کار مبادرت نوزییده بود و از این لحاظ فلسفه بعد از کانت دارای اهمیت خاص می‌شود. نظام فلسفی و فکری کانت جوهره فلسفه بعد از او را شکل می‌دهد. اخیراً یورگن هابرماس، در مصاحبه‌ای با نشریه اسپانیایی «ال پائیس» گفته بود یکی از راه‌هایی که می‌تواند از بار مشکلات ما در جهان مدرن بکاهد این است که به صورت جدی به نظام نقادی فلسفه کانت فکر شود، علی‌الخصوص این سوال اساسی کانت که پرسیده بود «انسان چیست؟». تعریفی که کانت از فلسفه بیرون می‌دهد این است که فلسفه قبل از هر چیزی به «خود-نقدگری» می‌پردازد و جوهر فلسفه در انتقادی اندیشیدن آن خلاصه می‌شود. تقریباً می‌شود تعریف روشن‌گری و فلسفه را در نزد کانت یک‌سان دانست. طبق این برداشت فلسفه همانا خروج انسان از صغارت اندیشه، و در کنار آن، داشتن جرأت اندیشیدن می‌باشد. فلسفه دانشی است که انسان را به تأمل وادار می‌کند. فلسفه در چگونه حرکت کردن مان ما را به تفکر دعوت نموده، و تفکرورزی در قبال اعمالی که انجام می‌دهیم نشانه‌ی حرکت

به سمت زندگی سعادت‌مندانه می‌باشد. همان‌طور که هایدگر در کتاب «چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر؟» بیان می‌کند که فلسفه ما را به پیش‌رفت‌های چشم‌گیر از نوع پیش‌رفت‌های علمی نمی‌رساند اما ما را به تفکر دعوت می‌کند، و از آن‌جایی‌که بشر رو به سمت آینده دارد تفکر ورزی در این مورد ضروری می‌نماید. روی این لحاظ، و با توجه به این‌که فلسفه انسان را به خود-نقدگری دعوت می‌کند، در عصر حاضر بیش از پیش ضرورت خود را آشکار می‌کند. در زمانه‌ای که نگرانی بشر از «بی‌خانمانی»‌اش به اوج خود رسیده و گوییا جهان برایش یخ زده و بی‌روح می‌نماید فلسفه می‌تواند از طریق اندیشه و تفکرورزی برایش «پناهگاه»‌ی باشد... فلسفه به یک معنا همان دانش انتقادی است. درست است که از فلسفه نتایج عملی چندان حاصل نمی‌شود اما فلسفه می‌تواند وضعیت را نقد کند. بشر امروز بیش از پیش‌رفت کردن به درنگ کردن و نقد وضعیت خودش ضرورت دارد. زیرا ما حالا در مرحله‌ی قرار گرفته‌ایم که اندک‌ترین اشتباه تمام زندگی و تاریخ بشر را به یک‌باره به کام نیستی فرو خواهد برد. فلسفه، به قول ژیل دلوز، آزردن حماقت است.

چاپلین در قسمت پایانی فیلم دیکتاتور بزرگ می‌گوید «ما به سرعت پیش‌رفت کرده‌ایم ولی پیش‌رفتی که مثل زنجیر دست و پای مان را بسته است. ماشین به ما قدرت داده است تا به همه چیز دست پیدا کنیم. صنعت ما را به خوشبختی بشر بدگمان کرده است. ما زیاد فکر می‌کنیم و خیلی کم احساس می‌کنیم. بیشتر از ماشین ما به انسانیت احتیاج داریم و بیش از هوشمندی به محبت و مهربانی نیازمندیم. بدون این‌ها زندگی خشن خواهد بود و همه چیز از دست خواهد رفت». فلسفه به ما می‌آموزد که باید تفکر ابزاری مسلط بر زندگی بشر را به چالش بکشانیم. سخن چاپلین در همین دسته قرار می‌گیرد. شبیه این سخن در کتاب «انسان خردمند» آمده است: «متأسفانه حاکمیت انسان خردمند بر زمین تا کنون چندان حاصلی به بار نیاورده است تا به اعتبار آن بر خود ببالیم. ما محیط اطراف‌مان را تحت کنترل درآورده‌ایم، محصولات غذایی را افزایش داده‌ایم، شهرها ساختیم، امپراطوری‌ها برپا کردیم و شبکه‌های تجاری گسترده ایجاد کردیم. اما آیا توانستیم از میزان رنج در جهان بکاهیم؟ بارها ثابت شده است که افزایش دائمی قدرت بشر لزوماً به رفاه آحاد انسان‌های خردمند نینجامیده است و منجر به فلاکتی غیر قابل تصور برای موجودات دیگر شده است» (ص ۵۶۷).

حالا چند سوال نهایی: آیا فلسفه می‌تواند ما را وادار به تفکر کند؟ آیا ما به اندکی بدبینی نیازمند نیستیم؟ نیاز به گفتن ندارد که پیش‌رفت‌های علمی میزان سهولت در زندگی را بالا برده است، اما آیا این بدان معناست که ما قطعاً خوش‌بخت‌تر نیز شده‌ایم؟ هدف نهایی در زندگی چیست؟ «پیش‌رفت» و «رشد» یا «خوش‌بختی» و «خوش‌دلی»؟

بحثی در فقدان خرد و متن فلسفی در افغانستان



ﷻ یعقوب یسنا

در نبود مطالعه و فعالیت فکری فلسفی مکتوب، سخن گفتن از خرد فلسفی حماقت و ساده‌انگاری است. باید این حماقت و ساده‌انگاری مورد نقادی قرار بگیرد تا فعالیت فکری مکتوب برای تولید متن و خرد فلسفی صورت بگیرد. با فعالیت فکری مکتوب است‌که خرد فلسفی شکل می‌گیرد و فقدان خرد فلسفی و متن فلسفی نسبتا رفع می‌شود.

نوشته می‌شود.

متاسفانه ما در افغانستان در دوره‌ی چهل‌ساله‌ی ظاهر شاه در عرصه‌ی شکل‌گیری اندیشه و تفکر مکتوب دستاوردی نداریم. در آ‌خرهای دوره‌ی ظاهر شاه و دوره‌ی داوود آزادی‌های سیاسی نسبتا بیشتر می‌شود که موجب شکل‌گیری جریان‌های سیاسی می‌شود. از جمله‌ی این جریان‌های سیاسی دو جریان سیاسی، که جریان سیاسی اخوانیزم و سوسیالیسم باشد، بیشتر فراگیر می‌شوند. بحث فکری اخوانیزم مشخص است. اگر این جریان تولید فکر مکتوب نیز کرده‌باشد، تولید متن فلسفی نیست. متفکران این جریان، سیاف، حکمتیار، ربانی و... است. حکمتیار ادعا دارد که صد کتاب نوشته‌است اما معلوم نیست‌که چه نوشته‌است.

از جریان سیاسی طرفدار سوسیالیسم نیز فعالیت فکری مکتوبی‌که فلسفی در عرصه‌ی آرای سوسیالیستی باشد نداریم. اگرچه جریان سیاسی طرفدار شوری بعد از داوود تا دوره‌ی مجاهدان بر سر قدرت بودند. در این دوره نیز فرد متشخصی نداریم که فعالیت فکری مکتوب برای تولید متن فلسفی کرده‌باشد. من شخصا به کتابی از این دوره‌ها برنخورده‌ام که فلسفی باشد. بگذریم از بحث کتاب فلسفی، حتا به یک کتاب پژوهشی و اکادمیک در باره‌ی فلسفه، فرهنگ، ادبیات و جامعه برنخورده‌ام که یکی از استادان دانشگاه‌های دولتی یا یکی از اعضای اکادمی علوم افغانستان نوشته‌باشند. کتاب‌هایی‌که در این دوره‌ها نوشته شده، تاریخ استند. بعد از محمود طرزی برای فردی‌که از طرف دولت‌های افغانستان خیلی تبلیغ شده، عبدالحی حبیبی است. متاسفانه از عبدالحی حبیبی نیز غیر کتاب‌های تاریخی و سیاسی با رویکرد ناسیونالیسم قومی کدام کتابی‌که تفکربرانگیز و انتقادی باشد نداریم.

پرسش این است‌که چرا در این همه سال که چند دانشگاه و نهادی بنام اکادمی علوم در افغانستان فعالیت داشته؛ جدا از تولید فکر و متن فلسفی، حتا پژوهش‌های معمول علمی و اکادمیک دانشگاهی در باره‌ی علوم نداریم که در باره‌ی آن علم منبع و قابل استفاده باشد. دلیل این فقدان پژوهش و فعالیت علمی و دانشگاهی چه می‌تواند باشد؟ آیا برخورد سیاسی و سیاسی بودن دانشگاه و نهادهای علمی دلیل این فقدان پژوهش و فعالیت دانشگاهی در عرصه‌ی علوم است؟ به هر‌صورت من در این یادداشت قصد قضاوت و بررسی را ندارم. این یادداشت طرحی در این باره است. طبعاً قضاوت در این باره نیاز به بررسی و پژوهش دارد که این یادداشت چنین ادعایی ندارد.

آنچه‌که از خرد فلسفی برداشت می‌شود، در حقیقت اندیشه‌ی یونانی در باره‌ی مفاهیمی مانند جهان، زندگی، مرگ، عشق، انسان و... است. اما تفاوت این خرد درکل با عقل و اندیشه در چیست؟ آنچه‌که مفهوم خرد فلسفی را از مفهوم عقل و اندیشه، محدود و متمایز می‌کند؛ واژه‌ی فلسفه یا فلسفی است. زیرا این خرد، اندیشه‌ی دینی، مذهبی، اساطیری و... نیست، بلکه شیوه‌ای نسبتا خاصی از اندیشیدن است‌که این اندیشیدن، عقلانیت و خرد فلسفی است.

شاید بپرسیم فلسفه چیست؟ فلسفه واژه‌ی یونانی است‌که معنای آن به پارسی «دوستدار دانایی» می‌شود. دانستن معنای لغوی فلسفه چندان مهم نیست؛ مهم خرد و اندیشه‌ی فلسفی است. یعنی این‌که چگونه می‌توان فلسفی اندیشید و خرد فلسفی تولید کرد. اندیشیدن فلسفی، گونه‌ای از مفهوم‌سازی در باره‌ی رویدادها و چیزها است. مفهوم‌سازی به معنای‌مندی رویدادها و چیزها می‌انجامد. اما این مفهوم‌سازی رویکردی است‌که از مفهوم‌سازی‌های دینی و اساطیری مستقل است. این مفهوم‌سازی به خرد و عقل انسان تعلق می‌گیرد.

بنابراین ادعایی وجود ندارد که خاستگاه این اندیشه، خدایان، ادیان و مذاهب است. مشخص است‌که این اندیشه، اندیشه‌ی فردی است‌که توانسته بنابه امکان‌های ذهنی، عقلی و مطالعه‌های خود دربار‌ه‌ی چیزها و رویدادها تامل و اندیشه کند. با اندیشه و تامل در باره‌ی چیزها و رویدادها مفهوم‌سازی کند؛ سپس معنای رویدادها و چیزها را به صورت مستدل و تحلیلی توضیح بدهد. اینجا است‌که اندیشه‌ی فلسفی شکل می‌گیرد و این اندیشه‌ی فلسفی به تولید خرد فلسفی می‌انجامد. خرد فلسفی می‌تواند توسط سخن و گفتار نیز ارایه شود اما منظور از تولید خرد فلسفی اندیشیدن مکتوب و نوشتاری است‌که تولید متن فلسفی کند. آنچه‌که در این جستار بنام خرد فلسفی یاد می‌شود، تولید متن فلسفی است.

پرسش این است آیا در افغانستان متن فلسفی تولید کرده‌ایم و متن فلسفی داریم؟ منظور از افغانستان، افغانستان معاصر است؛ افغانستانی‌که بعد از مرگ نادر افشار و با رویکار آمدن احمد شاه ابدالی شکل گرفته‌است. بنابراین منظور از افغانستان به پیش از این تاریخ قابل تعمیم نیست.

درست است‌که درکل انسان‌ها برخوردار از فکر، اندیشه و ذکاوت استند. این فکر و ذکاوت عمومی است و فرهنگ شفاهی هر جامعه را شکل می‌دهد. اندیشیدن فلسفی اندیشیدن نظامند، مستدل و تحلیلی است‌که در کتابت و نوشتن شکل می‌گیرد. ممکن دوستان بگویند که فلسفه‌ی گفتاری نیز داشته‌ایم؛ سقراط و فیلسوفان پیشاسقراطی فیلسوفانی بوده‌اند که خرد فلسفی خود را در گفتار ارایه می‌کرده‌اند. دوران سقراط و پیشاسقراط دوران‌های تاریخی با شرایط فرهنگی خود بوده‌است. اما از دوره‌ی افلاطون به بعد که از فلسفه سخن گفته می‌شود، دقیقا منظور فعالیت فکری مکتوب و نوشتاری است‌که موجب تولید متن فلسفی شد‌باشد. منظور از این بحث نیز فعالیت فکری و عقلانی مکتوب و نوشتاری است‌که موجب تولید متن فلسفی در افغانستان شده‌باشد. در افغانستان سه زبان نسبتا مردمی داریم که زبان اوزبیکي، پشتو و پارسی است. زبان پشتو و اوزبیکي در افغانستان چندان پیشینه‌ی تاریخی کتابت ندارند؛ بیشتر شفاهی و گفتاری استند. بنابراین تنها زبانی‌که پیشینه‌ی فعالیت فکری مکتوب و نوشتاری دارد، زبان پارسی است.

من هرچه فکر می‌کنم نمی‌توانم کتاب خاصی را در افغانستان در این سه زبان به یاد بیاروم که کتاب فلسفی باشد. به نظرم نیاز نیست‌که دنبال فعالیت فکری مکتوب، پیش از دوره‌ی حبیب‌الله و امان‌الله برویم. در دوره‌ی حبیب‌الله و امان‌الله فردی را بنام محمود طرزی داریم که در باره‌ی جایگاه او در بحث روشنگری و مدرنیت خیلی بزرگنمایی شده‌است. اما از محمود طرزی کتابی‌که بیانگر فعالیت فکری مکتوب در عرصه‌ی خرد فلسفی باشد، نداریم.

دوره‌ی نادرشاه دوره‌ی مخالفت علیه مدرن‌گرایی دروه‌ی امانی است. نادرشاه و دربار او بیشتر طرفدار تقویت فکراهی فرهنگی ارتجاعی و سنتنی است. در دوره‌ی ظاهر شاه است‌که کم کم نهادهای علمی مدرن مانند دانشگاه‌ها اساس‌گذاری می‌شوند و نسبتا نهادهی می‌شوند. در دوره‌ی ظاهر شاه نیز کدام شخصیت متفکری نداریم که فعالیت فکری مکتوب فلسفی از او مانده‌باشد. دانشگاه کابل قدیمتر از دانشگاه تهران است. چندان فعالیت اکادمیک و فلسفی از این دانشگاه نداریم که بگوییم این کتاب خیلی خاص توسط این استاد دانشگاه کابل نوشته شده‌است. اما نتیجه‌ی فعالیت علمی و فلسفی دانشگاه تهران نسبت به دانشگاه کابل خیلی چشمگیر است. در دروه‌ای‌که ظاهر شاه پادشاهی چهل‌ساله‌ی خود را در افغانستان سپری می‌کند؛ نظام ایران نیز شاهی است. شاه ایران نهاد فلسفی ایران را تاسیس می‌کند که کتاب سیر فلسفه در غرب توسط محمدعلی فروغی در همین دوره

جایی‌که من در جریان این دوره استم، مدعیان تفکر فلسفی و روشنفکری زیاد داریم. بنابراین باید ببینیم که این مدعیان تفکر فلسفی، خرد و متن فلسفی تولید کرده‌اند یا فقط اهل گفتار، ادعا و شفاهی‌گری استند.

کسانی‌که در حوزه‌ی دینی- به تعبیر «روشنفکر دینی»- می‌اندیشند و تولید متن می‌کنند؛ بنابه منظور این یادداشت در فعالیت فکری مکتوب برای تولید خرد و متن فلسفی نمی‌گنجند. برداشت من به این گونه افراد مانند برداشت آرامش دوستدار و رامین جهان‌بگلو است. جهان‌بگلو در باره‌ی سرروش و شریعتی‌گفته بود که بر خانه‌ی گلی می‌خواهند یک طبقه، پخته کار کنند. به گفته‌ی آرامش دوستدار دین عرصه‌ی امتناع از تفکر است. اصولا روشنفکر دینی یک اصطلاح متناقض از نظر خرد فلسفی است. درحالی‌که ما شخصیت متشخصی به‌عنوان روشنفکر دینی نیز نداریم.

من استاد... استاد علی امیری را پژوهشگر می‌دانم. کار علی امیری در خرد آواره و خواب خرد پژوهشی است. یعنی پژوهشی در سیر تفکر در حوزه‌ی معرفت عقلانی-کلامی زبان فارسی است. اگرچه من به این نظرم که فلسفه و خرد به تعبیر یونانی و غربی آن در منطقه هیچگاه شکل نگرفته‌است‌که بعدا آواره شده‌باشد. همیشه در منطقه اندیشه‌ی مذهبی غزالیون حاکم بوده و گفتمان مسلط فکری بوده‌است. اما علی امیری در کتاب «محمد» دچار اندیشه‌ی رمانتیک مذهبی می‌شود. کسی‌که از آوارگی خرد سخن می‌گوید، نمی‌دانم چگونه گرفتار اندیشه‌ی رمانتیک مذهبی می‌شود؛ در این نیز حکمتی نهفته است‌که ما نمی‌دانیم.

کسانی‌که از مدعیان خرد فلسفی در افغانستان کنونی به نظر من رسند: رنگین دادفر سپینتا، لطیف پدرام، جواد سلطانی و اسد بودا استند. مدعیان خرد فلسفی طبعاً زیاد اند. اما از جمع این مدعیان نمونه عرض می‌شود. سپینتا خود را نماینده‌ی مکتب فلسفی فرانکفورت در افغانستان می‌داند. متاسفانه دچار خاطره‌نویسی از نوع ابتذال خودشیفته سیاسی می‌شود. لطیف پدرام خود را نماینده‌ی کل فلسفه‌ی قاره‌ای در افغانستان می‌داند. اما من یک مقاله یا متن معنادار از نوع فلسفی از لطیف پدرام نخوانده‌ام. لطیف پدرام اهل گفتار و شفاهی‌گری است. پانزده اسم را تکرار می‌کند، یعد یک نقل قول ارایه می‌کند؛ معلوم نیست‌که نقل متعلق به کدام آن اسم‌ها می‌شد. جواد سلطانی خوب سخن می‌گوید. به سخن‌گفتن و شیوه‌ی استدال مسلط است. جواد سلطانی نیز اهل تولید متن فلسفی و خرد مکتوب فلسفی نیست. به تعبیر بسیاری‌ها جواد سلطانی در جایگاه متفکر تشریف دارد اما سلطانی خرد مکتوب و متن فلسفی‌ای تولید نکرده‌است. بنابراین جواد سلطانی نیز اهل تفکر گفتاری است. در این جمع تنها کسی‌که اهل تولید متن فلسفی و خرد مکتوب فلسفی است، اسد بودا است. بودا در متن‌هایی‌که در حد جستار ارایه کرده‌است؛ در این جستار‌ها نشان داده‌است‌که می‌تواند متن معنادار فلسفی تولید کند. جذابیت فکر بودا در گفتارش نه در نوشتار معنادار است. اما نمی‌دانم بودا در پسین‌ها چرا فراتر از فیس‌بک نمی‌نویسد. متاسفانه بودا به یادداشت‌نویسی در فیس‌بک تقلیل پیدا کرده‌است. چند سال می‌شود که از بودا جستاری نخوانده‌ام.

با آنچه‌که در این یادداشت طرح شد، ما در ایسن دوره نیز دچار فقدان فکر مکتوب و متن فلسفی به معنای خاص آن استیم. به نظر من خرد فلسفی فرایندی است‌که در نوشتن شکل می‌گیرد. شکل‌گیری خرد فلسفی بیرون از فرایند نوشتن و کتابت معنا ندارد و نمی‌تواند موجب تولید خرد فلسفی شود. خرد فلسفی، خرد مکتوب و مدون است. ما گرفتار فرهنگ شفاهی و بدوی استیم. تصور می‌کنیم فکرکردن و از فلسفه سخن‌گفتن در گفتار آسان و بهتر است اما در نوشتار دشوار. درست است‌که سخن‌گفتن از فلسفه و فکر فلسفی در گفتار آسان است.

نخست این‌که سیر تفکر در گفتار و نوشتار تفاوت می‌کند. در گفتار تفکر مستدل، منطقی و تحلیلی چندان شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در گفتار ذهن معمولا دچار پرش می‌شود. اما در نوشتار سیر تفکر مستدل، منطقی و تحلیلی است. زیرا ذهن در نوشتار ملزم به رعایت قواعد دستور زبان، قواعد نگارش و قواعد تفکر منطقی است. در حقیقت تفکر و تفکر فلسفی در نوشتار است‌که شکل می‌گیرد و عمق پیدا می‌کند.

دوم این‌که گفتار و شفاهی‌گری به تولید متن فلسفی نمی‌انجامد. در صورتی‌که متن فلسفی تولید نشود، نمی‌توان از خرد فلسفی سخن گفت. در نبود نوشتار و متن فلسفی هرچه از فلسفه و خرد فلسفی سخن گفته شود؛ متن فلسفی و خرد فلسفی همچنان دچار فقدان خواهد بود.

بنابراین برداشت من این است در نبود مطالعه و فعالیت فکری فلسفی مکتوب، سخن‌گفتن از خرد فلسفی حماقت و ساده‌انگاری است. باید این حماقت و ساده‌انگاری مورد نقادی قرار بگیرد تا فعالیت فکری مکتوب برای تولید متن و خرد فلسفی صورت بگیرد. با فعالیت فکری مکتوب است‌که خرد فلسفی شکل می‌گیرد و فقدان خرد فلسفی و متن فلسفی نسبتا رفع می‌شود.

حقیقت و ناحقیقت از چشم‌انداز فیلسوف

فیلسوف ابتدا به چیزی باور یقینی و قطعی ندارد، بلکه این باور در فرایند دیالکتیکی رشد نموده و به بالندگی و کمال می‌رسد و از محدودیت‌هایش می‌گذرد. حقیقت نه در آغاز که در انتها و در پایان سفر فیلسوف حاصل می‌شود و آنگاه که فیلسوف به کشفی رسید، مسئله بیان پیش می‌آید. مسئله بیانگری برای فیلسوف همیشه متعاقب از شناخت است. اما برای غیر فیلسوف بیانگری در مرحله آغازین اتفاق می‌افتد.



✍️ هادی باهنر

هنگامی که به گفتارهای روزمره رجوع می‌کنیم، در باره لفظ حقیقت بسیار می‌شنویم. این سخن از زبان بسیاری و حتا همه شنیده می‌شود. گفته‌هایی از قبیل «حقیقت جز این نیست»، «من کاملا به حقیقت این گفته باور دارم»، «من کاملا برحق ام» و... اما هنگامی که در باره محتوای آن نظر می‌کنیم می‌بینیم که گویندگان این گفته‌ها نیز فهم درستی از این مفهوم ندارند و یا به معنای آن توجهی ندارند. بارکلی به درستی می‌گفت: «حقیقت خواست همه است اما دغدغه کمتر کسی است». چه کسی از حقیقت سخن می‌گوید و چه کسی محق است درباره حقیقت سخن بگوید؟ و مهم تر از آن حقیقت چیست؟ درباره حقیقت اینگونه نیز م‌توان سخن گفت که «حقیقت» آرمان و ایده‌آل فیلسوف است؛ حقیقت نامکشوف ترین امر، پیچیده ترین امر، ترسناک ترین و پر هیبت ترین امر برای بشر می‌باشد. یعنی چیزی که از جهتی جذاب است و از جهتی هراس آور، از جهتی نزدیک است و از جهت دیگر دور. چه آسان به زبان اش می‌آوریم و چه خوشدلانه از آن فاصله می‌گیریم. گاه سخن را در لفاظی‌ها و پیچیده‌گویی‌ها پنهان می‌کنیم و فلسفه و رسالت فلسفه را، به قول اناکساگوراس، برج عاج نشینی و نظاره آسمان‌ها تلقی می‌کنیم ولی در کمال ناباوری، در همین نزدیکی‌ها، در مسائل هر روزی ما، در داوری‌ها و گفتگوهای خودی و غیر خودی ما هر آنچه می‌گوییم یا انجام می‌دهیم، در نسبت و مواجهه با مسئله حقیقت قرار دارد. این نسبت می‌تواند در مسیر اکتشاف آن و یا در گریز از آن و در اختفای حقیقت خود را نشان دهد.

واژه حقیقت در برابر ناحقیقت مطرح می‌شود. حقیقت قبل از همه یک عینیت دارد. ما می‌توانیم آن را بشناسیم. نپذیرفتن آن صرفا با نشناختن توجیه می‌شود و لذا از جهل اب می‌خورد. حقیقت فقط در ریاضت کثی‌های فلسفی خود را می‌نمایاند که در غیر آن صورت چیزی جز خیال و پندار از حقیقت نیست. حقیقت بیش از همه در سخنان پارمنیدس ماهیت خود را آشکار می‌کند. آنجا که سقراط جوان را از شتاب برای رسیدن به نتیجه گیری باز می‌دارد و جزئی‌نگری و تک ساحت‌نگری شان را به نقد می‌کشد. پارمنیدس به سقراط سخن اش را این چنین خلاصه بیان می‌کند: «هنگامی که درباره موضوعی قائل به فرضی می‌شوی، خواه فرض این باشد که آن موضوع وجود دارد و یا وجود ندارد، یا هر فرض دیگری غیر از اینها، همیشه باید همه آثار و نتایجی را که از هر یک از آن فرض‌ها، خواه از لحاظ خود آنچه فرض کرده‌ای و خواه از لحاظ هر یک از صورت‌های دیگر و خواه از لحاظ چند صورت و خواه از لحاظ همه‌ی آن صورتها، ناشی می‌شود و همچنین آثار و نتایجی را که برای صورتهای دیگر، خواه از لحاظ خود آنها و خواه از لحاظ ارتباطشان با فرض تو، بدست می‌آید- ام از اینکه فرض تو دایر به بودن چیزی باشد یا دایر به نبودن آن - در نظر بیابوری و در آن آثار و نتایج دقیق شوی... آنگاه می‌توانی حقیقت را بطور کامل و دقیق رویت نمایی». پارمنیدس در این گفته فرض نگاه کردن به قضیه از جانب مخالف

و متضاد را نیز متصور شده است که در غیر آن هر آنچه‌ی که خود را می‌نمایند، امر غیر یقینی و احتمالی خواهد بود و از حقیقت بهره زیادی نخواهد داشت. افلاطون در جایی که از ایده سخن می‌گوید، همین فرض را در نظر دارد. این ایده بقول افلاطون باید از ساحت‌های جزئی و ناقص حواس عبور نماید و به کلیت امور دست یابد. مطابق این گفته حقیقت یعنی چشم انداز به واقعیت از افق کلی است. برای دیدن حقیقت که همانا شناسایی راستین است، افلاطون در نامه هفتم توجه می‌کند. افلاطون در نامه ی هفتم انواع شناسایی‌ها را از هم تمیز می‌دهد و عوامل اینها را بر می‌شمارد. بصورت کلی افلاطون چهار عامل را در شناسایی در نظر می‌گیرد. اما در این میان آنچه مد نظر وی است همان عامل چهارم است. از نظر وی «عامل نخست نام یک چیز است و عامل دوم تعریفی است که از آن می‌کنند. عامل سوم شکل و تصویری است که به وسیله حواس ادراک می‌شود و عامل چهارم شناسایی راستین و کامل است». در باره سه عوامل اول تا اندازه‌ای واضح و مشخص است و از جمله شیوه‌های متعارف تلقی می‌شود اما در باره عامل چهارم که شناسایی راستین است، عبارت از «درک حقیقت اشیا به وسیله عقل متفکر و تصور عینی صحیح است که صورت حقیقی هر چیز را، بدان گونه که هست نمایان می‌سازد. این فعالیت روح نه تشکیل یافته از اصواتی است که با زبان تلفظ می‌شود و نه صورت و شکل دارد که به وسیله حواس ادراک گردد، بلکه عملی است که در درون آدمی انجام می‌پذیرد و جایش روح است و بدین علت از یک سو با صورت اصلی چیزی فرق دارد و از سوی دیگر با سه عامل نخستین». لذا از دید افلاطون حقیقت با شناسایی عقلی حاصل می‌شود و این شناسایی از همه انواع شناسایی‌های حسی و جزئی متمایز است. اگر قول هایدگر را بپذیریم که متفکر راستین اندیشه اش را به یک امر واحد گره می‌زند، در اینجا آن امر واحد همان حقیقت است. حقیقت معیار آنچه هست و معیار آنچه نیست می‌باشد. معیار آنچه درست است و معیار آنچه نادرست است. معیار دوستی‌ها و معیار دشمنی‌ها است. غلغله و دل‌بستگی فیلسوف جز غلغله و دل‌بستگی به حقیقت نیست. هنگامی که ارسطو درباره دوستی با افلاطون سخن می‌گوید، این دوستی را نیز بدوا با حقیقت گره می‌زند و معیارش حقیقت است. ارسطو در گزاره‌های دل‌بستگی اش را به افلاطون به مثابه استادش چنین بیان می‌کند: «افلاطون را دوست دارم اما حقیقت را بیشتر». این سخن را ارسطو در زمینه‌ی می‌گوید که از جهتی دوستی افلاطون را که در حقیقت عین فلسفه است قدر می‌نهد و دوستی را بر مبنای دانایی و حقیقت می‌بیند. در جای دیگر ارسطو این سخن را به‌گونه‌ای ادا می‌کند تا سنگینی و یگانگی سخن اولی خود را نشان دهد. ارسطو آنجا تذکر می‌دهد که: «نااهلان حتا حق گرفتن نام وی (افلاطون) را ندارند». در این گفته بعدی ارسطو افلاطون را با حقیقت یکی گرفته است تا دوستی و فلسفه را یکی گرفته باشد که کلمه فیلو و سوفیا نیز عشق به دانایی و عشق به حقیقت است و این عشق به حقیقت است که فیلسوف را درگیر و وابسته خویش ساخته است. حقیقت برای فیلسوف نه از یقین جزمی و نه باور ایدئولوژیکی



و الهیاتی و نه الهام شاعرانه و متافیزیکی بلکه برخاسته از یک فرایند مدام درگیری فیلسوف با باورها و داشته‌هایش شروع شده است. در این فرایند فیلسوف با تردید و در عین حال با استمرار به باور خویش نگریده است و آن را سنجش و داوری نموده است. همانطور که سقراط می‌گفت زندگی نیاندیشیده شده ارزش زیستن ندارد، باور سنجش نشده نیز قابل اتکا نیست و بی‌ارزش است. فیلسوف ابتدا به چیزی باور یقینی و قطعی ندارد، بلکه این باور در فرایند دیالکتیکی رشد نموده و به بالندگی و کمال می‌رسد و از محدودیت‌هایش می‌گذرد. حقیقت نه در آغاز که در انتها و در پایان سفر فیلسوف حاصل می‌شود و آنگاه که فیلسوف به کشفی رسید، مسئله بیان پیش می‌آید. مسئله بیانگری برای فیلسوف همیشه متعاقب از شناخت است. اما برای غیر فیلسوف بیانگری در مرحله آغازین اتفاق می‌افتد. شاید همین بیان‌گری قبل از تامل آفت حقیقت ورزی و وابستگی به حقیقت باشد. به قول هگل فیلسوف به مثابه جغد می‌نروا شبانگاه بعد از غروب به پرواز در می‌آید. این جغد تمامی وقایع را که در روشنی روز گذشته است، با تامل در آن از کلیت آن آگاه می‌شود و صرفا با شنیدن و دیدن حکم نمی‌کند. در این بیانگری و بازنمایی که حاصل تامل و بازاندیشی فیلسوفانه است، مهم ترین مسئله برای فیلسوف سنجش پیشداوری‌های خود فیلسوف است. برای فیلسوف پیش از آنکه دیگری یا حتی جهان خارج به عنوان موضوع تامل باشد، پیش‌داشته‌های خود فیلسوف موضوع داوری و تامل است. از کجا معلوم حکم من خود در داوری کردن پیش‌فرض‌های نسنجیده شده‌ی خویش را به عنوان امر درست و حتا جزمی نپذیرفته باشم. از کجا می‌توانم باور به درستی گزاره‌ی که از جانب من صادر می‌شود، داشته باشم؟ آیا نفع و

ضرر شخصی من مبنای داوری من بوده است یا من فارغ از این محدودیت‌ها تامل نموده‌ام. اگر من در موضع متفاوت و یا متضاد قرار می‌داشتم آیا باز همین داوری را می‌نمودم؟ اگر تاثیر این سخن با از دست دادن جانم تمام شود، آیا باز هم همین داوری را می‌کردم یا نفع و ضرر شخصی را ارجحیت می‌دادم؟ گویا از این جهت فیلسوف در موقعیت به ظاهر متناقض‌نمایی قرار می‌گیرد و می‌تواند از آن موقعیت فراروی داشته باشد. هیچ علقه‌ی نمی‌تواند وی را از تعلق به حقیقت باز دارد. هیچ تعلق خاطری و هیچ نفع و ضرری غیر از دیدن حقیقت نمی‌تواند داشته باشد. در چشم غیر فیلسوف است که نفع و ضرر شخصی و فردی اولین حائل است که جلوشان را می‌گیرد و داوری و ارزش‌گذاری‌های شان از این مسیر منشا می‌گیرد. زندگی سقراط و مهم تر از آن مرگ وی نمونه‌ی روشن از یک زندگی فلسفی در تعلق به حقیقت است. چنین فلسوفی از زندگی (نمونه مرگ سقراط) و از دوستی‌ها به قول ارسطو (ترجیح حقیقت بر افلاطون) دل می‌کند اما چگونه از حقیقت دل بکنند؟ از این جهت فیلسوف بر خلاف بسیاری هیچ رسالتی جز بیان آنچه بر وی آشکار شده است ندارد. فیلسوف در حکم اش تحکیم نمی‌کند، نیاز به تاکید و تایید ندارد ولی از موضع اش جز در شیوه‌ی فلسفه ورزی عقب نمی‌نشیند. اگر رسالتی حس می‌کند، رسالت پرومته‌ای زمینی شده است. از جایگاه خدایان پایین آمده است و خدایان وی را در زمین زندانی و به مجازات دایمی گرفتار نموده است. این رسالت زمینی فیلسوف در پنهان کاری و گریز از آن چیزی است که لباس حقیقت بر تن نموده و نقاب حقیقت بر صورت زده و متاع پر فروش زمانه شده است. و زمانه چنین فردی را که فاش می‌کند و پرده می‌درد به مردن و نزیستن محکوم می‌کند.



اکرم یاری در تاریخ چپ افغانستان یک استثنا بود. با این حکم شاید همه‌ی چپ‌های افغانستان - البته به استثنای هواداران خلق و پرچم و به‌ویژه آن‌ها که میراکبر خیبر را یک استثنا می‌دانند - موافق باشند. به باور من یاری آن نقطه‌ی

اتکالی است که در تاریخ به دنبالش می‌گردیم. نه به این دلیل که بنیان‌گذار سازمان جوانان مترقی بود، نه صرفاً به این دلیل که خط عبدالرحمان محمودی را پی گرفت، در مبارزه‌اش علیه طبقه حاکم و به نفع محرومان و زحمتکشان از هیچ اقدامی دریغ نوزید، حتی نه تنها به این خاطر که زندگی پر درد و مشقت و بیماری جان‌فرسایش را همواره به هیچ می‌گرفت و در آخر نیز در زندان جنون حفیظ‌الله امین تیرباران شد (۱۳۵۸)، بلکه به خاطر میراث فکری و آنچه که از لحاظ نظری از خود برجای گذاشت برای من و به باور من یک نقطه‌ی اتکاست. کافی است به دست‌نوشته‌های ناقص و نهایی‌نشده‌ی وی نگاهی بیاندازید تا به تکینگی او در میان کلیه‌ی چپ‌گرایان افغانستان پی ببرید. در دورانی که کلیاتی چون انقلاب، امپریالیسم، سوسیالیسم علمی، فنودالیسم، کاپیتالیسم و حزب‌ورد زبان همگان بود، این یاری بود که از مفهوم عشق، دیالکتیک و مرگ دم می‌زد و در نظرش مارکسیسم فراتر از جنگ درون‌حزبی و مبحث ساده‌سازی شده‌ی اختلاف طبقاتی بود.

اصیل بیرونی کسب نخواهیم کرد و کلیه‌ی درک و دریافت ما به واسطه‌ی ساختار ذهن خود ماست و در واقع ذهن ما واسطی میان ما و جهان بیرون‌ذهنی است. از همین رو میان چیز چنان که هست و چیز چنان که خود را می‌نمایاند گسست بزرگی وجود دارد و بشر صرفاً با جهان نموده‌ها و چیزها چنان که خود را می‌نمایاند سروکار دارد. پس به نظر کانت، شناخت در مرحله‌ی فاهمه توقف می‌کند؛ زیرا کار فاهمه شناخت است. در فلسفه‌ی کانت میان Reason و Understanding شکاف وجود دارد. این هگل است که Understanding را تا سطح Reason بالا کشیده و در آن ادغام می‌کند. وجه دیالکتیکی: هگل که ایده‌آلیسم خود (ایده‌آلیسم مطلق) را از ایده‌آلیسم کانت (ایده‌آلیسم سوپوتیو) جدا می‌کند، بر این باور است که این جدایی در مرحله‌ی دوم یعنی وجه دیالکتیکی کامل می‌شود: «مرحله‌ی اول، یعنی فاهمه، توسط قوه‌ی تفکری مشخص شده است که با مفاهیم همچون اموری آشکارا منفصل و (به تعبیر هگلی‌اش) «متناهی» رفتار می‌کند. بنابراین، فاهمه «به تعینات ثابت، و تمایز تعینی از تعین دیگر می‌چسبد: و هر انتزاع محدودی از این دست را همچون امری واجد نوعی جوهر و وجودی از آن خویش در نظر می‌گیرد»... در مرحله‌ی دوم تفکر، یعنی مرحله‌ی دیالکتیکی است که فاهمه از این اشتباه

یاری می‌تواند برای آیندگان نقطه‌ی آغاز اخذ این راهبرد باشد. در قطعه‌ای از این دست‌نوشته‌ها می‌نویسد که «دیالکتیک ماتریالیستی بر آن است که ما در شناخت پدیده‌ها و طبیعت از دو پروسه‌ی بهم پیوسته و متضاد می‌گذریم: از نمود به وجود و از وجود دوباره به نمود.» این حکم با این‌که چندان دقیق نیست، اما به شدت هگلی‌ست. دستگاه سه‌گانه‌ی هگلی چنین شکلی دارد: ۱. منطق: ۱. دکترین مفهوم، ۲. دکترین ذات و ۳. دکترین اصلی. ۲. طبیعت: ۱. ارگانیسم/کیمیا، ۲. فیزیک و ۳. مکانیک. ۳. فلسفه‌ی روح: ۱. روح ذهنی، ۲. روح عینی و ۳. روح مطلق که هر کدام از فصول روح نیز خود به سه‌گانه‌های ذیل تجزیه می‌شوند:

روح ذهنی: پدیدارشناسی، روانشناسی و انسان‌شناسی.
روح عینی: حق، اخلاق و Ethical Life
روح مطلق: هنر، دین و فلسفه.^۱
می‌خواهیم بدانیم که یاری با استفاده از بیان ماثوئیستی، دقیقاً در کجای فلسفه‌ی هگل قرار می‌گیرد و از کجا با ما سخن می‌زند. هگل برای تبیین قلمرو امر منطقی آن را طبق معمول به سه بخش تقسیم می‌کند: وجه انتزاعی (فاهمه)، وجه دیالکتیکی (عقلانی سلبی) و وجه نظورزانه (اثباتی - ایجابی).
وجه انتزاعی: برای شناسایی وجه انتزاعی قلمرو امر منطقی باید به فیلسوف ایده‌آلیست دیگر یعنی کانت مراجعه کنیم. کانت در نقد عقل محض می‌نویسد که «برای شناختن یک ایژه ضروری است که بتوان امکان آن را اثبات کرد (چه بر پایه‌ی شواهد تجربه دربارگی فعلیت آن، چه به نحو پیشینی از طریق عقل)».^۲ به باور کانت «تجربه اولین محصولی است که فاهمه تولید می‌کند، به این ترتیب که فاهمه بر روی ماده‌ی خام ادراکات کار می‌کند.»^۳ پس ما دریافت‌های حسی^۴ خود را به قوه‌ی ادراک خویش می‌سازیم و نیروی فاهمه‌ی ما بر روی ماده‌ی خام ادراکات کار می‌کند و پس از ترتیب و بازسازی این دریافت‌ها برای آن‌ها حکم صادر می‌کند و ما بر اساس این حکم عمل می‌کنیم. آن دسته از شناخت‌های بشری که منحصر از طریق تجربه گرفته می‌شوند، شناخت‌های پسینی (ماتأخر از تجربی) نامیده می‌شوند. کانت بر این باور است که از لحاظ زمانی، هیچ شناختی در ما بر تجربه مقدم نیست و هر شناختی با تجربه آغاز می‌شود. «هرچند شناخت ما کلاً با تجربه آغاز می‌شود، اما این بدان معنا نیست که شناخت ما کلاً از تجربه برآمده باشد. زیرا کاملاً ممکن است که حتی شناخت تجربی ما ترکیبی باشد از آنچه ما به وسیله‌ی تأثرات دریافت می‌کنیم، و آنچه قوه‌ی شناخت خاص خود ما (که به وسیله‌ی تأثرات حسی صرفاً تحریک شده است) از خود ایجاد می‌کند.»^۵ در اینجا کانت تأکید دارد که بر پایه‌ی دو شرط اساسی است که می‌توان از ایژه‌ها شناخت حاصل کرد: «یکی شهود است که از آن طریق ایژه - البته فقط در مقام نمود - داده می‌شود. دوم مفهوم است که از آن طریق تصور می‌شود که یک ایژه با این شهود مطابقت دارد.»^۶ کانت معتقد است که حساسیت تنها نوع ممکن شهود نیست. اگر به یک شی‌ئی نه به عنوان ایژه‌ی حواس بلکه به عنوان «شی‌ئی فی‌نفسه» که منحصر از طریق فاهمه‌ی محض تصور شده، بیاندیشیم، به چیزی به نام ذات معقول آن شی‌ئی می‌رسیم. پس می‌توان نتایج عظیم شناخت‌شناسی کانت را - البته با سهل‌انگاری - چنین خلاصه کرد: کانت جهان را دووجهی می‌بیند؛ یکی آن‌طور که ما می‌شناسیم و دیگری آن‌طور که به واقع هست. ما هیچ شناختی از واقعیت

مسائل اکرم یاری

(بخشی از کتاب چاپ شده‌ی «یا سوسیالیسم یا توحش»)*



عتیق اروند

دوم کوتاه‌نوشته‌هایی است که من آن‌ها را «تأملات دیالکتیکی غیرحزبی» می‌نامم. تصورم این است که «انقلاب و مسئله‌ی ملی»، «مبارزه‌ی آشتی‌ناپذیر با اپورتونیست‌ها» و «دشمن عمده، تضاد عمده در جامعه است» مربوط به بخش نخست و «غرض»، «عشق نوعی از احساس است، ولی چگونه؟»، «مرگ»، «سکون نسبی‌ست و حرکت مطلق» و «مشی به ظاهر چپ و به باطن راست» متعلق به بخش دوم فعالیت‌های فکری یاری‌ست. نقاط پیوند میان آثار یک نویسنده - هر مؤلفی - بسیار زیاد است؛ اما اگر قرار باشد نقطه‌ی تفارقی این دو بخش را دریابیم، شاید نکته‌ای پررنگ‌تر از کاربرد (تطبیق) روش وحدت و مبارزه‌ی اضداد هگلی به چشم نخورد: غرض پرولتاریا در برابر غرض بورژوا، مرگ در برابر زندگی، سکون در برابر حرکت، نمود در برابر وجود. ابتدا باید این نکته را روشن ساخت که لنین - بدون ارجاع مشخص به متنی از هگل - ادعا می‌کند که هگل با استفاده‌ی ابزاری و فرمیک از دیالکتیک به شدت مخالف بود و این مخالفت بسیار ارزشمندند و می‌توان از آن‌ها به عنوان نقطه‌ی شروع بازگشت به ایده‌آلیسم آلمانی به‌ویژه هگل و از مسیر آن به شناخت مارکس و مارکسیسم بهره برد. میراث مارکسیسم - لنینیسم در افغانستان متأسفانه صرفاً گفتار لنینیسم بوده و مباحثی پیرامون امپریالیسم، حزب، دولت، طبقه‌ی پیشتاز کارگری و چیزهایی از این دست. ما اصولاً با مارکس و دست‌کم با مارکسیسم کسانی چون انگلس، لوکزامبورگ، لنین، تروتسکی، لوکاچ و گرامشی آشنا نشده‌ایم. به همین دلیل و به باور من، مارکسیسم را باید از لنینیسم - به‌ویژه لنین‌حزبی - جدا کرد. زیرا مارکسیسم به شدت با ایده‌آلیسم آلمانی گره خورده، با این‌که اقتصاد سیاسی انگلس و سوسیالیسم فرانسوی را نیز در دل خود پرورانده است. در اینجا به دو نتیجه‌ی اساسی نزدیک می‌شویم: - تأکید چپ‌های افغانستان بر لنینیسم به واسطه‌ی نزدیکی‌شان به لنین حزبی و دوری‌شان از مارکسیسم است. - برای نزدیکی به مارکسیسم و شخص مارکس باید به ایده‌آلیسم آلمانی و به هگل رجوع کرد.

اکرم یاری در تاریخ چپ افغانستان یک استثنا بود. با این حکم شاید همه‌ی چپ‌های افغانستان - البته به استثنای هواداران خلق و پرچم و به‌ویژه آن‌ها که میراکبر خیبر را یک استثنا می‌دانند - موافق باشند. به باور من یاری آن نقطه‌ی اتکالی‌ست که در تاریخ به دنبالش می‌گردیم. نه به این دلیل که بنیان‌گذار سازمان جوانان مترقی بود، نه صرفاً به این دلیل که خط عبدالرحمان محمودی را پی گرفت، در مبارزه‌اش علیه طبقه‌ی حاکم و به نفع محرومان و زحمتکشان از هیچ اقدامی دریغ نوزید، حتی نه تنها به این خاطر که زندگی پر درد و مشقت و بیماری جان‌فرسایش را همواره به هیچ می‌گرفت و در آخر نیز در زندان جنون حفیظ‌الله امین تیرباران شد (۱۳۵۸)، بلکه به خاطر میراث فکری و آنچه که از لحاظ نظری از خود برجای گذاشت برای من و به باور من یک نقطه‌ی اتکاست. کافی است به دست‌نوشته‌های ناقص و نهایی‌نشده‌ی وی نگاهی بیاندازید تا به تکینگی او در میان کلیه‌ی چپ‌گرایان افغانستان پی ببرید. در دورانی که کلیاتی چون انقلاب، امپریالیسم، سوسیالیسم علمی، فنودالیسم، کاپیتالیسم و حزب‌ورد زبان همگان بود، این یاری بود که از مفهوم عشق، دیالکتیک و مرگ دم می‌زد و در نظرش مارکسیسم فراتر از جنگ درون‌حزبی و مبحث ساده‌سازی شده‌ی اختلاف طبقاتی بود.

در برخورد اولیه با این دست‌نوشته‌ها تصور می‌شود که نویسنده مستقیماً زیر تأثیر آثار هگل قرار داشته است. تا این‌که اندک‌اندک و با اصرار خود یاری، به این نتیجه می‌رسیم که او هگل را از زبان ماثو پی گرفته - حتی بدون این‌که نامی از هگل بیاورد. دست‌کم از لحاظ تنوع و پیوستار موضوعی و نتایجی که از روش کارش به دست می‌آید، می‌توان ادعا کرد که یاری ماثو را خوب خوانده و خوب شناخته بود. آن هم ماثو «در باره‌ی تضاد» و «نمونه‌هایی از دیالکتیک». ما در اینجا می‌کشیم یاری را هم با ماثو و هم با هگل بخوانیم و این خوانش را نیز از لابه‌لای آثار سایر مارکسیست‌ها عبور دهیم. کل نوشته‌های تا کنون موجود یاری را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد و البته این تقسیم‌بندی را زیاد جدی نگرفت: بخش نخست، نوشته‌های حزبی یاری‌ست که گویا به مزاج هم‌حزبی‌هایش چندان بد نمی‌خورده است. بخش

* این کتاب آقای عتیق اروند به زودی در کابل چاپ خواهد شد.

۱. رک: سلسله در گفتارهای حسام سلامت زیر نام «هگل خوانی»

۲. نقد عقل محض، ایمانوئل کانت، ترجمه‌ی بهروز نظری، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴، ص ۵۴

۳. همان، ص ۶۹

۴. اثر یک ایژه بر توانایی بازنمایی ما، تا جایی که تحت تأثیر آن قرار می‌گیریم، احساس است. آن شهودی که از طریق حس با ایژه مرتبط می‌شود، [شهود] تجربی [حسی] نام دارد. ایژه‌ی تعین‌نیافته‌ی یک شهود تجربی [حسی] نمود نامیده می‌شود.

۵. همان، ص ۷۹

۶. همان، ص ۱۸۰



«**خواست روشنفکرانه بدون پشتوانه‌ی توده‌ای، نیروی واقعی نیست.**» **من این حکم را گسترده‌تر می‌کنم: خواست روشنفکرانه‌ای که در پس پشتش، سخن از حقیقت، مسئله‌ی اختلاف طبقاتی و اراده‌ی توده نهفته نباشد، اصلاً و اساساً تبدیل به نیرو نمی‌شود و ادعایی پوچ، توخالی و نمایشی‌ست. این نمایش را در آثار نویسندگان و روشنفکرانی که آگاهانه یا ناآگاهانه آفت بنیادین جامعه‌ی طبقاتی و زیست غیراخلاقی در نظام سرمایه‌داری را به معضلاتی چون تبعیض قومی، زبانی، بنیادگرایی دینی و چیزهایی از این دست تقلیل می‌دهند می‌توان به راحتی شناسایی کرد. به همین دلیل است که با این‌که اکرم یاری از لحاظ بینش مائونیستی رجوع به روستا، بسیار به ظاهر بدخشی نزدیک می‌شود – البته بدون آن‌که از وی نامی ببرد – اما در کل رویکرد ستم ملی را پادرهوا می‌داند.**

ادامه از صفحه قبل

باخبر می‌شود. این مرحله «رفع خود ذاتی این تعینات متناهی و گذارشان به متضادهای‌شان است…»^۶ بنابراین هگل بر این باور است که فاهمه قادر نیست بر تضاد درونی میان مقولات - که به تبع نفی ذات‌انگاری را در پی دارند- فائق آید. این ناکامی چه بسا شامل تمامی دوگانه‌انگاری‌های گسسته و مطلق‌ست که تا زمانه‌ی خود هگل تداوم یافته بودند و به راه‌ها و شیوه‌های گوناگون توجیه می‌شدند: «انتزاعی و انضمامی، ایده‌ال و واقعی، واحد و کثیر، ضرورت و آزادی، دولت و شهروند، قانون اخلاقی و منافع فردی، اراده‌ی عمومی و اراده‌ی جزئی، عقل و سنت، خدا و انسان. هگل بر این باور است که تقسیم میان کلی و فردی در پس تمام این دوگانگی‌ها نهفته است.»^۸

اگر از تشریح وجه نظرورزانه بگذریم و دوباره به حکم اکرم یاری بازگردیم، تأکید بسیار دقیق وی را می‌توانیم بیابیم؛ آنجا که می‌گوید: «... در شناخت پدیده‌ها و طبیعت از دو پروسه‌ی بهم پیوسته و متضاد می‌گذریم…» آنچه که هگل رد می‌کرد تمایز و تضاد مطلق و آنچه که تأیید می‌کرد، پیوستگی ضروری در عین تضاد و تمایز درون‌ماندگار در عین پیوستگی ضروری بود. به همین دلیل لنین در دفترهای هگل پیرامون منطق پیشاهگلی می‌نویسد که «در منطق قدیم، هیچ گذار و تکامل (مفهوم و اندیشه) وجود ندارد، هیچ «پیوستگی درونی و ضروری» تمامی اجزا و «گذار» از برخی اجزا به اجزای دیگر وجود ندارد. هگل دو شرط پایه‌ای را مطرح می‌کند:

۱. ضرورت پیوستگی (به تعبیر لنین: پیوستگی عینی تمامی جنبه‌ها، نیروها، گرایش‌ها و غیره‌ی سپهر معین پدیدارها.)

۲. ظهور درون‌ماندگار تمایزات (به تعبیر لنین: منطق عینی و درونی تحول و تمایزات، قطبیت.)»^۹
با این حکم دیالکتیک در نظر لنین مساوی‌ست با «درک تضاد در وحدت خویش». با اشارات پی‌هم به لنین می‌کوشیم دیالکتیک هگلی را مشخص‌تر سازیم.

«چه چیزی دیالکتیک را می‌سازد؟

وابستگی متقابل مفاهیم

وابستگی همه‌ی مفاهیم بدون استثناء

گذارهای مفهوم از یکی به دیگری

گذارهای همه‌ی مفاهیم از یکی به دیگری بدون استثناء

نسبیت تضاد بین مفاهیم…

هماندی اضداد بین مفاهیم.»^{۱۰}

«دیالکتیک به طور کلی عبارت است از نفی نخستین گزاره، و جایگزینی با دومین گزاره (در گذار نخستین به دومین و در اثبات پیوند نخستین با دومین و غیره). دومین [گزاره] می‌تواند محمول نخستین گزاره قرار بگیرد - مثلاً کرانمندی بی‌کران است، یگانه کثیر است، فردی کلی است.»^{۱۱} «تقسیم شدن یک کل واحد و شناخت از بخش‌های متضاد آن… ذات دیالکتیک است.»^{۱۲} این تقسیم کل واحد به بخش‌های متضاد همان فرمول معروف مائویی تقسیم «یک به دو» است و آن طور که مائو در گفت‌وگو درباره‌ی مسائل فلسفه توضیح می‌دهد، برآیند اجتماعی چنین تقسیمی مبارزه‌ی دائمی طبقاتی‌ست. حتی در شرایطی که تضادهای معینی حل گردند، این مبارزه باید از نو پدیدار شود.»^{۱۳} زیرا «وحدت اضداد مشروط، موقتی، گذرا و از این‌رو نسبی است، در حالی که مبارزه‌ی اضداد مطلق است همان‌گونه که تکامل و حرکت مطلق است. بنابراین تعادل موقتی است و می‌تواند به‌هم بخورد و این مسئولیت ماست که با گذشت هر روز تعادل استوارتری را به دست آوریم.»^{۱۴} اکنون می‌توانیم پاره‌هایی از گزاره‌های اکرم یاری را به ویژه از بخش دوم فعالیت فکری‌اش یعنی «تأملات دیالکتیکی غیرحزبی» کنار هم بگذاریم تا نسبت‌شان با دستگاه فلسفی هگل مشخص‌تر شود:

- غرض سیاسی خود یک تضاد است.

- غرض طبقه‌ی پرولتاریا درست ضد غرض بورژواست.

- ماهیت غرض پرولتاریا، نفی هرگونه غرض است.

- خود پرولتاریا نفی خود را دربر دارد.

- مفهوم خدا عالی‌ترین غرض شخصی تجرید شده‌ی بورژوازی است.

- ولی تجرید پرولتری سیاست، تجریدی بامحتواست. تجریدی‌ست که خود، هر آن با خود برمی‌خورد و از هر برخورد، بهتر خود را می‌شناسد.

- تا هنگامی که مالکیت خصوصی وجود دارد، هر خود جز خود دیگر است. یعنی انسان از خود بیگانه است. با انسان دیگر تضاد دارد. بنابراین وحدت انسانیت به صورت تجرید و به شکل تجرید ازخودبیگانه یعنی تجرید خود مستقل و غیروابسته - خدا - ظهور می‌کند.

- سکون نسبی است و حرکت مطلق.

- دیالکتیک ماتریالیستی بر آن است که ما در شناخت پدیده‌ها

و طبیعت از دو پروسه‌ی بهم پیوسته و متضاد می‌گذریم: از نمود به‌وجود و از وجود دوباره به نمود.

چنان‌که دیده می‌شود، این گزاره‌ها برجستگی‌هایی‌اند که از فلسفه‌ی روح هگل بیرون زده‌اند. بخشی به انسان‌شناسی و اخلاق و بخشی دیگر به دین و فلسفه مرتبط‌اند. اما مشخصه‌ی بارز تمام‌شان دیالکتیک است. چه در مبحث غرض و چه در قطعه‌ی عشق، یاری رویکرد کل به جز مائوئی و افشای تضاد میان اجزاء تمایز را اخذ کرده است. با این حال همان‌طور که در ابتدا گفتیم، پرواضح است که نگاه یاری به هیچ کدام این‌ها - خدا، دیالکتیک ماتریالیستی، حرکت، انتزاع و انضمام و وجود و نمود- دقیق و مشرح نیست و این عدم دقت و نبود پیوستار حساب‌شده و گام‌به‌گام میان مقولات و مفاهیم طرح شده، اکثر قریب به اتفاق روشنفکران راست و چپ افغانستان را دربر می‌گیرد. به همین دلیل است که باز باید به هگل و ایده‌الیسم آلمانی رجوع کنیم تا سرانجام یکی از ما و یا آیندگان ما، به این پیوستار مفهومی و این بستر بزرگ هگلی - مارکسی دست یافته و آن را ازان‌خود سازد و به کار بندد. این کار را لنین غیرحزبی، بسیار پیش از لوکاچ و دیگران انجام داد و با پشت کردن به کتاب «ماتریالیسم و امپریوریتیسیسم» نوشت که «درک کامل سرمایه‌ی مارکس، به‌ویژه فصل اول آن، بدون مطالعه و فهم کل منطق هگل غیرممکن است. در نتیجه، هیچ‌کدام از مارکسیست‌های نیم قرن گذشته مارکس را درک نکرده‌اند.»^{۱۵}

از آنجا که یاری معتقد است «صداقت انطباق تفکر ذهنی با حقایق عینی جامعه است»، ما نیز به طور خلاصه سنجشی از فعالیت‌های یاری در عرصه‌ی پراتیک (مواجهه نظرورزانه با حقایق عینی) به دست می‌دهیم تا صداقت و همزمان آینده‌نگری وی را به اثبات برسانیم. در اینجا باید به بخش نخست دست‌نوشته‌هایش یعنی مقالات «انقلاب و مسئله‌ی ملی»، «مبارزه‌ی آشتی‌ناپذیر با اپورتونیست‌ها» و «دشمن عمده، تضاد عمده در جامعه است» رجوع کنیم. البته تأکید اساسی بر مقاله‌ی بسیار مهم «انقلاب و مسئله‌ی ملی» است. یاری پس از نقد کمابیش دقیق تاریخ معاصر افغانستان، به وضعیت اجتماعی و تضاد طبقاتی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم می‌پردازد و با استفاده از تاکتیک مائونیستی «انتقاد از خود» چنین می‌نویسد: «علت اساسی ازهم‌پاشیدن جریان شعله، جای باز نکردن آن در دهات بود.» یاری مائونیست همانند مائو بر این باور است که «مرکز فعالیت‌های انقلابی در دهات است.» این فعالیت‌ها می‌تواند به شیوه‌ی «مخفی‌کاری» و سازمان دادن دهقانان در انواع «اتحادیه‌ها» و «تشکل نامرئی نیروی مسلح» در میان ایشان باشد؛ «زیرا دولت مسلح را فقط می‌توان با خلق مسلح پاسخ گفت.» اما نکته‌ی بارز و بدیع سخن یاری در انگشت گذاشتن بسر روی مهم‌ترین نیروی انقلاب یعنی کارگران است: «کارگران افغانی از لحاظ اجتماعی به علت رشد نیافتن سرمایه‌ی صنعتی و به علت این‌که تولید صنعتی در تولید عمومی کشور نقش لازمی و قاطعی را کسب نکرده است، به نیروی واقعی طبقاتی مهم بدل نشده‌اند.» و این چیزی‌ست که همین اکنون نیز من و اسماعیل سراب به آن باورمندیم و بارها گفته‌ایم که دست‌کم در افغانستان نمی‌توان واژه‌ی کارگر را به پرولتاریای صنعتی تقلیل داد و بنسأ بر آنچه که یاری می‌گوید، ناگزیریم در شرایط کنونی -

دست‌کم در کوتاه‌مدت - به همان واژه‌ی توده (خیل عظیمی از مردم و اقشار گوناگون خرده‌بورژوا، کارگران صنعتی، دهقانان کم‌زمین، کشتمندان، دامپروران و حتی دستفروشان) اکتفا کنیم. بنابراین دیگر نه می‌توان همانند مارکس به لمپن‌پرولتاریا بدگمان بود و نه همچون لنین، دهقانان را مشتی کشاورز وابسته به زمین دانست که خوی سنتی و ارتجاعی‌شان به عنوان اهمی بازدارنده در برابر شیوع انقلاب عمل می‌کند.»^{۱۶}

پیشگویی دیگر یاری که در حال حاضر مصادیق‌اش را در جامعه‌ی نولیبرال کنونی به وضوح می‌بینیم، این است که «خواست روشنفکرانه بدون پشتوانه‌ی توده‌ای، نیروی واقعی نیست.» من این حکم را گسترده‌تر می‌کنم: خواست روشنفکرانه‌ای که در پس پشتش، سخن از حقیقت، مسئله‌ی اختلاف طبقاتی و اراده‌ی توده نهفته نباشد، اصلاً و اساساً تبدیل به نیرو نمی‌شود و ادعایی پوچ، توخالی و نمایشی‌ست. این نمایش را در آثار نویسندگان و روشنفکرانی که آگاهانه یا ناآگاهانه آفت بنیادین جامعه‌ی طبقاتی و زیست غیراخلاقی در نظام سرمایه‌داری را به معضلاتی چون تبعیض قومی، زبانی، بنیادگرایی دینی و چیزهایی از این دست تقلیل می‌دهند می‌توان به راحتی شناسایی کرد. به همین دلیل است که با این‌که اکرم یاری از لحاظ بینش مائونیستی رجوع به روستا، بسیار به طاهر بدخشی نزدیک می‌شود- البته بدون آن‌که از وی نامی ببرد- اما درکل رویکرد ستم ملی را پادرهوا می‌داند.

زیرا این رویکرد سیاسی، به بهانه‌ی واقع‌بینی و حتی بومی‌سازی نظریه‌ی مارکسیستی، اختلاف قومی را به جای اختلاف طبقاتی می‌نشانند. یاری می‌نویسد: «روشن است که شعار ستم ملی هیچ وجه مشترکی با مارکسیسم ندارد.» چرا که «مارکسیسم حکم می‌کند که در اساس هر مسئله‌ی ملی، ستم طبقاتی نهفته است.» یاری معتقد است که اساس رویکرد ستم ملی بر پایه‌ی رویزونیسم چپی گذاشته شده است و این رویزونیسم به باور من، کاریکاتوری از اسلام و مارکسیسم و تاریخ افغانستان به دست داده که نمود آن را در دفاعیه‌ی طاهر بدخشی و بیش از آن در سلسله‌شماره‌های نشریه‌ی «میهن - ارگان نشراتی سازمان انقلابی زحمتکشان افغانستان (سازا)» می‌توان دید.^{۱۷}

پس از شکست شعله و فراکسیون و فرقه‌بازی‌های متعدد، یاری در اواسط دهه‌ی پنجاه شمسی، برنامه‌ی عمومی انقلاب دموکراتیک توده‌ای را چنین خلاصه کرد:

- زمین از آن دهقانانی که روی آن کار می‌کنند.

- تشکیل حکومت دموکراتیک توده‌ای بر رهبری طبقه‌ی کارگر و اتحاد با دهقانان.

این برنامه در آن دوران پاسخی همه‌جانبه و دقیق محسوب می‌شد. هم رده‌ای بود بر جریان ستم ملی، هم به طرح اصلاحات ارضی خلق و پرچم شانه می‌زد و هم به بیانی مائونیستی، دهقانان را در طراز کارگران قرار می‌داد. نکته‌ی جالب توجه گسست میان گفتار خلق و پرچم با قلم یاری‌ست. برخلاف تأکید اکید خلق و پرچم بر تشکیل حزب، قدرت حزب و دولت حزب، یاری محتاطانه از حزب دم می‌زند و لزومی نمی‌بیند که مسیر تشکیل «حکومت دموکراتیک توده‌ای» را حتماً و قطعاً به «حزب» زیر هر نامی پیوند بزند.

^[1] جنبش روشنائی - با چشم‌پوشی از خواست و آرمانش و بازی رهبران‌ش - از لحاظ ساختار توده‌ای‌اش، مصادقی از آن چیزی‌ست که ما ادعا می‌کنیم

^[2] ۱۷. به طور مثال: ادعای تشکیل دولت فدرال، تأکید بر رشد فرهنگ و اولویت دادن به آن و همچنین افشاری بر پیروی از اصول دین اسلام در مراننامه‌ی نشراتی، شماره‌ی ۱، سال اول، ۱۳۶۷

^[3] طرح مسئله‌ی ملی و حل اختلاف طبقاتی از طریق تضمین حقوق سیاسی ملت‌ها، شماره‌ی ۲، سال اول، ۱۳۶۷

^[4] در تمجید از محمداسماعیل میبغ، شماره‌ی ۴، سال اول، ۱۳۶۷

^[5] تسلیت فوت «حضرت آیت‌الله امام خمینی»، شماره‌ی ۸، سال دوم، ۱۳۶۸

^[6] علیه مجاهدین و حمایت از حزب دموکراتیک خلق افغانستان، شماره‌ی ۱۱، سال دوم، ۱۳۶۸

^[7] در توصیف جاذبه‌ی شخصیت احمدشاه مسعود، کودتا خواندن ۷ ثور، شماره‌ی ۳۲، سال چهارم، ۱۳۷۰

^[8] ۷. هگل و پدیدارشناسی روح، رابرت استرن، ترجمه‌ی محمدمه‌دی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی، تهران: ققنوس، چ سوم، ۱۳۹۶، صص ۷۳ و ۷۴

^[9] همان، ص ۷۹

^[10] ۹. دفترهای فلسفی (دفترهای هگل)، ولادیمیر ایلچ لنین، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: روزبهان، ۱۳۹۲، ص ۷۸

^[11] همان، ص ۲۰۷

^[12] همان، ص ۲۳۳

^[13] ۱۲. درباره‌ی دیالکتیک، ولادیمیر ایلچ لنین، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: روزبهان، ۱۳۹۲، ص ۳۲۵

^[14] ۱۳. رکب: گفت‌وگو درباره‌ی مسائل فلسفه (۱۹۶۴)، مائو زدون، ترجمه‌ی شهاب آتشکار، نشر انترنتی: میر، ۱۳۹۴

^[15] ۱۴. نمونه‌هایی از دیالکتیک (تفسیرهای مجرد)، مائو زدون، نشر انترنتی، بی‌تا

^[16] ۱۵. دفترهای فلسفی، (دفترهای هگل)، ولادیمیر ایلچ لنین، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: روزبهان، ۱۳۹۲، ص ۱۹۰



«ظهور زامیاد»

تأمل در باب فلسفه به‌دشواری تأمل در باب تفکر نیست. زیرا تفکر از جهت تعیین خود در دایره حالات تعیین شده‌ای از پیش قرار نمی‌گیرد. و اگر اراده ما بر آن تقدم پیدا کند آن وقت، تفکر به‌معنایی که مورد نظر ماست؛ تفکر نخواهد بود. این تنها چیزی است که تفکر است و تفکر خود امر استعلایی است. ما نمی‌توانیم بگوییم که: جدایی از تفکر وجود داریم و در عین حال این «ما» توانایی و نقش تعیین کننده در موضوع و هدف تفکر دارد. یعنی ما در تفکر هستیم و نه برعکس که تفکر ذیل «ما» وجود داشته باشد. چون تفکر تنها چیزی است که آدمی را ذیل خود به‌تفکر و فلسفه‌ورزی می‌خواند. جهش و سیر تفکر همواره رو به‌پشت صحنه‌ها دارد، و تا هنگامی که شناخت ارایه ندهد؛ ما نیز قادر نخواهیم بود که آن‌چه را تفکر می‌خوانیم ذیل آگاهی خود در آوریم. اما به‌راستی در باره تفکر چه می‌توان گفت؟ آیا نمی‌شود، تفکر را به‌عنوان تداعی کننده مفهوم فلسفه در ذهن تلقی کرد، و گفت که: فلسفه مفهومی است که با تداعی کننده خود متمایز است؟

در این‌جا منظور از تفکر، تفکر مفهومی و خود بنیاد دکارتی نیست. زیرا به‌نظر تفکر همگام با تاریخ اشتباهات خود است که به‌عنوان تفکر انتقادی یا استعلایی می‌تواند نقش تعیین کننده و مؤثر داشته باشد. منظور از اشتباهات، اشتباه گیرنده‌است، تا اشتباه آن‌چه در فراروی از گیرنده قرار دارد. در واقع به‌سخن دکارت بدون تمرین عقل نمی‌توان به‌عقل خود نیز اعتماد کرد. انگار دکارت می‌خواهد بگوید: همان قدرکه تفکر به‌عنوان جوهر اصیل و مبنای هرگونه شناخت یقینی است؛ گیرنده آن نیز نقش تعیین کننده دارد. زیرا فعالیت فکری خود مستلزم نمایش و حضور است که این تنها در جوهر موجود اندیشنده امکان پیدا می‌کند. پرداختن به فلسفه ممکن است این توهم را در ما ایجاد کند که ما فکر می‌کنیم. یعنی این اعتقاد که «من فلسفه می‌خوانم پس تفکر نیز می‌کنم»، به‌نظر از آن دسته توهمات است که می‌تواند تفکر را از جاده اصلی خود منحرف سازد. در حالی‌که به سخن هایدگر، فلسفه در ذات خود قادر به‌تفکر نیست. اما این تمایز به این معنا نیست که فلسفه ورزیدن به کلی نسبتی با تفکر ندارد. یعنی نمی‌توان ارتباط فلسفه را با تفکر انکار کرد. اما این ارتباط از سنخ ارتباط موضوعات مختلف عملی یا فلسفی نیست. راز تمایز فلسفه با تفکر در چیست؟ یا به‌عبارت دیگر، تفاوت در موضوع تفکر با موضوع فلسفه است. موضوع تفکر، خلاف موضوع فلسفه سوژکتیو نیست. متعلق تفکر را ما تعیین نکرده‌ایم و همچنان در احاطه ما قرار ندارد. اما اگر احساس‌شود برای انسان امر آشنا و شناخته شده‌است به‌قول هگل که می‌گوید: «آنچه آشناست همواره شناخته شده نیست»، یعنی آشنایی به‌معنای اصل جهت کافی در شناخت تعیین بخش آدمی قابل ملاحظه نیست. در واقع «موضوع تفکر از سوی ما تعیین، بنا نهاده، پیش نهاده و تصور نشده‌است» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۲۱). موضوع تفکر ما را به سوی خود می‌خواند و هم‌زمان از ما می‌گریزد. یعنی به‌کمند اندیشه یا تصور ما گرفتار نمی‌شود. نمی‌توان تفکر را فلسفه ورزی و یا پژوهش عملی دانست. موضوعات فلسفی و علمی، اموری هستند که توسط ما تعیین می‌شوند. در واقع از پیش تعیین شده‌اند. یعنی تصور شده و تعیین یافته هستند و این در حالی است که موضوع تفکر هیچ کدام از این ویژگی‌ها را ندارد. متعلق تفکر حقیقتاً خارج از ساخت علم و فلسفه است. در جایی که دست‌های فلسفه و علم به آن نمی‌رسند. هایدگر معتقد است که موضوع تفکر به چنگ ما و در تصرف دستان ما نمی‌آید. در واقع موضوع تفکر در همین تجلیات و عقب نشینی اوست که؛ موضوع تفکر است. البته از نظر هایدگر ما هم از تفکر و موضوع آن غافلیم. در واقع در مورد مساله ای صحبت یا ... می‌کنیم که برای ما مشخص نیست. تنها آنچه از آن

تأملی در باب تفکر و فلسفه

موضوع می‌دانیم این است که با آن در فاصله قرار گرفته‌ایم. «ما هنوز به قلمرو آنچه ذاتاً و به مفهوم بنیادین قصد دارد موضوع تفکر واقع بشود نرسیده‌ایم» (همان، ص ۲۵). هایدگر موضوع فلسفه را موجود و موضوع تفکر را وجود می‌داند. و اصل بر آن است که تفکر، تفکر وجود است و فلسفه بازتابی از نحوه نگرش و تفکر ماست. اساس فلسفه تفکر است و بدون تفکر، شناخت فلسفی امکان ندارد. شناخت انسان، علم، تکنیک و فلسفه بدون تفکر در باره وجود و ظهور آن ممکن نیست. تفکر اصیل، تفکر در باره وجود است که سرنوشت فلسفه و مابعدالطبیعه در آن تقرر می‌یابد. تحول متافیزیک و یا چیرگی بر آن، جزء مواجهه با وجود و خود آگاهی نسبت به آن ممکن نیست. وجود بر تفکر مبتنی نیست، بلکه تفکر با وجود، خویشی و قرابت پیدا می‌کند. در واقع راهیابی به تفکر با پرسش از وجود ممکن است، اما این پرسش به مفهوم مابعدالطبیعی آن نیست (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۵).

۱- وجود و تفکر

وجود محوری‌ترین مسئله در تفکر هایدگر است؛ تا آن‌جا که می‌توان گفت آثار هایدگر ناظر به این مسئله اند. از نظر هایدگر وجود بنیاد فلسفه و متافیزیک است، یعنی هر آنچه وجود دارد چه در ساحت اندیشه و فلسفه و چه در جهان خود، از تجلیات وجود فهمیده می‌شوند. وجود شرط آزادی و رهایی از عسرت است. وجود چنان شمع تابنده است و در پرتو نور آن است که امر واقع آشکار می‌شود. امور واقعی خود در ساحت وجود ظاهر می‌شوند آن هم زمانی که وجود خود را عقب می‌کشند. اما این عقب کشیدن‌های وجود خود از امکان‌های آزادی و رهایی انسان حکایت می‌کند. وقتی وجود در اختفاست، تجلیات خود را پیش می‌کشند که در آن حضور خود را می‌نمایند. ما در واقع از سویی به وجود روی نیاورده‌ایم، و از سوی دیگر وجود از ما می‌گریزد. رویگردانی وجود از انسان به معنای تاریخی نیست. بلکه یک نوع حوالت تاریخی است، که تاریخ ندارد. اشاره کردیم که موضوع تفکر، یا وجود سوژکتیو نیست. بنابراین خود عنوان وجود نمی‌تواند موضوع تفکر باشد؛ زیرا ما بسوی آن اشارت می‌کنیم به این معنا که وجودی داریم و در مورد وجود به معنای خاص آن تفکر می‌کنیم که حکایت از اشارت ما بسوی آن دارد. و ما

راهی ندارد، و این رأی تنها مخصوص یک نظام مابعدالطبیعی خاص نمی‌شود. این امر به هویت و تاریخ مابعدالطبیعه مربوط می‌شود. موضوع فلسفه، علم به واقع یا موجود است. هایدگر معتقد است که موجود دارای دو حیث است. از حیث نخست، موجود حاجب و مانع وجود است. یعنی در واقع باعث می‌شود توجه کمتر به وجود صورت بگیرد. مابعدالطبیعی نمی‌تواند از حصار که در موجود است عبور کند. علتش هم این است که مابعدالطبیعه نمی‌تواند حصار و حجاب در موجود را بشناسد. روشی که مابعدالطبیعه در نظر دارد این است که: مابعدالطبیعه بر موجود از طریق شناخته شده‌ای تفکر می‌کند، بدون اینکه حصار و حجاب آن را شناخته باشد. در واقع این شناخت راه به وجود نمی‌برد. اما حیث دوم، موجود بماهو به موجود اشارتگر به‌سوی وجود است. حالا این موجود به هر معنایی که تفسیر شود و در هر بار و در هر حال در پرتو هستی به منصف ظهور میرسد؛ اما از سرچشمه گشودگی می‌شود در آن تفکر کرد. دازاین تنها اشارت ممکن به سوی وجود است و از جهت دیگر، آیت و نشانه آن می‌باشد. پس از یک سو موجود حجاب وجود است و از سوی دیگر، اشارتگر به سوی وجود. بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که ما با دو نوع تفکر مواجه هستیم؛ تفکر نخست و تفکر متأخر، که هر یک حکایتی را بر می‌تابد که به آن اشاره شد. فلسفه را می‌توان گفت که تفکر متأخر است، و تفکر نخست همان تفکر وجود است. اما هر فلسفه‌ای نوع تقرر وجودی است و در نسبت با وجود است که تقرر پیدا می‌کند. بنابراین هر فلسفه‌ای حجاب وجود است، زیرا حقیقت وجود فراچنگ فلسفه نمی‌آید تا بتوان آن را با فلسفه شناخت و به یک امر فلسفی پیوندش زد. هایدگر معتقد است که بهت زدگی انسان به موجود و یا همان امر واقع، اساس غفلت او از وجود است: «بهت زدگی توسط امر واقع راه انسان را به سوی آنچه به او مربوط می‌شود مسدود می‌کند» (همان، ص ۱۸).

آنچه می‌توان از این بحث نتیجه گرفت این است که تفکر را نباید به ملاحظات روزمرگی خویش تقلیل بخشیم. زیرا تفکر از سیطره‌ی توانایی ما به‌عنوان تجلی‌ای از وجود، خارج است. بناً تفکر از حیث این‌که همواره در غیبت به سر میرد، و تنها جلوه‌های آن را می‌توان مشاهده کرد، امر رهایی بخش نیز می‌تواند تلقی شود. زیرا آزادی انسان در پرتو تفکر به وجود و امکان‌های حضور آن قابل تبیین است. بدین جهت آن‌چه تفکر و فلسفه را باهم گره می‌زنند، نه موضوع آن بلکه تقرر فلسفه در نسبت به وجود است. همان طور که اشاره شد، هر نوع تفکری در اشارتگری موجود به سوی وجود تقرر حاصل می‌کند.

وجود به عنوان موضوع تفکر وقتی تحقق پیدا می‌کند که به وجود جهت داده شود. ما نمی‌توانیم تفکر کنیم مگر، اینکه به وجود تفکر کنیم. انگار تفکر یک وابستگی با وجود دارد یا به عبارت دیگر، تفکر موجود را بسوی وجود تبیین می‌کند. یعنی این رابطه را می‌خواهد بفهمد که این اشارتگری و این بسوی وجود خواندن چیزی نیست که توسط انسان یا موجودی مورد تطور و ارزیابی قرار گیرد. در واقع تفکر برای وجود است که قابلیت درخشش و تابش را دارد. یعنی وجود است که به عرصه روشن‌گاه می‌آید، خود را پیش می‌کشد تا این که در تجلیات خود آشکار می‌شود. هایدگر معتقد است که وجود موهبت‌هایی دارد که حوالت تاریخی یکی از آن موهبت‌هاست. شاید قابل فهم ترین موهبت وجود این باشد که: آنچه او حوالت می‌کند «همین هست است.» یعنی اکنون‌ها و احوالات زمان را مورد توجه قرار دهید و یا به عبارت دیگر، همین که به سمت خود نگاه می‌کنید و یا موجود دیگری را در نظر می‌خوانید، از حوالت‌های تاریخی وجود حکایت دارد. بنابراین تفکر را می‌توان معطوف به حقیقت وجود دانست. یعنی داد و دهش وجود در هر دوره، دوره‌ی ظهوری از وجود است.

۲- موجود و فلسفه

اما بحث از فلسفه و موضوع (مابعدالطبیعه) آن چیز دیگری است. هایدگر معتقد است که مابعدالطبیعه اصولاً به حقیقت وجود

چرایی و چگونگی تولد فلسفه علم

اشاره

فلسفه علوم اجتماعی، امتداد فلسفه علم است. فلسفه علم در دهه شصت ۱۹۶۰ میلادی به عنوان یک دیسیپلین علمی ظهور کرد. در نیمه اول قرن بیستم و پیرامون حلقه وین، مجموعه مباحثی شکل گرفت و گفتگوهایی ایجاد شد که عنوان فلسفه علم پیدا کرد. با تامس کوهن در دهه شصت و کتاب «انقلاب ساختارهای علمی» یک نقطه عطف برای فلسفه علم به وجود آمد. پیامد کار تامس کوهسن، حوزه مباحثی را در این دهه ایجاد کرد که برای معنای علم و ساینس (Science) بسان یک زلزله بود و پس لرزه‌های این زلزله، دو دهه بعد، حوزه علوم اجتماعی را تحت تأثیر قرار داد و فلسفه علوم اجتماعی، در دهه هشتاد قرن بیستم متولد شد.

سوالی که مطرح می‌شود این است که مسئله فلسفه علوم اجتماعی چیست و چه شد که پس از دهه هشتاد قرن بیستم به یکباره منزلت و بسط پیدا کرد؟

قبل از پرداختن به این سوال‌ها لازم است معنای «فلسفه» و «علم» در ترکیب «فلسفه علوم اجتماعی» مشخص شود تا از یک‌سو، زمینه برای پاسخ دادن به سوالات مزبور آماده شود و از سوی دیگر، با این بحث مفهومی، حداقل استانداردهای سهولت و فهم پذیری تأمین شود؛ زیرا علوم انسانی همیشه با معضل و مشکلی به نام تعریف مفاهیم درگیر بوده است. کمتر مفهوم و اصطلاحی را می توان یافت که بر سر تعریف جامع و مانع آن توافق جمعی و مطلقی وجود داشته باشد. از همین رو در قریب به اتفاق نوشته‌های روشمند، بخشی به تعریف مفاهیم اختصاص داده شده است.

. معنای «فلسفه» و «علم» در ترکیب «فلسفه علوم اجتماعی» علم در این ترکیب، برابر نهاده‌ی science و به معنای دانش آزمون پذیر است و منظور از علم اجتماعی همان social science)) یا (sociology) و دانش آزمون پذیر در زمینه اجتماع است. چنانکه فلسفه، در این ترکیب، معادل philosophy است و فلاسافی را به معرفت غیر علمی و دانشی اطلاق می‌کنند که به دلیل آزمون‌پذیر نبودن، ارزش شناختاری ندارد.

از قرن نوزدهم، علم محصور و منحصر به دانش آزمون پذیر شد. این اتفاق نتیجه طبیعی غلبه امپریسیسم و حس‌گرایی در این قرن بود. با انحصار علم در دانش آزمون پذیر، معنای علم عوض نشد بلکه مبنای معرفت‌شناختی علم عوض شد. ابزار علم فقط «حس» و مصداق علم محدود به «دانش آزمون پذیر» گردید. دانش‌های که آزمون پذیر نبودند، علم دانسته نمی‌شد بلکه معرفت‌های غیر علمی به حساب می‌آمد که ارزش شناختاری نداشت. با تغییر مبنایی علم، معنا و مصادیق علم محدود گردید. از جمله پیامدهای این انحصار این بود که فلسفه دارای دو ویژگی شود؛ یکی اینکه فلسفه، علم به حساب نمی‌آمد. دیگر اینکه، ارزش شناختاری نداشت. این ویژگی فلسفه را غلبه امپریسیسم تأمین می‌کرد. فلسفه به این دلیل که ساینس نبود، ارزش شناختاری نداشت، گزاره‌های فلسفی مهمل و بی‌معنا تلقی می‌شد و فلسفه را در کنار ایدئولوژی و اسطوره طبقه‌بندی می‌کردند و از آن جنس می‌دانستند.

تحولات منتهی به منزلت یافتن فلسفه و تولد فلسفه علوم اجتماعی از نظر آگوست کنت نماینده برجسته تفکر پوزیتیویستی، معرفت فلسفی به لحاظ تاریخی نقش قدماتی برای شکل‌گیری و پدید آمدن معرفت علمی داشت و با آمدن این نوع از معرفت، نیازی به معارف پیشین نیست که هیچ، بلکه با رشد معرفت علمی، معرفت‌های پیشین زائل و نابود خواهد شد. (آرون ۱۳۸۷، ۱۴۸) درنگاه کنت، هر موضوعی که پیامبران و فیلسوفان توانسته‌اند درباره آن داوری کنند، علم هم می‌تواند درباره صحت و سقم و همین‌طور، درست و خطا بودن آن داوری کند بلکه داوری واقعی درباره آن موضوعات مربوط به دانش علمی است.

از دهه پایانی قرن نوزدهم، مطالعات علمی به نتایج و تحولاتی منتهی شد که برآیندش آشکار شدن محدودیت دانش آزمون پذیر و بطلان نگاه خوشبینانه آگوست کنت و پوزیتیویست‌های افراطی به معرفت سایننتفیک بود.

۱. علم به دلیل ساختار آزمون‌پذیر خود نمی‌تواند درباره گزاره‌های هنجاری و ارزشی داوری کند و از سنخ گزاره‌های اخلاقی و ارزشی تولید نماید و یا در مقام بیان صحت و سقم این دسته از گزاره‌ها باشد؛ زیرا از طریق آزمون نمی‌توان به زمینه‌های تکوین، شکل‌گیری و فرآیند آمد و شد گزاره‌های هنجاری و ارزشی در عرصه زندگی بشر، دست یافت.

۲. تلاش‌های که در جهت تفکیک گزاره‌های علمی از گزاره‌های متافیزیکی در جریان بود سرانجام به کشف خصلت ابزاری دانش و علم تجربی منتهی شد و پس از این، این ویژگی بیشتر به چشم‌ها آمد و مورد توجه قرار گرفت، چندان که به تدریج این خصلت جایگزین ویژگی اصلی آن، یعنی کاشفیت و شناخت جهان خارج شد. (پارسانیا ۱۳۸۷)

۳. تحقیقات جدید روشن ساخت که علم هرچند به حسب ذات خود مستقل از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی تصویر می‌شود

اما بشر با لحاظ ارزش‌ها و هنجارهایی که به انگیزه‌های او باز می‌گردد از علم استفاده نمی‌کند. موضوعات علمی و پژوهشی و فرصت‌های اجتماعی برای پژوهش‌ها همواره توسط هنجارها و ارزش‌های حاکم تعیین می‌شوند و ی‌ا آن که تحت تأثیر ارزش‌ها قرار دارند. بدین ترتیب در بود و نبود علوم و در ایجاد فرصت‌ها برای دانش علمی مؤثرند. (همان)

۴. در مکتب فرانکفورت، مطالعات و گفتگوهایی شکل گرفت که منتهی به آشکار ساختن دخالت هنجارها و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی، در ساختار درونی معرفت علمی گردید. گفت‌وگوهای دیگری که در حاشیه حلقه وین پدید آمده بود، مدعیات این حلقه را مبنی بر مهمل و بی‌معنا بودن گزاره‌های فلسفی و متافیزیکی مورد تردید قرار داد. در نقد و بررسی مدعیات حلقه وین مجموعه مباحثی تحت عنوان فلسفه علم شکل گرفت و در این مباحث، تفکیک ساختاری حلقه معرفتی علمی از دیگر حلقه‌های معرفتی مورد نقد قرار گرفت. (همان)

۵. توماس کوهن در دهه ۶۰ میلادی مسئله پارادیم‌های علمی را مطرح کرد. (کوهن ۱۳۹۴) پارادایم‌ها، الگوهای ساختاری معرفت علمی‌اند که با روش‌های علمی و تجربی تحصیل نمی‌شوند و مانند قضایای تجربی به صورت تجربی و فزاینده تغییر نمی‌یابند بلکه به صورت دفعی و انقلابی متحول می‌شوند و به گزینش‌های جامع علمی مربوط‌اند.

۶. هرچند با سیطره و غلبه حس‌گرایی و پوزیتیویسم در قرن نوزدهم، معرفت عقلی، ارزش جهان‌شناختی و اعتبار خود را از دست داد و عملاً مهمل و بی‌معنا تلقی گردید. این بود که در قرن نوزدهم روشنگری مدرن به دانش تجربی، محدود و مقید شد و حال، نفی استقلال معرفت تجربی و پذیرش حضور فعال دیگر حوزه‌های

چرا فلسفه علم



دکتر یوسف عارفی

فلسفه در ترکیب «فلسفه علوم اجتماعی» نوعی عقلانیت است که می‌خواهد در موضوع علوم اجتماعی و هویت آن تأمل کند. بنابراین، مسأله فلسفه علوم اجتماعی، هویت علوم اجتماعی است. البته نباید نادیده انگاشت که عقلانیت

همانگونه که در تکوین هویت علم نقش آفرین است، در ساختار معرفت علمی نیز نقش دارد.

در واقع، «ساختار انقلاب‌های علمی» و «انقلاب ساختارهای علمی» مرهون عقلانیت است. این

در حالی است که علم نمی‌تواند خودآگاهی داشته

باشد و یا راجع به خود و یا عقل داوری کند. اساساً،

معرفت سایننتفیک از چنین ظرفیتی تهی است و

با معرفت سایننتفیک، امکان ساخت و ساز و تولید

گزاره‌هایی نیست که در فلسفه علم و فلسفه علوم

اجتماعی تولید می‌شود.

معرفتی در متن دانش علمی به معنای تردید در هویت روشن‌گرانه دانش علمی بود. اگر معرفت علمی به دانش تجربی مقید و محدود شده است و این دانش نیز ارکان و بنیان‌های خود را بر حلقه‌های معرفت دیگری که فاقد هویت علمی‌اند، قرار می‌دهد. پس علم در اصول و ساختار خود هویتی روشن و یا علمی ندارد بلکه در تعامل فعال با دیگرحلقه‌های معرفتی و مسانخ با آنهاست.

۷. سرانجام نقادی‌های کارل پوپر، این شد که آزمون حسسی، ناتوان از اثبات یک فرضیه علمی است، تنها چیزی که روش علمی در صورت ناصواب بودن فرضیه‌های علمی می‌تواند داشته باشد، ابطال فرضیه‌های علمی است. بنابراین، علم با هیچ آزمونی، معرفت و شناخت یقینی به ما نمی‌دهد. از طرف دیگر، دقت‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان علم نیز به این جا رسید که حس و مشاهده نابی که بتواند با صرف‌نظر از فعالیت ذهن، توان ابطال یک فرضیه را داشته باشد، وجود ندارد. با این وصف، آزمون فرضیه‌های علمی، حقیقتاً به اثبات و یا ابطال آنها منجر نمی‌شود، بلکه نهایت اثر آزمون، تأیید یک فرضیه است. تأیید نیز بیش از آنکه حاکی از جهان خارج باشد امری روانشناختی است. این نتایج به معنای ارتباط وثیق معرفت علمی با دیگر حوزه‌ها و حلقه‌های معرفتی مانند فلسفه و... بود. پس از آشکار شدن ارتباط ساختاری و محتوایی معرفت علمی با دیگر حلقه‌های معرفتی که بیش از آن غیرعلمی بودن آن مفروض و پذیرفته شده بود، ارزش معرفتی و جهان‌شناختی دانش علمی به طور کامل فرو ریخت و نقش ابزاری آن غالب و فراگیر شد. (پارسانیا ۱۳۸۷)

فراز فلسفه پس از فرود آن

این تحولات آشکار نمود که ساینس از درون علیل است و به امور دیگر و سطوحی از عقلانیت که سایننتفیک نیست احتیاج

دارد. چنانکه معلوم ساخت که ساختار بیرونی ساینس مبتنی بر حوزه‌های معرفتی غیر سایننتفیک است. برایند این تحولات، اعتبار و ارزش فلسفه در کنار ساینس بود؛ لذا فلسفه از اوایل نیمه دوم قرن بیستم به رغم اینکه ساینس نبود منزلت پیدا کرد و به عنوان یک معرفت مفید، قد بر افراشت و به سرعت از انزوا خارج شد. آنچه که به دست آمده بود این بود که گزیر و گریزی از فلسفه نیست؛ زیرا علم به معنای دانش آزمون پذیر‌گرفتار محدودیت‌های فراوان و مشکلات جدی بود و برای رفع این محدودیت‌های و مشکلات، چاره‌ای جز توسل به فلسفه و کمک گرفتن از ظرفیت آن نبود.

به عبارتی دیگر، علت فراز فلسفه بعد از فرود، کشف عدم کاربرد و کارایی معرفت سایننتفیک در موارد بسیار بود، مواردی که فقط عقل و تحلیل عقلانی می‌توانست کارایی و کارامدی داشته باشد. مثلاً راجع به برخی از مفاهیم و معانی که در حوزه حیات و زیست آدمی وجود دارد، مانند آزادی، عدالت و ارزش‌های اجتماعی‌ای از این دست، فقط می‌توان با تأملات و تحلیل‌های عقلانی، نوعی بصیرت پیدا کرد. به عبارت دیگر، نظام زیست انسانی مجرد از حوزه‌های ارزشی نیست و راجع به ارزش‌ها که سویژکتیو هستند فقط با روش عقلی که باز هم سویژکتیو هستند، می‌توانیم تأمل کنیم و خود آگاهی پیدا کنیم. از این گذشته، علم و معرفت سایننتفیک نیز به عقبه‌ها و مبانی‌ای وابسته است که عقلانی و فلسفی است و بحث ربط میان ساینس و این مبانی با تأملات عقلانی قرین است. این بود که فلسفه علم و به دنبال آن فلسفه علوم اجتماعی، ظهور کرد. علم و علوم اجتماعی، موضوع فلسفه و مهبط تأملات فلسفی گردید و فلسفه دو باره زنده شد. جان گرفتن فلسفه به معنای کرختی و بی‌جان شدن ساینس و معرفت سایننتفیک بود. در واقع ساینس به یک نوع فروپاشی کشیده شد.

ماهیت و مسئله فلسفه علوم اجتماعی

فلسفه علوم اجتماعی مطالعه منطق و روش‌های علوم اجتماعی است. (کرایب و بنتون ۱۳۹۱) بنابراین، علم درجه دوم است؛ علمی که به چگونگی رفتن و آمدن پارادایم‌ها و چگونگی شکل‌گیری سازه‌های علمی و... می‌پردازد. چنانکه یک علم درجه دوم غیر پوزیتیویستی است که با یک روش عقلانی، علم را بازخوانی می‌کند و به فراز و فرود و افسول و ظهور نظریات علمی، توجه و تمرکز می‌کند و دستمایه تحلیل و بازخوانی، عوامل اجتماعی، زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و... است.

قبیل از به میان آمدن فلسفه علوم اجتماعی، علوم اجتماعی، متأثر از غلبه تفکر پوزیتیویستی، به دنبال تفسیر سایننتفیک از خود بود، و به علوم طبیعی تشبه می‌ورزید. دانشمندان علوم اجتماعی از فریک اجتماعی سخن به میان می‌آوردند اما پس از فروپاشی روش سایننتفیک در علوم طبیعی، روش سایننتفیک در علوم اجتماعی نیز متزلزل گردید و تأملات عقلانی در حوزه علم و از جمله، علوم اجتماعی، منزلت و اعتبار پیدا کرد و «فلسفه علم» و به دنبال آن، «فلسفه علوم اجتماعی» ظهور کرد.

روی هم‌رفته، فلسفه در ترکیب «فلسفه علوم اجتماعی» نوعی عقلانیت است که می‌خواهد در موضوع علوم اجتماعی و هویت آن تأمل کند. بنابراین، مسأله فلسفه علوم اجتماعی، هویت علوم اجتماعی است. البته نباید نادیده انگاشت که عقلانیت همانگونه که در تکوین هویت علم نقش آفرین است، در ساختار معرفت علمی نیز نقش دارد. در واقع، «ساختار انقلاب‌های علمی» و «انقلاب ساختارهای علمی» مرهون عقلانیت است. این در حالی است که علم نمی‌تواند خودآگاهی داشته باشد و یا راجع به خود و یا عقل داوری کند. اساساً، معرفت سایننتفیک از چنین ظرفیتی تهی است و با معرفت سایننتفیک، امکان ساخت و ساز و تولید گزاره‌هایی نیست که در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی تولید می‌شود. پس معرفت سایننتفیک نمی‌تواند راجع به خود و یا عقل داوری کند، بلکه عقل است که راجع به معرفت سایننتفیک موقعیت سازی و نسبت به هویت آن، گفتگو می‌کند. اساساً، ساختارهای معرفت سایننتفیک، مبتنی بر گزاره‌های است که اصلاً آزمون پذیر نیستند. مانند مبدأ عدم تناقض و آنچه که کوهن به عنوان پارادیم‌ها یاد می‌کند. پارادایم‌ها را نمی‌توان با بازی علم برگزید و یا خارج کرد و معرفت سایننتفیک نمی‌تواند بی‌نیاز از پارادایم باشد. از همین‌روست که نیاز به نوعی عقلانیت ظهور می‌کند و به فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی شان و منزلت می‌بخشد.

منابع و مأخذ

– آرون، ریمون، (۱۳۸۷)؛ «مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی»؛ ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.

– پارسانیا، حمید، (۱۳۸۷)؛ «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»؛ راهبرد فرهنگ، شماره ۳.

– کرایب، یان و تد بنتون/ (۱۳۹۱)؛ «فلسفه علوم اجتماعی» ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: آگه.

– کوهن، تامس (۱۳۹۴)؛ «ساختارهای انقلاب‌های علمی»؛ ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: سمت.

فلسفه در بازار



«**ح**یب‌الله فهیمی (دکتری فلسفه اسلامی)

آغاز سخن از فلسفه با شعر یک شاعر گرچه نامتعارف می‌نماید ولی از آن رو که این شعر به اقتضای برخی از شاعران کهن دری‌زبان، امتداد تاریخی نگاه ویژه به فلسفه است، یادآوری آن شاید چندان نامربوط نباشد. اگر حافظه‌ام مانند سیاستمداران وطنی فریب و خدعه و خیانت نکرده باشد، به گمانم شعر این‌طوری بود: «دنبال یک ستاره‌ی دنباله‌دار باش/ فانوس سرد فلسفه ایمان نمی‌شود».

جناب قنبرعلی تابش در این شعرکه دربردارنده‌ی فروداشت و تخفیف فلسفه است، آشکارا نگاه و دید افرادی چون عطار و خاقانی را در فلسفه‌ستیزی، بازتاب داده که اکنون فرصت نیست که این نگاه ویژه بسط و تفصیل یابد. ولی یادآوری این نکته ضروری است که سخن شاعر به عنوان یک نشانه بیانگر نگاه مردمان سرزمین من به فلسفه است و از این جهت مهم به نظر می‌رسد و نیز به دلیل اینکه شاعران پاسبانان زبان مادری و نیز سازندگان ذهن و زبان مردمان دیار خویش اند، سخنان‌شان شایسته‌ی توجه و تأمل است. این سخن شاعرکه می‌تواند از آبخورِ جدال عقل و عشق در عرفان خراسانی سیراب شده باشد، در جای خود شایسته بحث و بررسی است؛ ولی در این مجال تنها به این پرسش بسنده می‌کنم که فلسفه به چه کار می‌آید؟

فلسفه نه نان می‌شود و نه آب و نه شغل و نه مسکن؛ پس چرا انسان‌ها به آموختن آن اشتیاق نشان می‌دهند؟ پاسخگویی دقیق

به این پرسش بدون فهم دقیق فلسفه غیرممکن است و کسی هم که فلسفه را بفهمد دیگر این‌گونه پرسش برایش مطرح نیست و طرح آن بی‌معنا و نامعقول خواهد بود. با این همه اگر برای یافتن پاسخ سراغ خود فیلسوفان برویم شاید بتوان گفت ارسطو در آغاز کتاب «آلغای بزرگ» بطور صریح جواب این پرسش را داده است؛ آنجایی که می‌گوید: «همه‌ی انسان‌ها، در سرشت خود، جویای دانستن اند»(ارسطو، ۱۳۸۹، ۳). از نگاه ارسطو فلسفه زاده‌ی این سرشت رازآلود آدمی است که همواره و هنوز می‌خواهد به سرپنجه‌ی حکمت و با تکیه و تاکید بر خرد آدمی از معنای هستی رازگشایی کند. برخلاف گفته‌ی شاعر که گفته: «چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش/ زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست (حافظ به سعی سایه، ۱۳۷۶، غزل شماره ۷۰، ۱۴۸)؛ فیلسوف اهل خطر است، عاقبت پیشه نمی‌کند و از همان آغاز پرسش از چیستی این سقف ساده و بسیار نقش را فراتر از توان آدمی نمی‌داند، وی از جان و دل در جستجوی این معناست و بدون دستیاری هیچ مرجع دینی و یا اسطوره‌ی قومی، بلکه تنها و تنها به یاری خرد به اندازه توان بشری می‌کوشد به بنیادها نزدیک گردد و از راز هستی سر درآورد. پس جان و جوهر فلسفه همین دوستی دانایی است بدون غرض و مقصد خاص. صد البته همین روحیه جستجوگری و عشق به دانایی و در طلب مطلوب بی‌قرار بودن عملا در تاریخ بشر به کشف‌ها و اختراعات بزرگ هم انجامیده است ولی این سودمندی فرع بر دوستی دانایی است نه جزو ذات فلسفه. از نگاه فیلسوف این ثمرات گاه بسیار مهم از آغاز و بطور برنامه‌ریزی شده نمی‌تواند مد نظر باشد و با تدبیر و تکنیک و رنگ و نیرنگ نمی‌توان به این ثمرات نیکو دست یافت. با این رویکرد پرسش از فایده‌مندی فلسفه نشان رواج سطحی‌اندیشی و دوری یک جامعه و مردمان یک دوران از خردمندی و گواه پژمیردن روح «دانش‌جویی» نزد آنان است که انتظار دارد هر معرفت‌ناگزیر نتایج عملی و سود آنی و زودگذر در پی داشته باشد. با این وجود، درست یا نادرست این پرسش از نگاه مردمان دیرپاور دوران ما همچنان مطرح خواهد بود که واقعا فلسفه به چه کار می‌آید؟

پاسخ واقعی به این پرسش همان است که در سخنان ارسطو گفته آمد که همزمان به مبدأ و منتهای فلسفه اشاره کرده، عشق به دانایی را آغازگاه فلسفه برشمرده و به‌طور ضمنی این فنّ شریف را والاتر از این دانست که در خدمت سود و زیان روزمره و زودگذر قرار گیرد. با این‌س وجود، برای اقناع اذهان خو نگرفته به برهان و نیز اشخاص منفعت‌طلب شاید بتوان گفت یکی از

تفکر: شامگاه پرونده‌ی در باب تفکر فلسفی

چهارشنبه* ۲۰ قوس ۱۳۹۸* سال دوم* شماره هفدهم

مهم‌ترین کارکردهای فلسفه کارکرد فرهنگی آن است. فلسفه از آن رو که متکی به خرد آدمی است علی‌القاعده برهان و دلیل را پشتوانه و پیششتبان ادعاهای خویش در نظر دارد و از مدعی نیز استدلال مطالبه می‌کند و از طرف دیگر چون جز توان خرد آدمی هیچ مرجعیت و اتوریته‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد و به حکم هیچ مرجعی جز خردگردن نمی‌نهد، از تشکیک در امور مسلم و بدیهی‌نما، و از زیر سوال بردن باورداشت‌های بی‌دلیل و بی‌بنیاد، هم هیچ ابایی ندارد. از اینجاست که کار فلسفه خطیر می‌گردد. فلسفه همزمان هم ویرانگر است و هم سازنده، اگر از یک طرف دوستی دانایی است و این روحیه اگر گسترش یابد، قومی و جماعتی اندک اندک از ظلمات خرافه‌پرستی به روشنایی و نور خرد بارمی‌یابد و در گذر زمان این توانایی و تشخیص در آنسان پدیدار می‌گردد که در زندگی روزمره هم اولویت‌ها و منافع جمعی را بر منفعت‌های شخصی ترجیح داده، سرانجام به زندگی این‌جهانی‌شان هم رنگ انسانی و به مدینه و شهرشان نظم درخور انسان بدهند.

از جانب دیگر، فلسفه دشمن جهل و خرافات و باورهای نسنجیده نیز هست و از آن رو‌که باورها با روح و روان و تمامیت نهاد آدمی گره خورده، زیر سوال بردن آن‌ها به وسیله‌ی فلسفه می‌تواند برای فیلسوف خطرساز هم باشد و گاه به آشفتگی اجتماعی نیز دامن زند، بخصوص در جوامعی که تا هنوز سنجنیده اندیشی به اندازه کافی رواج نیافته باشد. یکی از معاصران در پیشگفتار ترجمه‌ی کتابی از جناب فردریک کاپلستون به نقل از «دیوید هیوم» فیلسوف تجربی‌مسلك انگلیسی نقش فلسفه در خرافه‌زدایی را بطور روشن و بسیار برجسته تصویر و ترسیم کرده است که نقل مستقیم آن شاید خالی از لطف نباشد: «یکی دیگر از منافع بی‌شماری که از تفکر فلسفی برمی‌آید مخالفت شدید آن با خرافات و کهنه‌پرستی و به ویژه کیش باطل است. همهٔ داروهای دیگر بر ضد این بیماری کشنده جز فلسفه، بی‌اثر می‌مانند و یا دست‌کم تأثیر قطعی نمی‌کنند» (حلبی، ۱۳۸۹، ۹).

گمان می‌کنم فلسفه در مسیر خود در عالم اسلام و گره خوردن به امور انتزاعی و الهیاتی اندکی به انتظارات نامربوط دامن زده است و گویا در نقش آیین طریقت و راه رستگاری و رسیدن به فردوس برین انگاشته شده درحالی‌که فلسفه در ذات خود سکولار و بی‌اعتقاد به هیچ باوری جز توان عقل و خرد آدمی است. اگر فلسفه، دوستی دانایی است، همان‌طوری‌که ارسطو به آن اعتراف و ادعان کرده این سخن به معنای آن نیست که لزوما متعلق دانایی در همه دوران‌ها و در نزد همه اقوام یکی باشد. اگر متعلق دانایی

فلسفه به مثابه خرد عملی



«**ح** نسیم وکیلانی

(دانشجوی فلسفه دانشگاه بامیان)

اگر قرار باشد فلسفه امری معنادار باقی بماند، لازم

نیست خودش را به توصیف مسائل و چیزها محدود

کند، بلکه باید موجب رخدادشان شود و بتواند

تغییراتی را محقق کند. به همین دلیل است که

مکان فلسفه و جایی که فلسفه در آن ساکن است،

بدن فیلسوف است. در غیر آن، مجموع کلمات

بین کتاب‌ها و مقالات علمی، هیچ درد ما را درمان

نمی‌کند. به راستی وجود فلسفه به‌درستی محقق

نمی‌نشد مگر اینکه در انسان تجسم یابد. فلسفه به یک

معنا کلمه‌ای تجسد یافته است.

انجام می‌دهند، هرچقدر هم برجسته باشد قرار نیست زندگی‌شان را تغییر دهد. مثال‌های زندهای برای اثبات این مدعا را می‌توانیم در جامعه‌ای خودمان (افغانستان) به وفور مشاهده کنیم.

مهم‌ترین درسی که می‌توانیم از فیلسوفان باستان بیاموزیم این است که درک ما از فلسفه باید به این شکل باشد که فلسفه چیزی نیست جز دعوت از هر انسان برای تغییر خود. در واقع فلسفیدن به این معناست که خودمان را از نو بسازیم. فلسفه نوعی تحول، دگرگونی شیوه‌ی بودن و زندگی کردن است.

سقراط می‌گوید: «زندگی نازآموده ارزش زیستن ندارد». ممکن است مسائل تاریک، نگران‌کننده و خطرناکی درباره‌ی خودآزمایی

نزد طبیعی‌گرایان یونانی جستجوی امر ثابت ورای دگرگونی‌های محسوس و مشهود عالم بوده (جستجوی آرخه) یا نزد سقراط امر اخلاقی و چگونه زیستن انسان مسئله بوده و یا در قرون وسطای مسیحی و عالم اسلام سخن از امر الوهی و تشریح و توصیف ذات و صفات خداوند در کانون مسائل فلسفی قرار داشته، شاید وقت آن رسیده باشد که فلسفه را از حجرها به بازار اجتماع آورده از توانایی و ظرفیت آن برای دست‌یابی به راه‌حل برخی امور روزمرهٔ استمداد کنیم و صادقانه این پرسش را به عنوان یک مسئله فلسفی مطرح سازیم که در کشور ما علی‌رغم تمام جان‌فشانی‌ها و جدّ و جهد طاقت‌فرسا سرانجام چرا رفتن به سوی نور و روشنایی و ثبات و آرامش بیش از پیش سخت می‌گردد و تاریخ در این سرای محنت برای مردمان این دیار چرا به‌طور دورانی دایم تکرار می‌شود و هر تحوّل در حکم رفتن از چاله به سوی چاه بوده است؟ این‌گونه پرسش‌ها که به‌طور انضمامی به زندگی انسان‌های موجود و گوشت و پوست و استخوان‌دار مربوط می‌گردد آیا اهمیّت آن کمتر از پرسش درباره اصالت وجود یا اصالت ماهیت و یا عقول عشره است؟

به راستی اگر روزگاری این تفکّر فراگیر گردد که بسا عبور از ظاهر‌بینی، مشکلات این وطن را ناشی از فرهنگ فرسوده و کپک‌زده‌ی آن بدانیم که ریشه در فرهنگ قبایلی و جاهلیت اولی دارد، و برای گشودن گره‌های گوناگون در زمینه‌های مختلف از خرد نقاد و سنجشگر استمداد کنیم، در آن صورت دیر و دور نخواهد بود که فلسفه به عنوان زیربنا و کانون همه‌ی تغییرات فرهنگی بیش از هر امر دیگر بر «صدر خواهد نشست و قدر خواهد دید». این عهد فرخنده که ملاک داوری در این سرزمین ارزش‌های انسانی و استعداد و کفایت باشد کی خواهد رسید؟ نمی‌دانم. تنها امیدوارم که چنین آرزویی محال نباشد و از لطف خداوند کریم نومید نیستم که به قول مولانا جلال الدین بلخی «نامیدی را خدا گردن زدست» (مولانا، ۱۳۷۳، ۱۸۶).

منابع

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.

۲. حافظ (حافظ به سعی سایه)، دیوان غزلیات، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۶.

۳. کاپلستون، فردریک، فلسفه معاصر، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۹.

۴. مولانا، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی (نسخه توفیق سبحانی)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳.

وجود داشته باشد. آژمودن خود، راهی به سوی خوشبختی نیست. چنانچه گاهی اوقات خودآزمایی نوعی نفرین است و فرد خودآزما محکوم به فنا. خودآزمایی در ذات خود مبارزه‌ای دردناک و غلبه بر خود است. زندگی نازآموده ممکن است ارزش زیستن نداشته باشد، اما زندگی آژموده هم می‌تواند غیرقابل تحمل باشد. فیلسوفان با جسارت تمام اظهار می‌کنند که «خود را بشناسید»؛ اما معمولاً فراموش می‌کنند به هزینه‌ی سنگینی اشاره کنند که برای این شناخت می‌پردازیم. در واقع، این یادگیری آسانی نیست. به هرصورت، صرف نظر از اینکه زندگی چقدر می‌تواند غیرقابل تحمل شود، این خودآزمایی با پاداشی همراه است و آن همانا دست یافتن به مقام جدیدی از زندگی است. زندگی آژموده، همانا زندگی تغییریافته است. به این معنا فلسفه‌ی واقعی کاری عملی و اجرایی است. فلسفه چیزی نیست که جمع شویم، چای دم کنیم و با وسواس درباره‌اش صحبت کنیم بلکه کاری است که باید انجامش دهیم. منظور این است که فلسفه «عمل» است نه «نظر». چنانچه گزنفون از قول سقراط می‌گوید: «اگر من نظراتم را با عبارات رسمی نشان دهم، آن‌ها را با رفتارم نشان می‌دهم. فکر نمی‌کنید رفتار ما در مقایسه با کلمات، شواهد قابل اعتمادتری‌اند؟».

برای فهم بهتر موضوع مثالی می‌آوریم: مارتین هایدگر در سال ۱۹۲۷م کتاب «هستی و زمان» را منتشر کرد که یکی از اثرگذارترین آثار فلسفی و به روایت برخی، مهم‌ترین اثر فلسفی قرن بیستم بود. فقط چند سال بعد از انتشار این کتاب، هایدگر عضو حزب نازی شد. این مشارکت در سیاستش اغلب به عنوان یکی از جدی‌ترین اشتباهاتی که یک فیلسوف ممکن است مرتکب شود دیده می‌شود. ما از این مسئله شوکه شدیم و حق هم داریم. اما این شوک از کجا ناشی می‌شود؟ از این واقعیت که یک آلمانی به نام مارتین هایدگر به عضویت حزب نازی در آمده است؟ یا از اینکه چنین فیلسوف بزرگ و صاحب‌نامی این کار را انجام داده است؟ و اگر مورد دوم درست است، علت ناراحتی‌مان دقیقاً چیست؟

به این معنا، و به باور من، اگر قرار باشد فلسفه امری معنادار باقی بماند، لازم نیست خودش را به توصیف مسائل و چیزها محدود کند، بلکه باید موجب رخدادشان شود و بتواند تغییراتی را محقق کند. به همین دلیل است که مکان فلسفه و جایی که فلسفه در آن ساکن است، بدن فیلسوف است. در غیر آن، مجموع کلمات بین کتاب‌ها و مقالات علمی، هیچ درد ما را درمان نمی‌کند. به راستی وجود فلسفه به‌درستی محقق نمی‌شد مگر اینکه در انسان تجسم یابد. فلسفه به یک معنا کلمه‌ای تجسد یافته است.

شاید بد نباشد در پایان این یادداشت این حرف‌گادامر را مورد تأمل قرار بدهیم که می‌گفت «فلسفه بییش از هر چیز با زندگی عملی سروکار دارد… ایده‌ی نیکی مهم‌ترین امر در اندیشه‌ی فلسفی است و خرد عملی الگوی روش فلسفی به حساب می‌آید».

خودآگاهی

بهمتابه نقطه‌ی عزیمت فلسفه ابن‌سینا



دکتر سید آصف احسانی (دکترای فلسفه اسلامی)

از ارشمیدس نقل شده است: «نقطه اتکایی به من بدهید، من زمین را از جا بلند خواهم کرد.» دکارت در سرآغاز دوره جدید به دنبال نقطه اتکای ارشمیدسی بود تا بر بنیاد آن فلسفه متقن تاسیس کند و با عزیمت از این نقطه درخت معرفتی خویش را استوار سازد؛ این تکاپوی دکارتی برای رسیدن به یقین در کانون توجه فیلسوفان مدرن قرار گرفت و ساحت آگاهی همچون موضوع فلسفه ظهور یافت، اما جستجوی نقطه شروع متقن به هیچ وجه مشخصه انحصاری تفکر مدرن شمرده نمی‌شود، بلکه آغازیدن از نقطه‌ای قابل اطمینان و اتکا یک مسأله‌ی قدیمی و همیشگی فلسفه بوده است؛ هر تفکر فلسفی تنها از چنین نقطه‌ای پا به عرصه وجود می‌گذارد و هست می‌شود. ابن‌سینا نیز برای تاسیس فلسفه متقن بستر مطلق و شک‌ناپذیری تمهید می‌نماید و خودآگاهی را چونان نقطه عزیمت فلسفه‌ورزی خود اتخاذ می‌کند. این سیاه سعی دارد بر این نقطه‌ی درخشان در فلسفه شیخ رئیس درنگی نماید.

(۱) برای ابن‌سینا خود همان نفس است و از دو حیث متفاوت می‌توان به آن نگریست: به لحاظ هستی‌شناختی نفس یک جوهر مجرد و حادث است و همزمان با ایجاد بدن خلق می‌شود و به آن تعلق می‌یابد، و از حیث معرفت‌شناختی نیز نفس بنیاد هر گونه شناخت است. درواقع، خود به مثابه قوه‌ای فهم می‌شود که به تجربه‌های ما وحدت می‌بخشد، یعنی نفس به مثابه یک کل، در عوض هر کدام از قوای شناختی خودش که به گونه مادی عمل می‌کنند، لایه‌های مختلف تجربه را در قالب یک کل منسجم وحدت می‌بخشد. حتی در حیوانات نیز وحدت تجربه توسط نفس چونان کل حاکم بر بدن‌های حیوانی تحقق می‌پذیرد. برای ابن‌سینا نخستین و برجسته‌ترین مشخصه خود (نفس) آگاهی به ذات خودش است. به تعبیر دیگر، خودآگاهی آغازین اولین ویژگی خود محسوب می‌شود. در خودآگاهی، برخلاف دیگر انحای علم، از سویی، آگاهی خود موضوع شناسایی و التفات نفس است و ابن‌سینا این التفات را ویژگی ذاتی نفس می‌داند که بدون آن وجود نفس قابل تصور نیست، از دیگر سو، دامنه‌ی خودآگاهی نفس به همه حالات حتی در حالت خواب نیز گسترش می‌یابد، چون درواقعیت خودآگاهی نحوه وجود نفس است و در نبودن آن نفس وجود نخواهد داشت.^۱

(۲) آگاهی نفس به خودش یک نحوه آگاهی مطلق است و تحت هیچ شرایطی از آن سلب نمی‌شود، زیرا سلب آن برابر است با ناپودی نفس، به تعبیر دیگر، آگاهی به خود بدون هیچ قید و شرطی برای نفس حاصل است و این آگاهی نوعی آگاهی پایدار و ثابت است که مقید به زمان خاصی نیست. پس ذات در هر حالتی برای خودش حاضر است و نسبت به خود هیچ گونه غفلتی ندارد، چون نفس وجود ذات عین ادراک خودش است و خود را مستقیماً شهود می‌کند. مضاف بر آن، ابن‌سینا شعور نفس انسانی به ذات خودش را یک امر اولی می‌داند که از طریق کسب و اندیشه‌ورزی بدست نمی‌آید و این گونه نیست که در یک مرحله‌ی خاص حاصل شود، چون نفس از ابتدا به خودش عالم است.^۲

(۳) از نظر ابن‌سینا اصولاً شناخت یک امر مفهومی و حصولی است و معانی واسطه درک ما از اشیاء هستند اما در مورد خودآگاهی او دیدگاه متفاوت اتخاذ می‌کند و درک انسان از خودش را یک امر بی‌واسطه و حضوری می‌داند؛ هیچ قوه دیگری نمی‌تواند ادراک انسان از خودش را وساطت نماید. از این حیث، آگاهی ما از ذات از طریق ابزارها بدست نیامده است و هیچ مفهومی میان ادراک من از خودم و ذاتم حایل نمی‌شود.^۳

(۴) ابن‌سینا در برخی آثار خود از تعبیری همچون «هویت» و «هویت فردی» نیز در خصوص خودآگاهی و ابژه‌اش استفاده می‌کند؛ و بدین ترتیب، دقیقاً روی چند مسأله تأکید می‌ورزد: الف) برای ابن‌سینا خودآگاهی آغازین انسانی تنها شکل دانش است که در آن میان سوژه و ابژه این‌همانی محقق می‌شود و البته

مسئله‌ی خودآگاهی نشان‌دهنده‌ی نقش برجسته عقل است، چون از سویی وجه کنش‌گری عقل را برجسته می‌سازد و مشخص می‌سازد که عقل انسان صرفاً جنبه انفعالی ندارد، بلکه در همان آغاز چونان یک عامل فعال نمایان می‌شود و از دیگر سو، آشکار می‌شود که عقل بنیاد و اساس هر گونه شناخت است و تمام معارف انسانی بر پایه آن شکل می‌گیرند؛ هر ادراکی ادراک و آگاهی خاص من است و از موضع و جایگاه ویژه‌ای من درک می‌شود. از این حیث سوژه انسانی در معنابخشی به صور ذهنی نقش پیدا می‌کند و این نشان‌دهنده‌ی رگه‌هایی از سوژه‌کتیویته در تفکر ابن‌سینا است.



وجود دارد؛ مادام که به ذات خود شناخت نداشته باشیم، ملتفت نخواهیم شد که این آگاهی به شیء آگاهی ما است، به تعبیر دیگر، هنگامی به عالم بودن خود به یک شیء پی می‌بریم که اولاً خود را درک کنیم.^۴ پس، وجه تقدم خودآگاهی بر دیگر انحاء شناخت به این مسئله برمی‌گردد که شرط هر شناختی، آگاهی به خود است، یعنی خودآگاهی بستر هرگونه شناخت است و در غیبت خودآگاهی امکان معرفت منتفی است. از این حیث، علم شخص به هر پدیده‌ای مشروط به آن است که او بداند، این خود اوست که به آن پدیده علم دارد؛ بنابراین، خودآگاهی چونان بستر و بنیان شناخت انسانی معرفی می‌شود و انسان تنها در ساحت آگاهی قادر به درک امور می‌گردد.

در مجموع بحث خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا چند دلالت مشخص دارد:

الف) ابن‌سینا خودآگاهی را چونان نقطه اتکای یقینی ترسیم می‌نماید و هر شناختی را مشروط به آن می‌داند؛ خودآگاهی اولیه به معنای تعین بخشیدن به خود است و این خودتعیین‌بخشی نقطه شروع هر گونه فهم و ادراک قرار می‌گیرد. بنابراین، ابن‌سینا برخلاف تصور رایج فلسفه‌ورزی‌اش را از امور بدیهی آغاز نمی‌کند، بلکه او دقیقاً خودآگاهی را نقطه آغاز هر گونه تامل می‌داند، یعنی، تنها با آگاهی از خود به مثابه یک وحدت شخصی، قادر به شناختن اشیاء می‌شویم و «من» همچون کانون وحدت‌بخش آگاهی انسانی درک می‌شود، به دیگر سخن، نقش محوری خودآگاهی در فراهم آوردن وحدت کارکردهای نفس، به ویژه کارکردهای شناختی آن، خود را نشان می‌دهد.

ب) ابن‌سینا با آغازیدن از این نقطه‌ی درخشان از سنت مشابهی، به ویژه ارسطو، فاصله می‌گیرد؛ ارسطو عقل را به مثابه یک توانایی و بالقوگی صرف می‌فهمید و باور داشت عقل تنها از طریق اندیشیدن به برخی موضوعات و امور فعلیت می‌یابد؛^۵ از این حیث، برای ارسطو خودشناسی و آگاهی از خود مشتق از شناخت دیگر امور است. اما برای ابن‌سینا خودآگاهی مقدم بر هر گونه شناخت است و این خودآگاهی سنگ‌بنای نظام فلسفی او قرار می‌گیرد. از این رو، فلسفه ابن‌سینا باید براساس این نقطه‌ی بنیادین و تعین‌بخش بازخوانی شود.

ج) مسئله‌ی خودآگاهی نشان‌دهنده‌ی نقش برجسته عقل است، چون از سویی وجه کنش‌گری عقل را برجسته می‌سازد و مشخص می‌سازد که عقل انسان صرفاً جنبه انفعالی ندارد، بلکه در همان آغاز چونان یک عامل فعال نمایان می‌شود و از دیگر سو، آشکار می‌شود که عقل بنیاد و اساس هر گونه شناخت است و تمام معارف انسانی بر پایه آن شکل می‌گیرند؛ هر ادراکی ادراک و آگاهی خاص من است و از موضع و جایگاه ویژه‌ای من درک می‌شود. از این حیث سوژه انسانی در معنابخشی به صور ذهنی نقش پیدا می‌کند و این نشان‌دهنده‌ی رگه‌هایی از سوژه‌کتیویته در تفکر ابن‌سینا است.

سمت یک نتیجه همچنان نامعلوم در کار نیست، بلکه وی روی ظرفیت فکری مخاطب خود اتکا می‌کند و از طریق توصیف و تحلیل سعی در عبور از عوارض به حاق ذات دارد. با سامان دادن چنین فروکاست و تحویلی در تجربه انسانی از خودش، این پرسش خلق می‌شود که آیا چیزی در تجربه او باقی مانده است، به تعبیر دیگر، آیا من خودم هنوز وجود دارم؟ با توجه به دیدگاه ابن‌سینا مسا ناگزیریم ذات خود را تایید نماییم، یعنی ذات من یا خودم، با وجود غیبت هر گونه محتوای حسی در آن برهه از آگاهی، موجود است و من ازش آگاهم.^۶

در حالت عادی از ذات خودمان به مثابه وجود بدنمند آگاهی و آن را همراه ویژگی‌های مادی ادراک می‌کنیم اما در تجربه انسان معلق، با در پرتانت گذاشتن همه مقومات تجربه معمول‌مان از خود به مثابه موجود بدن‌مند، از آن به گونه بی‌واسطه آگاه می‌شویم. یک ذات از طریق انبوهی از اوصاف عرضی تبدیل به وجود خاص انضمامی می‌شود و تشخیص می‌یابد، پس وجود انضمامی شیء در یک موقعیت زمانی و مکانی خاص بدست می‌آید و تحقق یک ذات در جهان عین برابر است با تشخیص آن توسط همین ویژگی‌های عرضی و مادی. در انسان معلق دقیقاً همین اوصاف عرضی و تاثیر و تاثر آن‌ها تعلیق می‌شوند و در اثر آن ذات خودش را با اجبار غیر قابل انکار اهدا می‌کند و تجربه ذات در غیاب اوصاف تشخیص بخش آن در جهان عین برابر است با درک عقلی از آن؛ یعنی تجربه انسان معلق در مقام تحلیل عقلی که مستلزم فراروی از شرایط جهان مادی است، رقم می‌خورد. روشن است که ذات از خودش به مثابه یک نفس منفرد آگاه می‌شود و نفوس انسانی از چشم انداز اول شخص خودش را تجربه می‌کنند. بنابراین، آگاهی ذات از خودش وجود را درکنش نفس انسانی به مثابه یک نفس منفرد تقویم می‌کند.

د) ابن‌سینا این خودآگاهی آغازین را نقطه شروع فلسفه‌ورزی خود قرار می‌دهد و باور دارد خودآگاه بودن بنیاد علم و ادراک انسانی است؛ بر اساس تلقی ابن‌سینا انسان بدون خودآگاهی قادر به ادراک هیچ امری نیست و در هر ادراکی شعور به خود

این مسئله در ساحت فکر و اندیشه رخ می‌دهد: «هنگامی که شما به ذات خودتان آگاهی دارید، ضرورتاً بین شخص آگاه و ابژه آگاهی (مشعوره) هویتی (این‌همانی) وجود دارد.»^۷ درواقع، خودآگاهی آغازین نحوه وجود نفس انسانی است، یعنی میان آگاهی از خود و وجود خود این‌همانی و عینیت است، به دیگر سخن میان خودآگاهی آغازین و وجود نفس هیچ گونه فاصله و شکافی دیده نمی‌شود، برخلاف تفکر دکارتی که «می‌اندیشم» مقدم بر «هستم» است و نه تنها وجود و آگاهی در هم تنیده نیست، بلکه وجود بر بستر آگاهی اثبات می‌شود، به تعبیر دیگر، وجود در آگاهی وجود می‌شود.

ب) ابن‌سینا خودآگاهی آغازین را آگاهی از طبیعت یا ماهیت نفس نمی‌داند؛^۸ به تعبیر دیگر، او مدعی نیست که آگاهی ذات از خودش به این معنا است که او از ماهیت خودش اطلاع حاصل می‌کند، چون در این تجربه‌ی فکری چپستی ذات مورد پرسش نیست، درعوض، این واقعیت که او هست، اینکه ذات وجود دارد، برای او اثبات می‌شود. ازاین رو، خودآگاهی همان ادراک وجود نفس شخصی است.

ج) ابن‌سینا خودآگاهی را آگاهی از مجموعه‌ی اجزا و قوای نفس نمی‌داند و خود را نباید به هیچ کدام از قوا فروکاست؛ وحدت شخصی نفس به مثابه بستر شکل‌گیری وحدت تجربه ما است، یعنی بدن و هیچ کدام از قوای شناختی آن نمی‌تواند برای وحدت تجربه ما پاس‌خگو باشد، بلکه وحدت تجربه تنها بر بنیاد ذات و خود امکان‌پذیر می‌شود و خودآگاهی آغازین آگاهی از همین بستر و زمینه است.^۹

د) ابن‌سینا برای تبیین خودآگاهی از تمثیل «انسان معلق در فضا» بهره می‌گیرد و شرایطی را ترسیم می‌سازد که به موجب آن ما را در یک موقعیت شهودی نسبت به خودمان قرار می‌دهد. در انسان معلق نفس به گونه‌ای لحاظ می‌شود که تمام قوای ادراکی مادی آن تعلیق می‌شوند و وجود هرگونه احساس و تلاقی با غیر نفی می‌گردد. ابن‌سینا در تجربه‌ی انسان معلق از روش برهان بهره نمی‌گیرد و هیچ استنتاجی از مقدمات معلوم یا اثبات‌شده به

۱. ابن‌سینا، المباحثات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، داربیبلیون، پاریس، ۲۰۰۹، ص ۶۱

۲. ابن‌سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، القا، ۱۹۷۳م، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۱۴۸

۴. ابن‌سینا، المباحثات، همان، ص ۱۲۹ همچنین بنگرید به: بلاک، دیپوره. ال، نگاهی به خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا، مترجم مرضیه سلیمانی، ماهنامه پژوهشی حکمت و معرفت شماره ۵، ص ۲۵

۵. ابن‌سینا، التعليقات، همان، ص ۱۴۸-۱۴۷

۶. ابن‌سینا، المباحثات، همان، ص ۱۰۰.

۷. برای بحث وحدت نفس بنگرید به: ابن‌سینا، النجاه، نقحه و قدم له ماجد فخری، منشورات دار الافاق الجدیده- بیروت ۱۴۸۲-۳۲۸-۳۲۹.

۸. برای بحث از انسان معلق بنگرید: ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم، چاپ دوم ش ۱۴۲۸/۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۷؛ طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، جلد۲، تحقق حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم، چاپ اول ۱۳۸۳ش/۱۴۰۳، ص ۳۷۵.

۹. ابن‌سینا، التعليقات، همان، ص ۱۴۸.

۱۰. بلاک، دیپوره. ال، همان، ص ۲۳.



صخره سیزف فلسفه



علی امیری

فلسفه از همان آغاز تاریخ خود با پرسش کارآمدی و سودمندی مواجه بود. در تواریخ داریم که حضرت تالس ملطی - آدم صفی الله سلسله فلاسفه -، حین مشاهده ستارگان آسمان در چاهی افتاد و دخترک تراکیایی به او گفت: شما که پیش پای خود را نمی دانید، چگونه از آسمان‌ها و نادیده‌ها خبر می دهید؟ تعریض آن دخترک، تردید در سلامت راه فیلسوفان و سودمندی کار آنان است. اما فلسفه، به رغم پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که پیرامونش انگیزه شده بود، دوام کرد؛ مانند صخره سیزف نه همواره در قعر دره بود و نه بر بالای قله؛ هیچ‌گاه خود را محکم نتوانست، اما هیچ‌گاه فرونپاشید. درست در زمانی که فکر می‌شد همه چیز سر جایش محکم و استوار است، پرسشی از گوشه‌ای سر برمی‌کشد و «نبرد غول‌ها بر سر هستی» از سر گرفته می‌شود و فیلسوف سیزف وار تلاش نومیدانه خود را از سر می‌گیرد تا صخره فلسفه را بر فراز قله مقصود برساند. در بدو نظر، این سرشت سیزیفوسی نقطه ضعف و در واقع پاشنه آشیل فلسفه است. فلسفه به مثابه معرفت ناب و «علم متقن» (روایای تحقیق نیافته هوسرل) هیچ‌گاه خود را در جغرافیای معرفت مستقر نکرده است. واقع اما این است که وجود مشکوک و پرسش همواره مطرح پیرامون سودمندی فلسفه، نقطه قوت آن است. بقای فلسفه به همین پرسش پیوسته تجدیدشونده از ذات آن وابسته است. همه تردیدها از جنس تعریض دخترک تراکیایی نیست، بل فلسفه بیش از همه، خود خویش را در معرض تردید و پرسش نهاده است. این امر، ما را به نحوی با ذات فلسفه پیوند می‌دهد. فلسفه پرسشگری از اشیاء و امور و در جمله پرسش از خویش را در نهایت سفسطه و مغالطه دارد. همین اکنون، ابن رشد برای روشنفکران عرب فلسفه، دوره‌های رواج و رونق درس و بحث فلسفی نبوده، بلکه دوره‌هایی بوده است که فلسفه امر خاص و یا بیگانه با روال عادی جامعه بوده است. لئو اشتراوس گفته است که فلسفه در مسیحیت با کیش مسیحی درامیخت درحالی‌که در یهودیت و اسلام امر خاص و جدا از دیانت باقی ماند. به گفته او، در یونان نیز فلسفه امر خاص بود، اما شکوفایی فلسفه نیز در همین دوران بود. آن‌گاه که فلسفه با سقراط و افلاطون و ارسطو به بخشی از حیات مدنی و تأمل در سرشت مدینه تبدیل شد، نتوانست که جلوی هیوط مدینه آن را بگیرد. فعلا در مورد این نظر اشتراوس بحث نمی‌کنیم. به خصوص نظر او اگر در مورد موقعیت فلسفه در دین اسلام درست باشد، وانگهی باید به موضوع جمع آراء و آشتی دین و فلسفه یا امر خاص و امر عام بیشتر توجه کنیم. فقط اشاره می‌کنیم که اگر حکم او درست باشد که فلسفه در یونان امر خاص بوده، این می‌تواند همواره بر سرشت دگرسان و غیررسمی فلسفه تأکید کند. فلسفه وقتی تبدیل به تفکر رسمی شده، به امر شیک، تزیینی و بی‌خطر تبدیل شده است. این را نیز از تاریخ فلسفه به خصوص در جهان اسلامی می‌دانیم که فلسفه استعداد آشتی با قدرت و در نهایت سفسطه و مغالطه دارد. همین اکنون، ابن رشد برای روشنفکران عرب به ایدئولوژیک تجدید تبدیل شده است و به جای تأمل در درک نسبت او با ارسطو، از او به عنوان پیشگام روشنگری (به قول خودشان «التنوییر») سخن می‌گویند و در ستایش او خطبه و مقاله منتشر می‌کنند. شوربختانه هنوز باید منتظر بود تا یکی بیاید و قرائت ابن رشد از ارسطو را برای ما توضیح دهد. چنین موقعیتی را ملاصدرا در ایران یافته است. تبدیل شدن ملاصدرا به متفکر رسمی در ایران و تبدیل شدن ابن رشد به امام مبین روشنفکران عرب، تنها نمونه‌هایی از آشتی فلسفه با ضد خویش نیستند، اما نمونه‌های برجسته هستند. در هر دو مورد، فلسفه تردید در باب ذات خود را چونان خصوصیت و ویژگی از دست داده و به امر رسمی و بی‌خطر و نوعی اشرافیت فکری تبدیل شده است. فلسفه اشرافیت فکری نیست، بیشتر نوعی قلندرمندی و عدم تشریفات است. البته باید توضیح بدهیم که نه قلندرمندی به معنای تواضع اخلاقی است و نه عدم تشریفات بر نوعی منش و رفتار دلالت دارد. قلندرمندی بر نوعی عدم رسمیت دلالت دارد و پرسش فلسفی از نوعی آزادی پیشینی و تاریخی برمی‌خیزد. فیلسوف در پرسش فلسفی خود هیچ التزامی به هیچ مرجع و واقعیتی ندارد و درست در این راهی قلندروار فیلسوف است که پرسش او بُرد فلسفی می‌یابد. مکرر می‌خوانیم که کار فلسفی پرسش از وجود است ولی باید بدانیم که موضوع پرسش هرگز مهم نیست، خاستگاه آن مهم است. متفکر دینی می‌تواند از وجود طرح پرسش کند، اما پرسش عارف یا متفکر دینی از حیرت در برابر هستی نیست، از حس فنا در برابر وجود مطلق است؛ و بنابراین، همواره یک امر نااندیشیده و رازآمیز در ته هستی برای عارف وجود دارد. فلسفه اما با حیرت آغاز می‌کند و با حیرت‌زدایی پیش می‌رود درحالی‌که عارف با عشق آغاز می‌کند و بسا از ختم می‌کند. عارف در نقطه عزیمت خود ملتمز است؛ محو جمال محبوب است و هر دو عالم را یک فروغ روی دوست می‌داند و با سیر و سلوک در راز هستی محو می‌شود. ارسطو می‌گفت فلسفه از حیرت در برابر هستی هستندگان آغاز می‌شود؛ و بنابراین، پرسش اصلی این است که چرا هستندگان هستند؟ و در قرن بیستم این پرسش در ویتگنشتاین تجدید می‌شود که نه چگونگی هستی بل خود آن امر رازآمیز است. آن نفس پرسنده که در بدو مواجهه، هستی را رازآمیز می‌داند، همان قلندر غیرملتمز به همه چیز است که در زیر این چرخ کیود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. اما به نظر می‌رسد که امروز فلسفه در وضعیت دشوارتر از همیشه قرار گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که نه آن نیروی درونی برایش مانده؛ تا خود را بار دیگر به عنوان امر اساس معین کند؛ تا سرنوشت اندیشیدن به انسان، جامعه و تاریخ را معین کند و بدل به نوعی ناگزیری سازد و نه از بیرون احساس نیاز به خود را تحریک می‌کند. لذا علاوه بر پرسش سودمندی و استحکام، با خطر بیهودگی مواجه است. خلاصه کنیم: فلسفه در طول تاریخ خود، روی هم رفته با سه پرسش مواجه بوده است: نخست پرسش فلسفی که خودش علیه خودش گاه‌وبیگاه مطرح کرده و در این پرسش، ضمن آنکه صخره فلسفه را از جبین قله به پایین می‌غلطاند، جسم متلاشی‌شده آن را با روح تازه‌ای به حرکت درمی‌آورد و به سوی آینده می‌راند. این پرسش روی به آینده دارد و افق تفکر را از ویرانه‌های گذشته به سمت افق‌های دوردست در آینده متوجه می‌کند. می‌بینیم که فیلسوفان هم صبور اند و هم در تحمل داغ شکست توانا. این بدان معنا است که او ساکن آینده است و زخم‌های اکنون خود را با مرهم ناشناخته‌ای از عطاری فردا مرهم می‌کند و نکبت‌های اکنون را به امید کامیابی‌های آینده می‌پذیرد. پرسش دوم تاریخی - فرهنگی است. فلسفه همواره از میراث تاریخی خود به عنوان بخشی متعالی از فرهنگ بشری دفاع کرده است. دفاع از دست‌آورد فلسفه نیز نوعی تأمل فلسفی است و بنابراین راه را برای آینده فلسفه می‌گشاید. پرسش سوم، کاربردی است. از همان آغاز، فلسفه با این پرسش مواجه بوده که به چه کار می‌آید؟ فیلسوفان به پرسش سودمندی کم پاسخ داده‌اند و دامن‌زدن به این موضوع، بیشتر به منتقدان و مخالفان اختصاص داشته‌اند، اما دو پرسش قلبی همواره هم‌ذات فلسفه بوده‌اند و پایه‌های آن بسط و گسترش یافته‌اند. پرسش سودمندی را بیشتر مخالفان فلسفه مطرح کرده و در ورای این پرسش نیز نوعی خطر و هراس وجود دارد. یعنی از سوی مخالفان بدان روی، فلسفه با تهمت ناسودمندی مواجه است که در آن نوعی خطر عدم التزام نهفته است. باری و به‌هرحال، اکنون اما فلسفه با پرسش‌هایی که به آن نیرو بدهد و فلسفه را برای رسیدن به فراز قله معرفت تحریک کند، مواجه نیست. نه از ذات فلسفه پرسشی برمی‌خیزد؛ تا بذر شک و تردید و دودلی را در پیرامون آن پخش و نشر کند و نه از دین و تاریخ تحدی و چالشی سر برمی‌کند. با این حال، فلسفه همچنان با پرسش مواجه است. این پرسش نه فلسفی - معرفت‌شناختی است و نه تاریخی - فرهنگی و نه حتی پرسش از سودمندی فلسفه. این‌سینا در بحث از الهیات از «منفعة هذا العلم» سخن گفته بود و در بحث از علل اربعه، گفتاری درازدامن در محال بودن امر عبث آورده بود و لذا بدهی است که نمی‌توان فلسفه را معطوف به هیچ غایتی دانست، اما پرسش کنونی از نقش فلسفه در تأمین معیشت می‌پرسد و چون فلسفه ذاتاً نقشی در این حوزه ندارد، با خطر بلاهت و بیهودگی مواجه است. برابر گزارش فرید زکریا در کتاب «دفاع از آموزش لیبرال» همین اکنون در دانشگاه‌های ایالات متحده، این پرسش به شدت مطرح است که سود فلسفه در توسعه شهری و رفاه و افزایش شاخص‌های کنی چقدر است و بسیاری از دولت‌های ایالتی در صدد حذف رشته فلسفه از دانشگاه و کاهش هزینه مطالعات در این حوزه هستند. «منفعت» غیر از «معیشت» است و اگر انتظار تأمین معیشت از فلسفه برده شود، صرفاً به این معنا نیست که راه اشتباه شده و از مقدمات فلسفی نمی‌توان نتیجه معیشتی به دست آورد، بلکه بیشتر به این معنا است که موضوع تفکر و افق نگاه متفکر به سختی می‌تواند از دایره معیشت و امر معاش فراتر رود و این به همان اندازه که به زیان فلسفه است، فلسفه را با وضعیت تازه و بی‌سابقه و دشواری مواجه می‌سازد. فلسفه اکنون با خطر ناسودمندی مواجه نیست، بلکه با خطر بیهودگی مواجه است. در چنین شرایطی، وقتی که صخره فلسفه در ته دره سقوط کند، به دشواری می‌تواند چرخه مکرر فراز آمدن تا نوک قله را تکرار کند. چون دیگر فیلسوفی وجود ندارد تا این صخره را بر دوش خود حمل کند. بدین ترتیب، امروزه فلسفه با پرسش و تحدی غیرفلسفی مواجه است. نه از درون بسا پرسش تکان‌دهنده‌ای تکان می‌خورد و نه از بیرون با چالش برانگیزاننده‌ای به معارضة خواسته می‌شود، بلکه اسیر تعلقات حیوان اقتصادی است و برای بقا ناگزیر است که خود را آرایش کند و باب طبع و مد روز بسازد. در زبان فارسی، این رعنائی فلسفی را در گوشه‌ونگار کم نمی‌بینیم. وقتی که ژورنالیزم ما نیز بدون چاشنی فلسفی قدم از قدم بر نمی‌دارد و حتی در فیسبوک بدون نوشیدن نوعی قهوه فلسفی قلم‌رنجه نمی‌کنیم، می‌توان گفت که فلسفه در بازگشت از معقول ثانی به معقول اول دچار تقهقر ژرف و جالبی شده است. باری، بگذریم. اوضاع نیاز به توصیف ندارد. همین است که هست. دوستان گرامی نشریه «سیمای خرد» از سر لطف از من خواستند که در ویژه‌نامه فلسفی این نشریه یادداشتی بنویسم. من خیلی تردید داشتم و در واقع بی‌مضمون بودم که چه بنویسم. آخر در این عهد کم‌خونی قلم چه می‌توان نوشت؟ جوهر قلم‌های ما از آب است و به سختی می‌تواند چیزی را سیاه کند. به‌هرحال، آنچه که نوشته‌ام، ادای احترام به درخواست این گرامیان بود. یادداشت نتوانست که از پرسش تکراری «فلسفه به چه کار می‌آید؟» خود را برهاند، اما اشارات پرآکنده‌ای که آمد، شاید بتواند وضعیت اساس فلسفه را در جغرافیای فرهنگی کنونی به اجمال روشن کند: فلسفه با خطر غیرمفید بودن مواجه نیست، بلکه با خطر بلاهت و بیهودگی مواجه است؛ اما آیا می‌توان این خطر را به پرسش فلسفی بدل کرد؟ فلسفه همواره تهدیدها را با اندیشیدن به فرصت بدل کرده است. این بار چطور؟ آیا در مزرعه‌ی ما بار دیگر گندم گناه‌آلود فلسفه سبز خواهد شد؟ نمی‌دانم.

شامگاه فلسفه



حسن رضا خاوری

فلسفه در جهان اسلام یک بار شکست خورده اما انگار برای همیشه میدان زندگی را خالی کرده و صحنه را ترک گفته است. فلسفه ویران شده و در افغانستان مانند هر ویرانه‌ای به امری عاطل و باطل بدل شده است. بی‌توجهی به ویرانی فلسفه تحت سلطه‌ی دو عامل تشدید شده: یکی انحطاطی که از وضعیت سنت برمی‌خیزد و ستون فقرات فلسفه را زیر ضربات تاریخی خود درهم شکستاده است. دیگری پایان متافیزیک و فقدان شکل تازه‌ای از فلسفه، که از وضعیت غربی و جهانی برمی‌خیزد. بزرگانی مانند هایدگر، کارنپ، فروید و پست‌مدرن‌ها همگی به شکل‌های مختلف در باب اعلام پایان متافیزیک (شکل تاریخی فلسفه) اجماع نظر دارند. بدین سان، زنگ پایان فلسفه در آفاق جهان به صدا درآمده و ویرانی آن مطلقاً بی‌اهمیت و بی‌اثر تلقی می‌شود. اکنون این «تکنیک» است که منجی بشریت تلقی می‌شود. شکست فلسفه و امتناع بازآفرینی آن سنگین‌ترین هزینه‌ها را به ما تحمیل کرده و می‌کند. این هزینه‌ها را باید بر مبنای رسالت فلسفه درک کرد. فلسفه از ذات انسان برخاسته و رسالتی جز دفاع از ذات انسانیت ندارد. فلسفه در واقع یگانه سیر باستانی و منطقی است که بشریت برای دفاع از ذات خویش در برابر ناخردی‌های خودش ساخته و به یادگار گذاشته است. فارابی و ابن‌سینا چنین سپری برای ما ساختند و به یادگار نهادند اما جهان اسلام آن را دور انداخت و امروز، هزینه‌های گران آن را نه تنها ما بلکه حتی آینده‌گان ما نیز پرداخت خواهند کرد.

اکنون نیز فلسفه با همان رسالت کهن روبرو است: نجات سخن و شفای زبان. فلسفه از مدخل زبان و گفتار به دفاع از ذات انسانی برمی‌خیزد. نطق و عقل پیوند ناگسستنی دارند. امروزه به لطف اعجازهای تکنیک و تکثیر رسانه‌ها، زبان بیش از هر امر انسانی دیگر ویران شده است. زبان اکنون بی‌زبان شده است. به‌عنوان نمونه، سخن اگر روح و معنا می‌داشت، انتخابات و نتایجش چنین مورد مضحکه قرار نمی‌گرفت. فلاکت انتخابات و گنگی نتایجش نه تنها بر نبرد منافع اهل قدرت بل بر تباهی زبان انسانی در این سرزمین گواهی می‌دهد. انتخاب انسانی و بیان مردمی چنان نطق و گویایی‌اش را از دست داده که مناسبات سیاسی به زبان بی‌زبان‌شده‌ی مردم نه گوش جان می‌سپارد و نه بدان تن درمی‌دهد. انحطاط سخن از انحطاط ذات انسانی دولت‌مملت افغانستان نشانی می‌دهد. دفاع از ذات و شئون ذاتی انسان چونان نعشی بی‌جان بر زمین مانده است. تفکر باید این رسالت را بر دوش بگیرد اما هیچ تفکری وجود ندارد که چنین رسالتی را به دوش بگیرد و خود را به جوالی ذات انسانیت بدل سازد؛ حتی فلسفه‌های نحیف و لاغرمدنی هم وجود ندارد که جوالی‌گری چنین رسالتی شانه‌های تکیده‌اش را زخمی کند. یک ثانیه‌ی شامگاه فلسفه همین است. فلسفه توان کشیدن بار رسالت خود را از دست داده است. در پایان از تمامی دوستان عزیز می‌خواهم که در این شامگاه سرد و دهشتناک، قلمی و سطری به احترام روز جهانی فلسفه نگار دادند، سپاس و اظهار قدردانی دارم.